

Univerzita Hradec Králové
Pedagogická fakulta
Katedra kulturních a náboženských studií

**Na cestě jinakosti. Díla Jacka Kerouaca a Garyho Snydera
v perspektivě symbolické antropologie a transkulturní
komunikace.**

Diplomová práce

Autor: Bc. Michal Hurt

Studijní program: Humanitní studia N0288A100001

Studijní obor: Transkulturní komunikace

Vedoucí práce: ThLic. Petr František Burda, Ph.D.

Hradec Králové 2023

Zadání diplomové práce

Autor: Michal Hurt

Studium: P20P0176

Studijní program: NO288A100001 Transkulturní komunikace

Studijní obor: Transkulturní komunikace

Název diplomové práce: **Na cestě jinakosti. Díla Jacka Kerouaca a Garyho Snydera v perspektivě symbolické antropologie a transkulturní komunikace**

Název diplomové práce AJ: On the Road of Otherness. The works of Jack Kerouac and Gary Snyder in the perspective of symbolic anthropology and transcultural communication.

Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Cílem diplomové práce bude porozumění symbolice cesty v dílech Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. Cesta jako mnohovýznamový symbol umožňuje různé způsoby uchopení, vyjádření a zobrazení. Oba autoři nabízí chápání cesty po vzoru buddhistické dharmy, oba se vydávají mimo struktury americké společnosti, kdy se dostávají na cesty liminální či antistrukturální. Avšak oba posléze nabízí různé způsoby směřování svých cest. Jack Kerouac nám umožňuje vyjít k druhému člověku a k tomu, co člověka přesahuje. Gary Snyder zase nabízí vyjít k sounáležitosti s přírodou a s místem kde žijeme. Komparativní analýzou jejich literárních děl tak budeme hledat paralely nebo rozdíly v chápání symbolu cesty. Dalším metodologickým nástrojem analýzy cesty bude koncept liminality symbolické antropologie, v němž navážeme na práci Victora Turnera. Liminalita, jako přechodová fáze sociálního procesu mezi strukturami, je spojena se stavy změny, prahových zkušeností, paradoxu, nejasnosti a zároveň otevřenosti a nového poznání. To nám umožňuje vyjít k druhému člověku v jeho Jinakosti, stejně jako přijímat druhého díky své vlastní obnaženosti, kterou život na cestě přináší. Tím se nám dostává do práce teoretický rámec transkulturní komunikace se svojí zásadní motivací poznat člověka jako člověka s jeho důstojností, svobodou, ale i odpovědností za své činy.

HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018.

KEROUAC, Jack. *Osamělý poutník*. Olomouc: Votobia, 1993.

KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992.

LUŽNÝ, Dušan. *Zelení bódhisattvové. Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*. Brno: Masarykova univerzita, 2000.

RICOEUR, Paul. *Úkol Hermeneutiky. Eseje o hermeneutice*. Praha: Filosofia, 2004.

SLÁDEK, Karel. *Na cestě s Jackem Kerouacem: spirituálně-teologická interpretace "románů z cest" Jacka Kerouaca*. Jablonec nad Nisou: Vydavatelství IN, 2016.

SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999.

SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 2000.

TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982.

TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004.

Zadávací pracoviště: Katedra kulturních a náboženských studií,
Pedagogická fakulta

Vedoucí práce: ThLic. Petr František Burda, Ph.D.

Oponent: Mgr. Jana Karlová, Ph.D.

Datum zadání závěrečné práce: 29.3.2017

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracoval pod vedením vedoucího práce samostatně a uvedl v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použil.

Hradec Králové 5.5.2023

.....

Michal Hurt

Anotace.

HURT, M. *Na cestě jinakosti. Díla Jacka Kerouaca a Garyho Snydera v perspektivě symbolické antropologie a transkulturní komunikace*. Hradec Králové: Pedagogická fakulta Univerzity Hradec Králové, 2023. 115 s. Diplomová práce.

Diplomová práce se zabývá symbolikou cesty v literárních textech Jacka Kerouaca a Garyho Snydera v perspektivách symbolické antropologie a transkulturní komunikace. Prostřednictvím teoretického modelu liminality a antistruktury analyzujeme a interpretujeme vybraná díla, čímž se nám otevírá možnost porozumění prahovým, přechodovým a krizovým fenoménům v bytí člověka. Symbolika cesty se tak stává obrazem společenských a kulturních proměn, jejichž poznání umožňuje celistvé poznání člověka jako důstojné osoby, propojené s okolním světem v rozmanité síti vztahů. Skrze etické, existenciální, metafyzické nebo environmentální aspekty symboliky cesty se snažíme o prohloubení a rozšíření diskurzivního pole oboru Transkulturní komunikace.

Klíčová slova

Symbolická antropologie, transkulturní komunikace, ekologie, symbol, cesta, liminalita, dialog, Jack Kerouac, Gary Snyder.

Annotation.

HURT, Michal. *On the Road of the Otherness. The works of Jack Kerouac and Gary Snyder in the perspective of symbolic anthropology and transcultural communication.* Pedagogical faculty University of Hradec Králové, 2023, 115 pp. Diploma Degree Thesis.

The diploma thesis deals with the symbolism of the journey in the literary texts of Jack Kerouac and Gary Snyder in the perspectives of symbolic anthropology and transcultural communication. We analyze and interpret selected works through the theoretical model of liminality and antistructure. The model opens up the possibility of understanding threshold, transitional and crisis phenomena in human existence. The symbolism of the journey thus becomes an image of social and cultural changes, the knowledge of which enables a comprehensive knowledge of human being as a dignified person, connected to the surrounding world in a diverse network of relationships. Through the ethical, existential, metaphysical or environmental aspects of the symbolism of the journey, we strive to deepen and expand the discursive field of transcultural communication.

Keywords

Symbolic anthropology, transcultural communication, ecology, symbol, journey, liminality, dialogue, Jack Kerouac, Gary Snyder.

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval svému vedoucímu diplomové práce ThLic. Františku Burdovi, Ph.D. za odborné vedení, vstřícné konzultace a užitečné rady. Současně bych poděkoval své ženě a dětem za nezměrnou podporu a trpělivé zázemí.

Obsah

ÚVOD	9
I. SYMBOLICKÉ SVĚTY ČLOVĚKA	15
Významy symbolických světů.....	15
Symbolika cesty	19
Liminalita symbolu cesty	20
Pojem liminalita	21
Arnold van Gennep	21
Victor Turner – od liminality ke communitas	22
Liminalita v současném bádání	27
Liminalita prostoru a času	29
Liminalita jako symbol přechodu	30
Tělo jako symbol	32
Vyjití na cestu jako proměna.....	35
Bytí na cestě	36
Cesta jako tajemství bytí	38
Tuláci a poutníci cesty.....	39
Cesta jako transkulturní východisko	41
Hermeneutika literárního díla.....	46
II. ON THE ROAD S JACKEM KEROUACEM.....	48
Jack Kerouac – „šilenej tulák a anděl prózy“	48
Symbolika cesty v díle Jacka Kerouaca	51
Cesta jako dharma - od utrpení ke spáse a zpět.....	55
Cesta jako utrpení	58
Cesta jako svoboda.....	63
Cesta svatých bláznů, dharmových tuláků a obyčejných lidí	67
Transkulturní aspekty v díle Jacka Kerouaca.....	71
III. MIMO STEZKU S GARY SNYDEREM	75
Gary Snyder.....	75
Symbolika cesty v díle Garyho Snydera	77
Cesta celistvosti	77
Cesta, která není cestou	82
Cesta skrze divoké.....	86

Cesta poznání - cesta proměny	89
Cesta, po které kráčíme	92
Cesta, která vede k místu.....	94
Transkulturní aspekty v díle Garyho Snydera	97
IV. CESTA JAKO TRANSKULTURNÍ VÝCHODISKO PODRUHÉ	101
ZÁVĚR.....	107
SEZNAM LITERATURY	110

ÚVOD

„*Jak se praví v Tao te*

Ťing: cesta není cesta.“

(z básně *Mimo stezku*)¹

Všichni vyrážíme od nejtěplejšího věku na množství různorodých cest. Cesty do školy, do práce, za přáteli nebo rodinou. Může se jednat o cesty povinnosti nebo zábavy, cesty příjemné, strastiplné, nudné či dobrodružné. Často jde o naprosto všední cesty, které si většinou ani neuvědomujeme. Zároveň ale toužíme po cestách, které nás mohou vyvést ze všední rutiny a stereotypů k něčemu novému a neznámému. Proto vyrážíme na cesty daleké, neznámé, fascinující a děsivé zároveň. Tak poznáváme okolní svět lidí, a nakonec i samy sebe. Cesty spojují prostory mezi námi a okolím a vytvářejí pomyslné mosty k druhým lidem. Zároveň nás cesty odkazují k něčemu tajemnému, co odhaluje naši existenci a zároveň ji přesahuje. Cesta se tak postupně stává alegorií života člověka.

Cesty si můžeme vyprávět, zapisovat a sdílet, zároveň nás mohou nechávat v tichém úžasu a mlčení z prožitých zkušeností. A cesta se nakonec může ztrácet, mizet a stávat se necestou, jak naznačuje Gary Snyder v jedné básni, když píše: „*cesta není cesta*“. Odkazuje tak na první řádky knihy *Daodeying (Tao Te Ťing)*, která o pojmu Dao (Tao), jehož původní význam znamenal doslova „cestu“², hovoří těmito slovy: „*Tao (Cesta), co se dá povědět, už není to Tao (Cesta)*.“³ Cesta se tak stala pro staré Číňany (a jak uvidíme později nejen pro ně) ideálním symbolem, který může vyjadřovat zjevné a viditelné fenomény životní pouti člověka, stejně jako ty těžko uchopitelné, neznámé a nejasné aspekty bytí. Jsou nám též ukazovány meze a hranice našich schopností vypovídat o principech a procesech, které nás

¹ SNYDER, Gary. *Tahle báseň je pro medvěda*. Praha: Argo, 1997, s. 152.

² Slovo Dao bylo v dalším vývoji významově rozšiřováno, v konfucianismu tento pojem určoval morální jednání lidí a základní pravidla lidského soužití, aby později skrze daoistické školy dostal metafyzický charakter. Dao začalo být chápáno jako absolutní princip a hybatel dění ve světě, stejně jako v člověku. Srov. *Lexikon východní moudrosti*. Přeložili Jan Filipický, Vladimír Liščák, Josef Kolmaš, Stanislava Vavroušková, Olomouc: Votobia, 1996, s. 449. Při přepisu čínských slov používáme mezinárodně uznávanou transkripci pinyin, v závorce potom starý český přepis založený na fonetické metodě přepisu, kterou též ponecháváme u citací. Při přepisu sanskrtských slov vycházíme z *Lexikonu východní moudrosti*.

³ KRÁL, Oldřich. *Knihy mlčení. Texty staré Číny*. Praha: Mladá fronta, 1994, s. 39. Oldřich Král překládá knihu *Daodeying* jako *Knihu o Cestě a její Ctnosti*, proto Cesta s velkým C, neboť odkazuje ke svému metafyzickému základu.

předchází a zároveň přesahují. Naše myšlení a schopnost řeči nám na jedné straně umožňují strukturovat a diferencovat okolní svět, na druhé straně vytvářejí hranice této strukturovanosti, které nás oddělují od nestrukturovaného a nevyslovitelného. Proto také druhý verš *Daodeyingu (Tao Te Āngu)* rychle dodává, že „jméno, co se dá jmenovat, už není to jméno“⁴, k čemuž Jack Kerouac o dva tisíce let později může jen dodat, že „jméno ve skutečnosti není jménem“.⁵

Bystrá hlava by rychle mohla nadhodit otázku: „Proč tedy psát o cestě, když žádná cesta vlastně není?“ Navíc není ani žádný pojem, který by nám cestu popsal. To, že je přesto možné se vyslovovat o těžko vyslovitelném, nám ukazuje samotný Laozi (Lao-c') v již zmiňovaném *Daodeyingu (Tao Te Āngu)*, kde různými způsoby a pojmy přibližuje samotné Dao, a tedy i Cestu.⁶ Možná, že právě ono slovo „přibližuje“, je velmi významné, neboť slovy nikdy plně nevyjádříme vše z okolního světa, podobně jako ze svého světa vnitřního. Nicméně se můžeme k určitému vyjádření přibližovat a tím svět více chápat a rozumět mu. Podobně se můžeme přibližovat k pravdě, dobru nebo bohu. Tak se před námi objevuje něco ze základní podstaty člověka, již je jedinečnost každého z nás. Ač mluvíme stejnými slovy, nikdy nepopisujeme a nemyslíme zcela stejnými slovy. A právě zde vstupujeme na cestu člověka, která nás vystavuje základní filosofické otázce „Co je člověk?“ nebo „Co je bytí člověka?“ Odpovědi nám nabízí naše životní cesta, která skrze předivo životních zkušeností, pozvolna odhaluje celý obraz našeho bytí. Důležitou součástí tohoto procesu jsou prahové, a tedy liminální, životní zkušenosti. Ač nám mnohdy znejasňují a rozmlžují samu cestu, tak nás zároveň činí pozornějšími a otevřenějšími k okolnímu světu. Probouzí nás k novému myšlení a poznání. Z těchto prahových zkušeností následně povstává liminální symbolika, jejíž projevem je i sama cesta. Jelikož tato symbolika je rozsáhlá a široká, zúžili jsme zaměření naší práce pouze k textům dvou autorů beatnické generace, Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. Oba autoři přiblížili a otevřeli určité cesty přechodu směrem k jinakosti bytí. Jinakosti, jež se vymaňuje ze zavedených struktur, norem, pravidel a očekávání.

Tak se před námi otevírá základní směřování této práce. Jejím hlavním cílem bude odkrývání symboliky cesty z perspektivy symbolické antropologie a transkulturní komunikace v literárních dílech Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. K tomu nás povedou dílčí cíle:

⁴ KRÁL, Oldřich. *Kniha mlčení. Texty staré Číny*. Praha: Mladá fronta, 1994, s. 39.

⁵ KEROUAC, Jack. *Písmo zlaté věčnosti. The Scripture of the Golden Eternity*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 144.

⁶ Oldřich Král hovoří o nepřímé řeči, kterou je jediné možné zachytit něco tak ambivalentního jako je pojem Tao, tak se skrze neabstraktní způsob pojmenování dostáváme k čemusi základnímu v lidském poznání. Blíže KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie. Pohled z dějin*. Lásenice: nakladatelství Maxima, 2005, s. 139-140.

1. Nastavení teoretických základů práce a určení hermeneutického předporozumění.
2. Vytyčení významových rovin symbolu cesty skrze analýzy textů obou vybraných autorů a následná interpretace těchto významů, zejména skrze teoretický model liminality.
3. Hledání transkulturních aspektů ze získaných poznatků a nastavení výzev pro obor Transkulturní komunikace.

Hlavním předpokladem celé práce je pojetí symboliky cesty jako univerzálního projevu lidské existence. Tuto symboliku lze rozpoznávat skrze přechodový vzorec, jehož významným aspektem je liminální a antistrukturní mezistav. Ten vyznačuje prostor nebo události mezi strukturami společenských a individuálních procesů. Dále předpokládáme, že odkrývání liminálních momentů v symbolice cesty může otevírat možnosti transkulturního diskurzu. Porozumění liminálním aspektům lidského bytí, které zahrnují proměny, krize a přechodové okamžiky, se jeví jako vhodný způsob k celistvému poznání člověka. To zahrnuje jak strukturní svět stejnosti, tak nestrukturní oblasti jinakosti. Zaměříme se proto na hledání možností, jak tyto mechanismy hledat v symbolickém vyjádření cesty výše uvedených autorů, a zda je možné tyto poznatky propojit s tématy oboru Transkulturní komunikace.

Metodologicky se bude naše práce opírat o deskriptivně-analytické metody, které nám pomohou v popisu a třídění symboliky cesty v daných textech. Hlavní metodou nám bude hermeneutika literárních textů, díky níž budeme schopni porozumět významům symboliky cesty. Současně se nám nabídnou možnosti komparací symboliky cesty mezi oběma autory. Ověřování našich předpokladů a naplňování hlavních cílů bude součástí čtyř částí této práce.

V první části si nastavíme teoretická východiska a hermeneutická předporozumění. K cestě jako specifickému symbolickému světu budeme přistupovat z pozic symbolické antropologie, zvláště pak optikou liminality a antistruktury. Nejprve si charakterizujeme symbolické světy člověka. Poté se blíže se seznámíme s pojmem liminalita a s jeho vývojem v antropologickém myšlení. Budeme hledat cesty spojené s prahovými a přechodovými zkušenostmi člověka. Na cestě navíc může docházet k vytváření specifických společenství nebo vzájemných vztahů, které Victor Turner nazývá *communitas*, a které jsou výsledkem liminálních procesů, zkušeností a prožitků. Vedle Victora Turnera bude dalším zdrojem práce dílo Arnolda van Gennepa, Mary Douglasové nebo Bjorna Thomassena.

Dalším krokem první části bude nastavení několika možností, kterými lze nahlížet symboliku cesty mimo rámec socio-kulturní antropologie. Symboliku cesty propojíme s

filosofickými a etickými východisky. Jelikož se cesta dotýká samotné lidské existence, bude pro nás důležité zahrnout do našeho zájmu otázku bytí člověka, kterou si přiblížíme zejména ontologií Martina Heideggera, ale i Paula Ricoeura a Gabriela Marcela. Na cestě dochází skrze liminální zkušenosti ke stavům proměny, která člověka může následně otevírat novým horizontům poznání. Tím se dotkneme metafyzických otázek lidského bytí, spojeného se směřováním člověka k transcenci. Vedle toho je dalším zajímavým momentem cesty odhalování určitého tajemství, které putování může provázet. Toto odkrývání tajemství nás přiblíží k básnickému vidění světa. A jelikož k putování patří nutně postava poutníka, tuláka nebo pocestného, bude další podkapitolou přiblížení člověka v jeho otevření se jinakosti a momentu setkávání se s neznámým druhým. Setkávání s druhými lidmi vede k rozvíjení vzájemné komunikace, a ta není možná bez vzájemného respektu, tolerance a vůle k porozumění. Tyto aspekty cesty budeme postupně otevírat skrze perspektivu transkulturní komunikace. Přiblížíme si hlavní východiska oboru Transkulturní komunikace, abychom se následně otevřeli výzvám současného transkulturního diskurzu. Tyto výzvy budeme konfrontovat s interpretovanými texty zvolených autorů. Transkulturalita se tak stane tenkou červenou linií, která se bude proplétat skrze symbolické obrazce Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. První část práce uzavřeme přiblížením významné metodologické základny pro interpretování textů, kterou je hermeneutika. Důležitým základem této metody rozumění a výkladu nám budou práce Paula Ricoeura nebo Hanse Georga Gadamera.

Jelikož není v možnostech této práce obsáhnout všechny způsoby a projevy symboliky cesty v lidských světech, zaměřili jsme se ve druhé a třetí části práce na uchopení a znázornění symbolů cesty v dílech dvou významných amerických autorů druhé poloviny 20. století – Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. Proč právě oni? Protože o cestě psali, tak jako mnoho dalších autorů, básníků, proroků či filosofů v dějinách lidstva? Ano, to je nepochybně jeden důvod. Nicméně dalším a významnějším faktem je způsob, jakým o cestě vypovídali a jaký měla jejich tvorba vliv na další generace, ať již vědomý či nevědomý. Především jde o silný antistrukturální charakter celé beat generation, ke které jsou tito autoři počítáni. Antistrukturální pnutí se v této generaci projevilo ostrým vymezením proti struktuře společnosti, manipulacím vládnoucího establishmentu nebo masovému konzumerismu. Navíc tato generace dala základ dalším kontrakulturním hnutím⁷ jako byli hippies, ekologická hnutí

⁷ Kontrakulturní hnutí jsou Theodorem Roszakem chápána jako protestní hnutí, která vznikají jako protipól ekonomického blahobytu poválečných let v USA. Jde o různé formy odmítání prosperity, konzumní společnosti, ale i sociální kontroly spojené s tímto stylem života. Srov. ROSZAK, Theodor. *Zrod kontrakultury. Úvahy o technokratické společnosti a mládeži v opozici*. Olomouc: Malvern, 2015, s. 16-21.

všeho druhu, levicově-anarchistická hnutí nebo emancipační hnutí genderová, etnická a další. Všechny tyto proudy spojuje jeden moment, a to zvýraznění jinakosti, odlišnosti nebo marginality. „Jiné“ se stává něčím fascinujícím, ale i děsivým zároveň. Nakonec se jinakost proměňuje v nové vyjádření struktury, jako projev završení liminálních procesů. Od 50. let 20. století lze sledovat proces neustálého rozšiřování nových jinakostí, které se stávají nedílnou součástí proměn modernity v dobu postmoderní.⁸ Těmito procesy se nicméně oslabuje samotná struktura a řád moderních společností, jež se stávají více nestabilními a nejistými. Nepochybně žijeme v době krize identit a hodnot, ale zároveň každý přechod a každá krize přináší možnost něčeho nového, co krizi řeší a završuje.

Ve druhé části práce nazvané *On the road s Jackem Kerouacem* si připomeneme stručnou biografii Kerouaca a následně si analýzou textů zvolíme hlavní témata symbolického vyjádření cesty u tohoto autora. Cestu tak budeme sledovat jako projev buddhistické dharmy, jako nedílnou součást lidského utrpení a jako způsob svobody. Tato symbolická vyjádření následně propojíme se čtyřmi dimenzemi transkulturality: socio-kulturní, existenciální, etickou a metafyzickou. Současně budeme sledovat hlavní linii Kerouacova psaní směřující k neustálému hledání člověka a jeho setkávání s druhými lidmi. Primárními zdroji k hermeneutice Kerouacova díla jsou knihy *Na cestě*, *Dharmoví tuláci*, *Osamělý poutník a Písmo zlaté věčnosti*. K významné sekundární literatuře patří zejména práce Aarona Christophera Mitchella *Liminality and Communitas in the Beat Generation* nebo kniha Karla Sládka *Na cestě s Jackem Kerouacem*.

Ve třetí části, nazvané *Mimo stezku s Gary Snyderem*, si přiblížíme texty tohoto autora v podobné struktuře, jakou jsme použili v předešlé části u Jacka Kerouaca. Opět si připomeneme základní životní osudy Garyho Snydera a skrze zvolené knihy si přiblížíme jeho symbolická vyjádření cesty. Objevíme tak cestu jako způsoby hledání celistvosti a divokého v našich životech. Vydáme se i mimo cesty, abychom mohli dojít k novému poznání a k novým proměnám. Snyderova cesta nám otevře možnosti, jak vidět člověka v jeho provázanosti s okolním prostředím. Socio-kulturní, etické nebo existenciální dimenze, které propojují jeho texty s transkulturním diskursem, rozšíříme o environmentální aspekty transkulturality. Primárními zdroji Snyderova díla budou především knihy *Praxe divočiny*, *Zemědělím* nebo *Místo v prostoru*. Příkladem sekundární literatury jsou knihy Kirsten Hastrup

⁸ Srov. GIDDENS, Anthony. *Sociologie*. Praha: Argo, 1999, s. 492-495; FEATHERSTONE, Mike. *Konzumní kultura, postmodernismus a globální zmatek* in: LUŽNÝ, Dušan. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005, s. 265-290.

Anthropology and Nature, Dušana Lužného *Zelení bódhisattvové* nebo sborník *Nature and society: Anthropological perspectives* sestavený Gísli Pálssonem a Philippe Descollou.

V poslední části se pokusíme završit hermeneutický kruh poznání u symboliky cesty obou autorů. Jednak shrneme poznatky předešlých dvou částí, abychom je prolnuly s naším počátečním předporozuměním. Tímto způsobem budeme reflektovat celou naši práci. Cílem bude zvýraznění poznatků, které jsou schopné obohacovat a rozvíjet transkulturní diskurs, a které otevírají možnosti setkávání nebo spolužití s druhými lidmi, či dokonce se všemi živými bytostmi světa. Tak se vytváří prostor pro uvědomění si nových předporozumění, vhodných k dalšímu antropologickému hledání člověka a jeho bytí.

Nakonec je dobré si připomenout motivace výběru tématu této práce. Významným faktorem pro volbu obou našich autorů je moje vlastní zaujetí jejich knihami a životy v uplynulých desetiletích. Jejich tvorba mě nepochybně ovlivnila na mé vlastní cestě a jejich zkušenosti jsem mohl srovnávat a reflektovat s vlastními zkušenosti při různých životních putováních. V určitém smyslu je tato práce způsobem vděku za jejich dílo a snahou zprostředkovat jejich myšlenkový svět dalším lidem.

I. SYMBOLICKÉ SVĚTY ČLOVĚKA

V této kapitole, která je zároveň pomyslnou vstupní branou na naší cestě k porozumění symbolice cesty, si přiblížíme a pojmenujeme způsoby předporozumění k dané tématice. Tak se před námi začnou otevírat nejen možnosti určité optiky na symbol cesty, ale i možnosti rozvíjející transkulturní diskurs. Základní premisou této práce bude rozumění symbolu cesty jako přechodového a liminálního symbolu, jenž zároveň v mnohém odhaluje cosi z lidské skutečnosti a zkušenosti bytí.

Významy symbolických světů

Prvním předpokladem této práce je chápání člověka jako symbolické bytosti, která se nejen rodí do světa plného symbolů, znaků a jejich významů, ale tento svět je schopna neustále přetvářet, vytvářet a aktualizovat. Se světem živé přírody jsme propojeni v naší živočišné a společenské podstatě, ale naše duševně-duchovní stránka je něčím ryze lidským. Tento aspekt naší přirozenosti nám umožňuje překračovat svět přírody a vytvářet naprosto nové světy – kulturní, sociální a duchovní. Zakládajícím kamenem těchto světů je symbol jako znak, který odkazuje k různým významům⁹, a který nám zároveň přináší důležité informace o okolním světě.¹⁰ Schopnost symbolizace, tedy obdařování znaků dalšími významy, umožňuje vytvářet specifické symbolické systémy. Tím nejznámějším je samozřejmě jazyk¹¹ (mluvený nebo psaný), jehož nositelem významů jsou slova. Jazyk je symbolickým světem, který nám umožňuje popisovat, kategorizovat nebo poznávat svět. Zároveň skrze jazyk můžeme tento svět předávat dalším generacím, zdokonalovat jej, vytvářet, inovovat a nakonec i zničit. Tak nás symbolické myšlení propojuje nejen s celým myslitelným světem, ale umožňuje nám jej také překonávat a přesahovat. Symboly vyjadřují lidské plynutí časem a naši pomíjivost, stejně jako mají schopnost stabilizovat určité významy na delší časové úseky (například v odkazu Bible nebo Tripitaky). Tímto způsobem nám symboly mohou odhalovat vnitřní vzorce a struktury socio-kulturních procesů. Zároveň lze sledovat proměny významových forem symbolů, neboť musí reagovat na změny ve společnostech. Jen tak je možné zajistit

⁹ Srov. MURPHY Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: SLON, 2010, s. 31.

¹⁰ Srov. GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000, s. 108.

¹¹ Dalším významnými a běžnými systémy jsou světy obrazů, matematiky, logiky, hudby nebo neverbální komunikace.

kontinuitu srozumitelnosti jazyka v čase. Pokud se v minulosti určitá společnost snažila o zakonzervování jazyka, došlo vždy nevyhnutelně ke stagnaci a následné „smrti“ jazyka. Část těchto jazyků buď navždy zmizela z dějin lidského rodu, nebo se stala základem jazyků nových.¹² Jazyk je tedy jedním (přesto ne jediným) ze základních stavebních kamenů symbolických světů, které se poté stávají součástí našich paradigmat, dle kterých interpretujeme svět a zakládáme naše teorie.¹³ Symboly plně zrcadlí svět člověka, proto jsou také prostředkem k hlubšímu porozumění člověka samého. Tak se stáváme člověkem symbolickým, který je schopen rozumět různým významům symbolů a jejich vzájemným vztahům.¹⁴

Symbol samotný lze definovat poměrně jednoduše, jako to učinil Robert R. Murphy, který v symbolu vidí „*jakýkoliv znak obdařený obecným či abstraktním významem*“ nebo „*znak se širším významem*.“¹⁵ Symboly nám umožňují popisovat a myslet okolní svět, stávají se tak modely, které reprezentují různé struktury a procesy lidských společností. Zároveň tyto modely slouží dle Clifforda Geertze k předávání socio-kulturních vzorců mezi sociálními skupinami.¹⁶

Victor Turner zdůraznil ve svém eseji *Liminal to Liminoid, in Play, Flow, and Ritual* jednu významnou charakteristiku symbolů, kterou je jejich dynamičnost. Symboly jsou dle něho „*sociálně a kulturně dynamické systémy, které postupem času získávají nebo ztrácejí své významy a mění své formy*“.¹⁷ Pro Turnera je tak důležité nevytrhávat symboly z jejich kontextu a sledovat je v časovém sledu. Tento temporální aspekt symbolu je charakteristický pro všechny přechodové symboly, kterými jsou například rituální symboly. Zároveň si je Turner vědom i atemporálních symbolů, které jsou spjaty se specializovaným jazykem filosofie, teologie nebo formální logiky.¹⁸

¹² Jedním z prvních „mrtvých“ jazyků se stává sumerština v 2. tisíciletí př. n. l. Naopak typickým příkladem jazyka, který se stal základem pro rozvoj dalších jazyků, je latina, z níž vzešla celá řada jazyků románských. Srov. POKORNÝ, Jan. *Lingvistická antropologie - jazyk, mysl, kultura*. Praha: Grada Publishing, 2010, s. 179 a s. 167.

¹³ Srov. PADEN, William E. *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova univerzita, 2002, s. 18-19.

¹⁴ Srov. KARLOVÁ, Jana. *Domov, identita a světonázor: jako součást transkulturní komunikace*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 25.

¹⁵ MURPHY Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: SLON, 2010, s. 31.

¹⁶ Srov. GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000, s. 108-111.

¹⁷ TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 22. „*I formulate symbols as social and cultural dynamic systems, shedding and gathering meaning over time and altering in form ...*“

¹⁸ Srov. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 22.

Turner vedle dynamičnosti a temporality symbolu rozlišuje v knize *The Forest of Symbols* dva póly symbolu. Tím prvním je ideologický pól, který vyjadřuje nastavení řádu, hodnot, pravidel a norem v dané společnosti.¹⁹ Odhaluje nám tedy mnohé ze socio-kulturního nastavení struktury. V této podobě vidí Turner projev logické a racionální stránky symbolu. Díky tomu je symbol srozumitelný většině členů dané společnosti, neboť na jeho základech je rozvíjena vzájemná komunikace a vztahy uvnitř společnosti.

Druhým aspektem symbolu je dle Victora Turnera jeho sensorická část, která působí na lidské pocity a touhy, a zároveň je může i vyjadřovat. Jedná se o proměnlivou a variabilní stránku symbolu. Sensorický pól je spojen s nestrukturní částí symbolu vyjadřující dynamiku procesů ve společnosti.²⁰ Toto symbolické propojení racionálního a emotivního (či intuitivního) může spouštět až paradoxně odlišné společenské procesy. Tak můžeme vidět určité symboly jako základní kameny hodnotového rámce náboženství nebo zákonů států, stejně jako spouštěcí mechanismy násilného a fanatického jednání vůči lidem odlišného smýšlení nebo víry.²¹ Stejně symboly mohou na jedné straně vytvářet nebo udržovat socio-kulturní struktury, na druhé straně je mohou rozvracet nebo ničit. Sám Turner tuto proměnlivost sledoval především v rituálních symbolech, kdy kupříkladu určitá barva symbolu mohla v různých rituálech vyjadřovat naprosto protichůdné významy (jako čistá nebo nečistá, posilující či oslabující).²² Tak můžeme zdůraznit další významný aspekt symbolů, kterým je paradoxnost jejich významových složek. Ta je dána právě schopností symbolu nést a vyjadřovat více různorodých významů. Turner v této souvislosti mluví o symbolu jako o „uzlu“, ve kterém se propojují jednotlivé významové a klasifikační prvky.²³ Tak lze v jednom symbolu spatřit jak časovost, tak i bezčasí, konečnost i věčnost, ideál vedle běžně žité reality. Této významové různorodosti si ostatně budeme všimnat v následných analýzách symboliky cesty

Zajímavým přínosem k porozumění symbolům je také práce Paula Ricoeura. Tento francouzský filosof ve *Filosofii vůle* poukázal na starobylost symbolů, proto i symbolický jazyk postavil před jazyk mytický. Symboly dle něho vždy vycházeli (a vycházejí) ze žité

¹⁹ Srov. TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1967, s. 28.

²⁰ Srov. TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1967, s. 28. CHLUP, Radek. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I*. Religio. Revue pro religionistiku. Ročník XIII. Brno: Masarykova univerzita, 2005, s. 14-15.

²¹ Příkladem může být křesťanský symbol kříže jako připomínka obětování Ježíše Krista a na druhé straně násilné pogromy nebo války ve jménu kříže.

²² Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 48-49.

²³ Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 49.

zkušenosti a jejich reflexe je zároveň odkrýváním poznání a rozumění člověku jako celku. Rozvíjením prvotních symbolů poté docházelo ke vzniku symboliky druhého řádu, kterou je dle Ricoeura mytický symbolismus. Ten je následován symbolikou třetího řádu, jež je vyjadřovaná gnózí. Tento autor také předkládá tři možné dimenze symbolu, a to kosmickou, snovou a básnickou.²⁴ Kosmický symbolismus je spjat s vyjevováním posvátného nebo s univerzálními symboly jako je slunce, nebe nebo kosmos.²⁵ Tento aspekt vyjadřuje přesahování člověka a lze jej nazvat transcendentním aspektem symbolu. Snové symboly vnímá Ricoeur jako přechodové mezi kosmickými a psychickými (či lidskými) funkcemi symbolu. Poslední básnická dimenze symbolu odkazuje k obrazotvornosti jazyka či k jakémusi prvotnímu okamžiku, kdy se symbol vynořuje z jazyka.²⁶ Jde o stav prosycený intuicí, zasažeností a spontánností. Tyto tři dimenze působí vždy vzájemně a jsou cestou k porozumění symbolům. Ricoeur, podobně jako Turner, vidí v symbolech jejich schopnost nést mnohé významy. Zároveň si všímá jejich schopnosti podněcovat řeč a lidské myšlení, skrze něž je možné přibližovat se existenci člověka.²⁷ Stručně řečeno, symboly zahrnují a vyjadřují jak imanentní, tak transcendentní aspekty bytí. Vyjadřují lidskou schopnost tvořit řeč a jazyk a navazují na širokou síť symbolických světů člověka.

Můžeme si tedy shrnout, že komplexy symbolů vytváří různorodé symbolické světy, které nám umožňují žít ve vzájemné pospolitosti ostatních lidí, umožňují rozumět těmto lidem stejně jako rozumět světu kolem nás. Symboly se svými významy přinášejí veškeré vědění o světě, legitimizují sociální řády a určují naše chování, vztahy, morální hodnoty a pravidla žití. Symbolické světy úzce souvisí s každodenní lidskou zkušeností, neboť určují věcem jejich dané místo a význam, čímž nám umožňují orientovat se ve světě.²⁸ Dále pomáhají klasifikovat nebo třídit okolní svět a především dávat tomuto světu smysl. Díky symbolické klasifikaci nám poté vznikají kategorie různého charakteru, které jsou buď v souladu s danou strukturou, proto jsou vnímány jako správné, vhodné a ideální, nebo se ocitají na okraji či mimo strukturu, neboť nedosahují požadovaného ideálu a propadají skrze nastavený řád.²⁹ Tyto aspekty, které nazýváme antistrukturou nebo jinakostí, lze přibližovat a poznávat skrze

²⁴ Srov. RICOEUR, Paul. *Filosofie vůle II. Konečnost a provinilost*. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 158-159.

²⁵ Vyjevováním posvátna – tzv. hierofanií – jako univerzálního fenoménu, který se projevuje skrze mýty nebo náboženské symboly, se zabýval také významný rumunský religionista Mircea Eliade. Srov. ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu (Archetypy a opakování)*. Praha: Oikoymenh, 1993, s. 9-37.

²⁶ Srov. RICOEUR, Paul. *Filosofie vůle II. Konečnost a provinilost*. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 161.

²⁷ Srov. RICOEUR, Paul. *Filosofie vůle II. Konečnost a provinilost*. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 159.

²⁸ Srov. GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000, s. 58.

²⁹ Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus*. Praha: SLON, 2012, s. 106-110.

koncept liminality. Cesta nám poté umožňuje přecházet mezi těmito různými světy, setkávat se s nimi a rozumět jim.

Symbolika cesty

Pro naši práci je důležité chápání symbolu cesty jako přechodového a liminálního symbolu, který má schopnost vyjadřovat strukturální i nestrukturální aspekty lidského bytí. Tím umožňuje odkrývat různé podoby existence, stejně jako transcendentní možnosti přesahu našeho světa. Symbol cesty může dále nést jak specifické odrazy určité socio-kulturní tradice, tak univerzální aspekty objevující se napříč časem a prostorem lidských dějin. Dále tato symbolika nese otisky člověka jako celku, který zahrnuje jeho vědomé a nevědomé stránky. Symbol cesty nazíráme jako mnohovýznamové reprezentace člověka, společnosti a okolního světa, které se neustále přetváří a mění v toku času. Tyto reprezentace jsou odrazem našich každodenních přesunů v rámci rodinného, pracovního, společenského nebo osobního života. Zároveň může být cesta výrazem duchovního rozměru člověka a jeho schopnosti přesahu lidského bytí směrem k transcenci, ať již tímto slovem myslíme boha, absolutno, princip bytí nebo nirvánu. Cesty propojují veškerý svět struktury, ale také nabízí způsoby jak je opouštět. Člověk je bytostně spjat s cestou, neboť celý náš život je cesta.

Zásadní charakteristikou symbolu cesty je tedy motiv přechodu (ang. *transition*), který velmi úzce souvisí právě s putováním po cestě. Cesta v tomto smyslu není něčím statickým, nýbrž má schopnost vyjadřovat dynamičnost lidského bytí. Na cestě navíc dochází k vytváření specifických vazeb (od úzkého přátelství dvou osob, přes komunity až po větší společenství), která Victor Turner nazývá *communitas*. Nyní nám postačí si říci, že tato společenství jsou založena na rovnosti a bratrství, otevřenosti a vzájemnosti.³⁰ Blíže se jim budeme věnovat později.

Symbolika cesty je spojena s cestami proroků a učitelů velkých náboženství, kteří strávili mnoho času právě na cestě, na níž docházeli k pochopení řádu věcí lidských či božských. Mojžíš, Buddha, Zarathustra, Mohamed nebo Ježíš. Ti všichni putovali cestou, na které rozvíjeli svá učení, jež jsou zároveň určitou cestou nebo způsobem existence.³¹ O

³⁰ Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 129-158.

³¹ Asi nejvíce patrné je to u východoasijských náboženských proudů. Buddhismus je tak vždy Buddhaharmou, hinduismus nejbliže vyjadřuje pojem *sanátanadharm*, učení Laozi (Lao-c') nebo Kongfuzi (Konfucia) je

významu symbolu cesty pro člověka svědčí i doby prehistorické, ve kterých skrze různá mytologická vyprávění nalézáme společný motiv putování po cestě, jež je plná nebezpečí, zkoušek a poznání. Již nejstarší známé mýty sumerské nám popisují cestování Gilgamešovo, řecké mýty barvitě líčí utrpení Odysseovo nebo Argonautů, Římané svůj zakladatelský mýtus odvozovali od trojského Aenea, jenž musel podstoupit strastiplnou cestu ze zničeného města k novému domovu.³² A takto bychom mohli pokračovat dále. V různých kulturách různých historických epoch se setkáváme s motivy cesty a putování, které přináší vedle nebezpečí i něco nového – zkušenosti, poznání, moudrost a setkání s jiným světem.

Jelikož symbolika cesty prostupuje celými lidskými dějinami v nesčetném množství kultur a společností, bylo nutné redukovat hledání symboliky cesty na velice úzký historicko-kulturní výsek. Jak jsme již nastínili v úvodu práce, naším hlavním cílem bude symbolika cesty pouze v dílech Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. Hermenutickým kruhem se pokusíme vstupní předpoklady obohatit o myšlenky těchto autorů, abychom nakonec došli k novým pohledům a východiskům symbolického a transkulturního diskurzu. Nejvíce nás budou v jejich tvorbě zajímat liminální motivy cesty, neboť odráží proměny společenských a individuálních procesů napříč socio-kulturním zázemím.

Liminalita symbolu cesty

Jako základní klíč ke čtení symboliky cesty nám poslouží teoretický rámec liminality, neboť umožňuje vyjadřovat přechodový a dynamický charakter cesty. Proto si nejprve tento pojem přiblížíme v jeho vývoji od Arnolda van Gennepa, přes Victora Turnera až po současné využití tohoto konceptu na poli humanitních věd. Poté si přiblížíme jednotlivé aspekty a významy liminality, abychom následně skrze tuto optiku sledovali symboliku cesty v textech Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. Zároveň se budeme pokoušet propojovat tento koncept s východisky transkulturní komunikace.

založeno na Cestě. Srov. WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*. Brno: Masarykova univerzita, 2002, s 27-30, 105-120, 299-323.

³² Blíže k tématu viz *Epos o Gilgamešovi*. Přel. L. Matouš. Praha: Mladá fronta, 1997; HOMÉR. *Ilias a Odysseia*. Přel. V. Šrámek. Voznice:LEDA, 2021.

Pojem liminalita

Etymologicky je pojem liminalita odvozen z latinského *limen* – práh, hranice (ang. *threshold*).³³ Liminalita tedy souvisí s fenomény, které se týkají přechodových míst, situací nebo zkušeností v životě člověka. Liminální jsou kupříkladu hraniční oblasti mezi dvěma státy, kulturami nebo společnostmi. Může se také jednat o specifická a vyhraněná místa pro rituální a náboženské účely, která mohou být různými způsoby tabuizována a spojována s posvátným prostorem. V časové rovině můžeme liminalitu spatřit ve změnách, která jsou lidem dána již samotným fyziologickým nastavením těla, nebo která určuje okolní společnost. Narození, dospívání, nemoc nebo smrt jsou asi těmi nejvýznamnějšími přechodovými momenty, které lidská společenství od nepaměti ritualizují a obdařují pestrou paletou symbolických vyjádření. Obecně se pojí liminální situace s krizovými okamžiky a zkušenostmi člověka, které provází jeho úděl od počátků historie až po současnost. Krize jsou něčím univerzálním, stále se dějí a nutí člověka je překonávat a přemýšlet o nich. Pokud tedy chceme rozumět proměnám lidského bytí, je koncept liminality užitečným nástrojem k takovému poznání.

Arnold van Gennep

Zmínili jsme, že liminalita je spojena s procesy ritualizace. Téma rituálů přechodu se stalo hlavním zájmem pro francouzského antropologa a religionistu Arnolda van Gennepa, jenž své poznatky shrnul do knihy *Les Rites de Passage* z roku 1909. Právě v této práci použil van Gennep pojem liminalita k vyjádření fází rituálního přechodu jednotlivců nebo celých skupin. Tyto fáze vnímal jako součást univerzálního vzorec, jenž je rozpoznatelný ve všech rituálech přechodu. Fáze rozdělil do tří částí, které mohou být charakterizovány dalšími specifickými rituály.

První „preliminární“ fázi jsou rituály „odluky“³⁴ jedince (nebo skupiny) ze stávajícího společenství. Tato fáze je charakterizována ztrátou dosavadního statusu, role nebo identity.

³³ Srov. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 41. Též je zajímavá souvislost mezi hranicí, která má své limity – řecky *peras*, a bezhraničím, jež je spojeno se slovem *apeiron*, které je prvním slovem filosofie v řeckém myšlení. Viz SZAKOLCZAI, Arpad. *Liminality and Experience in: Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 11, 20-21.

³⁴ GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996, s. 19, 27.

Zároveň může docházet ke ztrátě domova, bezpečí a něčeho známého. Symbolickým projevem této fáze se stává oholení hlavy, rituální očista, svlečení šatů a odchod na rituálně vyhraněná místa. Tato místa jsou často vnímána jako posvátná, jsou spojena s mnohými tabu a podléhají speciálním nařízením, na která většinou dohlíží odborná osoba (šaman, náčelník apod.). Prostředím pro následný rituál mohou být místa na okraji vesnice, v divočině nebo za klášterními zdmi. Rituály odluky jsou nejvíce zvýrazněny v pohřebních rituálech.

Do druhé fáze přechodového rituálu zahrnul van Gennep rituály „pomezí, prahové“ a tedy liminální.³⁵ V této fázi dochází k proměně jedince (skupiny) směrem k nové identitě nebo sociálnímu statusu. V praxi se lze setkávat s celou řadou nejrůznějších iniciačních zkoušek, jako jsou stavy samoty, půstu, podstupování bolestivých praktik nebo procházení nebezpečných míst. Prožívání fyzických a psychických útrap člověka vytrhuje ze starých struktur a směřuje jej k novému stavu. Van Gennep kromě iniciací shledává tyto pomezí rituály nejvíce zvýrazněné při těhotenství nebo zásnubách.³⁶

V závěrečné fázi přechodového rituálu dochází k přijetí a začlenění jedince či skupiny do nového statusu ve stávající struktuře. Tyto rituály van Gennep nazývá rituály „sloučení“ nebo přijetí (a tedy postliminální).³⁷ Nejvíce jsou tyto rituály zvýrazněny ve svatebních obřadech a slavnostech.

Van Gennep, kromě výše uvedeného dělení přechodového rituálu, rozlišoval také materiální přechody, které se týkají konkrétních pomezích a hraničních míst, kde se jednotlivé části rituálu mohou odehrávat. Jedná se o prahy a dveře domů, hranice mezi vesnicí a divočinou, může jít o skály, řeky nebo hory. Tato území mohou být označována sloupy, kameny nebo zdi.³⁸

Victor Turner – od liminality ke communitas

Britský antropolog Victor Turner byl jedním z těch, kteří navázali na dílo Arnolda van Gennepa. Díky svým terénním výzkumům, zejména mezi kmeny Ndembu v dnešní Zambii, si

³⁵ GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996, s. 19.

³⁶ Srov. GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996, s. 19, konkrétní rituály iniciace s. 67-109 a zásnubní a svatební rity s. 110-135.

³⁷ GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996, s. 19; HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 42-44.

³⁸ Srov. GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996, s. 22-31.

uvědomil důležitost a mnohoznačnost rituálního jednání, které vykazuje nejen funkce posílení společenské vzájemnosti a solidarity, ale vyjadřuje také konflikty uvnitř společnosti a především cesty k řešení těchto konfliktů a krizí. Turner si uvědomil důležitost liminálních momentů pro pochopení a porozumění sociálních procesů a společenské dynamiky zkoumaných skupin. Tyto situace nejvíce zvýrazňovala právě rituální symbolika, kterou se Turner zabýval především v knihách *The Forest of Symbol* a *Průběh rituálu*.

Victor Turner si uvědomil explanační a interpretační potenciál pojmu liminalita, který se velmi dobře hodil k vyjádření společenských změn, krizí a událostí spojených s nestrukturovanou částí lidských životů. Své poznatky o liminalitě poprvé rozvinul v díle *The Forest of Symbol* z roku 1967. Kromě rituálního symbolismu, začal v této knize rozvíjet své teoretické základy liminality jako důležité součásti sociálních procesů. Charakterizoval základní rysy a atributy pojící se s mezistrukturními (ang. *interstructural*) situacemi přechodových rituálů.³⁹ Jako první liminální znak Turner označuje „neviditelnost“ osob procházejících liminální fází.⁴⁰ Rituální symbolika umožňuje následné zviditelnění forem, které vychází z vnitřních procesů dané společnosti. Strukturální neviditelnost vyjadřuje stav, kdy účastníci rituálu již opustili společenské klasifikace, a zároveň ještě nepřešli do klasifikace nové. Jsou tedy bez společenského statusu, postavení a rolí. Symbolismus této fáze je často spojen se smrtí, mrtvými, rozkladem, pohřbením nebo naopak zrozením, porodem nebo stavem novorozence. Nejednoznačnost a paradox jsou tak dalšími významnými rysy liminality.⁴¹ Turner si všímá také dalších znaků neofytů, kterými mohou být chudoba, bezpohlavnost nebo bisexualita.

V knize *Průběh rituálu*, která vyšla v roce 1969, pokračoval Victor Turner v rozvíjení teoretického rámce liminality. V liminalitě již spatřuje zakládající prvek veškerého strukturálního světa. Ten je nejvíce zviditelňován potencialitou liminality, která se projevuje v možnostech vytvářet a přetvářet lidské světy. Společenský proces dělí Turner do dvou základních modů, kterými jsou struktura, vyjadřující síť vztahů, statusů, rolí nebo institucí, a antistruktura, jež vyjadřuje přechodové stavy liminality.⁴² Liminální souvisí se stavy nebo událostmi mezi strukturami nebo na jejich hranicích. Turner velmi rád označuje tento prostor

³⁹ Srov. TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1967, s. 93.

⁴⁰ Srov. TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1967, s. 95-96.

⁴¹ Srov. TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1967, s. 96-97.

⁴² Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 95-98.

jako „*uprostřed a mezi*“ (ang. *betwixt and between*).⁴³ Vedle nejasností a ambivalencí je tato část charakterizována „*rozostřováním a splýváním odlišností*.“⁴⁴ Orientaci v tomto nejasném a mnohdy až tajemném světě umožňují různé symboly, které lze proto vnímat jako mosty mezi světy struktury a antistruktury. Zároveň tyto symboly osvětlují cestu k hlubšímu pochopení člověka a lidských společností.

Liminalita tedy vyjadřuje nestrukturovanou část společenského dění, ve které mizí hierarchie a společenská postavení. Vedle neviditelnosti a bezpohlavnosti vidí Turner další charakteristiky liminality v neurčitosti, anonymitě, podřízenosti či mlčení.⁴⁵ Toto jsou rysy, kterými lze vyjadřovat svět života na cestě, zvláště pak u lidí, kteří cestu vnímají jako formu duchovní pouti. Liminalita je především stavem změny a vyjádřením krizových okamžiků.⁴⁶ Součástí změn jsou transformace sociálních vztahů. Společenská práva a závazky bývají narušována a sociální řád se může jevit jako zcela převrácený.⁴⁷ Dalším významným znakem liminality jsou různé, a mnohdy až radikální, proměny identit člověka.

Zdrojem a příčinou liminálních událostí je často určitá podoba krize jednotlivce nebo skupiny. Krize může být vyvolána změnami fyziologickými (smrt, narození), klimatickými (povodně, zemětřesení, sucho), sociálními a politickými (ztráta legitimacy vlády, chudoba a bída). Zvláště v tradičních společnostech šlo často o předcházení těchto krizí skrze pravidelné rituály. Společnosti mohli tímto způsobem vyrovnávat vznikající nebo již probíhající konflikty, které rituál pomáhal ventilovat a řešit. Na druhou stranu neřešené konflikty mohou vést k eskalaci napětí ve společnosti, které může přerůst až v násilné a destruktivní projevy.⁴⁸ Za krize v širším společenském měřítku lze pokládat revoluce nebo válečné konflikty. Krize tak vždy ohrožují vnitřní řád. Charakteristickým rysem krize je tedy potenciální ohrožení jakéhokoliv vnitřního řádu.

⁴³ Srov. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 113, s. 121.

⁴⁴ TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 26 (*blurring and merging of distinctions*).

⁴⁵ Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 102-103.

⁴⁶ V pozdějších dílech V. Turner pracuje s chápáním společenského procesu jako sociálního dramatu, které obsahuje fáze konfliktu, krize a řešení s návratem zpět do struktury společnosti, což je obdoba dělení přechodového rituálu A. van Gennepa. Srov. CHLUP, Radek. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I*. Religio. Revue pro religionistiku. Ročník XIII. Brno: Masarykova univerzita, 2005, s. 9-10.

⁴⁷ Srov. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 27.

⁴⁸ Srov. CHLUP, Radek. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I,II*. Religio. Revue pro religionistiku. Ročník XIII. Brno: Masarykova univerzita, 2005, s. 18-19, s. 184.

V liminalitě má dle Victora Turnera zdroj ještě další moment sociálních procesů a tím je vytváření nestrukturované společnosti vzájemně si rovných lidí, kterou Turner nazývá *communitas*. Tento autor ji popisuje jako společenství lidí, mezi kterými mizí sociální statusy a role. Mezilidské vztahy se v tomto stavu zdají být prochnuté až idealizovanou opravdovostí. Turner se zde inspiruje myšlenkami dialogického personalismu Martina Bubera. Dle Turnera právě chápání dialogického vztahu dvou konkrétních lidí skrze pojem „Já-Ty“, vyjadřuje nejlépe situace liminálních zkušeností lidí, kteří se setkávají v bezprostřední vzájemnosti. Taková setkání mohou následně iniciovat širší propojení lidí ve vzájemném společenství „My“. Podle Turnera má „*absolutní My liminární charakter, jelikož trvalost znamená institucionalizaci a opakování, zatímco společenství ... je vždy naprosto jedinečné, a tedy společensky přechodné*“.⁴⁹

Victor Turner rozlišuje tři stádia *communitas*. Existenciální či spontánní *communitas* může být i pouhým krátkým okamžikem lidské zkušenosti, kdy přichází „*vzájemné odpuštění všech nedostatků*“.⁵⁰ Příkladem tohoto typu společenství jsou pro Turnera beatnici a následně hnutí hippies. Ideologickou *communitas* spatřuje v návaznosti na existenciální v tom, jak se lidé snaží vytvářet ideální až utopické společnosti, které jsou prosyceny pojmy jako rovnost, mír, soulad a nevlastnění. Posledním typem je pak *communitas* normativní, která je odrazem přechodu do struktury, kdy se liminální hodnoty stávají zakládajícími kameny společenství. Jako příklady normativní *communitas* uvádí Turner mnišské řády (františkáni).⁵¹ Otázkou je, zda řádové komunity ještě chápat jako přechodové fáze *communitas* nebo jde již o strukturu nového typu. Klášterní život nepochybně zahrnuje jak specifický strukturní svět (má svá pravidla, řád), tak i nestrukturní svět meditací, rituálů a modliteb. Tato problematika souvisí s faktem, že v lidském světě je někdy těžké stanovit hranice mezi určitými jevy, zvláště pokud je vnímáme jako proces.

V konceptu *communitas* Victor Turner vidí základy pro takové hodnoty jako je soulad, spravedlnost, bratrství či rovnost všech lidí. *Communitas* může vzejít jen na pouhý okamžik v určité krizové chvíli, při tragické nehodě nebo přírodní katastrofě. Na celospolečenské úrovni může jít o časy hospodářských a politických krizí, které mohou přecházet do

⁴⁹ TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 134.

⁵⁰ TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 130.

⁵¹ Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 130-131. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 47-49.

revolučních změn nebo občanských válek. V jiném případě se může jednat o duchovní krizi, která má potenciál iniciovat vznik nových náboženských hnutí.⁵²

Vedle pojmů liminalita a *communitas* je v *Průběhu rituálu* inspirující myšlenkou uplatnění těchto konceptů pro širší výzkumný rámec, než jakými byla malá kmenová společenství se svými rituály přechodu. Turner rozšířil záběr teorie liminality také na velká historická náboženství a na sekulární fenomény moderní doby. Impulzem pro naši práci byly Turnerovy texty zamýšlející se nad liminalitou a *communitas* v beatnické generaci.⁵³ Tato generace, jejíž součástí byli Jack Kerouac a Gary Snyder, je díky svým silným antistrukturním prvkům nazývaná také jako kontrakultura. Kontrakulturu chápeme jako radikální vymezování se vůči obecně přijímanému způsobu života většinové společnosti, založené na ideálech pokroku, blahobytu a bohatství. Theodore Roszak spojuje toto antistrukturní společenské pnutí nejen s beatnickou generací, ale zaměřuje se i na další protestní hnutí mezi léty 1942-1972. Základy těchto hnutí vidí Roszak paradoxně v dostatku a nadbytku, jenž byl produkován industriální ekonomikou Západu.⁵⁴ Tento vzdor tedy nevycházel z bídy a útlaku jako například dělnická hnutí 19. století. Kontrakulturní protesty blahobytných společností se evidentně nevytratily ani po roce 1974 a lze je dále nalézat až do současných dob. Mezi jednotlivci a skupinami stále vzkvétají ideály komunitního života nebo způsoby hledání prostého, skromného a dnes také ekologicky udržitelného života. Cílem těchto různorodých cest je oprostění se od tvrdého individualismu, honby za úspěchem, hromadění majetku nebo devastace životního prostředí. A právě beatnická generace předznamenala mnohá témata, která jsou aktuální dodnes. Tato generace hledala jinakost nejen v odlišném způsobu života, než jaký vedla majoritní společnost, ale také v nových možnostech hledání spirituality nebo uměleckého vyjadřování. Důležitým momentem těchto antistrukturních a kontrakulturních aspektů je jejich neustálá přítomnost v socio-kulturních procesech. Pochopení historických událostí spojených s těmito projevy souvisí vždy s pochopením aktuálního dění ve společnosti.

Victor Turner postupem času částečně pozměnil své postoje a liminalitu začal popisovat pouze v souvislosti s náboženskými fenomény. Pro podobné jevy, vycházející ale

⁵² Tento druh krize vedoucí k nové religiozitě je silně obsažen také v kontrakulturních hnutích vznikajících po 2. světové válce v západních demokraciích. Srov. LUŽNÝ, Dušan. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita, 1997, s. 29-39.

⁵³ Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 111 a 135.

⁵⁴ Srov. ROSZAK, Theodore. *Zrod kontra-kultury. Úvahy o technokratické společnosti a mládeži v opozici*. Praha: Malvern, 2015, s. 16.

ze sekulárních procesů, začal proto používat pojem *liminoidní*.⁵⁵ Liminodní je tak kupříkladu svět volného času a zábavy dnešního světa. Liminoidní svět je veden přáním a volbou a souvisí s individualizovanou, moderní společností. Naproti tomu liminální je spojeno se závazky a tradiční společností.⁵⁶ Sám Turner ale stále vidí zdroj liminoidního v liminálním. Zde se opět objevuje komplikovanost Turnerova díla, které je prostoupeno mnoha paradoxy, protimluvy, nesystematičností, ale také nezměrnou a tvořivou invencí. Turner ukázal či naznačil možnosti, jak model liminality používat pro porozumění procesů moderní a postmoderní doby, které jsou charakterizovány mnohými atributy liminality.

V naší práci se držíme interpretace liminálního jako všudypřítomné části společenských a individuálních procesů bez ohledu na charakter společenského uspořádání. Liminální lze tedy nacházet jak v tradiční, kmenové společnosti, tak i v současné postmoderní, informační a postindustriální době. Kriticky lze namítat proti Turnerovu dělení především problematičnost prostého dělení současné doby na volný čas a práci, na tradiční a moderní. Možnost volby nebo osidla nutnosti dle našeho mínění nelze tak jednoduše diferencovat. Prostou diferenciaci komplikuje již fakt, že každý člověk, rodina nebo komunita se mnohdy až zásadně liší v konkrétních životních situacích a jejich symbolickému uchopení a zobrazení. Hranice mezi nutností, volbou, prací a volným časem je rozmanitou konstrukcí s nepevnými a různorodými hranicemi. Pro mnoho lidí může práce splývat s volným časem, volný čas poté může naprosto mizet a práce se stávat absolutní nutností spojenou se společenskou prestiží a tedy i nutným tlakem okolí.

Liminalita v současném bádání

Teoretický rámec liminality se v posledních desetiletích stal oblíbeným nástrojem mnoha humanitních oborů a z původně antropologického prostředí si našel cesty k oborům historie, sociologie, religionistiky, psychologie nebo literárních věd.⁵⁷ Důvodem je možnost porozumění procesům, které byly přehlíženy nebo nedostatečně chápány, ale které jsou

⁵⁵ Srov. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 32-33.

⁵⁶ Srov. TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982, s. 42-43.

⁵⁷ Zdroje zabývající se liminalitou jsou četné zejména v zahraniční literatuře, v českém prostředí je růst zájmu o tento teoretický model viditelný například v portálu vysokoškolských kvalifikačních prací www.theses.cz, kde obsahuje tento pojem 115 prací.

nedílnou součástí moderního, globalizovaného světa. Jak jsme si již řekli, liminalita umožňuje rozumět krizím a proměnám společenským i individuálním.

Inspirativním zdrojem naší práce jsou texty dánského antropologa Bjorna Thomassena. Ve sborníku *Breaking Boundaries* poukazuje na možnosti širokého uplatnění pojmu liminalita v politických, sociálních a humanitních vědách, jelikož se liminalita týká něčeho tak základního jako je lidská zkušenost, a to zejména zkušenost krize, změny a transformace mezi strukturami. Jde tedy o oblasti, které se významně podílejí na současných globalizačních procesech lidských společností. Thomassen vnímá liminalitu jako univerzální pojem a nástroj k porozumění různých kultur a společností, neboť „*lidská existence bez liminality je prostě nemožná*“.⁵⁸ Hraniční a prahové zkušenosti se lidé vždy snažili nějakým způsobem ritualizovat a symbolizovat, neboť vnímali důležitost těchto stavů pro lidský život. Liminalita je pro Thomassena také světem možností a nepředvídatelných událostí. Vedle rozpoznání přechodových a mezistrukturních stavů, slouží liminalita k porozumění lidských zkušeností v krizích, které následně utváří lidské osobnosti či celé společnosti.⁵⁹

Bjorn Thomassen se také ve svých statích kriticky vyrovnává s odkazem Victora Turnera. Thomassen naznačuje, že Turner příliš zjednodušil dichotomii mezi tradičním (liminálním) a moderním (liminoidním) symbolickým světem. Poukazuje na přítomnost liminálních jevů v moderní době, ve které souvisí s krizemi či s politickými a sociálními transformacemi. Právě zkušenost změny a přechodu (ang. *transition*) je tím nejdůležitějším hlediskem aplikovatelnosti konceptu liminality.⁶⁰ Dnešní svět není jen pouhou turnerovskou hrou volného času, ale také světem neustávajících válečných konfliktů, občanských válek, uprchlických krizí nebo krizí osobní identity, nihilismu či ztráty smyslu.

Vedle antropologických prací, které jsou základem pro naše chápání liminality, stojí za zmínku i aplikování liminality a *communitas* v literární vědě. Na práci beatníků se skrze tuto optiku zaměřil Aarin Christopher Mitchell v knize *Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Cílem jeho práce je hledání možností využití Turnerových teorií pro interpretaci nejen beatnické literatury, ale i životního stylu jejich protagonistů. Mitchell si jako hlavní postavy své práce vybral kromě Jacka Kerouaca a jeho *Na cestě* i Williama S. Burroughse

⁵⁸ HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 40. „*Human existence without liminality is simply not possible.*“

⁵⁹Srov. HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 40-46.

⁶⁰Srov. HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 47.

s *Nahým obědem* a Allena Ginsberga s básnickou sbírkou *Kvílení*. Oproti naší práci je záběr Mitchelových textů nepochybně širší, neboť se nezaměřuje pouze na liminalitu cesty a poutnictví, ale přibližuje hlouběji liminalitu smrti, posvátna, postav starších a průvodců (*elders*) nebo antistrukturního či kriminálního jednání beatníků.⁶¹ Všimá si také vlivu beatnické generace na další vývoj literatury.

Liminalita prostoru a času

Bjorn Thomassen nabízí rozlišení liminality do dvou dimenzí: prostorové a časové. Dalším důležitým hlediskem je také subjekt vztažený k liminálním zkušenostem. Ten lze rozlišovat jako jednotlivce, menší sociální skupiny (lidí bez domova, migranti, etnické skupiny)⁶² nebo velké společnosti zahrnující celé národy. Z hlediska časové liminality se setkáváme s náhlými okamžiky nebo krátkými událostmi, kdy liminální zkušenost může být součástí nehody, akutního ohrožení života apod. Další možností jsou delší periody liminality jako týdny, měsíce až roky (konkrétně může jít o poutní cestu nebo prožitek bezdomoví). Posledním hlediskem jsou období celých generací nebo lidských epoch (třicetiletá válka, období světových válek 1914-1945, komunistická éra apod.). Prostorovou liminalitu Thomassen rozlišuje opět do tří oblastí. Nejprve jde o specifické hranice (dveře domu, oddělení sakrálního prostoru od profánního, části lidských těl), dále jde o území a zóny hraničních oblastí mezi státy nebo místa jako kláštery či věznice. Poslední oblastí jsou pak celé země a kontinenty (např. oblasti mezi Blízkým východem a Evropou).⁶³

Prostorová liminalita nás tedy uvádí do nejasného a hraničního prostoru, který může na jedné straně omezovat nebo naopak otevírat vstup do jiné sféry či oblasti. V případě beatníků se bude jednat o cesty mimo hranice států, ale také mimo hranice městského života směrem k divoké přírodě, nebo prostorů jiných kultur a náboženství, jako třeba vstup do meditační místnosti, náboženské komunity nebo kláštera. Další symbolickou rovinou opuštění jistého a známého světa je odchod z domova, po kterém následuje bytí na cestě. Ono „on the

⁶¹ Srov. MITCHELL, Aaron Christopher. *Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2017, s. 49-134.

⁶² Propojením liminality s bezdomovectvím jsem se věnoval v bakalářské práci. HURT, Michal. *Na prahu jinakosti. Bezdomovectví v perspektivě symbolické antropologie a transkulturní komunikace*. Univerzita Hradec Králové, 2020.

⁶³ Srov. HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 48-49.

road“, jak si přiblížíme později, je spojeno s nejistotou, nejasností a neukotveností. Je to vyjítí ke svobodě, která je jak svobodou od struktury a americké společnosti, tak i svobodou k životu na cestě, jež je výsledkem rozhodnutí jedince. Tak se zde spojují dva aspekty svobody, které zajímavě rozvíjel ve své eseji Isaiah Berlin⁶⁴ a které si více přiblížíme v kapitole věnované interpretacím textů Jacka Keroauca. Nyní nám postačí konstatovat, že svoboda beatníků nepochybně směřovala ke svobodě bez předsudků, což je nedílnou součástí transkulturního přístupu. Jde o svobodu, ve které se prolíná tolerance, respekt a porozumění, jež není vyhrazeno pouze určité sociální skupině, ale zahrnuje všechny lidi napříč sociálním a kulturním spektrem společnosti.

Liminalita spojená s časovostí se týká rozmanitých zkušeností člověka. V první řadě jde o zmiňované aspekty spojené s proměnami lidského života od narození po smrt. Další součástí časové liminality jsou krizové životní okamžiky a zkušenosti. Liminální zkušenosti člověku otevírají nové možnosti poznání, což například beatníci činili skrze drogy, alkohol ale i meditaci či nonkonformní život.⁶⁵ Překračování hranice lze vnímat také v rovině prolomení imanentního světa směrem k transcenci. Beatníci poměrně často hledali cesty k jinakosti transcendentního přesahu. Jedním z projevů tohoto přesahu může být například odmítání konzumního způsobu života tehdejší americké společnosti. Základním symbolem tohoto překračování je vlastně sama cesta. Je to ten okamžik, kdy vyrážíme k neznámým horizontům, a kdy překračujeme nejen konkrétní geografická místa, ale také nové hranice poznání a rozumění.

Liminalita jako symbol přechodu

Zmínili jsme, že liminalita je úzce propojena s přechodovými okamžiky lidské existence. Tyto momenty jsou následně vyjadřovány přechodovými symboly, které se netýkají pouze náboženského ritualismu, ale i každodennosti našeho moderního světa. Aktuálnost této problematiky je zřejmá. Svět se díky mohutného technologického rozvoji stal rozsáhlým a nesourodým předivem, které spíše přináší nejasnosti, nejistotu a zmatek, než pocity ztotožnění, porozumění a přijetí. Ve změní proměn, v záplavě informačních dat a dynamičnosti života, se stále více stáváme obětí své vlastní nedostatečnosti zvládat tento

⁶⁴ Srov. KIS, János. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikoymenth, 1997, s. 50-62. Součástí sborníku je esej I. Berlina „Dva pojmy svobody“, ve které Berlin rozvíjí teze o tzv. pozitivní a negativní svobodě.

⁶⁵ Srov. TYTELL, John. *Nazí andělé*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 6-27.

překotný vývoj. Globalizace spolu s moderními technologiemi propojila svět do jednoho obrovského informačního uzlu, který neustále vytváří a mísí různorodé politické, ekonomické, sociální či ekologické faktory. Jedno od druhého se již špatně odděluje. Stali jsme se součástí globální informační společnosti, která je postavena na neustálém proměňování a ovlivňování symbolického světa.⁶⁶ Dochází k proměnám pojmů a jejich významů, pro to je tak těžké za poměrně krátký lidský život absorbovat všechny tyto změny.

Důsledky těchto tlaků se mohou podílet na rozvoji depresí, úzkostí, neuróz a závislostí. Problematickou se stává také přijetí vlastní identity. Zažíváme mnohé krize, ale chybí nám často cesta z nich. Jednu z cest představují právě přechodové rituály, kdy každá fáze má pro člověka svoji důležitost. Krize nemusí jenom ničit a komplikovat naše životy, ale je vždy potencialitou změny a inovace. Krize umožňuje sestoupit k podstatě našeho lidství, což je také způsob jak odhalovat vlastní existenci. Pochopení existence následně vede k uvědomění si nejen sebe sama, ale lidského druhu jako celku. Cestou přechodu pak může být změna životního stylu, jakou nabízí například Thomas Hylland Eriksen, v podobě zpomalení svého života, zmírnění používání moderních technologií, v přijetí jednoznačných identit nebo prožívání osobních zážitků bez vstupu médií.⁶⁷ Podobné způsoby nám ostatně nabídnou i cesty Jacka Kerouaca a Garyho Snydera.

Liminalita je tedy možností a prostředkem k přechodu mezi různými socio-kulturními strukturami společnosti. Je tak oblastí změn, které probíhají jak na úrovni individuální, tak i na té kolektivní. Na individuální úrovni umožňuje liminalita proměny člověka v jeho identitě, v sociálních rolích a statutech, nebo v jeho duchovní cestě. Tyto možnosti následně ovlivňují proměnu jednotlivce vzhledem k okolní společnosti, od nejužší rodiny až po zapojení do širších celospolečenských vazeb. Nicméně tím, jak je svět každodennosti ohrožován a nabouráván tlaky nejistoty, jsou nabourávány také přechodové procesy, z nichž mnohé nejsme schopni řádně završit. Bjorn Thomassen mluví o tomto uvíznutí či zamrznutí v přechodových fázích liminality jako o charakteristickém rysu modernity. Tento stav nazývá permanentní liminalitou.⁶⁸ Jednou z výzev dnešní doby se tak stává zdokonalování schopnosti umět se

⁶⁶ Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Tyranie okamžiku. Rychlý a pomalý čas v informačním věku*. Brno: DOPLNĚK, 2005, s. 34-35. V tomto smyslu se stačí jen zamyslet nad tím, jak se za náš konkrétní život proměnil svět informační techniky – počítačů, mobilních a chytrých telefonů, internetových dat atd.

⁶⁷ Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Tyranie okamžiku. Rychlý a pomalý čas v informačním věku*. Brno: DOPLNĚK, 2005, s. 36.

⁶⁸ Srov. HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 54-56.

zorientovat v tomto komplikovaném a ambivalentním světě a najít si své jisté místo a zdravé vztahy.

Vyjít za hranice známého znamená zakoušet něco neomezené, neohraničené a bezčasé. Toto vše je spojeno s přechodovou fází rituálů přechodu, tedy s něčím co provází lidský rod již po dlouhá tisíciletí. Právě zkušenost krizového okamžiku proměny v liminální části rituálu, umožňovala lidem zvládnout a pochopit procesy přetváření identit. Tyto proměny jsou nezbytné k následnému začlenění do struktury společnosti. Rituály také odhalovaly vnitřní dynamiku společnosti s jejími konflikty. Konflikty jsou výrazem krize a krize umožňuje přejít těžká životní období lidského života. Krize pomáhají kriticky nahlížet nejen na sebe sama, ale i na okolní společnost jako celek. To, že nás stále cosi nutí vycházet na cestu, podstupovat nebezpečné zkušenosti či dotýkat se nejistého a bezčasého, jen odráží něco z naší lidské přirozenosti, která byla dlouhou dobu formována rituální tradicí. Ač jsme mnohde, zejména v západním světě, odsunuli procesem sekularizace religiozitu do privátní oblasti, a tím omezili vliv náboženství na veřejné a soukromé instituce,⁶⁹ tak přesto můžeme stále sledovat neutuchající proud religiózních snah moderního člověka.⁷⁰ Jde o reakci na výše zmíněné komplikované procesy moderní doby. Jedním z projevů je hledání své identity na cestě – ať již na svatých poutích ve Španělsku nebo Indii, v osamoceném putování po horách či vyprahlých pouštích nebo prostém pěším toulání se nejbližší krajinou svého domova.

Tělo jako symbol

K tomu, aby člověk mohl vyrazit na cestu, nutně potřebuje své tělo. A tělo lze nahlížet jako symbol sám o sobě, který může být v různých dobách a různých kulturách vnímán odlišně. Uchopování těla do symbolického systému se stalo cílem práce britské antropoložky Mary Douglasové, která je vedle Victora Turnera dalším inspirativním zdrojem pro tuto práci. V jejím pojetí je tělo úzce propojeno s fungováním celé společnosti, neboť společnost určuje a významně determinuje to, jak na naše vlastní tělo nazíráme. Tak vedle biologického těla máme i sociální tělo, které je sociálně konstruované. Tělo jako symbol nese určité významy,

⁶⁹ Srov. LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 9-15.

⁷⁰ José Casanova dokonce mluví o deprivatizaci náboženství, která znamená opětovný návrat náboženství do veřejné sféry s cílem obrany své tradiční sféry, zapojení se do boje o nové vymezování etických a morálních hranic nebo kritiky současného světového dění. Srov. CASANOVA, José. *Public religion in the Modern World*. Chicago-London: University of Chicago, 1994, s. 9.

kteře jsou kulturně variabilní a proměnlivé. Jako lidé jsme si všichni ve fyziologických a psychických procesech podobní, tedy chodíme, jíme, spíme, vyměšujeme nebo se radujeme či prožíváme bolest a žal. To co nás kulturně odlišuje, jsou určité způsoby života. Tedy jaké významy jim dáváme a jaké hranice si skře tyto způsoby vytváříme. Tělo je jedním z prostředků, jak si společenský systém vytyčuje své vnitřní a vnější hranice řádu. Tělo je pro Mary Douglasovou přímo modelem, „*který může reprezentovat jakýkoliv ohraničený systém*“.⁷¹ Skře tělo tedy společnost může ukazovat své limity a zdroje nebezpečí. Příkladem může být vnímání sexuality, osobní identity, udržování zdravého a mladistvého těla nebo představy o čistotě a špině. Čistota Douglasová spojuje s řádem určité společnosti a s tím, co je potřeba zachovávat a dodržovat. Nečisté věci jsou strukturálně odsouvány na okraj jako nemístné a nebezpečné.⁷² Turnerovsky můžeme onen čistý až posvátný řád spojit se strukturou společnosti, a to nemístné a špinavé s antistrukturou. Mezi těmito symbolickými prostory nutně leží hranice jako liminální zóna pro různé formy přechodu, které jsou náležitě určeny jasnými či méně zřejmými pravidly fungování společnosti. Jednou z forem přechodu těchto liminálních hranic může být symbolika cesty, v níž se fyzické propojuje velmi zřetelně se symbolickým. Například cestou se lze vypořádat se stresey nebo psychickými traumaty skře očištění, které zahrnuje vyjití ze struktur spojených se společenským, pracovním či jiným tlakem. Průchod nejasným a systémově neurčitým prostředím umožňuje niternou reflexi, zastavení a nakonec i léčbu či řešení problémů, které jsme za běžných okolností nebyli schopni překročit.

Tělo je tedy pro každého člověka zásadním prostředníkem v poznání a chápání okolního světa. Lze se ztotožnit se slovy Jany Karlové, že tělo je „*základní a univerzálně přítomnou oporou pro vnímání světa*“.⁷³ Tělo nám umožňuje vidět, cítit, slyšet a vnímat okolní svět, ale až díky symbolickým světům jsme schopni si tento svět uvědomovat, přemýšlet o něm a především jej sdílet s ostatními lidmi. Tělo nám také nabízí možnost překračovat malý svět našeho Já směrem k horizontům „*objímajícího*“ světa.⁷⁴ Tento svět je zároveň bytím, které stojí za vším našim subjekto-objektovým rozlišováním. A skře bytí je naše tělo vedeno z imanentního světa směrem k transcendenci. Prostředníkem

⁷¹ DOUGLASOVÁ, Mary. *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu*. Olomouc: Malvern, 2014, s. 162-163.

⁷² Srov. DOUGLASOVÁ, Mary. *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu*. Olomouc: Malvern, 2014, s. 72-73.

⁷³ KARLOVÁ, Jana. *Domov, identita a světonázor: jako součást transkulturní komunikace*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 92.

⁷⁴ Srov. JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikomenh, 1996, s. 23-26.

k transcendování sebe sama je samozřejmě naše myšlení a duchovní stránka osobnosti.⁷⁵ Tak se tělo propojuje se symboly a symboly s tělem.

Tělo může být chápáno jako boží dar, jako prostředek k dosahování našich cílů nebo také jako komodita, se kterou je možné různě manipulovat nebo ji ukazovat a vystavovat na odiv ostatním. Nahlížení na tělo se také mění v čase, proto se v různých historických dobách setkáváme například s odlišným vnímáním krásy těla. V transkulturním diskurzu je tělo spojováno s konkrétní lidskou bytostí, která má vždy a za každých podmínek svoji nezcizitelnou důstojnost.⁷⁶ Mluvíme tak o lidské osobnosti, která nikdy nemůže být prostředkem nebo nástrojem pro druhé. Mnoho lidských životů je přesto stále vystavováno různým formám vyloučení a zneužívání. Poznávání těchto hraničních situací v různých společenských procesech, spojených často se zmiňovanou nečistotou a nebezpečím, je tak nezměrnou studnicí témat, která mohou být rozvíjena oborem Transkulturní komunikace.

Tělo jako symbol se nakonec může vztahovat ke každé jednotlivé osobnosti člověka. Symbolem o sobě jsou také osobnosti jako Jack Kerouac nebo Gary Snyder. Například Kerouac může být vnímán nejen jako spisovatel beat generation, ale jako symbol svobodného a nevázaného cestování, které je spojeno s životem ve víru divokých nocí plných alkoholu a drog. Můžeme ale vidět i jeho tělo, které putuje po těchto cestách, vystavené těžkostem a strádání, nevalné hygieně nebo nepříznivým klimatickým podmínkám. Tělo se také stalo symbolem kontrakultury 50. a 60. let minulého století, což je nejvíce signifikantní u generace hippies. Dlouhé vlasy a vousy, nahota, sex a volná láska, život v podmínkách blízkých tradičním kmenovým společnostem. To vše symbolicky vytyčovalo hranice vymezení se vůči tehdejší blahobytné, uspořádané a hierarchizované americké společnosti.⁷⁷

Jako symbol je naše tělo obdařeno mnohými významy, mezi něž náleží i výše naznačené chápání člověka jako duchovní bytosti, která je zároveň také tělesnou bytostí jako každý jiný živočich přírodního světa. Symbolickým vyjádřením je poté chápání člověka jako jednoty, duality, nebo vícesložkové bytosti. V symbolech se dále vyjevuje sama niternost člověka, skrze niž je možné poznávat i to nezjevené, nevědomé a transcendentní v lidském

⁷⁵ Tou může být jak buddhistická mysl, křesťanská duchová duše nebo kantovský čistý rozum.

⁷⁶ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 148-151.

⁷⁷ Srov. ROSZAK, Theodore. *Zrod kontrakultury. Úvahy o technokratické společnosti a mládeži v opozici*. Praha: Malvern, 2015, s. 167-182.

bytí.⁷⁸ Ať již za symboly vidíme kulturní vzorce, nebo univerzální struktury lidství, nepochybně je tu něco, co již předchází samotný symbolický svět a tedy i člověka. Tak se tento symbolický svět stává pomyslnou branou k porozumění transcendentnímu světu, ať jej nazveme jakýmkoliv dalším symbolickým výrazem (Bůh, Prázdnota, Dao).

Vyjítí na cestu jako proměna

Dalším předpokladem práce bude propojení symboliky cesty s liminálními zkušenostmi člověka. Významným faktorem cesty je již samo vyjítí na cestu, tedy okamžik, kdy se rozhodujeme ke změně, která ve svém jádru nese potencialitu proměny, a tedy liminality. Myšlenky na změnu lze vnímat jako preliminární fázi přechodové zkušenosti, kdy ještě není jistota, že dojde k uskutečnění myšleného záměru. Až vlastní čin, akt vyjítí je počátkem proměny. Tato proměna může mít různou délku trvání, ale často se jedná o jakési náhlé vnuknutí vedoucí k zásadnímu životnímu obratu. Asi nejznámějším příkladem takového obratu je konverze svatého Pavla ke křesťanské víře.⁷⁹

Proměna je plně prahovým okamžikem, který umožňuje diametrálně jiný náhled na každodennost bytí, na všechny sociální a kulturní determinace. Zkušenost proměny bourá zdi našich omezení a umožňuje nahlédnout něco z celistvosti a podstaty lidské existence. Ale po pohroužení a klidu v meditaci nebo modlitbě, kdy dosahujeme stavu duchovního prozření, je zapotřebí učinit ještě další krok na této cestě. Dokonáním celého procesu proměny je až moment vyjítí na cestu. Až na ní lze plně rozvinout jedinečnou zkušenost této konverze s možností předávat ji dál. Podobně jako putoval se svou získanou dobrou zvěstí Ježíš Kristus nebo svatý Pavel, tak vyrážel na cestu i Buddha a jeho následovníci, aby předávali své poselství naděje a osvobození dalším lidem bez rozdílu.⁸⁰ Významný zenový učitel Robert Aitken k tomu dodává: „*setrvat na věky pod stromem bódhi není dost, pohroužení bez vynoření znamená nedosažení naplnění.*“⁸¹ Toto naplnění není ničím jiným, než uvedením

⁷⁸ Carl Gustav Jung rozlišuje symboly „přirozené“, které pramení přímo z nevědomých obsahů duše a otiskují se následně do „kulturních“ symbolů. Srov. JUNG, Carl Gustav (ed.). *Člověk a jeho symboly*. Praha: Portál, 2017, s. 89-95.

⁷⁹ Srov. HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 41.

⁸⁰ Buddhismus i křesťanství má k sobě velmi blízko nejen přes liminální zkušenosti, ale i neustálým vytvářením antistrukturálních společenstvem *communitas*. Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 137-142 a s. 184-185.

⁸¹ AITKEN, Robert. *Vlna zenu*. Praha: Pragma, 1995, 27.

liminální zkušenosti do světa struktury, kde se následně mohou roztáčet nová kola zákona a proměny existence nového bytí.

Návrat do společnosti po proměně, je návratem do světa struktury, nicméně to neznamená ukončení zkušeností liminality. Na příkladech života mnichů, ať již křesťanských nebo buddhistických, je vidět, že zakoušení stavů jinakosti a antistruktury se stává nutnou součástí další duchovní cesty. Formou takového jednání jsou kupříkladu meditace, pohroužení a kontemplace. V tomto bodě se přibližujeme k jádru transkulturality, neboť cesty, kterým je vlastní postupování do světa jinakosti, otevírají zároveň poznání sebe sama, vlastní lidskosti, stejně jako lidskosti druhých. Sama cesta je pak místem, na kterém se tato setkání mohou uskutečňovat.

Zážitek liminální zkušenosti, který jsme schopni ukončit návratem k běžné struktuře, je nezbytným krokem k holistickému přístupu k člověku a světu. Bez liminálních zkušeností není naše poznání kompletní, neboť jsme odkázáni pouze na naši empirickou a racionální zkušenost (to ale neznamená, že by liminální bylo prosto racionality), čímž se náš pohled na skutečnost redukuje pouze na jedno hledisko, které je většinou spojeno s nějakým měřítkem. Pro společné soužití jsou měřítka, kategorie a pojmy sjednocovacím pojivem ve vzájemném soužití větších skupin lidí. Je to významná optika našeho života, nicméně tato optika má své hranice právě ve své konečnosti, měřitelnosti a danosti. Tak se nám skutečnost jeví celkem bezproblémově jako určitý fenomén. Nicméně veškeré fenomény podléhají toku času a významovým proměnám. Nic v našem životě není staticky stejné, ale vše podléhá změně. A právě ona změna je sférou liminality, kdy stojíme na prahu naší dosavadní zkušenosti a skutečnosti, a kdy se před námi vyjevuje cosi nového, neznámého a nejasného. Kompletní poznání potom logicky povstává až po získání liminální zkušenosti a následného zapracování této zkušenosti do epistemologického rámce běžné socio-kulturní struktury.⁸²

Bytí na cestě

Bytí na cestě před námi otevírá ontologický předpoklad, neboť být na cestě znamená prosté být – existovat. Bytí na cestě, zejména v pěší podobě, umožňuje zažívat jedinečné

⁸² Pro buddhismus je nemyslitelné dojít k pochopení čtyř vznešených pravd Buddha pouze nějakou intelektuální zdatností, ale naopak je nutné rozvinout oblasti mimo analytické myšlení, která otevírají soustředění a meditace. Srov. WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*. Brno: Masarykova univerzita, 2002, s. 130-136.

okamžiky naší existence právě teď a tady, jde o prožívání aktuální přítomnosti a jedinečnosti okamžiku. Všichni jsme ostatně schopni nějakým způsobem rozumět tomu, co znamená být na cestě. Podle Martina Heideggera se vždy „*již pohybujeme v nějakém porozumění bytí*“.⁸³ Na cestě jsme přímo vystavováni okamžiku, kdy se nacházíme na konkrétním místě, v konkrétním těle a konkrétní situaci. V tomto prožití sebe sama se nám zároveň otevírá možnost nahlédnout do podstaty našeho bytí ve světě. Podobně je tomu i při mnoha dalších činnostech, které, pokud si je plně uvědomujeme, nás podobně jako chůze přibližují přítomnosti existence. Příkladem mohou být zenová uvědomění pramenící z umění malby, kaligrafie, vázání květin (jap. *ikebana*) nebo přípravy čaje (jap. *čanoju*). Při trpělivém a dlouhodobém praktikování těchto cest je nakonec možné dosáhnout hlubšího vhledu do reality lidského bytí.⁸⁴

Uvědomovat si bytí skrze cestu je jedna z otevřeností a potencialit symboliky cesty. Druhou otevřeností je otevřenost pro druhého člověka. A nakonec je možné zažít otevřenost k okolnímu světu jako skutečnost. Na cestě je pak snadné stát se básníkem nebo filosofem, neboť se dotýkáme hranic vědomého a nevědomého, jistého a nejistého, empirického a transcendentního. Na cestě si lze uvědomovat samovolnost či samozřejmost bytí, neboť k němu není potřeba ničeho a nikoho jiného. Již samotné být znamená vždy „*být na cestě*“.⁸⁵ Následně nás toto bytí vede cestou, která nám vyjevuje všechna jsoucna kolem. Pro Karla Jaspersa proto i samotná „*filosofie znamená: být na cestě*“.⁸⁶ Takto chápaná symbolika cesty není ničím jiným než ontologií, aniž bychom ji nutně vyhledávali. Zažíváme jak jsoucna, která cestou potkáváme a poznáváme, tak i to jsoucí jako existenci a žití. Pokud navážeme na koncept liminality, tak existence je tím, co vychází z nestrukturovaného modu bytí, aby se vyjevovalo skrze jsoucna a symboly v modu struktury. Obě modalities se neustále prolínají a zažíváme je takřikajíc najednou. Dle Martina Heideggera vede od existence cesta k našemu pobytu, tedy k tomu co je právě teď.⁸⁷ Cesta je pak způsobem přechodu mezi existencí a bytím. Proto našim bytím lze odhalovat cosi z existence.

Prožívání prostého okamžiku bytí tady a teď nás může přibližovat k druhému člověku. Ve smyslu Martina Bubera se tak otevírá prostor pro navázání dialogického vztahu „*Já-Ty*“, v němž není žádného účelu a předchozího vědění, ale jen bezprostřední a nerozdělující vztah

⁸³ HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 21.

⁸⁴ Srov. WATTS, Alan W. *Cesta zenu*. Olomouc: Votobia, 1995, s. 185-205.

⁸⁵ RICOEUR, Paul; MARCEL Gabriel. *Rozhovory*. Brno: Vetus Via, 1999, s. 77.

⁸⁶ JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 12. Toto být na cestě znamená dle Jaspersa neustále hledat pravdu, klást otázky a nesnažit se vlastnit vědění.

⁸⁷ Srov. HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenth, 1996, s. 27-30, s. 73.

mezi mnou a druhým.⁸⁸ A dále je možné otevírat prostor pro porozumění vlastního Já, tedy propojit hlubinné Ne-Já s vědomým Já jako Ego. Jednou z forem tohoto niterného obratu je sebereflexe nebo meditace. Formou otevření se druhým lidem je rozhovor a dialog. Právě v takových situacích se začínáme ptát, jen když jsme plně otevření, a následně začínáme hledat odpovědi, abychom došli k úžasu, pochybnostem, poznání a porozumění. Tak se ocitáme na cestě filosofie, na cestě básníka, na cestě člověka.

Bytí na cestě nás stále láká, je to tisícileté volání člověka k vyjití na cestu, neboť ono vyjití odkrývá něco zásadního a prapůvodního v naší lidské povaze, ocitáme se na prahu lidské zkušenosti, na prahu toho co je člověk. Zároveň ale dotek onoho čistého „konkrétna“ nám může zakrývat mnoho usazenin⁸⁹, což mohou být naše předpojatosti, zvyky a předsudky. Tou největší překážkou pak bývá naše mysl – cogito, která se snaží činit vše průhlednějším a zřetelnějším, nicméně Gabriel Marcel vidí právě v našem myšlení nebezpečí, které nás spíše oddaluje od „*sjednocení s bytím*“⁹⁰, než aby nám toto bytí vyjasňovalo.

Cesta jako tajemství bytí

Mnoho lidí kráčí po cestách a mnoho jich nic neví o bytí. Přesto cesta otevírá brány k tajemství bytí, jež je předpokladem našeho pobytu na zemi. Podobně básníci otevírají tato tajemství, což krásně odhaluje Martin Heidegger ve svém eseji *Básnický bydlí člověk*. „*Básnění je to co nechává člověka bydlet ve vlastním smyslu.*“⁹¹ Pro Heideggera je básnění přímo budováním. Básnění souvisí s řečí, které je pak tím, „*co nám přibližuje bytnost věci... Čím je básník básnivější, tím je jeho slovo svobodnější, to znamená otevřenější a připravenější přijmout netušené ...*“⁹² Tak se ocitáme v hraniční oblasti, do které vstupují na svých cestách ti, kdo hledají – tedy poutníci, tuláci nebo zmiňovaní básníci. Jak uvidíme později, tak Jack Kerouac a Gary Snyder ztělesňovali všechny tyto typy lidí na cestě.

Mírou našeho lidského bytí se stává neznámé, kterým může být i bůh.⁹³ Mírou struktury jsou metry, litry nebo hodiny, ale mírou liminálního mezistavu (včetně bytí na cestě)

⁸⁸ Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016, s. 7-10, s. 8-22.

⁸⁹ Srov. MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtnost*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 15.

⁹⁰ MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtnost*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 14.

⁹¹ HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 1993, s. 79.

⁹² HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 1993, s. 81.

⁹³ Srov. HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 1993, s. 91.

je neznámé. A neznámé může být počátkem naděje, která nedílně patří ke znakům cesty. Neznámé se také objevuje jako něco neforemné, jež je daleko od rozlišování forem. Tímto se před námi objevuje jedna z podob liminality, která je zjevná například v tradici chanového (čchanového) buddhismu.⁹⁴ Tato podoba pro nás bude rovněž důležitým pojítkem v interpretacích textů našich dvou autorů. Cesta posléze v aspektu neznámého a tajemného může vést k odkrývání naší lidské přirozenosti. Tím míří k vlastnímu bytí, neboť až poznáme vlastní přirozenost, tak lze dostatečně pochopit i to, co se skrývá za fyzickým světem.

Tuláci a poutníci cesty

Naše pozornost bude v této práci zaměřena také na ty, kdo kráčí cestou liminality. Jsou to zejména poutníci na posvátných cestách, básníci, tuláci nebo beatníci. Tyto postavy obohacují společnost o nové pohledy a inspirace, zároveň jsou ale nositeli nebezpečných a ohrožujících myšlenek pro stávající strukturu. Podobně oba naši autoři naplňují charakteristiky těchto postav. A zároveň ve svých textech vytvořili pestrý předobraz těchto svébytných osob cesty.

K jakékoliv cestě nedílně patří pocestný, jako ten kdo kráčí cestou, ten kdo opustil bezpečí domova a vydal se v ústrety nejistého putování. Pocestní mohou mít různá jména a různé cíle cesty. Tak známe poutníky, kteří posvátnou cestou chtějí dojít určité náboženské zkušenosti. Ať se jedná o křesťanskou pouť do Santiaga de Compostela, muslimskou pouť do Mekky nebo buddhistickou cestu k hoře Kailás, tak je možné nalézat mnoho podobných projevů spojených s takovým vyjitím.

Jádrem všech takových cest jsou liminální aspekty nejistoty, opuštění svých běžných rolí nebo splnutí s davem, které může být charakterizováno jednotným, prostým oděvem, spaním ve společných místnostech, nocležnách apod. Zde se nám objevuje onen turnerovský moment *communitas* jako jednotného lidského společenství. Oproštění se od světské všednosti, od všech kategorií vztahujících se k vlastnění,⁹⁵ umožňuje poutníkům a věřícím přiblížit se k bohu či k jinému transcendentnímu okamžiku. Umožňuje silněji prožít a upevnit jejich víru nebo skrze prožitá utrpení činit pokání za mnohé hříchy v dosavadním životě.⁹⁶

⁹⁴ Srov. Mistr HUINENG. *Tribunová sůtra Šestáho patriarchy*. Přeložil Oldřich Král, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 54-56.

⁹⁵ Srov. MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 93.

⁹⁶ Srov. TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Imagine and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978, s. 7.

Nicméně fenomén poutnictví není vázán pouze na náboženskou pouť, ale stal se významným faktorem současného sekulárního putování. Mnozí lidé, kteří nejsou vázáni na konkrétní náboženskou tradici, přesto vyráží na podobnou cestu, aby došli určité vnitřní zkušenosti, proměně či nalezení sebe sama. Pocestní mohou ale vycházet na cestu i bez jakéhokoliv cíle, aby poté plynuly „odnikud nikam“, jak ve své knize charakterizuje pocestné Zdenka Sokolíčková.⁹⁷ Tak se jeví zejména Kerouacovo zachycení cesty s jeho hrdiny v románu *Na cestě*. Pro Zdenku Sokolíčkovou je tento nihilistický aspekt pocestného jádrem transkulturality, jenž umožňuje „pohlédnout Druhému do očí a rozumět jeho jinakosti“.⁹⁸ Nepochybně je v tom hodně pravdy, ale stejného nahlédnutí jinakosti může na své cestě dosáhnout i člověk s jasným cílem, náboženský poutník, nebo někdo koho krizové situace vyhnaly se na cestu. Všem je ale společný moment liminálních zkušeností, který zároveň souzní s předpokladem transkulturality v otevření se druhému člověku a navazování rozumějícího dialogu.

V současnosti lze sledovat různé druhy poutnictví, ve kterém se prolínají sféry náboženské a sekulární. Náboženské poutě jsou nepochybně jedním z faktorů, jež v minulosti ovlivnily vývoj moderního turismu. Cestování již není výsadou náboženských poutníků nebo bohatých šlechticů, ale stalo se dostupné pro rozsáhlé masy lidí nejrůznějšího sociálního původu.⁹⁹ Nicméně všechny cesty mají jeden společný vzorec, který odráží trojfázový model rituálů přechodu, jak jsme uvedli výše. Ať se tedy může jednat o svobodnou volbu jednotlivce vyjít na cestu, tak následný proces vyjítí staví putujícího člověka do podobné situace, jakou zažívá v určité nucené podobě člen malých kmenových společenství. Jak jsme již řekli, Turner nazval první situaci jako liminoidní a druhou ponechal liminalitě. Poutník nebo cestovatel vždy opouští pohodlí domova, aby vyrazili do nejistého a potenciálně nebezpečného světa. Nikdo si nemůže být jist tím, co jej na cestě potká nebo jaké proměny jej ovlivní. Jednotlivci to vše samozřejmě často očekávají, chtějí zažívat okamžiky nebezpečí. Cestovní kanceláře naopak mají tendence pokud možno všechny nejisté a ohrožující situace minimalizovat. Tak se před námi otevírá široké téma různých podob turismu a jeho vlivů na současný svět, které jsou již nad rámec našeho tématu.¹⁰⁰

⁹⁷ SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 24.

⁹⁸ SOKOLÍČKOVÁ, Zdenka. *Výzvy pro transkulturní komunikaci*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 22.

⁹⁹ Srov. PŮTOVÁ, Barbora. *Antropologie turismu*. Praha: Karolinum, 2020, s. 12-39.

¹⁰⁰ Podrobnější informace o turismu z antropologického pohledu přináší kniha Barbory Půtové. Viz PŮTOVÁ, Barbora. *Antropologie turismu*. Praha: Karolinum, 2020.

Ač je cestování v současnosti nepochybně spojeno s osobní volbou a volnočasovou aktivitou, přesto můžeme v jeho jádru sledovat daleko více nutnosti než volby. Ta je zapříčiněna důležitým pojmem vztaženým k liminalitě, kterým je krize. Může se jednat o krize osobní, rodinné či společenské. Cesta může odrážet naše vědomé, ale i nevědomé konflikty. Zároveň cesta nabízí možná řešení těchto problémů. Krize tedy vyvolává změny, které nutí člověka povstat a něco činit jinak. Jedním způsobem může být vyjít na cestu jinakosti.

Právě s motivy novodobých poutníků se budeme setkávat v textech Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. Půjde o tuláky na cestě, svaté blázny nebo bloumající básníky bez hranic. Je dobré si všimnout nastavené paralely mezi tuláky a básníky, neboť mají k sobě i mimo cestu velmi blízko. Pokud tulák či poutník opouští jistotu svému domova, aby prošel cestou nových zkušeností a proměn, tak i básník je nucen vycházet z jistot jazykových daností, aby našel něco jiného. Aby našel možnosti jak popsat prožitky, které lze jen těžko vtěsnat do slov. Záměrně mluvíme o básnících, neboť ti mohou lépe opouštět gramatická či syntaxová pravidla jazyka. Kerouaca pak prolamování těchto jazykových omezení fascinovalo také na poli prózy, k čemuž se dostaneme později. Liminální prožitky obecně patří k životu umění, neboť jsou spojeny se schopností kreativity. Tak se do popisu cesty mohl dostat i rytmus cesty podobný jazzovým bicím nebo zpěvu železničních pražců. Spontánní nahodilost a nespoutanost se stává součástí života pro mnohé generace kontrakultury.

Cesta jako transkulturní východisko

Doposud jsme mluvili především o symbolické perspektivě naší práce. Dotkli jsme se také určitých filosofických východisek. Obě roviny se propojují v posledním a zásadním předpokladu naší práce, který vychází z oboru Transkulturní komunikace. Nyní si přiblížíme základní východiska tohoto oboru a poukážeme na výzvy, které formují současný transkulturní diskurs.

Transkulturní diskurs, který by měl směřovat k navazování rozumějícího dialogu, je postaven na třech základních pilířích: filosofii, etice a socio-kulturní antropologii.¹⁰¹ Základní výzvou oboru je porozumění člověku v jeho celistvosti. Na počátku stojí jednoduchá otázka:

¹⁰¹ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 106.

„Co je člověk?“ Na konci je to naopak nezměrná mozaika jednotlivých dílků, které nám odkrývají rozmanitost lidského rodu a světa, na němž se podílí. A teprve až dostatečně podstoupíme od tohoto impozantního obrazu člověčenství, tak se nám objeví ona celistvost. Předmětem tázání transkulturní komunikace se stává celý komplex biologických, psychických, sociálních a duchovních složek, které tvoří člověka. Dalším významným faktorem zkoumání je vztah člověka k druhému člověku, který je úzce propojen s lidskou komunikací. Pro naši práci je navíc důležitou výzvou rozvíjení vztahu člověka s okolním světem a jeho ekosystémy.

Jako sociální a kulturní bytosti jsme na jednu stranu určováni a tvořeni kulturou a společností, na druhou stranu jsme schopni i okolní svět ovlivňovat, přetvářet a především jej přesahovat. Adjektivum „transkulturní“ můžeme chápat jako jednu z potencialit, která umožňuje člověku přesahovat jak své fyziologické determinace, tak i ty kulturní a sociální. Transkulturalitu lze nahlížet nejen jako odraz sociálních a kulturních fenoménů, ale také jako místo mezi těmito strukturami, kde se otevírá prostor pro nový dialog. Je to místo vyjití ze socio-kulturních daností směrem k neznámému druhému. Tato setkání velmi často obsahují momenty liminality, ať již explicitně či implicitně. Proto nám koncept liminality může velmi dobře sloužit jako užitečný nástroj transkulturního diskurzu. Jaký má být takový diskurz? Nepochybně musí být schopen akceptovat rozličné procesy změn ve společnosti stejně jako v nás samých, neboť každý z nás je vždy součástí těchto proměn. Zároveň se jedná o typ diskurzu, který umí procesy změn dovést k nové, jasné, pružné, ale pevné struktuře založené na otevřeném, etickém a hodnotovém základu. Nelze totiž stále zpochybňovat a devalvovat svět člověka.¹⁰² Naopak je zapotřebí umět se dostatečně orientovat v současném proměnlivém světě. Jen tak lze následně rozvíjet vlastní poznání a rozumění. Ostatně nejlepším důkazem takových snah jsou mnohé publikace nebo závěrečné studentské práce, vznikající v rámci oboru Transkulturní komunikace.

Je zřejmé, že nestačí rozvíjet dialog pouze horizontálním směrem, tedy přes hranice států, etnik, sociálních skupin apod. V tomto smyslu se budeme pohybovat spíše v interkulturním, ale i intrakulturním, či crosskulturním diskurzu, který je nepochybně nedílnou součástí všech setkávání, nicméně nemusí obsahovat zásadní moment překročení své vlastní socio-kulturní pozice. František Burda upozorňuje v knize *Za hranice kultur* na nutnost vyjít i směrem vertikálním, který vede za hranice imanentního světa směrem

¹⁰² Srov. PETRÁČEK, Tomáš. *Člověk, hodnoty a dynamika středověké společnosti: antropologické koncepty středověku v transkulturní perspektivě*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 10-11, s. 100.

k transcenci.¹⁰³ Obě roviny transkulturního dialogu úzce souvisí s naším tématem symboliky cesty, kdy vyjití ze svých pozic je určitou liminální branou a přechodem v další cestě k neznámému a nejistému setkání s druhými lidmi nebo něčím, co nás přesahuje. Takto se před námi otevírá široké a pestré pole pro rozvíjení transkulturního diskurzu.

Transkulturní poznání tedy může vést skrze socio-kulturní cestu, která nám přibližuje život lidí napříč kulturami v jejich každodennosti. Zdrojem takového poznání mohou být studie a publikace sociální a kulturní antropologie, religionistiky, historie, sociologie apod. Poznáním jiných kultur zároveň přesahujeme naši kulturu, ze které jsme vzešli a která nás zásadně formuje v našem vnímání světa. Toto poznání zahrnuje také vytváření a přijímání určitých symbolických světů, které jsme podrobněji popsali v předchozích textech. Nicméně vždy můžeme sledovat i základní strukturální procesy, jež jsou ve všech kulturách společné. Liminální procesy jsou kupříkladu tímto vnitřně obsaženým momentem, který po odkrytí může ukazovat něco z toho vnějšího a zjevného. Jiným takovým mechanismem může být mimetismus Reného Girarda.¹⁰⁴ Tyto univerzální procesy před nás staví cosi hraničního, neuchopitelného a zásadního pro naše životy. A jak jsme již ukázali na konceptu liminality, pochopení těchto mechanismů vede k dalším perspektivám, které vycházejí z dalších dvou základních kamenů transkulturní komunikace: filosofie a etiky. Jednoduše řečeno - transkulturní komunikace směřuje k celostní antropologii, která je tvořena z jednotlivin různých antropologických a filosofických směrů. Není od věci připomenout, že i mnozí významní antropologové jakými byli Claude Lévi-Strauss nebo v této práci často zmiňovaný Victor Turner nakonec došli ve svém vědeckém bádání k hranicím toho, jak lze opravdu poznat danou společnost a člověka v ní. Dostali se na hranice empirického a neempirického, kde jsou vědecké předpoklady nahrazovány předpoklady filosofickými, nebo kde se naše běžná racionalita ocitá před naprosto jinou racionalitou, jež se nám jeví jako iracionální.¹⁰⁵ Mnohá antropologická východiska, ať již strukturalistická, funkcionalistická nebo symbolická, nikdy plně nevypoví vše o člověku, který je v centru transkulturního tázání. Člověk jako předmět bádání nám již z principu neumožní plné porozumění, neboť zpředmětněním je vytvářena hranice či dokonce propast pro bližší poznání. Toho si již

¹⁰³ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 31-43.

¹⁰⁴ Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře – girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 12-15.

¹⁰⁵ Srov. CHLUP, Radek. *Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I.*, Religio. Revue pro religionistiku. Ročník XVII. Brno: Masarykova univerzita, 2009, s. 4-9, s. 30-34.

povšimli mnohé kritické proudy poválečné antropologie, které se zaměřili na studium procesů probíhající uvnitř každé společnosti.¹⁰⁶

Jednou stránkou transkulturní komunikace je tedy hledání transkulturality jako určitého pole, které umožňuje setkávání lidí, a které je předpokladem jejich vzájemného porozumění. Dalším důležitým aspektem je poté umění vést dialog s těmi, s nimiž jsme se setkali. Snahou je dosažení rozumějícího a chápajícího rozhovoru, který umožňuje poznat jak odlišnosti, tak i podobnosti v prostoru důvěry, úcty a pokory.¹⁰⁷ Cílem nemá být vědění o druhém z důvodů, abych mu byl nadřazen nebo povýšen, nebo abych mohl využít tyto vědomosti k jistým utilitárním záměrům. Dějiny antropologie nám umožňují odkrývat oboje zmíněná zneužití poznání druhých lidí. Příkladem mohou být evolucionistické teorie podporující nadřazenost určitých ras nad jinými nebo využívání antropologických výzkumů a poznatků pro válečné účely. Cílem by naopak mělo být spíše ponížení svých ambicí, ztišení svého ega a uvědomění si etických důsledků svého konání.¹⁰⁸ Cílem může být paradoxně mlčení nebo návrat k jakési niterné sounáležitosti, o které se pokouší i tato práce skrze texty Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. Jde o to nechat promlouvat méně zjevné, neočekávané a mnohdy až nepříjemné aspekty bytí, abychom následně mohli odkrývat různá tabu a temná místa našich životů. A pokud mluvíme o textu a jeho promlouvání, tak je dobré si připomenout významný předpoklad veškeré komunikace, kterým je řeč a jazyk. Jedná se důležité lidské médium, skrze něhož jsme schopni překlenout časové hranice určované minulostí, přítomností a budoucností. Řečí jsme schopni překračovat naše společenská i kulturní omezení a danosti. Jazyk jako symbolický systém nám umožňuje rozumět světu imanentnímu a zároveň překračovat tento svět k jeho transcendentním aspektům.

Transkulturní komunikace je zároveň v duchu filosofie oborem kritickým a reflektujícím. Kritický přístup umožňuje hledat jiné cesty, než jen ty všeobecně dané a přijímané. Jak se lze vyznat v současné době v nekonečném a nezměrném toku informací? Co je pravdivé a správné v době globalizace a klimatických změn? Možná, že často nebudeme schopni dosahovat očekávaných odpovědí, ale vždy nepochybně dojdeme k reflexi svého jednání a myšlení. A reflexe, skrze znejistění či zpochybnění, vedou na hranici toho známého, strukturního nebo socio-kulturního, kde se nám otevírají nové prostory neznámého. To

¹⁰⁶ Příkladem může být manchesterská škola, z níž vyšel i Victor Turner a za kterou stáli osobnosti jako Herman Max Gluckmann, Edmund Leach apod. Srov. SOUKUP, Václav. *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011, s. 497-506.

¹⁰⁷ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 51-60.

¹⁰⁸ K podobným závěrům samozřejmě došla i samotná antropologie. Výsledkem jsou různá etická pravidla a kodexy, například CASA jako Etický kodex České asociace pro sociální antropologii viz www.casaonline.cz

znamená i vyjít na cestu a přesahovat své vlastní hranice. Až poté se opět můžeme navracet do původních pozic a nacházet nové a přínosné v tom stávajícím. Tak se komunikace a dialog stávají konkrétním vyjádřením určité cesty. Ta zahrnuje jednak osobní a vnitřní cestu rozhovoru se sebou samým. Příkladem může být niterná kontemplace, modlitba nebo meditace. Druhá možnost komunikace, která je obrácena zevnitř ven, směřuje k rozhovoru s druhým člověkem, od čehož se odvíjí i další dialog se širším společenstvím. Cesta je tak způsobem komunikace a komunikace je zase způsobem cesty. Právě tento druhý aspekt komunikace směřující k druhému člověku je zároveň faktorem zavazujícím a odpovědným. Dialog nás totiž nutí odpovídat na slova druhého, nutí nás naslouchat a přijímat slova nebo naopak kriticky na ně reagovat. Naše slova mohou jak pomáhat a hledat cesty k poznání, tak i mohou zraňovat a dehonestovat druhého člověka. Proto je důležité v rámci antropologie člověka rozvíjet oblasti týkající se vzájemné komunikace lidí.

Transkulturalitu lze také chápat jako pavučinu, v níž jsou zavěšeny jednotlivé sociální a kulturní fenomény. Je jako síť, ve které nalézáme všechna významová pole našeho života.¹⁰⁹ Tato síť nebo pavučina má schopnost propojovat ona pole významů a forem, neboť důležitým hlediskem je hledání slučitelnosti a spolubytí v rámci rozmanitosti a odlišnosti. Antistruktura je pak základem této sítě, z níž vyrůstají jednotlivá strukturální pole lidských životů. To co spojuje všechny protichůdné procesy vycházející z antistruktury nebo ze struktury, je bytí, která nás zároveň nutí odpovídat na plynoucí významy této sítě. Nemůže nám být lhostejné, jak celá síť funguje, neboť všichni do jednoho jsme její součástí. Proto před námi vyvstává také etický rozměr života. Ona spoluúčasť ve vzájemné síti bytí je vždy také odpovědností za druhé a za celek bytí. Vše je ve vzájemném a neoddělitelném vztahu, který je zároveň prostorem setkávání a přechodu. Lidská subjektivita neexistuje sama o sobě, ale je založena na vztahu k druhému člověku.¹¹⁰ Možná že výše načrtnutá paralela zní paradoxně, ale právě v paradoxu tkví možnost relativně celistvého pochopení lidské existence.¹¹¹

Transkulturní diskurs je tedy vztahován k člověku a jeho světu, je spojen s hledáním člověka a hledáním významových polí života. Důležitým aspektem této cesty je snaha vidět svět různými optikami, které otevírají cesty k rozumění a komunikaci. Nikdy neexistuje jedna správná optika, či jedna jediná optika, nicméně existují pojítka (například

¹⁰⁹ Srov. GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000, s. 14-15.

¹¹⁰ Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikymen, 1994, s. 181-184.

¹¹¹ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 44.

symbolická perspektiva), skrze něž lze o různých optikách diskutovat.¹¹² Tato pojetka jsou dialogem, rozhovorem, diskursem, polemikou, kritikou, obranou apod. Nicméně zásadní je pochopení faktu, že za každou optikou je vždy přítomen člověk jako osoba. To je ta jednota, ze které plynou různé světy. Turnerovsky lze hovořit o mnohosti struktur a jednotě antistruktury, jednotě proto, že se jedná o čistou potencialitu, o stav-nestav a velkou nejasnost, z níž povstává tento svět.

Hermeneutika literárního díla

Jelikož cílem naší práce je porozumění symbolice cesty skrze vybrané literární texty, je proto nezbytnou součástí výzkumu hermeneutická metoda, zahrnující jak porozumění, tak i interpretaci textů.¹¹³ Hermeneutika nám umožňuje proniknout mlhou nesrozumitelného¹¹⁴, které je navíc umocněno liminálními motivy naší práce. Základem hermeneutického přístupu je uvědomění si našeho předporozumění, které zahrnuje výběr tématu, zvolené metody a východiska našich interpretací. Tato předporozumění jsme rozebrali výše v celé první části. Texty obou autorů nám poslouží jako vodítka, která umožňují odkrývat nejen symboliku cesty, ale i hlubší významy, jež se dotýkají samotného celku bytí.¹¹⁵ K odкрыtí takových momentů nám poslouží především teoretický model liminality. Tak jsme následně schopni propojovat analyzované texty s transkulturním diskurzem.

V literárním díle je vždy implicitně obsažena schopnost přesahu samotného díla, neboť literární texty získávají díky následnému čtení nový rozměr a význam, který se mnohdy může výrazně odlišovat od záměrů samotného autora. Autor sice otiskuje do knihy část sebe sama, ale v momentě vydání knihy jeho ovlivnění díla již končí a text si začíná žít vlastním životem. Podle Paula Ricoeura se text stává autonomním na svém autorovi, neboť je otevřen světu a mnoha dalším čtenářům, kteří text chápou v pestré škále různorodosti. Pro literární dílo obecně je zásadní, že „*transcenduje své vlastní psychosociologické podmínky, za kterých*

¹¹² Inspirující je v tomto smyslu práce Gregory Batesona, který se snažil namísto rozdělujících aspektů a dichotomií hledat naopak prvky podobnosti a jednoty. Nemusíme tak oddělovat svět přírody od lidského světa a všechny živé bytosti od těch lidských. Naopak vždy je tu nezměrné pole spojitostí. K tomuto vidění je ale potřeba zásadní změny v našem procesu poznání. Bateson je kritikem zastaralé výuky a zastáncem hledání širších perspektiv poznání. Srov. BATESON, Gregory. *Mysl a příroda - Nezbytná jednota*. Praha: Malvern, 2006, s. 19-24, s. 186-193.

¹¹³ Srov. GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoymenh, 1997, s. 36-37.

¹¹⁴ Srov. GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč. Výbor textů*. Praha: Oikoymenh, 1999, s. 143.

¹¹⁵ Srov. GUARDINI, Romano. *O podstatě uměleckého díla*. Praha: Triáda, 2009, s. 40-42.

bylo vytvořeno“.¹¹⁶ Tak se před námi otevírá svět textu, který je vždy specifickým vyjádřením různých způsobů bytí ve světě.¹¹⁷ Proto i naše interpretace textů Jacka Kerouaca a Garyho Snydera přináší jen další alternativu ke čtení těchto autorů. Nikdy nelze tvrdit, že naše dosažené poznání a interpretace jsou ty jediné správné a pravdivé. Naopak jde stále o otevřený proces, který nás opětovným čtením vede k pokornému přijetí nedokonalosti a nedokončenosti našeho snažení. Je to snaha hledající cestu k pravdě. Hermeneutický kruh nás vždy vrací k těm, o kterých je psáno, neboť je snahou rozumění druhému, ať již skrze text nebo mluvené slovo. Je tak metodou, která velmi blízce souzní s cíly transkulturní komunikace. Neboť tato metoda je jednou z forem „*sklonění se k člověku a kultuře*“.¹¹⁸ A jak uvidíme skrze další čtení, je to nejen sklonění ke člověku, ale také k celému světu se všemi jeho živými bytostmi.

¹¹⁶ RICOEUR, Paul. *Úkol hermeneutiky. Eseje o hermeneutice*. Praha: Filosofia, 2004, s. 35.

¹¹⁷ Srov. RICOEUR, Paul. *Úkol hermeneutiky. Eseje o hermeneutice*. Praha: Filosofia, 2004, s.28.

¹¹⁸ BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 182.

II. ON THE ROAD S JACKEM KEROUACEM

Jack Kerouac – „šilenej tulák a anděl prózy“¹¹⁹

Jacka Kerouac je bezesporu stále zajímavým a inspirativním spisovatelem v mnoha ohledech¹²⁰, ať již svérázným způsobem psaní, které bylo v jeho době něčím zcela novým, dráždícím a pulsujícím, nebo způsobem života tuláka, básníka, železničního dělníka, bohéma či alkoholika. Byl typem člověka, který v sobě objevil schopnost vycházet za hranice zažitých a očekávaných struktur. Odvážil se vstoupit do nejistých prostor světa spojených s prahovými, a tedy liminálními, zkušenostmi a prožitky¹²¹, které následně dokázal proměnit v barvitý a plynoucí proud slov a lidských příběhů.

Cesta Jacka Kerouaca začala v roce 1922 v americkém Lowellu, kde se narodil do rodiny francouzských Kanadčanů. Jeho život na jednu stranu probíhal poměrně tradičně, byl vychován ve středostavovské rodině v duchu katolické víry, na střední škole hrál americký fotbal jako mnoho jeho současníků, což jej i dostalo na studia na univerzitě. Zjevné nadání pro pozorování a zachycení světa do literárního textu jej ale zvolna přivádělo na zcela jinou cestu. Sám to popisuje v úvodu knihy *Osamělý poutník* následovně:

„Měl jsem nádherné dětství, táta byl tiskař v Lowellu ve státu Massachusetts, ve dne v noci jsem se toulal po polích a po březích řeky, psal jsem ve svém pokoji kratší romány... můj táta byl spravedlivý člověk, plný pohody a radosti ... máma je stále na živu, já žiju s ní poněkud mnišským životem...“¹²²

Nicméně se rodině Kerouaců nevyhnuly i okamžiky utrpení a bolesti, které Kerouaca silně ovlivnily. V útlém dětství mu zemřel jeho starší bratr Gerard, kterého si poté celý život spojoval s čistou a andělskou bytostí. Tématika smrti se stala významným motivem Kerouacova psaní, jež je stejně jako symbolika cesty bytostně spjata s liminalitou.¹²³ Smrtí také začíná svůj rukopis *Na cestě* a s životem a smrtí bratra Gerarda se vypořádává v knize

¹¹⁹ KEROUAC, Jack. *Osamělý poutník*. Olomouc: Votobia, 1993, s. 8.

¹²⁰ Stačí se podívat na závěrečné vysokoškolské práce týkající se tématu Jacka Kerouaca. V systému Theses (www.theses.cz) jich lze najít na 470.

¹²¹ Liminálními životními zkušenostmi a literárními motivy se zabývá Aaron Ch. Mitchell. Srov. MITCHELL, Aaron Christopher. *Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2017, s. 49-83.

¹²² KEROUAC, Jack. *Osamělý poutník*. Olomouc: Votobia, 1993, s. 6-7.

¹²³ Srov. MITCHELL, Aaron Christopher. *Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2017, s. 84-95.

Vize Gerarda. Další krizovou situací byly ekonomické problémy za velké hospodářské krize ve třicátých letech 20. století, které těžce postihly podnikání jeho otce. Dosavadní blahobyt rodiny se postupně proměnil v skromné přežívání následných let. Pracovní neúspěchy se navíc podepsaly na otcově silícím alkoholismu. Vedoucí role v domácnosti se musela ujmout matka Jacka Kerouaca, což byl další z důležitých impulzů, který zásadně ovlivňoval Kerouacův život a psaní. Za hraniční zkušenost lze také pokládat Kerouacovo zranění při jednom ze zápasů amerického fotbalu, které jej připoutalo na dlouhé měsíce na lůžko. Tehdy se mohl nerušeně vnořit do nekonečné četby knih, čímž se upevnila představa mladého Kerouaca o budoucí spisovatelské dráze. Nemoc se stává další liminální zkušeností určující život a tvorbu tohoto spisovatele. Ostatně i samotná závislost na alkoholu, které pozvolna propadal, je v dnešní době medicínsky chápána jako nemoc.¹²⁴

Odchod z domova v jeho šestnácti letech jej zavedl na Kolumbijskou univerzitu v New Yorku, kterou sice nedokončil, ale v tomto živém a tepajícím městě nakonec zůstal, aby zde postupně v době druhé světové války potkal osobnosti Williama S. Burroughse, Allena Ginsberga, Luciena Carra a dalších představitelů rodící se beat generation. Především zde začalo přátelství s Nealem Cassadym, jenž se stal jeho velkým hrdinou a následně i předlohou pro hlavní postavu (Deana Moriartyho) knihy *Na cestě*. V této knize ostatně propojuje své setkání s tímto živelným člověkem se samotným počátkem života „na cestě“.¹²⁵ Nicméně Cassidy neotevřel Kerouacovi pouze brány k svobodnému putování po světě, ale ukázal mu svět naprosto odlišného stylu psaní, který tohoto autora naprosto uchvátil. Kerouac byl poměrně kritický k dobovým způsobům psaní románů. Toto vědomí také zesilovalo každé další odmítání Kerouacových rukopisů od vydavatelů nebo negativní reakce od kritiků v případě knih vydaných.¹²⁶ Čtyřicátá a padesátá léta byla pro tohoto spisovatele nejen léty na cestách, ale i proudem nezměrného tvořivého úsilí.¹²⁷ Krom toho se setkává s Gary Snyderem, jenž se stal předobrazem další jeho knihy spojené s životem na cestě, kterou jsou *Dharmoví tuláci*. Snyder byl také jedním z mnoha, které Kerouac potkal v dalším významném působišti, jímž se stalo San Francisco s jeho jedinečnou atmosférou svobodomyšlného, uměleckého a multikulturního města. Zde se stává Kerouac součástí tzv. sanfranciské renesance, tvořené básníky jako byli Gary Snyder, Allen Ginsberg, Philip Whalen, Michael McClure a další.

¹²⁴ Spojitost alkoholismu a jiných závislostí s liminálními zkušenostmi zpracovala v českém prostředí Radmila Lorencová in: LORENCOVÁ, Radmila. *Spiritualita uživatelů alkoholu a marihuany*. Praha: Dauphin, 2011.

¹²⁵ Srov. KEROUAC, Jack. *Na cestě. Rukopisný svitek*. Praha: Argo, 2009, s. 109.

¹²⁶ Srov. KUPETZ, Joshua. *Rovná čára dovede člověka jen a jen ke smrti*. in: KEROUAC, Jack. *Na cestě. Rukopisný svitek*. Praha: Argo, 2009, s. 76.

¹²⁷ Jack Kerouac mezi léty 1951-1957 napsal dvanáct knih, vydání neslavnější knihy *Na cestě* se dočkal až v roce 1957.

Poetika se stala významným motivem Kerouacova psaní, neboť tolik neszazovala autora s formou textu. Kerouac se kupříkladu snažil, aby každá kapitola knihy *Na cestě* byla jako „verš v epické básni, ne jako rozvleklá prozaická výpověď v epickém románu“.¹²⁸ Byl inspirován básníky z různorodého kulturního zázemí, od Walta Whitmana po Bašóa. Poezie otevírala pisateli daleko svobodnější paletu výrazových prostředků k zachycení i těch sebenepatrnějších životních zkušeností a situací. Sám Kerouac prokázal své básnické nadání ve sbírce *Mexiko City Blues* nebo v religiózně laděném *Písmu zlaté věčnosti*. Také se věnoval psaní krátkých básnických forem inspirovaných v japonském haiku.

Kerouac přesto dále vyrážel na různé cesty, které vedly k dalším knihám „na cestě“¹²⁹, ke kterým lze řadit již zmíněné *Dharmové tuláky*, *Big Sur*, *Satori v Paříži* nebo *Osamělého poutníka*. Dalším velkým literárním tématem se stává Kerouacovi domovský Lowell, ke kterému se vztahují kromě vydané prvotiny *Město a velkoměsto* i knihy *Vize Gerarda* nebo *Doktor Sax*. Životní pouť Jacka Kerouaca nakonec pozvolna končí v silné závislosti na alkoholu, která nejen znamená konec dalším cestám, ale je příčinou sílících zdravotních komplikací. Kerouac se uzavírá v samotě bytu, kde jej z jeho vnitřního utrpení v roce 1969 osvobozuje smrt.

V dalším textu nám nepůjde o hodnocení Kerouacova díla nebo jeho života, neboť o to se postarala celá řada biografických publikací.¹³⁰ Naším cílem bude porozumění významu symbolu cesty v jeho práci, tedy jakým způsobem na nás tyto texty hovoří, jaký smysl a význam lze v takovém pojetí nalézat a co nám to vypovídá o cestě člověka. Tím se nám otevírá i způsob nazírání na člověka samotného a jeho bytí. Kerouaca je možné nahlížet jako autora bytí či existence, což by se dalo vzít jako jedna z charakteristik všeobecné škatulky beat generation, do které byl Kerouac také vsazen. Dílo Kerouaca je prosyceno vůní cesty, radostí i utrpením, poznáním či ztracením. Takové uchopení cesty bude polem našeho hledání. Klíčem k porozumění nám bude liminalita cesty, to jak se vyjevuje v Kerouacových knihách včetně liminálních zkušeností nebo liminality hlavních hrdinů – svatých bláznů a dharmových tuláků. Hledání a analýza liminálních motivů nám následně umožní propojit tyto poznatky s transkulturním diskursem. Tedy v jakém smyslu jsou určité texty aktuální pro

¹²⁸ KUPETZ, Joshua. *Rovná čára dovede člověka jen a jen ke smrti*. in: KEROUAC, Jack. *Na cestě. Rukopisný svitek*. Praha: Argo, 2009, s. 83.

¹²⁹ Mitchell je nazývá výstižně jako „travel books“. MITCHELL, Aaron Christopher. *Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2017, s. 56.

¹³⁰ V této práci jsme čerpali z následujících životopisů: TYTELL, John. *Nazí andělé*. Olomouc: Votobia, 1996; TURNER, Steve. *Hipster s andělskou hlavou: životopis Jacka Kerouaca*. Brno: Jota, 1997.

vzájemný dialog lidí i v současné době, v čem nám mohou otevřít nové pole pro porozumění a rozhovor s druhým člověkem.

Symbolika cesty v díle Jacka Kerouaca

Lze říci, že většině lidí, kteří nějakým způsobem vědí o Jacku Kerouacovi, se asi jako první asociace vybaví pojem „na cestě“, být na cestě, být on the road. *Na cestě* je samozřejmě název jeho nejznámějšího románu, který ve své době znamenal významný přelom v psaní jak ve formě, tak i obsahu. Důležitým faktorem, který nepochybně také pomohl ke slávě tohoto díla, bylo vhodné načasování vydání knihy. Šlo vlastně o další střípek vznikající v kvasu generace kontrakultury poválečných let v USA. Jednalo se o generaci, která se zřekla nebo přinejmenším kriticky vymezila vůči americkému zlatému snu o blahobytu a bohatství a která vytvořila proudy charakterizované silným antistrukturálním pnutím. Liminální tak může být jedním ze synonym této generace a Kerouaca zvláště. A nejde jen o liminální ve smyslu sociálních procesů, tedy být na hraně či okraji mainstreamové společnosti, nýbrž také o hraniční stavy poznání spojené s kritickým myšlením, nepojmovým nebo neracionálním uvažováním. Může jít také o meditativní vhled stejně jako o halucinogenní rozšiřování mysli.

Být „na cestě“ se stalo skrze texty Jacka Kerouaca symbolem o sobě, který vyjadřuje volné a svobodné cestování. Jde o způsob cesty, který je prostý, nenákladný a někdy až protizákonný. Podstatou je spontánnost, nenadállost a především básnická obraznost. Velmi příznačná jsou proto první slova *Dharmových tuláků*:

„V pravý poledne jednoho pozdního zářijového dne roku padesát pět jsem naskočil na nákladák z Los Angeles, vylezl jsem na otevřenou plošinu a natáhnul se tam, bágl s věcmi jsem strčil pod hlavu, hodil nohu přes nohu, a zatímco jsme si to šimuli na sever do Santa Barbary, koukal jsem na mraky.“¹³¹

Kerouacova záliba v dlouhých větách, v pozdějších dílech dokonce bez interpunkce (což lze pokládat za projev antistruktury), umožňuje autorovi stavět vedle sebe symbolické obrazy, které odhalují samu cestu. Zářijové poledne, jízda načerno na nákladním vlaku, batoh pod hlavu a zírání do nebes. Ze všeho dýchá pohoda, uvolněnost a především duch cesty.

¹³¹ KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 7.

Cesta nám tímto způsobem umožňuje vymanit se z determinací života. Spoutanost je prolamována nevázaností, která se velmi často stávala synonymem pro nezřízené alkoholické úlety prosycené množstvím drog a divokých sexuálních zážitků. Kerouac odstartoval tuto svéráznou cestu již knihou *Na cestě*, aby v barvitě vyprávění o svobodném cestování pokračoval také v následujících knihách. Nejasnost a živelná roztěkanost se stávají blízkými průvodci takového putování. Kerouac vytyčil možnosti cesty, která nemá cíl, neboť cílem se stává vlastní putování:

„...prostě jenom šlapej dál, dívej se na stezku, co máš pod nohama, nerozhlížeš se kolem a jak zem pod tebou ubíhá, tak čistě upadni do transu.“¹³²

To není nic jiného než být tady a teď na cestě. Zde je zřejmá Kerouacova inspirace v buddhistické dharmě, a zejména v zenové a chanové (čchanové) podobě buddhismu, neboť v ní jde o přímou zkušenost a uvědomění si přítomného okamžiku. Právě tehdy se dle chanového buddhismu dotýkáme vlastní přirozenosti. Tribunová sůtra přímo říká: „*U ničeho se nezastavovat je původní lidská přirozenost.*“¹³³ Symbolické uchopení cesty si tak Kerouac ideově podpořil, což je velmi výrazně znát v díle *Dharmoví tuláci*. Právě zde se Kerouac mohl rozepsat více o smyslu cesty, který v románu *Na cestě* takřikajíc chybí. Nicméně aby dosáhl tento autor zmíněného poznání, musel nejdříve vyrazit na bezcílnou a divokou cestu, která čtenáře provází celou knihou *Na cestě*. Jediné, co je sděleno hlavním hrdinou tohoto románu Deanem Moriartym, je nejasné přiblížení cíle cesty v TOM, které je zahaleno daoistickou mlhou „*nepojmenovatelného*“¹³⁴.

Ono Deanovo TO je vlastně stejné podstaty jako liminalita - přináší něco nové tím, že je překročeno a opuštěno to staré. TO se postupně zviditelňuje v místech, lidech a zážitcích na cestě. Nepojmenovatelné tak může, a v případě spisovatele či básníka nevyhnutelně musí, postupně dostávat svá jména. Podobně se s hranicí pojmového a nepojmového snaží po celá staletí vypořádávat i filosofie a náboženství.¹³⁵ V *Dharmových tulácích* se tímto hraničním pojmem stává buddhistická Prázdnota, v *Pismu zlaté věčnosti* je to Zlatá věčnost, která zahrnuje jak Prázdnotu, tak i božskou Věčnost. Tak se z nepojmenovaného stává pojmenované:

¹³² KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 239.

¹³³ Mistr HUINENG. *Tribunová sůtra Šestáho patriarchy*. Přeložil Oldřich Král, Praha: Vyšehrad, 1999, s. 54.

¹³⁴ KEROUAC, Jack. *Na cestě*. Praha: Argo, 1997, s. 193.

¹³⁵ Srov. PRÁŠEK, Petr; ROREITNEROVÁ, Alena (ed.). *Myšlení hranice/hranice myšlení*. Praha: Karolinum, 2021, s. 14-22.

„Stvořil jsem tato nebesa? Ano, protože kdyby byla čímkoli jiným než představou v mé mysli, nařekl bych „Nebesa“ – a proto jsem zlatou věčností. Nejsme tady dva, ten, který to píše, a ten, který to čte, ale jeden, jedna zlatá věčnost, Jedno, které tím jest, To, kterým jest Všechno.“¹³⁶

Cesta je tak hledáním a poznáním okolního světa, který k pisateli promlouvá množstvím obrazů. Taková cesta otevírá vrátka k filosofickému tázání po smyslu člověka a po jeho bytí. Již samotné vyjití na cestu v sobě nese ochotu otevřít se světu a ptát se. Sama cesta pak přináší množství skutečností dosud nepoznaných. Neznámé nás vytrhává z pout naší dosavadní znalosti, která již v určitých okamžicích nemusí postačovat k vysvětlení životních událostí. Může tak docházet až k paradoxním myšlenkovým pochodům a zvrátům. Nádherně to ukazuje ve svých textech právě Jack Kerouac. Okamžiky buddhistického prozření skutečnosti se u něho znenadání střídají s vyznáním hluboké katolické oddanosti v Kristu a Bohu. Tento proces prolínání odlišného náboženského vnímání světa je snad nejvíce patrný v knize *Písmo zlaté věčnosti*:

„Mám-li být přesný, neexistuje žádné já, protože všechno je prázdnota. Jsem prázdný, jsem nejsoucí. Všechno je požehnání.“¹³⁷

„Ty jsi zlatou věčností, protože neexistuje žádné já ani ty, pouze jediná zlatá věčnost.“¹³⁸

„Ten, kdo si představuje. Vůbec nic si nepředstavuj, neboť tato věc je ne-věc. Toto poznání je Božství v člověku.“¹³⁹

Odlišné perspektivy nemusí nutně znamenat rozdílné závěry, ale naopak mohou směřovat ke sjednocení nebo přiblížení myšlenkových protikladů. A to je něco, co vychází ze samotných základů liminálních procesů. V liminalitě se rodí vedle umění i religiozita, která ale nemusí být vázána pouze na tradiční kmenová společenství nebo historická náboženství, jak rád zdůrazňoval Victor Turner. Liminální aspekty lze sledovat také v základech různorodých projevů současné religiozity, která je často spojená s osobní specifickou vírou a

¹³⁶ KEROUAC, Jack. *Písmo zlaté věčnosti. The Scripture of the Golden Eternity*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 32.

¹³⁷ KEROUAC, Jack. *Písmo zlaté věčnosti. The Scripture of the Golden Eternity*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 44. Pojem Prázdnoty jako stavu ne-duality je významný pro buddhismus mahájánové linie, z níž se vytvořila postupem času japonská odnož zenu.

¹³⁸ KEROUAC, Jack. *Písmo zlaté věčnosti. The Scripture of the Golden Eternity*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 48.

¹³⁹ KEROUAC, Jack. *Písmo zlaté věčnosti. The Scripture of the Golden Eternity*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 50.

mnohdy pestrým synkretismem, jenž vychází z různých náboženských tradic.¹⁴⁰ Kerouacův symbolismus cesty nám tuto moderní syntézu přibližuje. V jeho případě šlo o propojování původního katolického křesťanství s novým poznáním buddhistického světa. Podobný religiózní synkretismus uvidíme později také u Garyho Snydera, jen v poněkud odlišné formě. Tato myšlenková chůze po hranici odlišného může ukazovat nejen rozdíly, ale zároveň i aspekty jednoty a slučitelnosti. Nemusí jít o plytké rozmělnění určité pravdy, ač to nepochybně hrozí, ale může jít také o její obohacování. V liminálním příliš neplatí jednoznačné a kategorizující „buď a nebo“. Daleko více se vynořují možnosti a alternativy, které jasné kategorizace znemožňují, převracují nebo rozšiřují. Kategorizace navíc směřují ke světu mnohosti, vůči čemuž se například v buddhistické filosofii vymezovala mahájánová škola mádhjamiky. Ta spojovala svět mnohosti pouze s konveční pravdou, nicméně nejvyšší a konečná pravda spočívala až v odložení protikladného myšlení, které otevíralo cestu ke svobodě nirvány.¹⁴¹ Tak vidíme jeden ze způsobů, jak lze opouštěním struktury dosahovat stavu proměny. Tehdy jsme schopni nahlížet na svět z jiných úhlů a optik, a tím rozšiřovat pole transkulturního rozumění.

Tak se nám v Kerouacově podání otevírá cesta jako dharma, jako cesta v Kristu nebo cesta spontánní až nihilistická. Tyto roviny se neustále prolínají, ač lze u Kerouaca nepochybně rozeznávat období, která více souvisí s některou z naznačených cest. Zvláště v dobách, kdy sám Kerouac více putoval po různých cestách, se projevuje zjevná schopnost prolnout jiné a odlišné do vzájemného snesitelného komplexu. Čím více se člověk odlišuje od druhých a čím delší dobu tento stav trvá, tím více si zvykne tuto jinakost přijímat. Ta se poté nezdá již tak odlišná. Spíše se zvýrazňují společné rysy a způsoby vedoucí k rozumějícímu dialogu. Kerouac nepřímou nabádá k opuštění pevných pozic víry nebo předsudků. Tak se můžeme v *Dharmových tulácích* dočíst: „*Co je na Ježíši špatného? Nemluvil snad Ježíš o nebi? Není nebe Buddhova nirvána?*“¹⁴² To vše navíc nemusí znamenat nějaké odpadnutí od původní víry, ale jen přechodný proces hledání sebe sama. A jak již víme, tak přechodové a liminální okamžiky jsou spojeny s paradoxy a nejasnostmi. Ostatně Kerouac sám ke konci svého života často zdůrazňoval své katolictví. To mu možná nakonec mohlo přinášet trochu

¹⁴⁰ Tyto trendy jsou spojené s moderními procesy sekularizace religiozity, jejíž součástí je tzv. privatizace náboženství, kterou rozvíjel Thomas Luckmann, a která je charakterizována demonopolizací a komercializací náboženského trhu. Srov. LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 72-81.

¹⁴¹ *Lexikon východní moudrosti*. Přeložili Jan Filipický, Vladimír Liščák, Josef Kolmaš, Stanislava Vavroušková, Olomouc: Votobia, 1996, s. 268-270 a 299-230.

¹⁴² KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Přeložil Josef Rauwolf, Praha: Winston Smith, 1992, s. 132.

jistot do jeho alkoholem zničeného a rozpadajícího se světa. Zde se také ukazuje ona odvrácená strana liminálních způsobů bytí, které jsou spojené s destrukcí, ničením až smrtí.

Pokud tedy shrneme symbolismus cesty Jacka Kerouaca, otevírá se před námi prostor svobodného opouštění společenských struktur, které umožňuje setkávání s různými lidmi skrze liminální zkušenosti jinakosti. Tyto stavy jsou pak spouštěcím mechanismem pro osobní proměny člověka na cestě. Kerouacova cesta nabízí alternativní, levné a nevázané způsoby cestování, které mají potenciál propojení člověka s okolním světem. Zvýrazněním spontánního prožívání cesty se také zesiluje možnost poznání vlastní existence a tím i sebe sama. V neposlední řadě symbolika tohoto autora nabízí vertikální vykročení k transcendenci.

Cesta jako dharma - od utrpení ke spáse a zpět

Jak jsme již naznačili v předchozím textu, tak pro Jacka Kerouaca cesta často znamenala buddhistickou dharmu. Své pojetí dharmy Kerouac nejvíce přiblížil v knihách *Dharmoví tuláci* a *Písmo zlaté věčnosti*. První kniha popisuje vedle rozličných cest také ústřední setkání s románovou postavou Japhyho Rydera (Garyho Snydera) a poznávání mahájánové formy buddhismu. Ve druhé knize Kerouac vytváří jedinečné dílko psané po vzoru tradičních buddhistických sůter propojené s vnitřně obsaženým otiskem Kerouacova křesťanství.

Slovo dharma je slovem sanskrtským, odvozeným od slovesa dhar – „držet nebo nést“. Pojem má množství významů nejen pro indický buddhismus, ale i pro ostatní starověká indická náboženství, která jsou vyjadřována pojmem sanátanadharmu, tedy věčného a neměnného řádu. Pro buddhismus je to vedle významu kosmického řádu především samotné Buddhovo učení, které je pro každého buddhistu jedním ze třech klenotů vedle samotného Buddhy a sanghy jako společenství všech buddhistů. Dharma je dále souborem etických pravidel, která jsou součástí osmidílné cesty vedoucí ke konečnému probuzení z pout sansáry.¹⁴³ Dharma je tak cestou, kterou se každý buddhista rozhodl nastoupit s cílem zbavit se své nevědomosti a utrpení. Vladimírem Miltnerem je proto dharma překládána jako „držmo“, tedy něco čeho je třeba se držet.¹⁴⁴ Proto se na cestě držíme vyšlapané stezky nebo

¹⁴³Srov. *Lexikon východní moudrosti*. Přeložili Jan Filipický, Vladimír Liščák, Josef Kolmaš, Stanislava Vavroušková, Olomouc: Votobia, 1996, s. 108. Sansára je koloběhem života, neustálým procesem znovuzrození. Tamtéž, s. 382.

¹⁴⁴ Srov. MILTNER, Vladimír. *Malá encyklopedie buddhismu*. Praha: Práce, 1997, s. 77.

se v životě držíme své víry a pravdy. Buddhadharma je tedy zásadním vodítkem života každého buddhisty.

Buddhismus je v první řadě cestou z utrpení, ale zároveň je také existenciální cestou, neboť vede k prožívání bytí a uvědomování si sebe sama v přítomném okamžiku. Důležitější je vnímat vlastní bytí a jeho dynamický základ, než hledat nějaké pevné podstaty v našem nitru.¹⁴⁵ Buddhova cesta je o koncentraci a pozorování, o životě v pravdě a ne v iluzi svého já. Kerouacům laický buddhismus je nicméně velmi specifický, vybíral si mnohdy to, co se mu hodilo, což ostatně dělá mnoho lidí dnešní doby i s jinými nábožensko-filosofickými cestami, ať již z Indie nebo Číny.¹⁴⁶ Kerouac mluví ve svých textech především o mahájánovém buddhismu, proto se často setkáváme s přemýšlením o Prázdnosti a o ideálu bódhisattvů. Jedna z linií mahájány poté vedla k zenové meditativní formě buddhismu praktikované v Japonsku, což byla druhá velmi často zmiňovaná forma tohoto učení v dílech Kerouaca. Tuto formu ostatně přejal od Garyho Snydera. Přesto se Kerouac velmi rád obracel k původnímu učení Buddhy, neboť žádná z linií není myslitelná bez tradičních a společných základů buddhismu, které tkví ve čtyřech vznešených pravdách Buddhy. Kerouac to velmi jasně popsal v Dharmových tulácích:

„...kašlu na všechny ty názvy a odnože buddhismu, že mě zajímá první ze čtyř vznešených pravd Šákjamuniho – Celý život je pouze utrpení. A že mě do značné míry ještě zajímá pravda třetí: Utrpení je možné odstranit, ale tehdy jsem moc nevěřil, že je to možné.“¹⁴⁷

Podobně jako na mnoha jiných místech Kerouacových textů jsme zde konfrontováni s utrpením života a marnou snahou jej překonat. Jedná se o velké téma tohoto spisovatele a nepochybně se v něm odráží mnohé z krizových zkušeností jeho života. Texty tak mohly nepřímo souviset s vnitřní, možná i nevědomou, potřebou autora vypořádat se určitým způsobem se svými traumaty a démony. Vydat se na cestu umožňuje opustit nepříjemné zážitky a vstoupit do sféry zapomnění, proměny a očištění. Buddhismus vede k překonání strasti života skrze cestu, která je zároveň přechodem k „pravému“ náhledu na realitu bytí. Tato proměna může vést k osvobození ze sansárového kola utrpení. Cesty k takovému stavu byly často velmi svérázné a liminální. Mnoho mnichů bylo zároveň básníky, kteří opovrhovali

¹⁴⁵ Buddhismus na rozdíl od většiny indických náboženství nepracuje s pojmem *átman* (věčný princip člověka), jeho znakem je učení *anátman*. Srov. WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*. Brno: Masarykova univerzita, 2002, s. 126-129.

¹⁴⁶ Dle Theodora Roszaka se již v beatnické době kriticky vyjadřoval k podobnému pojetí buddhismu Allan Watts. Srov. ROSZAK, Theodore. *Zrod kontrakultury. Úvahy o technokratické společnosti a mládeži v opozici*. Praha: Malvern, 2015, s. 178-179.

¹⁴⁷ KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 17.

konvencemi, pravidly a tradicemi. Společným jmenovatelem těchto buddhistických tuláků byla paradoxnost, která je jedním z atributů liminality. Vypravěč *Dharmových tuláků* nám to názorně líčí slovy:

„nejsem žádnéj zenovej buddhista, já jsem opravdovej buddhista, staromódní zasněnej zbabělec pozdní mahájány.“¹⁴⁸

Buddhisté se snaží o napodobení Buddhovy cesty, kterou tento indický asketa vytyčil vlastním vyjitím na cestu, jež následovalo po jeho dokonalém probuzení v Bódhgaji. Každý může dojít k podobnému probuzení skrze zdokonalování sebe sama v moudrosti, ctnosti a soustředění.¹⁴⁹ Buddhovo učení je vždy úzce propojeno s praktickou cestou, která otevírá svým následovníkům prostor pro realizaci buddhovských pravd v běžném životě. Pouhé teoretizování bez vlastních činů nemá smysl, neboť nevede k probuzení. Podobně nám Kerouac umožňuje realizovat propojení teorie, tedy určitého ideového souboru jako je buddhismus nebo křesťanství, a praxe v konkrétní životní zkušenosti, kterou je bytí na cestě.

Sympatická je nepochybně i poměrně uvolněná forma předkládané dharmy, která je místy úsměvná a plná paradoxů, což je ostatně velmi blízké Japhyho (ve skutečnosti i Snyderovým) oblíbencům jakými byli básníci Chan Šan nebo Bašó. Chan Šana - čínského mudrce toulajícího se v samotě po horách - popsal Kerouac jako člověka „*kterýmu už začalo lízt velký město a celý svět krkem, a tak se vším najednou sekmul a zašil se do hor*“.¹⁵⁰ Je příznačné, že pro samotného Kerouaca to byl velmi nedostižný ideál, neboť sám byl člověkem města, ze kterého sice rád prchal, ale stejně rád se tam vracel. Právě o tom jsou i jeho knihy o cestě. K dharmě bytostně patří samota a poustevnictví. Ideál poustevnictví má dlouhou tradici nejen v buddhistické, ale také v křesťanské religiozitě. Kerouac velmi rád ve svých textech využíval těchto paralel a blízkostí jinak kulturně a historicky odlišných učení. Proto měl ideál samoty své pevné místo v jeho díle.

Samotu v horách si Kerouac vyzkoušel osobně jako hlídač lesních požárů na americkém severozápadě, aby tuto zkušenost následně popsal v poslední kapitole románu *Dharmovi tuláci*. Tato zkušenost osamocenému hlídače požárů je dále zpracována v povídce *Sám na vrcholu hory*. Kerouac stylizuje celou událost jako zajímavou a pozitivní zkušenost, ale

¹⁴⁸ KEROUAC, Jack. *Dharmovi tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 18.

¹⁴⁹ Nejlépe asi vypráví o cestě k překonání strasti a dosažení nirvány *Velká rozprava o soustředění bedlivosti* (Díghanikája) v antologii: *Raný indický buddhismus*. Vybral Dušan Zbavitel et al. Praha: Argo, 2008, s. 32-48.

¹⁵⁰ KEROUAC, Jack. *Dharmovi tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 25.

v realitě prožíval těch několik měsíců samoty spíše těžce.¹⁵¹ Nicméně ideál samoty jako součást života na cestě po vzoru buddhistických mnichů zde rozvedl příkladně. Samota je také jedním z liminálních motivů, neboť úzce souvisí s opuštěním lidské společnosti a tedy struktury. Je to jeden z častých a nutných momentů rituálů přechodu, strávit určitý čas v osamění někde mimo bezpečí komunity, nejlépe v divočině. Samota úzce souvisí s dalším liminálním atributem, kterým je mlčení. Mlčení je v rituálech spojeno s podřízeností a pokorou, umožňuje ztišit naše já, naši individualitu a touhu být viděn a slyšen.¹⁵² I v běžném životě umožňuje ztišení sebe sama vytvářet prostor pro sebereflexi nebo pro lepší naslouchání druhým. Mlčení umožňuje vážit si komunikace či správně komunikovat, což je ostatně jeden z významných buddhistických pilířů, který se vyznačuje nejen zapuzením lhaní, pomluv a zlé řeči, ale i prázdného a zbytečného „tlachání“. Je zajímavé, že tento moment ztišení je doprovodným momentem samotného putování, neboť skrze chůzi dochází k postupnému uklidnění vlastního dialogu a proudu myšlenek. Na kolektivní úrovni se jedná o momenty, kdy skupina lidí postupně přestává mluvit, až je nakonec vtažena pouze do rytmu chůze.

Cesta jako utrpení

Kerouac nabízí ve svých textech nejenom svobodnou cestu plnou divokých dobrodružství, ale ukazuje nám i cestu utrpení. Ta je pro něho nejen běžnou skutečností života, ale také způsobem duchovní cesty vedoucí k osvobození. Utrpení je nepochybně všudypřítomným lidským údělem. V liminální perspektivě se jedná o neustálou potencialitu našeho bytí. I když procházíme okamžiky bez většího trápení, tak nikdy nevíme, kdy toto trápení přijde nebo zesílí. V kritických situacích, kdy utrpení sílí, jsme nuceni často k nenadálým jednáním, která jsou v naprostém protikladu ke všedním zkušenostem. Utrpení je liminální, neboť nás vystavuje změnám, nejistotám, životním zkouškám a výzvám. Mnoha těžkých situací jsme se díky rozvoji moderních věd zbavili nebo je minimalizovali, přesto jsme stále konfrontováni se smrtí, nemocemi a vlastní konečností. Někdy musíme prožívat životní dramata, ztráty blízkých nebo osobní neštěstí. Ani naše moderní a blahobytná doba nás nemůže ochránit před nepřízní osudu a utrpením. Neboť utrpení je jednou z antropologických konstant života a je vyjádřením existence člověka. Beatnici byli jedni z těch, kteří se dotýkali nevyhnutelnosti

¹⁵¹ Srov. TYTELL, John. *Nazí andělé*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 183-185.

¹⁵² Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 102-103.

těchto problematických situací. Viděli, že cesta nevede skrze pomíjivé a konstruované štěstí konzumního kapitalismu, nýbrž poukazovali na přechodové hranice a jejich možnosti pro duchovní rozvoj.

Sám Jack Kerouac nám v mnohých textech ukázal různé podoby svého utrpení, stejně jako utrpení lidí, které na cestě potkával. Jeho příklon k buddhismu je ostatně zvýrazněn nadšeným obdivem první a třetí Buddhovy pravdy, jak jsme již uvedli výše. V Kerouacových textech se nabízí cesty k řešení utrpení osvobozující cestou, která často obsahuje duchovní potenciál. Ten je naplňován buddhistickou či křesťanskou cestou, anebo syntézou obojího. Cesta utrpení je možností, nebo spíše nutností, jak dojít ke spáse a probuzení. Zároveň se jedná vždy o cestu k člověku, proto je tento aspekt cesty významným motivem i pro naše transkulturní tázání. „*V utrpení hledej člověka,*“¹⁵³ říká jedna z postav knihy *Na cestě* ve chvíli, kdy vypravěč překračuje mexicko-americké hranice. Již samotný obraz překročení hranice odkazuje k prahové situaci, kterou je i samotné utrpení. Cesta vždy nese možnost nebezpečí, bolesti a nesnáží. Podobným překročením hranice, která iniciuje nový životní začátek, je již úvod celé knihy *Na cestě*, která začíná v rukopisné podobě takto:

*„Poprvý jsem potkal Neala krátce po tom, co mi umřel otec ... Zrovna jsem se vylízal z docela vážný nemoci, o který se nehodlám bliž rozepisovat, zmíním snad jen to, že byla v podstatě přímým důsledkem otcovy smrti a následného pocitu, že všechno umřelo.“*¹⁵⁴

Kerouac zde otevírá symboliku smrti, která jej provází i v mnoha jiných textech.¹⁵⁵ Překonávání nebo překročení smrti je přechodovým a liminálním motivem. Často jde o symbolickou smrt, jež se úzce váže právě k přechodu mezi strukturami. Jak jsme již ukázali v první kapitole, lidé procházející liminální fází jsou podobni novicům či zasvěcencům rituálu, kteří musí opustit svoje minulé role a statusy. Minulé musí „zemřít“, aby se mohlo znovuzrodit něco nového, tedy nové já s novou identitou.

Zkušenost ztráty, bolesti a utrpení může člověka, podobně jako Kerouacovy hrdiny, uvádět na cestu liminálního přerodu. Součástí je zpochybnění sebe sama a své existence,

¹⁵³ KEROUAC, Jack. *Na cestě*. Přeložil Jiří Nosek, Praha: Argo, 1997, s. 282.

¹⁵⁴ KEROUAC, Jack. *Na cestě. Rukopisný svitek*. Praha: Argo, 2009, s. 109. Je zajímavé, že oproti tomuto rukopisnému textu, se v následně vydané knize objevuje jiný úvod, kde smrt otce je nahrazena rozvodem se ženou. Nicméně i tento motiv symbolizuje krizový životní okamžik, který nutí vyjít ze struktury do liminality přechodových momentů života.

¹⁵⁵ Vedle smrti otce se jedná o smrt jeho bratra Gerarda, nebo okamžiky blízkosti smrti v důsledku abúzu alkoholu. Srov. MITCHELL, Aaron Christopher. *Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2017, s. 84-95.

neboť uvědomění smrti je zároveň uvědoměním si lidské konečnosti. V *Dharmových tulácích* nám podobnou zkušenost expresivně líčí sám vypravěč:

„ ... tak na mě najednou padla strašlivá deprese, praštil jsem sebou na zem a křičel „Zemřu!“, protože v týchle chladný osamělosti týchle nelitostný země se nedá nic jiného dělat...“¹⁵⁶

Zároveň v takovém okamžiku může dojít k doteku prozření a k prolomení pravdy o naší existenci, kterou ale znají dle Kerouaca především všichni mrtví. Je to pravda, která leží někde „za Buddhovým stromem stejně jako za Ježíšovým křížem“.¹⁵⁷ Vyše popsany stav smrtelného strachu a úzkosti je velmi podobný evangelijnímu prožitku Ježíše v Getsemane.¹⁵⁸ Kerouac si toho byl nepochybně vědom při psaní vlastního textu. Právě tento dotek strachu je čímsi naprosto lidským, Ježíš je v tomto okamžiku plně člověkem, zranitelný a bezradný. A to je stále platná výzva. Je potřeba nezavírat oči před utrpením (svým i těch druhých), neboť skrze něj lze dojít k hlubšímu pochopení lidské existence (viz 1. kapitola). Zároveň se jedná o důležitou transkulturní výzvu, jež tkví v umění přijímat utrpení, rozumět utrpení a snažit se pomáhat jej překonávat v každém okamžiku.

Jiným silným motivem zasažeností utrpením je popis Kerouacova zážitku z jednoho kostela v Mexiku, který můžeme číst v povídce *Mexický rolník*. Ve chvíli klidu, jenž zažíval osamoceně v kostele, si autor náhle uvědomil utrpení Krista, když viděl „ztýranou sochu Krista na kříži ... kolena má úplně rozedraná a sedřenou kůži, místo čéšky na palec hluboká díra“.¹⁵⁹ Kerouac plně vnímal Krista nesoucího těžký a bolestný kříž, na který je posléze přibit. Cítil, jak by tehdy zakřičel na všechny, aby přestali. Přesto věděl, že by nepřestali, a že by byl také ukřižován. Zároveň ale cítil pozvolné uklidnění skrze Kristovu lásku a jeho vítězství nad vražednou lidskou náturou. Celý zážitek je nakonec zarámován okamžikem tichého smíření, když celý kostel i vesmír prostoupilo „skutečné ticho Čistoty“.¹⁶⁰ Tak tu máme popsán nejen proces niterné kontemplace, ale také způsob překonávání osobních útrap skrze důležitý duchovní proces – mlčení. Ticho v tomto smyslu očišťuje a je významným pomocníkem naslouchajícího dialogu. Pokud jsme ztišení, tak můžeme lépe slyšet druhého

¹⁵⁶ KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 157.

¹⁵⁷ KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 157.

¹⁵⁸ Lk 22:44

¹⁵⁹ KEROUAC, Jack. *Osamělý poutník*. Olomouc: Votobia, 1993, s. 45.

¹⁶⁰ KEROUAC, Jack. *Osamělý poutník*. Olomouc: Votobia, 1993, s. 46.

člověka a tím naplňovat propojení ve vztahu, který Martin Buber pokládá jako jedno základní slovo: „*Já – Ty*“.¹⁶¹

Kerouac ve svých textech nezapomínal ani na konkrétní utrpení běžných lidí. Rád dával prostor lidem na okraji společnosti, tulákům, bezdomovcům, prostitutkám. Zviditelňoval mnohé „neviditelné“ – Mexičany, příslušníky etnických menšin, původní obyvatelé Ameriky nebo Afroameričany. Jedním z příkladů může být celá kniha *Podzemníci*, v níž Kerouac popsal svůj intimní vztah s Afroameričankou (Mardou), která se navíc potýkala s drogovou závislostí a dalšími duševními problémy:

„ – *Vystartovala znovu, roztřesená, zpátky z noci v uličce, nahá, jen tak a na zdřevěnělých nohách k pocákaným dveřím nějakého souseda – zaklepe – na její vystrašené, naléhavé klepání přichází otevřít žena, sama vystrašená pohledem na nahou hnědošku.*“¹⁶²

Kerouacova slova zprostředkovávají utrpení, kterým můžeme být doslova zasaženi, a to i přes skutečnost, že se nás toto utrpení přímo netýká. Jsme zasaženi v naší lidskosti a toto zasažení probouzí zájem o druhé. Proto jsme schopni vstát z pohodlí domova a jít něco činit a konat. A nemusí to být nutně kroky vedoucí ke spáse celého světa. Spíše naopak. V běžném životě je důležité začínat menšími krůčky, jejichž podobou může být pouhé naslouchání člověku v nesnázích nebo aktivní podpora lidí v nouzi, nemoci a jiných krizových situacích.¹⁶³ Tento aspekt lidskosti propojuje František Burda s patickou dimenzí existence, ve které zároveň vidí důležitý transkulturní aspekt, který nás přibližuje k člověku. Patos je momentem, který nás zasahuje a otevírá druhému. Tato zasaženost je něčím, co nám umožňuje plně prožívat a poznávat existenci člověka a co nás zároveň zavazuje k druhému, neboť skrze zasaženost utrpením druhého se prolamuje naše lhostejnost a netečnost. Tak se nám otevírá i etický rozměr takové cesty.¹⁶⁴

¹⁶¹ Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016, s. 7-10, s. 52-56.

¹⁶² KEROUAC, Jack. *Podzemníci*. Praha: Mladá fronta, 1992, s. 32.

¹⁶³ Příkladem mohou být mohutné finanční sbírky, které v nedávné době proběhly v Česku v případě přírodních katastrof (povodně, tornáda) nebo pomoci válkou zmiňované Ukrajině. Zvláště první dny a týdny byly vždy ukázkou nebývalé solidarity.

¹⁶⁴ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 128-135. Zajímavá je i samotná etymologie slova patos, která v anglickém jazyce propojuje cestu s pašijovým utrpením (*path-passion*), ale i s něčím pasivním, což je jeden ze znaků liminality. V češtině je podobná souvislost mezi slovy stezka a stesk, nebo skrze původní význam slova cesta, který znamenal čistit, klesit. Tedy cesta jako forma očištění. Srov. HOLUB, Josef; LYER, Stanislav. *Stručný etymologický slovník jazyka českého, se zvláštním zřetelem k slovům kulturním a cizím*. Praha: SPN, 1992, s. 106.

Další možnost zvládnání utrpení vede skrze napodobení cesty nového typu hrdiny, kterým je v *Dharmových tulácích* postava Japhyho Rydera. Ten je svým aktivním přístupem, nadšením a chutí něco změnit, v zásadní opozici k vypravěči díla nebo k předchozímu antihrdinovi Deanovi v románu *Na cestě*. Ostatně Kerouacova dharmu je nejen směsicí buddhismu s křesťanstvím, ale obsahuje i osobní příměš Japhyho postavy jako zenového buddhisty a indiánského šamana. Tato dharmu na první pohled obsahuje zjevné vyjítí na cestu jako svobodnou volbu k něčemu, pokud použijeme jako příměr jeden z aspektů svobody Isaiaha Berlina (tzv. pozitivní svoboda). Podobně lze vnímat i celé beatnické hnutí, nicméně při pozornějším sledování se před námi objevuje daleko více jiný druh Berlinovy svobody. Jde o stav, který se vyznačuje oproštěním se od tlaku společnosti, kdy již „nejsem ovlivňován ze strany druhých“.¹⁶⁵ Právě tento Berlinův negativní aspekt svobody velmi dobře vystihuje základní moment osvobozujícího prvku v buddhismu, neboť umožňuje vytvářet nezávislý prostor od všeho, co způsobuje připoutání, ovládnání a závislost. Tento vnitřní prostor svobody je podporován meditativními a kontemplativními stavy nebo snahou o naplňování principů osmidílné Buddhovy stezky (sa. *aštangikamárge*). Výsledkem je poté větší odolnost vůči manipulacím, dezinformacím a polopravdám z vnějšího světa, tedy od institucí ať již politického, náboženského nebo rodinného charakteru. Dalším důsledkem je větší schopnost nepodléhání sebeklamu, žádostivosti a touze. Kerouac nám tedy nabízí možnosti, jak se zbavit utrpení, dává tak naději a určitou jistotu v jinak nejistém a pomíjivém proudu bytí. Četbou lze dojít určitého ujištění, že se není čeho obávat, protože „*dharmu nelze ztratit, na vyšlapaný stezce se nedá nic ztratit*“.¹⁶⁶

Z každého utrpení lze vyjít a nakonec najít způsob osobního osvobození od trápení a tím dojít strukturálně k završení přechodových procesů. To vyžaduje určité prostředky, kterými mohou být změny vlastního jednání. Takovou možností je v první řadě rozvíjení laskavosti a soucitu jako dvou zásadních etických principů, které rozvinula již zmiňovaná mahájánová buddhistická tradice. Jde o soucit se všemi lidskými bytostmi bez rozdílu rasy nebo vyznání. Se soucitem jsou pak spojeni tzv. bódhisattvové, o nichž Kerouac ve svých textech často referuje. Jde o bytosti, které se dobrovolně rozhodli nevstoupit do stavu osvobození, tedy nirvány, dokud nebudou osvobozeny všechny ostatní živé bytosti. Jejich cílem je napodobovat Buddhovu cestu a zbavovat lidské bytosti jejich utrpení. Zároveň jde o sebezdonalovací cestu, která obsahuje nejen rozvíjení laskavosti, ale i dalších nezbytných dokonalostí (sa.

¹⁶⁵ BERLIN, Isaiah. *Dva pojmy svobody* in: KIS, János. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikoymenth, 1997, s. 51.

¹⁶⁶ KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 162.

páramitá) jakými jsou štědrost, mravnost, trpělivost nebo moudrost.¹⁶⁷ Bódhisattové tedy vyrazí na cestu k druhému člověku, aby pomáhali a zachraňovali. Pro Kerouaca byly tyto postavy bódhisattvů, alespoň v určité životní etapě, ideálem a pozitivním vzorem pro jeho hrdiny. Nepochybně se na tomto obdivu podílela i spisovatelova katolická víra, neboť bódhisattvové mají v jeho podání velmi blízko k andělům a svatým. Ostatně již první kapitola *Dharmových tuláků* hovoří o výše zmíněných bódhisattvovských ideálech a hned v druhé kapitole popisuje bódhisattvu jako „úžasnou moudrou bytost nebo skvělého vedoucího anděla“.¹⁶⁸ Kerouac se často snažil o přiblížení a napodobení těchto bytostí dobra.

Na bódhisattvy lze nahlížet jako na bytosti, které můžeme charakterizovat jako transkulturní, neboť za všech okolností hledají cestu k druhému člověku a jsou otevření vzájemnému dialogu. Velmi blízko mají takové bytosti, ať již jako ideální vzory nebo reálné žijící osoby, k představám Victora Turnera o vztazích v rámci společenství *communitas*. Jsou to ti, kteří mají dar spojovat lidská společenství nebo zažehnout alespoň krátký oheň vřelé vzájemnosti a spolupráce. Napodobení pozitivních vzorů je jednou, a možná i jedinou, možností, jak vyjít z cesty utrpení a jak se vyhnout destruktivnímu mimetismu obsaženého v lidském jednání, vedoucího v krizových okamžicích k eskalaci násilí ve společnosti a k vytváření obětních beránek. Podle Reného Girarda naplňuje tuto cestu evangelijní odkaz, který odhaluje pravdu perzekučního mechanismu obětního beránka.¹⁶⁹ Kerouac se ke Kristovi velmi často uchyluje, je pro něho stále pevným vzorem¹⁷⁰, ač nemá problém nalézat osvobozující moment také v buddhistické tradici. Buddha, podobně jako Kristus, odkrývá zmíněné vnitřní mechanismy, které člověka udržují ve lži a nevědomosti a které přinášejí utrpení a bolest.

Cesta jako svoboda

Porozuměl-li jsi tomuto písmu, zahod' je.

Nerozumíš-li tomuto písmu, zahod' je.

¹⁶⁷ Velmi propracovanou knihou o cestě bódhisattvy je dílo Šántidévy, který žil v Indii na přelomu 7-8 století n.l. ŠÁNTIDEVA. *Uvedení na cestu k probuzení. Bódhičarjávátára*. Praha: DharmaGaia, 2000.

¹⁶⁸ KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 17.

¹⁶⁹ Srov. BURDA, František. *O násilí v kultuře – girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013, s. 29-32.

¹⁷⁰ V Kerouacovi lze stále vnímat silný křesťanský příklon k lidem na okraji, slabším a odvrženým, tedy na stranu oběti. Tento parakletický moment se v jeho psaní velmi často prolíná s cíly bódhisattvovských ideálů.

Kerouacovo „*na cestě*“ lze vnímat přímo jako synonymum slova svoboda. V našem evropském myšlení automaticky předpokládáme svobodu našeho jednání. Svoboda je součástí našeho předporozumění vedle mravního hodnocení, svědomí a odpovědnosti.¹⁷² Vyrůstáme tedy do světa, který nám určuje, co pojem svobody obnáší a co znamená. Svoboda pro nás nese určitou hodnotu, o které snad nikdo nepochybuje, ale přesto nás nutí k neustálým diskuzím a přemýšlením. Svoboda je v první řadě mocným symbolem, který nese určité významy. Je tvořitelem našich životů, stejně jako stále podléhá změnám díky našim lidským životům. Svoboda je na jedné straně spojena s absolutní hodnotou, kdy je vnímána jako něco nezczizitelného a nezrušitelného. Svoboda je ale především relativní pojem, neboť je vždy vztažená k někomu nebo k něčemu. Tímto způsobem je svoboda součástí symbolického světa, který ji vytváří, determinuje, ale také otevírá novým významům. Tak můžeme mluvit o vnější svobodě, která vyjadřuje všechny tlaky okolního světa nebo o vnitřní svobodě, kterou lze vidět jako nedeterminovaný bytostný projev osobnosti člověka.¹⁷³ Svoboda je hodnotou, kterou očekáváme v našich životech, kterou vyžadujeme od okolí a při její ztrátě zažíváme pocity nelibosti a odporu.

První dojem z Kerouacova psaní, a zvláště pak z díla *Na cestě*, je nepochybně spojen s představou svobody, která je jistým druhem osvícenského dědictví. Jedná se o svobodu jednotlivce, která je založena na svobodné volbě, představě autonomního já a jedinečnosti individuality člověka. Tato představa je mocně zvýrazněna v americké podobě svobody, jež umožňuje jedinci jít si za svým úspěchem. Isaiah Berlin mluví v takovém případě o tzv. pozitivní svobodě, která „*vychází z přání individua být svým vlastním pánem.*“¹⁷⁴ Tento druh svobody nás vede k přijetí určitého způsobu jednání, které je naším výsostným rozhodnutím, a které výhradně záleží jen na nás bez ohledu na okolí. Tento projev svobody nicméně Berlin kritizoval, neboť v něm spatřoval možnosti manipulace s definicí svobody, která poté může znamenat cokoliv. Ve jménu svobody tak může docházet ke zneužití svobody, o čemž svědčí mnohé dějinné události dvacátého století, jež jsou spojené s diktaturami a totalitními režimy.

¹⁷¹ KEROUAC, Jack. *Pismo zlaté věčnosti. The Scripture of the Golden Eternity*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 132.

¹⁷² Srov. ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994, s. 13-17.

¹⁷³ Srov. CORETH, Emerich. *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*. Praha: Zvon, 1994, p. 91.

¹⁷⁴ BERLIN, Isaiah. *Dva pojmy svobody*, p. 59, in: KIS, János. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikoyomenh, 1997.

Jinou podobou jsou kapitalisticko-technokratické systémy spojené se zneužíváním přírodních nebo lidských zdrojů. Důsledkem takové svobody je nakonec spíše lpění na osobní svobodě a vlastnictví. Cesta spojená s touto svobodou je jako bohatý turista, který sbírá obrázky z celého světa, pohodlně usazen do svého stále stejného prostředí hotelových komplexů a zážitkových výletů (západní strava, ubytování, cestování, služby atd.). Takový člověk jen těžko vidí důsledky a dopady svého pohodlného turismu na životní prostředí. Kerouacova svoboda se tomuto přístupu přímo vzpírá, jeho cesta je sice podmíněna svobodnou volbou, ale je založena na opozici vůči většinové představě pohodlného cestování, které je určeno ziskem a prospěchem. Vypravěč Kerouacových knih většinou putuje stopováním, jízdou na černo na nákladních vlacích nebo běžnými autobusy. Na takové cestě se přibližujeme ke svobodě, kterou lze nazvat antistrukturální, neboť se snaží distancovat od většinových strukturálních pout. Skrze Berlinovu optiku dvojí svobody můžeme hovořit o negativním pojetí svobody, kterou tento autor vnímá jako svobodu od něčeho, kdy „*nejsem ovlivňován ze strany druhých*“.¹⁷⁵ Toto pojetí je úzce spojeno s liberálním chápáním svobody, které znamená především nevměšování ze strany státu, institucí nebo náboženství do svobod jedince. Cílem je dosažení nezávislého prostoru pro člověka.¹⁷⁶ Takový prostor nabízí přechodové, liminální aspekty cesty, které nám předkládá Kerouac. Nezávislý prostor posléze otevírá živné pole pro začátek dialogu s druhými lidmi. Pokud nejsem ve svém prostoru nikým manipulován, mohu lépe vystoupit ze svých stereotypů a předsudků. V tomto pojetí svobody musím nutně akceptovat svobodu druhého, tedy prostor, do kterého se nemám vměšovat.

U Kerouaca je svobodný člověk chápán jako oddělená individualita zvolna překonávaná. Tento proces proměny je možné sledovat v porovnání knih *Na cestě*, kde hrdinové poněkud bezcílne bloudí ničím nespojovaní, nicméně již vědoucí, že dosavadní americký sen je jen chatrným pozlátkem, a *Dharmovými tuláky*, kde již hrdinové kráčí za odlišným druhem svobody. Jde o svobodu, ve které jsme sice jedineční, ale ne jediná mezi všemi živými bytostmi. Význam jedinečnosti tolik hlásaný modernou je pouhou iluzí. Jedineční jsme sice ve své odlišnosti a jinakosti, ale jinak jsme na sobě zcela závislí. Myslíme si, že jsme nezávislí, ale je to pouhá představa našeho rozumu. Svoboda člověka je omezená,

¹⁷⁵ BERLIN, Isaiah. *Dva pojmy svobody*, p. 51, in: KIS, János. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1997.

¹⁷⁶ Srov. BERLIN, Isaiah. *Dva pojmy svobody*, p. 62, in: KIS, János. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1997.

je omezená odpovědností k druhému, což úzce souvisí s etickým jednáním mezi lidmi.¹⁷⁷ Kerouac nám tento apel připomíná častými odkazy na lidský soucit, lásku k bližnímu a odpuštění. Jen takto lze cestovat mezi druhými a porozumět jim. U Kerouaca také můžeme nalézat momenty omezující naši svobodu vázaností na to, co nás přesahuje a předchází, ať je to již boží existence, ke které se poměrně často obrací, nebo karmické principy, ze kterých vychází buddhistická nauka. Svoboda v tomto případě není otázkou volby, ale je nutně spojena s konkrétní duchovní cestou. Kerouac nám velmi rád překládá především buddhistické způsoby vysvobození z našich pout existence skrze probuzení, satori, nirvánu.¹⁷⁸

Svoboda je velkým tématem i pro transkulturní diskurz. Mluvíme často o svobodě, ale jsme vskutku svobodní? Není naše pojetí již vyprázdněné a ořepané? Nebezpečím svobody, plynoucí z liminálních procesů, může být určité rozplynutí se v nejasném pojmu svobody. Nebo v množství pluralitních jednotlivých svobod, které postrádají společný základ. Kontrakulturní hnutí taková rozmlžování nepochybně rozvířila, ač jim vždy šlo o konkrétní reakce na většinovou společnost zdůrazněním potřeby té či oné svobody. Beatnická literatura, včetně Kerouacových textů, byla pionýrská v poukazování na životy marginalizovaných skupin. V Kerouacovi potkáváme ty umlčované, zesměšňované či perzekuované. Afroameričané, Hispánci, původní obyvatelé Ameriky, prostitutky, homosexuálové, chudí a žebráci, duševně nemocní či drogově závislí lidé. V současnosti jsme v situaci, kdy je díky množství dílčích svobod těžké hledat nějaký konsenzus společného žití. V záplavě genderových, feministických, environmentálních, národnostních hnutí a skupin možná mizí ta hlavní svoboda, která je postavena na nezcizitelné důstojnosti každého člověka a která je základem pro takový dialog, jenž nerozděluje, nýbrž sjednocuje.

Kerouacova svoboda je silně zakořeněna v neužitečném¹⁷⁹, tím je odlišná od svobody v duchu moderního pokroku (a je potřeba si říci, že pokrok stále očekáváme, žijeme jej, ač souběžně se vytvořil vymezující proud postmoderny vůči pokroku modernity). Neužitečné nemá místo v představách prosycené prospěchem, výkonem, funkcí nebo efektivitou. Naopak neužitečné je spojeno s nezasahováním a nemanipulováním s okolním světem. Tento typ svobody je nejen spojen s osobním prostorem volnosti, který je v co nejmenší míře pod

¹⁷⁷ Emmanuel Lévinas vždy propojuje odpovědnost s etikou a láskou k bližnímu. Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997, s. 40; LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoyemh, 1994, s. 181.

¹⁷⁸ Srov. KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 163-169.

¹⁷⁹ Předobrazem takového pojetí je vliv daoistického Mistra Zhuanga. Srov. KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie. Pohled z dějin*. Lásenice: nakladatelství Maxima, 2005, s. 181-205.

tlakem okolních institucí, zároveň ale předpokládá nezasahování do svobodného prostoru druhých.

Jak jsme si již řekli, Kerouac byl blízko čchanovým a zenovým tulákům a básníkům typu Chan Šana a Bašóa. Proto mu byl blízký výše zmíněný pojem neužitečnosti, který v daoismu blízce souvisí s čínským pojmem *wu-wei* (*wu-wej*). Ten znamená konání v nekonání nebo spontánní konání bez usilování a zasahování do přirozeného běhu věcí.¹⁸⁰ To značí být na cestě s Jackem Kerouacem. Je to oslava bláznivých hrdinů, kteří vůbec nezapadají do své doby, do předepsaných norem, zvyků a společenských očekávání. Západ se nadchl tímto směřováním svobody, ale často plně nepochopil dosah takového uvažování a jednání. A nakonec ani sám Kerouac tento princip bytí zcela nepochopil, neboť by pravděpodobně dopadl jinak na své životní pouti. Například jeho nutnost psát tolika slovy o tom samém nebo jeho nutková touha být spisovatelem z poslání, která není ničím jiným, než snahou ukázat světu svoji užitečnost. A to i navzdory tomu, že dokázal psát velmi úsporně, jednoduše a spontánně. Tak se ocital na hranici mezi užitečným a neužitečným, mezi životem a smrtí, střízlivostí a nevědomím. To je cesta liminality, ze které nebyl schopen vyjít a nakonec skončil jako jeden z jeho bláznivých hrdinů. Svoboda v neužitečném je svobodou od něčeho. Jen v oproštění se od svých pout a vazeb jsem schopen dosáhnout absolutní svobody. Tím se také otevírá cesta k moudrosti, která je něčím víc než pouhým intelektuálním věděním, neboť toto vědění přesahuje k něčemu neznámému. Tak se dostáváme od porozumění bytí k porozumění nebytí, kdy již není potřeba používat konvence, slova nebo pojmy.

Cesta svatých bláznů, dharmových tuláků a obyčejných lidí

U Kerouaca je cesta většinou spojena s lidmi, kteří mají svá jména a vzájemné vztahy. Setkávání s lidmi je dalším výrazným motivem Kerouacovy cesty. Jedná se o cesty lidí a jejich rozmanitých a barvitých osudů. Tak se před námi objevuje hlavní postava románu *Na cestě* Dean Moriarty jako „svatý blázen“ či „svatý blb“ nebo Japhy Ryder jako „opravdový hrdina západu“.¹⁸¹ A následuje množství dalších lidí, kteří spojili s Deanem, Japhym či

¹⁸⁰ Srov. *Lexikon východní moudrosti*. Přeložili Jan Filipický, Vladimír Liščák, Josef Kolmaš, Stanislava Vavroušková. Olomouc: Votobia, 1996, s. 529-530.

¹⁸¹ Srov. KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 38.

vypravěčem knih své cesty.¹⁸² V tom byl ostatně Kerouac velkým mistrem. Jak jsme již řekli, on se nebál zviditelnit osudy těch neviditelných, lidí na periferii nebo prostě těch obyčejných Američanů. Ukázal v celé své kráse i děsivosti odvrácenou stranu amerického pozlátka. To je jeden z projevů kontrakultury. Proces změn, který zachvátil postupně celý západní svět, kdy nejisté a nejasné, ambivalentní a proměnlivé se stalo výrazným znakem dnešní doby.

Kerouacův Dean v románu *Na cestě* je prototypem svatého blázna, spontánní a neklidný, nejistý v tom co provede a udělá. Je to postava zcela liminální a odráží nepochybně mnohé z předobrazu Deana, kterým byl ve skutečnosti Neal Cassady. Ten svým živelným způsobem života Kerouaca velmi přitahoval. Možná že šlo až o nemocnou bytost, ale rozhraní mezi normálním a nenormálním se v liminalitě stírá, nelze to nikdy zcela jistě rozlišit. Je ale zajímavé sledovat v románu *Na cestě*, jak se počáteční nadšení autora pro postavu Deana, i s jeho pulsujícím šílenstvím, postupně mění v jakýsi soucitný smutek z toho, jak dopadl jeho románový hrdina (což u Kerouaca značně odráželo jeho životní realitu). Deana lze také vidět jako určitého antihrdinu, kterého vytváří Kerouac, je tak opakem a protikladem ideálu amerického zlatého věku 50. let 20. století. Dean se nám odkrývá jako velký antihrdina prosperující Ameriky. Dean je směsicí šílenství, touhy po životě a ryzí přirozenosti. Tento způsob odhalování je lze nahlížet jako proces zbavování se masky, kterou si člověk v běžném společenském životě nasazuje, aby plnil dokonale předepsané role a povinnosti. Kerouac tím směřuje k tajemství bytí, které se projevuje skrze spontánnost, ale i ambivalentní nejistotu. Dean je těkající bytostí, netrpělivý a pulsující. Jako tep v žilách. Kniha *Na cestě* je spíše o hledání čehosi liminálního a nejasného. Proč se vypravěč textu spolu s Deanem ženou z jednoho konce Ameriky na druhý, aby se za moment zase vraceli tisícikilometrovými cestami? Na to ani sami nemají odpověď. Toto plynutí po amerických cestách je prázdné, bez cíle, bez závazků a budoucnosti. Existuje pouze okamžik teď a nyní. To je také leitmotiv knihy *Na cestě*.

Později v *Dharmových tulácích* Kerouac přichází s jiným typem hrdiny v podobě Japhyho Rydera. Přesněji řečeno je to opět liminální antihrdina, ale naprosto jiného ražení než Dean. Japhy je symbolem něčeho nového - nového způsobu myšlení a žití. Tím novým je také jiná religiozita, kterou se stává buddhismus, jehož vlivy se dostávají i do dalších

¹⁸² U Kerouaca je charakteristickým rysem jeho díla, že fikční příběh se stále prolíná s reálnou žitou skutečností. Hrdinové jeho knih mají často jen jiná jména od konkrétních osob Kerouacova života. Dean Moriarty je ve skutečnosti Nealem Cassadym, Japhy Ryder zase Gary Snyderem, Alvah Goldbook byl Allenem Ginsbergem atd. Blíže doslov Josefa Rauvolfa ke knize *Dharmovi tuláci* in: KEROUAC, Jack. *Dharmovi tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 283 – 292.

Kerouacových knih. Japhy se stává antihrdinou, který má svůj smysl a cíl. Co ale zůstává, tak to je onen obrat k bytí v jeho ryzi a spontánní podstatě. Je to jako energie změny obsažená v liminálních procesech. Zvýraznění těchto aktivních sil skrze hlavní hrdiny knih *Na cestě* i *Dharmových tuláků* má sice stejný základ, můžeme zde ale spatřit rozdíly v uskutečnění potenciality liminality. Japhy nám symbolizuje pozitivní dopady procesuálních změn přechodu, které iniciují vznik něčeho nového. Tím může být nejen důraz na etický způsob života, ale i ohleduplný a udržitelný život vůči okolní přírodě se všemi žijícími bytostmi. Japhyho změny jsou synonymem určité nové revoluce. Kerouac popisuje dharmové tuláky jako ty:

„který odmítá souhlasit s všeobecným požadavkem, aby spotřebovali všechno, co se vyrobí, a museli pracovat proto, aby měli tuhle výsadu konzumovat, všechny tyhle sračky ve skutečnosti nikdy nechtěli...tyhle všichni jsou uvězněni v systému, kterej se skládá z práce, výroby, spotřeby...ale já mám takovou představu parádní ruksakový revoluce tisíců a nebo možná milionů mladejch Američanů, který se budou toulat s batohama na zádech, budou se chodit do hor modlit, rozesmívat děti a těšit starý lidi...!“¹⁸³

Výše uvedený text je nádherným příkladem vzdoru vůči většinové struktuře, která je spojena s americkým snem konzumní a blahobytné společnosti. Jsou to ryze kontrakulturní slova, jež se vymezují proti všeobecně přijímané a proklamované realitě. Jde také o prvotní reflexi toho, že bezmezný růst je postaven na iluzi jedné velké závislosti. Americký konzumerismus byl jen protipólem soudobé komunistické společnosti. Oba typy byly ale podobně silně strukturované. Americký sen byl postaven na podrobení si masy na základě blahobytu a prosperity. Sovětský sen naopak ovládal masu silou ideologie a velkých hesel. Výsledkem ale měla být vždy poslušná a krotká masa spokojeným občanů. Beatnická generace byla kritickou odpovědí a veřejným odmítnutím amerického snu.¹⁸⁴ Šlo o přiznání se k tomu být „jinaký“ v jednání, smýšlení nebo víře. Odmítnutí blahobytu se proto děje skrze cílenou chudobu a nechť něco vlastnit. Rodí se idea svobody života na cestě, která je spojená s nespoutaností a spontánností. Důležitějším faktorem pro život se tak ukazovala touha prostě být než něco mít.¹⁸⁵ To lze ostatně vyčíst z výše uvedeného textu z *Dharmových tuláků*, kde skrze tato slova vychází potřeba být s druhými lidmi, a to i s těmi starými nebo dětmi, o které je potřeba se starat. Jsou to slova o vymanění se ze stereotypů, které mohou člověka ubíjet a omezovat.

¹⁸³ KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992, s. 113.

¹⁸⁴ Srov. TYTELL, John. *Nazi andělé*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 6-15.

¹⁸⁵ Toto směřování od touhy mít k prostému bytí je přítomné například ve filosofii Gabriela Marcela. Srov. MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1998, s. 91-93.

Dharmoví tuláci se stávají alternativním způsobem života v americké společnosti. Jde o ideu pospolitosti, která je založená na vzájemnosti a blízkosti všech členů. Spíše mělo jít o malé komunity, které by žily někde mimo města a blízko přírodě. Takovou představu ostatně propagoval celý život i Gary Snyder, jenž rád užíval pro takové společenství název kmen. Podobná společenství jen podtrhují Turnerovy myšlenky o propojení liminálních stavů se vznikem specifických společenství, které nazýval *communitas*.¹⁸⁶

Kerouacovy liminální postavy svatých šašků a bláznů, světců a bódhisattvů využívají přechodového momentu k nalezení pravdy, boha, probuzení nebo nirvány. Ti všichni hledají cestu ven z utrpení směrem k nové osvobozující struktuře. Snaží se nalézt cestu „z *vnitřní rozervanosti*“¹⁸⁷, což se ne každému úspěšně dařilo. Zjevným příkladem tohoto marného konání byl Dean z románu *Na cestě*, který naprosto vyjadřoval význam slova *beat* ve smysl zbitý či ubitý. Nicméně Kerouac viděl ve slově *beat* ještě jiný význam a to blažený nebo později až podivínský, samotářský, bláznivý a mytický.¹⁸⁸ Svaté bláznovství tak plně vyjadřuje paradoxnost liminálních stavů. Díky oproštění se od pout a vazeb běžné struktury života, jsou tito lidé „jinakosti“ schopni nalézat hlubší smysl bytí. Sejmout masku každodennosti jim umožňuje najít přirozenost člověka. Způsoby vedoucí k blaženosti mohou být samozřejmě různé, často je to humor, sebeironie, převrácení běžných významů nebo kritika stereotypů, zákazů a tabu. Postavy Jacka Kerouaca jsou velmi často liminálními bytostmi, jsou na rozhraní, nejasní, s možností se osvobodit, anebo zničit (sám Kerouac neustále balancoval na rozhraní obou možností, až nakonec skončil v té druhé). Svaté bláznovství může být prvkem, který přitahuje nejen lidi z nejbližší komunity, ale i lidi z „vnějšku“. Nicméně jinou možností je nepochopení okolí, kdy jsou podobní lidé vnímáni jak blázni a podivíni. Pro společnost se stávají určitou anomálií, která má být buď ignorována či odmítána, kontrolována, zesměšňována nebo přímo odstraňována.¹⁸⁹

Na druhou stranu liminální jednání může dialog otevírat, protože dává určitou volnost ve vyjadřování, která je dána odbouráním konvencí, hierarchií, nebo jiných hranic. Taková setkání mohou přinášet výjimečné pocity prolnutí a vzájemnosti, která charakterizuje

¹⁸⁶ Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 111.

¹⁸⁷ SLÁDEK, Karel. *Na cestě s Jackem Kerouacem. Spirituálně-teologická interpretace „románů z cest“ Jacka Kerouaca*. Jablonec nad Nisou: Vydavatelství IN, 2016, s. 27.

¹⁸⁸ Srov. KEROUAC, Jack. *Osamělý poutník*. Olomouc: Votobia, 1993, s. 8.

¹⁸⁹ Srov. DOUGLASOVÁ, Mary. *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu*. Olomouc: Malvern, 2014, s. 75-79.

Turnerův pojem *communitas*.¹⁹⁰ Tak se před námi otevírá prostor rozšiřování lidského poznání a rozumění. Takový prostor je zároveň základem transkulturního diskurzu.

Transkulturní aspekty v díle Jacka Kerouaca

Cílem této kapitoly bude shrnutí symbolických významů cesty u Jacka Kerouaca a jejich propojení s konkrétními transkulturními hledisky. Kerouacova cesta před námi plynula rychle a spontánně, často s nejasným cílem a nečekanými setkáními. Kromě pestrobarevné mozaiky ubíhajících horizontů to byla vždy cesta od člověka k člověku. I ten nejnepatrnější jedinec na této cestě byl vždy významným druhým pro Kerouacovo setkávání a psaní. Skrze nové hrdiny západu dal tento autor hlas lidem z periferie americké společnosti – tulákům, cizincům, svatým bláznům a mnoha dalším umlčovaným a neviditelným lidem. V sociální rovině jeho cesta nabízí způsob svobodného oproštění se od společenského tlaku a institucionální kontroly. V existenciální rovině ukazuje cestu k pochopení své existence spojené především se snahou vyjít od utrpení k možnému osvobození. Po vzoru Krista nebo Buddha přináší Kerouac naději spojenou s dosažením něčeho absolutního a přesahujícího náš imanentní svět, včetně jeho všudypřítomné strasti a bolesti. Tak se nám Kerouacova cesta objevuje v několika různých podobách, které lze propojit s transkulturními hledisky. Ty můžeme rozlišit na aspekty socio-kulturní, metafyzické, existenciální a etické.

Sociokulturní aspekty transkulturality jsou symbolicky naplňovány vlastní cestou napříč geografickým prostorem, která překračuje hranice různých společností a kultur. Být na cestě tak znamená poznávání odlišných způsobů života, které následně nutí k reflexi vlastní socio-kulturní tradice. Jde o nahlédnutí na zažitá stereotypy a předpojatosti z naprosto jiné perspektivy. Tato cesta zahrnuje překračování hranic a limitů vlastního řádu a společenského uspořádání, jež vede k poznávání odlišných způsobů symbolického uvažování a vyjadřování. V transkulturním diskurzu se jedná o téma hledání alternativních pohledů na bytí, která jsou podmínkou a živnou půdou pro rozmanitost pluralitní společnosti. Jedná se o vytváření prostoru naplněného otevřeností k novým názorům a schopností přijímat jinakost v různých podobách (generových, etnických, sociálně vyloučených skupin apod.) stejně jako umět přijímat odkaz historické tradice a kulturních kořenů. Překračování limitů nemá vést k rozplynutí se v nejasném prostoru nestrukturovanosti, ale má svůj význam až v konečném

¹⁹⁰ Srov. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004, s. 130-131.

přechodu této oblasti a začlenění se zpět do strukturovaného světa každodennosti. Transkulturní pohled by tedy vždy měl zahrnovat syntézu světa jinakosti a antistruktury se světem stejnosti a strukturovanosti. Jde o postup poznání skrze rozlišování a kategorizace směrem k nerozlišenému a propojujícímu aspektu bytí. Tento postup musí posléze pokračovat zpět k rozlišenému a diferencovanému světu, abychom tak získali komplexní obraz člověka a jeho existence.

V existenciálním smyslu nás Kerouacova cesta přivádí k vlastní existenci, tak jak jsme si ji přiblížili v první kapitole, neboť na cestě se vyvazujeme z každodenních omezení společenských, ekonomických nebo politických vlivů. Symbolem takové cesty je u Kerouaca velmi často samota a osamělost. To jak odkrýval své já, jak jej obnažoval v jeho nejistotě a nahotě a vyprávěl o něm, tak se nám otevírala zároveň tvář Kerouaca jako druhého člověka, skrze něhož lze vidět i další lidské bytosti, které v životě potkáváme.¹⁹¹ Na cestě člověk může plně prožívat zkušenost sebe sama. Tímto procesem dochází k odhalování vlastní přirozenosti a poznávání své identity nebo její proměny, kterou přináší prahové zkušenosti cesty. Je to čas pochybností, sebereflexí, hledání a odkrývání nového. Na cestě člověk může odložit své zažité masky spojené s určitou rolí a statusem, čímž lze nahlížet z jiné optiky vlastní stereotypy a předsudky. Někdy se dokonce jedná o nevyhnutelný krok v důsledku nenadálých a krizových situací. Pocestný je zasahován osudy druhých lidí, jejich utrpením a snahou prostě být. Zasažení je poté možností k niternému přerodu, který může vyústit ve zjevnou konverzi k nové religiozitě či vyznání. Kerouacova cesta je spojená, stejně jako ta transkulturní, s otevíráním se druhému, kdy jsme nuceni nalézat v sobě základní východiska lidství spojená s určitým etickým kodexem. A nezáleží příliš na tom, z jaké náboženské a kulturní tradice tento kodex vychází. Příkladem mohou být Kerouacovy křesťansko-buddhistické syntézy v *Písmu zlaté věčnosti*, které ale nejsou až tak podstatné. Důležitější je skutečnost, jak se v reálných životních situacích k druhému opravdu chováme. Tento aspekt je provázán s navazováním dialogu s jinými a odlišnými lidmi (ale i těmi známými a blízkými) a s respektem k člověku jako osoby s jeho nezczitelnou a neredukovatelnou důstojností.¹⁹² A podobně jako se Kerouacovy hrdinové pokouší naplňovat cesty milosrdenství a soucitu, tak i transkulturní východiska by měla obsahovat tyto principy na cestě k porozumění existenciálního rozměru člověka.

¹⁹¹ Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997. s. 17.

¹⁹² Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 148-151.

Tak můžeme skrze cestu sledovat přechod od existenciálního rozměru lidství k jeho etickému aspektu, což je důležitý rozměr transkulturního diskurzu. Pokud si plně uvědomuji své vlastní bytí, tak si zároveň uvědomuji bytí druhému člověka. Tak jsem schopen dle Emmanuela Lévinase uvidět tvář druhého v jeho bezbrannosti a konečnosti a skrze toto poznání jsem zároveň zavázán k bytí druhého.¹⁹³ Tak se tvoří moje odpovědnost za život každého druhého člověka. Tato cesta je způsobem, jak neupadnout do osobní pohodlnosti a lhostejnosti, které se dle Gillesse Lipovetského stávají součástí současných demokracií, kdy se základní hodnoty jako tolerance a svoboda proměňují jen v prázdné pojmy a apatická přihlížení.¹⁹⁴ Odmítnutí lhostejnosti a uvědomění si naší odpovědnosti vůči druhému musíme pokládat za jedny ze základních transkulturních impulzů.

U Kerouaca je toto hledání člověka nejvíce vyjádřeno symbolikou utrpení. A utrpení, jak jsme si již výše přiblížili, je přímou cestou k podstatě lidské existence. Kerouac nám naznačuje cestu, která pomáhá odhalovat momenty utrpení našeho života, aby mohl následně ukazovat i způsoby osvobození z koloběhu bolesti a strasti. K tomu si vypomáhal náboženskou symbolikou buddhismu a křesťanství. Tyto dvě vrstvy tradičních světových religiozit, jsou úzce propojeny se zmíněným etickým rozměrem lidství. Transkulturní dialog tak může být obohacován nejen o křesťanské aspekty milosrdenství a lásky k bližnímu, ale také o buddhistické pojmy soucitu a nezměrné laskavosti.

V metafyzickém aspektu nám také Kerouacovy texty ukazují cesty k hledání možností, jež umožňují přesáhnout naše lidství. Zajímavý je způsob hledání těchto možností, který zahrnuje prolínání tradičních způsobů s těmi novými a nepůvodními. Kerouac představuje synkretismus postmoderní doby, kdy nemá problém slučovat a prolínat křesťanství s buddhismem, božství s prázdnotou nebo milosrdenství se soucitem. Jeho TO je stejné podstaty jako Prázdnota nebo Zlatá věčnost. Právě tento způsob hledání má transkulturní potenciál ve schopnosti překračovat hranice imanentního, materiálního světa směrem k transcendenci. Toto transcendování může být zakládajícím prvkem pro hledání jednoty a slučitelnosti navzdory osobním, kulturním, společenským nebo náboženským odlišnostem.¹⁹⁵ Zároveň se jedná o způsob hledání odpovědí po základních otázkách lidství. Tím je horizontální cesta napříč prostorem obohacována o vertikální rozměr duchovního hledání. Obě tyto roviny jsou nedílnou součástí transkulturního diskurzu. Navzájem umožňují chápat

¹⁹³ Srov. LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997, s. 17.

¹⁹⁴ Srov. LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2003, s. 51-58.

¹⁹⁵ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 145-151.

člověka jako mnohvrstevnatou a důstojnou osobu, která je s ostatními živými bytostmi propojena v jedné univerzální síti zvané život.

III. MIMO STEZKU S GARY SNYDEREM

Gary Snyder

Nežli se pustíme do analýz a interpretací Snyderových textů, je dobré si pro přiblížení kontextu uvést několik základních informací ze života tohoto autora. Gary Snyder se narodil 8. května 1930 v San Francisku. Od dvou let žil se svou rodinou v lesích severně od Seattlu v americkém státě Washington. Zde se postupně zrodila jeho vášeň pro divokou přírodu, která se mu stávala druhým domovem, a pro cesty do milovaných hor. Jak sám píše v *Praxi divokého*:

*„Když jsem byl starší, chodíval jsem do starých porostů na svazích Kaskádových a Olympijských hor ... A když jsem byl ještě starší, podnikal jsem výpravy do vysokých hor. Zasněžené vrcholky byly od nás dobře vidět.“*¹⁹⁶

Právě na horských stezkách zažívá své první zkušenosti cesty, které lze vnímat jako liminální. Začíná si uvědomovat až posvátné prožitky spojené s horolezectvím, jež jsou zároveň specifickou proměnou. Právě tyto zkušenosti odkrývají jak nebezpečí a drsnost cesty, tak i nezměrnou krásu a jedinečnost takového konání. Snyder v sobě odkrývá možnost myslet nejen jako oddělená individualita, ale především jako bytost vtažená do celosti světa, kdy může „myslet jako hora“¹⁹⁷, jelen, kojot nebo prastaré lesy Dálného Západu.

V roce 1951 dokončil Snyder studia antropologie na Reed College v Portlandu s bakalářskou prací o mýtech a pohádkách Indiánů ze severozápadního pobřeží Spojených států. Poté pracoval v lesích jako dělník nebo strážce lesů před požáry v Kaskádových horách.¹⁹⁸ Nakonec se usazuje v San Francisku padesátých let dvacátého století. Toto je další významný milník Snyderova života, neboť zde poznává nejen rozmanitý kulturní a umělecký život, ale zejména se dostává do kontaktu s buddhismem. Snyder se přibližuje především zenové formě buddhismu, neboť do San Franciska se během války uchýlila část japonské

¹⁹⁶ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 128.

¹⁹⁷ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 129. „Myslet jako hora“ odkazuje na stejnojmennou kapitolu Aldo Leopolda in: LEOPOLD, Aldo. *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*. Tulčák: Abies, 1995, s. 158-162.

¹⁹⁸ Práci lesního strážce před požáry inspiroval později i Kerouac, který tuto práci též přijal na jedno léto. Zážitky poté popsal v knihách *Dharmoví tuláci* nebo *Osamělý poutník*.

imigrační vlny.¹⁹⁹ V tomto živelném a tepajícím městě se seznámil s Jackem Kerouacem, který barvitě popsal toto období v Dharmových tulácích. Kromě Kerouaca byli dalšími významnými osobnostmi, se kterými spojil Snyder svoji cestu, básníci tzv. Sanfranciské renesance: A. Ginsberg, K. Rexroth, P. Lamantia a další.²⁰⁰ V roce 1956 pak Snyder odplouvá do Japonska, aby se věnoval studiu japonštiny a zenového buddhismu v místních klášterech. Po návratu pokračuje v zenové praxi, překladatelská práce či psaní poezie a esejů. Velkým životním tématem se Snyderovi stává aktivní činnost v ochraně přírody a kultur původních obyvatel Želvího ostrova, jak rád označuje severoamerický kontinent.

Gary Snyder je inspirativní osobností hned v několika směrech, které vždy dokázal velmi zajímavě propojovat. Jednak je to Snyder jako básník, dále Snyder environmentalista a nakonec i Snyder buddhista. Vedle toho nelze opomenout Snydera jako překladatele japonské a čínské buddhistické (zenové či čchanové) poezie do angličtiny, znalce kultur původních obyvatel Ameriky a šamanismu, učitele a profesora.²⁰¹ Jeho snaha propojovat na první pohled odlišné kulturní tradice má ale poměrně koherentní obraz, jenž nabízí cestu člověka ve vzájemném spoluzítí nejenom mezi lidmi navzájem, ale i s ostatními živými bytostmi v určitém přírodním prostředí. Co je podstatné, že nám tento autor a myslitel nabízí alternativní perspektivu lidského bytí v současném globalizovaném a technizovaném světě. Ukazuje nám cestu, v níž se propojuje etické s ekologickým, lidské s přírodním, moderní s tradičním. Otevírá nám nedualistické vidění světa, v němž jsou všechny systémy propojeny ve vzájemném vztahu. Tím se stává Snyder inspirativním i pro různé obory humanitních věd, včetně Transkulturní komunikace. Nakolik jsou Snyderovy texty podnětné a aktuální pro transkulturní diskurz, se budeme snažit ukázat na následujících stránkách. Pro naši práci bude významné sledovat Garyho Snydera v jeho vyjití nejen k druhému člověku, ale i ke každé další živé bytosti. Obě tato směřování jsou dále nemyslitelná bez aspektu vyjití k okolnímu prostředí, jehož jsme nedílnou a integrální součástí.

Nejčastější formou literárních textů Garyho Snydera jsou eseje a básně, skrze něž k nám promlouvají myšlenky a inspirace tohoto autora. Zároveň tyto texty odkrývají i něco vnitřně obsažného, co souvisí s převratnými společenskými změnami po druhé světové válce.

¹⁹⁹ Významnou osobností byl zenový učitel D. S. Suzuki (1870-1966), ale buddhistické inspirace pocházeli také z pera amerických spisovatelů jako byli T.S. Eliot nebo Ezra Pound. Srov. SNYDER, Gary. *Tahle báseň je pro medvěda*. Praha: Argo, 1997, s. 169.

²⁰⁰ Vrcholem této skupiny bylo známé čtení básní v Six Gallery 13. října 1955. Toto čtení zaznamenal jedinečným způsobem Jack Kerouac ve 2. kapitole knihy *Dharmoví tuláci*.

²⁰¹ Srov. LUŽNÝ, Dušan. *Zelení bódhisattvové: Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 65-74.

Podobně jako u Kerouaca můžeme také u Snydera spatřovat liminální aspekty jeho tvorby a životní cesty, které se vymezují vůči struktuře a jsou spojené s hledáním odlišných nebo nových způsobů života, myšlení nebo etického jednání. Jde o podobné aspekty a mechanismy, které jsou součástí mytologií, náboženství, rituálů, filosofii nebo umění. Liminální je součástí procesu proměny, která úzce souvisí s naším poznáním. A dále poznání je nutným předpokladem jakékoliv změny, řešení krize nebo přijetí nových způsobů bytí.

Stejně jako je rozmanitá osobnost Snydera, je i rozmanitá a plodná jeho literární činnost. Ze tří desítek knih esejí a poezie budou pro naši práci základním materiálem knihy *Praxe divočiny*, *Zemědům*, *Místo v prostoru* a *Tahle báseň je pro medvěda*. Nicméně v naší práci budeme čerpat i z dalších knih, které nějakým způsobem pracují se symbolikou cesty.

Symbolika cesty v díle Garyho Snydera

Symbolika cesty Garyho Snydera možná není tak viditelná a volající jako v případě Jacka Kerouaca, přesto se pozvolna vine většinou jeho prací. Jeho cesta se před námi objevuje jako chůze divokou přírodou vedoucí přes údolí a vrcholy hor. Je to zkušenost mnoha takových poutí, které Snyder v duchu *Ralph W. Emersona*, *Henryho D. Thoreaua* nebo *Bašóa* vykonal, aby se přiblížil krajině svého okolí. Současně je cesta Garyho Snydera vždy projevem buddhistické dharmy. Nese tedy vždy duchovní potenciál naplňovaný ideály soucitu a laskavosti ke všem živým bytostem našeho světa. Opět se tedy v následujících stránkách vnoříme do symbolického světa jednoho z autorů beatnické generace, abychom sledovali liminální aspekty cesty, její způsoby proměny a následné výzvy pro naši cestu transkulturality.

Cesta celistvosti

„Dost široká, abys viděl před sebe

Dost otevřená, abys měl kam jít...“

(z básně *Verše o Zemi*)²⁰²

Cesta Garyho Snydera je v první řadě cestou, která nás propojuje s okolním světem. Toto propojení nám posléze umožňuje odkrývat jeden zásadní Snyderův pojem, kterým je celistvost. V následujícím textu si proto přiblížíme Snyderovo chápání celistvosti, které se jeví jako vhodná vstupní brána pro hledání transkulturních výzev v textech Garyho Snydera.

Cesta celistvosti směřuje ke stavu sjednocení a otevřenosti, ve kterém mizí naše běžné dualismy, rozdělování, rozlišování a kategorizace. Právě tehdy jsme schopni porozumět světu jako místu, kde je každý s každým nějak propojen. Tak již nenalzáme oddělený svět lidí od ostatní přírody, ale vzájemný propletenec vztahů a vazeb. Hodnotu nemá jen sám člověk ve své důstojnosti, ale hodnotu má každá živá bytost (dokonce i každé místo neživé přírody) našeho světa.²⁰³ Tím se nám rozšiřuje naše běžné osvícenské pojetí člověka jako bytosti svébytné a jedinečné ve své důstojnosti. Lidská důstojnost neexistuje sama o sobě, ale je vždy součástí našeho vztahu s okolím. Jednak je vyjádřením vztahu směrem do našeho nitra. Jde o již zmiňovanou nezcizitelnou důstojnost každého člověka, kterou nám nikdo nemůže odejmout. Ale důstojnost také směřuje ven z našeho nitra. V tomto případě se projevuje skrze naše důstojné chování ke svému okolí. A nejde pouze o lidské vztahy, jde o veškeré vztahy a vazby na okolní svět. Nedůstojné jednání je neuctivé a netolerantní. Pokud někdo ohrožuje důstojnost druhého člověka skrze násilí, zneužívání nebo zabíjení, ohrožuje zároveň svoji vlastní důstojnost. Podobně i v širším měřítku, když člověk devastuje a ničí své prostředí, je blízko k tomu, aby ohrožoval svoji lidskou důstojnost díky ztrátě morálních zábran a osobní odpovědnosti za své činy.

Život v celistvosti je pro Garyho Snydera „*zaslíben prostotě, určité smělosti, humoru, vděčnosti, velkorysé práci a hře a spouště chození*“.²⁰⁴ Zdrojem takového chápání celistvosti je zjevně buddhistická dharmá. Být „zaslíben prostotě“ odkazuje k jedné ze základních buddhistických ctností – pokoře. Pokora je důležitým předpokladem pro překonávání svých tužeb či chtivosti, které spolu s nenávisí a zaslepeností tvoří tzv. tři kořeny zla.²⁰⁵ Odmítnutí

²⁰² SNYDER, Gary. *Hory a řeky bez konce*. Praha: Maťa, 2007, s. 162.

²⁰³ Srov. SNYDER, Gary. *Místo v prostoru. Etika, estetika a vodní předěly*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 2002, s. 209-210.

²⁰⁴ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 32.

²⁰⁵ Srov. WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*. Brno: Masarykova univerzita, 2002, s. 129. Cestou jak se vyhnout těmto negativním stránkám života je tedy kromě nechtění (skromnost), nezášť (soucit) a nezaslepenost (moudrost).

chtivosti znamená spokojit se s málem a nechtít, co není potřeba. Jedná se o vědomé snížení spotřeby, které je pro Snydera způsobem odmítnutí současného konzumerismu. Zároveň je podobná cesta jednoduchým návodem, jak žít ohleduplně a udržitelně v době globálních klimatických změn.²⁰⁶ Jiným způsobem, jak se vypořádat s chtivostí, je vedle pokory štedrost a dávání.²⁰⁷ I tento aspekt jde naprosto proti dosavadním měřítkům naší západní kultury (a nejen západní) založených na prosperitě, růstu, využívání až zneužívání lidských a přírodních zdrojů. Proti ekonomickým měřítkům se nám tak vyjevují měřítka etická a lidská. Ta nás mají vést ke zmiňované celistvosti, která je zase předpokladem těchto etických principů. Jedno souvisí s druhým. A pokud jsme zmínili ekonomické předpoklady, tak i ty v posledku náleží k diskuzi o hledání celistvosti člověka v tomto světě. Ekonomické nelze oddělit od ekologického, etického, sociálního nebo politického.²⁰⁸ Jedna z možností, jak současné krize všeho druhu zvládat, spočívá v náhledu na svět člověka v jeho komplexnosti, celistvosti a provázanosti s jeho prostředím. Toto lze vzít jako určitou první lekci kráčení po cestě v duchu Garyho Snydera. Lekci, která je použitelná i pro naše transkulturní hledání člověka a zejména pro vytváření podmínek úspěšného transkulturního dialogu.

To vše má samozřejmě svůj symbolický význam. Ona celistvost je velmi blízko liminálním aspektům bytí, které charakterizuje nerozlišenost a ambivalence. To se týká i nerozlišenosti lidské identity. V liminalitě je člověk součástí změn, které z něho snímají diferenciaci vytvořené společností. Jeho role a statusy se vytrácí, aby se postupně v přechodové fázi proměny zformovaly do nové identity nebo přinejmenším do nové zkušenosti. Ale i tato nová zkušenost může mít poté zásadní vliv na vnímání sebe sama. Růst vědomí, to že přináležím k druhým bytostem, je založen na oproštění se od rozlišujícího vědomí o mém nezávislém Já, které mě odděluje od okolního světa. Ve Snyderově díle jsou motivy tohoto oproštění velmi časté a jsou výrazem vlivu buddhismu nebo šamanismu. Učení buddhismu otevírá brány liminální proměny především v okamžicích meditace a soustředění. Meditační soustředění (sa. *dhjána*), které má v buddhistické praxi několik úrovní, umožňuje člověku vyjít ze své běžné diferencující a dualistické mysli do mezistavu, který přináší zprvu klid, radost a vyrovnanost. Postupným časem se medituující může „probudit“ do nového

²⁰⁶ Již v roce 1972 vyšla zásadní publikace o procesu změn v důsledku růstu hospodářství a populace ve 20. století a jejich vlivu na stav životního prostředí. Tato studie též předznamenala způsoby zlepšení tohoto stavu skrze trvale udržitelný životní styl. Srov. MEADOWS, Donella; MEADOWS, Dennis (ed.). *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books, 1972.

²⁰⁷ Srov. SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Mat'a, 2000, s. 150-156.

²⁰⁸ Srov. SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Mat'a, 2000, s. 218.

vnímání reality, které není zatíženo ulpíváním a touhami²⁰⁹, čímž je započata proměna směrem k ohleduplnému a udržitelnému způsobu života

Být celistvý znamená prohlédnutí skrze realitu do její podstaty, která je z buddhistického hlediska prázdna. Celistvost je o prohlédnutí a také o procitnutí z nevědomosti, jež nás stále stahuje k lpění na životě a všech věcech a okolnostech spojených s žitím. Výše uvedené aspekty celistvosti vlastně jen zrcadlí buddhistickou dharmu, která skrze osmidílnou vznešenou cestu odpovídá na základní ontologické, etické a transcendentní otázky člověka. To umožňují tři základní pilíře této cesty, jež rozvíjejí moudrost, ctnost a meditativní soustředění. Výsledkem pak může být vztah, který není zatížen našimi předsudky, představami a chtěním vlastnit cokoli z našeho okolí, ať již jde o lidi, věci nebo prostředí. Tímto způsobem ukazuje Snyder svoji cestu udržitelného života lidí na planetě Zemi. A tato cesta vede skrze konkrétní etické principy vzájemného soužití, které kromě buddhismu čerpají i z tradičních moudrostí původních obyvatel Ameriky, jež jsou shodné s tzv. „babičkovskou moudrostí“.²¹⁰ Taková cesta vede k životu, který „*je zaslíben prostotě, určité smělosti, humoru, vděčnosti, velkorysě práci a hře a spouště chození*“.²¹¹ Tyto principy si Snyder osvojil za pobytů na severozápadě Aljašky u Inupiatů. K jejich dalším zásadám patří skromnost, schopnost dělit se, spolupracovat, těžce pracovat, vyhýbat se konfliktům nebo žít v úctě k přírodě i ostatním lidem.²¹²

Celým Snyderovým dílem se nese jako součást cesty k celistvosti požadavek po etickém jednání, které neškodí pouze lidem, ale je ohleduplné a soucitné i k dalším živým tvorům naší planety. Základ tohoto přístupu vychází především ze samotné podstaty buddhismu, který je vedle cesty osvobození i cestou etického jednání. Neubližovat a nezabíjet živé bytosti, nelhat, nebrat co ti není dáno, netoužit po tom co vlastní druzí. Cesta k osvobození vede nutně přes tato doporučení, která se objevují již v nejstarších buddhistických sútrách jako součást osmidílné cesty.²¹³ Je to cesta postavená na soucitu a moudrosti, na ohleduplném přístupu, naslouchání a pomoci druhému. Takové lekce etiky

²⁰⁹ Z hlediska buddhismu se vzhledem k touze a žádostivosti mluví nejen o smyslové žádosti, ale dále o žádosti po existenci a nakonec i touze po neexistenci nebo také po dalších životech v rámci sansárového koloběhu. Srov. WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*. Brno: Masarykova univerzita, 2002, s. 128-130.

²¹⁰ Srov. SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 67.

²¹¹ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 32.

²¹² Srov. SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 67.

²¹³ Srov. *Raný indický buddhismus*. Vybral Dušan Zbavítel, přeložili Jan Filipický, Vincenc Lesný, Vladimír Miltner a Dušan Zbavítel. Praha: Argo, 2008, s. 16 a s. 46. Etické principy se objevují například v „Rozpravě o rozboru pravdy“ nebo ve „Velké rozpravě o soustředění bedlivosti“.

nemusí nutně pocházet z určité náboženské tradice, ale dle Snydera ji poskytuje samotná cesta divočinou. Jedná se o odvahu vyrazit na nikdy nekončící cestu směrem ke světu a člověku. Cesta etického jednání je zásadním momentem pro vzájemné soužití lidí a úzce souvisí s odpovědností za své činy. Snyder směřoval takovou odpovědnost nejenom na vzájemné soužití lidí, ale tato odpovědnost je pro něho rozšířena o jednání, které umožňuje zachovávat životní prostředí dalším generacím lidí, živočichů a rostlin. Etické a ekologické by mělo být ve vzájemném vztahu. Pokud například ekologické akce přestávají vycházet z etického rámce, může se před námi objevit až fanatická podoba prosazující určitá jednání ve jménu ekologie, která ale nejsou schopna naslouchat lidským potřebám, a která namísto rozvíjení vzájemného dialogu způsobují jen konflikty a nepochopení.²¹⁴

Celistvost jako výzvu pro transkulturní myšlení můžeme chápat jako neustálé uvědomování si aspektů stejnosti a jinakosti v našich životech.²¹⁵ Snyder to podobně naznačuje v *Praxi divočiny*:

*„Abychom mohli zrušit rozdíl mezi civilizovaným a divokým, musíme nejprve přijít na to, jak být celiství.“*²¹⁶

Jde o porozumění jak struktuře, tak antistrukture společenských procesů. Souběžně s tímto porozuměním je ale potřeba rozvíjet i znalost všech ostatních živých společenství, se kterými lidé přichází do kontaktu, včetně jejich společného životního prostředí.²¹⁷ Vyjít ze struktury nám umožňuje překračovat limity naší všednosti a vstupovat do neznámého světa divokého, ať je již nalézáme v našem okolí nebo přímo v nás samých. Tak se rodí holistické vidění světa a porozumění pro jinakost. Následně se mohou zdokonalovat naše schopnosti vést dialog navzdory jinakosti. Tak lze být zároveň cizincem, který vidí vždy něco nové, i starousedlíkem, který zná dokonale své místo, záleží mu na něm, a proto jej chrání a zachovává pro další generace. Dnešní globalizovaný svět se zdá být více světem bloudících cizinců, kteří jsou charakterizováni spíše lhostejností a nezájmem, než pozitivním využíváním svého jiného pohledu na svět. Je to svět nejasných identit a roztržitého vědění, které jsou

²¹⁴ I sám Snyder vytvořil poněkud kontroverzní článek ve svém mládí, kdy v rámci řešení ekologických krizí požadoval ekonomiku postavenou na menší populaci. Nicméně nikdy tím nemyslel nějakou fyzickou likvidaci přebytečných lidí, to by bylo v rozporu s jeho buddhistickou cestou. Spíše to odkazuje ke kruté pravdě, kdy environmentální krize úzce souvisí s populačním růstem. Srov. SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Maťa, 2000, s.156.

²¹⁵ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 60.

²¹⁶ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 31.

²¹⁷ Britský antropolog Tim Ingold nazývá podobný přístup ekologií života (*the ecology of life*), v němž jde o schopnost rozumět dynamice procesů mezi organismy a prostředím. Srov. INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays of livelihood, dwelling and skill*. Taylor & Francis e-Library, 2002, s. 19.

znakem uvíznutí v liminálním vakuu přechodu, kterému ale chybí možnost a schopnost završit započaté změny.²¹⁸ Překročení této roztržičnosti a nejasnosti je možné skrze cestu, kterou naznačuje Snyder v pojmu celistvost. Až poté je možné budovat pevný, ale zároveň otevřený a pružný hodnotový rámec našich životních postojů a nalézat cesty vedoucí k svébytnému pohledu na svět v perspektivě transkulturality.²¹⁹ Jde o postoj prosycený lidským soucitem, sounáležitostí a pochopením druhého. Zároveň nás cesta celistvosti otevírá světu, ve kterém žijeme společně s dalšími živými organismy, čímž se náš závazek odpovědnosti a etického jednání rozšiřuje i na tato různorodá společenství včetně prostředí, které nás všechny propojuje.

Cesta, která není cestou

„ ... a pak odbočil na polní cestu

plnou děr, tam jsem zastavil

a vyrazil vzhůru stezkou

Ale cesta byla pořád horší a horší

až zmizela úplně –

vytratila se

Vyber si kudy“

(z básně Cesta není cesta)²²⁰

Jít po cestě znamená nejen fyzicky kráčet po konkrétní cestě, ale i poznávat různá společenství lidí včetně jejich kultury. Zároveň takové putování přináší nové poznání a zkušenosti, skrze něž se nám otevírá svět v jeho rozmanitosti i celistvosti. Duchovní rozměr takové cesty nám poté otevírá brány k vyjití za běžnou zkušenost tohoto bytí. Ono „*jít za zkušenost*“²²¹ otevírá prostor k vyjití z naučené cesty, ze zažitých zvyklostí a stereotypů. Tak se před námi otevírá přechodový moment, který vnímáme v této práci jako prahový a

²¹⁸ Srov. HORVATH, Agnes; THOMASSEN, Bjorn; WYDRA, Harald. *Breaking Boundaries. Varieties of Liminality*. New York: Berghahn Books, 2018, s. 54-56.

²¹⁹ Srov. PETRÁČEK, Tomáš. *Člověk, hodnoty a dynamika středověké společnosti: antropologické koncepty středověku v transkulturní perspektivě*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 100.

²²⁰ SNYDER, Gary. *Tahle báseň je pro medvěda*. Praha: Argo, 1997, s. 137.

²²¹ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 59.

liminální. Součástí cesty se tak stává nestrukturovaný aspekt bytí, který je stále vnitřně obsažen v naší každodenní struktuře života a který jsme podrobně přiblížili v první kapitole. Teprve konkrétní cesta nás může otevírat stavům nestrukturovanosti a následně novým zkušenostem, skrze něž jsme schopni zpětně vidět i samotnou proměnu cesty nebo sebe sama. Nakonec lze dojít k okamžiku, kdy se ocitáme dle Snydera i mimo cestu, která nás propojuje se světem v naprosto jiné perspektivě nebo nás směřuje k jejímu překročení. Tuto zkušenost Snyder popisuje následovně:

„Jsou cesty, po nichž lze kráčet, a je stezka, po níž kráčet nelze – není to stezka, je to divočina. Je to „jití“, ale není tu jdoucí, není tu cíl, jen celá krajina.“²²²

Právě v takových chvílích lze porozumět celistvosti světa. Je možné se přiblížit samotné podstatě bytí, ať ji již nazveme jakkoliv. V takových momentech se stáváme opravdu svobodnými, jsme pány svého času a rozhodnutí, protože nás neomezuje nic z toho, co nám hlásá daný řád a společenská struktura.²²³ Vyjít mimo stezku znamená vyjít z naší každodenní struktury, vztahů a hierarchií. Tak překračujeme svět, který jsme do té doby vnímali jako výsostně lidský, který nám byl často podsouván jako jediný a možný, založený na racionalitě, objektivizaci a dichotomii, skrze které se vytvářejí kategorie „jinakosti“, ať již vůči jiným lidem nebo ostatním živým bytostem a přírodě. Právě tento způsob myšlení modernity vedl k rozvoji individualismu, technokracie a industrializace, a ve svém důsledku vedl k našemu oddělení od okolního svět.²²⁴ Vystavěli jsme množství hranic, které nás vzájemně vzdalují, ať se jedná o zdi našich domovů, jednotlivých sociálních tříd, národních států nebo globálních korporací. Co bylo podstatným rysem posledních období, tak to byla zaměřenost na člověka, na rozvoj jeho svobod, blahobytu, štěstí a prosperity. Nicméně touto antropogenní redukcí jsme velmi snadno přicházeli o možnost porozumět okolnímu světu, tedy světu všech živých bytostí, hor, řek nebo oceánů. Země, se kterou jsme nutně propojeni, se nám tak vzdálila. Kdo je dnes schopen vidět Zemi, která je:

Dost široká, abys viděl před sebe

Dost otevření, abys měl kam jít

²²² SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 164.

²²³ Jedná se opět o antistrukturní prvek, který pramenil z beatnické generace. Srov. MITCHELL, Aaron Christopher. *Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2017, s. 135-141.

²²⁴ Srov. LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999, s. 9-15.

Dost suchá, aby sis čest zachoval

Dost pichlavá, abys vytrval

Dost zelená, abys mohl žít

Dost stará, aby ti dala sny

(báseň *Verše o Zemi*)²²⁵

Snyderův hlas je jedním z předvojų kritických přístupů, které se od šedesátých let minulého století začaly stále častěji ozývat směrem k nekontrolovatelnému využívání přírodních zdrojů, znečišťování a devastaci všech planetárních ekosystémů. Jeho cesta nabádá k oživení vzájemného propojení člověka s životním prostředím, neboť jen takové sepětí může vést k lepšímu a odpovědnějšímu zacházení s ním.²²⁶ Jen tak se v nás může rozvíjet ekologický smysl pro odpovědnost, která je prosycena snahou o udržitelnost světa v podobě, v jaké nám byl předán. Ideální by bylo samozřejmě předat jej v ještě lepším stavu, ale realita je v tomto ohledu nekompromisní. Znečištění moří, půdy, ovzduší a s tím související klimatické změny jsou jevem globálním. Globální jevy ve svém důsledku vždy působí také v lokální úrovni a tím zasahují do života každého obyvatele planety Země.²²⁷ Ekologická témata nejsou jen abstraktním předmětem zájmu několika málo nadšenců, vědců nebo ochránců přírody. Ekologické problémy jsou úzce vázány na otázky politické, sociální, ekonomické nebo zdravotní. Vyjít mimo stezku znamená hledat jiné pohledy na současné trendy a problémy žití. V transkulturním diskurzu tak může jít o hledání cest nejen k člověku, ale i k jeho prostředí včetně všech dalších živoucích „obyvatel“ tohoto prostředí.²²⁸ Jde tedy v duchu Gregoryho Batesona o proces hledání nových souvislostí a širších perspektiv.²²⁹

Jít mimo cestu, mimo vyšlapanou stezku, znamená tedy pro Snydera nalézat nové cesty, nové zkušenosti a tím i nové způsoby přemýšlení a jednání. Vyjít do neznáma nutí

²²⁵ SNYDER, Gary. *Hory a řeky bez konce*. Praha: Maťa, 2007, s. 162.

²²⁶ Důležitost takového propojení a jednoty člověka s ekosystémů Země rozvíjí od 70. let minulého století hlubinná ekologie založená norským filosofem Arne Naessem. Srov. SEED, John. *Myslet jako hora: shromáždění všech bytostí*. Prešov: Nadácia Zelená nádej, 1993, s. 25-35. Součástí tohoto sborníku je i kratší text Garyho Snydera „Gáthá pro všechny ohrožené bytosti“, s. 102-103.

²²⁷ Jedná se tedy o jev globální, jehož důsledkem může být migrace obyvatelstva, zhoršení zdraví a sociálního zázemí, politické zvraty atd. Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008, s. 353-373.

²²⁸ Novým hledáním cest mezi přírodou a společností, jejich poznáním, kritikou či redefinicí se v rámci současné ekologické antropologie zabývají následně dva sborníky: DESCOLLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996; HASTRUP, Kirsten (ed.). *Anthropology and Nature*. New York: Routledge, 2015.

²²⁹ Srov. BATESON, Gregory. *Mysl a příroda - Nezbytná jednotnota*. Praha: Malvern, 2006, s. 82 a 193.

člověka uvědomovat si zřetelněji okolní krajinu, nutí jej vidět svět v jeho provázanosti. Pro hlubší poznání je tak důležité porozumění celého kontextu událostí, jež nás obklopují.²³⁰ Naše každodennost nám naopak tento kontext skrze stereotypy zužuje, a může vést k určitému zaslepení zraku nebo otupění poznání a sebereflexe. Samozřejmě že zažité zvyky a každodenní rutina nám umožňují lépe zvládat běžný život, neboť nemusíme stále znovu a znovu reagovat na přicházející události. Nevýhodou je ale uvíznutí v těchto automatismech. Poté může být velmi těžké přijímat nějaký nový myšlenkový proud nebo cizí a neznámé lidi. Toto vše se totiž stává něčím nebezpečným a ohrožujícím. Tak se vyhýbáme prožití liminálního, protože liminalita je spojena s krizemi a nebezpečím. A především je liminalita spojena se změnou. Cesta se tak stává způsobem, jak se naučit přijímat změny, které se týkají jak okolního světa s jeho bytostmi, tak i mého vlastního světa a mé identity.²³¹ Vyjít na cestu je vždy potencialitou něčeho nového. Vyjítí mimo stezku je pak nepochybnou jistotou této změny.

Překračování hranic má jistě své nepochybné výhody v procesu sebepoznání a sebereflexe. Na druhou stranu je tu stále přítomna také negativní a temná stránka liminality v její destruktivitě a zničení. V širším celospolečenském kontextu jde například o výše zmíněné ekologické hrozby vyvolané neúměrnou a nekontrolovatelnou těžbou nerostných surovin, ničením a devastací životního prostředí. Překročením hranic je již samotné úsilí lidského pokroku, jehož mnohé technologie a objevy mohou nenávratně ničit nejen celé ekosystémy, ale ohrozit život na planetě Zemi. Překračování hranic je problematické díky ztrátě kontroly, odtržení od struktury a jejich pravidel a rozmlžením etických hledisek.

V užším smyslu, jenž se dotýká pouze jedince nebo menších skupin, je negativní překračování hranic spojeno například s kriminální činností, násilím, sebepoškozováním nebo užíváním drog. Různé návykové látky jsou ostatně velmi zajímavým způsobem přechodu nebo vymezením se vůči struktuře.²³² Jde o jeden z významných kontrakulturních aspektů, který měl v beatnické generaci své důležité místo. Destruktivní aspekt lze nepochybně nalézt v kontroverzní osobnosti Williama S. Burroughse nebo již výše zmíněném alkoholismu Jacka Kerouaca. Snyder v tomto ohledu raději vycházel ze šamanských tradic, kde užívání drog mělo svůj význam zejména při rituálech přechodu. Cílem bylo dosáhnout rozšířeného vědomí a zesíleného prožívání, které mělo vést k propojení se světem bohů nebo duchovních bytostí.

²³⁰ Srov. BATESON, Gregory. *Mysl a příroda - Nezbytná jednota*. Praha: Malvern, 2006, s. 24-25, s. 104-109.

²³¹ Srov. CHLUP, Radek. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I,II*. Religio. Revue pro religionistiku. Ročník XIII. Brno: Masarykova univerzita, 2005, s. 18-19, s. 180.

²³² Srov. LORENCOVÁ, Radmila. *Spiritualita uživatelů alkoholu a marihuany*. Praha: Dauphin, 2011, s. 27-44.

Na průběh rituálů, a tedy i na užívání drogy, vždy dohlížel odborník - nejčastěji šaman. Nestruturní tedy bylo ukotveno či chráněno strukturní mocí instituce šamana. Zasněcovaný člověk tak mohl procházet nebezpečnou cestou přechodu pod určitým dohledem. Naproti tomu užívání drog spojené s beatniky, hippies nebo dnešními experimentátory s drogami, bylo a je spojené se svobodnou a nekontrolovanou volbou použití. Mnoho lidí, zejména pak v přechodové době dospívání, experimentování s různou paletou drog nepochybně přežije bez větší újmy na zdraví. Bohužel ale vždy také zůstává část lidí, kteří to nezvládnou a postupně se stávají závislými, což má nakonec těžké dopady na osobní i sociální život jedince a jeho okolí.

Cesta skrze divoké

Vyjítí na cestu nebo mimo stezku nás může vést k poznání a prožívání divokého (či divočiny). Jde o další základní pojem Garyho Snydera, který se velmi úzce váže na pojem cesty. Pro každého z nás asi není těžké si představit, co taková divočina je. Často ji v běžné řeči vyjadřujeme negativně, což je jen výsledek tisícileté kultivace jazyka, jenž vyjadřoval především protikladnost ke všemu kultivovanému, kulturnímu a lidskému.²³³ Divočina je tak pro nás místo nehostinné, neobydlené, pusté, nepěstované, nedomestikované. Divočinu v takovém smyslu vnímáme jako prostor, který není dotčen lidskou činností, tedy pouště, arktické oblasti, hory nebo hlubiny oceánů. Snyder ale ukazuje tento pojem v naprosto jiné optice, neboť divoké je především to, co je živé samo ze sebe, co je životaschopné, „*rostoucí podle vrozených vlastností*“.²³⁴ Divoké je tak vše původní a přirozené. Ve smyslu společenském jde o společnosti, které nejsou pod politickou a ekonomickou nadvládou jiných, převážně pak má Snyder na mysli místní vzájemné komunity.²³⁵ Divoký člověk je pak ten, který je hrdý, soběstačný, nezávislý a svobodný.²³⁶ Divoké je tak mimo kategorie, a zároveň je „*základní povahou přírody*“.²³⁷

Divoké není něco, co by bylo vzdálené lidskému světu a jeho „umělým“ kulturním výtvarkům. Divoké je přítomné v každém prostoru planety Země, neboť svět virů, hub, plísní a bakterií představuje způsob divokosti, která žije bezprostředně kolem nás, nebo přímo

²³³ Srov. SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 17-19.

²³⁴ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 18.

²³⁵ Srov. SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 18.

²³⁶ Srov. SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 18-19.

²³⁷ SNYDER, Gary. *Místo v prostoru. Etika, estetika a vodní předěly*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 2002, s. 154.

v nás. Živé organismy mají podobné schopnosti vytvářet a přetvářet své okolí jako lidé. Setkáváme se s různými podobami utváření společenstev, která podobně jako ta lidská rostou, přežívají nebo mizí. Skrze divoké se s těmito systémy můžeme, ale i nemusíme, setkávat a koexistovat.²³⁸ Poznáním těchto jiných než lidských společenství má ale významný vliv pro naše komplexní poznání světa. Jen tak lze přijímat odpovědnost za další ekosystémové „spolubydlící“ a vyjít z pout dualistického vzorce příroda-kultura, který nás v minulosti spíše oddaloval od okolního prostředí. Neznamená to zrušení tohoto vzorce, ale spíše rozvíjení alternativních vhladů do vzájemného soužití lidí a ostatních živých bytostí. Pojem divočiny ve Snyderově pojetí je právě takovým prostředkem, který nám umožňuje překračovat zažitou dichotomii příroda-společnost. Nejde o to ji rušit, ale spíše redefinovat naše přístupy ke vzájemným vztahům mezi těmito oblastmi života.²³⁹

A nakonec i naše vlastní těla jsou dle Snydera součástí světa divokého. Za prvé jde o samotné nastavení lidského organismu pro žití, neboť naše tělo pracuje samo od sebe. Nepotřebuje pro to naši racionalitu, enkulturaci nebo socializaci. Naše vnitřní fyziologické procesy (srdečná činnost, trávení, vylučování, imunitní systém, nervová soustava atd.) prostě fungují a této samozřejmosti si většinou všimneme až skrze situace nesamozřejmosti, tedy když se naruší jejich činnost a my máme zdravotní problém. A za druhé jsou to již zmíněná společenstva bakterií a virů, která jsou součástí našich těl bez našeho přičinění. Další oblastí divokého a neznámého v nás je naše nevědomí nebo snění, které nás zásadně ovlivňuje v našem myšlení, jednání a rozhodování. Naše přirozenost má tedy velmi blízko k přírodě, neboť lidské se nikdy nemůže vyvázat ze své přírodní vázanosti.²⁴⁰ Snyder říká: „*Přirozenost tak vede k přírodě – k divočině – a k vzájemnosti a rovnováze, kterou člověk žije na zemi.*“²⁴¹ Znat divoké tedy znamená otevření cesty k harmonii se sebou samým a okolním prostředím.

V symbolické rovině se nám prolíná divoké s liminálním, neboť obojí vyjadřuje mimostrukturní nebo mezistrukturní děje, místa a proměny. Divoké se nachází za hranicemi známého, ovladatelného nebo předpokladatelného. Strukturní vlivy jsou zde oslabovány nebo naprosto chybí. Symbolikou divokého lze vyjadřovat liminalitu lidského bytí. To co nás

²³⁸ Srov. TSING, Anna. „*More-than-Human Sociality: A Call for Critical Description*“ in HASTRUP, Kirsten (ed.). *Anthropology and Nature*. New York: Routledge, 2015, s. 27-34.

²³⁹ Srov. DESCOLLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996, s. 1-21.

²⁴⁰ Etymologicky je provázanost slov příroda a přirozenost zcela zjevná jak češtině, tak i v angličtině ve slově *nature*. Srov. HOLUB, Josef; LYER, Stanislav. *Stručný etymologický slovník jazyka českého, se zvláštním zřetelem k slovům kulturním a cizím*. Praha: SPN, 1992, s. 371

²⁴¹ SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Mat'a, 2000, s. 218.

předchází a zakládá je divoká přirozenost života. Život se děje sám od sebe, nepotřebuje nás k tomu, aby probíhal. My však život potřebujeme, abychom existovali. Divoké má ale přesah i do celého životního prostředí, ve kterém je člověk vázán. Právě divokým jsme propojeni s ostatními živými bytostmi. Tak se opět přibližujeme výše zmiňované celistvosti. Jen skrze pochopení nestrukturovanosti života lze dostatečně pochopit strukturu bytí, a naopak.

Propojenost liminálního s divokým je od nepaměti vyjadřována skrze různé přechodové rituály. Ostatně pojem liminalita vzešel právě ze studia těchto rituálů, které otevřel před více jak sto lety Arnold van Gennep. Zásadním významem přechodových rituálů byla proměna člověka, jeho statusu a rolí. Aby k proměně mohlo dojít, musela být vždy nejprve zapomenuta a opuštěna stará struktura, například status dítěte, aby mohla být přijata nová podoba (ženy, muže, válečníka nebo lovce). Mezistav obou statusů byl prostoupen zkouškami, krizovými zkušenostmi, nejasným a nejistým putováním světem divokého. V kmenových společnostech šlo doslova o cestu do divočiny. Příkladem může být zkouška severoamerických původních obyvatel Ameriky v území medvěda grizzlyho, kde novic trávil několik dní o samotě, v pústu a nebezpečí ze setkání s medvědem.²⁴²

Na podobné „přechodové“ poutě se nicméně vydáváme stále i v dnešní (post)industrializované době. Oficiální rituál se svými přesnými pravidly a vedoucími osobami byl jen nahrazen osobní volbou každého z nás. Strukturálně ale jde o stále stejný proces přechodu, který pomáhá jednotlivci přijmout a pochopit svoji měnící se identitu. V době krize identit, jak lze nepochybně dnešní dobu také vnímat, je tak zahajování rozmanitých zkušenostních cest rozšířenou součástí naší postmoderní cesty bytím.

Pokud tedy vyjdeme mimo stezku směrem k divokému, lze se oprostít od lidských systémů, ať ideologických či technokratických, a zažít nejen okamžiky svobody, ale také vědomí vzájemného propojení se světem.²⁴³ Jde o svět, do kterého jsme vetkáni skrze naši přirozenost, a právě toto uvědomění nám umožňuje rozvinout jiný typ svobody. Jde o svobodu v odpovědnosti, kdy odpovědnost za naše činy, za životy druhých, za tento svět, je naprosto zásadním předpokladem našeho bytí. Snyder nám tedy ukazuje cestu k odpovědnosti za tento svět skrze cestu-necestu, skrze liminální zkušenosti. Tato cesta je zároveň důležitou

²⁴² Srov. FREKE, Timothy; RENAULT, Denis. *Spiritualita severoamerických indiánů*. Praha: Aurora, 2000, s. 106-122.

²⁴³ Ve Snyderovy se prolíná kontrakturní vzdor i do požadavků ekologických změn. Realizaci změn vidí zejména v kulturní a ekonomické revoluci. Srov. SNYDER, Gary. *Zemědělci*. Praha: DharmaGaia a Mat'a, 2000, s. 150-156; LUŽNÝ, Dušan. *Zelení bódhisattvové: Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 74.

výzvou pro naše transkulturní vycházení k druhému člověku, které nutně obsahuje i vycházení ke světu kolem nás. Jde o potřebu zahrnout do našich etických východisek nejen vztahy k lidem, ale i vztahy k ostatním živým bytostem s celým jejich prostředím. V současné ekologické antropologii je tento Snyderův postoj podobný komunalismu Gísli Pálssona, který odmítá radikální rozlišování mezi společnostmi a přírodou. Tento postoj není založen na premise člověka jako „pána přírody“. Naopak cílem komunalismu je rozvíjení vztahů mezi lidmi a jejich prostředím na základě dialogu, spolupráce, empatie a vzájemného propojení.²⁴⁴

Cesta poznání - cesta proměny

„Zloba musí být

zaorána

Nebojácnost, humor, nestrannost – to je síla

Poznání je tajemstvím Proměny!“

(z básně Zaklínadlo proti démonům)²⁴⁵

Vedle smyslového prožívání cesty, skrze pozorování, naslouchání a cítění, je chůze dalším způsobem poznávání světa. Jedná se o realizaci cesty, která souvisí s porozuměním světu, s jeho ontologií a epistemologií (viz 1. kapitola). Lze ji také chápat jako duchovní aspekt cesty, formu učení nebo životní praxi. Dle Garyho Snydera je taková cesta „*první meditací*“²⁴⁶, tedy neracionálním způsobem poznáním světa. Snyder je specifický svým synkretickým přístupem, který mu umožňuje propojit různé kulturní tradice tak, aby mu umožňovaly nalézat cesty mezi jinakostmi světa. Snyderova syntéza také zahrnuje snahu sjednotit západní racionalitu a vědecký světonázor s dědictvím preindustriálních tradic buddhismu nebo šamanismu. Na cestě lze otevřít všechny tyto možnosti najednou, neboť hranice se stávají nejasnými a propustnými a proměna je všudypřítomná a aktuální.

Pro sběračsko-lovecké společnosti byla vždy chůze čímsi vysoce praktickým a racionálním, neboť souvisela s možností hledání a získávání obživy. Na chůzi záleželo přežití

²⁴⁴ DESCOLLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (eds.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996, s. 72-76.

²⁴⁵ SNYDER, Gary. *Tahle báseň je pro medvěda*. Praha: Argo, 1997, s. 94.

²⁴⁶ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 27.

nejen daného lovce, ale i celé skupiny, se kterou byl propojen. Chůze tak byla součástí výchovy a výuky, která umožňoval rozvíjet dovednosti nutné k přežití konkrétního jedince, stejně jako celé jeho komunity. Způsoby poznání u původních kmenových společenstev nejsou výhradně postaveny na abstraktním předávání informací, nýbrž jde o získávání konkrétních zkušeností předávaných skrze vztahy starších a noviců.²⁴⁷ Abstraktní myšlení neznamená vyšší stádium myšlenkových konstrukcí, ale jedná se pouze o jednu z alternativ poznávání světa. To je přínosná zkušenost i pro současného moderního člověka, který je sice významně ovlivněn ve svém poznání socio-kulturními vlivy svého okolí, tedy procesy enkulturace a socializace, ale který je přesto schopen překračovat své získané determinace. Projevem takového překročení je vystoupení ze stereotypní každodennosti k něčemu novému. Chůze může rozvíjet jiné typy poznání, než jaké nám ukazuje naše kultura, nebo přinejmenším rozvíjí již dané znalosti. Důležitým se stává například pozorování okolí, které přitahuje naši pozornost a podporuje niternou imaginaci. Mnohým se obrazy z cesty vrývají do paměti, kde zůstávají uchovány v poněkud jiné formě, než jakým je neurotické hromadění fotografií v chytrých telefonech. Skrze všímavé pozorování vzniká osobní příběh propojení člověka s konkrétní krajinou. Snyderova básnická sbírka *Hory a řeky bez konce* je plná podobných prolínání:

„Ustup a pohled znovu na krajinu:

jak vystupuje a mizí –

strže a útesy podobné vlnám rozfoukaného listí –

*dupni, jdi podle nich, tleskni!*²⁴⁸

Chůze je pro Snydera stavem podobným meditaci, která je pro buddhismus jedním z významných způsobů poznání. Tak se nám otevírá další alternativa lidské epistemologie. Opět nemusí nutně obsahovat racionalitu. Naopak se toto meditativní poznání ukazuje jako ne-racionální, ne-jevová část cesty. Tento druh poznání se tvoří v hraničním prostoru mezi našim nevědomým a vědomým bytím. Tím se nám opět rozšiřuje možnost našeho poznání a porozumění světu, kterým kráčíme. Cesta je tak možností širšího způsobu poznávání.

²⁴⁷ Srov. INGOLD, Tim. „The optimal forager and economic man“ in DESCOLLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996, s. 38-41.

²⁴⁸ SNYDER, Gary. *Hory a řeky bez konce*. Praha: Mat'a, 2007, s. 24.

Tato symbolika obsahuje i další významy spojení s liminalitou. Jít mimo stezku souvisí s naším nevědomím, s něčím co je ukryté pod povrchem nebo co přesahuje nějakým způsobem hranice myšleného. Snyder nás skrze poetickou imaginaci přivádí k našemu archaickému a mytologickému já, neboť:

„Žít v „mytologické přítomnosti“ v úzkém vztahu s přírodou a v základních, ale ukázněných stavech těla/mysli podněcuje mnohem širší imaginaci, než ... lidem jejichž myšlenkové obsahy jsou naprogramovány a jejichž mazlení s přírodou je komplikováno nadstavbami a abstrakcemi...“²⁴⁹

Schopnost imaginace nám dává širší paletu pro náš obraz života, který každý den nevědomky malujeme. Pestřejší svět je pak místem, ve kterém jsme schopni lépe přijímat jinakost, neznámé a odlišné aspekty kulturní nebo environmentální.

Nevědomí se tedy stává aspektem poznání. To se projevuje například podvědomou výzvou k vyjítí na cestu. Nevíme proč tak činíme, přesto se jednoho dne zvedáme z pohodlí domova a vyrážíme do neznámého světa. Něco nás podvědomě vede k nejistotě, neboť tam je možné nalézat odpovědi na to, co jsme zapomněli. Naše hledání identity je spojeno s rozpomínáním po naší podstatě. Nejde o nic jiného, než o starou antickou představu rozpomínání, kterou nalézáme například u Platóna. Vyjít na cestu může mít charakter vystoupení ze tmy nevědění, jež je podobné vězení jeskyně, abychom následně mohli ucítit a spatřit opravdové slunce jako jas nového poznání o našem bytí.²⁵⁰ Symbolika cesty se tak ukazuje skrze pojmy probuzení ze spánku a nevědění, po kterém si plně můžeme uvědomit iluzornost naší reality života.²⁵¹

Jak jsme uvedli v našich předpokladech v první části této práce, tak cesta souvisí i se stavem proměny, která je často přímým následkem silného poznání spojené s prozřením nebo náhlým osvícením. Příkladem náhlého obratu nebo konverze může být cesta svatého Pavla do Damašku, kdy se jeho původně protikřesťanské nálady a motivace díky niternému zvratu

²⁴⁹ SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Mat'a, 2000, s. 200.

²⁵⁰ Srov. ANZENBACHER, Arno. Úvod do filozofie. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991, s. 40-44. Podobenství o jeskyni je součástí Platónovi Ústavy. Srov. PLATÓN. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 213-217.

²⁵¹ Tyto motivy byly velmi rozvinuty ve starověké Indii skrze pojem *májá*, která v naukách hinduismu zabraňovala propojení átman s božským principem brahma nebo v případě buddhismu šlo o neporozumění pomíjivosti a nestálosti jevů ve světě. Srov. *Lexikon východní moudrosti*. Přeložili Jan Filipický, Vladimír Liščák, Josef Kolmaš, Stanislava Vavroušková, Olomouc: Votobia, 1996, s. 278. Též ELIADE, Mircea. *Mýtus a skutečnost*. Praha: Oikoymenh, 2011, s. 85-102.

přetavily do hluboké křesťanské víry.²⁵² Sám Snyder je více inspirován buddhistickou tradicí a cestami mnichů do samoty přírody, kteří zde skrze zkušenosti odříkání a meditace dosahovali osvobození. Jiným Snyderovým zdrojem jsou zkušenosti různých iniciací původních obyvatel Ameriky, zejména pak šamanů. I oni mohli zažívat díky přechodovému stavu liminality procesy vnitřních změn vedoucích k nové identitě a novému náhledu na svět. Pro moderního člověka pak tyto změny, ať již iniciované osobní cestou v divočině nebo konkrétní duchovní cestou, jsou způsobem vnitřní revoluce – pojmu, který Snyder velice rád používá pro označení důležitých změn nutných ke změně postojů, jež by lidstvo mohli vyvést z ekologických krizí současnosti.²⁵³ V neposlední řadě je proces proměny základem, který vede v duchu buddhismu k opravdovosti našeho myšlení a jednání.²⁵⁴ A opravdovost, stejně jako schopnost vnitřní proměny nebo snahy o komplementární poznání, je možné pokládat za důležité znaky cesty transkulturality. Neboť přispívají k transkulturnímu diskurzu a otevírají jej novým impulzům pro jakýkoliv dialog.

Cesta, po které kráčíme

„stezka vede kamkoliv – ne-

končí sama v sobě.

konec je

milost – klid -“

(z básně Dětem)²⁵⁵

Cestu lze rozlišovat u Garyho Snydera i v dalších aspektech. Tím prvním je její fyzická část, která souvisí s pěší chůzí, s pohybem v krajině, která nás vede po cestách vyšlapaných až k cestám, které vedou mimo takové stezky přímo do divočiny. Pěší chůze nás vrací krajině, zpomaluje nás a nutí k zastavení a rozhlédnutí se. Teprve tehdy jsme pravděpodobně schopni odtrhnout naši mysl od připoutanosti ke světu, který je charakterizován nejasností,

²⁵² Sk 9,3-9

²⁵³ Srov. SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Mat'a, 2000, s. 218-219.

²⁵⁴ Srov. SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Mat'a, 2000, s. 220. Tímto se opět vracíme k původnímu východisku buddhismu v osmidílné vznešené cestě vedoucí k osvícení, jejíž součástí je opravdový názor, opravdové rozhodnutí, řeč, jednání atd. Srov. *Lexikon východní moudrosti*. Přeložili Jan Filipický, Vladimír Liščák, Josef Kolmaš, Stanislava Vavroušková, Olomouc: Votobia, 1996, s. 324.

²⁵⁵ SNYDER, Gary. *Tahle básně je pro medvěda*. Praha: Argo, 1997, s. 108.

nepřehledností a zrychlováním toku informací. Podobný způsob života nás podle Thomase Hyllanda Eriksena uvěznil v „*tyranii okamžiku*“.²⁵⁶ Chůze je zásadním lidským znakem stejně jako naše řeč a je jedním ze základů našeho těla.²⁵⁷ Chůze i řeč nás propojují s okolním světem. Komunikaci s druhými si více představíme jako mluvenou řeč vázanou na konkrétní jazykový systém, ale před vlastní řečí musíme nejprve k někomu přijít, najít si k němu cestu.²⁵⁸ Je pravdou, že v době současných technologií máme také jiné možnosti navázání kontaktu, ale sami po dvou „*covidových*“ letech různých digitálních komunikací víme, že moderním technologiím něco zásadního chybí, a to přímá zkušenost s druhým člověkem. Podobně můžeme poznávat různé přírodní světy, kultury, tradice nebo náboženství skrze filmy a videa, ale onu zkušenost prožitou tváří v tvář skutečnosti horských výšin, nebo velkoměstského smogu ve slumu někde na okraji indického Dillí, je nepřekonatelná. Je to podobné jako v historii antropologického výzkumu, kdy se kabinetní výzkum frazerovského typu ukázal, jako naprosto nedostačující pro studium konkrétních a žitých společností.²⁵⁹

Na cestě můžeme poznávat nejen naši vlastní zkušenost, ale máme možnost zažít i zkušenost těch druhých. Právě v každodenních zážitcích se nám otevírá možnost realizace personalistického vztahu já-ty. Tak se nám otevírají další horizonty poznání. V případě Snydera se navíc jedná o širší poznání, které kromě člověka zahrnuje i svět ostatních živých bytostí, jejichž společným prostorem pro život jsou ekosystémy Země.²⁶⁰ Snyder výhody chůze shrnuje následujícími slovy:

*„Chůze je pro lidstvo velkým dobrodružstvím, první meditací, praktickou lekcí srdečnosti a duševní přípravy. Chůze je přesnou vyvážeností odvahy a pokory.“*²⁶¹

Na cestě jsme vskutku vystaveni nejistotě až nebezpečí. V prahových okamžicích, kdy jsme zmítání sněhovou vichřicí, kdy jsme ztraceni v divočině nebo když procházíme územím medvědů grizzly, tak jsme nemilosrdně vydáni okolnímu světu. Zároveň jsme s tímto světem úzce propojeni. Tehdy konečně můžeme porozumět lidské provázanosti s živým i neživým

²⁵⁶ Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Tyranie okamžiku. Rychlý a pomalý čas v informačním věku*. Brno: Doplněk, 2005, s. 68-69, s. 144-146.

²⁵⁷ Srov. INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee (ed.). *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot: Ashgate, 2008, s. 1-3.

²⁵⁸ Slovo komunikace zahrnuje významově jak „přenos nejruznějších informačních obsahů“, tak veřejnou dopravu, pozemní cestu nebo silnici. PETRÁČKOVÁ, Věra; KRAUS, Jiří (ed.) *Akademický slovník cizích slov*. Praha: Academia, 2001, s. 406.

²⁵⁹ Srov. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008, s. 25.

²⁶⁰ Srov. SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 27.

²⁶¹ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 27.

světem, kde neexistuje žádné vydělování. Snyder to vtipně komentuje, že právě tehdy si můžeme uvědomit to, že „*tvou prdel sní někdo jiný*“.²⁶² Vždy stojím proti nějakému „Ty“, nelze se z toho vymanit, ani se nikam schovat. Na cestě jsme obnaženi a skoro nazí v naší zranitelnosti, ale právě tyto liminální situace nám umožňují poznat naši podstatu a přirozenost. Svět „Ono“ poté přestává být odděleným, předmětným světem věcí, subjektů a objektů.²⁶³ Je to dobrodružství prožívání tváří v tvář druhého, kdy ten druhý nemusí být jen lidskou bytostí, ale každou další živou bytostí.

Snyder si nicméně všímá i jiných aspektů chůze. Chůze je také podobna hudbě a poezii, neboť kráčet je způsobem rytmu a dlouhá chůze je jako rytmická píseň či tlukot bubnů. A tento rytmus kroků se postupně stává písní, ve které se snoubí náš dech, myšlenky či pozorování okolí. Tak vzniká i poezie, která má velmi blízko k chůzi, neboť obojí je spojeno s liminálním mezi-stavem (ang. *inbetweeness*). Tisíciletým lidským putováním se cesta hluboce vryla do našich příběhů i myslí a stala se nedílnou součástí našich symbolických světů.²⁶⁴ Chůzí se propojujeme s krajinou skrze náš dotek s ní. Plné ponoření do chůze povolna umožňuje zapomínat na naše rozlišující já. Patrné je to ve zmizení vířivého toku myšlenek, nápadů nebo vzpomínek, které nás neustále v běžném životě ovládají. Až nakonec vnímáme jen vlastní „*jití, ale není tu jdoucí, není tu cíl, jen celá krajina*“.²⁶⁵ Právě tehdy se můžeme stát svými vlastními pány, není třeba již nikoho napodobovat nebo se podřizovat. Právě tehdy je čas sejmut své masky a stát se člověkem, který je jako mravenec, sýkorka, jelen nebo slon, součástí jednoho světa a jedné biosféry. Poté je možné zažít také pocit milosti, klidu a zastavení.

Cesta, která vede k místu

*Usadit se neznamená „necestovat“.*²⁶⁶

Pro Garyho Snydera je stejně významná nejenom samotná cesta, ale zásadní je i místo, kde žijeme nebo se chceme usadit. Pravdou je, že vlastní usedlý život nemá přímo s cestou moc

²⁶² SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 27.

²⁶³ Srov. BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016, s. 7-10, s. 8-31.

²⁶⁴ Srov. SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Maťa, 2000, s. 199-222.

²⁶⁵ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999, s. 164.

²⁶⁶ SNYDER, Gary. *Místo v prostoru*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 2002, s. 165.

společného. Usazení je spojeno s jinou významnou konstantou lidského života, kterou je domov. Domov je základem našeho strukturního života, je středem, který nás ukotvuje v životě, chrání nás před okolním světem a dává nám určitou existenciální oporu.²⁶⁷ Nicméně u Snydera lze nalézat dvě alternativy, které propojují cestu s místem bydlení. Za prvé je to situace, kdy se vracíme z cesty do našich domovů nebo do nových míst, kde se hodláme usadit. Tento návrat domů je součástí posledního přechodového momentu, který je spojen s liminálními aspekty cesty. Ve smyslu Arnolda van Gennepa se jedná o postliminální fázi ve vzorci rituálů přechodu, kdy se novic (tedy náš pocestný a poutník) navrácí a postupně začleňuje zpět do struktury sociálního života, tedy do našich všedních a známých rolí a statusů. Není to nic jiného, než prostý návrat do jistot a bezpečí domova. Bez tohoto návratu bychom byli stále vystaveni nejasnosti a ambivalenci liminality včetně problematického uchopování vlastní identity. Jednalo by se tak o cestu bez cíle, bez vize a bez naděje. Realitou života zůstává skutečnost, že mnoho lidí se právě v takovém liminálním stavu nachází permanentně. Příkladem mohou být osudy tisíců uprchlíků utíkajících před válkou, bídou, chudobou nebo před klimatickými změnami, které vedou ke ztrátě základních životních zdrojů. Přestože mnozí z nich nakonec dorazí úspěšně do míst s relativním bezpečím, tak nejistý život pokračuje dál například ve stanových městech uprchlických táborů v Jordánsku nebo Turecku.²⁶⁸ Ač zde nepochybně tito lidé vytvářejí nové struktury bytí a nové domovy, tak zároveň zůstává přítomno mnoho věcí, které činí jejich existenci nejistou, beznadějnou a stresující.

Druhou situací spojenou s cestou k místu je vycházení na cestu v našem nejbližším okolí. To je ostatně jádrem úvodní myšlenky, že „*usadit se neznamena necestovat*“. Cesta nám stále umožňuje procházet mezi místy, učit se o místu a potkávat v něm druhé lidi. Ti mohou být jednak součástí našeho nejbližšího společenství, nebo se může jednat o lidi nově přicházející, jiné a cizí, kteří na cestě teprve prodlévají. Cesta tedy umožňuje nalézat své místo a potkávat druhé. Velkým tématem v tomto smyslu je pro Snydera zakládání různých společenství, která jsou podobná kmenu, tedy pospolitosti založené na blízkých vzájemných vztazích a spolupráci.²⁶⁹

²⁶⁷ Srov. KARLOVÁ, Jana. *Domov, identita a světonázor: jako součást transkulturní komunikace*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 16 a s. 65-66.

²⁶⁸ Srov. KARLOVÁ, Jana. *Domov, identita a světonázor: jako součást transkulturní komunikace*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 30-31.

²⁶⁹ Srov. SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Mat'a, 2000, s. 191-198.

Setkávání s druhými zahrnuje u Snydera nejen lidi, ale i ostatní živé a ne-lidské bytosti planety Země. Dle jeho slov by se měl „příští dialog odehrávat mezi všemi bytostmi a měl by směřovat k rozpravě o vzájemných ekologických vztazích.“²⁷⁰ Všichni jsme tak součástí jednoho světa a jedné vzájemné, propletené sítě. Vědět o svém místě, o své sounáležitosti s konkrétním místem, znamená být ve vztahu s tímto místem. Pokud jsem ve vztahu, tak jsem zároveň zavázán tomu s čím, nebo s kým, jsem ve vztahu. Pak mi nepochybně nemůže být podoba tohoto vztahu lhostejná a cizí. Ke správnému vztahu patří všímavost, pozornost a naslouchání. Pokud takto přináležím k určitému místu, nebude mi lhostejné, co se s okolní krajinou bude dít. Tak vzniká stav, který Snyder nazývá „bioregionálním vědomím“²⁷¹, jež zahrnuje nejen lásku k přírodě a ekologické myšlení, ale i rozvíjení sousedských vztahů.

Propojení s místem tedy pro Snydera znamená znalost okolní přírody, rostlin a živočichů, geologických nebo historických zajímavostí. Propojení s místem dále souvisí s vytvářením komunit, tedy takových společenství, která jsou nějak spojena vzájemností, ať již jde o pořádání slavností a různých akcí nebo provozování nejrůznějších sdružení jako jsou kulturní, sportovní či jiné zájmové spolky. Jde o vytváření možností pro setkávání sousedů stejně jako o možnosti poznávání nových lidí z jiných míst země nebo právě přistěhovaných jedinců. Můj domov by tedy neměl končit se zdmi domu nebo s hranicí pozemku, ale měl by být součástí širšího okruhu zájmu zahrnujícího celé okolní prostředí.²⁷² Přemýšlení o této vzájemné propojenosti je základem ekologického myšlení, které překračuje hranice našeho místa.²⁷³ Cílem takového uvažování není můj vlastní prospěch a touha vlastnit, ale spíše rozumné hospodaření s tímto prostředím. Důležitým záměrem by měla být snaha zachovat životné prostředí v co nejlepší podobě i generacím budoucím. Ostatně Gary Snyder zasvětil celý život aktivnímu přístupu v hledání cest vedoucích k ekologické udržitelnosti. V praktikování tohoto úsilí využíval velmi často i paralel z buddhismu, proto je jeho praxe postavena na principech soucitu, laskavosti, pokory, prostého života a neulpívání na věcech.²⁷⁴ Skrze buddhismus lze nahlížet současné krize, ať již ekologické či společenské, jako projev neukojitelné touhy, jež dřímá v naší lidské povaze. Ta vede k hromadění věcí,

²⁷⁰ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Mat'a a DharmaGaia, 1999, s. 79.

²⁷¹ SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Mat'a a DharmaGaia, 1999, s. 49.

²⁷² Řecké slovo *oikos* – dům, rodina - je základem pro slova jako ekonomie a ekologie. Další příbuzné slovo ekumena vychází od řeckého *oikeo* – obývám, tedy oikumene je celá obývaná země lidmi. Srov. HOLUB, Josef; LYER, Stanislav. *Stručný etymologický slovník jazyka českého, se zvláštním zřetelem k slovům kulturním a cizím*. Praha: SPN, 1992, s. 138-139.

²⁷³ Snyder se snaží o hledání rovnováhy mezi bioregionálním vědomím, které je vztaženo k lokálnímu místu, a kosmopolitním pluralismem, jenž vyjadřuje propojení na globální úrovni. Srov. SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Mat'a a DharmaGaia, 1999, s. 52-53.

²⁷⁴ Srov. SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Mat'a a DharmaGaia, 1999, s. 103.

růstu spotřeby a tím i k zatěžování životního prostředí lidskými nároky. Naopak symbolické otevření svého domu druhým je projevem lidské vzájemnosti, která je nutným předpokladem pro jakoukoliv spolupráci a dialog.²⁷⁵

Transkulturní aspekty v díle Garyho Snydera

Nyní si shrneme způsoby symbolické cesty, které jsme rozpoznali a dekodovali ve vybraných textech Garyho Snydera, a pokusíme se je propojit s linií transkulturního hledání. Ač Snyder používá většinou odlišné literární formy než Jack Kerouac, přesto je schopen podobně barvitě vykreslovat bohatost světa, která se nám vyjevuje po našem vykročení za hranice každodennosti. Jeho mytologicko-poetický jazyk kombinovaný s esejistickým a místy až odborným jazykem, nás inspiruje a motivuje k takovému dobrodružnému vykročení. Podobně, jako v případě Jacka Kerouaca, se pokusíme přiblížit transkulturní aspekty Snyderovy tvorby skrze čtyři hlavní oblasti: socio-kulturní, existenciální, etickou a metafyzickou.

Snyderovy texty nám umožňují rozlišovat socio-kulturní dimenzi transkulturality v několika úrovních smyslu. V první úrovni nám cesta tohoto autora nabízí překračování hranic geografických a kulturních. Otevírá se tak jiným nábožensko-filosofickým tradicím, což se projevuje kupříkladu jeho příklonem k buddhismu. Vedle toho nám Snyder nabízí znalost dalších náboženství Indie a Číny v podobě daoismu (taoismu) nebo védských a upanišadových systémů. Dalším polem Snyderova zájmu jsou tradice původních obyvatel Ameriky. V tomto znovuobjevování ztracené minulosti hledá možnosti pro nalezení a přijetí nové identity, která může vést k zakořenění a usazení v určitém místě. Tak je možné následně zakládat společenství a komunity lidí, kterým záleží na jejich okolí, a kteří jsou ochotni spolupracovat na trvale udržitelném způsobu života v dané lokalitě. Propojení symboliky cesty a domova se tímto způsobem může podílet na vytváření aktivní občanské společnosti. Pojem, který symbolicky vyjadřuje propojení mezi lidmi navzájem a jejich prostředím, je pro Snydera celistvost. Celistvost můžeme vnímat jako schopnost a odvahu vykročit k neznámému horizontu a otevřít se setkávání s lidmi jiných tradic a zvyků. Celistvost znamená vnímavost k vzájemné provázanosti lidských bytostí s ostatními živými organismy, které tvoří jedno velké biosférické společenství. Pojem celistvosti lze bezesporu vnímat jako

²⁷⁵ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 86.

užitečnou součástí transkulturního diskurzu, neboť nám pomáhá chápat svět jako souhrn fenoménů stejnosti a jinakosti, které se navzájem prolínají v složité síti vztahů. Jedná se o rozvíjení respektu k celému okolnímu světu, na jehož základech lze rozvíjet toleranci a možnosti hlubšího konsensu společenského dialogu.²⁷⁶

Socio-kulturní dimenze se nám tedy ve Snyderově podání otevírá v daleko širším hledisku, než je obvyklým zvykem v antropologickém diskurzu.²⁷⁷ Společnost a kultura jsou pro něho nemyslitelné bez vztahu k celému životnímu prostředí. Můžeme tak hovořit o environmentální dimenzi transkulturality. Zásadním předpokladem pro překlenutí rozlišujících dichotomií mezi přírodou a kulturou je pro Snydera symbolika divočiny a divokého. Jedná se o snahu podporovat biodiverzitu ekosystémů stejně jako rozvíjet rozmanitost kultur (tradic, jazyků). Obojí se stává významným předpokladem pro vyšší stabilitu environmentálních systémů. Cílem tohoto směřování je vytváření prostoru, který umožňuje rozvíjení plurality, tolerance a ohleduplnosti. Zároveň ale nejde o splynutí v monokultuře stejnosti, kterou přináší globalizovaný svět. Naopak aktivita Garyho Snydera vyzývá k rozmanitosti a lokální autonomii. Pro transkulturní komunikaci se tak otevírá široké pole výzkumu, které by se věnovalo globalizačním procesům a jejich vlivu na lokální úrovně. Inspirací mohou být Snyderovy snahy ve vytváření menších občanských společenstev, jež aktivně rozvíjejí vztah ke svému prostředí a snaží se o jeho zachování. Zároveň jde o přístupy, které jsou postavené na vzájemné spolupráci a prohlubování sousedských vztahů. Občanská společnost postavená na zájmu, obětavosti a odpovědnosti je schopna odolávat manipulacím různého druhu, ať již politického nebo korporátního. Snyderův přístup je podobné podstaty jako úsilí Václava Havla o naplňování života v pravdě, který se staví proti těmto totalitně-technokratickým mechanismům. Život v pravdě je vzpourou proti manipulaci a ovládnutí, je obranou života a konkrétního člověka. Základní podmínkou takové obrany je uznání důstojnosti každého člověka. Život v pravdě nemusí být dle Havla jen negací života ve lži, ale může být „*nezávislým, duchovním, sociálním a politickým životem společnosti*“.²⁷⁸ Tento způsob nezávislosti nám ukazuje i Snyderova cesta. Její nedílnou součástí je rozvíjení duchovního a etického způsobu života. Tato cesta také zahrnuje poznávání strukturních i nestrukturních, a tedy liminálních, okamžiků našich životů.

²⁷⁶ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 142-143.

²⁷⁷ To neplatí o současném diskurzu v rámci ekologické antropologie, kde část antropologů kráčí podobným směrem jako Snyder. Důkazem jsou publikace, ze kterých jsme čerpali v této práci: HASTRUP, Kirsten (ed.). *Anthropology and Nature*. New York: Routledge, 2015; DESCOLLA, Philippe; PÁLSSON, Gisli (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996 a další.

²⁷⁸ HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, Praha:LN, 1990, s. 39.

Symboliku celistvosti lze spojit také s další součástí transkulturality, a to v její existenciální dimenzi. Jedná se o způsoby cesty, života nebo myšlení, které směřují k hledání jednoty uprostřed rozmanitosti, a které se snaží o porozumění jinakosti ve světě stejnosti. Celistvost v tomto smyslu znamená vidět svět jako dynamický proces odehrávající se v síti vzájemných vztahů, které zahrnují jak lidský svět, tak i ten přírodní.²⁷⁹ Jde o stav, kdy jsme schopni překračovat různé hraniční situace naší existence a poté nahlížet na svět z jiných alternativních perspektiv, než jaké plynou z našeho socio-kulturního zázemí. Snyderova celistvost je náhledem, jenž propojuje takové dichotomie jako příroda-kultura, jedinec-společnost, subjekt-objekt. Celistvé myšlení nabourává naše zažitá stereotypy a předpojatosti a umožňuje přechod přes rozdělovací hranice mezi my a oni. Východisko takového propojení plyne z buddhistického vnímání světa, které se snaží překonávat dualistické myšlení, jež je překážkou ke konečnému osvobození z podmíněného řetězce příčin a následků (sa. *pratījasamutpāda*).²⁸⁰ Součástí této cesty je překonání našeho sebestředného Já, které nám díky své nevědomosti brání v tomto celistvém pohledu na svět. Zbavit se takového Já znamená uvidět svět jako jednotu, kterou Snyder vyjadřuje pojmem Prázdnota (sa. *śūnyatā*). Prázdnota je zde chápána jako základ všech jevových forem. Toto poznání vede následně k překonání lidského egoismu a otevření soucitné mysli. V tomto pohledu je naše bytí možné ovlivnit našim jednáním a myšlením. Každý se může podílet nejen na svém osvobození z pout chtění, vlastnění a touhy, ale může také pomáhat ve zbavení nebo zmírnění utrpení ostatním živým bytostem. Součástí tohoto přístupu je pro Snydera vedle rozvíjení etických hledisek i rozvoj ekologických přístupů, které mají vést k trvale udržitelnému způsobu žití.²⁸¹

Nyní můžeme přejít k dalšímu rozměru transkulturality v její etické dimenzi. Z výše uvedeného textu plyne poznání, že cesta celistvosti má potenciál přiblížení se k druhému člověku nebo k okolnímu prostředí. Tímto přibližováním projevujeme zájem o druhého a vůli vést dialog. Poté nám nemůže být člověk lhostejný, neboť čím blíže mu jsme, tím jasněji vidíme jeho tvář. Vidíme jej v jeho bezbrannosti, obnaženosti a vystavenosti smrti.²⁸² V křesťanské tradici pomáhá tuto lidskou osamocenost a zranitelnost překonávat láska

²⁷⁹ Srov. SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Ma'ā, 2000, s. 153. Snyder vychází z mahájánové tradice buddhismu, především z Avatansakasútry. Srov. *Lexikon východní moudrosti*. Přeložili Jan Filipický, Vladimír Liščák, Josef Kolmaš, Stanislava Vavroušková, Olomouc: Votobia, 1996, s. 59.

²⁸⁰ Srov. WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*. Brno: Masarykova univerzita, 2002, s. 130-131.

²⁸¹ K osobnostem, které podobně jako Snyder propojili učení buddhismu s ekologickou nebo sociální angažovaností, patří i Thich Nhat Hanh nebo 14. dalajlama Tändzin Gjamccho. Srov. LUŽNÝ, Dušan. *Zelení bódhisattvové: Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 49-64.

²⁸² LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997, s. 17.

k bližnímu. V buddhismu je to rozvíjení soucitu a laskavosti založené na mahájánském ideálu bódhisattvovské pomoci druhým. Podobně jako v díle Jacka Kerouaca můžeme sledovat tuto možnost sklonění se k člověku, jež vychází paralelně ze dvou různých kulturních a náboženských tradic. Cíl je ale u obou náboženských cest shodný - je jím člověk, který si zaslouží za každé okolnosti být osvobozen od strasti a utrpení bytí.

Snyderova etická cesta je postavena na sebezdokonalování, soustředění a sebekázní založené na buddhadharmě nebo na tradicích původních obyvatel Ameriky. Pevný hodnotový rámec může mít různá východiska, nejenom křesťanská, podstatná je vlastní přítomnost takového etického rámce. Snyder nám nabídl možnost využití tradičních moudrostí k vytváření tohoto rámce, který i v dnešní technokratické, (post)industriální a informační době má stále obrovský tvořivý potenciál. Cesta celistvosti nakonec také zahrnuje schopnost sebereflexe a kritického myšlení. Výsledkem rozvíjení celistvosti jsou schopnosti, které mohou všechny výše uvedené etické aspekty propojovat a především je prakticky využívat v naší každodennosti. Praxe se nutně propojuje s teoretickým poznáním. A naopak teoretické poznání by mělo vždy směřovat k naplnění v konkrétní praxi.²⁸³ Na těchto základech jsme schopni postavit se na stranu oběti a nebýt pouhou částí mlčícího davu. Tehdy jsme schopni proměňovat utrpení v naději a možnost osvobození. Toto jsou zároveň výzvy, které obohacují a podněcují transkulturní cestu k člověku a k jeho celému životnímu prostředí, jehož jsme nedílnou součástí.

Na závěr této kapitoly se ještě zmíníme o metafyzickém aspektu, který lze propojit s transkulturním hledáním skrze texty Garyho Snydera. Původní buddhismus sice metafyzické otázky nerozvíjel, neboť se zabýval konkrétními aspekty života člověka a způsoby jak se s nimi vypořádat. Nicméně pozdější vývoj buddhismu skrze mahájánu rozvinul i tato metafyzická témata. A Snyder byl ovlivněn právě tímto buddhistickým směrem. Ostatně již snaha o přesažení lidského utrpení, skrze stav probuzení a nirvány, lze za takový transcendentní přechod považovat. Objevuje se před námi naprosto jiná skutečnost, která má absolutní charakter. Dosažení nirvány je stavem zásadní jinakosti, která proměňuje naše běžné, konvenční myšlení. Jde o způsob nalezení vyšší a absolutní pravdy. Cesta k takovému cíli je ale ryze praktická, a to skrze dodržování etických zásad a prohlubování meditativních stavů. To vše zahrnuje symbolika cesty v podání Garyho Snydera, neboť pravdivého vhledu na náš svět lze dosáhnout především odvahou vyjít na cestu nebo mimo ni.

²⁸³ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 177-186.

IV. CESTA JAKO TRANSKULTURNÍ VÝCHODISKO PODRUHÉ

V této části půjde o určitý sestup k prvopočátku práce a následné reflektování transkulturní cesty na základě interpretací textů Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. Tím se pokusíme zakončit spirálu hermeneutického rozumění. Již nyní z něho plyne jeden transkulturní aspekt. Vstoupíme-li na cestu hledání jinakosti v lidském bytí, nutně i my sami budeme touto jinakostí zasaženi. Každý proces poznání, dialogu a rozumění nás proměňuje, záleží jenom na tom, do jaké míry jsme schopni tuto proměnu přijmout a zužitkovat ji. Transkulturní hledání proměňuje člověka podobně, jako cesta proměňuje poutníka, který se na ní vydá. Symbolika cesty je schopna vypovídat o těchto proměnách, o lidském bytí, jeho tajemství a poznání. Jako univerzální symbol prostupuje napříč kulturami a společnostmi a vytváří možnosti setkání a propojení. Cestu jsme si obrazně přirovnali k mostu, který umožňuje vycházet k různým světům, a který zároveň umožňuje vracet se zpět do svých domovů a našeho nitra. Podobným symbolickým mostem, který umožňuje vzájemné setkávání a sblížování lidí v rozmanitosti bytí, je transkulturní komunikace.²⁸⁴ Neboť každá lidská komunikace je zároveň určitým způsobem cesty.

Na začátku práce jsme si cestu člověka určili jako jednu ze základních antropologických konstant. Symbolika cesty odráží životní cesty člověka a jeho proměny. Součástí těchto procesů je získávání zkušeností a praktických znalostí, přijímání a rozvíjení symbolických světů nebo duchovní hledání směřující mimo horizonty bytí. Symbolika cesty nás nutně staví před hranice nového a neznámého. A vstup do tohoto prahového prostoru je následně spojen se setkáváním s neznámým a neočekávaným světem, který může katalyzovat procesy proměn člověka. Symbol cesty jsme proto propojili s konceptem liminality, jenž je významným nástrojem pro hlubší rozumění nestrukturních situací a událostí. Tento liminální prostor jinakosti je zároveň důležitým polem transkulturního diskurzu. Liminalita otevírá možnosti poznání jednotlivých dimenzí transkulturality. Kupříkladu v oblasti myšlení se dostáváme na hranice myslitelného, čímž se dotýkáme metafyzických úvah. V rovině bytí se liminalita cesty jeví jako způsob náhledu na lidskou existenci. Etickou dimenzi můžeme poté sledovat v okamžiku setkání člověka s druhým člověkem, které předpokládá určité vyjití ze svých pozic jistoty, stereotypů a předsudků, abychom tak mohli vytvořit svobodný prostor pro vzájemný dialog. Transkulturní diskurs rozhodně není pouhou akademickou specialitou, která je vzdálena běžnému životu. Jeho potenciál tkví v možnosti vyjadřovat každodennost lidského

²⁸⁴ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 86.

bytí a tím se přibližovat k člověku jako důstojné osobě. A toto přiblížení je možné skrze sklonění se k druhému člověku, které je založeno nejen na rozumění jeho symbolického světa, ale také na naslouchání, soucitu a pomoci. Tak se teoretické základy oboru mohou uskutečňovat v konkrétní životní praxi.²⁸⁵

Jelikož důležitou součástí transkulturního dialogu je rozumění, je proto vhodnou metodologií pro obor Transkulturní komunikace hermeneutika. Tak se v této práci stala transkulturalita součástí interpretačního přediva, které nám vznikalo na základě četby symbolických významových rovin našich vybraných textů. Hermeneutické rozumění je především snahou o vstoupení do těchto významových pozic, která odhalují vnitřní obsahy textů.²⁸⁶ Literární texty vždy ke čtenáři promlouvají určitým způsobem, snaží se předávat autorovy myšlenky a poselství. Podobným způsobem se předávají významy skrze naši řeč. Proto je důležitým krokem k druhému člověku proces rozumění. Hermeneutický kruh opětovného poznávání významů nám umožňuje neustálé rozvíjení svého předporozumění. Tak jsme schopni přijímat výzvy neznámého a jiného, které jsou zásadní součástí procesů změn společností, kultur nebo ekosystémů. Jednou z možností jak tyto změny přijímat je neustálé reflektování svých předpokladů, a tím i předpojatostí a stereotypů. Tak jsme schopni neupadnout do jednoduchých polopravd, mystifikací a iluzí, které jsou každodenní překážkou na cestě k dosažení života v pravdě. Proto je další důležitou částí transkulturní cesty kritické myšlení.

Symbolické ztvárnění cesty u Jacka Kerouaca a Garyho Snydera vykazovalo mnohé shodné motivy, které vycházely z podobných osobních zkušeností a které určovaly jejich literární vyjadřování. Cestu jsme měli možnost vidět jako způsob svobodné volby oprostít se od svazující struktury systému, státu, společnosti, zákonů a norem. Jejich cesta se stala výrazem kontrakulturního vzdoru a snahou o přijetí jinakosti jako životní cesty. Liminální aspekty cesty nám pomáhaly tuto jinakost odhalovat. Zároveň také umožňovaly přechod od symbolických forem cesty k jejich transkulturním aspektům.

Cesta Jacka Kerouaca nás symbolicky přenášela přes hranice geografické, společenské, kulturní a náboženské. Zásadním motivem této socio-kulturní, a zároveň také

²⁸⁵ Příkladem využití transkulturní cesty k porozumění konkrétních životních situací může být moje bakalářská práce založená na porozumění symbolického světa lidí bez domova. Základem této práce byly konkrétní životní osudy a zkušenosti z každodenní praxe v pomáhající profesi. Blíže: HURT, Michal. *Na prahu jinakosti. Bezdomovectví v perspektivě symbolické antropologie a transkulturní komunikace*. Univerzita Hradec Králové, 2020.

²⁸⁶ Srov. GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoymenth, 1997, s. 36-37.

existenciální, dimenze transkulturality byl motiv lidského utrpení. V poznání utrpení se otevírá široké pole transkulturního diskurzu, neboť nás přivádí přímo před tvář druhého člověka. Utrpení se tak stává významným způsobem, který nám umožňuje hlubší poznání naší existence. Důležitou výzvou pro transkulturní komunikaci je právě schopnost vidět utrpení, umět jej přijímat a především hledat cesty, které pomáhají lidské utrpení překonávat. Druhým významným motivem socio-kulturní a existenciální cesty Kerouaca byl aspekt svobody, který jsme si zdůraznili především v rovině negativní svobody. Jednalo se o snahu rozvíjet svobodu ve smyslu vytváření nezávislého prostoru, který nás chrání od vměšování ze strany různých institucí nebo jednotlivců. Zároveň to platí také o naší schopnosti vytvářet svobodný prostor pro druhé lidi. Transkulturní výzvu můžeme v tomto případě vidět v hledání způsobů, jak rozvíjet osobní svobodu, která neomezuje druhé lidi, ale naopak pomáhá k jejich rozvoji. Je to svoboda umožňující nezávislé myšlení a jednání navzdory kulturním stereotypům a předsudkům.

Tento horizontální přechod byl také zvýrazňován vertikální rovinou poznání, kdy nám Kerouacovy texty přibližovaly metafyzické dimenze bytí. A opět vidíme jakési jiné pojetí této vertikály, jež umožňuje vidět svět jako buddhistickou Prázdnotu a křesťanskou Věčnost zároveň. Kerouac nám otevírá jiné optiky náhledu na fenomény zdánlivě pevně dané a stanovené. Neznamená to zrušení něčeho tradičního (křesťanství, buddhismu), ale naopak obohacení stávajícího o nové podněty. Toto je důležitá transkulturní výzva. Nebát se pohlížet na život v jeho proměnlivosti a vidět jak pevnou strukturu řádu, tak i nejasnou potencialitu liminálních změn. Tento otevřený přístup také znamená vidět člověka na okraji společenských struktur nebo ve stavech krizových okamžiků. Kerouac nám poměrně často ukazoval život lidí chudých, marginalizovaných a neviditelných pro většinovou společnost. Součástí transkulturní komunikace by měla být schopnost vidět svět také v jeho nedokonalosti. Jde o rozhodnutí přiklonit se na stranu trpících lidí, na stranu obětí násilí, bezpráví a zneužívání. Tento způsob vyjítí k člověku nás nutí postavit se tváří v tvář utrpení, odmítání nebo bolesti. Přesto i v těchto okamžicích lze zahlédnout tvář druhého člověka a tím uvidět širší rámec lidského bytí. Součástí tohoto sklonění k člověku je etická závaznost každého nás k utrpení druhého člověka. Kerouacova cesta nám v mnohém tento svět lidí na okraji společnosti přiblížila skrze jeho literární texty. Byl to svět dharmových tuláků, poutníků bez cíle nebo obyčejných lidí. Tím jsme otevřeli mnohá témata etické dimenze transkulturality. Propojení etického a transkulturního jsme nicméně vedli určitou alternativní cestou, neboť Kerouac nám vedle křesťanské etiky přináší zejména výzvy skrze buddhistické etické principy. Tímto

způsobem lze vedle sebe postavit jak křesťanské principy milosrdenství a lásky k bližnímu, tak buddhistické projevy soucitu a nezměrné laskavosti. Důležitým je nakonec společný cíl, jímž je zmírnění nebo odstranění lidské utrpení.

Pokud se zaměříme na symbolické a transkulturní významy cesty u Garyho Snydera, je možné spatřit mnohé podobnosti jako v cestě Jacka Kerouaca, ale zároveň mnohé odlišnosti. Symbolická cesta Garyho Snydera nám také nabídla možnost osvobození se od společenských pout a vazeb. Podobně bylo možné spatřovat momenty setkávání s druhými lidmi. Navíc ale tento autor propojil chápání cesty v daleko širším horizontu, než činil Kerouac. Neboť Snyder zahrnul do své cesty veškeré prostředí člověka včetně všech živých bytostí. Cesta tak v jeho podání umožňuje prožívat svět jako jednu velkou provázanou síť vztahů, ve které je nutná nejen naše odpovědnost k druhému člověku, ale i odpovědnost k okolnímu životnímu prostředí. Otevřel nám tak prostor pro hledání environmentální dimenze transkulturality. Jedná se o výzvu jak nebýt lhostejný ke svému okolí a jak rozvíjet osobní ekologickou odpovědnost, která se projevuje skrze udržitelný způsob života.

Předpokladem pro takový přístup je přehodnocení stávajících dichotomií založených na oddělování člověka a přírody. Snyder nabízí možnost překlenutí těchto dichotomií na základě rozvíjení pojmů celistvosti a divokého. Celistvost je možností vidět svět v jeho provázanosti, kde se kulturní prolíná s divokým a lidské s přírodním. Divoké je způsobem vzájemného provázání člověka s přírodou a je základním stavebním kamenem celistvosti. Celistvé, nebo také holistické, myšlení je předpokladem pro rozvíjení transkulturního diskurzu. Celistvost je výrazem pro rozumění jinakosti a stejnosti jako komplementárních pojmů. Pro transkulturní dialog je podnětná snaha hledat spojitosti a snažit se otevírat a prohlubovat ta témata, která mohou vést ke konsenzu názorů. Celistvé myšlení je schopno nahlížet na fenomény z různých pohledů a optik. Součástí takového přístupu je tolerantní, respektující a ohleduplné jednání. To jsou opět zásadní pojmy, které mohou charakterizovat transkulturní komunikaci. Celistvost jsme v neposlední řadě uvedli do souvislosti se socio-kulturní cestou transkulturality. Podobně jako v Kerouacově případě je také Snyderova cesta formou překračování různých horizontálních hranic. To přináší znalosti a vědění nejen o okolním světě, ale zejména o místě, ve kterém žijeme. Tím se v nás probouzí bioregionální vědomí. Transkulturalitu lze v tomto smyslu nahlížet jako schopnost uvědomovat si lokální svět v širších globálních souvislostech. Vedle rozvíjení mezilidských vztahů, kam patří i dobré sousedské vztahy, se jedná také o prohlubování environmentální odpovědnosti, jejímž výsledkem je podpora biodiverzity všech ekosystémů. Pokud je zásadním cílem oboru

Transkulturní komunikace poznání člověka, pak toto poznání nemůže být nikdy kompletní bez znalosti jeho vazeb na životní prostředí.

Výše zmíněná socio-kulturní cesta má zároveň skrze pojem celistvosti přesah do etické dimenze transkulturality. Snyder nám podobně jako Kerouac nabídl rozšíření našeho etického rámce o podnětné přístupy vycházející z buddhismu, především z jeho mahájánové tradice. Významným motivem pro obohacení našeho transkulturního etického rámce je snaha o kritický přístup k našemu osobnímu jednání a chování. Jde o snahu uvědomovat si ty stránky osobnosti, které nás limitují v navazování rozumějícího dialogu. Naše touhy a chtění něco či někoho vlastnit, sebestředné Já, nebo stavy nevědomosti, jsou překážkami, které nám znemožňují setkávání a porozumění druhým lidem. Etická cesta inspirovaná myšlenkami Garyho Snydera a principy vycházejícími z učení buddhismu, nás vede k neustálé sebereflexi, každodenní etické praxi a skromnému životu, jenž je ohleduplný k okolnímu životu.

Nakonec nám literární texty a tvořivost obou autorů otevírají také patickou dimenzi transkulturality, kterou v knize *Za hranice kultur* rozvíjí František Burda.²⁸⁷ Patické zasažení totiž dodává vlastní symbolice na naléhavosti, neboť je schopné vyvolat skrze silné prožitky zásadní niterné obraty. Tak lze spustit procesy osobní proměny, která směřuje jak dovnitř osobnosti, tak i vně směrem k druhým lidem. Zkušenosti proměny nabízejí rozšíření našeho vědění o světě a o sobě samém. Na cestě jsme nuceni otevřít se světu a lidem, které v našem putování jako pocestní potkáváme. Jsme nuceni odkrývat svoji tvář a vést dialog s druhými lidmi. Nicméně tento proud událostí nás nakonec může obohacovat a ukazovat nám něco nového z antropologie člověka. Liminální zkušenosti cesty nás nutí k přetváření osobních hodnot nebo k jejich reflexi. Jsou zároveň zkouškou našeho etického nastavení, neboť setkávání s neznámými lidmi přináší množství těžkých situací, které vyžadují takové zdatnosti jako je respekt, tolerance, úcta nebo opravdovost.

Transkulturalitu lze vnímat jako součást našeho každodenního světa, lze ji nalézt v životech běžných lidí, v sociálních procesech nebo v literárních textech. Symboly jako cesta, utrpení, celistvost, svoboda nebo divokost nesou kromě jiného také aspekty, které jsou součástí transkulturního diskurzu a zároveň jsou i výzvami, které je možné dále rozvíjet. Lze předpokládat, že tento diskurz bude jen těžko někdy dokončen, neboť transkulturní cesta

²⁸⁷ Srov. BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016, s. 128-138 a s. 267-277.

nepřesahuje jen horizontální nebo vertikální dimenze bytí, ale je vyjádřením samotného bytí – plynoucího, pomíjivého, neznámého a tajemného.

ZÁVĚR

Hlavní cílem této práce bylo odkrývání symboliky cesty v dílech Jacka Kerouaca a Garyho Snydera a následné propojování těchto poznatků s perspektivami transkulturní komunikace. Naším předpokladem bylo chápání této cesty jako liminálního a přechodového symbolu, který otevírá možnosti k setkávání s jinakostí bytí člověka. Zároveň jde o setkávání s lidmi v jejich určité obnaženosti a zranitelnosti, která souvisí s procesy opouštění sociálních struktur, proměn osobnosti a možností vyjít k novým horizontům poznání a zkušeností. Jako součást těchto změn jsme také určili vytváření specifických společenství *communitas*, spojených s otevíráním se druhému člověku v atmosféře důvěry, vzájemnosti a sounáležitosti. Dalším cílem bylo vytyčení významových rovin symbolu cesty u obou vybraných autorů a následná analýza a interpretace těchto významů, zejména skrze teoretický model liminality. Prostřednictvím navržených způsobů cesty jsme měli možnost poznávat různé projevy symbolického vyjádření našich autorů. Poslední cíl spočíval v hledání a popisu transkulturních motivů, které jsme utřídili do několika dimenzí transkulturality. Zároveň jsme poukázali na výzvy plynoucí z transkulturního čtení zvolených textů

První část práce byla teoretickým úvodem do celé problematiky symboliky cesty. Přibližuje naše hermeneutické předporozumění a nastavuje výchozí předpoklady. Důležitými východisky pro nás byly poznatky symbolické antropologie, které přibližují symbolický svět člověka. Významnými teoretickými základy této práce se staly koncepty liminality a *communitas*, které jsme si přiblížili v jejich významech, vývoji a možném využití pro tuto práci. Tyto koncepty nám umožnily vidět symbol cesty v jeho přechodových a prahových aspektech proměn a krizí. Skrze liminalitu se otevírají možnosti překračování hranic mezi socio-kulturními strukturami, čímž se zpřístupňuje široké badatelské pole pro porozumění jinakosti lidského bytí. Kromě symbolických významů cesty jsme v této části práce rozvíjeli přístupy, které k bližšímu porozumění cesty využívají hlediska ontologická, metafyzická a etická. Cesta se tak stává vyjádřením lidské existence, k níž nás neustále přibližuje. Cesta nás propojuje s druhými lidmi ve vzájemném setkávání a nakonec také poskytuje možnosti překračovat imanentní svět směrem k transcenci. Nakonec jsme rozebrali východiska transkulturní komunikace a přiblížili základy hermeneutické metody, která se stala naším základním nástrojem pro porozumění symboliky cesty.

Druhá část práce byla věnována analýzám a interpretacím symboliky cesty v textech Jacka Kerouaca. V biografické části jsme si stručně připomněli Kerouacův život a tvorbu.

Následně jsme vytyčili hlavní symbolické významy cesty, které texty tohoto autora nabízí. Přiblížili jsme si cestu jako odraz buddhistické dharmy, která úzce souvisí s dalším významem cesty, jenž je spojen s lidským utrpením. Poslední symbolické vyjádření Kerouacovy cesty jsme popsali na základě svobody, chápané jako možnosti vytváření nezávislého prostoru. Součástí interpretací bylo také přiblížení cest poutníků a dharmových tuláků jako liminálních a transkulturních postav. Získané analýzy a interpretace symboliky cesty jsme nakonec propojili se socio-kulturními, existenciálními, etickými a metafyzickými dimenzemi transkulturality. Tyto dimenze nám umožňují sledovat hlavní linie Kerouacova psaní, jež směřují k neustálému hledání člověka a jeho setkávání s druhými lidmi. Tuto linii jsme nakonec završili v určení hlavních transkulturních aspektů v díle tohoto autora.

Ve třetí části jsme obrátili pozornost na symbolické vyjádření cesty v díle Garyho Snydera. Podobně jako v předchozí části jsme nejdříve popsali základní životní osudy a literární tvorbu Garyho Snydera. Cestu jsme si následně zobrazili skrze pojmy celistvosti a divokého. Dále jsme si přiblížili nestrukturní části cesty a možnosti proměny, které jsou součástí vyjití mimo cestu a stezky. Hlavní linie Snyderovy cesty založená na propojenosti člověka s jeho životním prostředím nás dovedla ke znovuobjevování vztahu s místem, ve kterém žijeme. Nakonec jsme mohli sledovat propojení Snyderových textů se socio-kulturní, etickou, metafyzickou nebo existenciální dimenzí transkulturality. Tyto oblasti transkulturního hledání jsme navíc obohatili o environmentální aspekty transkulturality.

Ve čtvrté závěrečné části jsme se pokusili o reflektování hermeneutického kruhu, které nás vedlo k hlubšímu poznání symboliky cesty skrze transkulturní perspektivu. Jednalo se o shrnutí hlavních významových okruhů cesty, které jsme v předešlých částech nastavili. Tak jsme si mohli zvýraznit cestu od symbolických aspektů cesty k těm transkulturním. Dále jsme poukázali na možné výzvy, které mohou rozšiřovat pole současného transkulturního diskurzu.

Nyní můžeme zkonstatovat, že zvolená perspektiva symbolické antropologie se jeví jako podnětná a inspirující pro hledání transkulturních aspektů v socio-kulturních procesech lidského světa. Můžeme také říci, že se nám podařilo propojit naše předpoklady, se kterými jsme vstoupili do této práce, se získanými poznatky o symbolice cesty Jacka Kerouaca a Garyho Snydera. Je také zřejmé, že naše práce otevřela možnosti rozumění a čtení symbolického textu směrem k hraničním a prahovým událostem nebo zkušenostem člověka. Tím se rozšiřuje možnost celistvého náhledu na život člověk, jenž zahrnuje jak strukturní svět společenských procesů s jejich pravidly, řády nebo statusy, tak i nestrukturní, liminální část

nejasného, tajemného a ambivalentního světa jinakosti. Ambicí této publikace byla nejen snaha odhalovat symbolické významy cesty v dílech Jacka Kerouaca a Garyho Snydera, ale také odpovídat na aktuální témata základního lidského tázání, která umožňují blíže rozumět existenci člověka a jeho vztahům k okolnímu prostředí.

V opětovném čtení se mi text jeví jako nedokonalý a nedokončený. Zároveň jsem si vědom skutečnosti, že text nikdy nemůže být zcela hotový, neboť jeho potencialita tkví v otevřenosti dalšímu čtení a tím i možnostem hledání nových významů, myšlenek, nápadů a výzev. Podobně se lze vyjádřit k možnostem interpretací, kterými jsme se pokusili přiblížit symboliku cesty. Naše závěry je dobré vnímat jako určité inspirace, které mohou otevírat další cesty transkulturního poznání. Ostatně i samotná hermeneutická metoda je založena na neustálém zdokonalování předchozích předporozumění. Konec je v tomto smyslu vždy novým začátkem. A začátek vždy obsahuje kousek naděje. Touto nadějí mohou být možnosti vyrazet svobodně na cesty, setkávat se s druhými lidmi v atmosféře důvěry a lásky, nebo prostě jen být... hrdý, soběstačný, nezávislý a svobodný.

SEZNAM LITERATURY

AITKEN, Robert. *Vlna zemu*. Praha: Pragma, 1995. ISBN 80-7205-100-8

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filozofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1991. ISBN 80-04-26038-1

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-111-3

BATESON, Gregory. *Mysl a příroda - Nezbytná jednota*. Praha: Malvern, 2006. ISBN 80-86702-19-7

BIBLE. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 1996. ISBN 80-85810-11-5

BUBER, Martin. *Já a Ty*. Praha: Portál, 2016. ISBN 978-80-262-1093-1

BURDA, František. *O násilí v kultuře – girardovské reflexe*. Ostrava: Moravapress, 2013. ISBN 978-80-87853-01-6

BURDA, František. *Za hranice kultur. Transkulturní perspektiva*. Brno: CDK, 2016. ISBN 978-80-7325-402-5

CASANOVA, José. *Public religion in the Modern World*. Chicago-London: University of Chicago, 1994. ISBN 9780226095356

CORETH, Emerich. *Co je člověk? Základy filozofické antropologie*. Praha: Zvon, 1994. ISBN 80-7113-098-2

DESCOLLA, Philippe; PÁLSSON, Gísli (ed.). *Nature and society: Anthropological perspectives*. London: Routledge, 1996. ISBN 9780415132169

DOUGLASOVÁ, Mary. *Čistota a nebezpečí. Analýza konceptu znečištění a tabu*. Olomouc: Malvern, 2014. ISBN 978-80-87580-91-2

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu (Archetypy a opakování)*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-51-X

ELIADE, Mircea. *Mýtus a skutečnost*. Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-462-6

Epos o Gilgamešovi. Přel. L. Matouš. Praha: Mladá fronta, 1997. ISBN 80-204-0281-0

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Etnicita a nacionalismus*. Praha: SLON, 2012. ISBN 978-80-7419-053-7

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Tyranie okamžiku. Rychlý a pomalý čas v informačním věku*. Brno: nakladatelství DOPLNĚK, 2005. ISBN 80-7239-185-2

ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie. Příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-465-6

FREKE, Timothy; RENAULT, Denis. *Spiritualita severoamerických indiánů*. Praha: Aurora, 2000. ISBN 80-85974-89-4

GADAMER, Hans-Georg. *Člověk a řeč. Výbor textů*. Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN 80-86005-76-3

GEERTZ, Clifford. *Interpretace kultur*. Praha: SLON, 2000. ISBN 80-85850-89-3

GENNEP, Arnold van. *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1996. ISBN 80-7106-178-6

GIDDENS, Anthony. *Sociologie*. Praha: Argo, 1999. ISBN 80-7203-124-4

GRONDIN, Jean. *Úvod do hermeneutiky*. Praha: Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-43-7

GUARDINI, Romano. *O podstatě uměleckého díla*. Praha: Triáda, 2009. ISBN 978-80-87256-03-9

HASTRUP, Kirsten (ed.). *Anthropology and Nature*. New York: Routledge, 2015. ISBN 9781138952867

HAVEL, Václav. *Moc bezmocných*, Praha: LN, 1990. ISBN 80-7106-005-4

HOLUB, Josef; LYER, Stanislav. *Stručný etymologický slovník jazyka českého, se zvláštním zřetelem k slovům kulturním a cizím*. Praha: SPN, 1992. ISBN 80-04-23715-0

CHLUP, Radek. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I*. Religio. Revue pro religionistiku. Ročník XIII. Brno: Masarykova univerzita, 2005. ISSN 1210-3640

CHLUP, Radek. *Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I.*, Religio. Revue pro religionistiku. Ročník XVII. Brno: Masarykova univerzita, 2009. ISSN 1210-3640

- HEIDEGGER, Martin. *Básnický bydlí člověk*. Praha: Oikoymenh, 1993. ISBN 80-85241-40-4
- HEIDEGGER, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86-005-12-7
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment. Essays of livelihood, dwelling and skill*. Taylor & Francis e-Library, 2002. ISBN 0-203-46602-0 e-book
- INGOLD, Tim; VERGUNST, Jo Lee (ed.). *Ways of Walking. Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot: Ashgate, 2008. ISBN 978-0-7546-7374-3
- JASPERS, Karl. *Úvod do filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1996. ISBN 80-86005-05-4
- JUNG, Carl Gustav (ed.). *Člověk a jeho symboly*. Praha: Portál, 2017. ISBN 978-80-262-1259-1
- KARLOVÁ, Jana. *Domov, identita a světonázor: jako součást transkulturní komunikace*. Ostrava: Moravapress, 2014, s. 108. ISBN 978-80-87853-19-1
- KEROUAC, Jack. *Dharmoví tuláci*. Praha: Winston Smith, 1992. ISBN 80-900912-1-0
- KEROUAC, Jack. *Podzemníci*. Praha: Mladá fronta, 1992. ISBN 80-204-0326-4
- KEROUAC, Jack. *Osamělý poutník*. Olomouc: Votobia, 1993. ISBN 80-85619-68-7
- KEROUAC, Jack. *Písmo zlaté věčnosti. The Scripture of the Golden Eternity*. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-166-4
- KEROUAC, Jack. *Na cestě*. Přeložil Jiří Nosek, Praha: Argo, 1997. ISBN 80-7203-151-1
- KEROUAC, Jack. *Na cestě. Rukopisný svitek*. Praha: Argo, 2009. ISBN 978-80-257-0170-6
- KIS, János. *Současná politická filosofie*. Praha: Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-60-7
- KRÁL, Oldřich. *Kniha mlčení. Texty staré Číny*. Praha: Mladá fronta, 1994. ISBN 80-204-0482-1
- KRÁL, Oldřich. *Čínská filosofie. Pohled z dějin*. Lásenice: nakladatelství Maxima, 2005. ISBN 80-901333-8-X
- LEOPOLD, Aldo. *Obrázky z chatrče a rozmanité poznámky*. Tulčák: Abies, 1995. ISBN 80-88699-13-4
- LÉVINAS, Emmanuel. *Etika a nekonečno*. Praha: Oikoymenh, 1994. ISBN 80-85241-67-6

- LÉVINAS, Emmanuel. *Být pro druhého*. Praha: Zvon, 1997. ISBN 80-7113-217-9
- Lexikon východní moudrosti*. Přeložili Jan Filipický, Vladimír Liščák, Josef Kolmaš, Stanislava Vavroušková, Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-168-0
- LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*. Praha: Prostor, 2003. ISBN 80-7260-085-0
- LORENCOVÁ, Radmila. *Spiritualita uživatelů alkoholu a marihuany*. Praha: Dauphin, 2011. ISBN: 978-80-7272-247-1
- LUŽNÝ, Dušan. *Nová náboženská hnutí*. Brno: Masarykova univerzita, 1997. ISBN 80-210-1645-0
- LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. ISBN 80-210-2224-8
- LUŽNÝ, Dušan. *Zelení bódhisattvové: Sociálně a ekologicky angažovaný buddhismus*. Brno: Masarykova univerzita, 2000. ISBN 80-210-2464-X
- LUŽNÝ, Dušan. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita, 2005. ISBN 80-210-3043-7
- MARCEL, Gabriel. *Přítomnost a nesmrtelnost*. Praha: Mladá fronta, 1998. 80-204-0701-4
- MEADOWS, Donella; MEADOWS, Dennis (ed.). *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books, 1972. ISBN 0-87633-165-0
- Mistr HUIENENG. *Tribunová sůtra Šestáho patriarchy*. Přeložil Oldřich Král, Praha: Vyšehrad, 1999. ISBN 80-7021-345-0
- MITCHELL, Aaron Christopher. *Liminality and Communitas in the Beat Generation*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, 2017. ISBN 978-631-72769-0
- MURPHY Robert F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: SLON, 2010. ISBN 978-80-86429-25-0
- PADEN, William E. *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova univerzita, 2002. ISBN 80-210-2977-3

- PETRÁČEK, Tomáš. *Člověk, hodnoty a dynamika středověké společnosti: antropologické koncepty středověku v transkulturní perspektivě*. Ostrava: Moravapress, 2014. ISBN 978-80-87853-13-9
- PETRÁČKOVÁ, Věra; KRAUS, Jiří (ed.) *Akademický slovník cizích slov*. Praha: Academia, 2001. ISBN 80-200-0607-9
- PLATÓN. *Ústava*. Praha: Oikoymenh, 2001. ISBN 80-7298-024-6
- POKORNÝ, Jan. *Lingvistická antropologie - jazyk, mysl, kultura*. Praha: Grada Publishing, 2010. ISBN 978-80-247-2843-8
- PRÁŠEK, Petr; ROREITNEROVÁ, Alena (ed.). *Myšlení hranice/hranice myšlení*. Praha: Karolinum, 2021. ISBN 978-80-246-4823-1
- PŮTOVÁ, Barbora. *Antropologie turismu*. Praha: Karolinum, 2020. ISBN 978-80-246-4354-0
- Raný indický buddhismus*. Vybral Dušan Zbavitel, přeložili Jan Filipický, Vincenc Lesný, Vladimír Miltner a Dušan Zbavitel. Praha: Argo, 2008. ISBN 978-80-7203-916-6
- RICOEUR, Paul. *Filosofie vůle II. Konečnost a provinilost*. Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-285-1
- RICOEUR, Paul; MARCEL Gabriel. *Rozhovory*. Brno: Vetus Via, 1999. ISBN 80-86118-21-5
- RICOEUR, Paul. *Úkol hermeneutiky. Eseje o hermeneutice*. Praha: Filosofia, 2004. ISBN 80-7007-185-0
- ROSZAK, Theodore. *Zrod kontrakultury. Úvahy o technokratické společnosti a mládeži v opozici*. Praha: Malvern, 2015. ISBN 978-80-7530-035-5
- SEED, John. *Myslet jako hora: shromáždění všech bytostí*. Prešov: Nadácia Zelená nádej, 1993. ISBN 80-88699-01-0
- SLÁDEK, Karel. *Na cestě s Jackem Kerouacem. Spirituálně-teologická interpretace „románů z cest“ Jacka Kerouaca*. Jablonec nad Nisou: Vydavatelství IN, 2016. ISBN 978-80-87821-05-3

SOUKUP, Václav. *Antropologie. Teorie člověka a kultury*. Praha: Portál, 2011. ISBN 978-80-7367-432-8

SNYDER, Gary. *Tahle báseň je pro medvěda*. Praha: Argo, 1997. ISBN 80-7203-158-9

SNYDER, Gary. *Praxe divočiny*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 1999. ISBN 80-85905-65-5

SNYDER, Gary. *Zemědům*. Praha: DharmaGaia a Maťa, 2000. ISBN 80-85905-72-8

SNYDER, Gary. *Místo v prostoru*. Praha: Maťa a DharmaGaia, 2002. ISBN 80-85905-16-7

SNYDER, Gary. *Hory a řeky bez konce*. Praha: Maťa, 2007. ISBN 978-80-7287-114-8

ŠÁNTIDÉVA. *Uvedení na cestu k probuzení. Bódhičarjávátára*. Praha: DharmaGaia, 2000. ISBN 80-85905-15-9

TURNER, Steve. *Hipster s andělskou hlavou: životopis Jacka Kerouaca*. Brno: Jota, 1997. ISBN 80-7217-029-5

TURNER, Victor. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1967. ISBN 9780801491016

TURNER, Victor; TURNER, Edith. *Imagine and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1978. ISBN 0-231-04286-8

TURNER, Victor. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of play*. New York: PAJ Publication, 1982. ISBN: 0-933826-17-6

TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004. ISBN 80-722-6900-3

TYTELL, John. *Nazi andělé*. Olomouc: Votobia, 1996. ISBN 80-7198-104-4

WATTS, Alan W. *Cesta zenu*. Olomouc: Votobia, 1995. ISBN 80-900614-8-6

WERNER, Karel. *Náboženské tradice Asie. Od Indie po Japonsko. S přihlédnutím k Přednímu východu*. Brno: Masarykova univerzita, 2002. ISBN 80-210-2978-1