

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut Sociologických studií

Katedra Sociologie a Sociální antropologie

Bakalářská práce

2018

Tereza Picková

UNIVERZITA KARLOVA

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut Sociologických studií

Katedra Sociologie a Sociální antropologie

**Stávat se poutníkem:
Pout' jako proces konstrukce poutnického těla**

Bakalářská práce

Autor práce: Tereza Picková

Studijní program: Sociologie a Sociální antropologie

Vedoucí práce: Mgr. Barbora Spalová, Ph.D.

Rok obhajoby: 2018

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne

Tereza Picková

Bibliografický záznam

PICKOVÁ, Tereza. *Stávat se poutníkem: Pout' jako proces konstrukce poutnického těla*. Praha, 2018. Bakalářská práce. Univerzita Karlova. Vedoucí práce Mgr. Barbora Spalová, Ph.D.

Rozsah práce: 158 622 znaků včetně mezer

Anotace

Tato práce se zabývá analýzou nejmasovější evropské náboženské pouti do Santiaga de Compostela, která je zde užívána jako případová studie k ilustraci toho, jakým způsobem poutníci rozumí své zkušenosti. Skrze analýzu autoetnografického deníku a devíti rozhovorů s dalšími poutníky chci ukázat, že pouti se dá rozumět jako procesu konstrukce poutnického těla. Proces „stávání se poutníkem“ probíhá pomocí různých poutnických strategií (například chůze, askeze, oddělení, samota, sdílení nebo víra), které jsou hlavním předmětem analýzy. Tento habitus, nebo spíše „technika těla“ (Mauss 1968) může být během pouti naučena a užívána v běžném životě po skončení pouti. Poutnické tělo se tak stává ucelenou vtělenou schopností, stávající se z fyzické, duchovní, duševní a sociální dimenze, kde každá z dimenzí vychází z dimenze prožívání pouti samotné. Tímto přístupem ke zkoumání pouti chci ukázat, že pouti lze porozumět jako zkušenosti fyzického těla s transcendentálním přesahem, zaměřené především na individuální prožitek, ovšem konstruované v přátelském prostředí poutnických *communitas*, představené Victorem Turnerem (Turner 2004). Přesah této zkušenosti po skončení pouti i její podoba je též předmětem analýzy.

Annotation

This work focuses on analysis of Europe's most massive pilgrimage to Santiago de Compostela, which I use as a case study to show how contemporary pilgrims understand their experience. Through the analysis of interviews with 9 other pilgrims and my own auto-ethnographic diary with a strong dose of reflexivity I want to show that pilgrimage can be understood as a process of constructing a pilgrim body. To gain such form of habitus, or in other words "to become a pilgrim", is achieved through several different strategies, such as walking, socialising, solitude, separation (from everyday life), asceticism, and others. This experience results in a form of gained habitus, or a technique of the body (Mauss 1968) which can be learnt and used in everyday life after the pilgrimage ends. Pilgrim body is then a complex skill, consisting of physical, psychical, spiritual and social dimension, each describing different aspect of the pilgrimage itself, all embodied in the physical body of a pilgrim. Through such approach I want to show, that we might understand pilgrimage as a form of physical experience with transcendental overlap, focused mainly on individual progress, but constructed together in friendly *communitas* of pilgrims, described by Victor Turner in his classic study (Turner 2004). Usage of these benefits gained from pilgrimage and life of Pilgrim body in everyday life is analysed as well.

Klíčová slova

Pout'; antropologie těla; communitas; autoetnografie; habitus.

Keywords

Pilgrimage; anthropology of body; communitas; autoethnography; habitus.

Title

To become a pilgrim: Pilgrimage as a proces of the construction of pilgrim body

Poděkování

Na prvním místě bych chtěla poděkovat mým rodičům, kteří mě naučili, že vzdělání je největším bohatstvím, jakého může člověk nabýt. Bez jejich podpory všeho druhu by ani má pout', ani tato práce vzniknout nemohla.

Další dík patří mé sestře, že byla ochotna snášet můj příšerný hudební vkus, kterým jsem ji během psaní této práce trápila spolu s nočním bušením do klávesnice.

Martinovi děkuji za lásku, podporu, a především humor.

Ivance děkuji, že se mnou prošla Cestu, a byla mi společnicí i cenným poradcem.

Markovi děkuji za nevědomou inspiraci při pojmenování ústředního konceptu této práce.

Obrovský dík patří Báře, která byla ochotna číst mé texty v kteroukoli denní či noční dobu, a s pečlivostí jí vlastní mě krok za krokem učila, jak může vznikat antropologické vyprávění.

Největší dík však patří všem poutnicím a poutníkům, kteří se rozhodli sdílet se mnou svou zkušenost. Bez Vás by tato práce nemohla vzniknout, a já jen doufám, že právě Vám bude dávat smysl.

Obsah

Úvod	2
Teoretická východiska	4
Pout' a putování v antropologickém bádání	4
Proměna moderního poutnictví	5
Camino de Santiago	7
Pout' jako žitá zkušenost	8
Poutnické tělo	9
Metodologie	13
Výzkumné otázky a cíle výzkumu	13
Hlavní výzkumná otázka	13
Vedlejší výzkumné otázky	13
Metody výzkumu	14
Autoetnografie jako individuální zkušenost	14
Rozhovory jako sdílená zkušenost	15
Analýza	15
Zhodnocení metodologie: limity, sebereflexe, validita	17
Analytická část	18
Jaké jsou strategie užívané ke konstrukci poutnického těla?	18
Učit se chodit - strategie chůze	18
Učit se strádat - strategie askeze	24
Učit se (od)loučit - strategie oddělení se	31
Učit se myslet - strategie samoty	37
Učit se mluvit - strategie sdílení	41
Učit se věřit - strategie víry	48
Jaké jsou podoby poutnického těla po skončení pouti?	52
Návrat bez těla	52
Návrat s tělem, které se sžívá s běžným životem	53
Návrat s tělem, které se nesžívá s běžným životem	55
Opouštění těla	55
Opouštění běžného života	58
Summary	62
Seznam použité literatury	63

Úvod

„Často říkával, že existuje jen jediná Cesta; že je jako velká řeka: prameny má na každém prahu a každá cestička se do ní vlévá. „Je to nebezpečný podnik, vykročit ze dveří.“ říkával, „stoupneš do Cesty, a když nestojíš pevně, nevíš, kam tě může strhnout.““

(J. R. R. Tolkien 2002:77)

Na počátku této Cesty s velkým „C“ byl pouze slib, který jsem na podzim roku 2016 dala své kamarádce na jakémsi večírku. Sama už si nepamatuji, kdy a kde k této domluvě došlo, ovšem zřetelně si vybavuji následující měsíce, ve kterých mi má přítelkyně neustále připomínala, k čemu jsem se jí zavázala; tedy k tomu, že v srpnu 2017 společně podnikneme pouť do Santiaga de Compostela. Až při studiu antropologie náboženství v zimním semestru roku 2017 mi došlo, že naše nadcházející cesta by pro mě mohla mít i jiný význam, než překonávání vlastních limitů a poznávání krás Portugalska a Španělska. Oslněna Turnerovým popisem bratrské atmosféry poutnických communitas (Turner 2004) jsem se tak začala v rámci plánování naší cesty o poutnictví zajímat očima antropologie, až ve mně nakonec vyklíčila otázka proč vlastně tuto zkušenost nevyužít? Jedná-li se skutečně o pro antropologii tak zajímavý terén, který je navíc blízký i mně samotné, proč nevěnovat mou práci právě poutnictví?

Z pouti se tak stal výzkumný terén ještě dlouho před jejím vlastním započítím. To rozhodlo i o první intuitivní metodě vytváření dat, kterou se v první fázi stal autoetnografický deník. Má poutnická zkušenost tak byla přímo v čase jejího vytváření v prostoru poutí reflektována na stránky malého červeného sešitu, který se stal plochou pro mé první etnografické pokusy.

Po návratu z pouti a přečtení deníku jsem však pochopila, že pokud se opravdu budu chtít pokusit popsat nesmírně komplexní poutnickou zkušenost jako koncept, který by dával smysl, musím svůj prožitek diskutovat s dalšími poutníky. Tak započalo několik měsíců podzimu a zimy, ve kterých jsem se setkávala s poutníky, mluvila s nimi o jejich (a našich) sdílených či naopak individuálních prožitcích. Postupně se touto společnou snahou rekonstrukce podstaty naší poutnické zkušenosti začal formovat tvar, který by mohl tuto podstatu a samotný proces stávání se poutníkem popsat. Jméno poutnické tělo dostal tento koncept ve chvíli, kdy jsem začala rozlišovat jeho dimenze; fyzickou, která se zdála být základnou prožitku poutničení; duševní, která však nestojí fyzické v opozici; duchovní, která až děsí svou potenciální hloubkou, a sociální, která dává všem těmto prožitkům smysl. Analytický krok od nalezených dimenzí k hledání konkrétních poutnických strategií, skrze které se tato poutnická zkušenost buduje, už byl poměrně malý.

Rozhovory o sdílené zkušenosti se proměnily v kódy, ty se seskupily v kategorie a subkategorie, a v reflexi s autoetnografickým deníkem tak začala vznikat osnova této práce, nyní už s jasnou výzkumnou otázkou i dvěma vedlejšími výzkumnými otázkami s cílem popsat proces stávání se poutníkem, a porozumění podstatě této zkušenosti.

Příběh této práce tedy nemá daleko od toho, před čím v citátu varuje Bilbo Pytlík svého oblíbeného „synovce“ Froda; Cesta (ve smyslu pouti) je nevyzpytatelnou řekou, která může neopatrného poutníka zanést do temných končin. Stejně tak však může neopatrného a nezkušeného výzkumníka, jakým sama jsem, přivést k nečekaným analytickým i metodologickým volbám, a odtud ještě dál, k překvapivým setkáním, na nečekaná místa a k přinejmenším zajímavým závěrům.

U dílčího cíle mé Cesty se tedy pokusím na následujících stranách o to, co sama několikrát popisuji jako nemožné; pouhým slovním sdílením předat poutnickou zkušenost.

Teoretická východiska

Kapitola se věnuje především rešerši literatury, o kterou se při svém výzkumu opírám. Zmiňuje se o klasických dílech antropologického zkoumání poutí, i o tituly z oblasti antropologie těla. S některými těmito díly je veden dialog, jiná se stávají přímo inspiračním zdrojem pro koncept poutnického těla, jehož představení se věnuji v závěrečné části kapitoly.

Pout' a putování v antropologickém bádání

Jedním z předních antropologů zabývajících se náboženskými poutěmi byl Victor Turner, a je jakousi antropologickou intuicí začít s jakýmkoli výzkumem pouti právě u něj. V díle „*Průběh rituálů - Struktura a antistruktura*“ rozvíjí teorii navazující na původní třífázový model přechodového rituálu podle Arnolda van Gennepa. V Gennepově studii rituálů se objevuje myšlenka, že každý, kdo prochází nějakým rituálem, se v určité chvíli pohybuje mezi dvěma světy - jak materiálně, tak magicko - nábožensky. Tomuto stavu říká „pomezí“, a cílem jeho studie je dokázat, že toto pomyslné a zároveň materiální pomezí se více či méně vyskytuje ve všech obřadech, které provázejí přechod od jedné magicko - náboženské či sociální situace do druhé (Gennep 1997: 25). Tuto „typovou řadu“ (odloučení, pomezí, přičlenění) pak aplikuje na různé příklady rituálů, a vytváří systematickou typologii rituálů. O náboženských poutích se vyjadřuje takto:

O katolických poutích víme, že existují určitá pravidla předběžného posvěcení, jimiž se poutník před odchodem vymaňuje z profánního světa a začleňuje se do světa posvátného (...), takže každý poutník od odchodu po návrat se ocitá mimo společný život, v období pomezí; u buddhismu, u muslimů i u katolíků (Gennep 1997: 169).

Právě stavu pomezí (nebo „liminálnímu“ stavu) se věnoval Turner. Liminální osoby nejsou ani tady ani tam, vymykají se nebo vypadávají ze sítě klasifikací, které za normálních okolností umisťují stavy a postavení v kulturním prostoru. Mohou být chápani jako ti, jimž nic nepatří, mohou být přestrojeni, nebo být úplně nazí (Turner 2004, 96). Co je důležité v Turnerově chápání liminální fáze je nejen vydělení jedinců ze zbytku společnosti a absence jakéhokoli postavení, ale také fakt, že se od sebe navzájem tito zasvěcovaní nijak neodlišují, naopak - jsou všichni nositeli téhož symbolu, všichni se pohybují ve stejném mimosociálním prostoru. Všichni prožívají tutéž trýzeň, jakou je často rituál provázen - většinou aby jim nabyli sil pro pozdější život ve společnosti. Právě toto sdílené postavení a utrpení jedinců vytváří prostor pro silné vazby a přátelství; zde přichází Turner s pojmem *communitas*. *Communitas* je typ bezstrukturní společnosti, která se vytváří v liminální fázi mezi iniciovanými jedinci. Představuje společnost jako nestrukturovaný nebo rudimentálně strukturovaný a relativně nediferencovaný *comitatus*, skupinu nebo dokonce společenství

jedinců, jež jsou si rovni (Turner 2004: 97). Turner klade důraz na odlišení vztahů *communitas* od vztahů běžného života, a tvrdí, že liminalita znamená, že vyšší postavení nemůže existovat bez nižšího, a ten, kdo chce být povýšený, musí zakusit, jaké to je být poníženy (Turner 2004:98). Tím poukazuje na několik důležitých rysů liminality a liminálních bytostí; jejich podřízenost, příkoří, ale také fakt, že jejich přechod vede k jakémusi postupu, nebo smyslu, že zkušenost rituálu má vyústit k získání nových schopností či vyššího postavení.

Tématu *communitas* se při studiu náboženské pouti nelze vyhnout, neboť se jedná o jev naprosto zjevný a výrazný. I v mé práci se k němu budu často vracet, neboť na něj lze na pouti narazit doslova na každém kroku, rozhodla jsem se však chápat existenci *communitas* pouze jako součást tématu, které chci sledovat, a to z prostého důvodu: studium *communitas* a chápání náboženské pouti jako přechodového rituálu je tolikrát přezkoumaným jevem nejen v odborné literatuře, ale i v bakalářských a diplomových pracích (Genep 1997, Turner 2004, Margry 2008, Macmillen 2011, Bláhová 2011, Bernášek 2012, Thorndike 2014), že není potřeba psát o něm další práci, která by stejně neměla čím novým k tomuto tématu přispět, leda by se dala považovat za srovnávací studii, která jev opětovně potvrzuje. Pro mou práci má nicméně turnerovské pojetí *communitas* obrovský význam; především v oblasti společného zakoušení strastí a sdílení stejného postavení mezi poutníky jejich fyzickou přítomností na pouti. Podstatná je také anonymita společenství, a oddělení od běžného způsobu života.

Proměna moderního poutnictví

Náboženské pouti jsou „dlouhotrvajícím prvkem“ evropských dějin. Výhodou pro evropské poutníky je více méně jednotné náboženské klima, což napomohlo poutníkům porozumět zahraničním rituálům (v křesťanské Evropě tedy především společným modlitbám a bohoslužbám) neboť, podobně jako je dnešním „poutnickým jazykem“ angličtina, ve středověku jím byla latina, ve které byly tyto ceremonie vedeny. S přibývajícím počtem poutníků se navíc přibližně od přelomu tisíciletí začalo přizpůsobovat i prostředí poutních cest, a poutě se tak stávaly součástí budování infrastruktury; stavěly se hostince a místa k přespaní, čímž se putování stávalo bezpečnějším. Od 12. století poutníkům na cestě mohl pomoci „Průvodce poutníka ke svatému Jakubu“ sepsaný neznámým Francouzem, který je dnes důležitým zdrojem informací o podobě poutí ve středověku (Ohler 2000).

Pro poutníka byla pouť zásadní okamžik v životě - vydával se na nebezpečnou cestu, vyděloval se ze společnosti, a měl se vrátit jako jiný člověk po setkání se světcem. Před odchodem bylo zvykem napsat závěť. Samo označení poutníka „*peregrinus*“ znamená vyhnanec nebo exulant - poutník je všude cizincem. Cesta znamená kruté odříkání, a může trvat až několik měsíců. Poutník zažívá Kristovo utrpení a jeho spásnou obět' na Kalvárii. Poutníkově počínání je tak obětí Bohu (Le Goff & Schmitt 2002:505). Tuto obět' je možné někomu věnovat - jít pouť za někoho.

Z toho plyne i nejčastější motivace poutníků k podstoupení takové cesty; kromě touhy setkat se se světcem byl častou motivací k cestě slib, který poutník před odchodem tomu či onomu světci v nouzi dal. Pouť také mohl nařídít kněz jako formu pokání, a poutník tak podstoupil cestu, aby mu byly odpuštěny hříchy. Na pouť se vydávali i nemocní, kteří doufali v zázračné uzdravení při dosažení světcova hrobu.

V pozdním středověku a novověku se charakter poutí změnil a vedle čistě náboženských poutí se začínají objevovat i poutě za zábavou, dobrodružstvím či poznáním. Zejména u nižší šlechty a měšťanstva byl tento způsob cestování velmi oblíben a cesty začaly nabývat více rozměrů; snaha o tělesné zdraví, spásu duše a vzdělávání ducha se mohly plynule překrývat (Ohler 2000: 52).

Cantenburské povídky i jiné prameny svědčí o tom, že koncem středověku se pouť mohla plynule proměnit v cestu za poznáním a zábavou. Od 16. století nabývaly u šlechty a měšťanstva stále větší oblíby cesty osvětňého rázu. Cestovatelé a poutníci si tak začali být podobní - obě skupiny chtěly ze své cesty vytěžit co největší užitek, ať už se jednalo o prohloubení vztahu s Bohem nebo rozšíření vědomostí o cizích krajích. Křesťanská tradice poutí se začala postupně vytrácet, a pouti nabyly spíše smyslu svobodomyšlnosti; vždyť i nejnižší vrstvy si v jejich rámci vydobýly svobodný prostor a volný pohyb, jaké ještě ve 20. století a právě v něm nebyly vůbec samozřejmé (Ohler 2000: 49).

Tím se dostávám k moderní podobě poutí, které v posledním století zažívají obrovskou renesanci - ovšem jejich dnešní podoba se v mnohém liší od tradiční. Pouť v dnešním kontextu je diskutovaná především v mezích turismu, vycházející právě ze sekularizované podoby poutnictví jako cesty zaměřené na dosažení více cílů, než jen hrob apoštola či místo zázraku.

„Při svých terénních výzkumech poutnictví jsem si často musel pokládat otázku kdo je poutníkem a kdo ne - tedy koho mám a koho nemám zkoumat. A vždy jsem si musel odpovídat, že musím zkoumat každého, kdo se na pouť vyskytuje.“ (Kapusta 2011: 28)

Takto reflektuje svůj výzkum Jan Kapusta, čímž poukazuje na nejasnost definice poutníka podstupujícího moderní pouť. Sama pouť se tak vyhýbá konkrétní definici, a jistotou v porozumění pouti zůstává pouze směřování k cíli. Forma cesty, i samotný cíl jsou však různorodé. Výrazným rozdílem oproti tradičním poutím je například posun významu cíle a samotné cesty. I při středověkých poutích byla cesta důležitou částí celého rituálu, ovšem vždy se upínala k cíli, kde ležel její smysl. Dnešní smýšlení o cestě se pohybuje spíše v důrazu na cestu samu, než na cíl. Ten je vnímán také jako smysl cesty, ovšem spíše ve smyslu směřování chůze a sdíleném cíli všech ostatních poutníků, než že by šlo o to dosáhnout sakrálního místa zasvěceného konkrétnímu světci.

Typologie poutníků na cestě, dá-li se vůbec o nějaké mluvit, je poměrně různorodá, stejně jako jejich motivace k podstoupení pouti. Výše jsem se věnovala některým motivacím středověkých poutníků; ty se poměrně liší od těch, které jsou častými dnes. Největší posun je patrně v sekularizačním procesu cesty, která začala nabývat podobu cesty zábavné,

dobrodružné, poznávací, jak ji výše popsal Ohler, a důraz na setkání s Bohem ustoupil do pozadí (Ohler 2000).

Dnešním fenoménem moderní pouti je obrácení se k sobě. Poutníci vydávající se na cestu v ní vidí prostor, kde se mohou věnovat pouze sobě a svým útrapám, které na ně vkládá běžný život. Cesta je tedy často formou terapie v přechodovém nebo složitém období života, formou úniku a pozastavení času, získání perspektivy a zamyšlení se nad vlastním směřováním. V tom vidím veliký posun oproti tradičnímu pojetí pouti jako pokání, obracení se k Bohu nebo prosbu - pouť v moderním slova smyslu je vstoupení do jiného časoprostoru, kde se můžu obrátit do sebe a uzavřít se před vnějším světem, abych zde mohla podstoupením cesty zkoumat a měnit sama sebe.

Camino de Santiago

Pouť do Santiaga de Compostela patří k jedné z tradičních křesťanských poutí v Evropě. Na jejím počátku stojí legenda přibližně z 8. století o působení Jakuba Většího v Hispánii. V ní se vypráví o objevení těla světce, a následné uctívání jeho ostatků a vystavění nedaleko místa jeho objevení město Santiago de Compostela. Přestože žádný historik nevěří v pravost těchto ostatků, kult svatého Jakuba se od 11. století stává celoevropskou záležitostí, a v témže století vzniká již zmiňovaný „Průvodce poutníka ke svatému Jakubu“ (Le Goff & Schmitt 2002: 509-511).

Dnes je pouť do Santiaga nejfrekventovanější a nejmasovější poutí v Evropě, ročně do Santiaga dorazí statisíce poutníků, mluví se o takzvaném „náboženském turismu“. Zároveň je cesta známá také různorodostí poutníků. Její prezentace, tedy něco na pomezí turistického dobrodružství a spirituálního zážitku přitahuje lidi mnoha věkových a sociálních skupin a různých národností. Pověstná je i přátelská poutnická atmosféra. Motivace poutníků jsou většinou touhou po prostoru, kde se mohou obracet k sobě, pověst cesty sama však může také být motivací k jejímu podstoupení. Tím se z podoby cesty stává jakési sebenaplňující prooectví, a důraz se opět obrací k cestě místo jejího skutečného cíle.

Prostorem, kterým se Cesta ve své dnešní podobě stává, je poměrně specifický časoprostorový zážitek, nabízející čas i oddělení se od běžného života. Různorodost poutníků dodává každému osobnímu příběhu jedinečnost, a vytváří prostor pro individuální prožití cesty v rámci sdílené zkušenosti s ostatními poutníky v učebnicovém bratrském společenství podle Turnera.

Ve své práci se budu věnovat právě této poutní cestě. Především proto, že je to pouť, kterou jsem na vlastních nohou prošla i já, a podstatnou část práce stavím na vlastních autoetnografických poznámkách. Právě na základě mé vlastní zkušenosti jsem vyhledala poutníky, kteří byli ochotni si se mnou o své - či vlastně naší - zkušenosti popovídat, a pomohli mi pochopit cestu jako komplexní zážitek, a dát mu tvar poutnického těla.

V žádném bodě své práce však nechci vznášet nárok na pouť do Santiaga de Compostela jako jedinou poutní cestu, kde je možné dojít vtělené zkušenosti, o které hodlám psát; právě naopak. Camino de Santiago je nicméně pro svou pestrobarevnost a proměnlivost i dlouholetou tradici ideálním prostorem a skvělým příkladem.

Pouť jako žitá zkušenost

Se základem ve výše zmiňovaných pramenech zkoumání poutnictví jak z pohledu antropologie Victora Turnera, tak historické proměny poutí bych se nyní ráda k pouti vymezila tak, jak jí rozumím, a nastínila koncept, který hodlám ve své práci obhajovat.

Jak jsem zmiňovala výše, pouť chápu podobně jako Turner; okamžik v čase a mimo čas (Turner 2004: 97). Tím vzniká prostor pro již diskutované *communitas* a obrácení se k sobě; ovšem tento prostor se, na rozdíl od Turnerova modelu přechodového rituálu, stává jeho smyslem. V Turnerově pojetí je liminální fáze nutná k formaci sebe, a skrze těžké zakoušení k dosažení vyššího postavení ve společnosti, nebo k překonání nějaké formy společenské hranice. Liminální fáze je v tomto smyslu prostředkem, ne účelem. Jinak však chápu moderní poutnictví, kdy se z liminální fáze (fáze oddělení se od času a prostoru domova, vystoupení z obrazu života a obrácení se do vlastního nitra či k bratrům poutníkům) stává smysl pouti. Vydávají-li se moderní poutníci na pouť, nemluví o pokání, ani o dosažení svatého cíle, a povětšinou nečekají změnu ve smyslu posunu v sociální struktuře po navrácení se z tohoto přechodového rituálu. Mají však očekávání nějakého přesahu, čekají, že se něco naučí. Poutníci nesměřují do budoucna, ale jdou v přítomnosti.

Tím, že je důraz kladen na liminální fázi rituálu, kterou je samotný pochod, se důraz pouti přesouvá ze samotného cíle na cestu. Ta je prostorem, kde se utvářejí *communitas*, i časem, kdy je možné „řešit si vlastní problémy“, jak se v ustálené frázi vyjadřuje většina poutníků. Čas pro řešení osobních záležitostí je častou motivací k podniknutí cesty a opět se vztahuje k procesu cesty, ne k jejímu cíli.

Z tohoto důvodu považuji za nutnou fyzickou přítomnost na cestě. Smysl cesty k cíli jako zkoušky přinášející utrpení fyzická i psychická zůstává součástí pouti stejně jako v tradičních středověkých poutích, dnes se však týká spíše zkoumání limitů jednotlivce, a má formu boje sám se sebou; na všech frontách. Jak tedy naložit s tímto mnohorozměrným zakoušením?

Protiklad mezi duchem a tělem vymizel (...) Tělo přestává být považováno za něco pozitivně materiálního, co bylo v protikladu s vědomím, a stává se nerozlišitelným prostorem, jakýmsi objektem i subjektem zároveň, kolísavou směsí toho, co vnímá, a toho, co je vnímáno. (Lipovetsky 2003:85-86)

V nepříliš optimistickém díle Lipovetského nacházím inspiraci pro pojetí fyzického těla jako prostoru zakoušení pouti. V této citaci rezonuje způsob prožívání poutnické zkušenosti. To probíhá formou prožitku, vnímání, nebo zkušenosti na bázi pocitů a vjemů, spíše než nějakého objektivního uvažování. Tato zkušenost se týká roviny jak fyzické tak psychické, a stává se mnohorozměrnou zkušeností zapisovanou do těla fyzického, vedoucí ke konstrukci toho, čemu říkám poutnické tělo.

Poutnické tělo

Poutnické tělo je ústředním pojmem této práce. Jedná se o soubor všech psychických, spirituálních a sociálních kompetencí zažívaných na prostoru fyzického těla, získaných při vykonávání poutní cesty jako individuální zkušenost konstruovaná společně v poutnické komunitě. Konstrukce může probíhat vědomě či nevědomě, je však hojně reflektována v rozhovorech. Získávání těchto kompetencí je dosahováno různými strategiemi, jejichž analýze se podrobněji budu věnovat níže. Komplexní získaná zkušenost, která je výslednicí poutníkovy snahy, je poutnické tělo - vtělená, mnohorozměrná naučená dovednost, vepsaná do poutníkovy fyzického těla, na jehož poli je zakoušena, s transcendentním přesahem do oblasti sociální, duševní a duchovní. Úspěšně zkonstruované poutnické tělo má formu jakéhosi habitu, životního stylu nebo souboru vědění, ze kterého lze čerpat v „běžném životě“, nebo který lze ponechat latentní, a vrátit se k němu při opětovném putování, či ho nechat zcela skryté a zkušenost opustit. I zacházení s poutnickým tělem po úspěšné konstrukci se budu v analýze věnovat.

Jak plyne z definice pojmu, rozhodla jsem se pout' zkoumat z pohledu antropologie těla. Jedná se o rozhodnutí poměrně intuitivní, neboť tělo je poutníkovým nástrojem i prostorem zakoušení - co však je na této zkušenosti zajímavé, je její komplexnost. Ta mě přesvědčila o tom, že snaha zachytit tolik abstraktních dimenzí zkušenosti, jaké pout' nabízí, je možné právě skrze jedinou hmatatelnou složku, kterou je fyzické tělo. V analýze se tedy budu věnovat čtyřem dimenzím poutnického těla; fyzické (kterou je fyzické tělo), duševní (která popisuje veškeré myšlenkové procesy), duchovní (která zahrnuje jakékoli duchovní prožitky) a sociální (obsahující reflexe vnímání druhých).

Největší oporou v konstrukci tohoto pojmu mi byl Marcel Mauss a jeho článek „*Techniques of the body*“, ve kterém užívá i mnou výše zmíněný pojem habitus pro pojmenování dovednosti naučené, vtělené a především kulturně podmíněné:

„Například technika kopání. Angličtí vojáci, se kterými jsem sloužil, neuměli používat francouzské rýče, což nás donutilo vyměnit 8 000 rýčů pokaždé, když jsme střídali francouzskou divizi, a vice versa. To zjevně ukazuje, že manuální dovednosti se lze naučit

*pouze zvolna. Každá takzvaná technika má svou vlastní podobu. Totéž však platí o každém postoji těla. Každá společnost má své vlastní speciální zvyky.*¹ (Mauss 1968: 71)

Maussova teze staví na tom, že každá tělesná dovednost je naučená, a mění se nejen od společnosti ke společnosti, ale i v čase a mezi pohlavími. Pro účel mé práce je podstatná především myšlenka relativně pomalého osvojování si konkrétních technik těla ve společnosti - v mém případě v komunitě poutníků. Příklad problému s rýčí ilustruje, jak zdánlivě sebezprimitivnější technika může na základě různého vtělení techniky v procesu učení být specifickou pro tu kterou společnost. Nejde tedy až tak o to, *co* je popisovanou činností; jde o to *jak* je činnost vykonávána. Proto se budu, podobně jako Mauss při popisu svých „*Technik těla*“, soustředit při vlastní analýze na konkrétní činnosti poutníků, a snažit se na nich ukázat, co z nich činí strategie ke konstrukci poutnického těla; co ve způsobu jejich vykonávání je „poutnické“, naučené, získané.

Používám-li pojmu „habitus“, je na místě zmínit též Bourdieovu interpretaci tohoto pojmu (Bourdieu 1998). Mauss vychází ve svém výkladu z technik těla zrcadlících v sobě společnost či kulturu, ve které byl jedinec vychováván. Bourdieu, který na Maussův přístup navazuje, zachází s habitem spíše jako s diferenciacním nástrojem, sociální distinkcí. Habitus v Bourdieuho chápání si lze nejjednodušeji představit jako lidské tělo, které ztělesňuje sociální postavení aktéra tím, že mu propůjčuje určitý systém dispozic k vnímání, hodnocení a jednání, které odpovídají jeho postavení. V mé práci zacházím s oběma pojmy, tedy „technikami těla“ i „habittem“ poměrně volně, a považuji je za více méně rovnocenné. Strategie užívané poutníky ke konstrukci poutnického těla jsou „technikami těla“ jak je popisuje Mauss (1968), kdežto plně zformovaný habitus poutnického těla a zacházení s ním koresponduje více s Bourdieuvým pojetím habitu jako životního stylu (Bourdieu 1998).

Prostorem mého zkoumání je tedy primárně fyzické tělo, ovšem jak jsem již několikrát zmínila, mou snahou je zachytit komplexitu zkušenosti, která se na fyzický rozměr omezit nedá. Zároveň však směřuji k ucelenému habitu, obsahujícímu všechny složky zkušenosti. Jinými slovy je potřeba se vypořádat s dualitou mysli a těla. Tělo a mysl jako protiklad nečistého a čistého, profánního a sakrálního jsou v křesťanství znatelné, přestože nelze tento koncept zjednodušit pouze na toto binární uvažování. Přestože jsme do jisté míry tuto dualitu přenesli nejen do vlastního smýšlení o spiritualitě ale i do antropologického bádání, hnutí současné kultury se od tohoto přístupu odvrací, a hledá jiný vztah mezi tělem a myslí; návrat k tělesné dimenzi nemá být protikladem ducha a jeho hodnot, ale má je zahrnovat. Poukazování na tělo nemá být jakýmsi ústupem, nebo navrácením se k dětské tělesné zkušenosti, ale spíše objevením jakési „čtvrté dimenze“, při níž se zkušenost těla a ducha navzájem prolínají (Goffi & De Fiores 1999: 1012). Maussův výše citovaný článek do jisté míry tuto dualitu obchází a rozšiřuje „*Techniky těla*“ na trojrozměrnou fyzicko - psycho - sociální zkušenost (Mauss 1968: 85), ovšem metodologicky tuto problematiku rozvádí

¹ **Vlastní překlad z angl. originálu:** „E.g. the technique of digging. The English troops I was with did not know how to use French spades, which forced us to change 8,000 spades a division when we relieved a French division, and vice versa. This plainly shows that a manual knack can only be learnt slowly. Every technique properly so-called has its own form. But the same is true of every attitude of the body. Each society has its own special habits.“

především Thomas Csordas ve svém článku „*Embodiment as a Paradigm for Anthropology*“, kde reflektuje dualistický postoj Merlau-Pontyho subjektu - objektu, a Bourdieuvy struktury - praxe:

„Oba se snaží o to, aby se nestali zprostředkovateli těchto dualit, nýbrž naopak těmi, kdo vyvolají jejich zhroucení, přičemž metodologickým principem, na něž se oba odvolávají, je ztělesnění. Zhroucení dualit při ztělesnění vyžaduje, aby tělo jakožto metodologický nástroj bylo nutně nedualistické, tedy aby nebylo odlišováno od protikladného konceptu myslí či aby bylo koncipováno jako interaktivně s myslí propojené.“ (Csordas 1990: 8)²

Chceme-li tedy uvažovat tělo jako prostor zakoušení komplexní transcendentní zkušenosti, musíme se této dualitě vyhnout, a tělesnost vnímat ne jako protiklad duševních a sociálních zkušeností, nýbrž jako další z nich se stejným postavením i důležitostí. Tělo se tak stává výzkumnickou perspektivou, kterou se nahlíží celková zkušenost.

O jednotu těla a myslí není nouze v mnoha východních formách meditace, a zvláště forma „zen“ převzatá z Buddhismu je na západě nyní velmi populární - přestože v modifikované podobě. Je až ironické, jak moc je patrný vliv východní kultury právě na této náboženské pouti, která směřuje k nejzápadnějšímu cípu Evropy. Samotné prožívání poutníků, které rozvedu v analytické části práce, i můj vlastní koncept poutnického těla odkazuje právě k této jednotě myslí a těla, typické například pro jógu nebo jiné druhy tělesné meditace. Jóga je navíc skvělou analogií konstrukce poutnického těla. Stejně jako u pouti se u jógy jedná o činnost prakticky vykonávanou fyzickým tělem, a stejně tak je možné pout' i cvičení jógy vnímat jako činnost sakrální, nebo činnost profánní - jako spirituální cestu, nebo cvičení na zlepšení flexibility (Goffi 1999:1015).

Fakt, že poutnické tělo není jevem omezeným na Camino de Santiago či jinou tradičně křesťanskou pout' stvrzuje například článek popisující 1400 - kilometrovou pout' Shikoku v Japonsku. Mladík, který se vrátil z pouti, reflektuje svou proměnu:

„Myslím, že něco velkého se změnilo. Kobo Daishi stále provádí zázraky“ (...) Prostřednictvím tvrdé práce, rituálu a reflexe získal mladík spásonosný přesah Shingon Buddhismu; stal se Kukai ve svém vlastním těle.“³ (Thorndike 2014: 38)

Stát se *Kukai* ve svém vlastním těle, tedy ztělesněním *Kukai Kobo Daishi*, buddhistického mnicha, který je považován za zakladatele Shingon Buddhismu je právě tím vtěleným přesahem, který si poutník z cesty může v podobě poutnického těla přinést

² **Vlastní překlad z angl. originálu:** „Both attempt not to mediate but to collapse these dualities, and embodiment is the methodological principle invoked by both. The collapsing of dualities in embodiment requires that the body as a methodological figure must itself be nondualistic, that is, not distinct from or in inter- action with an opposed principle of mind.“

³ **Vlastní překlad z angl. originálu:** “I guess something major did change. Kōbō Daishi still performs miracles.” Through hard work, ritual, and reflection, the young man had earned the salvific outcome of Shingon Buddhism; he became Kūkai in his own body.“

(Thorndike 2014: 27). Zážitky podobného typu jsou rozebírány i v rozhovorech s poutníky z pouti ke svatému Jakubovi.

V závěru představení poutnického těla jako ústředního pojmu této práce považuji za vhodné dotknout se poutí virtuálních. Jedná se o vykonávání pouti od monitoru počítače. Poutníci - neboli pilgrimoids, jak jim Sarah MacMillen ve svém článku „*The Virtual Pilgrimage*“ přezdívá - navštíví internetovou stránku, kde se mohou „proklikat“ několika kroky modliteb, zanechat virtuální růže pro Pannu Marii a napsat jí online vzkaz. Přestože MacMillen zaznamenává velmi pozitivní odezvu od těchto virtuálních poutníků, kteří podle všeho pociťují Boží přítomnost po svém boku, procházejí-li těmito virtuálními cestami, je několik důvodů, proč tuto formy pouti ze své analýzy vylučuji (MacMillen 2011). Pout' v této podobě pozbývá dvou, pro mě klíčových, momentů: fyzické přítomnosti a *communitas*. Fyzická přítomnost na pouti je pro konstrukci poutnického těla nutností, fyzické tělo je prostor zakoušení. Svým způsobem lze tvrdit, že virtuální poutníci jsou přítomni tam, kde se pout' odehrává - ve svém těle, na židli před monitorem. To ale není pravda, neboť pout' se odehrává v prostoru virtuálním, kam se fyzickým tělem dostat nelze. Tento rozměr prožívání pouti tedy chybí. Absence *communitas* je, dá se říct, z definice pojmu odpustitelná, nicméně pro konstrukci poutnického těla je určitá forma sociální interakce nutná, a internetové pouti neumožňují žádnou formu komunikace mezi jednotlivými „poutníky“.

Metodologie

V metodologické části mé práce si nejprve stanovím výzkumné otázky a cíle výzkumu, kterými se budu zabývat. Dále představím metody vytváření dat a důvody mnou zvolených postupů. Následuje popis metod analýzy získaných dat, a postupy interpretace. V závěru se krátce věnuji reflexi zvolených metod a postupů.

Výzkumné otázky a cíle výzkumu

V předchozí kapitole jsem představila pojem, jež hodlám obhajovat, a o jehož analýzu se budu pokoušet na následujících stranách. Nyní je na místě formulovat výzkumné otázky a cíle výzkumu.

Hlavní výzkumná otázka

Hlavním cílem této práce je představit, analyzovat, a obhájit smysl pojmu „poutnické tělo“. Pro pochopení pojmu je potřeba zabývat se všemi stránkami zkušenosti, její konstrukcí a procesy, které tuto konstrukci umožňují, i fází post - tedy aplikací zkušenosti na „běžný život“. Hlavní výzkumná otázka tedy zní:

Jak se na náboženské⁴ pouti (podmíněným fyzickou přítomností) tělesným, duševním, duchovním a sociálním prožíváním vytváří poutnické tělo, a jakým způsobem se poutnické tělo chová po skončení pouti?

Vedlejší výzkumné otázky

Jaké jsou strategie užívané ke konstrukci poutnického těla?

Strategiemi jsou zamýšleny zcela běžné činnosti, které jsou nedílnou součástí pouti, a které v sobě právě skrývají tu otázku *jak* - tedy co z nich činí právě v poutnickém prostoru činnosti směřující k poutnickému tělu.

Jaké jsou podoby poutnického těla po skončení pouti?

Je patrné, že analýza podléhá rytmu pouti. Poté, co se vrátíme z pouti domů, je třeba analyzovat přesah zkušenosti- jestli vůbec k nějakému došlo, a pokud ano, jakou má podobu.

⁴ Pojem náboženská pouť (v textu často pouze „pouť“) užívám především proto, že ústředním terénem má cesty se stala pouť do Santiaga de Compostela, která náboženskou poutí bezesporu je. Náboženská, nebo duchovní dimenze pouti má pro konstrukci poutnického těla zásadní význam. Otázka nezbytnosti této dimenze, a tedy otázka, zda pouť musí či nemusí být náboženského charakteru, zůstává v tuto chvíli nezodpovězená, neboť pro takový případ nemám potřebná data. Je to však možné další směřování výzkumu.

Metody výzkumu

Na počátku celé této práce bylo prosté rozhodnutí vydat se na pouť do Santiaga de Compostela bez jakýchkoli výzkumnických ambicí. Toto rozhodnutí přišlo na podzim roku 2016, a teprve během studia antropologie v následujícím školním roce jsem začala o své budoucí pouti smýšlet ne jako o životní cestě, jak ji možná chápala má společnice, se kterou jsem nakonec vyrazila, ale jako o ideálním prostoru pro výzkum fenoménu náboženské pouti. Ten je v antropologii náboženství již zakotven a diskutován, zároveň však stále nabízí dostatek prostoru pro další zkoumání; a především se mi jevil nesmírně zajímavým.

Autoetnografie jako individuální zkušenost

Fakt, že jsem od samého počátku výzkumu (či spíše ještě před ním) počítala s vlastní zkušeností pouti, měl samozřejmě obrovský vliv i na metodologii. Původní vize projektu byla založená na autoetnografickém deníku z terénu; z mé vlastní pouti. Ten se měl stát hlavním zdrojem dat, obsahujícím nejen mou vlastní reflexi k pouti, ale samozřejmě i poznámky k zúčastněnému pozorování ostatních poutníků na mé cestě. Tím jsem byla postavena před etický problém - jak sdělit poutníkům, kteří se stali součástí výzkumu, že jsou součástí výzkumu? Otázka etiky se nakonec vyřešila poměrně přirozeně. Na pouti není nijak nezvyklé psát si cestovní deník, a proto otázky ostatních poutníků k deníku směřující byly spíše charakteru konverzačního než podezřívavého. Ti, kteří byli v deníku nejvíce zmiňováni, byli tak přirozeně během našeho společného putování seznámeni s charakterem deníku, i mou rolí na pouti. Tento fakt přijali velmi kladně, a několik z nich se s nadšením uvolilo k pozdějším rozhovorům, o kterých ještě bude řeč.

S teoretickými základy především z publikace „*Autoethnography as a Method*“ (Chang 2008) jsem se tedy vydala na pouť vyzbrojená deníkem a velkým odhodláním zaznamenat co nejupřímněji vše, co by mohlo být pro výzkum přínosné. V tomto odhodlání rezonuje i fakt, že má hlavní výzkumná otázka před poutnickou zkušeností zněla „*Skrze vlastní prožitek pouti a výpovědi poutníků pochopit povahu moderní pouti a poutnictví jako fenoménu*“; tedy velmi nejasná a otevřená formulace toho, co jsem skutečně chtěla na pouti zkoumat.

V podstatě jsem se tak rozhodla následovat praotce antropologického terénního výzkumu Bronislava Malinowského, a jeho přístup ke zkoumání kultur; tedy vydat se s deníkem do terénu, zkoumat vše, navazovat vztahy se zkoumanými, naučit se jejich „jazyk“, angažovat se v jejich rituálech, a proměnit tak zkoumané subjekty v informátory. Myslím, že tento přístup jsem zvládla poměrně dobře vzhledem k tomu, že jsem se skutečně stala „jedním z nich“ - stala jsem se poutníkem (Malinowski 1984).

Rozhovory jako sdílená zkušenost

Tvrzení uzavírající předchozí podkapitolu je poněkud troufalé, a nerada bych zde příliš zabředla do definice, kdo je poutník a kdo ne (poutnické sebeidentifikaci se navíc věnuji v analytické části); budu ho proto z pohledu této práce, tedy z pohledu konstrukce poutnického těla jako završení pouti chápat jako pravdivé.

Vyjdu-li z tohoto tvrzení, mohu prohlásit polostrukturované rozhovory vedené s poutníky za reflexi sdílené zkušenosti. Po skončení mé vlastní pouti a čtení autoetnografických poznámek jsem dospěla k závěru, že má vlastní zkušenost sice obsahuje mnohé dimenze, jež by stálo za to zkoumat, jedná se však o zkušenost reflektovanou individuálně, a já jsem chtěla ukázat, že poutnické tělo je sice individuální zkušenost, která je ovšem konstruovaná kolektivně - proto jsem se rozhodla vést rozhovory, na kterých bych mohla demonstrovat sporné i shodné body mé zkušenosti, a jejich přínos k obhájení fenoménu poutnického těla.

Rozhovory měly mít velmi otevřenou až biografickou podobu, v průběhu výzkumu se však jejich formát změnil spíše na polostrukturovaný rozhovor s konkrétními otázkami k připraveným zkoumaným tématům. Rádcem při přípravě rozhovorového scénáře, mi byl především „*Chápající rozhovor*“ (Kaufmann 2010).

Celkem jsem vedla 9 rozhovorů se šesti poutnicemi a třemi poutníky. Dva z nich jsem potkala na pouti, a nepocházejí z České republiky (rozhovory jsme vedli telefonicky v angličtině), ostatní jsem oslovila skrze facebookové stránky poutnického spolku *Ultreia*,⁵ a Poutnického fóra.⁶ Výzkumný vzorek je tedy velmi různorodý a informátory spojuje pouze sdílený prožitek svatojakubské pouti.

Analýza

K analýze veškerých sebraných dat - jak rozhovorů, tak vlastních autoetnografických poznámek - jsem přistupovala velmi otevřeně. Stála jsem před ohromným množstvím materiálu nabízejícího nezměrné množství momentů hodných zkoumání, který bylo potřeba přečíst, roztrždit a vytěžit z něj podstatu poutnického těla jako smyslu pouti. Pro takový přístup k analýze jsem zvolila postupy otevřeného kódování zakotvené teorie (Corbinová, Strauss 1999).

Analýzu jako celek nemohu označit za vedenou čistě v duchu zakotvené teorie. Je sice pravda, že koncept poutnického těla samotný vzešel z deníku a rozhovorů, ovšem už od začátku je analýza vedená v dialogu s literaturou, a navazuje na koncepty výše citovaných teoretiků antropologie těla. Nelze tak tvrdit, že obhajují novou teorii vzešlou pouze z terénu.

⁵ <https://www.facebook.com/Ultreiacz/>

⁶ <https://www.facebook.com/groups/CaminoForum/>

Nelze ani tvrdit, že obhajují teorii; spíše se snažím představit určitý koncept, nebo hledisko nazírání na pouť a uvažování o ní. Analýza dat, jejich shromažďování a teorie vzájemně doplňovalo a prolínalo, přesně podle slov autorů: „*začínáme zkrátka se zkoumanou oblastí a necháváme, ať se vynoří to, co je v této oblasti významné*“ (Corbinová, Strauss 1999:14).

Autoři v úvodu knihy „Základy kvalitativního výzkumu“ přemítají, zda si autor vybírá metodu zakotvené teorie kvůli předem formulované výzkumné otázce, nebo zda se autor nejprve rozhodne pro metodu a podle ní formuluje výzkumnou otázku. V mém případě se jedná spíše o druhý případ. Předpokládala jsem že, metoda bude vhodná právě kvůli otevřenému přístupu k datům, neustálé reflexi a srovnávání při analýze, a otevřené formulaci výzkumné otázky, která nabyde konkrétních tvarů až v samotném průběhu práce.

Otevřený přístup k datům mi byl velkou pomocí při prvotní orientaci v obrovském množství textu, především deníku, který byl napsán poutnickou rukou a který bylo nyní potřeba přečíst antropologickými očima, vytáhnout z něj „to významné“, a přiřadit jevům správné kódy. Ve fázi otevřeného kódování se mi podařilo zachytit jakousi náladu, podstatu poutnictví zachycenou ve frázích „*to, o čem ta cesta je*“, „*jsem poutník, jdu krajinou*“, „*takový to poutnický já*“ a „*těžko se to popisuje*“. Vzhledem k tomu, jaké problémy činilo zpovídáním poutníkům vložit tuto poutnickou podstatu do slov, dostal jev v první fázi kód „nepřenositelná zkušenost“. Při dalším kódování jsem si všimla, že poutníci často při snaze popsat tuto nepopsatelnou podstatu používají různé dimenze prožívání. Kódování tak přineslo jevy „čas“, „askeze“, „samota“, „přátelství“, „sdílení“. Jevy v kategorii „přesah po návratu“ následovaly Turnerovskou post-liminální fázi, a uzavíraly tak první fázi kódování v chronologickém rytmu pouti.

V této fázi analýzy jsem začala pomalu rozeznávat, k čemu se mé prozatímní kódy vztahují, a začala jsem se více věnovat axiálnímu kódování, a kódy z první fáze analýzy se začaly skládat do kategorií a subkategorií. Zkušenost pouti, která se zdála být nepopsatelná, komplexní a úzce spjatá s fyzickým tělem, tak dostala jméno „poutnické tělo“ a stala se ústředním pojmem práce. Na základě popsaného prožívání dostal tento jev čtyři hlavní dimenze: sociální, fyzickou, duševní a duchovní. Pojmy „čas“, „askeze“, „samota“, „přátelství“ a „sdílení“ byly transformovány na subkategorie „chůze“, „askeze“, „oddělení“, „samota“, „sdílení“ a „víra“ (což je kategorie, která se objevila až později, nejprve pod názvem „poddání se“), a byly zastřešeny kategorií „strategie konstrukce poutnického těla“. Staly se tak analýzou průběhu pouti jako takové, a procesem vznikání poutnického těla skrze konkrétní činnosti zahrnující všechny tři dimenze zkušenosti pouti. Post fáze je obsažena v kategorii „podoby poutnického těla po skončení pouti“, a zahrnuje subkategorie možností nakládání s poutnickou zkušeností.

Na základě těchto a dalších kódů jsem se rozhodla představit analýzu průběhu konstrukce poutnického těla skrze popsání strategií vedoucích k jeho vzniku, a následného uchovávání či zániku.

Zhodnocení metodologie: limity, sebereflexe, validita

Nejtěsnějšími limity jsou pravděpodobně hranice mého vlastního těla. Vzhledem k tomu, do jaké míry je poutnické tělo zkušeností vtělenou, a přirozeně vtělenou i do mého já, je pro mě jakožto výzkumníka velmi důležitá sebereflexe. Svou zkušenost musím chápat jako jednu z mnoha, přestože prožitou nehlouběji jak je to je možné, a musím ji neustále zrcadlit se zkušeností ostatních poutníků, a hledat v tomto odraze odlišné i styčné body. Právě skrze momenty, ve kterých se má zkušenost liší od zkušenosti jiného poutníka, je možné sledovat, kde končí individuální prožívání, a kde jsou naznačeny zobecnitelnější strategie konstrukce poutnického těla.

Věřím, že tento postup rozšiřující perspektivu zkušenosti na mnoho odlišných příběhů dodává práci dostatečnou validitu. Vedení rozhovorů s poutníky tak považuji za velmi důležitou část dat, ne-li nejdůležitější. Formát, jakého rozhovory nabývaly, hodnotím kladně, stejně jako jejich obsahy; hloubkové rozhovory v atmosféře souznění umožnily mně i informátorům ponořit se hluboko do zkušenosti, jejíž podstatu se snažím pochopit, a volný scénář nesvazoval hovor ke konkrétním otázkám, ale naopak plynul přirozeně a otvíral se tak, pro mě často nečekaným, dimenzím zkušenosti.

Proces srovnávání, opakovaného uvažování nad spojením toho či onoho kódu nebo subkategorie relevantní pro postupy kódování v zakotvené teorii proto považuji za dobře zvolenou metodu analýzy pro snahu o pochopení konceptu této podoby.

Analytická část

V této kapitole se budu postupně věnovat dílčím výzkumným otázkám, které jsem si stanovila, a hledat na ně odpověď představením analýzy rozhovorů a autoetnografického deníku. Skrze tyto texty tak nejprve popíšu jednotlivé strategie konstrukce poutnického těla při vykonávání pouti, načež se budu věnovat chování poutnického těla po skončení pouti

Jaké jsou strategie užívané ke konstrukci poutnického těla?

Při slově pout' si většina lidí pravděpodobně vybaví pohyb, cestu. Poutník je ten, kdo se neustále pohybuje, nikde nezůstává dlouho. Tradiční forma putování je chůze, která se tak stává formátem pouti. Právě chůze je první strategií, které se budu věnovat.

Důvod, proč se jako první zabývám právě touto strategií, je ten, že je nejpevněji spjata s fyzickým tělem. Předpokládám, že právě dimenze fyzická musí být při konstrukci poutnického těla zformována jako první. Děje se tak hlavně na začátku pouti, kdy „učíme tělo chodit“. Nepodaří-li se nám překonat tuto fázi, směřujeme myšlenky k tomu, co nás bolí, jak se nám špatně jde, a nemáme tak myšlenkovou kapacitu na ostatní dimenze zkušenosti.

„Tak já že jo jsem říkala, že jsem tam jela za tím, že se třeba s Bohem sblížím, na druhou stranu mám pocit, že toto přání se mi úplně nenaplnilo, že prostě možná skrz to, že jsem měla určité svoje limity a že jsem se prostě fakt soustředila spíš na to, abych to ušla tak jsem se tady k tomu možná spíš nedostala, než že by to nešlo.“

(Petra)

Učit se chodit - strategie chůze

Chůze a pout' jsou spolu spjaty téměř ve všech kulturách. Práce vlastních nohou se stává poutníkovým zaměstnáním, strukturuje časoprostor, ve kterém se nachází. Čím je však chůze poutníka jiná, než například chůze dobrodruha při přechodu Himalájí? Roli hrají očekávání, pověst cesty i tradice pouti. Cesta samotná pobízí k určitému transcendentnímu přesahu, a chůze se tak nestává pouze fyzickou záležitostí, ale klíčem k psychickým a duchovním prožitkům. Zásadní je také sdílení prožitku v poutnické komunitě. Skrze tyto a další dimenze určité „nadstavby“ chůze se tato kapitola zabývá otázkou, jak se v reflexi poutníků z chůze stává strategie konstrukce poutnického těla.

Chůze jako překonávání fyzická

Pro každou cestu vykonávanou pěšky platí, že prvním krokem je naučit fyzické tělo chodit. Reflektování fyzické stránky se tak v úvodu vzpomínání na cestu věnují mnozí poutníci.

„My jsme předtím asi půl roku trénovali, chodili jsme na delší výšlapy, pak 15-20 km, od té doby co jsme se rozhodli, že půjdeme, jsme začali trénovat. Já jsem pak onemocněla, měla jsem chřipku, silnou docela, zánět močáku taky, no tak jsem odjížděla s takovým nakřáplým hlasem, a nevěděla jsem moc, jak to bude, trochu jsem odjížděla s tím, že nejsem v nejlepší fyzické kondici.“

(Aneta)

Aneta se obává vlastní nedostatečné fyzické zdatnosti, proto výuku chůze těla zahajuje ještě před samotnou poutí tréninkem. Kromě disciplinace vlastních svalů se Aneta vztahuje také k potenciální nemoci, která by mohla narušit funkčnost jejího fyzického těla, tedy hlavního poutnického nástroje. Důležitost funkčnosti vlastních nohou nacházím i ve vlastních vzpomínkách:

„Noha mě bolela a zpomalovala celý den, což mě hrozně frustruje. To, že nemůžu být tak rychlá, jak chci. Bolest se dá snést, spíš mi dělá starost, co ji způsobuje. Zítra vyrazíme do hor, a já doufám, že si dnes odpočinu dost, abych byla zítra schopná jít.“

(Terénní deník)

Dochází zde k dvojitému přístupu k vnímání vlastní fyzičnosti; poutníci se věnují péči o své tělo - především o nohy - v nadměrné míře, a úzkostlivě se jej snaží udržet zdravé a funkční. Zároveň však, upnutí k dokončení cesty za každou cenu, své tělo často nadměrně zatěžují, nehledíce na případné následky. Přestože obavy z toho, co by mohlo bolest způsobovat, jsou zde zásadním stresorem, samotná péče se minimalizuje na obvaz a mast proti bolesti, tedy pouhé tlumení příznaků, místo jejich skutečného řešení.

Úmyslné potlačování či ignorování fyzické bolesti, které se poutníkům nedaří utlumit má určitým způsobem blízko k tradiční poutnické askezi, tedy k cílenému umrtvování těla. Askezi, která má na pouti své místo, však bude věnována níže samostatná kapitola. Podíváme-li se například na reflexe poutníků popisující první dny cesty, dozvíme se, že:

„První tři dny je utrpení si vůbec zvyknout na tu tíhu, to tě prostě bolí při každém nahazování, shazování. Po třech dnech když už máš to tělo úplně otláčený tak to začneš ignorovat a zvykneš si na to, že už to vlastně nevnímáš, je to standard. Prvních puhejřů si všimneš, puhejře na puhejřích už neřešíš. (...). To je takový, že po nějaký době se tak smíříš s tím batohem, že vlastně bez problémů, batoch neřešíš, takže fyzicky neřešíš nic po nějaký době.“

(Tadeáš)

Utrpení i reflexe toho, jak moc poutník trpí má ve výpovědích značný vývoj. Prvotní nesnáze jsou reflektovány výrazně ve spojitosti s fyzickým tělem, jsou statické; prvních pár dní je utrpením. Poté ale dochází k určitému posunu. Tělo získává fyzický kapitál, dostavuje se efekt zvyku, a začíná se formovat Maussovský habitus, lépe vyjádřený pojmem „technika těla“ (Mauss 1968), zde ve smyslu skutečně těla fyzického. Nová technika, kterou se tělo přizpůsobuje námaze, jež je na něj kladena, pomáhá poutníkovi relativizovat překážky kladené samotnou poutí. Poutnice Jana tak mluví o tom, že:

„To tělo se časem přizpůsobí a to bylo příjemný vidět, že jako věci co šly na začátku hůř tak najednou nebyly tak hrozný, těch 20 km najednou, nebo ten dlouhej kopec, nebo tak.“

(Jana)

Jana svůj fyzický pokrok hodnotí kladně, reflektuje ho jako zvyk, přizpůsobení se. V těchto reflexích se začíná formovat smysl chůze jako prostředku k získávání nějakých dovedností, a lze o něm tedy uvažovat jako o strategii.

Chůze jako meditace

Moment, kdy se poutník vyrovná s trýzní spojenou s fyzickou stránkou chůze je klíčovým momentem nejen v celkovém procesu konstrukce poutnického těla, ale i v chápání chůze samotné. Naučí-li se člověk „chodit jako poutník“, tedy stane-li se mu chůze natolik vtělenou a zautomatizovanou technikou, že již není třeba obětovat jí většinu myšlenkové kapacity, obrací se reflexe chůze k jejím transcendentním přesahům, a ukazuje tak, že chůze nemá vliv pouze na intuitivní konstrukci fyzické dimenze poutnického těla, nýbrž se, stejně jako všechny ostatní strategie, dotýká i dimenzí ostatních. Tento krok považují za velmi zásadní - překonání fyzických obtíží spojených s chůzí pouti otevírá poutníkovi škálu všech ostatních dimenzí, a umožňuje mu použít tělo fyzické pro zaznamenání všech získaných zkušeností. Reflexe dalších rozměrů chůze se většinou vztahuje k jejím benefitům. Poutnice Šarlota nadstavbu poutnické chůze popisuje jako duchovně a duševně blahodárnou techniku:

Š: „Pro mě je to terapie. Jak fyzická tak psychická.“

T: „Takže zase zklidnění, vypnutí.“

Š: „Tak, že se člověk dostane k sobě, takovej duchovní zážitek“

T: „Jakože ta chůze dostala nějakou vyšší rozměr?“

Š: „Tak, a jak jsi v té přírodě celý den tak je to úplně něco jiného než vyjít si na dvě hodinky. Člověk fakt splyne, cejtíš se taková jiná ... no hodně mi to chybí (smích)“

(Rozhovor se Šarlotou)

Chůze se vyvíjí, a přetváří se z činnosti působící tělu utrpení v techniku relaxace, meditace a zklidnění. Šarlotina reflexe obsahuje vztahení fyzické chůze k duchovní i duševní dimenzi poutnického těla, a spojuje je v jedno prožívání téhož na několika frontách vnímání. Velmi zajímavé je pozastavit se nad frází, jež Šarlota použila: „cítím se jiná“, „splynu“.

Jedná se o pocity podobné dalším poutnickým prožitkům. Jana například benefity chůze vztahuje k očekáváním, které měla před cestou, načež je s překvapením srovnává s průběhem cesty samotné:

„Nevím jak, ale nějakým způsobem to (chůze) pro mě spirituální bylo. Třeba mě hrozně překvapilo, že jsem dokázala jít a vnímat fakt jenom tu cestu, jako jindy mám tisíc myšlenek v hlavě, a to jsem si myslela, že budu dělat i tam, že jako budu mít spoustu času, a promyslím si spoustu věcí, a já jsem třeba vůbec nedokázala přemýšlet, prostě jsem jenom šla. A bylo to úžasný.(...) A pak mi najednou až časem začaly přicházet vlastně takový vhledy jakoby, že mi fakt ta řešení přicházela sama od sebe najednou.“

(Jana)

Prožitek, který Jana reflektuje, je velmi podobný popisům psychologického jevu známého jako „přechodná hypofrontalita“⁷ (Dietrich 2003). Jedná se o změněný stav mysli, který se vyznačuje příjemnými pocity harmonie, splynutí s přírodou, okolím nebo Bohem, mírumilovností, pohody a nekonečné energie. Tyto pocity jsou podle této teze způsobené změnami v mozku. Při většině aktivit zapojujeme především prefrontální kortex, přední část mozku, která je zodpovědná za paměť, soustředění, rozhodování se a chápání. Pojem „Hypofrontalita“ odkazuje ke sníženému používání této části mozku, a zapojení jiných částí, spjatých spíše s podvědomím. Ty nám umožňují prožívat výše popsané pocity, podobně jako když například sníme, nebo meditujeme. Výsledkem je, že dokážeme přemýšlet o věcech jinak právě proto, že k řešení používáme jinou část mozku než obvykle, a tím že se tyto procesy většinou dějí podvědomě. Navození tohoto stavu je možné dosáhnout právě skrze chůzi.

„Hypotéza „přechodné hypofrontality“ předpokládá, že intenzita prožitku záleží na povaze vykonávaného pohybu, a schopnostech jedince tento pohyb vykonávat. Čím více se pro jedince daná činnost stává automatickou (v našem případě jde o chození s těžkým nákladem na zádech), tím snadněji lze tohoto stavu dosáhnou. Kromě běhu, kdy je tento stav známý jako „běžcův rauš“⁸, je tak vhodným cvičením pro dosažení tohoto stavu například plavání, jóga, nebo právě chůze. Prožívání tohoto stavu má navíc blahodárné účinky na psychiku jedince, náladovost, stres, úzkosti a depresi.“⁹ (Dietrich 2003: 239).

⁷ **Vlastní překlad z angl. originálu:** „Transient hypofrontality“

⁸ **Vlastní překlad z angl. originálu:** „Runner's High“

⁹ **Vlastní překlad z angl. originálu:** „The transient hypofrontality hypothesis also predicts that the experience of an ‘exercise high’ depends on the skill level and the nature of the movement. It has been suggested that automatic motor behaviors, or habits, are controlled by the basal ganglia (Mishkin, Malamut, & Bachevalier, 1984). The more a skill is practiced and becomes automatic, the less prefrontal cortex activity is required during its execution. Hence, skill level, or the degree to which a motor pattern is run by the basal ganglia, has an affect on how much an individual can afford to deregulate the prefrontal cortex. Similarly, the more natural the movement, the more rapidly the movement is transferred to the basal ganglia. Thus, the natural activity of running would more readily produce a high than perhaps swimming or yoga.“

Je velmi pozoruhodné, jak jsou si reflexe poutníků s popisem tohoto fenoménu podobné. Na jejich základě se domnívám, že mnoho poutnických zkušeností čerpá svou blahodárnost právě z tohoto stavu se základem ve fyziologické podstatě těla, popsaného Csikszentmihalyem jako stavu „plynutí“¹⁰ (Csikszentmihaly 2015). Nelze pout' samozřejmě redukovat tímto argumentem, lze se však s ním velmi dobře pracovat jako s možným vysvětlujícím nástrojem na fyziologické úrovni prožívání. V určitém smyslu chápání cesty se takový prožitek může stát i jejím smyslem, ať už tento stav pramení z biologicky podmíněných změn v mozku, či jiného ontologického výkladu:

„Uvědomila jsem si, že se tu moje cesta chýlí ke konci, a to znamená, že se budu muset vrátit k řešení problémů, které jsem během cesty vyřešila. Cesta mi nepomohla vyřešit žádné velké otázky, žádné životní problémy, nedala mi žádné odpovědi, pouze mi umožnila na ně nemyslet, nechat kompletně prázdnou hlavu, odpočívat, žít okamžikem, starostmi toho dne, jednoduchými úkoly.“

(Terénní deník)

Cesta se v deníku stává časoprostorem úlevy, meditace, odpočinku. Čas, velmi důležitá dimenze pouti, jíž bude dále věnována samostatná kapitola, je zužitkován navzdory stejným očekáváním, jaké si na cestu přinesla například Jana, a stává se místo dobrou přemýšlení lhůtou pro uvolnění a odpočinek od těch myšlenek, které se měly stát náplní pouti. O nic méně však tento změněný stav vědomí nevede k nacházení skutečných odpovědí na palčivé problémy, pouze k nim dochází jinou cestou, než jak k nim docházíme běžně.

Chůze jako vtělený habitus

Kapitolu bych ráda uzavřela prezentací určitého přesahu získaného habitu chůze, a jeho uchováním v těle. Tento habitus v sobě obsahuje nejenom fyzické schopnosti těla, ale i všechny ostatní rozměry poutnické chůze, stimulované monotónním, automatizovaným pohybem, uvolňujícím mysl, otevírajícím dveře mystickým zážitkům a meditacím. Tento habitus je se všemi svými dimenzemi uchováván ve fyzickém těle jako latentní dovednost, kterou lze znovu aplikovat, je-li pout' vykonávána opětovně. Reflexi takového zážitku představuje Šarlota, když mluví o druhé pouti, na kterou se vydala.

¹⁰ Vlastní překlad z angl. originálu: „Flow“

„Je to i takový uklidňující ta chůze (smích). Taky jak jsem teďka byla na tý druhý pouti, tak jsem se hrozně rychle naladila na takový to poutnický já, a užívám si, že se pro mě ta chůze rychle stala tou meditací, že jako jdu a užívám si to. Na tý kámošce, co tam šla se mnou, to byla její první pout' a na ní jsem viděla jak si to jako ošahává to poutnictví a že se do toho dostává, takovýto jak jdeš a každý den kousek ujdeš a máš pocit, že jsi nic neušla, ale já už jsem věděla, že tam ten cíl někde je, a že k němu časem dojdem, že jsem ten poutník, co jde tou krajinou. Jiný vnímání času a tak.“

(Šarlota)

Chůze se stává rychle benefitem pro mysl i ducha. Tento proces je reflektován jako naladění se na něco, co v Šarlotině v pojmu „*poutnický já*“ čtu jako nutně vtělenou součást sebe. V jazyku mé práce se tedy jedná o probuzení poutnického těla v prostoru dalšího putování, aktivovaného poutnickou chůzí. Pro kontrast je nám ilustrován obraz poutníka nezkušeného, který se těmto dovednostem teprve učí, a svůj poutnický habitus teprve formuje.

Závěr

Strategie chůze je klíčovou a hlavní strategií celého procesu pouti. V pojmu „*přechodné hypofrontality*“ se odráží sám koncept poutnického těla - zkušenosti s fyzickým základem, přesahující racionální myšlení, založená spíše na pocitech a intenzivním prožívání. Všechny ostatní strategie se do jisté míry odehrávají na pozadí chůze.

Učit se strádat - strategie askeze

Strádání fyzického těla již bylo poutníky reflektováno v předchozí kapitole. Je ale mnoho různých rozměrů nesnázi, které pouť přináší, proto nelze nepohodlí pouti redukovat pouze na puchýře a otačená záda. Abychom se však mohli poutnické askezi věnovat jako strategii konstrukce poutnického těla, musíme se nejdříve zaměřit na definici pojmu samého, jeho historický vývoj, a reinterpretaci chápání askeze moderních poutníků.

Reinterpretace tradičního pojetí askeze

V původním slova smyslu se askezi rozumělo jakékoli cvičení (tělesné, rozumové, morální), prováděné určitou metodou dosažení pokroku. Obecně je tento pojem chápán jako snaha dosáhnout pokroku v morálním a náboženském životě (Goffi & de Fiorres 1999: 40). Poutnická askeze je velmi často formou pokání. Mnozí poutníci vyrazili na cestu právě s motivací vykonání cesty za účelem odpuštění hříchů. Útrapy cesty tak přijímali, či dokonce vítali, jako potvrzující její smysl.

„Nevyspalý, promoklý, poštípaný hmyzem, hladový a žíznivý, zápasící s nevolností a špatnou náladou se krok za krokem blížil poutník k cíli. (...) Jako kdyby nestačily svízele, které běžně působili spolucestující, roční období a cesta sama, připojoval k nim leckdo ještě další dobrovolně. Výčet Theobaldových zázraků z Thannu tvrdí: Jistá žena, které se narodilo dítě se špatně vyvinutou ručičkou, šla kvůli tomuto novorozeněti dalekou cestu z Lübecku „za obětí“ ve volném rouše a bosá; jistý muž putoval dokonce „nahý, bez všeho šatu“. Ten se vystavoval bez ochrany slunci, hmyzu, ona zase měla šat - ke všemu ještě v horku - , který drásal pokožku.“ (Ohler 2000: 96)

Obecně by se tedy dalo říci, že askeze se uskutečňuje ve dvou rovinách - tělesné sebekázní, a cvičení v duchovní meditaci. Důvod těchto dvou rovin je jednoduchý: nelze si představit tělesná cvičení, která by měla důvod sama v sobě. Asketa není sportovec snažící se o formu, ale duchovní člověk, jemuž jde o vlastní pokrok, vnitřní sjednocení a o absolutno (Goffi & de Fiorres 1999: 41).

Vlastní pokrok a vnitřní jednota rezonuje v mnoha poutnických reflexích. Nepohodlí pouti je reflektováno jako vyvážené benefity spirituálních i duchovních prožitků, a téměř vždy se o něm mluví kladně. Nelze však o těchto dvou úrovních prožívání uvažovat odděleně. Koncept poutnického těla je založen na jednotě těchto dvou základních dimenzí, a byla-li by pouť vnímána jako jejich neustálý boj, pracně bychom se dostávali k výslednému sjednocení. Jaká je tedy reinterpretace tradiční poutnické askeze v pojetí dnešních „moderních poutníků“?

Pravdou zůstává, že, jak plyne z minulé kapitoly, do jisté míry přetrvává snaha umrtvovat smysly, překonat tělesné nesnáze a skrze tělesné odpírání otevřít mysl spirituálním a duševním zážitkům. Koneckonců, askeze tím nabývá kýžené formy strategie, konkrétní metody, která směřuje ke konstrukci poutnického těla. Hlavním rozdílem mezi tradiční askezi

je však zrušení duality ducha a těla. Tělo se nestává tím, co musí být umrtveno, naopak - stává se tím, co musí prožívat nesnáze cesty, aby skrze tyto nesnáze podle vzoru starověké metodické askeze získávalo, budovalo se. Takové tělo je právě skrze pokroky, jichž na fyzické úrovni dosahuje schopno poutníkovi otevřít okno spirituálních a duševních prožitků ne svým umrtvením, ale svou prací. Stav, který poutníci reflektují jako ten, kdy po fyzické stránce „už nic neřeší“ sice odkazuje k tradiční askezi, jedná se ale spíše o prožívání skrze progres fyzického těla, než skrze jeho absolutní útlum. Zkušenost se zapisuje na prostor těla prožíváním. Jde-li v tradičním pojetí askeze o obrácení člověka ze stavu podle těla do stavu podle ducha, jedná se v moderním pojetí poutnické askeze o obrácení člověka ke stavu ducha skrze tělo.

Poutníci vydávající se na cestu mají často alespoň nějakou představu o těchto tradičních formách asketických prožitků, které jsou konkrétně pro křesťanské pouti velmi typické. Koneckonců, poutničení je skvělým příkladem asketické kultivace fyzického těla za účelem dosažení vyšších spirituálních prožitků. Na základě těchto tradičních poutnických obrazů přicházejí s určitými očekáváními. Mají často pocit, že by je pouť „měla bolet“. Tyto myšlenky jsou zaznamenány i v mém vlastním prožívání pouti:

„Teda ty vypadáš fakt dost poutnický“, řekl mi kluk z českého páru, se kterým jsem předtím krátce mluvila v Redondele, když viděl moje zavázané nohy a hůl. „To je fakt, taky pořádně trpím, dneska je to fakt pouť“, odpověděla jsem se smíchem, a uvědomila jsem si, že opět zdůrazňuji bolest nebo utrpení jako znak pouti.

(Terénní deník)

Nejen že je pouť automaticky se strádáním spojována, jak je tomu v mé spontánní reakci v citaci. Strádání je často kýženou součástí pouti, něčím, co přestože se může zdát nepříjemné, je ve výsledku právě to, co nám v běžném životě schází. Tadeáš se toto téma snaží popsat v širším měřítku, nevztahuje se pouze na konkrétní pouť ale na putování obecně:

„No proč mám rád putování je vystoupení z konformní zóny, kdy v normální společnosti jsme hrozně opečovávaný, máme rychlovarku, ledničku, pračku, hromadu kravin a jsme tou společností takový vopečovávaný, tak takhle najednou zažíváš tu surovou existenci, jakože když prší tak prostě zmokneš, a když bude pršet čtyři dny v kuse tak prostě všechno bude mokré.“

(Tadeáš)

Zažívání, prožívání surové existence na vlastní promoklou fyzickou kůži se pro poutníka Tadeáše stává značnou součástí vlastního smyslu pouti. Očekávání intenzivních prožitků na poli fyzického těla je klíčem k plnému prožívání konkrétního okamžiku v jeho surové podobě a maximální intenzitě. Tadeáš se cíleně vymezuje proti standardu, míří za nepohodlím, jež pouť skýtá, a reflektuje jeho benefiční účinky. Toto vymezení se proti „normálnímu životu“ je předzvěstí strategie oddělení, která bude dále popsána v kapitole „Učit se (od)loučit“.

Nejen že se odříkání přetváří z prostředku dosahování fyzická ve smysl cesty skrze jeho intenzivní prožívání, pomocí něhož se těchto spirituálních rozměrů dosahuje (podobně jako se z chůze, původně prostředku dosažení cíle mění v samotný smysl a cíl cesty), ale také se stává součástí poutnické sebedefinice.

Sebedefinice skrze strádání

Poutníci se poměrně často vymezují vůči turistům. Svatojakubská cesta je čím dál více masovější záležitostí, a přitahuje tak zákonitě čím dál více turistů. Poutníci a turisté se na cestě do Santiaga mísí, a existuje pouze velmi neznatelná hranice mezi jednou a druhou skupinou. Přesto se poutníci vůči turistům rádi vymezují, a jako argumenty nezřídka používají právě postoj k fyzické bolesti. Tadeáš například popisuje setkání s „tatránkem“, turistou nesoucím si pouze malý batoh „na tatránku“, který se rozhodl ujít pouze posledních 100 km pouti, aby tak dostal za svou cestu Compostelu.

„Ta disproportion byla vidět třeba před Santiagem, kde byl Španěl se zavázanou nohou až pod koleno, a my jako co se mu stalo, on jako že má puchejř. A obvazem měl nohu zavázanou až pod koleno. Tak jsme se podívali na svojí nohu, a jako hm- a co jako? To je přesně ten nadhled, tyhle byli pro nás malinko slečinky.“

(Tadeáš)

Důraz kladený na vlastní fyzické strádání je velmi silným motivem. V Tadeášově vzpomínání má funkci vymezování se vůči turismu, vůči tomu, „co my nejsme“. Druhou stranou mince tohoto vymezování se proti netrpícím turistům je naopak poutnická komunita pevně semknutá sdíleným utrpením. Odmítání turismu jako opozičního způsobu působení na stejných poutních cestách spolu s poutníky je tak posíleno přesvědčením, že turisté nejsou schopni pochopit smysl pouti.

Vyjednávání míry askeze

Sebedefinice poutnictví do jisté míry skrze důraz na vlastní odříkání otevírá velmi zajímavý prostor vyjednávání míry tohoto poutnického strádání. Je-li turismus opakem poutnictví, pak by se poutnictví spojené s askezí mělo stavět do opozice proti turistickému užívání si. Znamená to, že pro užívání si není na pouti místo? Odpovědět na tuto otázku je velmi obtížné. Poutnická askeze, jak je reinterpetována dnešními poutníky, není natolik striktní, jako její tradiční formy. Tělo má prožívat, a je mu tedy možno nabízet i prožitky příjemné, řekněme turistické, neboť i skrze ty se lze otevřít duchovním prožitkům. Poměr askeze a užívání si je však problematickým tématem. Mezi poutníky panuje v tomto smyslu jakýsi křehký konsenzus, hranice mezi turistou a poutníkem je však tak rozmazaná a názory v tomto ohledu tak různorodé, že dochází až ke konfliktům.

„Některý lidi na to maj názor, třeba nějaký týpek někomu komentoval článek na fóru (poutnickém facebookovém fóru), že nějaká holka si tu cestu zkrátila asi o 30 km. A on jí napsal něco fakt hnusnýho, že to posrala a tu cestu jakoby nešla. Ale my jsme se jako na pouti shodovali tam v tom všichni, že každěj má ty síly jiný, a je jedno, jestli tu cestu pojeděš vlakem, nebo jak chceš, že je to na tobě.“

(Tylda)

Bez jasně stanovených mantinelů toho, jak moc by měl člověk na pouti strádat, vznikají mnohé individuální výklady této poutnické dimenze. Obecně panuje pravděpodobně nejrozšířenější názor, že hlavním smyslem je překonávat své vlastní osobní limity, a že se jedná o individuální proces. Tylda ve svém vzpomínání tento postoj zastává, stejně jako v reflexi vlastní modifikace cesty:

„Já si řekla, že to půjdu kvůli svému psychickému a fyzickému zdraví, a že to jde dohromady, a že když nemám fyzický- a nějak že by to bolelo, ale ty pucejře prostě nebyly slučitelný s těma botama. No, nakonec jsem z těch 600 km přejela 100km, a nemám z toho vůbec blbej pocit, je mi to úplně jedno.

(Tylda)

Toto individuální pojetí poutnictví však často nestačí. Poutnická tradiční askeze se v reflexích poutníků objevuje ve formách jakéhosi svědomí, které je potřeba umlčet nebo alespoň přemluvit, že poutník nemá na vybranou, a musí si svou cestu ulehčit.

„Napadá mě že, asi to nepohodlí je to co k tomu patří. Nakonec jsem teda tím busem kousek jet, musela jsem si to hrozně odůvodnit a bojovala jsem s tím, abych jako mohla jet- tam jsou pak dvě možnosti, jako buď jedeš přes hory, což bych nestihla, nebo cesta přes město a to je hrozně hnusný, a popojela jsem si teda asi 50 km autobusem.“

(Jana)

Jana musela systematicky zhodnotit všechny možnosti, a racionalizovat si svou volbu, aby své poutnické svědomí umlčela. Chůze jakožto tradiční poutnický způsob cestování je přirozeně hlavním tématem vyjednávání míry vlastní fyzické námahy, ideální pro ilustraci dilemat, která jsou poutníci nuceni řešit. Pro některé poutníky však ani racionalizace není dostatečným prostředkem jak obejít vlastní svědomí. Individualita míry toho, kam až jsou poutníci schopni zajít v naplňování vlastní identity skrze strádání, je ilustrována jednáním dvou poutnic, se kterými jsem při výzkumu sdílela svou pout'.

„Louisa a Miranda, se večera z Ramallosy vypravily autobusem do Viga, aby si tam Miranda mohla koupit sandály, protože ji tak bolí nohy, že nemůže chodit. Poté se autobusem vrátily do Ramallosy, aby tam s námi přespaly na pláži, a dneska mohly jít ten samý úmorný, nezáživný kus cesty do Viga pěšky. „No cheating“, okomentovala to jednoduše Louisa.“

(Terénní deník)

Obě slečny tak vynaložily značné množství peněz i času na to, aby se vrátily z města, kam druhý den opět došly pěšky. Vezmeme-li v potaz navíc Mirandinu zraněnou nohu, která jí komplikovala chůzi, nebo fakt, že tento konkrétní úsek cesty nenabízel žádný jiný požitek, než chůzi po asfaltových cestách průmyslovými oblastmi města, nezbyvá už mnoho zjevných důvodů k tomuto jednání. V prosté frázi „*No cheating*“ je však obsažena celá poutnická podstata, jak ji Miranda a Louisa vnímaly. V jejich pouti nebylo místo pro autobus, který by jim pomohl v těžké situaci, pouť musela být vykonána vlastníma nohama.

Stejným způsobem, jako se vyjednává míra askeze, se na druhé straně spektra vedou rozhovory o tom, do jaké míry má být pouť požitkem, zábavou- tedy přesně tím, vůči čemu se vymezuje. Není pravda, že pouť, alespoň v pojetí moderních poutníků na Svatojakubské cestě, je pouhým odříkáním, naopak. Skrze příjemné zážitky probíhá obrovská část blahodárného působení pouti, i samotné konstrukce poutnického těla. Vzpomínky vyjednávání hranice poutníka a turisty v sobě opět nesou určité obhajování vlastních akcí.

„Co je být poutník? Jakoby asi to, že možná takovej ten úděl toho člověka co se rozhodne jít tolik dní v kuse i když každé večer je trošku večírek přece jenom každé si dal pár piv, nebo né každé, ale jsem mladej člověk tak si to pivo dám, ale jakože to zakončíš a každé den je to vítězství nad tím úsekem, tak to jsme jako vždycky dělali, ještě před sprchou jsme dávali pivo, jakože jsme to oslavili a pak jsme šli třeba večeret a nějaký mluvení s lidma, ale nejdřív jsme si užili cíl.“

(Tylda)

Podstata poutnictví je podle Tyldy v údělu, který si poutník udělí sám. Jeho úděl je jeho cesta, námaha, kterou každý den vynaloží na zdolání úseku cesty. Za tuto námahu je však potřeba se náležitě odměnit. Pro naprostou většinu poutníků platí, že na to, aby mohli vykonat pouť, obětují většinu své dovolené, případně prázdnin. Je to také praktický důvod toho, proč se na pouť vydává tolik lidí v přechodových stádiích života - jsou to často životní situace, ve kterých má člověk onen drahocenný čas. V případě těch, kteří však pouti obětují čas, který je zvykem trávit turistickými radovánkami, se odehrává určité rozpolčení.

“I knew that I will have a month free after school and before work, and I wanted to, you know, do something nice during this time. But I didn't want to go to some holiday like all inclusive, but I wanted to connect holiday with this spiritual, with this closing, and time to think about my life, what have I done, about my school, about my future and so on. I think very important is the balance. Have part to think, be alone, sweat and have blisters (smích) and after I want to relax! I have to enjoy it is my holiday my free time, and after that I have job every day, so I have to enjoy my time.” (smích)

(Marie)

Marie, jedna z mála poutnic, která sama sebe označovala jako věřící katoličku, se sama nachází v přechodové fázi života - mezi školou, a prvním zaměstnáním. Důvodem k vykonání pouti bylo hledání náležitěho ukončení jedné kapitoly života, a začátku další. Ve

své úvaze postupně dochází ke spojení dovolené, kterou by oslavila dokončení vzdělání, a zároveň spirituálního zážitku spolu s časem, který by jí poskytl prostor pro zhodnocení dosavadního života i budoucích rozhodnutí. S rozporem těchto dvou protikladů pouti si však hlavu neláme, k rozlišení jednotlivých poloh používá rozlišení času. Dopoledne se stává prostorem poutnickým, odpoledne a večer prostorem turistickým. Podobný rytmus dne čtu i v předchozí Tyldině vzpomínce, a stejně ho vnímám i v rámci vlastní cesty.

Mariina filosofie rovnováhy mě natolik zaujala, že jsem se s její pomocí definice toho, co chápu jako moderní poutnictví, pokusila sestavit harmonogram dne, který se pravidelně opakuje, a která se odehrává v rytmu přechodového rituálu.

“In the beginning, you have this walking part, and then the social part. In the morning you are tired, you are sweating, and so on, but nobody cares that nobody sweats and stinks. And in the evening, after it, you take a shower, go outside, and want to look better than in the morning, and we go swimming, see sight, and in fact, for me I was praying mostly on the walking part. In the evening, it is shame, but I didn't think so much about God, like still I think it is pilgriming, but the evenings after walking part I focused on the different things, like see sights, and being together, and I became kind of tourist then.”

(Marie)

Poutník ráno opouští lůžko ubytovny, nejbližší náhražku domova, jakou na pouti má. Dopoledne je vyplněné chůzí, strádáním, přemítáním o samotě, či sdílením s ostatními poutníky. Je bez domova, na cestě, spěchá k cíli.

Kolem poledne přichází poutník před ubytovnu, která bývá v té době ještě zavřená. Důvod, proč k ní poutník spěchá, je ten, že vzhledem ke vzrůstajícímu počtu poutníků na svatojakubské cestě ubytovny nestačí pro všechny, a to, zda člověk dostane postel či ne, se řídí podle pravidla „Kdo dřív přijde, ten dřív mele“. Tato fáze je přechodová- poutník dosáhl denního cíle, je od potenciálního domova blízko, ovšem nemá ještě vyhráno. V kontrastu s Turnerovými liminálními společnostmi vytváří toto napětí před ubytováním se nevraživost, soutěživost a sobeckou atmosféru. Tomuto tématu se budu věnovat v podkapitole věnující se strategii „sdílení“.

Dostane-li se poutník šťastně do ubytovny, je mu přidělena postel, a pro ten den jeho pout' končí. Stává se člověkem s pevným záchytným bodem na mapě, a jeho myšlenky se od věcí duchovních či duševních obrací spíše k radostem sociálního života. V této části dne většinou nechce nikdo myslet ani na askezi, a na řadu se dostávají činnosti „turistické“. Ráno začíná celý proces nanovo. Poutník a turista se tak v prožívání oddělí, a nedochází k jeho vnitřním konfliktům s poutnickým svědomím.

Závěr

Askeze tradičního poutnictví tedy prošla značným vývojem. Od umlčení těla přechází podstata asketického prožívání naopak k cílenému intenzivnímu prožitku fyzických strastí. Její reinterpetace vytváří konfliktní prostor balancování mezi ideály tradice, a moderním turismem. Rozpory v názorech na poměr asketického jednání a užívání si požitků cesty jsou v poutnickém diskurzu poměrně velké. Samotná interpretace cesty tak leží pouze v individuální rovině- každý poutník se musí rozhodnout sám, co pro něj znamená pouť, a kde už se hranice poutnického já setkává s jinou formou cestování. Skrze toto vyjednávání, ať už sdílené mezi poutníky, nebo uvnitř sebe sama, má míra poutnické askeze sebeidentifikační funkci, a vytváří tak poutnické já. Stává se strategií konstrukce poutnického těla.

Učit se (od)loučit - strategie oddělení se

Předchozí dvě podkapitoly se věnovaly především strategiím napojeným na fyzické prožívání cesty. S nimi je spojená i první část samotné pouti, kdy se tělo učí chodit a strádat, a člověk se soustředí především sám na sebe a na své fyzické (i psychické) potřeby. Překoná-li poutník limity svého fyzického těla, otevírá svou mysl novým obzorům, jako v případě prožívání „transient hypofrontality“, nebo se začne více otevírat okolí, vnímat společnost poutníků okolo sebe a stávat se její součástí skrze sdílení cesty. Oběma těmito strategiím - tedy „samotě“ a „sdílení“- se budu věnovat níže, nejprve je však potřeba věnovat se sociálnímu prostoru pouti ve vztahu k běžnému životu poutníka, ve kterém se sdílení i samota odehrávají.

Pout' je specifická především tím, že je cíleně jiná, než běžný život, který poutník žije. Motivace k podniknutí samotné pouti jsou často právě ty, že v běžném životě věci nefungují, jak by měly, a proto je potřeba se od nich alespoň na nějakou chvíli oddělit. Touha vyjet ze zajetých kolejí se tak často stává smyslem pouti.

„Jsi odkrojená od běžný reality, běžnýho prožívání. Je to o tom, že vystoupíš z obrazu, z té tvý role ve společnosti, jako kdybys na chvíli zmáčkla pauzu, a máš čas přemýšlet, prožívat, a koukat se na ten obraz, co ta vlastně na tom plátně je, získáš perspektivu, a pak se tam vrátíš a už jako tolik netápeš.“

(Tadeáš)

V Tadeášově výkladu figuruje oddělení se od běžného prožívání reality jako benefiční především v získání nové perspektivy. Ono „vystoupení z obrazu“ obsahuje nejen geografické vzdálení se na mapě, ale také a vlastně především dočasné opuštění myšlenek spojených běžným životem. Podobně je v citaci forma oddělení se vyjádřena i ztrátou společenské role. Povaha sociálního prostoru pouti tak umožňuje poutníkovi dvě zásadní věci spojené s odloučením se od klasických kulís běžného života, které jsou obě reflektovány v Tadeášově citaci; dostatek času, a nulovou společenskou roli (možno chápat jako anonymitu). Je vhodné vzpomenout zde Victora Turnera, který svůj popis poutnických *communitas* staví právě na této separaci od společnosti, a setrvávání ve stavu přechodu (Turner 2004).

Oddělení se od času

Čas, nejfluidnější veličina pouti, měl být původně samostatnou strategií. Až později jsem pochopila, že je pouze součástí celkového oddělení se, a určitou podmínkou dosažení hlubokého prožitku.

Co je na čase na pouti důležitější, je celková doba, kterou pouti obětujeme. O tom, jak dlouho by pout' měla trvat, panuje mezi poutníky neshoda, více méně však mají za to, že čím delší, tím lepší.

„Já si myslím, že jestli si člověk fakt chce zažít nějak jako zážitek z té pouti a tu pout' nějak jako využít jako v celým svým měřítku, tak mu nemůže stačit být na té pouti dva týdny. To nestihneš. Jako třeba ty první dva týdny já jsem byla podle mě pořád napůl doma jako. Až tady, to byl asi dvacátý den, se to zlomilo ve mně, najednou to mnou prostoupilo a uvědomila jsem si hodně věcí.“

(Tylda)

Tylda chápe hloubku poutnického prožitku závislou na čase. Ve frázi „pořád jsem byla napůl doma“ čtu setrvávání myšlenkami u běžného života. Nedostatečné odpoutání se od domova je pak reflektováno uvědoměním si tohoto pouta, a porozuměním nutnosti tohoto dočasného opuštění. Teprve druhá polovina pouti tak pro Tyldu má význam hlubšího prožívání a zkušeností odlišujících její pout' od jiných letních výletů. Příběh její poutnické reflexe je dokončen v kapitole „Učit se věřit“.

Tyldinu výpověď stvrzuje částečně úvaha z deníku zapsaná na konci mé cesty. Má vlastní pout' trvala Tyldou zmíněné dva týdny, a skutečně zápis ze Santiagu de Compostela vypovídá o tom, že:

„V Santiagu jsme si sedli s dalšími dvěma poutnicemi ke snídani, a mluvily jsme o našich příchodech do Santiagu. Iveta měla jiný zážitek, než my ostatní- jí se v Santiagu líbilo, líbil se jí „social spirit“ lidí, kteří se těžko loučili po pěti týdnech společné chůze. To byl další důležitý faktor - čas. Shodla jsem se s ostatními dvěma poutnicemi, že naše cesta byla příliš krátká - sotva jsme si zvykly, a už jsme v cíli. Abychom došly nějakému poznání či změně, vyřešily důležité otázky, potřebovaly bychom více času. Cítily jsme se vlastně, že teprve teď jsme připravené vyrazit, jakože jsme tu cestu ještě nedodělaly.“

(Terénní deník)

V jistém smyslu je v této reflexi viditelné zformované poutnické tělo, které je přivyklé pouti, a považuje ji za vtělenou samozřejmost. Na druhou stranu je pocit nehotovosti pouti opět konfrontován s časem, a celkové vyznění tohoto zápisu značí potřebu trávit na pouti více času.

Na úrovni uvažování o duševní dimenzi se nejbližší procesu konstrukce poutnického těla v čase procesem učení přibližuje Daniel, pro kterého má pout' především funkci „duševní hygieny“.

„Když to vztáhnu k sobě, tak ten čas je dobrý využít, a přemýšlet nad věcmi, jakejmakoli, na který normálně nemáš čas. Naše životy jsou takový hrozně rychlý, plný, je toho moc a člověk nemá čas na to přemýšlet nad sebou, hodnotama. Ono to chvíli trvá, než se dostaneš na tu vlnu, než se uklidníš, utišíš a začneš o tom přemýšlet. Třeba tak jako dva týdny. Musíš tu mysl osvobodit (...) Když se dostaneme z tohoto prostředí kde je a nás vyvíjen tlak do klidného prostředí, kde máš jedinej problém- sbalit se a jít z bodu A do bodu B (...) Postupem času se ti začne to myšlení uvolňovat- postupně. Ta naše mysl nefunguje na bázi toho, že změníš prostředí a okamžitě se uvolníš, trvá to nějaký čas, kterej nedokážu

specifikovat a je to individuální. Člověk, kterej má nějakou rutinu duševní hygieny, se tam dostane dřív, člověk kterej tohle neumí, tomu to trvá třeba tři týdny. Jde, je tam sám, přemýšlí, co tam dělá, a je z toho na hlavu (smích).“

(Daniel)

Daniel hned v úvodu této vzpomínky zdůrazňuje, že čas pouti by se měl využít tak, jak jej nelze využít v hektickém běžném životě. Oddělit se je tedy potřeba především ve formě, ne až tak v obsahu úvah. Forma poutnického uvažování je v citaci spojována se zklidněním, zpomalením, osvobozením. Tento posun v myšlení je možný díky zjednodušení každodenního poutnickova života, redukovaného na přesun „z bodu A do bodu B“. Reflexe tohoto procesu je popsána, jako časově závislý proces: „chvíli to trvá, než se tam dostanem“.

Proces, který v poutnických výpovědích čtu jako postupné získávání zkušeností, nebo učení se praxí, považuji za proces učení se myslet jako poutník. Je-li možné naučit fyzické tělo chodit jako poutník skrze tělesné zažívání pouti, pak proces učení mysli přemýšlet jako poutník je obdobný. Myslet jako poutník znamená v základní definici myslet jinak, než jak poutník přemýšlí mimo pouť. Dochází k duálnímu přístupu: Daniel reflektuje využití času hlavně pro „přemýšlení o věcech, na které není normálně čas“, Tylda se odkazuje spíše k popuštění mysli, klade důraz na prožívání. Proces konstrukce této dimenze poutnického těla je individuální, v jakékoli formě však vyžaduje určitý čas, nebo je nějakým způsobem s časem srovnáván.

Oddělení se od role

Španělský výraz „peregrino“ označující poutníka znamená v překladu „nikdo, podivín, cizinec“. Taková je role každého, kdo se na pouť vypraví. Opouští své místo ve společnosti, a s ním i svou obvyklou sociální roli, a stává se poutníkem. Communitas, jak je popisuje Victor Turner, jsou na ztrátě sociálních rolí přímo závislé. Právě skrze zpřetrhání spletité struktury svazků seřazených podle kast, tříd nebo hodnot té které společnosti se v liminální fázi rituálu vytváří přátelské, rovnostářské a především bezstrukturní společenství (Turner 2004: 97).

Důležitým aspektem tohoto oddělení je anonymita, spojená s obrovskou rozmanitostí poutníků. Lidé na cestu přicházejí doslova z celého světa s nejrůznějšími motivacemi, což dodává každému z jejich příběhů smysl a jedinečnost, a zároveň vytváří anonymní prostředí pro sdílení těchto příběhů.

„Většinou tím, že jsme lidi nepocházející ze stejného zázemí, bylo jednodušší se těm lidem svěřit, protože člověk neznal ty lidi kolem, protože jsi mohla těm lidem převyprávět celý příběh, a on ti na to něco řekli nebo neřekli, a tím že ti lidi šli na tu pouť tak tam šli hodně často proto, že si něco řešili, nějaký problém.“

(Šarlota)

Šarlota tak vzpomíná na sdílení mezi poutníky, které je diametrálně odlišné od běžné komunikace. Právě síla společné cesty a přítomnost anonymity umožňuje poutníkům cítit se bezpečně i při vyprávění o svých nejhlubších démonech. Pout' se tak stává prostorem sdílení, což je sama o sobě strategie, které se budu věnovat záhy. Zůstaneme-li však ještě chvíli u rolí, můžeme si všimnout, že pout' umožňuje poutníkům v prostoru oddělení nejen sdílet, ale také "hrát".

„Na té cestě je skvělý, a myslím ne jen na týhle cestě, ale na cestování obecně je to, že přijíždíš s nulovou rolí. Tady máš roli dcery, sestry, studentky, ale tam přijedeš, a jseš čistá. Buď to si můžeš věci vymyslet a zahrát si někoho jiného, nebo můžeš bejt úplně jako ty- že naopak nemusíš hrát tu roli.“

(Tylda)

Tylda uvažuje o nulové roli jako o příležitosti. Je možné vyčíst v jejích myšlenkách i jakousi ideu využít anonymitu k tomu, aby si jedinec mohl vyzkoušet, kým by mohl být. Zahrát si někoho jiného, a sledovat, jak na toto nové já reaguje okolí.

Opačně přistupuje k nulové roli pouti Georg. Při své pouti se naopak po zbavení svých běžných sociálních kulís s pomocí poutníků, které potkal, stal „sám sebou“, nalezením dávno ztracených kvalit svého starého já.

„Having these people around meant, they were seeing some kind of like roles, but more like characteristics, I might have forgotten about, for me it was things like art, creativity, music, paintings, joking, making funny stupid things just for the sake of laughing, and it would be something I would kind of forgotten of myself, but it is something I want to connect with again, something that after Camino I set up a goal for me- something to follow, and so I tried to explore, or regain again that “old things in me”. I don't know (smích).“

(Georg)

V případě Georga, který se mnou sdílel mou pout', šlo skutečně o obrovskou změnu v chování, kdy se z tichého, nenápadného kluka s polaroidem stal zábavný, společenský sdílný muž. Oddělení se od běžné sociální bubliny v anonymním prostředí cesty tedy pobízí k jakémusi zkoušení „kým bych mohl být“, případně hledání „kým skutečně jsem“.

Přátelství navazovaná na pouti tak mají různé podoby trvání podle toho, do jaké míry se jedinec odchýlil od své „skutečné role“. Tylda například popisuje, že téměř celou svou cestu trávil s jedním poutníkem, se kterým se velmi sblížili a navázali pevné přátelství. Po návratu domů si však přestali rozumět, protože se každý vrátil do své sociální role v domácím prostředí, a svá poutnická já nechali na cestě. Georg naopak ve své nové roli setrval, a na jejím základě přehodnotil po návratu celý svůj život. Těmto přesahům se budu věnovat v kapitole „Podoby poutnického těla po skončení poutí“.

V případě Georga i Tyldy mluvíme o poutnících, kteří vyrazili na pout' sami, a odřízli se od svého běžného prostředí absolutně. Role se nicméně na pouti ustanovují i v případě, že

jde člověk s lidmi, které zná - vyjednávají se ovšem ve vztahu k tomu druhému. Aneta s Danielem jsou partneři, a v rozhovorech se často obracejí právě k vyjednávání rolí na cestě, kterou podnikli společně.

„Já jak jsem byla unavená, tak už jsem nebyla schopná nic dělat, a Daniel se pak už více chytil té role, a začal se o nás více starat. Což mu hodně vadilo na začátku, hádali jsme se o tom i na začátku, a teďka zpětně říká, že pro něj to byla dobrá zkouška postarat se o nás vůbec.“

(Aneta)

„Když jdeš ve dvou, musíš se hodně ohlížet na toho druhýho. Ještě z pozice chlap-ženská. Aneta nebyla schopná jako chodit víc, nebo dělat takový ty základní věci jako „půjdem si uvařit“, tak byla vyřízená, tak jsem to šel dělat já. (...) Myslím si, že jsme to zvládli bez velkejch konfliktů, že nás to posílilo, ten vztah, ale stejně bych to nikomu nedoporučoval. Je to vopravdu jako na škodu, ubere ti to tu možnost jít tu svoji spirituální cestu. Možná se musíš oddělit od toho druhýho. (...) Nakonec jsem si z toho vzal jako největší hodnotu to, že pro někoho něco uděláš, a nic za to nečekáš (smích).“

(Daniel)

Rozkol, který mezi nimi nastal, v závěru hodnotí kladně, jako zkušenost, která jejich vztah posílila. Je ovšem patrné, že oddělení se od vlastní role je možné pouze částečně, jde-li poutník se společníkem, a že tím určitým způsobem formuje cestu. Tomuto tématu se více budu věnovat v kapitole „Jak si poutníci překážejí“.

Jako poslední argument potřeby oddělení jako strategie úspěšné konstrukce poutnického těla cituji Anetu, která spolu s Danielem působí ve spolku přátel svatojakubské cesty Ultreia, a která několikrát ročně podniká menší pouti na území České republiky.

T: A zároveň tam teda bylo i to, že jste byli daleko. Myslíš, že to oddělení je na té pouti potřeba?

A: Jo, určitě. Je to jiné než když jdeš na pouť u nás v Čechách, není to tak daleko, i ta jazyková bariéra tam není, což je hodně důležité. I u nás můžeš zažívat takové pocity, ale nikdy to nebude tak intenzivní, jako když jsi v jiné zemi. Neznáš kulturu, neznáš jazyk.

T: Čili když to srovnáš s těma českýma poutěma tak ten pocit je jinej?

A: Jo, je jinej. U nás to vnímám tak že jsem doma. Kdekoli jsem tak jsem doma, ale za těma hranicema je to víc dobrodružství.

(Rozhovor s Anetou)

Je častým jevem, že poutníkům začne pouť chybět, a vyhledávají pak podobné „náhražky“ v lokalitě svého domova doufajíce, že se jim podaří navodit stejné pocity i jinde - jinými slovy, že se jim podaří probudit své poutnické tělo i na menších úsecích cest, či v jiných lokalitách, než na samotné pouti. V některých případech se jim to daří, pro Anetino řádné prožití poutnické zkušenosti je potřeba oddělení od domova ve smyslu geografickém.

Její výpověď tak slouží jako příklad toho, jak velmi individuální konstrukce i podoba poutnického těla může být.

Závěr

V této podkapitole jsem popsala důležitost oddělení se, a možnosti hledání vlastní role, abych tak představila sociální prostor pouti, ve kterém se odehrávají následující dvě strategie- sdílení a samota. Ač se může zdát, že tyto dvě strategie jsou opakem jedna druhé, věřím, že k úspěšné konstrukci poutnického těla je zapotřebí obou, přestože poměr mezi nimi je značně individuální.

Učit se myslet - strategie samoty

Přestože člověk na pout' často vyráží sám, být sám na pouti je poměrně těžké. Nejen kvůli vysokému počtu poutníků, ale také proto, že atmosféra poutnické komunity je natolik přátelská a otevřená, že vyrážel-li člověk bez společníků, během tří dnů jich má najednou tučet.

Duševní prožitky samoty

Funkce samoty pro konstrukci poutnického těla vychází částečně z oddělení se, částečně z motivace získat čas na promyšlení si problémů, které poutník zanechal doma. Jedná se o individuální část konstrukce, během které poutník nebere ohledy na druhé, soustředí se pouze na své nitro, své myšlenky a svůj vlastní užitek z přítomného okamžiku chůze. Poutník se v samotě učí především přemýšlet. Tato část je často spojována se zklidněním, duševní hygienou, stavem bez myšlenek absolutního klidu. Budu se opakovat, když znovu vzpomenu „přechodnou hypofrontalitu“. Samota je spolu s chůzí jednou z klíčových podmínek dosažení tohoto stavu.

„Našel jsem v tom jako takovou terapii, autoterapii dá se říct, že vlastně se přemůžu, zklidním se, přestanu být ovlivňovanéj vjemama, který vytváří člověk. Pak se můžeš otevřít, otevřeš se vnějšímu světu, přirozenejm vjemům, tak se pak můžeš jakoby otevřít do sebe, že když se můžeš pořádně podívat kolem sebe, můžeš se jakoby podívat i do sebe.“

(Daniel)

Daniel se vztahuje především k rovině duševního zklidnění, absenci vjemů hektického života, vymezuje se oproti normě. Autoterapie odkazuje k samotě, sebekultivaci a sebepoznání. Obrácení se k sobě skrze otevření se okolí ukazuje jednotu nejen mysli a ducha, ale i sebe a pouti. Jiným reflektovaným benefitem je čas o samotě pro přemítání, jak svou cestu prožívala Jana:

„Šla jsem sama a chtěla jsem, protože jsem měla i potřebu si trochu srovnat ty věci v hlavě a potřebovala jsem jít sama, nechtěla jsem ji fakt jít s někým dalším.“

(Jana)

Duchovní prožitky samoty

Kromě dimenze psychické je samota spojována i se zážitky až mystickými, spirituálními. Zde je patrné spojení hlavně s přírodou, přestože v samotě může zažít poutník i dotyk Boží lásky. Tadeáš například popisuje své oddělení se od společnosti a pobyt v totální samotě jako formu „divočení“:

TT: Je to fakt intenzivní tím, jak člověk nemá nic kolem sebe, nikoho vůbec obecně jsem ani nepotkal, byl jsem fakt sám- úplně jsem měl pocit, jak člověk jako divočil, jak je člověk v tý přírodě řízenej jenom těma biorytmama, a cejtil jsem, jak člověk potřebuje ty lidi kolem sebe,

aby byl socializovanej a aby to jako fungovalo, úplně jsem na sobě pozoroval prvky přílišného divočení tou přírodou, že jako potřebuju už tu společnost, aby mě to jako znormalizovalo (smích).

T: Mohl bys nějak popsat to divočení?

TT: Jo no, to je v tý samotě, najednou tam nejsou vůbec žádný lidi se kterejma bys mluvila, a je tam defakto jenom to ticho, tvoje myšlenky, tvoje prožitky, a já to jakoby v těch slovech nemám, ale blbě to přiblížím: úplně na sobě cejtíš že ... divočíš no, odpoutáváš se od běžný společnosti, pravdiel a jak to funguje a víc se spojuješ s něčím prostě takovým drsnějším do jistý míry ... fakt to nemám v těch slovech, blbě se mi hledají. Je to mentální stav. Ve společnosti jsi v tý bavlnce, všechno jako funguje, a v momentě kdy takhle cestuješ a chodiš a jsi sama v přírodě a nemáš s kým sdílet tu zkušenost, tak nejsi takovej jako učesanej, a stabilní, a jako blíží se to nějakejm jako meditacím a tak, takže jsem tam potom měl takový až jako mystický zážitky skoro (smích).

(Rozhovor s Tadeášem)

Tadeáš spojuje své prožívání především se sjednocením sám sebe s přírodním okolím. Neschopnost řádně vložit do slov prožitek tak, aby byl správně vystižen, opět odkazuje k intenzivnímu prožívání „celým tělem“ - tedy všemi jeho dimenzemi.

Příroda, která na poutníky působí více méně bez výjimky, je poutnicí Marií reflektována i jako jakási brána prožitku dotyku Boží lásky:

“I tell you about one very important spiritual moment for me. It was first or second day, it was very early morning, I was walking, I was alone, haven't seen any people, passed a city but there was only nature then. When I walked in the nature I was completely alone, and I remember on the left side was an ocean, on the right side were hills, and I didn't see the sun but it was rising and I was thinking oh my God, it is so beautiful, and it was the moment I feel God love, that I am not alone in fact. I do not know how to explain, I think that I felt God love. It was so big, so huge, that I can't explain for myself this feeling, this moment, I felt really real God love. People I think are just not prepared for this love, it was too big for me, and I felt like I can't breathe. It was just a second, it was so beautiful, it is Your creation, the ocean, I am here, so, so amazing, thank you- and in this moment I feel amazing, tears in my eyes. I have never felt something like this before, but it was such strong feeling. That in fact I am not alone. That I have friends somewhere, and it is so important. It is so important to have time for yourself on Camino.”

(Marie)

Atmosféra pouti, nádhera španělské přírody a chvíle samoty vytvářejí příležitosti pro prožívání takových silných spirituálních prožitků, jaké popisují Tadeáš a Marie. Oba se vztahují k přírodě, ovšem každý podle svého vlastního spirituálního výkladu; Tadeáš se obrací ke kořenům vlastního člověčenství, Marie se obrací ke křesťanskému Bohu. Spirituálním zážitkům a zázrakům cesty se budu věnovat podrobněji níže v samostatné kapitole. Jedná se sice o téma těsně spjaté se samotou, ta však není podmínkou pro prožití mystických zážitků, proto jsem se rozhodla věnovat se spiritualitě cesty zvlášť.

Samota jako prostředek nezávislosti

Posledním tématem samoty, které se objevuje především ve výpovědích poutnic, je téma samostatnosti. Ženy vyprávějí o tom, že cesta měla funkci dokázat sami sobě nebo ostatním, že „na to mají“. O překonávání vlastních schopností se velmi často zmiňují i ve vlastních vzpomínkách. Více méně otevřeně je zde znatelná pýcha, která plyne z té či oné překonané překážky:

„Od kláštera jsme ráno vycházely za tmy. Kvůli své obvyklé snídani jsem šla opět sama. Cesta se po sto metrech silnice stočila do lesa, aby pokračovala po jindy přenádherné lesní cestě kolem potoka lemované mnoha polorozpadlými kamennými stavbami. Teď byla však v naprosté temnotě, a tím myslím skutečně absolutní tmu. Co na plat, že ráda chodím bez baterky, tady opravdu nebylo zbylí. Za těchto podmínek se z nádherné cesty stala solidní zkouška odvahy; tma, zraněná noha, občas zhasínající baterka, les. Musela jsem se dost soustředit na svůj strach, hlídat si „sanity“, mluvit ke svému vědomí, abych nezpanikařil - ale povedlo se. V ranním pološeru jsem pak vystoupila na louku posetou kamennými postavami lidí, zvířat, dětí, v nejrůznějších pozicích při různých běžných činnostech. Bylo to jak Pompeje. Po tom hororu lesa jsem byla naštěstí dost srovnaná se svou představivostí, a tak jsem byla spíš nadšená než vyděšená, ale přece. Byla to síla. Ale zvládla jsem to, sama. Sama. To je pro mě pouť.“

(Terénní deník)

Poutnice, se kterými jsem konzultovala tyto zážitky, reflektují motivace testování vlastních schopností již v rozhodnutí vydat se na pouť. Často se pak vracejí k závěrům, které plynou z jejich vlastních překonaných překážek. Petra reaguje na mou otázku, proč – případně kvůli komu – pouť vykonala:

„Jestli jsem to dělala pro někoho, tak hlavně pro sebe. Prostě pro tu svoji potřebu. Ale když nad tím takhle zpětně přemýšlím tak to bylo i pro ostatní, abych jim dokázala, že něco dokážu. Že nejsem taková mačka, jak to třeba působí. Že mi nevadí spát venku a nechat se oblézat mravenci, abych těm lidem dokázala, že prostě nejsem žádná městská holka, co nic nevydrží. Právě pro jsem tam vlastně i šla- hlavně pro sebe.“

(Petra)

Sama si tak uvědomuje, že pouť byla cestou jak ostatním (i sobě) dokázat, že na to má. Vítá překážky a strasti cesty, ukazuje na nich svou odolnost a vytrvalost, a skrze překonávání vlastními schopnostmi bez cizí pomoci získává sebevědomí konstruované překonáváním vlastních limitů, i reakcemi okolí.

Explicitněji se k vykonání pouti samostatně vyjadřuje Jana:

„Říkala jsem si ne, já si tuhle cestu prostě chci zvládnout sama, a rozhodně ne tak, že budu spát v hotelích - bylo to takový že jsem to fakt chtěla zvládnout sama - jak finančně, tak

celkově - taková moje věc, věděla jsem, že kdyby to bylo špatný tak napíšu domů nebo příteli, ale nechtěla jsem to udělat, bylo to poslední řešení velkého průšvihů.“

(Jana)

Jana nemluví pouze o sebou stanovených podmínkách cesty, z nichž samota je jednou z nejvýznamnějších. Překonávání cesty pouze svépomocí má zadní vrátka v podobě vědomí, že „kdyby to bylo špatný“, tak se může na pomoc obrátit. Camino de Santiago konkrétně je pro potřeby prokazování vlastní samostatnosti a schopností žen ideálním prostorem. Jedná se o cestu náročnou, která poutnicím přinese kýžené uznání těch, kterým se snažit svou nezávislost prokázat, ovšem ve skutečnosti žádné veliké nebezpečí na cestě nehrozí, proto mohou své schopnosti prokazovat, aniž by riskovaly zdravím. Protože si pouť získala tuto pověst relativní bezpečnosti, vydává se na ni čím dál více žen. Poměr mezi muži a ženami se na cestě do Santiagu v minulém roce vyrovnal.¹¹

Závěr

Strategie samoty se tedy váže především k času chůze, a je v reflexích spojována s prožitky duševními a duchovními; poutníci v samotě prožívají zklidnění, obrácení se k sobě, či mystické zážitky Boží přítomnosti. Samota může složit poutníkům (samozřejmě ženám i mužům) jako prostředek získávání sebevědomí o vlastních schopnostech a zakoušení v prostoru, který ukládá sice poutníkovi různé zkoušky, ovšem málokdy ho skutečně ohrožuje na životě. Samota je strategií konstrukce poutnického těla, která, jak se domnívám, bude poutníky vnímána různě - předpokládám, že mnoho z nich se mnou vůbec nebude v této věci souhlasit, a budou upřednostňovat například strategii sdílení. Přesto má samota na pouti svou funkci a své místo.

¹¹ Podle oficiálních statistik poutnické kanceláře v Santiagu
<https://oficinadelperegrino.com/en/statistics/>

Učit se mluvit - strategie sdílení

Tato kapitola se opět velmi přibližuje Turnerovým *communitas* (Turner 2004). Atmosféra pouti, nepřenositelná a nezřídka reflektované jako zázračná je podstatou sociální dimenze poutnického těla. Typická je v literatuře vyzdvihovaná bezstrukturnost a rovnostářství, pramenící ze sdílení cesty i cíle:

„To se mi právě líbí i na té cestě hrozně, že tam nikdo neřeší, odkud seš, kdo seš, s kým seš, a je to úplně jedno, jestli jsi největší manažer nebo největší nic tak na cestě jsi poutník a všichni sdílí ten cíl, tu cestu, a tím jak řešíte ty nejzákladnější věci, někdy je kde spát, někdy ne, někdy je voda, někdy není. A tohle všechno řešíte. A to jsou nejvíce basic věci ale zároveň ty nejvíce důležité.“

(Tadeáš)

Příklad „největšího manažera“, který Tadeáš použil, odkazuje k rozpadu společenských struktur založených na prestiži povolání a finančního příjmu. Nic z toho na cestě neplatí, a všichni jsou poutníci s nulovou rolí i postavením.

Tělo, které se naučilo chodit, strádat a myslet jako poutník skrze výše popsané strategie chůze a samoty je připravené na to, naučit se jako poutník také mluvit. Nemyslím tím, že by se měl poutník v počátcích své cesty učit novému jazyku (kterým je na svatojakubské cestě angličtina), spíše určitému způsobu komunikace:

T: No a v průběhu, jak si pak to tělo zvykne, jaký to bylo pak dál, když si člověk protrpěl tu první fyzickou bolest?

A: Pak jsem se začala více i okolí otevírat, s lidma se více bavít, komunikovat, sama jsem začínala nějakou konverzaci, což třeba ten první týden jsme neměla tu potřebu, spíš jsem si potřebovala zvyknout na ten rytmus. No pak po tom týdnu jsem se více začala bavít s okolím, překonala jsem i nějakou jazykovou bariéru.

(Rozhovor s Anetou)

Pro Anetu byla jazyková bariéra velké téma, a stala se součástí její konstrukce skrze strategii oddělení. Podstatněji však rezonuje v její vzpomínce způsob, jakým se komunikace odehrávala - reflexe toho, že se začala lidem více otevírat (po prvním týdnu, ve kterém se věnovala především překonávání svých fyzických limitů).

Ve vztahu k nulové roli a anonymitě je vyjádřena přirozená jednoduchost navazování kontaktů s ostatními poutníky v Šarlotině vzpomínce:

„Ze začátku to bylo vzrušující, nevěděla jsem o co jde, jako nějaký poutník, co komu můžu říct, jak se s kým bavít, a pak člověk přijde na to že jsou všichni takový otevření a že se s nima může bavít, protože ta konverzace je, že si máte co říct, a začne to jak se má, kolik si ušel, máš nějaký puchýře, kam jdeš, a najednou víš o čem se bavít a z tohohle se dá dostat

k něčemu dalšímu, odkud jseš, jaká národnost, a pak už se dáte do řeči, bavíte se třeba dvě hodiny, pak se zase rozloučíte, a jdeš dá, a nevíš jestli ho ještě někdy uvidíš.“

(Šarlota)

Proces stávání se poutníkem v sociální dimenzi je zde popsán i se svým přirozeným vývojem. Šarlota nejprve nedisponovala znalostmi o tom, jak spolu poutníci komunikují, získala však tuto schopnost postupně, učení se v poutnické komunitě praxí. Anonymita Turnerovských *communitas* (Turner 2004) je skrytá v otevřenosti a náchylnosti poutníků k rozhovoru, stejně jako v povaze navazovaných vztahů, které jsou vždy na dobu neurčitou, a téměř vždy bez jakýchkoli pocitů zodpovědnosti vůči druhému.

Naprostá většina rozhovorů na pouti se točí kolem sdílených věcí přítomného okamžiku- vzdálenosti od ubytovny, fyzického stavu, krajiny, prožívání. Typickým rysem poutnické komunikace je otevřenost, sdílnost. Člověk, kterého jsme potkali, se může stát naším poutním partnerem, nebo ho po pár hodinách opustíme a už ho nikdy nevidíme. Mluvit s poutníky tedy není stejné, jako mluvit s ostatními lidmi. Člověk se velmi rychle naučí těžit z rozhovorů, které mu pomáhají reflektovat vlastní prožívání. Společně sdílená zkušenost se prohlubuje právě vyjednáváním její podoby s ostatními. Pointa je v tom, že poutník cítí na těle to, o čem ten druhý mluví. V jeho výpovědích lze odhalit všechny dimenze zažívání zkušenosti, jakými prochází poutník sám.

„Nikdo si na nic nehraje a všichni sdílíte ten motiv, ten cíl, všichni sdílíte tu cestu, a tím pádem k sobě automaticky máte blízko, což normálně je komplikovaný že by si v metru všichni začali povídat. Protože tam jste oba dva vytáhnutý z nějakých světů a máte stejnej motiv, takže se máte o čem bavit, a všichni sdílíte stejnou zkušenost, takže víte. Sdílíte, a čím víc sdílíte, tím víc víte.“

(Tadeáš)

Tadeáš zdůrazňuje sdílení, jako hlavní prostor pro vytváření a předávání poutnické zkušenosti. Komunikace se odehrává primárně slovním sdílením, je ale cosi hlubšího, co je obsažené v Tadeášově vzpomínce; „Máte stejnou zkušenost, takže víte. Sdílíte, a čím víc sdílíte, tím víc víte.“ Zde probíhá vytváření pouti na sociální úrovni. Neexistuje jedna autorita, která by z pouti vytvářela pout', jak tomu bývá například při křesťanských poutích, kde tuto funkci plní autorita kněze. Poutníci vytvářejí pout' sami mezi sebou.

Na základě intenzity sdílení cesty, která například pro Tadeáše dozajista je smyslem pouti, lze spatřit také distanc vůči nepoutníkům- turistům, čímž se opět vracíme k určitému vymezení se.

„To bylo fakt super vidět ty čtyři dny před Santiagem ty tatránkáře (poutníky, kteří si nechávali batohy převážet do ubytovny autobusem, a nesli si „pouze tatránku“), ty na těch posledních sto kilometrech který vůbec netuší o čem ta cesta je, že je to o nějakým tom intenzivním sdílení těch poutníků tý zkušenosti, tý cesty, všichni se tam baví se všema, všichni

sdílý stejnej osud, všichni míří do Satniaga a všichni prožívají útrapy tý cesty, jídlo - nejídlo, kopce - nekopce...“

(Tadeáš)

Narušení *communitas*

Sociální prostor pouti však bohužel není takto jednoduchý. Ideál bratrských *communitas* se rozpadá, dojde-li na možnost, že by jedinec strádal na úkor ostatních. Největším problémem současného putování do Santiaga je obrovský počet poutníků, kteří se často nevejdou do tradičních ubytoven. V „přechodové části dne“, kdy poutník čeká v řadě před ubytovnou, aby se z něj odpoledne mohl stát turista, se atmosféra významně mění.

„In front of the albergue (ubytovna), I feel stressed in my stomach like before an exam. It's horrible, I got here like fifth person in a row, and now I am stressed that I will not get a bed. Not fair! It may not be very pilgrim of me, but I will tell them, that sorry, but I was here first!“

(Marie; Terénní deník)

Marie prožívá rozpor mezi poutnickým sdílením, a přirozeným smyslem pro spravedlnost v situaci nedostatku zdrojů. Cítí, že její myšlenky nejsou příliš „poutnické“ - z čehož lze usuzovat, že poutnictví spojuje s ideálem *communitas*, a přátelskými vztahy mezi poutníky - ovšem na druhou stranu se nehodlá poutníky, kteří přišli k ubytovně až po ní omezovat.

Proměnu této dočasné nevraživé atmosféry popisuje Jana, když v rozhovoru reaguje na můj dotaz ohledně atmosféry spojené s příchodem do ubytoven:

T: A jaká byla atmosféra těch poutníků vzhledem k tady tomu honu na ubytovny?

J: No občas to bylo vidět na tý cestě, jakože bylo vidět, že ty lidi se předbíhají, aby byli v tom ubytovně dřív- to bylo dost negativní. Zase v ubytovně tam ta atmosféra byla naopak dobrá, to pro mě bylo hrozně překvapivé. Jako tam bylo spoustu momentů, třeba jsem se s Italama zastavila někde, abych jim španělsky pomohla zařídit bydlení, a kolem šli lidi a oni mi říkali „ten ti sebere postel, ten ti sebere postel (smích).“

(Rozhovor s Janou)

Ve chvíli, kdy každý poutník má zajištěné své vlastní pohodlí dochází opět k navrácení k přátelskému sdílení. Potenciální oběť, kterou je poutník ochoten druhému obětovat v rámci vlastní cesty je však limitována nejen vlastním pohodlím, ale také hranicemi vytyčujícími individuální konstrukci poutnického těla.

Jak si poutníci překáží

V jazyku mé práce chápu hranici mezi tím, nakolik jsme ochotni svou cestu přizpůsobit druhým právě v místě, kde začíná zasahovat do našeho vlastního konstruování poutnického těla. Překročení této hranice je nán nepříjemné, a narušuje prožitek pouti. Navazování přátelství během pouti, dokonce přátelství tak intenzivních, že se často ke svým poutním partnerům v rozhovorech poutníci odkazují jako k „poutnické rodině“, je primárním zdrojem konstrukce sociální dimenze poutnického těla. Je ovšem důležité si uvědomit, že vřelost přátelství započatých na pouti pramení z nulové zodpovědnosti vůči druhé osobě. Poutníci jsou sice ochotni pomoci kterémukoli kolegovi, ovšem omezování konstrukce vlastního poutnického těla není v zásadě tolerována, a poutníci sami nečekají, že by kvůli jejich potřebám měl kdokoli měnit plány své cesty. K hlubšímu pochopení tohoto vytváření spirituální individuality ve společnosti individualit mě vede příběh Tyldy, jejímž smyslem pouti se částečně stal Ital - poutník, se kterým se na pouti spřátelila. Vyjednávání vlastní individuality a touhy projít cestu spolu je obsaženo v její vzpomínce na část cesty, kde se se svým přítelem rozdělila.

„Já si dokonce myslím, že to byl z velké části právě on, jako Ital, kterýho jsem tam potkala, kdo byl smysl mého Camina. Ital, se kterým jsem měla ty šílený rozhovory- rozebírali jsme vztahy, rodiny, hrozně zajímavý- tohle řešit s člověkem, kterýho znáš pár dní a pak jsi s ním vlastně měsíc. A jako bylo to super a neměnila bych to, za nic.

Byli jsme skupina ve dvou, lidi se nás ptali, jestli spolu chodíme, ale jako nic jsme tam spolu neměli, a bylo to skvělý mít tam takhle toho člověka, věříš mu všechno, co ti řekne, protože nemáš důvod mu nevěřit, o všechno jsme se tam dělili. Jakoby byli jsme tam spolu, ale každéj sám. Jakože kdyby se rozhodl, že na mě sere a jde sám, ta já to musím respektovat. To tam musí bejt.

A taky jsme se nakonec rozdělili. Jakože mi přišlo, že to mezi náma nehraje nějak. My jsme se jako jednu noc dost vožrali, a byla nějaká divná hádka, a asi jsme si řekli něco, co jsme jako nechtěli. A my jsme přišli asi dva dny po tý hádce k odbočce na Variante Espiritual, a on se ani nezastavil a říká „Jdem tudy“, nemohl tam jako odbočit, protože neměl ani čas už, ta cesta je o den delší. Jako ani se nepozastavil nad tím, že já bych třeba chtěla odbočit. No tak jsem si tam dala dvě ciga, a koukala jsem na ty davy, co jdou tou jeho cestou, ten šílenej deadwalk batůžkářů, a řekla jsem tak to ani hovno, a šla jsem Variante Espiritual. Jako vobřečela jsem to strašně, on mě ani nedal šanci jako říct nějak nic, nebo se rozloučit, prostě mě předešel.

A pak jsem vlastně došla k tomu, že to že moje cesta je o den delší, neznamená že to bude o den delší i pro mě, a přeskočím pár kilometrů, to mi nedělalo problém, abych ho ještě v Padronu stihla. No další den jsem se vyspala, šla jsem pěšky sama, ale došla jsem prostě věděla jsem, jak si to zkrátit po silnici, abych z Vila Novy jela do toho zasnávanýho Padronu ať chci nebo ne, protože zítra prostě vyrážíme s Italem do Santiaga, a můj slib, že tam dojdeme spolu nebude porušenej. Tak jsme se zase sešli.

Ten pocit když jsem si pak šla na Finisterru, když Ital odletěl, tak pak jsem měla až to Camino, to bylo to real jenom já, to už jsem šla fakt sama, už jsem ho neměla vedle sebe, první dva dny jsem probulela, docela jsem se na něj citově upla dejme tomu. No úplně normálně jsem se do něj zabouchla no. Chudák přítel na mě čekal a já byla smutná že musím za nim domů (smích). To je život no.“

(Tylda)

Tyldin příběh ukazuje vyjednávání přátelství a vlastní integrity, spolu se vznikajícím vztahem mezi ní a jejím Italem. Přestože sama zdůrazňuje nulovou zodpovědnost za toho druhého, a absolutní svobodu v rozhodování, citové pouto, které se vytvořilo spolu se slibem, který oba uzavřeli, způsobil nutnou negativní reakci na fakt, že se od sebe odloučili. Ve výsledku dala i ona přednost vlastním potřebám prožívání cesty, a své rozhodnutí hodnotí kladně - mimo jiné v době odloučení od Itala prožila spirituální zážitek, kterému se budu věnovat níže, a který ji utvrdil ve správnosti jejího rozhodnutí.

Jiným případem je, vyrazí-li na pout' poutníci ve skupině či v páru. V takovém případě je vztah dlouhodobý, a nelze tedy počítat s nulovou zodpovědností vůči druhému, o které bylo možné uvažovat v Tyldině příběhu. Vyjednávání konstrukce vlastního poutnického těla a prožívání cesty s partnerem je tak často komplikovaným okamžikem. Ve výpovědích partnerů, kteří vyrazili na cestu společně je tak velmi dobře vidět, do jaké míry je konstrukce poutnického těla individuálním procesem, a jak těžká může být snaha konstruovat poutnické tělo ve dvou. Poutníci si jednoduše navzájem „překážejí“. Vracím se zde k rozhovorům s Anetou a Danielem, párem, který pout' podnikl spolu.

„Ted' když se na to koukám zpětně tak jsem třeba tempo chůze dost jako to nechala na něm, a jak on vyrazil tak já jsem šla jeho tempem. No a jednou mi tam dal fakt takovou jako zkoušku, že prostě vyrazil tím tempem, jak už byl vycvičený, že mi prostě ušel, a já už jsem ho viděla v dálce jako takovou malou tečku (smích) a já si říkala jako jojo, jdu správně (smích) takže veliká zkušenost pro mě spoolehnout se sama na sebe. Hlavně na Mesetě- na té pláni, té rovině tam no. Tam jsme nebyli schopni pak jít spolu- David chtěl jít hodně sám, já to s ním chtěla víc sdílet, ale on se prostě nenechal a ušel (smích) a pak na mě většinou někde počkal, když jsem třeba nevěděla kam jít dál, nebo jsme se třeba potkávali v tom městě. Úplně sami jsme šli třeba den dva, jinak jsme chodili spolu- ne jako vedle sebe ale třeba kilometr, nebo pár metrů od sebe. A potkávali jsme se na úsecích, takže jsme tam měli dost prostoru pro sebe. Což mi stačilo, ale David by to asi chtěl jít ještě sám. Což já vlastně taky když o tom tak přemýšlím, že to je úplně jiný rozměr té pouti.“

Ale jako dorozuměli jsme se v pohodě, i jsem se pak začala se více zapojovat do toho dění, do toho kolektivu, ale potřebovala jsem sdílet city, a když nemám kolem sebe lidi tak v online světě, takže hodně času na ubytovně jsem pak trávila sdílením zážitků, nebo někomu napsat, to třeba Danielovi vadilo hodně, ale já jsem to potřebovala jako svoji nutnost, fakt jako potřebu podílet se i s někým jiným než s těmi lidmi okolo tak s těmi blízkými.“

(Aneta)

„Já si myslím, že ta spiritualita by byla asi jiná, kdybych šel sám. Když jdeš ve dvou, musíš se hodně ohlížet na toho druhýho. Když to řeknu hnusně tak jsem měl jakoby zátěž za sebou, musel jsem se o ni starat, takže to mi jakoby ubíralo na tom, abych si mohl dělat, co chci. V té chvíli je člověk jako zadrženej, nebo nemůže si nasadit ty brýle a jít si tou svou cestou jakou chce, ale musí se podřizovat tomu druhýmu. Nemohl jsem si tam dělat, co chci, Aneta třeba chtěla, abych na ni čekal, což jsem většinou na ní čekal, akorát dvakrát na tý Mesetě jsem řekl, že nebudu čekat v poli na hrudě hlíny, ale jinak jsem na ní čekal někde v kavárně nebo tak. Ale hodně jsme šli spolu, byly to takový jako momenty, ale vždycky jsem na ní počkal, nikdy jsme se nepotkali až večer. Během té cesty se s tím i smíříš, což vede k tomu, že jsi prostě ovlivněná a ovlivňuješ, to je přesně to co ti brání v tom zklidnění, když jdeš do hloubky.“

(Daniel)

Zatímco Aneta upřednostňuje strategii sdílení, Daniel se kloní spíše k samotě a zklidnění mysli. Mezi těmito dvěma poutníky byl navíc rozdíl i ve fyzických silách, proto prožívání cesty nabízelo každému jiná úskalí konstrukce poutnického těla. Oba v citacích reflektují, že jít cestu každý sám by pravděpodobně mohlo být pro ten skutečný prožitek z cesty přínosnější. V důsledku svou zkušenost oba hodnotí kladně, jako poučení a posílení vztahu.

Podobné zkušenosti však nemusí probíhat pouze v partnerském vztahu. Neshody popisuje i Tadeáš v popisu své poutní party, se kterou na cestu vyrazil.

„Když jseš v kolektivu s lidma, my jsme byli a jsme dobrý kamarádi, ale po nějakých třech tejdnech jsme začali mít ponorku, kdy se ta naše skupinka rozpadla na dva, který ráno vstali a začali si zhodnocovat že dneska mě bolí chodidla, dneska mě bolí tohle a támhleto, a dneska to na moc nevidím, tak tři kilometry. A nás dva, my jsme byli smířený se svým osudem a jako v pohodě jo. Tři týdny jsme takhle šli, a pak týden před Santiagem jsme se rozpadli, a rozhodli jsme se, že každěj chceme kvůli tý ponorce dojít sám, a dopadlo to tak že jsme se pak potkali jakoby v těch dvojičkách jak jsme si vyhovovali, a v těch dvojicích jsme došli do Santiaga. Stejně jako v partnerských vztazích, po nějaký době tě ty věci, co ten člověk dělá, začnou vytáčet, jakože on je takovej a já jsem makovej a tak, a tam se pak projevovalo to, že ty dva to nedávali fyzicky, lomeno psychicky, a nám bylo dobře a byli jsme plný sil, a jako jo, jdeme a v tom byl ten rozkol. Oni začínali už den pesimisticky naladěný, jako co všechno je bolí, a my naopak utlumili o tělo, a šli jsme za tím cílem. V té náladě se to projevilo, až jsme došli k tomu, že tam každěj chceme dojít sám, cejtli jsme, že musíme jít každěj sám. Ale do Santiaga jsme pak jako došli jako skupina, to jsme se domluvili, že se sejdem, a tam jsme zase byli společně, a pak teprve jsme cejtli, že každěj potřebujeme čas sám pro sebe, to jsme si vzali hrozně intenzivně, tejdny jsme šli každěj úplně sám, a pak už jsme byli zase jako skupina až do konce a už to bylo v pohodě.“

(Tadeáš)

Na začátku pouti byli všichni Tadeášovi přátelé ve stejné situaci. Časem však začal každý cestu prožívat individuálně - v Tadeášově vzpomínce především na fyzické úrovni - což mělo za následek rozhodnutí, že by každý měl cestu dokončit podle sebe. V této skupině tak nedošlo k žádným větším konfliktům, neboť poutníci sami došli k závěru, že cestu je potřeba podniknout v individuálním tempu. Podobnou dohodu jsem, konec konců, uzavřela i já se svou kamarádkou, která mě na pouti doprovázela. V deníku reflektuji podobná rozhodnutí týkající se většinou kratšího úseku cesty, kdy je znatelná přednost vlastní konstrukce před neustálou společnou cestou:

„Věděly jsme, že nás čeká dlouhá cesta, a tak jsme si ji už od rána přizpůsobily každá co nejvíce sobě. Iveta šla po silnici, což bylo nejkratší a chodilo tam více poutníků, a já se odpojila, a odbočila na prašné cesty do kukuřičných polí, a kolem moře. Nasadila jsem hudbu, což je můj nejoblíbenější doping na chůzi.“

(Terénní deník)

Závěr

Sdílení pouti má mnoho dimenzí samo o sobě. Vytváří sociální prostor, ve kterém je možné konstruovat poutnické tělo, vytváří atmosféru pouti, stává se smyslem pouti samotné. Stejně jako v případě samoty je nevyhnutelným dílem sociální dimenze poutnického těla. Důležité je si však uvědomit, že proces konstrukce vlastního poutnického těla má přednost před vším ostatním, a že se jedná o zkušenost tak individuální, že poměr všech zmíněných strategií se bude u každého jednotlivce lišit, přestože zdánlivě je jejich sdílené prožívání stejné pro všechny.

Učit se věřit - strategie víry

Spirituální dimenze pouti se zpravidla konstruuje v druhé polovině cesty. Poutník se v té době většinou již naučil chodit, mluvit, strádat a myslet. K poutnickému přesahu už mu schází pouze nadstavba spirituální, která je často od pouti očekávána, většinou na základě křesťanské tradice. Pramenit však mohou spirituální zážitky z různých zdrojů. Kontakt s vyšší mocí tak každý vztahuje ke svému vlastnímu vykládání světa. Petra, která se považuje za křesťanku, tak nemá problém s tím pojmenovat konkrétní sílu, se kterou se na pouti pokoušela sblížit jako Boha:

„Byly samozřejmě chvíle, ty těžké chvíle, kdy se prostě člověk obrátil na Boha s tím, že prostě Bože tak jsem tady, tak mi pomoz dál, já vím, že půjdeš se mnou, že to zvládnou. Nebo v těch chvílích strachu, jakože pro mě je to taková jako jistota toho, že nejsem sama. V té samotě. Že přestože je člověk sám, tak nemusí mít pocit, že je sám, díky tomu Bohu. Myslím si, že nejčastější způsob přibližování se k Bohu je právě skrz ty naše určité zkoušky a těžkosti, protože třeba i nevěřící lidi občas udělají takové to „Bože pomoz mi“, tak si povzdechnou, když je čeká něco těžkého. Takže přesně tak to máme i my věřící lidé, akorát my na něho nemyslíme jenom při těch zkouškách a těžkých chvílích, ale i v úplně obyčejných chvílích, nebo chvílích radosti, prostě ho víc začleňujeme do běžného života.“

(Petra)

Petra se věnuje také konkrétním strategiím sblížení s Bohem. Důraz klade na těžké chvíle, v nichž cítila Boží pomoc a přítomnost nejvíce. Podobné prožitky reflektuje také Aneta, ovšem ta pro tento spirituální přesah nemá jméno, kterým by je konkretizovala:

„Tu duchovní stránku jsem vnímala s takovým přesahem, že mě cestou fakt někdo doprovází, a já to mám tak jakože fakt věřím, že nad náma něco je, ale neumím to nějak pojmenovat, Ježíš Kristus, nebo Buddha, Vesmír, zkrátka věřím v nějakou tu energii a tu jsem nad sebou na té cestě taky cítila. Hlavně když mi bylo ouvej, nebo tak. Párkrát jsem se tam i ztratila, to byly takové nejúzkostlivější pocity, ale vždycky to šlo nějak. Jakoby se mnou někdo šel tou cestou. Mě jednou řekl jeden muž, takový léčitel, že mám u sebe nízko anděly strážné, a já tomu prostě nějak věřím, protože vždycky když je mi hůř nebo nějak těžko, tak že se to dá nějak překonat. A většinou cítím takový jako i impuls, jako ze mě ... těžko se to popisuje no, ale že vždycky vím jak si poradit.“

(Aneta)

Aneta také mluví o těžkých chvílích jako těch, kdy cítila přítomnost svých andělů nejbližší. Přesné jméno však pro to, v co věří, nemá. Trochu jiný přístup ke spirituálnímu prožívání popisuje Daniel, který se sice také vztahuje k Božské genialitě, ovšem popisuje tuto genialitu skrze přírodu a její dokonalost a nekonečnost:

„Myslím si, že v přírodě je božská genialita zakódovaná. I když náš život je dejme tomu lineární, narodíš se a umřeš, tak část sebe předáš svejm dětem. A tenhle život pořád

pokračuje. A ty jdeš a vidíš rostlinu, a víš, že je to výsledek rostliny, co tu byla minulej rok. Jdeš a vidíš smrk, kterej tu už za 20 let nebude, ale je výsledkem smrku, co tu byl předtím. Takže když si tohle uvědomíš, tak si vlastně dojdeš k tomu, že v tý přírodě vidím nějakej boží chrám. Ta příroda je oproti lidským chrámům jiná v tom, že je nekonečná. Možná jednou skončí, ale v chápání délky našeho života o tom můžeš mluvit jak o nekonečnu.“

(Daniel)

Učit se poddat

Důležitou dimenzí spirituálního přesahu pouti je často zmiňované rozhodnutí odevzdat se do rukou těchto vyšších sil, nechat se jimi vést. Proces, kterým člověk běžně zvyklý mít vše pod kontrolou prochází, vysvětluje Tadeáš:

„Normálně jsem zvyklej si to kontrolovat, tady najedou všechno, co jsem chtěl kontrolovat, se rozpadlo a musel jsem to nechat „něčemu“ aby ho to vedlo. K tomuhle doplním, že na Finisteře jsme potkali jednoho mystika, takovej týpek v ručniku, vytetovaný symboly, a ten to přesně pojmenoval - že se pořád snažíme kontrolovat všechno, co v životě děláme, a přirovnal to k lodi na moři, že jsme kormidelníci, ale nevíme, kde jsou v moři skaliska. Tak do jednoho narazíme, otočíme to, narazíme do dalšího, a zmateně kroužíme. Ale kdybychom se odevzdali něčemu vyššímu, což pro něj teda byla panna Marie, tak je nechat kormidlovat tu loď z přesně za nás. Takže mít záměr, chci jít do Santiaga, ale nechat to osudu jak tam dojdu.“

(Tadeáš)

Tadeáš prošel určitou transformací, naučil se podřídit se. Způsobům, jakými svou zkušenost využívá v běžném životě, se budu věnovat v kapitole „Podoby těla po skončení pouti“

Poslední reflexi spirituální dimenze poutnického těla věnuji příběhu, ve kterém figuruje především kontrast mezi běžným životem poutnice, který spirituální dimenze více méně pozbývá, a šokem ze spirituálního prožitku na cestě. Jedná se o zlomový moment cesty, který, dá se říct, vytvořil z Tyldina výletu pout'.

Poté, co se oddělila od svého Itala, se vydala vlastní cestou, která ji přivedla do horského Monasterio de Armenteira, kde se v malém ženském klášteře konala mše pro poutníky.

„Tak před tou mší jsem měla ještě pivo, a furt jsem pila, když už bylo sedm, a já si říkala, seru na to, nejsem tady kvůli nějakejm mším, a pak jsem si řekla, jsi kráva, jdi na mši. Takže dobrý. No a šla jsem na mši, bylo to v maličký kapličce, šest jeptišek, jeden... jak se jim říká... mnich, a jedna jeptiška hrála na klávesy, co zní jako varhany, a zpívali tam. A už předtím sis tam mohla vzít papírek s modlitbou pro poutníka, a pak texty těch písniček. A bylo to ve španělštině, tak jsem rozuměla jenom „Señor“, ó pane, ale jak jsem byla v tom psychicky blbým rozpoložení, tak to na mě působilo i proto, že to bylo dělaný fakt pro

poutníky, ještě to bylo v neděli, takže to byla asi mše, a bylo tam pár poutníků a nějaký lidi z té vesnice.

Ta mše to jako začla, do té doby jsem to brala jako školní výlet takovej. Jako procházka, spí se jinde, potkávám lidi, pohoda, zábava, občas vypiju spoustu vína, takže velká zábava. Ale ta mše- tam jsem si tam uvědomila, že jediná v té místnosti dvacátý den na cestě, ostatní jsou tak osmej třeba. No a nějak to, tak na mě padlo jako - to prostředí, ty písničky, já jsem hodně citlivej člověk jako - tak jsem si tam začala posmrkávat a bulet jako. Tu mši jsem vzala za osobní věc, že je pro mě. Ne že bych ty poutníky jako... znevažovala. Ale prostě jsem to vzala osobně, a já jsem tam řvala hele. Pak nám v kroužku přednesli „May you go back to your home full of light and joy“, jakože ten smysl je v tom návratu, jakože ty jsi kvůli něčemu odešla, tak se vrať domů víc v pohodě. Jako když to řeknu hodně to tak jako hodně lidí to jde, protože jsem jim děje něco hnusnýho, takže ten návrat je plnej očekávání, jako vidíš svého partnera, jako wow, měl tady někoho, neměl, chápeš, takovýhle kravinu. Takže jako oni si nás pozvali do toho kroužku, tohle nám přednesli, já jsem chytla brutální záchvat pláče, to jsem nemohla nijak zastavit, a bulela jsem ještě hodinu. Ta mše skončila, a jedna Němka za mnou přišla, že jsem asi hodně věřící, že mě to tak chytlo, a já ne, nevím co se mi děje. Pak za mnou přišel ten jeden Čech, a to byl hodně věřící katolík, a s ním jsem tam pak seděla na dvou pivech a ten jako říkal, že je pro něj hrozně hezký vidět, že i takovýho neznaboha může chytit ta místnost, a ten pocit a to všechno a jako hrozně dlouho jsme se ta bavili ještě o Bohu a tak. Já jsem nedokázala ten pocit ani popsat, ten zážitek nijak nevím prostě, co to bylo.

Myslím si, že nakonec trošku ten Bůh jako pohladil, a že tam do konce té cesty byl. Ale když jsem přijela domů. Tak už tady zase není (smích). Zůstal na Caminu, a čeká tam, až tam zase pojedu. Ale ta mše byla super, mám z toho fakt největší zážitek. Ale co se týče jako Boha tak si myslím, že to odstartovala stopro ta mše, a že jsem pak nad tím přemýšlela, a až po té mši jsem nad tou cestou začala přemýšlet spirituálně, že to mělo ten význam toho setkání se s tím něčím. A mimochodem předtím jsem se ještě s kámoškou evangeličkou bavila o bohu a ona nebyla schopná mi to vysvětlit, jako ten jí vztah k Bohu, jako její táta je kněz, takže hodně věřící rodina, jako ona žije úplně normální život a do kostela nechodí, ale když jsem se jí ptala tak mi jako nebyla schopná vysvětlit, co ona k tomu Bohu jako cejtí, a já jsem to pak pochopila jak to myslela, taky jsem to nebyla pak třeba mamce do telefonu schopná popsat a nejsem ani teď schopná to popsat co jsem jako cejtíla. Jako cejtíla jsem se tak jinak, ale už se tak necejtím. Zase přízemní Tylda (smích).“

(Tylda)

Od původního vymezení se vůči jakékoli instituci víry se Tylda uvědoměním si své pozice na cestě oproti ostatním poutníkům stává poutnicí - je v šoku, neví, jak s touto nečekanou silnou zkušeností naložit, nedokáže si své pocity vysvětlit. Proměna v chápání pouti - ze které se stala pout' právě v tomto okamžiku - je reflektována nejen ve zmínce Boží přítomnosti po zbytek cesty, ale také v uvědomění si, že po skončení cesty by se mohla ona sama proměnit - uvědomění si významu návratu z pouti, možná vůbec poprvé za celou dosavadní cestu. Neméně zajímavá je konečná reflexe, kdy Tylda zanechává Boha na cestě,

vrací se ke svému „starému já“. Věří ale, že na pouti na ní čeká, a že se tam vrátí - až se opět vydá na pout', a prožije ji svým, nyní již zkonstruovaným, poutnickým tělem.

Závěr

Popsáním této strategie, nebo spíše dimenze pouti, bych ráda uzavřela výčet strategií ke konstrukci poutnického těla. Nepovažuji ho za vyčerpávající a pochybuji, že vzhledem k individuální povaze prožívání pouti je možné takový seznam představit. Věřím ale, že jsem popsala ty strategie, které jsou nejpočetněji zastoupeny v reflexích prožívání cesty v rozhovorech a tedy i nejvíce sdíleny, a které nejlépe popisují dimenze poutnického těla, a pomáhají popsat proces jeho vzniku jako proces učení se těmto strategiím a utvářením nového habitu; fyzický rozměr zastoupený učením tělo chodit a strádat, sociální rozměr popsaný učením se mluvit a sdílet, psychický rozměr, kdy se poutník učí myslet, a spirituální rozměr, při kterém se poutník naučí věřit a podřídít se.

Nyní je na čase vrátit se z pouti domů, a věnovat se analýze toho, jakým způsobem reflektují poutníci svou zkušenost po návratu do všedního života.

Jaké jsou podoby poutnického těla po skončení pouti?

Podob návratu z pouti je samozřejmě nespočetně, pro analýzu této práce se však v následujících kapitolách zaměřuji na ty, které podléhají míře úspěchu konstrukce poutnického těla, a poutníkova odhodlání si toto tělo uchovat.

Návrat bez těla

První možností je samozřejmě ta, že se poutník navrátí z pouti příjemně osvěžen prázdninový pochodem, který na něm nezanechá žádné další stopy, kromě několika puchýřů, o kterých po pár týdnech už nebude vědět. Ač se může zdát, že si hned v prvním kroku analýzy podob návratu pod sebou takzvaně podřezávám větev, a celý svůj koncept ze všeho nejdříve vyvrátím jako možný, ale ne nutný, není tomu tak. Prožívání pouti je tak osobní záležitostí, že kromě poutnického těla - prožitku, který se pokouším do jisté míry zobecnit - existuje nekonečně mnoho způsobů, jak chápat to, čím si poutník na pouti projde. Některé jsou četnější a jsou si podobnější, jiné jsou zcela jedinečné.

Nejblíže se možnosti návratu bez těla, tedy situaci, kdy se jedinec vrátí domů bez jakéhokoli pocitu změny či následku na kterékoli z dimenzí poutnické zkušenosti blíží poutnice, kterou jsem krátce potkala na cestě osobně. Ta mi vyprávěla, že pouť podnikla z důvodu rodinné tradice, ale že jí bolí nohy, špatně se jí spí a raději by spala v hotelech, a vlastně se jí na cestě ani moc nelíbí. Ztratila jsem ji pak z dohledu, ovšem od jiného poutníka jsem se později dozvěděla, že svou cestu vzdala, a vrátila se domů. Konec jejího příběhu samozřejmě neznám, možná se na cestu nakonec vrátila, nebo si přivezla domů reverzní poutnickou zkušenost - tedy vymezení se proti poutím, a nalezení sama sebe v odmítání tohoto druhu prožívání. I pak bychom ovšem mohli mluvit o určité formě přesahu, přestože negativní.

Pravdou zůstává, že nikdo z těch poutníků, se kterými jsem vedla hlubší rozhovory, se bez poutnického těla nevrátil, a nějaký druh přesahu, ať už více či méně intenzivní, pozitivní či negativní, a na kterékoli úrovni poutnického prožívání zmiňují všichni.

Návrat s tělem, které se sžívá s běžným životem

Podoba návratu, která se nejčastěji vyskytovala v mých rozhovorech, byla právě tato. Poutníci popisovali především pozitivní dopady pouti, a jejich snahu zachovat si to, co se naučili v co největší míře v běžném životě. Hlavním tématem návratů z pouti je tak snaha skloubit nové dovednosti se starým životem.

Nejčastější formou „přenášení pouti domů“, rozuměj snaha zachovat si nově vtělený poutnický habitus, je aplikace stejných strategií užívaných na pouti i na běžné činnosti ve snaze zužitkovat tak naučený styl života, a uchovat tak to, co bylo naučené v praktickém užívání.

„Člověk toho nemusí mít hodně, udělala jsem si čistku ve věcech, takže tím přínosem je minimalismus. Dál, že i s bolestí se dá jít, a ta bolest nemusí být na obtíž- na to jsem hodně přišla přes to fyzické tělo, hlavně v té první fázi, že i s bolestí se dá jít a že ti může otevřít nějakým jiným směrem, nějaká transformace. Taky jsem se tam naučila nesvalovat vinu na okolí, když mi není dobře, řešit si to sama a dopřát si i ten čas pro sebe- ideálně úplně vypnout. A pořád mě to táhne do přírody, ještě víc potom než předtím (smích).“

Aneta

Aneta přenáší z pouti zkušenost asketického stylu života ve smyslu nenáročnosti na materiální potřeby. K novému nahlížení na prožívání bolestí ukazuje i druhá věta jejího vzpomínání, dokonce ji reflektuje jako určitým způsobem formující, benefiční. Koreponduje tak s popisem konstrukce poutnického těla skrze primární překonání fyzických bolestí, načež se otevírá dalšímu prožívání v jiných úrovních vnímání. Posun v duševní rovině je reflektován v předposlední větě, kde se Aneta věnuje hlubší reflexi jejího předchozího zlovyku vinit druhé z vlastních problémů. Z formace, kterou prošla v poutnických komunitách, můžeme uvažovat, že zde dochází nejen k vlastnímu vnitřnímu uvědomění, ale také ke změnám v sociální dimenzi.

Jiným přesahem cesty může být pocit jistoty ve vlastní schopnosti. Překonání cesty ukazuje schopnost poutníka překonávat jím stanovené cíle, překážky. Metaforicky je tak možné překonávat životní překážky stejně, jako ty poutnické; zde například rozcestníky, a špatně značené trasy:

„Studovala jsem dvě školy a musela jsem si jako vybrat co budu dělat potom, jakou práci, a kam budu směřovat a neměla jsem moc představu. A hrozně mi v tom pomohlo to, že se ztratím, ale najdu se, a fakt jsem to okázala sama a vymotat se, a získala jsem sebevědomí v tomhle, a to jsem si přenesla i do tohohle, že si tu cestu jako dokážu najít i v tý práci.“

Jana

Jana si přináší z cesty sebevědomí, které při vykonávání pouti získala. Analogicky tak udržuje své silné poutnické já schopné nacházení cesty na pouti aktivní, aby jí pomáhalo hledat cestu i obrazně, v životě a na pracovním trhu.

Určitou analogii čtu také v Tadeášově vzpomínce- zde tedy především skrze strategii „učit se věřit“, jejíž součástí by mohla být právě strategie „podřízení“, či „oddání se“, jak svůj přesah hodnotí právě Tadeáš:

„Pro mě bylo největší téma tý cesty a to co jsem si z toho odnesl- a to jsem fakt neplánoval (smích), je nefixovat se na žádný plány. To ti přinese mnohem víc utrpení, je to jako efekt vánočního dárku- vysníš si auto, a najednou je tam traktor, což je super, ale ty jsi zklamanej, protože jsi chtěl auto (smích). Nemůžeš samozřejmě vyhodit veškerý plány, co máš oknem, ale důležitý je nevytyčovat si ty důležitý věci a nefixovat se na ně, to pak přemýšlíš jinak, já měl třeba v hlavě zafixovanéj tunel a najednou nevyšel tunel a- co? A tohle je že máš záměr mít práci, ale rozšíříš to a necháš to plynout a ono se to složí.

Tadeáš

Tadeášova reflexe ukazuje dopad cesty především v rovině duchovní a duševní. Opět popisuje zkušenost prakticky využívanou na cestě, kde byla získána. Strategické vědomé užívání této zkušenosti - tedy navázání na poutnickou strategii víry- chápu jako zachovávání strategií v životě mimo pouť, a udržování poutnického habitu při vědomí.

Materiální minimalisms, výše zmiňovaný Anetou, je velmi často reflektovanou zkušeností. V jeho reflexi samozřejmě nejde jen o samotný počet předmětů, na kterých člověk lpí, ale také na určitý společenský kontext, a společensky uznávaná měřítko úspěchu, která jsou úzce spjata s materiálním bohatstvím.

„Tam jsem si naplno prožil to, že člověk nepotřebuje moc k tomu, aby byl šťastnej, nepotřebuješ kariéru dům, ale ty základní věci, mít jídlo, pití, kde hlavu složit. A můžeš bejt šťastná, a nepotřebuješ tu hromadu kravin, na který se trochu hraje v tý naší společnosti, a jakoby jakmile máš to minimum tak všechno ostatní je už nadstavba. (...)Všichni jako jo, to víme, ale- jenže když to prožiješ tak to jako víš.

Tadeáš

Tadeáš opět aplikuje zdrženlivý poutnický styl života spolu s jeho hodnotami, které se odklánějí od materialistických hodnot společnosti, a přiklánějí spíše k prožitkům, zde například štěstí. Podstatná na citaci je reflexe prožitku. Rozdíl mezi „všichni to víme“ a „když to prožiješ, tak to víš“. V tomto rozdílu rezonuje vtělenost zkušenosti, která musí být zažitá, a nelze ji plně předat žádnou formou sdílení, kromě samotného sdíleného prožívání cesty.

Nejucelenější přenos poutnických strategií na činnosti běžného života reflektuje Aneta, v jejíž výpovědi je navíc vidět také Mausssovská technika těla, ovládající tělo fyzické, podmíněná kulturně- zde kulturou poutnického společenství.

„Dospěla k takové věci, že je jedno co děláš, ale jde o to, jakou cestu si k tomu vytvoříš- jak se k tomu postavíš. A pak je jedno, jestli myješ nádobí nebo píšeš knížku, jde to, jak se k tomu postavíš. Spíš ta cesta, než ten cíl. A to mi taky hodně pomáhá. Zklidnění. Dát tomu čas. Jít tou cestou. Ať se to stane. Nejen ať se to stane, ale i jak se k tomu postavíš. Netlačit na to.“

(Aneta)

Strategie víry, analogie směřování, přítomnost v okamžiku a zklidnění mysli naučené při blahodárné chůzi o samotě. Všechny tyto dimenze zkušenosti, které si Aneta při své pouti zapsala do prostoru vlastního fyzického těla, se nyní jakožto více či méně latentní dovednosti mohou probudit při jakéhokoli druhu.

Návrat s tělem, které se nesžívá s běžným životem

Předchozí podkapitola se věnovala dopadům cesty, které se ve většině případů odehrávaly především ve změnách perspektiv, či postojů. Vtělené poutnické tělo umožňuje svým majitelům prožívat běžný život „poutnický“, aniž by je přitom omezovalo při vykonávání konkrétních činností. Zkušenost však může mít jinou podobu, a jinou intenzitu. V případě, že se nově formovaný habitus neslučuje s běžným životem, musí poutník volit mezi životem, jak ho znal před poutí, a nově získanou zkušeností, kterou získal.

Opouštění těla

Hned v úvodu kapitoly je třeba se pozastavit nad výrazem opouštění poutnického těla. Jelikož se jedná o vtělený habitus, je prakticky nemožné jej vědomě naráz opustit. Vhodnějším výrazem by tedy bylo neusilovat o jeho obnovení, které spíše popisuje proces slábnutí habitu. Vědomě se poutník může pouze rozhodnout, že habitus svého poutnického těla nebude aktualizovat, nahrazovat pouti například výše zmíněnými lokálními poutěmi a poutnickými společenstvími ilustrovanými příkladem spolku Ultreia. Samotný proces ztrácení poutnického těla se však děje samovolně, postupně a v podstatě nevědomě.

Dále je potřeba zdůraznit, že opouštění nově získané zkušenosti reflektují poutníci z pravidla jako nedobrovolné, což poukazuje k určité adoraci nově získaných zkušeností. Poutník je většinou donucen okolními vlivy k rozhodnutí opuštění těla, nebo není schopen svůj poutnický habitus aktualizovat, a dochází tak k jeho vytrácení.

Nové hodnoty, nebo nová perspektiva získaná poutí, je zpravidla ceněna jako lepší než ta, podle kterých se život poutníků řídil před vykonáním cesty. Proto návrat do společnosti, která nutí poutníka tyto perspektivy opustit, nesou poutníci velmi špatně.

„No na caminu jsem přemejšlel o hodnotách, ale bylo mi to úplně k prdu. Já jsem se vrátil a měl jsem takovej jako ideál v sobě, ale najednou jsem zjistil, že se o sebe musím postarat. Přišla krize životní po tom caminu, třeba dva měsíce. Takže to přemejšlení je vlastně k ničemu, protože ty hodnoty jsem nemohl nějak naplnit. Stejně jsem se dostal do situace, kdy jsem musel vzít práci, kterou jsem nesnášel.

(Daniel)

Daniel reflektuje určitý posun v myšlení, na pouti dochází k nějakým závěrům nebo ideálům, které hodlá v životě následovat. Jeho snaha udržet si tyto ideály je obsažena ve dvou měsících snahy aplikace nové perspektivy na nový život. I přes značné úsilí je však nemožné setrvat v těchto poutnických hodnotách, a Daniel svůj příběh končí pesimistickým zhodnocením a rozhodnutím upustit (alespoň pro tuto chvíli) od poutnického habitu.

V příbězích poutníků, kde je reflektována snaha udržet si poutnické tělo jako nemožná, se velmi často objevuje důraz na absenci poutnické komunity:

“After Camino my first day was completely in Camino mode. Not only for the people, but also for the “take it easy”. But the problem is, that after Camino, you just forget about it. It is impossible to stay in this Camino mode when around you is normal life, everyday life, real world, this normal stuff, normal day, your life, everyday life. (...) Even this interview with you is very important for me, very good thing, because some parts of my mind is sometime like “tomorrow I will try to make my Camino, or day more Camino mode”.”

(Marie)

Marie popisuje, jak těžké je udržet si poutnické tělo (v jejím slovníku „Camino mode“- „Mód Cesty“), je-li na to člověk sám. Strategie sdílení se tak pro ni ukazuje jednou z nejdůležitějších strategií pouti, a jako klíčovou k udržení poutnické zkušenosti. Přestože se Marie snaží žít podle svého nového habitu, stojí jí to podle všeho určité úsilí, a nakonec sama přiznává, že udržet si poutnické tělo v běžném životě je nemožné. I v mém deníku je právě důraz, který jsem kladla na vnímání svého okolí a „společnosti“, ve které jsem se pohybovala, značný. Reflexi návratu se sice ve vlastních vzpomínkách věnuji velmi málo, ovšem tři zápisy, které jsem zapsala postupně bezprostředně po skončení pouti, přibližně měsíc po skončení pouti a konečně devět měsíců po skončení pouti při psaní této práce, v sobě obsahují určitý vývoj habitu poutnického těla, a jeho snahy přizpůsobit se životu, ke kterému jsem se po pouti navrátila. Zároveň se v nich dá velmi dobře číst vytrácení tohoto habitu:

„Cesta na mě má pořád vliv- neustále chodím pěšky, alespoň kousek, každý den. Kromě toho tak nějak vidím co je všechno špatně. Jak to popsat ... jakoby všichni dělali pořád ty samé chyby, které já vidím, že by se neměly dělat. Nebo dělají hlouposti. Vidím věci, kterých si normálně nevšímám, protože jsem se pohybovala v jiné společnosti. A taky vidím, jak se tahle schopnost vytrácí, jak si zvykám na tuhle společnost.“

(Terénní deník, zápis bezprostředně po skončení pouti)

„Čtu svůj předchozí zápis, a teď už jen zoufale přemýšlím, co to bylo, v té společnosti. Něco strašně důležitého, ale už se to vytratilo. Už jsem si zvykla na naši klasickou společnost a netuším, co jsem to viděla za věci. Jen vím, že to bylo důležité.“

Podobně je to s lidma, třeba to Řecko, to bylo peklo. Po pouti prostě nejsem schopná pochopit, proč si někdo u obří hotelové snídaně stěžuje, že není pomeranč, když včera tam byl. Tak si vezmi něco jinýho, ne.“

(Terénní deník, zápis měsíc po skončení pouti)

„Je to už 8 měsíců, co jsem se ze Santiaga vrátila. Je to příliš dlouhá doba. Moje poutnické tělo se pomalu ale jistě vytrácí. Sice pořád chodím, takže fyzická stránka se drží, ale ta psychická je taková schovaná. Je tam, ale nedá se moc aplikovat na ty lidi okolo. Nebo, někdy.“

Když znovu přepisuji kódy z deníku, cítím velmi matně a útržkovitě vzpomínky, příchutě, vůně, a ano, cítím ty jednotlivé okamžiky na těle a vím, kde a jak jsem je prožívala a používala. Zároveň cítím obrovskou touhu vydat se tam znovu. Přímo tam, na pouť- nechci ji nahrazovat výlety, chozením- což samozřejmě dělat budu, ale není to stejné, chodí se tam jinak, to tělo se chová jinak, a hlavně teda ty lidi.“

(Reflexe terénního deníku, zápis při psaní této práce)

V prvních dnech po skončení pouti byl habitus živý, především fyzická dimenze je reflektována explicitně. Podstatná je změna perspektivy v sociální rovině. Struktury společnosti (kterou zde míním bezprostřední okolí) se liší od bezstrukturní společnosti poutnické, proto dočasný pobyt mimo běžné struktury umožňuje chvíli poutníkovi „vidět“ rozdíly, a nějakým způsobem je hodnotit. V druhém zápise však již došlo k plné reintegraci do společenské šablony, a dar tohoto nadhledu zmizel. Spolu s ním je reflektována i kolize mezi jednoduchostí střídavého života poutníka, který přijímá, co je mu dáno, a naopak vyžadování požitků, typické pro turismus, mám-li se vrátit k této dualitě. V citaci také doznívá určitý despekt vůči turistům, který se pravděpodobně stal součástí mé poutnické sebeidentifikace. Poslední citace již nemůže být považována za zápis terénního deníku, vzhledem k tomu, že je psána po jeho analýze. Je však reflexí užitečnou, neboť ukazuje, že právě strategie sdílení a strategie oddělení jsou pro aktualizaci poutnického habitu jedněmi z nejpodstatnějších.

Snahu ulehčit si toto zpětně reintegrovaní se zpět do společnosti mimo pouti vzpomíná Šarlota. Je-li určitá část poutnického těla neudržitelná, lze si tedy alespoň tento přechod co nejvíce usnadnit.

„Je sranda, že po té pouti je že jsem ráda že jsem s poutníkama co jsem tam potkala v kontaktu, protože o tom zážitku můžeš vyprávět ale nemůžeš předat tu zkušenost, ale tím jak jsem si psala s někým z té pouti, tak to bylo že jsem věděla že si tím taky prošel, a mohli jsme to řešit spolu, jako takové ty zvláštnosti třeba tyjo, mám chuť někam jít, a tak, že jako to

posdílení té zkušenosti a jaký to je vrátit se do normálního života, tak to pro mě bylo jednodušší že jsme to mohli posdílet jaký to je být v tom normálním světě.“

(Šarlota)

Nepřenositelnost této zkušenosti, již mnohokrát zmíněná, rezonuje i v této vzpomínce. Strategie sdílení s těmi, kdo „vědí“ je tak zde strategií k udržení poutnického těla aktivním, nebo alespoň usnadňuje jeho ztracení a sžívání s okolím.

Poutníci tedy sami občas, vědomi si rizika zapomenutí této zkušenosti, činí určitá opatření, aby udrželi poutnické tělo aktivní.

„Já hlavně vůbec nekončím- já se hrozně bojím toho zapomenutí, protože ten pocit tam být byl tak skvělej, že na to nechci zapomenout a ani na to že mám další cíl- chci jít pěšky z domova do Říma.“

(Tylida)

Tylida se vědomě snaží udržet habitus poutnického těla živý, cítí vytracení se jeho přítomnosti. V obavách z této ztráty zahajuje obrannou akci, tedy plánování další pouti. Nepřemýšlí o „náhražkách“ poutí, jakou je například výše zmíněný spolek Ultraia, cítí, že se chce vrátit přímo na pouť. V její obavě čtu habitus jako naučenu kompetenci, o níž je třeba pečovat, aktualizovat ji, jinak o ni poutník přijde.

Naopak pokud by se Tylida rozhodla, že o své poutnické tělo dále pečovat nechce, nepodnikla by žádné kroky v tomto směru, a učinila by tak vědomé rozhodnutí o opuštění poutnického těla. K tomu by pak docházelo dlouhým procesem zapomínání na úrovni nevědomí, ve všech dimenzích tohoto habitu.

Opouštění běžného života

Poněkud náročnější variantou může být opuštění života tak, jak ho jedinec žil před poutí, a kompletně se podřídit novému habitu. Takových případů je v mém výzkumu opět poměrně málo, neboť změnit kompletně řád vlastního života je samozřejmě komplikovanější, než pouze převzít poutnickou perspektivu a aplikovat ji na každodenní činnosti, do kterých lze vtělit poutnickou zkušenost. I zde se samozřejmě jedná o prvotní vědomé rozhodnutí aplikovat novou zkušenost na vlastní život za účelem opuštění starého životního stylu. K přechodu od jednoho k druhému však na úrovni vtělených habitů dochází nevědomě, postupně.

“After Camino, it became much clearer for me, and I thought that the idea of experiencing your life as best as possible and this idea was not in the process of my job, just reaching a certain goal and be happy with results, but after Camino I realized I have to be happy with the process, walking every step. Not just the goal. And even if it meant I had to quit my job, leave my company and rent the apartment, then so be it. (...) Well, right now I am in Nepal, it is the trip like “another Camino”, and I am here with one person from Camino,

we have some goals we share and we like the idea of going on this trip and some things we want to do and we have ideas or goals we want to work at.”

(Georg)

Analogie pouti reflektovaná v důležitosti prožitku z cesty a ne pouze z cíle je zřejmá, objevuje se zde také strategie oddělení se v geografickém slova smyslu. Důležitý je také prvek sdílení- Georg mluví o další osobě, která s ním sdílela cestu, a která se rozhodla s ním v cestě tímto způsobem pokračovat. Nutná reflexe vlastní zkušenosti s druhými je opět zmiňována jako benefiční pro udržení poutnického těla.

Závěr

Podoby, v jakých se poutnické tělo uchováváno po skončení cesty jsou stejně individuální jako samotná jejich konstrukce. Zformovalo-li se však, jedná se o zkušenost vtělenou, zažitou, nemožnou předat pouhým slovním sdílením. Zformované tělo pobízí poutníka k aplikaci nového habitu při běžných činnostech, což se může projevit v různé míře intenzity. Dimenze zkušenosti navíc umožňují a často vyžadují takovou aplikaci téměř při jakékoli činnosti. Hledání místa pro nový habitus v životě, který člověk před poutí opustil a ke kterému se navrácí je tak největším tématem návratu. Stejně jako jakákoli jiná kompetence, i poutnické tělo je potřeba používat. Nepoužívá-li se, postupně se samovolně ztrácí. Jedná-li se však o zážitek dostatečně intenzivní, je pravděpodobné, že i přesto, že není tělo využíváno v běžném životě, projeví se při vykonávání další poutní cesty, jak to v úvodu práce reflektovala Jana, vzpomínala-li na svou druhou pout'. Vžitý habitus by tak zůstal latentní, skrytý v podvědomí těla, dokud by ho nebylo opět třeba použít.

Závěr

„Jaká je tedy odpověď na sebe-reflexivní otázku? Jaké je moje poutnické tělo? Myslím, že ho mám, nebo jsem ho měla velmi intenzivně na cestě. Myslím, že jsou věci, které jsem si odnesla - že mluvit s lidmi není tak těžké, že musím sama chtít a vědět, co vlastně chci, že jsem ráda sama se sebou a že si pořád hraju, že bych měla reflektovat svou pýchu na fyzické schopnosti a nahradit ji kapkou pokory, že to je místo kde jsem byla šťastná, a že tohle potřebuju, a měla bych se k tomu vracet, zvládnou cokoli, zdraví je dar, čas je omezený a je potřeba trávit ho jak nejlépe dokážu.“

(Reflexe terénního deníku, zápis při psaní této práce)

Hlavní výzkumnou otázkou mé práce bylo, jak se na náboženské pouti (podmíněným fyzickou přítomností) tělesným, duševním, duchovním a sociálním prožíváním vytváří poutnické tělo, a jakým způsobem se poutnické tělo chová po skončení pouti?

Poutnické tělo, jakožto určitá forma habitu, techniky těla (Mauss 1968) se vytváří procesem učení se, získávání nových perspektiv, hodnotových soudů, fyzických zkušeností, a duchovního prožívání cesty. Získávání všech zmíněných (a mnohých dalších) kompetencí lze rozčlenit do čtyř dimenzí prožívání, kterými jsou duchovní, duševní, fyzická a sociální. Je však potřeba podotknout, že získaný habitus je komponován všemi čtyřmi těmito dimenzemi, a že veškeré prožívání probíhá více méně ve všech dimenzích současně. Jejich oddělení má tedy funkci čistě analytickou.

Získávání kompetencí poutnického habitu probíhá skrze určité strategie. Strategiemi rozumím běžné činnosti vykonávané na pouti. Způsob, jakým je reflektováno v poutnických vzpomínkách i mém vlastním deníku nejen prožívání těchto činností, ale také určitý vývoj či zdokonalování se v jejich vykonávání, považuji za zásadní pro jejich chápání jakožto strategií. Stejně tak je podstatný jejich přesah a výsledky, které z vykonávání těchto činností plynou. Zásadními strategiemi k dosažení poutnického těla (jejichž výčet jistě není kompletní) jsou strategie chůze, strategie askeze, strategie oddělení, strategie samoty, strategie sdílení a strategie víry. Přestože se intuitivně tyto strategie vztahují pouze ke konkrétní dimenzi poutnického habitu, jejich vykonávání obsahuje všechny dimenze prožívání, přestože s různou intenzitou. Volba těchto strategií je individuální, stejně jako jejich poměr; ovšem do jisté míry se poutník zpravidla setká se všemi.

Po návratu z pouti se poutník vrací k původnímu životu mimo pout', který opustil. Podařilo-li se mu zkonstruovat poutnické tělo jakožto vtělený habitus, musí nyní učinit rozhodnutí, jak s touto novou (často velmi intenzivní) zkušeností naložit. V analýze jsem se věnovala možnostem volby v situacích, kdy se poutnické tělo sžívá s běžným životem, a v situacích, kdy se naopak tělo s běžným životem sloučit nedá. Zvážila jsem i možnost, že

poutník žádnou podobnou zkušenost na pouti nezkonstruoval, a tedy se nelze věnovat žádné formě přesahu. S takovým případem jsem se však v terénu ani jednou nesečkala.

Vrátí-li se poutník s poutnickým tělem, které lze přizpůsobit běžnému životu, jedná se většinou o určitý posun v postoji k běžným činnostem (v čemž čtu značnou vtělenost zkušenosti a její možnost aplikace na jakoukoli aktivitu), reflexi vlastních schopností (většinou pozitivním způsobem; nejčastěji se jedná o nabyté sebevědomí), nebo zachování fyzického habitu v podobě zapojení chůze do běžných činností. Poutnický habitus se tak projevuje v menší míře, a je v určitém smyslu latentní. Ve chvíli, kdy se poutník opět rozhodne vydat se na pouť, se tato schopnost stává opět aktivní, a lze ji použít.

Nesžívá-li se poutnický habitus s běžným životem poutníka, musí dojít k volbě - rozhodnutí o upuštění od tohoto habitu, nebo upuštění od původního životního stylu. V prvním případě je poutník většinou donucen nějakými venkovními vlivy (například finanční situací, časovými možnostmi, či neschopností udržet si poutnickou identitu bez poutnické komunity), a zpravidla se tak habitu vzdává nedobrovolně. Rozhodne-li se poutník následovat nový životní styl, založený na poutnické zkušenosti, činí tak zpravidla dobrovolně a vědomě, a často volí stejné poutnické strategie, jaké vedou ke konstrukci poutnického těla (především strategii oddělení, jedná se často o podniknutí další podobné cesty). Strategie mohou být užívány podobným způsobem i k aktualizaci poutnického habitu v případě, že se poutnické tělo s běžným životem sžívá.

Summary

My main research question was, how is the pilgrim body being constructed by physical, mental, spiritual and social experience of the pilgrimage, and how does this new habitus behave after the pilgrimage is over.

I argue, that this form of habitus, or technique of the body (Mauss 1968) is being created through a process of learning, gaining new perspectives, value judgements and so on. Acquiring these (and many more) competences can be divided into four dimensions of experiencing. These dimensions are physical, psychical, spiritual and social.

In order to acquire the pilgrim body, pilgrims use certain strategies. The way these strategies are being reflected in both my autoethnographic diary and pilgrim's memories, and also the development or improvement in their performance as well as their overlap and the result, I consider these activities to be strategies, since they lead to gaining the embedded habitus. Strategies that I analysed are walking strategy, austerity strategy, separation strategy, solitude strategy, sharing strategy and faith strategies.

After returning from the pilgrimage, a pilgrim, who has managed to construct such pilgrim body has to make a choice how to handle this new habitus. Usually the experience usually leads to a certain shift in attitude to ordinary activities, or reflection of one's own abilities. The pilgrimage habitus thus manifests itself into a lesser extent, and is in certain sense latent. When the pilgrim decides to make another pilgrimage, this ability becomes active again, and can be used. Another case is a situation, when the pilgrim body cannot fuse with ordinary life; a choice has to be made. Pilgrim can either decide to abandon this new habitus, which usually happens involuntarily. Second option is adopt the new pilgrim habitus as a new lifestyle, abandoning the previous way of life.

Seznam použité literatury

BERNÁŠEK, Jan. Náboženská pout' v sociologickém bádání. Brno, 2012. Bakalářská práce. Masarykova Universita. Vedoucí práce PhDr. Roman Vido, Ph.D.

BLÁHOVÁ, Barbora. Svatojakubská cesta: Jak vzniká communitas. Praha, 2011. Bakalářská práce. Univerzita Karlova. Vedoucí práce PhDr. Marek Halbich, Ph.D.

BOURDIEU, Pierre. *Teorie Jednání*. Praha: Karolinum, 1998. ISBN 80- 7984-518-3.

CSORDAS, Thomas J. Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*. American Anthropological Association, 1990, **18**(1), 5-47.

CSÍKSZENTMIHÁLYI, Mihály. *Flow: o štěstí a smyslu života / Mihaly Csikszentmihalyi ; z anglického originálu přeložila Eva Hauserová*. 2015. ISBN 9788026209188.

CHANG, Heewon. *Autoethnography*. USA: Left Coast Press, 2008. ISBN 978-1-59874-123-0.

DIETRICH, Arne. Functional neuroanatomy of altered states of consciousness: The transient hypofrontality hypothesis. *Consciousness and Cognition* [online]. 2003, **12**(2), 231-256 [cit. 2018-04-13]. DOI: 10.1016/S1053-8100(02)00046-6. ISSN 10538100.

GOFFI, Tullo a Stefano DE FIORES. *Slovník spirituality*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 1999. ISBN 80-7192-338-9.

KAUFMANN, Jean- Claude. *Chápající rozhovor*. Praha: SLON, 2010. ISBN 9788074190339.

KAPUSTA, Jan. Poutnictví nebo turismus?: Přehodnocení náboženských a sekulárních cest za nevšedností. *Antropo- Webzin* [online]. 2011, 2011, (1), 7 [cit. 2018-02-02]. ISSN 1801-8807. Dostupné z: <http://www.antropoweb.cz/cs/poutnictvi-nebo-turismus-prehodnoceni-nabozenskych-a-sekularnich-cest-za-nevsednosti>

LIPOVETSKY, Gilles. *Éra prázdnoty: Úvahy o současném individualismu*. Praha: PROSTOR, 2003. ISBN 80-7260-085-0.

LE GOFF, Jacques a Jean- Claude SCHMITT. *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, 2002. ISBN 80-7021-545-3.

MACMILLEN, Sarah. The virtual pilgrimage: the disappearing body from place to space. *Journal of Religion* [online]. 2011, 13, 1-19 [cit. 2018-03-10]. ISSN 15225658. Dostupné z: <http://sfx.is.cuni.cz/sfxlcl3?genre=article&atitle=The%20virtual%20pilgrimage%3A%20the%20disappearing%20body%20from%20place%20to%20space&title=Journal%20of%20Religion%20%26%20Society&issn=15225658&isbn=&volume=13&issue=&date=20110101&aulast=MacMillen,%20Sarah&spage=&pages=&sid=EBSCO:ATLA%20Religion%20Database%20with%20ATLASerials:ATLA0001821005&svc.fulltext=yes>

MALINOWSKI, Bronisław. *Argonauts of the western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Reissued. Prospect Heights: Waveland Press, 1984. ISBN 0-88133-084-1.

MARGRY, Peter jan. *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2008. ISBN 978 90 8964 0 116.

MAUSS, Marcel. *Techniques of the Body. Sociologie et Anthropologie*. Paříž: Presses Universitaires de France, 1968, (4), 364-386.

OHLER, Norbert. *Náboženské poutě: Ve středověku a novověku*. Praha: Vyšehrad, 2000. ISBN 80-7021-510-0.

STRAUSS, Anselm a Juliet CORBINOVÁ. *Základy kvalitativního výzkumu*. Brno: Sdružení podané ruce, 1999. ISBN 80-85834-60-x.

THORNDIKE, Jonathan. Becoming Kūkai in This Body: Self and Community among the Shikoku Pilgrims in Japan. *Japan Studies Association Journal* [online]. 2014, 12, 26-43 [cit. 2018-03-10]. ISSN 15303527. Dostupné z: [http://eds.a.ebscohost.com/eds/results?vid=1&sid=847e894f-2096-47cd-9f41-5f0a0ea5c3b0%40sessionmgr4009&bquery=\(Becoming+AND+kukai+AND+%22in%22+AND+this+AND+body\)&bdata=JmNsaTA9RlQxJmNsdjA9WSZsYW5nPWZzJnR5cGU9MCZzaXRIPWVkcylsaXZlJnNjb3BIPXNpdGU%3d](http://eds.a.ebscohost.com/eds/results?vid=1&sid=847e894f-2096-47cd-9f41-5f0a0ea5c3b0%40sessionmgr4009&bquery=(Becoming+AND+kukai+AND+%22in%22+AND+this+AND+body)&bdata=JmNsaTA9RlQxJmNsdjA9WSZsYW5nPWZzJnR5cGU9MCZzaXRIPWVkcylsaXZlJnNjb3BIPXNpdGU%3d)

TOLKIEN, John Ronald Reuel. *Pán prstenů: Společenstvo prstenu*. Druhé vydání. Praha: Mladá fronta, 2002. ISBN 80-204-0362-0.

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

VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: Systematické studium rituálů*. Praha: Lidové Noviny, 1997. ISBN 80-7106-178-6.