



Doma v přírodě a doma ve městě

At Home in Nature, at Home in the City

Jan Krása

ABSTRACT In this article the author seeks, through a metaphor of a house and a city to show that social identity is for an urban population (considering the nature) double enveloped. By extending the root metaphors of house and city, is trying to show in which manner it is enveloped. The author endeavours to find analogies between the shaping of a city and a house and between the shaping of the human soul which inhabits them. The fireplace is appointed as a centre of a human way of social life, its limit is a threshold (whether domestic or civic). The fireplace turns into (through gigantisation into cities) something different: the main square or town hall, temple etc. This shift very deeply moves the human soul and also puts new ethical claims on it. In a city the complex function of the fireplace is divided into many houses and its “empty” place takes new forms, which have a contractual character (*nomos*). The common story of the people from the fireplace is split in the city thanks also to crafts, as it is outlined in the biblical story of the Tower of Babel. The civic way of life thus divides the complex power and authority into particular powers: legal, executive etc. The character of the human soul (a reflexive self-identity of the soul) is also marked by this division, because the fulfillment of these particular powers is achieved in the different spaces. The idea of a complex (undivided) human is therefore also divided and it brings a danger that this idea will disappear in a particular social role.

KEY WORDS city structures, house, metaphor, nature-city polarity, primal fireplace

Možnosti lidského vědomí prohlubovat se jsou nepochybně závislé na možnostech něco označovat. Možnosti něco označovat jsou jak kolektivní, tak i subjektivní. Ty druhé jsou soukromé a neexplicitní a ponecháme je zde stranou. Budeme se zabývat možnostmi kolektivního označování. Odlišení a popis jednotlivých kolektivních způsobů označování, které jsou spolu navzájem velice těsně funkčně spojeny, může vyjít od odlišení média označování. Sociálně nejpreferovanějším médiem označování je hlasitá řeč. Řeč je navíc považována za veskrze transparentní médium – dokonce tak transparentní, jako je například zrcadlový obraz (Eco 2002). Proto se zdá být neobyčejně vhodným médiem ontologie (Hubík 1994). Dalšími médii jsou například malba a kresba, ošacení, drama, text, čísla, heraldika, zdobení, dopravní značení apod., zkratka všechny případy, kdy člověk tvoří něco naplněného smyslem. Každé médium má vlastní zákony označování a tvorby smyslu a jeho sdělení není v plné míře přeložitelné do jakéhokoliv jiného média – třeba už proto ne, že působí na jiné smyslové orgány. Specifika média řeči způsobují, že v kolektivní sféře v mnoha ohledech verbální označování dominuje, že se stává v mnoha ohledech „mírou“ všeho vědomého a uvědomitelného a že dokáže zdánlivě zcela neproblematicky zpřítomnit ve svém médiu i sdělení médií jiných (často při tom jakoby „pocitivě“ uznává meze svých možností označovat označované jiných médií v plné míře).

Možnosti něco vědomě označovat se tedy – mimo jiné – přirozeně rozšiřují spolu s novými slovy, metaforami a především celými metaforickými systémy (Lakoff, Johnson 2002), které si člověk osvojí. Možnosti označování se díky jazyku značně rozšiřují, neboť skrze metaforickou funkci jazyka se zkušenosti z jedné oblasti mohou promítat na dosud nediferencované oblasti neznámého, ale poznatelného. V tomto smyslu znamená objev zemědělství nebo tavby kovu pro lidskou kulturu mnohem více než jen plné sýpky obilí a bronzovými noži nařezané maso. Tyto objevy přinášejí také nové metaforické systémy, kterými je od té doby možno poměřovat a pozorovat svět.

Určitý epistemologický problém nicméně vyplývá z toho, že jazyk řeči se stává v očích mluvčích natolik univerzálním (viz například Eco 2001), že vše, co nelze popsat v řeči, se zdá jakoby ontologicky nedostatečné a defektní. V tomto smyslu dominance řeči (a každého jejího jazyka zvlášť) všechny ostatní způsoby označování diskriminuje, protože jejich vlastní (unikátní) smysl nedokáže nikdy v plné míře zpřítomnit.

Lidské vědomí preferuje médium řeči také v případě sebezobrazování a sebepojetí. Nicméně i neverbální způsoby označování mohou ve vlastním médiu poskytnout prostor pro sebereflexi lidského vědomí. Všechny neverbální způsoby tvoření významu shrňme do jedné společné skupiny a tuto skupinu nazvěme imaginálním světem (Corbin 1989). V tomto imaginálním světě můžeme také hledat a mezi různými médii označování poznávat zvolené jevy. V našem případě budeme hledat především (kolektivní) obraz člověka. Neverbální smysl jevů imaginálního světa budeme ovšem nuceni popisovat pomocí verbálních prostředků, tedy v zásadě „metaforicky“. Imaginální svět nebo krátce imaginace (Borecký 2003, Kastová 1999, Viewegh 1986, Pechar 1992, Avens 2003, Neubauer 2004: 223–253, Hillman 1992, 2004) není „pouhou“ fantazií právě v tom ohledu, v jakém jsou jeho obsahy v podstatě kolektivními jevy, které jsou dílem konstruovány lidskými způsoby označování a dílem vycházejí z přírodních jevů. Imaginální svět je kolektivní „snění“ (Borecký 2003), které se vždy „vznáší“ kolem slov a mimo slova, vedle verbálního řádu světa.

V tomto imaginálním světě se pochopitelně nějak nachází i dnešní struktura měst. V naší imaginaci (ale i v řeči) se dokonce nachází nejen struktura měst (obcí) námi obývaných, ale také města cizokrajná (Paříž, New York), města svatá (Jeruzalém, Váránasí), města zaniklá (Uruk, Babylón) či města bájná (Atlantida, Sodoma). Neovlivňují nás tedy pouze struktury a funkce města, kde žijeme, ale také příběhy o městech, která nikdy nenavštívíme.

V tomto článku se snažím ukázat dům ve městě jako specifický metaforický systém (přítomný v imaginálním světě), který spoluutváří:

- a) lidské vědomí tím, že diferencuje, rozvíjí a kanalizuje základní biologické potřeby člověka, a také tím, že mu dodává nové pojmy, jejich funkce a jejich zvláštní syntaxi;
- b) lidské sebevědomí díky tomu, že představuje metaforu diferencované a lidsky vytvářené niternosti.

Z uvedeného vyplývá nejenom to, že člověk často myslí (díky metafoře) na své tělo a na svou mysl jako na dům (popřípadě město), ale i to, že každý dům a každé město jsou přímo „kronikou“ postupně se rozvíjejícího lidství.

Snažím se vystopovat některé obrysy oné struktury, kterou kolektivně prožíváme, a zachytit je explicitně jakožto součásti metaforického systému. Ačkoli i koloběh vody, životní cyklus rostlin, elektrický jev a všechny další vědomím osvojené metaforické systémy lidské

vědomí figurativně a narativně prohlubují, přesto má město jako metafora v něčem význačné postavení. Město, respektive základnější dům, je totiž místem, kam se člověk přesouvá z dosud obývané krajiny, jejíž utváření téměř výhradně spadá pod (autonomní) vládu přírody. Dům (i město) je „kronikou“ odchodu člověka z přírody, je to pomník (jeden z pomníků) socializace člověka, pomník, který může vrhnout svoje (metaforické) světlo také na strukturu lidského vědomí v protikladu k stále více se vzdalujícímu zvířecímu vědomí a zvířecí prostotě.

Pouze na okraj uvádím, že společenství žijící dosud v těsném kontaktu s přírodou mají v průměru stejně bohaté slovníky jako obyvatelé největších měst – nelze tedy říci, že možnosti verbálního označování se nějak zásadně rozvíjejí právě s rozvojem městského způsobu života. Celý proces odcházení z přírody do příbytku ve městě ovšem vyvrcholil v téměř totálním zakrytí krajiny a přírody na několika úrovních. Člověk odcházeje ven z domu se ocitá ve městě a nikoli v krajině, a aby se do přírody vrátil, musí vždy vykonat ještě „druhý“ krok, který nicméně učiní jen občas (například sezónně). Divokou přírodu a její pravidla zná městsky žijící člověk většinou jen povrchně, neboť se bez ní zdánlivě obejde; je pak otázkou, jakými způsoby si vynahrazuje, pokud vůbec, vztah k oné společensky neorganizované skutečnosti – zda ve formě hry, regresivně, sociopaticky nebo jinak. Nemá patrně cenu dále složitě vysvětlovat, že je z mnoha důvodů důležité vrátit člověka zpět do „krajiny“, respektive do „světa“. A to právě spíše „psychicky“ (imaginálně, metaforicky: například prohloubením kontextu osobního života) než doslovně, a tedy nějakou regresí nebo „stěhováním“.

Člověk žil v krajině a krajinou procházel od nejstarších dob. Nebo jinými slovy: člověk přirozeně (nejpůvodněji) obývá krajinu a nikoli dům. Toto původní zasazení člověka do světa, do krajiny, proměňuje vlastně až městský způsob života (a jen v menší míře způsob vesnický). To má nepochybně dopad na charakter lidského vědomí, které již nežije v tak přirozeném kontaktu s autonomními jevy přírody, jak tomu bylo jen o pár století dříve. Vydejme se společně nazpět do doby vzniku prvních měst a pozorujme, kam a jakými kroky člověk z krajiny odchází a jaké stopy tento postupný odchod zanechal.

Dům

Člověk po větší část fáze bdění nepochybně žije vědomě v řeči (vnitřní anebo vnější). Buď totiž jedná pomocí řeči či řečí upravovaných pravidel s jinými lidmi, nebo je v samotě ponořen do vnitřních dialogů. Řeč přitom v samotě nezaniká, ale – právě naopak – trvá. Je to jev jistě každému důvěrně známý: v samotě ožívají svoji přítomnost druhým – nejsem sám/sama. Situace zaměření vědomé pozornosti je v obou zmíněných případech opačná: tam extroverzivní, tady introverzivní. Stojíme tedy – jinými slovy řečeno – před polaritou: „já ve světě s druhými“ vůči pólu „já a můj vnitřní svět“, respektive před polaritou společného a privilegovaného světa. Metaforicky je to také polarita zavřeného a otevřeného oka, totiž denního a nočního, bdělého a snivého vědomí. Souvisí-li „noční“ vědomí fyziologicky se spánkem v horizontální pozici, denní, bdělé vědomí úzce souvisí se vzpřímením, neboť ze spánku do světa vycházíme po dvou nohách. Vzpřímení pak souvisí funkčně nejen s rozhledem, ale také s uvolněním rukou (a jejich proměnou na nedostupný výrobní nástroj) a s následným oprostěním úst od uchopující činnosti, a tedy se vznikem řeči (Durand 1999, Bor 1993).

Na kulturní nebo sociální úrovni je ona výše zmíněná polarita (společného a privilegovaného světa) původně příchodem *k* a následně odchodem *od* centrálního ohně, který je přirozeným shromaždištěm bdělých. O užívání ohně svědčí některé nálezy staré již kolem jednoho milionu let a patřící dokonce druhu *Homo habilis* (Buchvaldek a kol. 1985: 58). „Ovládnutí ohně vsutku předpokládá vznik mentální struktury, která je velmi odlišná od struktury nejvyvinutějších zvířat a představuje známku psychického pokroku, jehož člověk dosáhl v průběhu historie“ (Roger 2005: 19). Zvířata – která podle mnoha mýtů žila v prvotních dobách po boku člověka – byla od člověka oddělena právě objevem ohně, neboť zvířata se jej bojí (Campbell 1977: 369) a člověk se také ohněm brání proti neustále útočící animalitě. „Zdá se, že místo značí *místo člověkem nějak poznamenané a označené*. Samoznakem *místa* zvíře je ložiště, pelech, pastvina, zdroj vody. Samoznakem *místa* prvních *lidských* bytostí je především *ohnišť*“ (Bor 1993: 93). Z tohoto hlediska může být oheň, respektive kameny ohrazené ohniště východiskem a zárodkem celého dalšího vývoje lidské kultury. Od tohoto prvního „místa“ začíná výčet všech dalších lidských míst: pelechu, kuchyně, shromaždiště atd., které ve fázi ohniště spadají prozatím v jedno.

Lidské společenství se nejdříve shromažďovalo kolem ohně, o který projevovalo vždy největší péči. Oheň v ohništi byl dílnou, v níž člověk vyráběl některé nástroje, v ohni upravoval potravu, svítil si jím, bránil se jím apod. Oheň nabízel také „teplo domova“, byl prvním obětištěm a společníkem bdících. Ohniště se stalo centrem lidsky obydlené krajiny, u nějž se vedla společná řeč. Kolem tohoto ohniště si lidé vytvářeli/y také své první příbytky (původně jen pelechy). Od tohoto ohniště (a tedy i ze společné řeči) byli vykazováni nehodní.

Typickou událostí u otevřeného ohně je dodnes slavnost. Na slavnosti se podává od pradávných dob „ohňový nápoj“, veskrze posvátný – zvaný například *sóma* u Indů, *pivo* u Praslomanů apod. (viz Kozák 2001, Bouzek 2005: 57). Každou slavnost svazuje společná řeč a společná řeč znamená také společný prožitek. Dodnes nás v noci v obci svým světlem přiláká hostinec. Většinou se zde stále podává nějaké *pivo*. Dodnes je v hospodě ruch a přichází se sem na společnou řeč anebo na společný prožitek (sledování televize, zápas, hudba apod.). V prostoru hospody se však původní podoba ohniště přesto již rozpadá a zbývají z ní pouze jednotlivé fasety: kuchyňský oheň, svíčka na stolech (nebo jiné osvětlení), topení, popelník a většinou také televize.¹

Vraťme se však od hospody ještě zpět k domu, neboť dům jakoukoli městskou strukturu (tedy i hospodu) předchází. U ohně se člověk, je-li příliš unaven, položí na zem a zavrtá se do pokrývek, do pelechu. Má-li však zbudované obydlí, odchází od ohně právě do něj. Spánek odjakživa vyžadoval nějaké útočiště, nějaké pokojné místo. Je tudíž patrně nutno chápat podněty ke vzniku ohrazeného a zastřešeného domu jako podněty související s potřebou spánku, nikoli bdění. Pud bydlení, respektive budování příbytku, je tentýž, který vede také živočichy k tomu, že si kopou nebo jinak stavějí svůj příbytek. Zvíře netráví svůj čas primárně ve svém příbytku, ale spí v něm a vychovává v něm svá mláďata. Stejně tak člověk nežil od počátku

¹ Masová média posledních století původní charakter společné řeči poněkud „narušují“, neboť „masové“ sdělení se děje v anonymní, synchronní distribuci téhož (vysílání, vydání). Televizní vysílání tedy možná představuje společné „masové ohniště“. Iluzorním je ovšem toto „ohniště“ do té míry, do jaké je u něj zcela uzavřena cesta sebeprojevu většiny přítomných.

v domě v té míře, v jaké v něm žije dnes. Dům nebyl původně místem denního života, práce a bdění. Do domu se uchýloval člověk usínající nebo také člověk schovávající se před nepřízní počasí (v zimě, v období dešťů, za bouřky apod.). Lze pochopitelně ještě doplnit, že dům byl ve větší míře místem bdění dětí a starších osob a později i žen, jako například ve starém Řecku (Vernant 2004). Dům se ovšem vyvíjel a postupně přijímal více funkcí souvisejících také s bdělým stavem.

Člověk bděl původně bezpochyby v přírodě: lovec-sběrač v krajině, zemědělec na svém poli. Zatímco lovec-sběrač mohl vnímat ohniště (které je dokonce mobilní) jako přirozené centrum jím obydlené krajiny, zemědělec zakládá „nemovitě“ domy a již i vsi a později i města obehnaná hradbami, která se stávají přirozenými centry jím obydlené krajiny. Nejstarší nám známé městské domy (druhá polovina 7. tisíciletí př. K.) v anatolském Çatal Hüyük byly pravouhlé, měly často kamennou podezdívku, byly omítnuté a dekorované, vcházelo se do nich stropním otvorem (kudy odcházel i kouř z topenišť) a byly postaveny ze sušených cihel. Později, jak neolitická civilizace postupovala také směrem na západ a do Středomoří, vznikaly domy okrouhlé a kruhové jako například Chirochitia na Kypru (Bouzek 1979). Místnosti domů v Çatal Hüyük, který čítal na 6 000 obyvatel, byly vybaveny krbem a lavicemi, byly v nich pohřbívány kosti zesnulých a z hlavní místnosti se do nich prolézalo velice malým otvorem. První stabilní domy na území střední Evropy, kam se posunula neolitická civilizace o něco později (cca v 6. tisíciletí př. K.) a již se všemi svými vymoženostmi, byly kůlové velkodomy neolitického lidu s lineární keramikou (Podborský a kol. 1993). Města, dělba práce a všechn následný pokrok, to všechno je – zdá se – výnos zemědělské (nad)výroby neolitických kultur spojený s několika dalšími objevy a pochopitelně také s usilovnou a lopotnou prací.

Člověk ve světě, v krajině, žije „konvexně“, zatímco diferenciací domu se postupně zanořuje do světa konkávního (podobně jako do jeskyně), navíc do světa lidsky přetvořeného, do světa umělého. Předělem mezi krajinou a domem, vnějškem a (zcela nově vznikajícím) vnitřkem, mezi konvexností a konkávností jsou dveře nebo spíše práh. A právě tato zakládající pozice dveří nebo prahu je zodpovědná za jejich zvláštní postavení v lidské symbolice.

Naše hlavní město, a skrze něj celý náš národ, jsou shodou okolností spojeny právě s tímto stavebním prvkem. Bájná kněžna Libuše, když dala založit nové sídelní město, pravila: „Až tam přijdete, naleznete člověka, an uprostřed lesa teše práh domu. A protože se u nízkého prahu i velcí pánové sklánějí [snad jen kvůli nadpraží dveří?], podle této příhody hrad, jež vystavíte, nazvete Prahou“ (Kosmas 1972: 42). Libuše v Kosmově podání využila toho, že práh je na onom místě již připraven – celé sídlo bude k tomuto základu jen dostaveno; zvláštní však je, že budoucímu sídlu přičkla ženský rod. Římský bůh bran Janus, od jehož jména je odvozeno latinské pojmenování pro „bránu“ (a odtud pak název pro leden v mnoha jazycích), měl dvě tváře, vpředu a vzadu hlavy. Podobně jako u pozdějšího spodobnění Opatrnosti (*Prudentia*) patřila jedna tvář muži (často starci) a druhá pak mladé ženě a Janus tak vlastně představoval jen jiné jméno pro androgyna (viz například Guénon 2001a: 141, 2001b: 42–43, 2002: 120–127; Fulcanelli 1996: 136, 159–171; Kerényi 1996: 132–133; Burckhardt 1987: 195). Druhá tvář Januse se nazývala Jana či Diana (Durand 1999: 281, Guénon 2002: 122), což se zdá vřhat – jakkoli slabé – světlo na motivaci rodového přechýlení, kterého dosáhla v ženském rodu Prahy také Libuše: nebydlíme v Prahu, ale v Praze, jejíž ženská signatura

poukazuje směrem ke „konkávnosti“ budoucího díla. Protože symbolika Januse a androgyna a jejich mytologický, kosmologický i symbolický kontext jsou dosti rozsáhlé, musíme se zde spokojit pouze s konstatováním, že právě brána, práh nebo dveře (v symbolickém univerzu architektonického díla) tento archetyp evokují. Poté, co byl postaven první dům s prahem, nadpražím a dveřmi, se do Onoho světa, do světa, který obývají bohové a předkové, můžeme dostat dveřmi nebo bránou a nikoli starším („lovecko-sběračským“) průlezem, zvířecí norou nebo dutinou. O důležitosti dveří či prahu v kulturní imaginaci se lze přesvědčit například při pročítání staroegyptské zádušní literatury (například Hornung 1999).

Skrze otevřené dveře můžeme také sledovat „zázrak“ rozdělení centrálního ohně uvnitř domu. Prvním „domem“ byl stan nebo chýše (jurta, zemljanka, popřípadě jeskyně), které nebyly děleny (například vnitřní stěnou) a oheň v nich zaujímal centrální polohu. V současném domě se tento centrální oheň rozdrobil mezi vařič, ústřední topení, svítidla, televizi a také odpadkový koš aj. Je patrné, že v domě se otevřené ohniště postupně posouvá dál od vchodu směrem dovnitř a vystupuje poněkud vzhůru – aby bylo takřkajíc „po ruce“. Funkce původního ohně se diferencují v kuchyňský oheň (a ten se rozvíjí v kamna, pec, vařič, plotnu, troubu, mikrovlnnou troubu aj.), v oheň záhřevný a řídčejí také v pracovní oheň. Ostatní funkce centrálního ohně přejaly jiné věci a domácí oheň jich byl zbaven – v dnešní době oheň ztratil například téměř zcela svoji posvátnou funkci (v domě i mimo něj). Postupně se v domě před ohniště směrem od vchodu vrství hned několik veřejí a ohniště, respektive „rodinný krb“ se posouvá hlouběji do útrobu domu a začíná tak sekundárně nabývat „ženských“ charakteristik spojených s „vnitřkem“, s konkávností, jak o tom svědčí postavení bohyně domácího ohniště Hestie v řecké kultuře (Vernant 2004: 7–55). Ovšem (primární) spojení ohně s ženským božstvem je mnohem staršího data, o čemž svědčí také výskyt velice starých, již paleolitických *venusí* v ohništích (Düerr 1997: 66–69). Jak upozorňuje Düerr (1997), rozdělení ohně (jen za pomoci tradičních nástrojů) je dosud nelehkým úkolem, a „proto se [odjakživá] spíše dával pozor na to, aby oheň nevyhasl, než že by se znovu a znovu rozdělával, a ochránkyněmi ohně, představujícího střed života, bývaly jistě ženy. Bez ohně by nebylo života a smíme se domnívat, že kontinuitu životodárného ohně zaručovala ‚Matka ohniště‘, uctívaná při něm v podobě sošky“ (Düerr 1997: 68).

Prozatím jsme pozorovali/y, jak se do nově budovaného domu přesouvá pelech (a vzniká tak moderní ložnice) a oheň (a vzniká kuchyně, popřípadě i jiné místnosti). Ovšem dům poskytuje kromě ohniště, kuchyně a ložnice také jiné struktury a funkce. Tak například se v domě nachází spížirna, která je – osobujíc si svoji zvláštní místnost nebo „skříň“ (popřípadě jen moderní ledničku) – dosud velice důležitá, ač její největší sláva již pominula. Spížirnu můžeme považovat za rozvinutí skladovacích jam či (cestovních) vaků a kapes lovecko-sběračského ošacení. Spížirnu najdeme také u některých živočichů (především u hlodavců, ale také u hmyzu a ptáků). Spížirna, jejíž jednu z podob představuje také pokladnice, byla často (především v pozdějších dobách) ukryta v nejnějnějších prostorách domu. Řekové tuto místnost nazývali *thalamos* a ta sloužila také jako svatební místnost (Vernant 2004). Přístup k ní měla v řecké kultuře většinou pouze „paní domu“.

Zatímco kočovní lovci-sběrači, kteří osidlovali některé stanice pouze sezónně, si nemuseli lámat hlavu s tím, kam odhodit nepotřebné předměty, lidé ve stacionárních domech již museli problému, kam s odpadem, určitou pozornost věnovat. Obyvatelé kúlových velkodomů házeli odpad do tzv. stavebních děr, odkud předtím vytěžili hlínu pro stavbu domů. Obyvatelé Čatal Hüyüku k tomuto účelu používali opuštěné stavby městské aglomerace. O sterilitu těch-

to odpadit se postaralo dostatečné množství popela. Vztah k odpadu je pochopitelně velice plodné téma (které jeví úzkou afinitu k některým psychickým funkcím), které zde nicméně nemůžeme ani v krátkosti otevřít. Dodejme jen, že v současném bytí plní funkci odpadní jámy odpadkový koš, který je poměrně malý ve srovnání se svými předchůdci.

Bylo vzpomenu několik místností nebo míst, jejichž přítomnost je pro funkci domu v podstatě zásadní. Podívejme se však nyní také na několik předmětů, které dům nepostrádá již od svého vzniku. Velice často se stává, že když řeknete někomu, nejlépe dítěti, aby vám namaloval nějaký obrázek, a on vám chce udělat radost, namaluje domek s dveřmi a oknem (kresba domu je dokonce psychodiagnostickou technikou). Uvnitř takového domu pak někdy namaluje také stůl a židle.

Jak bylo řečeno, již první domy, které dosud známe, byly vybaveny lavicemi, které – podobně jako *divan* na Blízkém východě – sloužily ke spaní, jako sedadla a také k práci (Bouzek 1979: 17). Lavice a její funkce se dále diferencovaly a mj. získaly podobu „lavice“ pro jedinou osobu, jejíž funkce byla omezena pouze na sezení a získala symbolickou povahu – nabyla funkce trůnu. Na tomto trůně (podpíraným původně nejčastěji párem lvů nebo leopardů) nejdříve seděla patrně pouze Velká bohyně neolitických kultur Předního východu (Düerr 1997, Bouzek 1979), později si jej však přivlastnili také členové královských rodů. Tato „výměna křesel“ byla pravděpodobně možná pouze díky mytickému spojení Velké bohyně s mužským milencem (*paredrem*): král za možnost využívat tento trůn dokonce zpočátku platí svým životem, neboť je vždy na konci své vlády rituálně usmrčen. Vzdálené dozvuky tohoto dramatu můžeme spatřovat v sumerském mýtu o Innaně a Dumuzim *Sestup Innany do podsvětí* (Hruška a kol. 1977: 67–81), v němž bohyně, která opustila trůn a sestoupila do podsvětí, nachází po svém příchodu zpět na zem Dumuziho, jak zaujal její místo, a rozhořčeně pak odevzdává Dumuziho podsvětním démonům. Stůl je jaksi druhotný a v královské síni – stejně jako v nejstarších domech – bychom jej nenašli/y.

Dalším prvkem lidského příbytku, který následně strukturuje lidské chápání jeví – v tomto případě obzvláště psychických – je okno. Okno je poměrně nový vynález, který u staroneolitických staveb nalezneme jen v omezené podobě, totiž jako světlík – jako zdroj světla. Nicméně okno v dnešní době slouží také jako průzor ven – právě tuto funkci okna budeme těžko hledat u kultur, jejichž nositelé trávili převážnou část bdění v otevřené krajině; pochopitelně ji zcela postrádají doupata živočichů. Okno představuje zamýšlený kontakt vnitřku domu s vnějším světem. Je to druhé místo, kudy vniká svět (někdy téměř jen jako „ornament“) do lidského příbytku. Dveřmi přicházejí do domu lidé, oknem svět (světlo). Okno, především okno skleněné, které je průhledné a které odděluje svět tady (pozorovatele) a tam (pozorované), se stalo jednou ze základních metafor (moderního, vědeckého) dualismu. Kromě této metaforické funkce dosáhlo okno snad svého největšího rozvinutí v obrovských vitrážových oknech gotických katedrál. Do katedrály jimi nevstupuje svět vnější, profánní, ale díky ornamentaci a pomalování do ní vstupuje svět posvátný a symbolický.

V původních, zemědělských domech bydlela navíc s člověkem – alespoň přechodně v zimním období – také domácí zvířata. Prvním z domestikovaných zvířat byl pes (patrně již v paleolitu), až mnohem později byl domestikován dobytek a ještě později ptactvo. Člověk se tedy nejdříve domestikací ohně od ostatních zvířat oddělil, aby je po několika státiích let pozval do svého domu a žil opět s nimi. Dosud – a to dokonce i v městských bytech – lidé záměrně chovají zvířata (převážně psy a kočky) přímo v domě. Lidsky vytvořená interiorita tedy může poskytovat prostor také zvířatům.

Snad ještě mnohem dříve však v domě s člověkem bydlela jednak jeho božstva (nejdříve asi Bohyně) a také jeho předci – mrtví rodinní příslušníci. Svě mrtvé již dávno ve svých domech nepohřbíváme a dokonce je již nepohřbíváme (v Českých zemích od roku 1784) ani uprostřed města kolem kostela (Czumalo 2005: 37–47). Pokračovatelem tohoto kultu předků je jistě kult svatých ostatků, které jsou však uchovávány pouze v sakrálních stavbách. Dnes ve svých domech přechováváme většinou pouze podobenky svých předků.

Pro člověka znamená dům úkryt, který má výrazně ženské charakteristiky související s mateřstvím a konvexností dělohy (Durand 1999). Díky jeho útulnosti uchyluje se člověk do svého příbytku jako do nově vytvořeného světa, který má často charakteristiky Ráje (Durand 1999: 233–238). Nejen na základě symbolické izotopie, ale také na základě etymologie (Durand 1999: 233) je patrná blízkost dělohy a místnosti, respektive uzavřeného prostoru. Paradoxní je, že tuto „druhou“ dělohu si vytváří člověk (či komunita) sám (sama). Vchází do ní, usíná v ní a po několika tisíciletích vychází zcela změněn, neboť se v ní znovuzrodil jako civilizovaný člověk, který tentokrát musí naplnění svých přirozených potřeb rozčlenit přesně ve shodě s vnitřní diferenciací svého příbytku. Tento trend ujařmení a diferenciací sil a potřeb člověka – které člověk více nebo méně záměrně zamýšlel – pak ještě zřetelněji vystupuje, když člověk uzavírá svoje domy do městských hradeb a přesunuje se tak do města, do tohoto „velkého“ domu.

Město

Dům (umělá interiorita prvního stupně) je v dnešní době zanořen uvnitř „větší“ interiority, totiž uvnitř města, a člověk, který opouští svůj dům, se ocitá ve městě a nikoli v krajině. Dům ve městě je něco jako dům „na druhou“. Tato zanořenost druhého stupně rozdrobuje (a diferencuje) funkci a následně i podobu každého jednotlivého domu ve městě. Kromě toho, že jsou tedy ve městě soukromé (obytné a multifunkční) domy, nacházejí se v něm také vysoce specializované „neobytné“ budovy, které dále rozvíjejí jednotlivé funkce domu, respektive ohniště: například veřejné stavby (náměstí, svatostánek, tržiště, soudní budova, hřiště, lázně a jiné), stavby cechovní (a výrobní) a stavby pouze obranné.

Transformace podoby domu v město a naopak představuje imaginální rozdvojení pojmu „vnitřku“ (lidsky obydleného vnitřku). „Uvnitř“ je totiž jak v domě, tak ve městě. Stojí-li člověk uvnitř domu, stojí vždy v nějaké místnosti, která představuje jeden z „orgánů“ jeho kulturního (konstruovaného) lidství. Člověk stojící uvnitř domu v nějaké místnosti a vykonávající tam onu ideální činnost, pro kterou byla místnost vybudována, užívá jeden z orgánů imaginálního a kolektivního lidství a podílí se tak svou aktivitou na kulturní antropogenezi. Na tuto imaginální skutečnost, že totiž člověk, respektive jeho lidství, jsou vykresleny také podobou jeho lidského příbytku, poukazovaly explicitně některé typy chrámů staroegyptských (Schwaller de Lubicz 1981) a většina křesťanských (Fulcanelli 1992, 1996), tedy stavby většinou sakrálního charakteru, které vtělily podobu lidského těla do celého uspořádání stavebních a výzdobných prvků. Člověk stojící ve městě vidí „vnějšek“ těchto svých, respektive lidských, kulturních, „vnitřností“ a vidí také jakoby zvnějšněný vnitřek domu, neboť vidí struktury domu, které očividně vystupují mimo hranice dané jeho základy. Vztah domu a města bychom si měli/y ovšem připomínat spíše než vztahem orgánů k tělu vztahem buňky k tělu (buňka ovšem nebyla do 19. století známa).

Ulice je analogií (a jakoby „prodloužením“) chodby domu. Náměstí souvisí s hlavní sání, hostinec jednak s kuchyní a jednak s ložnicí. Kanalizace je (augiášovským) rozvinutím odpadní jámy. Zbrojírny, obchody a pokladnice odpovídají spížírám. Brána odpovídá dveřím, zeď zdi. Naproti tomu jsou ve městech stavby, které se v dnešní době zdají být domu zdánlivě cizí a zavádějí do (lidské) interiority domu jakoby vnější funkce. Mám na mysli jmenovitě chrám s jeho sakrální funkcí. Lidé poměrně záhy vytvářeli posvátná a kultovní místa mimo samotný dům, většinou ve speciální budově. Dalo by se snad říci, že ve chvíli, kdy obytný dům začal svěřovat sakrální funkci jiné budově, započal rozchod posvátného a profánního pobytu na světě, na který se dnes díváme ze svých domovů. Ačkoli i u přírodních národů byly určité složky kultovního života vždy věci určenou pouze omezené skupině jedinců a nebyly nikdy „veřejné“ (například Berndt, Berndt 1999), přesto se zdá, že u nich nikdy neexistovalo takové oddělení posvátné a profánní sféry, k jakému dochází u společností žijících ve městech, kde se posvátno stává záležitostí odborníků na posvátno (kněží) a samostatných budov.

Za nejstarší město se dosud pokládá Jericho obehnané mohutnými hradbami z 8. nebo dokonce až 9. tisíciletí př. K. (Bouzek 1979) a počet jeho obyvatel se odhaduje na tři tisíce. Vznik takového městského celku je pochopitelně spojen až s nástupem zemědělství, neboť lov by tolik jedinců na tomtéž místě neuživil. Ve střední Evropě tvořilo několik kúlových velkodomů osadu, která byla občas obehnaná kruhovým příkopem a někdy také palisádou (Podborský a kol. 1993: 85), což je již náznak osady většího významu a snad tedy i „města“. V západoslovanských jazycích je slovo *město* odvozeno od stejného všeslovanského kořene jako *místo*, jehož výklad není jasný, respektive je dvojí: buď pochází od původně vykolikovaného místa, nebo od obživy a bydlení (Rejzek 2001). U ostatních Slovanů se na označení pojmu města podílela metafora odvozená od indoevropského kořene **ghorto-*, tj. ohrazené nebo jinak vyhrazené místo, které slyšíme v ruském *gorod* a v českém hrad (Rejzek 2001). Vidíme zde jazyk v jeho (metaforických) skocích, kterými se nutně ubírá i lidské myšlení: u západních Slovanů se v tomto případě jazyk vzepjal a přeskočil z pozice *gradu* (ohrazení) k označování „místa“, privilegovaného místa v krajíně vyznačeného snad někdy sloupem, popřípadě kruhem kúlů, palisádou anebo domem.

Hradby jsou skutečně právě tím, co je pro město nepostradatelné a zakládající. Chvalozpěv na hradby v samotném úvodu textu *Eposu o Gilgamešovi* nám může ukázat jejich někdejší význam:

Hradbu dal [Gilgameš] vystavět kol Uruku hrazeného,
kol svatě Eanny, pokladnice čisté.
Zří na jeho hradbu, je zbudována jak z kovu,
hled' na jeho cimbuří, jemuž podobné nikdo nevytvoří.
Dotkni se prahu, jenž z dávných pochází časů...
... Vystup na hradbu uruckou, procházej se po ní,
prozkoumej základy její, bedlivě prohlédni cihly.
Což její cihly nejsou z pálené hlíny,
což její základy nepoložilo mudrců sedm?

(Matouš 1958: 63–64)

Evropská heraldika nám dokazuje totéž – totiž zakládající význam hradby pro město – převahou obrazu hradby či hradby s bránou na městských znacích (Čarek 1985). Jak se tradičně zakládalo nové město a že je při něm klíčové právě vyznačení hradeb, dokládá ještě Plútarchos příběhem o založení samotného Říma:

...Byla vykopána jáma poblíž nynějšího Comitua a do ní byly vloženy prvotiny všech věcí, jichž se podle zákona co příslušných a podle přirozenosti potřebných užívalo: nakonec každý přinesl trochu prsti z míst, z nichž přicházel, a vysypal je do jámy, v níž se tyto země mísily. Tuto jámu jmenují týmž jménem jako svět, totiž *mundus*. Potom opsali místo jako kruh okolo středu. Zakladatel jeho, přivěsiv k pluhu měděnou radlici a zapřáhna do něho býka a krávu, táhne sám brázdu po předem vytýčených hranicích, a ti, kdož kráčeji za ním, mají za úkol hroudy pluhem odhozené obracetí dovnitř, aby žádná z nich mimo brázdu padlá nebyla přehlédnuta. Touto brázdou vyznačují hradbu.

(Bor 1993: 111–112)

Jenže město je většinou vybudováno na křižovatce velkých cest (pozemních i námořních a dnes i vzdušných) a představuje tak téměř paradoxní celek zcela statické (obrné) hradby a zcela dynamických cest. Cesty se s hradbou „kříží“ v bráně. Tam, kde chtějí zakladatelé města umístit bránu, „vyjmou radlici ze země, a vyzdvihnouce pluh, nechávají mezeru. Neboť kdyby i brány za posvátné měli, nebylo by možno do měst vpouštět, ani z nich vysílat věci nepotřebné, nečisté“ (Bor 1993: 113). Městem neustále proudí zástupy „cizinců“ a množství různého zboží a materiálu všemi směry. Vnitřek města je na hony vzdálen klidu domu. Je to vlastně rušná křižovatka obalená věncem hradeb.

Pakliže jsou hradby následníkem obvodových zdí domu (a ty jsou vzdálenou analogií kamenného kruhu kolem ohně), jak se ve městě projevuje onen původní oheň, u kterého se vedla společná řeč? Jestliže jsme se mohli/y v případě domu prvních zemědělců setkat sice s již rozdrobeným společným ohněm (ačkoli více méně pod jednou střechou), v případě města je ono původní, společné ohniště rozdrobeno a diferencováno natolik, že již většinou nelze myslet jeho funkční jednotu. Funkce, které ohniště pro společenství mělo, jako například shromaždiště, společná kuchyně, poradní i exekutivní místo, obětiště a místo posvátné, se ve městě od sebe příliš vzdalují – a to jak proximálně, tak i diskurzivně. Každá kultura zakládající města (a také každé město zvlášť) si však s touto diferenciací poradila po svém, a proto se můžeme v každém městě setkat s rozličnými způsoby, jak to které město tento rozvoj řídilo. Cesty, kterými se daný vývoj ubíral, jsou nesmazatelně vepsány do utváření města i po několika tisíci letech, podobně jako jsou cesty vývoje vepsány do ulity hlemýžďů (Bateson 1979). Místa, budovy a předměty, u kterých předpokládáme souvislost s původním ohništěm, by měly nést jeho „signaturu“. Tuto „signaturu“ ohně se nyní pokusme hledat.

Už v dobách nejstarších měst si jednotlivé funkce společného ohniště nacházejí svoje samostatné budovy a pod jejich střechou se pak jemněji diferencují. Vznikají vladařské paláce, radnice, tržnice (viz samostatné a zastřešené tržnice Středomoří či naše supermarkety), soudní budovy, archivy, divadla, chrámy, lázně apod. Chce-li člověk žijící ve městě dosáhnout například něčeho, co se dotýká celé komunity města, musí obejít hned několik budov, než dosáhne svého, neboť v dnešní době má většinou každý úřad veřejné správy svoji zvláštní budovu.

Ve většině z evropských měst nalezneme uprostřed města náměstí – vzniklé většinou jako rozšíření křižovatký obchodních cest –, uprostřed něhož může nebo také nemusí být kostel. Ve městech starého Řecka se toto prostranství nazývalo *agorá* a plnilo funkci tržiště a shromaždiště občanů a často se tam nacházely také chrámy (Svoboda a kol. 1974). Agora v tomto smyslu velice zřetelně nahrazuje společné ohniště, u kterého se také řešily veřejné věci, poslouchaly se společně příběhy, směňovalo se zboží a konaly se společné rituály. Agora bývala umístěna na privilegované místo – do středu města (tedy tam, kde se nacházel tzv. *mundus*). Ovšem některé kultury do středu města umísťovaly chrámové okrsky, jako například v Hatře (Bouzek 1979: 130–131), a privilegované místo tedy vyhradily pouze jedné z funkcí společného ohniště – náboženské a kultovní. Do takových okrsků neměli běžní lidé přístup nebo ho měli pouze za zvláštních okolností, například při výročních svátcích (viz například Redford 2002), což poněkud omezuje veřejnou funkci těchto okrsků. Ještě středověk a velká část novověku pamatuje náměstí (ale i chrám) jako místo veřejných shromáždění. Funkci společného shromaždiště částečně přebírá také hospoda a radnice (vladařský palác).

V mnoha chrámech lze vysledovat zřetelnou signaturu ohně: buď v chrámu přímo hoří „věčný oheň“, nebo se proměňuje v předměty se zřetelnou solární signaturou, která má k ohni pochopitelně velice blízko (Durand 1999). V egyptském chrámu, za jehož prototyp uvádím chrám v Luxoru, se oheň proměnil (sublimoval) ve sluneční kotouč, respektive ve zlatou sluneční bárku, která sluneční kotouč (popřípadě boha) nese. Sluneční bárka se v solárních chrámech vyskytovala v nejnižší svatyni (v *naosu*), na oltáři. Křesťanský chrám a ritus je – zdá se – pokračovatelem určitého typu egyptského chrámu (Schwaller de Lubicz 1981: 35) nebo jeho imaginálního plánu. V křesťanském ritu je sice oltář prázdný, ale cyklicky se světlí a kladou se na něj různé předměty, které mají často solární – zlatou – signaturu (monstrance a kalich). Takto si chrámy do dnešních dob uchovávají zřetelnou spojitost s původním ohništěm a jeho posvátnou funkcí.

Spojitosť hospody či restaurace s kuchyňskou funkcí ohně je průhledná stejně jako spojitost hutí a pecí s jeho technologickou funkcí. Pro některé cechovní stavby (kovárství, pekařství, kuchařství, hrnčířství aj.) je oheň klíčový, a tyto stavby tedy souvisejí s původním ohništěm a s některou z jeho funkcí přímo. V hledání analogií a vývojových linií bychom mohli/y pokračovat ještě dlouho, doufám však, že zde uvedené amplifikace postačí k naznačení obecného postupu, jak pokračovat v rozvíjení metafory „*město je (velký) dům*“.

Metaforu „*město je (velký) dům*“, kterou jsem sledoval převážně mimo verbální kanál semiózy, jsem rozvíjel proto, aby základní metafora moderního lidství, „*člověk je dům ve městě*“, získala jasnějších tvarů. Ačkoli popisují sebeidentitu moderního člověka jako zasazenou v imaginálním domě (často v domě ve městě, tedy v „domě na druhou“) a nikoli v divoké přírodě, přesto vztah člověka k přírodě, v níž si svůj příbytek „zhloubil“, předpokládám. Jakými cestami u moderního člověka dochází ke kontaktu s přírodou a jejími autonomními silami (tedy k metaforickému vyjití z domu do přírody), je vždy individuální navzdory tomu, že někdy je kontakt kolektivně organizován. Dvnitř domu však autonomie přírody zdánlivě nedosahuje, s klíčovou výjimkou ohně, který je jednak obrazem autonomie *par excellence* (ovšem „šlechtěné“) a který na druhou stranu v lidském domě přijímá téměř centrální roli, jež se nicméně vzápětí rozpadá a ztrácí s tím, jak je lidský příbytek původně bez vnitřních stěn (stan, jurta apod.) následně rozčleněn do jednotlivých místností. Popis procesu diferenciac

lidsky pojaté interiority (souběžný s jeho projekcí navenek) je vhodný nejen pro pochopení kontinuity funkcí lidského domu a pro pochopení funkcí města, ale je také neobyčejně vhodný jako metaforické uchopení kolektivní představy lidství, které se sebevědomě a sebereflektivně pozvedává nad kolotání „slepých“ přírodních procesů.

Literatura

- Avens, R. 2003. *Imagination Is Reality*. Putnam: Spring Publications.
- Bateson, G. 1979. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Dutton.
- Berndt, R. M.; Berndt, C. H. 1999. *The World of the First Australians*. Canberra: Aboriginal studies press.
- Bor, D. Ž. 1993. *Abeceda stvoření*. Praha: Trigon.
- Borecký, V. 2003. *Porozumění symbolu*. Praha: Triton.
- Bouzek, J. 1979. *Objevy ve Středomoří*. Praha: Odeon.
- Bouzek, J. 2005. *Pravěk českých zemí v evropském kontextu*. Praha: Triton.
- Buchvaldek, M. a kol. 1985. *Dějiny pravěké Evropy*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Burckhardt, T. 1987. *Mirror of the Intellect*. New York: State University of New York Press.
- Campbell, J. 1977. *The Masks of God: Creative Mythology*. New York: Penguin Books.
- Cílek, V. 2002. *Krajiny vnitřní a vnější*. Praha: Dokořán.
- Corbin, H. 2000. „Mundus Imaginalis: Or the Imaginary and the Imaginal.“ In B. Sells (ed.) *Working with Images: The Theoretical Base of Archetypal Psychology*. Woodstock (Connecticut): Spring Publications, s. 71–89.
- Corbin, H. 1989. *Spiritual Body and Celestial Earth*. Princeton (NJ): Princeton University Press.
- Czumalo, V. 2005. „Zanikání a smrt v krajině.“ In *Symposion 2004: Město, venkov, krajina. Sborník textů*. Praha: Gymnázium Jana Keplera, s. 37–47.
- Čarek, J. 1985. *Městské znaky v českých zemích*. Praha: Academia.
- Düerr, H. S. 1997. *Sedna aneb láska k životu*. Brno: Horus.
- Durand, G. 1999. *The Anthropological Structures of the Imaginary*. Brisbane: Boombana Publications.
- Eco, U. 2001. *Hledání dokonalého jazyka*. Praha: Lidové noviny.
- Eco, U. 2002. *O zrcadlech a jině eseje*. Praha: Mladá fronta.
- Flusser, V. 2005. *Jazyk a skutečnost*. Praha: Triáda.
- Fulcanelli. 1992. *Tajemství katedrál*. Praha: Trigon.
- Fulcanelli. 1996. *Příbytky filosofů II*. Praha: Trigon.
- Gadamer, H. G. 1999. *Člověk a řeč*. Praha: OIKOYMENH.
- Guénon, R. 2001a. *The Symbolism of the Cross*. Hillsdale, NY: Sophia Perennis.
- Guénon, R. 2001b. *The Great Triad*. Hillsdale, NY: Sophia Perennis.
- Guénon, R. 2002. *Symbols of Sacred Science*. Hillsdale, NY: Sophia Perennis.
- Hillman, J. 1992. *Blue Fire*. New York: HarperCollins Publishers.
- Hillman, J. 2004. *Archetypal Psychology: Uniform Edition 1*. Putnam, Connecticut: Spring Publications.
- Hornung, E. 1999. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. London: Cornell University Press.

- Hruška, B. a kol. 1977. *Mýty staré Mezopotámie: Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klínopisných tabulkách*. Praha: Odeon.
- Hubík, S. 1994. *K postmodernismu obratem k jazyku*. Boskovice: Albert.
- Jung, C. G. 1999. *Výbor z díla III.: Osobnost a přenos*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.
- Kaš, V. 1999. *Imaginace jako prostor setkání s nevědomím*. Praha: Portál.
- Kerényi, K. 1996. *Mytologie Řeků I*. Praha: OIKOYMENH.
- Kozák, J. 2001. *Kořeny indoevropské duchovní tradice*. Praha: Bibliotheca Gnostica.
- Krása, J. (v tisku). „Obraz a příběh: Krátká studie konformního řádu.“ In I. Čermák, M. Miovský, V. Řehan (eds.). *Umění ve vědě*. Praha: Grada.
- Lakoff, G.; Johnson, M. 2002. *Metafory, kterými žijeme*. Brno: Host.
- Matouš, L. 1958. *Epos o Gilgamešovi*. Praha: SNKLHU.
- Neubauer, Z. 2004. *O Sněhurce aneb cesta za smyslem bytí a poznání*. Praha: Malvern.
- Pechar, J. 1992. *Prostor imaginace*. Praha: J. Kocourek.
- Podborský, V. a kol. 1993. *Vlastivěda moravská: Pravěké dějiny Moravy*. Brno: Muzejní a vlastivědná společnost.
- Redford, D. B. 2002. *The Ancient Gods Speaks: A Guide to Egyptian Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Roger, B. 2005. *Objevování alchymie*. Praha: Malvern.
- Schwaller de Lubicz, R. A. 1981. *The Temple in Man*. Rochester: Inner Traditions.
- Spender, D. 1985. *Man Made Language*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Svoboda, L. a kol. 1974. *Encyklopedie antiky*. Praha: Academia.
- Vernant, J.-P. 2004. *Hestia a Hermés*. Praha: OIKOYMENH.
- Viewegh, J. 1986. *Fantazie: Teoretická studie*. Praha: Academia.
- Vygotskij, L. S. 1976. *Myšlení a řeč*. Praha: SPN.
- Vygotskij, L. S. 1976b. *Vývoj vyšších psychických funkcí*. Praha: SPN.
- Whorf, B. L. 1971. *Language, Thought and Reality*. Cambridge, Massachusetts: M.I.T. Press.
- Wilkinson, R. H. 2000. *The Complete Temples of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.

Autor

Jan Krása vystudoval psychologii na Filosofické fakultě Masarykovy univerzity, kde v roce 2003 obhájil diplomovou práci na téma „Řeč a příběh v lidském vědomí“. V současnosti se zabývá studiem jazyka, mýtů, symbolů, vnitřní řeči a její role v péči o duši a vlivem přírody na lidskou duši. E-mail: honoh@email.cz