

FILOZOFICKÁ FAKULTA UNIVERZITY KARLOVY

Katedra divadelní vědy

Bakalářská práce

Michaela Bartošková

**Tělesnost, liminalita a *communitas* v prožívání svatojakubské
cesty**

Corporeality, liminality and *communitas* during experiencing The Way of Saint
James

Praha 2019

Vedoucí práce: Mgr. Eliška Poláčková, Ph.D.

Poděkování:

Děkuji Mgr. Elišce Poláčkové, Ph.D. za její cenné rady, řadu inspirativních myšlenek a laskavý přístup při vedení této práce.

Čestné prohlášení:

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci s názvem Tělesnost, liminalita a *communitas* v prožívání svatojakubské cesty vypracovala samostatně za použití řádně označených materiálů a že jsem práci nepoužila v rámci jiného studia nebo k získání jiného titulu.

V Praze dne

Michaela Bartošková

Abstrakt

Bakalářská práce pojednává o fenoménu svatojakubské pouti. Jejím cílem je představit teatrální a performativní prvky této poutní cesty a její vztah k rituálu. V práci je využito terénního výzkumu a zúčastněného pozorování autorky, přičemž jsou zohledněny také konkrétní zkušenosti dalších poutníků, kteří tuto pouť absolvovali. Autorka se snaží tyto prožitky interpretovat a přiblížit tak způsob, kterým může poutník během svatojakubské pouti vnímat své tělo a jaké významy může vlastním pohybem a tělesností při této poutní cestě konstruovat.

Klíčová slova

tělesnost, liminalita, *communitas*, poutnictví, svatojakubská cesta, performativita, rituál, Victor Turner, liminoid

Abstract

The Bachelor's thesis deals with The Way of Saint James phenomenon. Its aim is to introduce performative elements of the pilgrimage and its relation to ritual. In the thesis, both field research and participative observation of the author are used, also taking into consideration experience of other pilgrims, who have completed the pilgrimage. The author tries to interpret the experience so as to specify ways of the pilgrim's body perception as well as messages a pilgrim can, through his movement and corporeality, portray during The Way of Saint James.

Keywords

corporeality, liminality, *communitas*, pilgrimage, The Way of Saint James, performativity, ritual, Victor Turner, liminoid

Obsah

Úvod.....	6
1. Metodologie práce.....	7
1.1 Poutník jako aktér.....	9
1.2 Pout' jako rituál.....	11
1.3 Terénní výzkum.....	13
2. Poutnictví	15
2.1 Pout' svatého Jakuba.....	17
3. Rituální povaha pouti	21
3.1 Liminalita v pojetí Victora Turnera.....	21
3.1.2 Koncept liminoidu.....	22
3.2 Liminoidní povaha pouti	24
3.2.1 Stav plynutí.....	30
3.2.2 Poutní cesta a její krajina jako liminoidní prostor.....	32
3.3 <i>Communitas</i>	33
4. Tělesné prožívání svatojakubské pouti.....	38
4.1 Fenomenologický přístup k vlastnímu tělu	38
4.1.2 Tělesné schéma.....	40
4.1.3 Chůze.....	42
4.2 Vnímání vlastního těla.....	43
4.2.1 Bolest těla	44
4.2.2 Tělo jako cesta ke <i>communitas</i>	48
5. Rituální zakončení pouti.....	53
Závěr.....	58
Seznam použité literatury	61

Úvod

Na svatojakubskou cestu jsem se vypravila v roce 2016 a celkově jsem na ní strávila dvacet dní a ušla jsem 400 kilometrů. Skutečnost, že je cesta do Santiaga cestou poutní a uskutečňuje se v určitém historickém a náboženském kontextu, ji odlišuje od pouhé turistické pěší trasy. Během mého putování po této poutní cestě mě zaujaly její určité aspekty, které jsem chtěla lépe pochopit a pojmenovat.

Jedním z nich byla skutečnost, že mi pout' v jistých ohledech připomínala hru, ve které poutníci ztělesňují role hráčů a s různými úkoly se pohybují po „herním poli“ svatojakubské cesty. Zkoumáním ludických principů přítomných ve svatojakubské pouti jsem se během svého studia zabývala ve své ročníkové práci *Jak si hrají poutníci: ludičnost svatojakubské cesty*.

Dalším tématem, nad kterým mě průběh mé vlastní pouti do Santiaga nutil se zamýšlet, byl neobyčejný pocit společenství, který se mezi poutníky podle mých zkušeností vytvářel. Vzájemná interakce mezi poutníky se svým charakterem výrazně odlišovala od mých zkušeností s mezilidským jednáním v mém obvyklém domácím prostředí: do té doby jsem se nesečkala s takovou spřízněností mezi zcela cizími lidmi, otevřeností a zájmem o druhého neznámého člověka. Připadalo mi, že tento pocit pospolitosti souvisí s každodenním intenzivním pohybem poutníků a jejich změněným vnímáním vlastního těla v průběhu cesty, během které spolu poutníci určitým niterným způsobem sdílejí její trasu i určité dojmy a v jejím průběhu prožívají určitou vnitřní transformaci.

Dalším aspekt svatojakubské pouti, který jsem v jejím průběhu intenzivně prožívala (aniž bych ho v tu chvíli byla schopná pojmenovat), byl vstup do zkušenosti „jiného“. Poutník se svým rozhodnutím vydat se na svatojakubskou cestu vyvazuje z běžného života v nejrůznějším slova smyslu: nepotkává stejné lidi jako v domácím prostředí, nevykonává stejné aktivity, ocitá se v neznámém prostředí. Celou tuto neobvyklost cesty poutník vnímá skrze vlastní tělo, prostřednictvím kterého (každodenní dlouhé chůze, nesení těžkého batohu atd.) celou pout' absolvuje.

V průběhu cesty i po návratu z ní jsem získala dojem, že právě tělesná zkušenost je důležitým momentem při vytváření společenství poutníků, jak jsem to na pouti měla možnost poznat. Protože právě tělo (fenomenální, stejně jako to sémiotické), společenství a proces transformace jsou podle Eriky Fischer-Lichte základními kameny divadelního představení (performance), rozhodla jsem se tyto své dojmy ze svatojakubské cesty prozkoumat a zanalyzovat v této bakalářské práci.

1. Metodologie práce

Při své práci jsem se pohybovala na rozmezí několika disciplín. Svatojakubská pouť je už po staletí obrovským fenoménem a je možné na ni nahlížet mnoha způsoby, skrze různé vědní disciplíny a obory. Výchozí pozicí je při mém zkoumání perspektiva teatrologická, opírám se však také o poznatky z oblasti antropologie, rituálních studií a fenomenologie. Vycházím z širšího pojetí pojmu teatralita, jak byl ustaven v oblasti performativních studií, jež se snaží rozšiřovat pole divadla o zkoumání primárně nedivadelních událostí, jakými jsou např. rituál, sport, hra, politické a společenské ceremoniály, tanec atd. Pro zkoumání svatojakubské poutě využívám širšího pojetí divadla jako „kulturního modelu“, jak jej vymezují němečtí teatrologové Joachim Fiebach a Erika Fischer-Lichte. „Ti se snaží redefinovat pole teatrologie, aniž by popřeli oblast věnovanou specificky divadelním projevům, čili oblast chápanou výsostně esteticky, a pracují proto s rozšířeným pojetím divadla jako ‚kulturního modelu‘ a pojmem ‚divadelnost‘, resp. ‚teatralita‘.“¹ Fischer-Lichte píše o dvou hlavních variantách teatrality: „zatímco první varianta pojmu odkazuje ke svébytnosti divadla jako samostatné umělecké formy, druhá míní všeobecný kulturotvorný a antropologický princip. [...] Ve všech těchto případech se divadelnost/teatralita definuje odkazem k obecně kulturněhistorickým faktorům, jako je vnímání, používání těla a tvorba významů. Znamená to, že pojmová určení prostřednictvím těchto faktorů ustavují vztah mezi divadlem a divadelními procesy mimo oblast divadla.“² Fischer-Lichte definuje čtyři aspekty teatrality, které konkretizují pojem teatrality způsobem, který přesahuje divadlo a týká se kultury obecně: aspekt performance, aspekt inscenace, aspekt tělesnosti a aspekt vnímání. Tyto čtyři aspekty podle Fischer-Lichte určují jako celek i ve svých měnících se konstelacích pojem teatrality³ a budou důležité také pro mé uvažování o svatojakubské cestě jako o performativním kulturně-historickém fenoménu.

Stejně jako divadelní představení či performance je i svatojakubská pouť ve své fenomenální rovině především tělesné jednání. Obdobným způsobem, jakým performer využívá své tělo k akci, využívá jej také poutník: tělo je pro něj nezbytným nástrojem, jehož prostřednictvím je schopen se v dané situaci nacházet a jednat. „Jednoznačnou definici performance, která by byla široce přijatelná, bychom však hledali těžko. [...] Třebaže se někteří teoretici domnívají, že je jen těžko uchopitelná, téměř všichni se shodují v tom, že jde

¹ MUSILOVÁ, M. *Teatralita veřejných událostí – uvedení do problematiky*. s. 10.

² FISCHER-LICHTE, E. *Divadelnost/teatralita a inscenace*. In *Souřadnice a kontexty divadla: antologie současné německé divadelní teorie*. ROUBAL, J. s. 132.

³ Tamtéž. s. 132.

o zvláštní druh činnosti, mezi jejíž základní charakteristické rysy patří: nekonvenčnost, subverzivnost, neopakovatelnost, nezachytitelnost a originálnost. Její doménou je čirá přítomnost.“⁴ Badatelé z oblasti performativních studií k performanci přistupují jako k obecně rozšířenému kulturnímu jevu, jenž není časově ani prostorově omezený, performanci nalézají v nejrůznějších dobách a podobách po celém světě. Podle Richarda Schechnera můžeme jako performanci označit jakékoli jednání, čin anebo akci. Vzhledem k tomu, že se performance uskutečňuje různými způsoby a za rozličných okolností, je třeba ji analyzovat jako široké spektrum lidských aktivit, počínaje hrou, rituálem, sportem, performativními uměními atd.⁵ „Toto tvrzení ve skutečnosti jen potvrzuje a rozvádí to, co si uvědomili již někteří antropologové (Victor Turner, Milton Singer) a sociologové (Erving Goffman), že totiž jistá forma teatrality, respektive divadelního a scénického chování, je integrální a konstitutivní součástí každé lidské kultury a společnosti. Pro popis těchto skutečností byly zavedeny pojmy kulturní a sociokulturní performance.“⁶

Pojem kulturní performance zavedl⁷ Milton Singer pro popis zvláštní případů kulturní organizace, jakými jsou např. rituály, svátky, sportovní soutěže, hry atd. Kulturní performanci vymezuje „za prvé řada znaků: pevně ohraničená délka trvání, začátek a konec, strukturovaný program aktivit, skupina performerů, publikum, místo a příležitost, k níž se performance váže. Za druhé je pro kulturní performanci podstatné, že v nich kultura vytváří svůj autoportrét a sebepochopení – jde tedy o různé způsoby představení, v nichž, respektive jejichž prostřednictvím jsou produkovány určité významy vykonáváním specifických jednání.“⁸ Tento pojem je pro divadelní vědu důležitý i proto, že posloužil teatrologovi Richardu Schechnerovi ke zdůvodnění jeho požadavku rozšířit záběr oboru teatrologie z divadelních představení na všechny druhy *cultural performance*.⁹ Svou celkovou povahou a jednotlivými aspekty je možné svatojakubskou pouť vnímat jako kulturní performance, proto je pro mou práci tento pojem zásadní.

⁴ SLÁDEK, O. *Performance/performativita*. s. 8-9.

⁵ SCHECHNER, R. *Performancia: teorie, praktiky, rituály*. s. 14.

⁶ SLÁDEK, O. *Performance/performativita*. s. 10.

⁷ SINGER, M. *When a great tradition modernizes*. str. 71.

⁸ FISCHER-LICHTE, E. *Přitažlivost okamžiku – představení, performance, performativ a performativnost jako teatrologické pojmy*. In *Souřadnice a kontexty divadla: antologie současné německé divadelní teorie*. ROUBAL, J. s. 151.

⁹ Tamtéž. s. 152.

1.1 Poutník jako aktér

Jakmile se poutník vypraví na cestu, ocitá se mimo svůj běžný život a hlavní náplní jeho dní je od té doby chůze, pokud nezvolí jiný „povolený“ způsob přepravy – jízdu na kole či na koni. Nezabývá se prací a nemusí řešit každodenní praktické problémy spojené s běžnou existencí. Ocitá se na delší dobu v podmínkách, kvůli nimž si automaticky vytváří nové návyky. Proměňuje se jeho myšlení, protože najednou disponuje zcela odlišným množstvím volného času k přemýšlení. Toky myšlení a vnímání se však proměňují také kvůli změně prostředí a denní rutiny, ztrátě pohodlí a soukromí. Poutníkovu jednání je od počátku svatojakubské pouti inscenováno na půdorysu specifického časoprostoru, povahou rituálu a společenstvím s ostatními poutníky, které je analogické k Turnerovu konceptu *communitas*.

Poutník tak přejímá novou životní roli, na kterou nebyl doposud zvyklý. Učí se s vlastním tělem pracovat podobným způsobem jako herec, který se snaží vykreslit postavu skrze „materiál své vlastní existence“. Umění herce spočívá v organizaci jeho tělesného materiálu, to znamená, že je schopen správně využívat prostředky vyjadřování svého těla. Herec v sobě ztělesňuje jak organizátora, tak organizovaného (tj. umělce a jeho materiál) a musí trénovat svůj materiál (tělo) tak, aby byl schopen okamžitě vykonávat ty úkoly, které jsou diktovány externě (od dalších herců či režiséra).¹⁰ Poutníkovu tělo během pouti funguje jako sémiotický nástroj, skrze nějž jedinec, stejně jako herec, vytváří významy na „jevišti“ svatojakubské cesty. Všechny tyto aspekty přispívají ke skutečnosti, že se člověk vypravivší se na pouť vžívá do nové role, která je organizována jak podmínkami této poutní cesty, tak samotným poutníkem. Po skončení pouti a opuštění svatojakubské cesty se tato role poutníka vytrácí. Budu tedy poutníka nazývat aktérem.

Jak už bylo řečeno, lidským jednáním a jeho inscenovaností se zabývá performativní věda (*performance studies*), jejíž vznik svými úvahami o přejímání sociálních rolí podnítil psycholog a sociolog George Herbert Mead. Mead zavedl koncept „zaujetí role druhého“. Podle Meada si jedinec osvojuje sociální role na základě interakce se svým okolím tím, že je napodobuje a přejímá. Pro vytvoření si vlastní role je pro jedince klíčová skutečnost, jak jej vnímají ostatní lidé.¹¹

Tuto teorii společenského jednání jedince jako realizace určité role dále rozpracoval ve

¹⁰ FISCHER-LICHTE, E. *The Routledge Introduction to Theatre and Performance Studies*. s. 25-34.

¹¹MUSILOVÁ, M., KUBINA, L. *Svět je symbolická interakce: symbolický interakcionismus jako východisko výzkumu teatrality veřejných událostí* In *Theatralia* dostupné na https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/137908/1_Theatralia_21-2018-1_4.pdf?sequence=1.

své přelomové studii o performativitě lidského jednání *Všichni hrajeme divadlo*¹² Erving Goffman, který nahlíží na život jedince uvnitř organizovaného společenství z hlediska divadelního představení. Člověka (herce), sleduje v běžných situacích a interakcích a zaměřuje se především na to, jak jedinec vytváří své „představení“ - jakým způsobem se prezentuje a co vše pro ono představení využívá. Goffman definuje představení jako činnost, kterou jednatel provádí ve společnosti pozorovatelů a jejímž účelem je udělat dojem na ostatní účastníky. Někdy je pro výkon role zapotřebí spolupráce více jednotlivců, kteří jsou označováni jako tým. Součástí každého představení je určitá role, kterou se jedinec snaží zahrát. Tvoří ji vzorec jednání a může být použita opakovaně při různých příležitostech před stejným obecnstvem. Jednatel využívá během svého výkonu standardní výrazové vybavení, Goffmanem označované jako fasáda, které lze rozdělit na scénu, osobní fasádu a vystupování. Scéna se může podle Goffmana přesouvat spolu s účinkujícími, což můžeme pozorovat i v případě, kdy poutník putuje po několik set kilometrů dlouhé trase a místní obyvatelé jeho pouti přihlíží. Do osobní fasády zahrnuje Goffman odznaky úřadu či hodnosti; oblečení, pohlaví, věk, a rasu; vzrůst a vzhled; držení těla, způsob mluvy, gestikulaci apod.¹³ Osobní fasáda v případě poutníků zahrnuje batoh, sportovní obuv a hůl, které jsou voleny z praktických důvodů.

Jedním z aspektů teatrality je podle Fischer-Lichte dále aspekt tělesnosti, „který vyplývá z faktoru předvádění, respektive materiálu.“¹⁴ Podobně Fiebach vymezuje teatralitu jako „pokaždé specifický, historicky a kulturně podmíněný způsob používání těla v komunikačních procesech.“¹⁵ Na základě pohybu vlastního těla se ustanovuje jednání, kterým herec cílí k danému sdělení, které je schopen sdílet s diváky prostřednictvím vlastního těla. Podobným způsobem a pro obdobné účely využívá své tělo také poutník. Poutník na svatojakubské cestě se svým tělem navíc pracuje odlišně, než byl doposud zvyklý v běžné každodenní realitě, a také jej odlišně vnímá. Poutníkovým cílem na svatojakubské cestě je prostřednictvím vlastního pohybu vykonat pouť. Pout' může být zakončena dosažením určitého geografického bodu svatojakubské cesty (Santiago de Compostela, mys Finisterra či jakékoli jiné poutníkem vytyčené místo), ale stejně tak může pout' ukončit jakýkoli jiný moment jako např. dosažení nějakého osobního cíle nebo omezený čas dovolené.

Podstatou poutě je v tomto ohledu konání, absolvování cesty, které se uskutečňuje od

¹² GOFFMAN, E. *Všichni hrajeme divadlo: sebeprezentace v každodenním životě*. Praha: Portál, 2018.

¹³ GOFFMAN, E. *Všichni hrajeme divadlo: : sebeprezentace v každodenním životě*. s. 29-43.

¹⁴ FISCHER-LICHTE, E. *Divadelnost/teatralita a inscenace*. In *Souřadnice a kontexty divadla: antologie současné německé divadelní teorie*. ROUBAL, J. s. 132.

¹⁵ Tamtéž. s. 132.

prvních pohybů nezávisle na finálním počtu ušlých kilometrů a času stráveném na cestě. Jedná se o aktivitu výsostně tělesnou, individuální, kdy se veškeré naše jednání realizuje prostřednictvím těla. V teatrologickém diskurzu se mluví o tom, že herec svou roli „ztělesňuje“.¹⁶ Cestu k chápání pojmu ztělesnění, jak se dnes používá v teatrologii, ukázala filozofické uvažování Maurice Merleau-Pontyho. Při uvažování o tělesnosti svatojakubské cesty vycházím tedy také z Merleau-Pontyho¹⁷ fenomenologického přístupu, v němž je při prožívání kladený důraz na vlastní tělo a jenž ovlivnil humanitní vědy obecně a performativní teorii zvláště. Dalším zdrojem myšlenek k fenomenologii tělesnosti pro mě byla kniha fenomenoložky Anny Hogenové *Kvalita života a tělesnost*¹⁸.

1.2 Pout' jako rituál

Další metodologický koncept této práce pochází z rituálních studií, tedy z oblasti zabývající se výzkumem rituálu. Povahy a podoby rituálů jsou ovšem také častým předmětem úvah teatrologů: například Richard Schechner popisuje vznik performance jako propletení rituálu a zábavy.¹⁹ Dospět k jednoznačné definici rituálu je i dnes stále složité, přesto že se o to pokusili nejvýznamnější antropologové 20. století.²⁰ Zajímavé je, že mnozí z nich si při tom byli vědomi mimetického potenciálu, který rituál nese: „Velké množství rituálů je vlastně dramatickým ztvárněním minulosti, předváděným s cílem potěšit duchy předků. [...] Rituály většinou souvisejí s existenciálními otázkami, dramatizují je a vyjadřují – i když to neznamená, že je řeší.“²¹ Podle sociálního antropologa Maxe Gluckmana spočívá „užitečnost rituálů v tom, že transformují konflikty neškodným směrem a přináší svým účastníkům silné prožitky.“²²

Pro můj typ výzkumu je dále důležité především pojetí rituálu antropologa Arnolda van Gennepa, jenž ve své knize *Přechodové rituály*²³ popisuje život jednotlivce, bez ohledu na typ společnosti, ve které se nachází, jako postupné přecházení od jednoho postavení k dalšímu: život člověka se podle této teorie skládá ze sledu různých, navzájem oddělených etap. Arnold van Gennep definoval momenty přechodu mezi jednotlivými etapami jako

¹⁶ FISCHER-LICHTE, E. *Ztělesnění/Embodiment*. In *Souřadnice a kontexty divadla: antologie současné německé divadelní teorie*. ROUBAL, J. s. 135.

¹⁷ Čerpáno z: MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013.; LEWIS, Michael. STAEBLER, Tanja. *Phenomenology: An Introduction*. London; New York: Continuum, 2013.

¹⁸ HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. Praha: Karolinum, 2002.

¹⁹ SCHECHNER, V. *Performancia: teorie, praktiky, rituály*. s. 171-175.

²⁰ ERIKSEN, T. H. *Sociální a kulturní antropologie*. s. 262.

²¹ Tamtéž. s. 262.

²² Tamtéž. s. 264.

²³ VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Portál, 2018.

přechodové rituály, jež provázejí každou změnu místa, stavu, společenského postavení a věku, kterými člověk ve svém životě prochází. K těmto jednotlivým etapám se váží obřady, jejichž cílem je nechat jedince přejít z jedné determinované situace do druhé. Podle van Gennepa každý přechodový rituál obsahuje tři sekvence rituálů: rituály preliminální (odloučení), rituály liminální (prahové, pomezí) a rituály postliminální (sloučení, přijetí).²⁴

Z van Gennepovy koncepce přechodového rituálu, zejména pak z konceptu liminální fáze, vychází antropolog Victor Turner. Turner byl přesvědčený, že právě v liminální fázi leží jádro rituálu, a systematicky proto sledoval její různé podoby. Rituál viděl jako sociální proces, díky kterému lidé řeší krize a jeho význam podle něj spočívá v ochraně základních hodnot, které každou společnost drží pohromadě.²⁵

Turnerova zkušenostní antropologie a nazírání na rituál a poutnictví jsou pro mou práci klíčové. Využívám zejména jeho knihy *Průběh rituálu*²⁶ a *Image and Pilgrimage in Cristian Culture*²⁷, kterou napsal s Edith Turner, a v níž společně rozvíjí antropologii poutnictví. Podle Turnera je také pouť určitým typem přechodového rituálu: poutníci na počátku cesty odloží svůj dosavadní status a sociální role, jež zaujímali v předchozím životě, opustí každodenní známý a strukturovaný svět, ve kterém se doposud pohybovali a vykročí do světa neznámého, vtělí se do nestrukturovaného společenství lidí ve stejné liminální situaci.²⁸ Turner zdůrazňuje důležitost zkušenosti jako subjektivního prožitku. Vidí rituál jako tělesnou praktiku, performanci (viz výše), kterou nelze zprostředkovat slovy, musí se provést a zažít na vlastní kůži.²⁹

Turner rozšířil van Gennepovu koncepci a rozlišuje liminální a liminoidní fáze rituálů, přičemž liminoidní fázi charakterizuje jako výsledek svobodné aktivity jednotlivců v jejich volném čase, která sice k rituálu neoddelitelně patří, má však volnější charakter a může se v průběhu času transformovat do jiné podoby či měnit svůj význam. Liminoidní povahu má podle Turnera divadlo,³⁰ různá hnutí či subkultury a také poutnictví.³¹

²⁴ VAN GENNEP, A. *Přechodové rituály*. s. 11-19, s. 159-161.

²⁵ CHLUP, R. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera II*. s. 180.

²⁶ TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004.

²⁷ TURNER, Edith, TURNER, Victor. *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.

²⁸ KAPUSTA, J. *Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela*. s. 137.

²⁹ Tamtéž. s. 150.

³⁰ Svůj zájem o individuální zabarvení rituálu a osobní angažovanost jejich aktérů dával Turner na sklonku života často do souvislosti s divadelním prostředím, v němž sám vyrůstal, protože jeho matka byla herečka. Turner se zajímal o performativní žánry, jako je divadlo, tanec, hudba, sociální drama, protože je viděl jako liminální a snažil se doložit, jak jsou spolu tradiční, moderní a postmoderní performativní žánry propojeny. In CHLUP, R. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera II*. s. 189.

Dalším Turnerovým pojmem důležitým pro mou práci je pojem *communitas*. Jedná se o nestrukturované společenství, ve kterém jsou si všechny skupiny či jedinci rovni. Tento stav nastává v liminální fázi přechodového rituálu, kde vedle sebe žijí lidé mířící k nějakému jednotnému cíli.³²

Za pomoci konceptů liminoidu a *communitas* vysvětlují specifika svatojakubské cesty, která jsou přítomná také u rituálů. Fischer-Lichte popisuje, jak je zkušenost liminality pro tento typ performativního artefaktu důležitá: „[...]estetický prožitek umožněný představením lze popsat jako liminální zkušenost, v jejíž moci je proměna zakoušejícího subjektu.“ Prahová, liminální, fáze vede nejen k změně společenského statutu všech účastníků rituálu, ale také k proměně „ve všech možných ohledech“, které ovlivní i jejich vnímání reality.³³

Při svém zkoumání svatojakubské cesty jako liminoidního prostoru jsem využila také studii³⁴ etnoložky Jany Jetmarové, která se zabývá ultravytrvalostními sporty na dlouhých tratích. Prostor dlouhé tratě a tělo jako nástroj jsou pro její analýzu klíčové, stejně jako pro můj typ výzkumu. Proto také přebírám některé koncepty, které aplikovala na fenomén ultravytrvalostních sportů, jimiž jsou Wacquantova karnální metoda spočívající v „ponoření se“ do zkoumané skutečnosti, nahlížení dlouhých tratí jako liminoidního prostoru a teorii o stavu plynutí psychologa Mihalye Csikszentmihalyie, která nastává při „ponoru“ do určité činnosti a jedinec při ní zažívá radostné pocity.

1.3 Terénní výzkum

Poznatky k zpracování tématu jsem získala terénním výzkumem. Využila jsem metodu zúčastněného pozorování, jejímž „principem je nezprostředkovaná účast antropologa na životě studované společnosti, kde probíhá sběr etnografických dat.“³⁵ Cílem je proniknout co nehlouběji do sociálního a kulturního prostředí, jež je předmětem výzkumu.³⁶ Domnívám se, že z pozice zúčastněného pozorujícího mohu lépe popsat působení svatojakubské cesty a interpretovat, k čemu při ní dochází. Schechner považuje za důležité, aby teoretici seskupovali údaje přímo „v terénu“, aby se v průběhu vystoupení ocitali v dvojité úloze účastníků pozorovatelů nějakého rituálu anebo jakékoli jiné formy, kterou analyzují.³⁷ Metodologicky navazují na karnální metodu Loïce Wacquanta, při níž se tělo výzkumníka

³¹ TURNER, E., TURNER, V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. s. 35.

³² TURNER, V. *Průběh rituálu*. s. 97-103.

³³ FISCHER-LICHTE, E. *Estetika performativity*. s. 252.

³⁴ JETMAROVÁ, J. *O liminalitě, communitas a dotecích Absolutna. Fenomenologie ultravytrvalostního sportu* In *Český lid* 104. s. 53-70. 2017

³⁵ PĚNIČKA, R. *Kapitoly z dějin antropologie*. s. 46.

³⁶ ERIKSEN, T. H. *Sociální a kulturní antropologie*. s. 39.

³⁷ SCHECHNER, R. *Performancia: teórie, praktiky, rituály*. s. 13.

stává skrze prožívání vlastní tělesnosti hlavním nástrojem bádání. Podle Wacquanta je nutné se do zkoumaného předmětu ponořit na vlastní kůži, abychom se naučili a pochopili jeho konstituční momenty přímo zevnitř.³⁸ Při terénním výzkumu, absolvování svatojakubské cesty, jsem své prožitky každý den písemně zaznamenávala a nashromáždila jsem tak materiál, který mi při psaní práce pomohl reflektovat a znovuoživit vlastní prožívání poutě.

Prvotním účelem absolvování svatojakubské cesty pro mě přitom nebylo její následné teoretické zkoumání. Výzkumníkem jsem se stala až během procesu vzniku této práce, a musela jsem se tak zpětně snažit objektivizovat své zkušenosti a závěry. Zpracování textu této práce tak bylo výrazně ovlivněno dvěma různými pozicemi, které jsem ve vztahu k tématu zaujímala. Se svými subjektivními zkušenostmi proto konfrontuji také perspektivu dalších aktérů: zařazuji do textu autentické postřehy a výpovědi lidí, které se mi jevily jako účelné při interpretaci prožívání svatojakubské poutě. Využívám při tom vybraných dostupných poutnických autobiografií a deníků, útržků rozhovorů s poutníky pořízených přímo ve Španělsku a dále strukturovanějších rozhovorů se svými známými, které jsem vyzpovídala za účelem rozšíření fenomenologické perspektivy mého zkoumání. K jednotlivým výpovědím se snažím přistupovat komplexně a všímat si, jak subjektivně mohou jednotlivci vnímat daný fenomén. Zároveň se snažím zachovat si při intepretaci daných prožitků kritický odstup, protože jejich jádro je často ukryté pod nánosem emocí, které mohou být někdy i velmi osobní povahy.

³⁸ WACQUANT, L. *Body and soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. s. 8-20.

2. Poutnictví

Abychom mohli lépe pochopit, proč se lidé už několik set let vydávají na poutě, a zejména proč to dělají v dnešní desakralizované a technologiemi nasycené době, je nezbytné uvést krátce tento fenomén a jeho historii, a dále pak popsat vznik svatojakubského kultu.

Posvátné cesty vykonávali lidé všech kultur a náboženství už od antického Řecka, aby si upevnili víru a svou identitu. Význam těchto cest jakožto dlouhotrvajícího prvku evropských dějin nejen pro náboženský život, ale i pro kulturní a hospodářský rozvoj kontinentu, je nepopíratelný.³⁹ „Na sklonku antiky putovali křesťané především do Svaté země a ke hrobům apoštolů a mučedníků. Postupně věřící vyhledávali stále více posvátných míst. V průběhu středověku bylo uctíváno stále více svatých a podle toho také rostl počet poutních míst. Každý oltář ukrýval ostatky nějakého světce, proto se v podstatě mohl stát poutním místem každý kostel, nebo třeba i pramen, jehož vodu lidé shledali léčivou a postavili nad ním kapli.“⁴⁰

Slovo poutník pochází z latinského *peregrinus*, označujícího cizince, který na určitou dobu opouští domov a podniká pouť. Na pouť se v průběhu staletí vydávali jak muži, tak i ženy. Až do přelomu tisíciletí převažovali patrně poutníci, kteří se vydávali na cestu jednotlivě. Od vrcholného středověku však přibývalo dlouhodobě připravovaných a kolektivních poutí.⁴¹

Křesťanští poutníci nacházeli své vzory převážně v biblických vyprávěních. Vydávali se po stopách Ježíše a jeho rodiny, Ježíše procházejícího spolu s apoštoly Judeou ale také po stopách mnoha dalších biblických postav: jako Adam, jenž musel opustit ráj; jako Abraham, Izák a Jákob, kteří neměli žádný stálý domov; jako izraelský lid, který musel táhnout napříč pouští.⁴² „V obecné rovině je pouť považována za součást iniciačního rituálu výprav, za oponu, ze světa iluze a zdání do světa skutečnosti a věčnosti, od vlády smrti k životu, od člověka k božství.“⁴³

Poutník je symbolem člověka „který putuje po této zemi, přechodném bydlišti všeho lidstva, k věčnému cíli, k novému domovu a pravému životu nejen v literatuře a umění katolického světa, ale i u nekřesťanských vyznání. V náboženském smyslu se církev snažila lidem alegoricky vštípit, že (v pozemském životě) jsou na cestě k Pánu a pod jeho vedením. Stručně řečeno, pouť a útrapy, ale i potěšení spojené s cestou a dosažením vzdáleného cíle

³⁹ OHLER, N. *Náboženské poutě ve středověku a novověku*. s. 15-17.

⁴⁰ Tamtéž. s. 27.

⁴¹ Tamtéž. s. 11.

⁴² Tamtéž. s. 16.

⁴³ ŠTĚPÁNEK, P. *Čechy a Španělsko ve středověku. Dějiny a umění*. s. 206.

jsou předobrazem cesty ke spáse. Poutník vyjadřuje svou cestou pokoru, naději a víru.“⁴⁴

Volba tohoto způsobu života byla symbolická. Pojem *imitatio*, tedy nápodoba kterou je možné připodobnit k výrazu *mimésis*, se netýká jen napodobení, ale i vytvoření napodobením. Poutník napodobováním sv. Jakuba – poutí i atributy – participuje na jeho svatosti. Na stejném principu funguje *imitatio Christi*; přes sv. Jakuba poutník napodobuje samotného Ježíše. Poutník se prostřednictvím napodobování stal nebojácným následovníkem Kristovy chudoby a pokory, svou poutí se kál a chválil Krista – „jako on putoval světem, jako on je ‚pokoušen od ďábla‘, jako on ‚trpí na kříži‘. Některé části cesty byly konány na boso, někdy i po kolenou; někteří byli obtěžkáni kameny nebo řetězy; nebezpečností cesty, včetně krádeží a vražd, se brala jako součást cesty ke spáse.“⁴⁵

Pout' tedy nelze považovat za nějaké potěšení, nýbrž za namáhavou a mnohdy nebezpečnou činnost, která mohla vést k očistění hříchů a odpuštění před Bohem (při Posledním soudu).⁴⁶ Závazek putování k posvátnému místu, ať už se jednalo o hrob světce či dějiště nějaké významné události, platil všeobecně jako něco, co prospívá duchovnímu životu.⁴⁷ „Význam křesťanského poutnictví byl také spatřován v sebeobětování (strasti cesty) a nově i v poučení, které mělo sloužit k upevnění víry.“⁴⁸ Pozvolna se ovšem připojovaly cesty, jejichž cílem bylo také vzdělání, zábava nebo i dobrodružství.⁴⁹ Poutníci vykonávali pout' také kvůli svému slibu světci, který učinili pro záchranu sebe nebo svých milovaných. Na důkaz vděku pak vykonávali pout'.⁵⁰ Z osobního hlediska znamenala pout' pro každého poutníka pokání, očistu a obnovu duchovního života, a tudíž i smíření a naději, neboť poutníci věřili, že jim kontakt se světcovými ostatky přivodí léčivé účinky.⁵¹

Silnou motivací poutníků byla také touha po vlastní proměně. „Odchod z domova, spojený s tělesným a duševním vypětím, vytrhuje člověka z jeho intimního prostředí a starých zvyků a tím podněcuje ke změně osobního života. Protože cestování bylo vždycky – s výjimkou posledních sto padesáti let – obtížné a často i nebezpečné, plné nepředvídatelných zákrutů, bez možnosti komunikace s domovem, vydat se na pout' znamenalo vždy nutnost odříkat si pohodlí a intimitu.“⁵² Jsou i další důvody, proč se poutníci na cestu vydávali.

⁴⁴ ŠTĚPÁNEK, P. *Čechy a Španělsko ve středověku. Dějiny a umění.* s. 207.

⁴⁵ William Melczer In KAPUSTA, J. *Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela.* s. 140.

⁴⁶ ŠTĚPÁNEK, P. *Čechy a Španělsko ve středověku. Dějiny a umění.* s. 210.

⁴⁷ Tamtéž. s. 209.

⁴⁸ Tamtéž. s. 210.

⁴⁹ Tamtéž. s. 208.

⁵⁰ TURNER, E., TURNER, V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives.* s. 8.

⁵¹ Tamtéž. s. 6.

⁵² ŠTĚPÁNEK, P. *Čechy a Španělsko ve středověku. Dějiny a umění.* s. 209.

Konkrétně pouť do Santiaga byla pouť ukládaná jako pokání a trest ze soudního příkazu. Dalšími důvody mohla být touha spatřit opěvované místo a obohatit svůj život o dobrodružství či poznat nové prostředí.⁵³

Poutníci se na cestě setkávali rovněž s řadou překážek. Jednalo se zejména o hory, řeky, lesy, zvěř, živelné katastrofy, nehody z technických příčin, neznalost jazyků, psychickou a fyzickou náročnost cesty a nebezpečí ze strany lidí jako loupeže či války. V neposlední řadě ztěžovaly poutníkům průběh cesty různé nemoci, ke kterým mohli přijít právě cestováním, např. nedostatečnou hygienou, pitím nevhodné vody, požíváním nevhodného jídla či přenocováním v nevyhovujících podmínkách, kde bylo snadné chytit ledajaké nežádoucí parazity atd.⁵⁴ I přesto se odhaduje, že ve vrcholném středověku mohly svatojakubskou pouť absolvovat až dva miliony poutníků ročně.⁵⁵ K pouti patřilo také smíření, závěť a rozloučení, protože nikdo nevěděl, zda se vůbec vrátí domů. Cestu poutníkům již v té době usnadňovala síť ubytoven, do nichž se řadily především kláštery a hospice. „Strasti na cestě byly pro poutníky nemalé, ale cesta byla také zdrojem radostí, jak vysvítá i z dochovaných písemných svědectví – radost z poznání nových míst, nových zkušeností a dobrodružství. Jestliže se po materiální stránce měli poutníci spokojit s málem, po duchovní stránce mohli očekávat mnoho. Celá pouť do Compostely byla dlouhou a promyšlenou přípravou na konečné očištění při bohoslužbě v bazilice a při modlitbě u apoštolova hrobu.“⁵⁶

Povaha poutnictví se radikálně změnila v 19. století s rozvojem techniky, avšak mnoho charakteristik středověkých poutníků se dá vztáhnout i na současné cestovatele. „Na cestách k dalekým poutním místům vidíme i dnes lidi, kteří přišli poděkovat za zvláštní milost, lidi trpící a nemocné, kterým žádný lékař nedovede pomoci a kteří doufají, že se dočkají alespoň útěchy, když ne vyléčení.“⁵⁷

2.1 Pout' svatého Jakuba

Svatojakubská cesta (španělsky *camino de Santiago*) je síť poutních cest, z nichž všechny vedou do města Santiago de Compostela. Spolu s Římem a Jeruzalémem je Santiago de Compostela hlavním poutním místem křesťanů. Poutníci již od středověku putují do Santiaga k hrobu patrona všech poutníků, apoštola Jakuba Staršího, jehož ostatky jsou uloženy v městské katedrále. Pavel Štěpánek se ve své knize *Čechy a Španělsko ve středověku, Dějiny*

⁵³ KAPUSTA, J. *Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví*. s. 139. In *Český lid*.

⁵⁴ Tamtéž. s. 138.

⁵⁵ Tamtéž. s. 139.

⁵⁶ ŠTĚPÁNEK, P. *Čechy a Španělsko ve středověku. Dějiny a umění*. s. 209.

⁵⁷ OHLER, N. *Náboženské poutě ve středověku*. s. 13.

a umění dle svých slov pokouší při rekonstruování historie svatojakubské cesty „o historickou interpretaci legend“,⁵⁸ přičemž je nucen celkový obraz svatojakubské cesty sestavovat z fragmentů legend, liturgie a kronikářských zápisů.⁵⁹ „Historie sv. Jakuba je zcela určitě bohatou směsicí skutečností a legend, jež je obtížné třídit. Jak ovšem víme dnes, účelem legend bylo dávat příklad a návod ke křesťanskému životu, a až teprve na dalším místě informovat o skutečných událostech.“⁶⁰

Z těchto legend se dozvídáme, že apoštol Jakub Starší žil v letech 8 až 44 našeho letopočtu a patřil mezi první Ježíšovy učedníky. Také jako první skonal mučednickou smrtí. Jedna legenda tvrdí, že Jakubovy ostatky byly kolem roku 550 přesunuty z Jeruzaléma do Palestiny a odtud se s mnichy dostaly nejprve do španělské Zaragozy a po invazi Maurů do Galicie.⁶¹ Další legenda praví, že Jakubovy ostatky byly po jeho popravě tajně odvezeny lodí do Galicie, kde bylo mučedníkovo tělo pohřbeno. Podle další legendy přenesli do Galicie mučedníkovo mrtvé tělo andělé. Podle jiné verze zase putovalo Jakubovo mrtvé tělo na lodi bez posádky napříč celým Středomořím, až uvázlo v zálivu na pobřeží Hispánie. Ať to bylo jakkoli, po ovládnutí Iberského poloostrova muslimy (Santiago bylo ovládnuto muslimy r. 722) se rozhodli strážci Jakubův hrob ukrýt a pozvolna se na něj pozapomnělo. Pozůstatky hrobu byly pak objeveny na počátku 9. století.⁶²

Podle legendy spatřil jistý mnich Pelagius 25. července⁶³ 813 v někdejší měste Iria Flavia neobvyklou záři. „Ke hrobu, dlouho předtím hledanému, byl doveden jasnou hvězdou (v dalších verzích legendy třemi hvězdami, které nad hrobem mimořádně zářily, nebo dokonce celým hvězdným polem). Na světlem označeném místě byl poté objeven mramorový náhrobek z římské doby s pravděpodobnými ostatky sv. Jakuba Staršího. Ostatky, které se pak staly symbolem celé cesty, byly ponechány na místě nálezu. Král Alfons II., který tehdy panoval v Asturii a Galicii, dal ihned nad náhrobkem vybudovat malý kostel a při něm benediktinský klášter.“⁶⁴ Podoba kostela se postupem času proměňovala až do podoby románské baziliky s gotickými prvky a barokními prvky, jak ji známe v současnosti. Kolem baziliky se postupně rozrůstalo také město pojmenované (doslovným překladem) právě po sv. Jakubovi (*Sant Iago*) a současně podle antického pohřebiště, Hvězdném poli (*Campus*

⁵⁸ ŠTĚPÁNEK, P. *Čechy a Španělsko ve středověku. Dějiny a umění*. s. 194-196.

⁵⁹ Tamtéž. s. 194.

⁶⁰ Tamtéž. s. 195.

⁶¹ Jedno z autonomních společenství Španělska, nachází se v něm město Santiago de Compostela.

⁶² ŠTĚPÁNEK, P. *Čechy a Španělsko ve středověku. Dějiny a umění*. s. 194-196.

⁶³ Toto datum je dodnes stanoveno jako světcův svátek.

⁶⁴ ŠTĚPÁNEK, P. *Čechy a Španělsko ve středověku. Dějiny a umění*. s. 196.

Stellae), celým názvem tedy Santiago de Compostela.⁶⁵

Zpráva o nalezení apoštolova hrobu se rychle roznesla po celé Evropě, čímž vzrůstaly návštěvy poutníků. V 11. století získalo město statut apoštolského stolce a v rámci kategorizace poutních míst nabylo Santiago stejné pozice jako Řím a Jeruzalém. Roku 1122 vyzval papež Calixtus ve svém kázání poutníky k cestě do Santiaga de Compostela. Počet poutníků byl od té doby setrvale vysoký, údajně apoštolův hrob v dobách největší slávy navštěvovalo až tisíc poutníků denně. V polovině 13. století po obsazení Jeruzaléma muslimy popularita Santiaga de Compostela ještě vzrostla a stalo se po Římu druhým nejnavštěvovanějším poutním místem středověké Evropy.⁶⁶

Zájem lidí o absolvování této středověké poutě znovu výrazně vzrostl po roce 1987, kdy Evropská rada prohlásila pouť za první Evropskou kulturní cestu. Od roku 1993 je Camino Francés⁶⁷ na seznamu světového kulturního dědictví UNESCO jako kulturní trasa, díky své historické hodnotě a zachovalé infrastruktuře v podobě církevních i civilních staveb ležících podél této cesty.⁶⁸

Svatojakubská cesta má precizně vypracovanou infrastrukturu, tedy značení, ubytování pro poutníky a udržovaný stav poutní cesty. Trasy jsou značené natolik dobře, že poutníci při cestě v podstatě nepotřebují používat mapu. Jako ukazatel cesty slouží na všech trasách symbol poutníků putujících do Santiaga de Compostela, kterým je svatojakubská mušle neboli hřebenatka jakubská a dále žluté šipky.

Završení svatojakubské poutě probíhá v městské katedrále. Na středním pilíři, který rozděluje její centrální vchod na dva díly, je vyobrazena postava sv. Jakuba, který s úsměvem vítá poutníka na konci svatojakubské cesty. Poutník by měl podle tradice navštívit mši a hrobku sv. Jakuba, přičemž již od středověku hraje velkou roli při setkávání poutníků s posvátnými předměty síla dotyku. „Slovo *contagio* neodkazuje jen k dotyku, ale také k vlivu působení a nakažení se.“⁶⁹ Když se poutník fyzicky dotkne posvátného místa či předmětu, přechází podle víry a tradice ono posvátno i na něj. „Rituál přechodu poutníků vždy vrcholí tradičně nejprve položením ruky dovnitř prohlubně v pilíři, rozdělující vstup Portálu slávy v katedrále v Santiagu a pak obejmutím sochy sv. Jakuba z jaspisu, alabastru a stříbra, pod níž je apoštolská krypta s ostatky sv. Jakuba a jeho učedníků. Poutníci vystoupí po schůdkách za

⁶⁵ ŠTĚPÁNEK, P. *Čechy a Španělsko ve středověku. Dějiny a umění*. s. 196.

⁶⁶ Tamtéž. s. 197-199.

⁶⁷ Francouzská cesta – jedna z mnoha tras svatojakubské cesty.

⁶⁸ Přejato z: <http://whc.unesco.org/en/list/669>.

⁶⁹ KAPUSTA, J. *Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela*. s. 140.

sochou, obejmou ji (obejmout a políbit znamená zmocnit se) a pak mohou sestoupit do podzemí, kde najdou schránku s ostatky světcovými.“⁷⁰ Není jasné, jak se tento rituál postupně proměňoval, tato jeho podoba se nicméně uplatňuje dodnes.

⁷⁰ ŠTĚPÁNEK, P. *Čechy a Španělsko ve středověku. Dějiny a umění.* s. 205-206.

3. Rituální povaha poutí

3.1 Liminalita v pojetí Victora Turnera

Pro nahlížení svatojakubské pouti jako rituálu je klíčová teorie přechodových rituálů Arnolda van Gennepa. Pojmem přechodový rituál označuje jakýkoli obřad, který provází přechod jedince z jednoho stavu do druhého, z jednoho „světa“ do jiného. Podle van Gennepa každý přechodový rituál probíhá ve třech fázích: fáze preliminální (odloučení), fáze liminální (prahová, pomezí) a fáze postliminální (sloučení, přijetí).⁷¹

První fáze, odloučení, sestává ze symbolického jednání, které představuje vytržení jedince nebo skupiny z dřívějšího pevného místa ve společenské struktuře nebo ze souboru kulturních postavení. Během druhé fáze, pomezího neboli liminálního období, je stav subjektu rituálu nejasný. Prochází totiž sférou, která nemá atributy předcházejícího stavu, ale ještě ani toho budoucího. Pomezí se ovšem netýká pouze přechodu od jedné situace ke druhé. Van Gennep chtěl tímto pojmem poukázat na to, že pomezí se vyskytuje ve všech obřadech, které doprovázejí přechod od jedné situace ke druhé, a objevuje se tedy v mnoha různých lidských činnostech.⁷² Třetí fází je pak přechod završen, subjekt rituálu se opět nachází ve stabilním stavu a získává zpět svá práva a povinnosti.⁷³

Jak bylo již řečeno výše, z van Gennepovy teorie o přechodových rituálech vychází Victor Turner, přičemž nejdůležitější částí rituálu je pro něj fáze pomezí – liminality, která nastává po fázi odloučení. Rituální subjekt se při ní nachází v jakémsi meziprostoru, který stojí mimo všechny běžné kategorie a v němž se ruší pravidla životních dějů v jejich obvyklé struktuře mimo liminální situaci. Při analýze rituálu sleduje Turner vztah rituálu k sociální struktuře, všímá si rituálních aspektů, které se vymykají běžným strukturám, a posléze dospívá k závěru, že právě liminalita jakožto „antistrukturální“ prvek je skutečnou podstatou a zdrojem rituálu.⁷⁴

Turner tedy rituál čte v kontextu sociálních procesů a vidí jeho význam v ochraně základních hodnot, které každou společnost drží pohromadě. Rituál podle Turnera ochraňuje společnost tím, že pravidelně zviditelňuje a připomíná její základní kategorie, které konfrontuje s něčím, co se z nich vymyká – s liminálním chaosem a s jinakostí. Rituál je příležitostí pro setkání s jinakostí, pro nahlédnutí hranic běžných kategorií, pro hru s jinými možnostmi bytí. „Smysl rituálu spočívá v konfrontaci formy s něčím, co ji přesahuje. Proto

⁷¹ VAN GENNEP, A. *Přechodové rituály*. s. 13.

⁷² Tamtéž. s. 159-161.

⁷³ Tamtéž. s. 11-19.

⁷⁴ CHLUP, R. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I*. s. 17.

jsou typickou součástí rituálů různé paradoxy a převrácení běžných vztahů.⁷⁵ „Liminalita rituální aktéry konfrontuje s jinými možnostmi uspořádání, ukazuje jim relativitu jejich sdílených struktur a vytváří prostor pro kulturní inovaci. Zároveň ale v účastnících probouzí i jiný modus sociální zkušenosti, evokuje existenciální stav *communitas*, pocit jednoty a spřízněnosti napříč běžnými vztahy a hierarchiemi.“⁷⁶

3.1.2 Koncept liminoidu

Turner si uvědomoval, že společnost, v níž žijeme, se v mnohém odlišuje od uzavřených a tradičních společností, ve kterých rituály zkoumal. Podle „pozdního“ Turnera je pojem liminality možné aplikovat pouze na jevy, které konvenčně pokládáme za náboženské. Tuto pozici však Turner nezastával vždy: ve své knize *Průběh rituálu*⁷⁷ se snažil aplikovat teorii liminality na celou řadu sekulárních fenoménů. Své stanovisko postupně modifikoval a začal rozlišovat mezi jevy liminálními, které mají čistě náboženskou povahu a jevy liminoidními, které mají pseudo-náboženský ráz a jsou tvořeny prvky, které k rituálu sice neoddělitelně patří, avšak mají volnější charakter a mohou se v průběhu času transformovat do jiné podoby. Fenomén liminoidu je podle Turnera typický „pro otevřené společnosti“, které jsou náchylnější ke změnám rituálů, za které považuje především moderní sekulární společnosti.⁷⁸

Rozdíl mezi liminálními a liminoidními typem aktivit tedy souvisí s rozdíly společenského uspořádání. Liminální jevy se vyskytují v tradičních společnostech, kde se jedinec tradičně podřizuje skupině, jejím požadavkům a potřebám. Aktivity z nich vyplývající bývají povinné a jsou vnímány jako určitá forma práce, protože lidé v kmenových a uzavřených společnostech neznají rozdíl mezi prací a hrou. Liminoidní aktivity nejsou na rozdíl od liminálních aktivit povinným společenským mechanismem, vyskytují se v rozvinuté společnosti, která klade důraz na autonomii jedince, jsou tak často individuálním výtvorem a nebývají vždy kolektivně sdílené, jako je tomu v případě jevů liminálních. Liminoidní aktivity mají mnohdy povahu hry, která se provádí ve volném čase. Fenomén volného času se objevil s rozvojem moderních industriálních společností a podle Turnerových je liminoidní proto, že je vyplněn dobrovolnými činnostmi. Také náboženství podle Victora a Edith Turnerových pozvolna přešlo do sféry volného času, neboť z hlediska většinové společnosti je v dnešní době náboženství nahlíženo jako jedna z mnoha alternativ, kdy je otázkou osobní volby a nikoli povinností, zda bude jedinec vyznávat určitou víru. Každotýdenní návštěva mše

⁷⁵ CHLUP, R. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera II.* s. 180-181.

⁷⁶ Tamtéž. s. 180-181.

⁷⁷ TURNER, Victor. *Průběh rituálu.* Brno: Computer Press, 2004.

⁷⁸ CHLUP, R. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera II.* s. 192.; TURNER, V. *Průběh rituálu.*

již není povinností, jejíž nesplnění by se považovalo za hřích. V této sféře volného času náboženství „soupeří“ s dalšími liminoidními aktivitami jako jsou hry, sporty, turismus, umění, technika atd. Funkci rituálu podle Turnerových v dnešní době zastávají právě spíše tyto volnočasové aktivity.⁷⁹

Victor a Edith Turnerovi hledali formy a projevy liminality v různých sociálních strukturách a procesech, koncem šedesátých let se při svém zkoumání liminality zaměřili na poutnictví a jeho výsledky následně publikovali v knize *Image and Pilgrimage in Christian Culture*,⁸⁰ v níž popisují, proč je pro ně poutnictví významné z hlediska liminality. Nejdříve se zaměřili na křesťanské obřady, jako je mše, vysvěcení, konfirmace, pomazání atd., u nichž se jim však liminální fáze rituálů zdály příliš krátké. Turnerovi tedy dál hledali v křesťanství obdobnou škálu a komplexnost liminality, jakou nacházeli v iniciačních rituálech kmenových a uzavřených společností, a odpovídající formu liminality v křesťanství našli v křesťanském putování na posvátná místa.⁸¹ Všechna poutní místa mají podle nich společnou jednu věc – lidé věří, že se na těchto místech udál nějaký zázrak, který má přesah do současnosti a může se znovu opakovat. Věřící, že jejich víra a možnost spásy může být silnější na místech, na kterých proběhlo v minulosti nějaké zázračné uzdravení, a tím, že se takovému místu osobně vystaví, je posílena jejich naděje na vyléčení či působení zázračné síly. Pro většinu lidí se tímto stává pouť velkou liminální zkušeností náboženského života.⁸²

Turnerovi zejména poukazují na podobnosti poutnictví a iniciačních rituálů. Poutník i subjekt iniciačního rituálu vstupují do nového a hlubšího rozměru existence, než na jaký byli dosud zvyklí. Stejně jako novic v iniciačním rituálu je také poutník na konci svého putování vystaven projevům posvátna prostřednictvím objektů, předmětů a jednání jako jsou svatyně, obrazy, liturgie, léčivé prameny, rituální obcházení posvátných objektů atd. Intenzita dopadu těchto artefaktů a aktů však do velké míry závisí na subjektivních okolnostech, na nadšení a vytrvalosti daného jedince. Turnerovi poukazují však také na vzájemné rozdíly mezi poutnictvím a kmenovými rituály: projevy posvátna v kmenové společnosti jsou tajné, zatímco křesťanské projevy posvátna se oproti tomu zjevují nejen poutníkům, ale i běžným věřícím. Turnerovi vidí poutnictví jako individuální záležitost, a proto jej dávají do opozice vůči kmenovým rituálům, které mohou být i skupinové: já se však v této práci pokouším interpretovat poutnictví nejen jako čistě individuální fenomén, nýbrž také jako skupinový.

⁷⁹ TURNER, E., TURNER, V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. s. 34-35.

⁸⁰ TURNER, E., TURNER, V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.

⁸¹ TURNER, E., TURNER, V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. s. 3-4.

⁸² Tamtéž. s. 6.

Další rozdíl mezi poutnictvím a rituály v kmenových společnostech Turnerovi spatřují ve svobodné volbě rituálního subjektu: poutnictví bývá otázkou životního rozhodnutí, zatímco v kmenových rituálech jde o úzké sepětí roviny profánní, sakrální a výukové. Poutníkův cíl je spasení a dočasné osvobození od hříchů a zla strukturního světa, kdežto kmenový zasvěcenec chce prohloubit své propojení se strukturním životem své komunity.⁸³

3.2 Liminoidní povaha poutí

Poutníci se k vykročení na pouť rozhodují z mnoha různých důvodů, v každém případě ji ale absolvují dobrovolně a stejně dobrovolně přijímají také daná pravidla jejího absolvování. Nejedná se tedy o povinný společenský mechanismus, a proto je podle Turnerových vhodné označit poutnictví spíše jako jev liminoidní než jako jev liminální.⁸⁴ Vykročením na pouť se pro poutníka mění pravidla a podmínky jeho života, s čímž pochopitelně souvisí také změna jeho reakcí, chování a myšlení. Liminoid umožňuje jedinci vystoupit z dosavadního stereotypu a běžných rutinních činností a zažívat tak zkušenost jiného,⁸⁵ což je spolu s výše vyjmenovanými důvody další příčinou vykonávání poutí, která představuje v moderní společnosti jakousi formu úniku od každodenního života, vede ke změnám vnímání, myšlení a seberealizování jedince. Lidé se již ve středověku vypravovali na pouť, aby zažili dobrodružství a prahový zážitek – aby zjistili, kde mají své limity fyzické i duševní, a aby tyto hranice dál posouvali. Na více dní nechávají přejít své tělo do zvláštního režimu, který je od jejich běžného jednání často velice odlišný a který je může dovést na pokraj jejich fyzických možností.

Poutníci chtějí mimo jiné uniknout svému domácímu stereotypu a starostem, zabývat se více sami sebou a přírodou. Při pouti se každý den poutník zabývá především svými vlastními činnostmi a potřebami, v čemž spočívá první velký rozdíl oproti životu „doma“, kdy je často nutné postarat se kromě sebe také o svou rodinu, ale i o lidi, ke kterým nemáme blízký vztah, avšak dbáme o to, abychom jim pomohli a vyhověli v jejich požadavcích, aby tak mohla společnost díky vzájemné spolupráci fungovat.

Liminoidní fáze prožívaná během poutí oproti tomu zprostředkovává období jakési duševní, rozumové i tělesné svobody, je únikem z reality, která nás mnohdy stresuje a v níž se snažíme stále něco plnit a „stíhat“. Tělo za nás doma rozhoduje až v případech, když jsme nemocní a tím také příliš slabí na to, abychom potřeby těla přemohli. Jakmile je doma tělo zdravé a cítí únavu, často ho „přemlouváme“, aby nadále bdělo a neodpočívalo, protože

⁸³ TURNER, E., TURNER, V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. s. 8-9.

⁸⁴ Tamtéž. s. 36.

⁸⁵ TURNER, V. *Liminal to liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology*. s. 65, 83.

musíme ještě splnit tu a tu povinnost: „Na pouti myslíš jen na sebe a své tělo. Jediné co máš u sebe je batoh, který ti v ničem nebrání. Každé ráno se můžeš sbalit a odejít, kam se ti zlíbí. Nelimituje tě žádná práce, škola, dosažení úspěchů, myšlenky typu: než budu mít děti, tak musím ještě stihnout to a to.“⁸⁶

Tato forma svobody se pak během pouti týká dále rozhodování, kam se poutník vydá, kolik ujde kilometrů, jakou rychlostí, kolik si udělá během dne přestávek atd. Rozhodnutí vychází (v případě osamocené putování) pouze z potřeb a přání poutníka, což se v jeho každodenním životě doma příliš nestává. K životu na pouti potřebuje pouze pár drobností, které je schopen nést si v batohu na zádech, což také velmi přispívá pocitům volnosti a soběstačnosti, které mnoho poutníků zažívá: „Na pouti má člověk pocit, že všechno, co se zdá doma důležité (ve smyslu povinné, náročné, nutné), není důležité vůbec. Stačí jít, jíst a spát a dívat se kolem sebe, dýchat a přes zdánlivý nedostatek podnětů moderního světa jsem se málokdy ve svém životě cítila tak šťastná. Pamatuju si úplně tetelivé pocity štěstí, když jsme došli do místa, kde jsme měli spát, a věděla jsem, že teď můžu zaslouženě odpočívat a jen se třeba dívat na lidi na ulici.“⁸⁷

Liminální atributy poutnictví jsou podle Turnerových následující: uvolnění ze světské struktury, homogenizace postavení, jednoduchost v odívání a jednání, vytváření *communitas*, určitá forma útrap, reflexe významů základních náboženských a kulturních hodnot; individuálnost jako opozice proti institucionalizovanému prostředí.⁸⁸

Jan Kapusta popisuje skrze citaci Roberta Melczera poutnictví jako středověký kruhový rituál: „Na základě pramenů se zdá, že pouť bývala kruhovým rituálem: před cestou se měl poutník podrobit svaté zpovědi a svatému přijímání, následovalo požehnání včetně žehnání poutnických odznaků; po šťastném návratu čekala poutníka uvítací oslava, popřípadě vstup do svatojakubského bratrstva. Postup ve společnosti se mohl projevit vzrůstem úcty, prestiže apod.“⁸⁹

Liminální charakter poutnictví byl pocíťován také zbytkem společnosti, protože se poutníci pohybovali volně a nekontrolovaně mimo moc a právo svých obcí, regionů a států. Tato „unikavá“ pozice poutníků zneklidňovala vrchnost, ale také církve: „poutníci se stávali podezřelým, zneklidňujícím elementem zpochybňujícím usedlost, řád a rozvrstvení

⁸⁶ Šárka K., poutnice, 24. 5. 2019.

⁸⁷ Jana L., poutnice, 13. 5. 2019.

⁸⁸ TURNER, E., TURNER, V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. s. 34.

⁸⁹ KAPUSTA, J. *Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela*. s. 144.

středověké společnosti.“⁹⁰

Také mnoho dnešních poutníků si uvědomuje přechodový charakter své cesty. Během pouti lidé přijímají roli „putujícího na cestě“, odloží svůj dosavadní status a své další životní role, opustí známý a strukturovaný svět svého každodenního života a vtělí se do nestrukturovaného společenství lidí ve stejné liminální situaci.⁹¹ Vydávají se na cestu z určitých důvodů a s určitým cílem a doufají, že vykonáním poutě se jejich cíl splní. Pout' je tak pro ně místem, kde jsou odloučeni od svého známého strukturovaného života, putují po svatojakubské cestě, aby dosáhli určitého cíle. Statistiky ukazují, že pout' podnikají muži i ženy nezávisle na věku a společenském postavení.⁹² Příslušnost k určitému náboženství není nezbytná, ostatně ani ve středověku nebyly důvody vykročení na pout' vždy náboženské.⁹³ Jak zmiňuji výše, poutníci se na cestu vydávali často také kvůli poznání nových krajů či prožití dobrodružství. Svou roli v dnešním stále rostoucím počtu poutníků konkrétně na svatojakubské cestě, které se v této práci věnuji, jistě hraje její popularita a také zvědavost. „Častým impulzem pro vykonání poutí bývá nějaká osobní krize: v zaměstnání, ve společenských, rodinných či partnerských vztazích, bývají to různé životní a existenciální nejistoty, úzkosti a otázky, ztráty a neštěstí. Pout' vykonávají lidé také v rámci významných životních přechodů, jako je svatba, rozvod, narození dítěte, smrt blízké osoby, životní jubileum, nastoupení do zaměstnání či jeho ztráta apod. Pout' hraje důležitou roli ve vývoji osobnosti a strukturace a restrukturace osobního i společenského života.“⁹⁴

Osoby nacházející se v liminální fázi jsou podle Turnera „strukturálně neviditelné“, neboť vybočují z běžných poznávacích kategorií, kterými si daná společnost svět kolem sebe klasifikuje. Strukturální „neviditelnost“, která doprovází liminální bytost, má ambivalentní charakter: „Tyto osoby již nejsou nadále klasifikovány a ještě nebyly klasifikovány.“⁹⁵ Tím, že je poutník na pouti odloučen od vykonávání svých sociálních rolí, které jsou pro něj doma typické, může pro sebe v jejím průběhu nalézt roli novou. Po nějakou dobu tak přestává být např. rodičem, zaměstnancem, člověkem v určité funkci, partnerem apod., a soustředí se na novou roli, která se na pouti definuje vlastní specifické jméno a soubor symbolů.⁹⁶

Životní rytmus se při pouti zpomalí, díky čemuž poutník získává spoustu času

⁹⁰ KAPUSTA, J. *Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela*. s. 144.

⁹¹ Tamtéž. s. 137.

⁹² Tamtéž. s. 144.

⁹³ Tamtéž. s. 144.

⁹⁴ Tamtéž. s. 144.

⁹⁵ CHLUP, R. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I*. s. 19.

⁹⁶ Tamtéž. s. 13-14.

k přemýšlení. Mnohdy v ten moment však teprve o jistých věcech přemýšlet začne, protože v sobě myšlenky buď potlačoval, nebo na ně nenašel čas. Pozoruje věci kolem sebe, soustředí se na dosud přehlížené. Proměňuje se jeho vztah k ubíhající krajině, kterou má na pouť čas sledovat. Pocit závislosti člověka na přírodě je intenzivnější, čímž se zvyšuje nebo vytváří poutníková pokora k tomu, co ho přesahuje. Každodenní samozřejmosti, kterých předtím člověk příliš nedbal, jako například východ slunce, se pro poutníka mohou najednou stát významnou záležitostí. Člověk poznává lépe sám sebe a učí se, jak se o samotě „nenudit“. Odhaluje a docení tím nejen vlastní vynalézavost, ale také své tužby. Pout' ukazuje poutníkovi míru svobody, kterou může ve svém životě zakoušet, ale kterou často patřičně nevyužívá. Díky cestě tak člověk často poprvé v životě zažívá pocit, že je svým vlastním pánem, a na chvíli se vyvazuje ze svých povinností daných jeho sociální rolí nebo rolmi v běžném životě.

Turner definuje liminalitu pomocí systému binárních opozic mezi liminální fází rituálu a strukturovanou společností mimo hranice rituálu. V následujícím textu se pokusím tyto prvky liminality⁹⁷ aplikovat na svůj předmět zkoumání, tedy na průběh svatojakubské cesty, a dále je v těchto relacích interpretovat.

Osoba nacházející se v liminální fázi rituálu je liminální bytostí neboli „člověkem na prahu“, jehož rysy jsou nutně nejasné, protože se vymyká ze sítě klasifikací, které ho za normálních okolností umísťují v kulturním prostoru.⁹⁸ Lidé se na svatojakubské cestě ocitají mimo běžné struktury, nejsou zatíženi společenskými danostmi a bariérami. Mezi poutníky mizí původní hierarchické uspořádání a je nahrazeno absolutní rovností mezi jednotlivými subjekty. S tím souvisí také pokora, která je pro poutníky typická – všichni se nachází ve stejné pozici a postavení a pro všechny platí stejná autorita, kterou je v době poutě samotná svatojakubská cesta, jíž se poutníci podřizují.⁹⁹

⁹⁷ TURNER, V. *Průběh rituálu*. s. 105-106.

⁹⁸ Tamtéž. s. 108.

⁹⁹ Tamtéž. s. 105-106.

Podřízenost a dobrovolné přijímání bolesti s putováním spojené jsou další projevy, které jsou podle Turnera typické pro liminální sekvenci rituálu, a které jsou charakteristické i pro poutnictví. V tomto ohledu je možné podřízenost a přijímání bolesti vykládat minimálně dvojím způsobem, při nichž záleží na tom, zda poutník věří v Boha či ne. Poutník se podřizuje prostoru svatojakubské cesty, jejíž nástrahy a dopady na sebe nechává doléhat. Jestliže je poutník věřící a vykonává pouť jako svou náboženskou povinnost, podřizuje se navíc i Bohu.¹⁰⁰

Liminální bytosti nemají podle Turnera nic, co by je odlišovalo od ostatních subjektů rituálu, v tomto případě poutníků – všichni mají pouze to, co unesou, a nikdo z nich tedy nevyčnává tzv. z majetkových důvodů. Poutníci jsou oblečeni s drobnými rozdíly v podstatě stejně, s ohledem na praktičnost všichni volí batoh, sportovní oděv a turistickou obuv, které často doplňují trekovými hůlkami či pláštěnkou. Rozdíly v poutnickém odívání tak lze vyzorovat pouze v rozličnosti barev a materiálů nebo v tvarech jednotlivých kusů oblečení.

Se vzhledem poutníků souvisí také další aspekt liminality, kterým je podle Turnera zanedbání vzhledu,¹⁰¹ k němuž podle mě na svatojakubské cestě dochází ze dvou důvodů. Ten první je čistě pragmatický a souvisí s hmotností batohu – poutník si na cestu sbalí pouze to nejnnutnější, aby byl schopen pohodlně ujít dlouhé úseky i s batohem na zádech a předměty pro péči o vzhled se tak stávají nadbytečnými. Druhým důvodem je, že se poutník natolik ponoří do nově prožívané reality, že mu postupně stále méně záleží na tom, jak vypadá nebo jak je cítit: na pouti jsou pro něj důležité jiné věci než je vzhled a standardy nastavené společností-strukturou, tedy péče o vzhled, se postupně bourají. To, co je v naší současné společnosti vnímáno jako nezdvořilé či odpudivé, je tak při pouti naopak vnímáno jako přirozenost a projev volnosti. Příkladem projevu takového charakteru je vyzutí bot a následné

¹⁰⁰ Podle Jana Kapusty, který se ve své studii zabývá svatojakubskou poutí, se mezi poutníky, kteří nepodnikají tuto pouť z náboženských důvodů, rozmáhá „jakási beztvará religiozita, jejíž prvky bezbřehé synkreze, přelétavosti, důrazu na osobní, bezprostřední, mystický vztah ke kulturně indeferentnímu božství a duchovnu plně odpovídá postmodernímu pohledu na svět. Lidé se přiklání ke ‚spirituálnímu‘, tj. neinstitucionálnímu, privátnímu a subjektivnímu, než k ‚náboženskému‘, institucionálnímu, veřejnému a neosobnímu. Tradiční pouť byla postmoderně přeznačena. ‚New Age poutníci‘ ji chápou jako spirituální zkušenost, věří v Boha ‚po svém‘ a mají své osobité náboženství. Mohou věřit ve vyšší moc, ve smysl života, cesty a ve znamení. Mohou si uvědomovat komunikaci s přírodou, božstvím, se sebou samým, žít mimočasový a mystický rozměr pouti. Jde jim o vnitřní, autentický život, o osobnostní rozvoj, o subjektivní prožitek ‚na míru‘. Středověká pouť za ostatky sv. Jakuba se proměnila v postmoderní cestu za sebou samým.“ Kapusta se domnívá, že by měl Victor Turner z této podoby pouti radost, protože věřil, že „vystupňování sociálního vzrušení, jakkoliv způsobeného, je schopné v jednotlivých účastnících odblokovat zdroje energie (...) Pocit harmonie s vesmírem je vzburzen a celá planeta je pociťována jako *communitas*.“ Výsledné emoce, které v poutníkovi putování vyvolá, někteří považují za duchovní zážitky, ať už poutník cítí boží přítomnost, či „jen“ nějaké vyšší síly. In KAPUSTA, J. *Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela*. s. 142-147.

¹⁰¹ TURNER, V. *Průběh rituálu*. s. 105-106.

„větrání“ nohou prakticky kdekoli se poutníkovi zachce nezávisle na tom, zda se kolem něj nachází další lidé. Poutníci jsou k sobě vnímaví a chápou tuto základní tělesnou potřebu, proto se nikdo nezabývá tělesným oděrem, který může být cítit nebo pravidly etikety.

Dalším charakteristickým projevem liminality je minimalizace pohlavních rozdílů mezi rituálními subjekty.¹⁰² Jak jsem již řekla, všichni poutníci jsou si rovni ve svých podmínkách, postavení, právech a povinnostech. Jediný případ rozlišování pohlaví, s kterým jsem se během své pouti setkala, nastal na faře, kdy nám byla přidělena lůžka ke spaní na základě genderu, což přisuzuji skutečnosti, že se jednalo o křesťanskou faru. Z hlediska teorie liminality by toto rozdělení však mohlo souviset s asketickým aspektem liminality, tedy s pohlavní zdrženlivostí,¹⁰³ kdy se farníci mohou snažit posílit poutníkovu odhodlanost a neuvést jej jakkoli v pokušení tuto pohlavní zdrženlivost nedodržet. Pohlavní zdrženlivost hraje v liminální situaci důležitou roli, neboť jedinec potlačuje svůj biologický pud, a tím dostává své tělo do nepřírozené situace a prožívá proto jiné pocity, než když tuto zdrženlivost nedodrží.

Turner dává při svém členění liminálních a strukturních prvků do opozice dále mlčení a řeč.¹⁰⁴ Mlčení vidí jako průvodní jev liminální fáze rituálu, avšak v případě poutnictví nelze tento prvek jednoznačně uvést jako platný. V tomto ohledu se od sebe poutníci odlišují a rozhodnutí, zda mlčet či ne, je vysoce individuální záležitostí. Někteří poutníci kráčí o samotě a hovor s dalšími poutníky se brání, chtějí se plně koncentrovat na cestu, svou individuální tělesnou činnost a vlastní myšlenky. Jiní poutníci naopak vyhledávají kontakt se svými souputníky a vnímají prostor cesty jako příležitost k setkávání a seznamování. S tím souvisí, že podle Turnera je významnou složkou liminality zjednodušení vztahů v sociální struktuře, kdy mizí původní hierarchické uspořádání a je nahrazeno absolutní rovností mezi subjekty, nesobečností a vzájemnou pospolitostí. Tato složka liminality motivovala Turnera k tomu, aby dále rozvíjel svoji teorii *communitas*, o níž komplexněji pojednávám v samostatné podkapitole.

Mnoho poutníků věří v zvláštní až „magický“ energii svatojakubské pouti a věří v její posilující a bolest tišící účinky. Modlí se k sv. Jakubovi a prosí ho, aby jim pomohl cestu dokončit a ochraňoval je při jejím průběhu. Turner si klade otázku, odkud pramení přesvědčení aktérů, že jejich rituály mají co do činění s vyššími silami. „Podle Turnera musí povstávat ze zkušenosti moci, která do rituálu vstupuje. Tato moc není než projevem liminální

¹⁰² TURNER, V. *Průběh rituálu*. s. 105-106.

¹⁰³ Tamtéž. s. 105-106.

¹⁰⁴ Tamtéž. s. 105-106.

fáze rituálu, při níž je struktura konfrontována s antistrukturou a rozpouští se v ní, aby se posléze mohla opět ustavit. Je projevem transformativní síly, kterou liminalita má a s níž dokáže proměňovat běžné strukturované vztahy.“¹⁰⁵

3.2.1 Stav plynutí

„Podruhé jsem šel na pouť, abych se cítil znovu šťastný, protože při první pouti jsem se cítil šťastný jako nikdy v životě.“¹⁰⁶

Poutníci se v průběhu pouti plně noří do svého pohybu a také do svých myšlenek. Během pouti je pro ně primární vlastní putování, řeší pouze nutnosti týkající se jejich pokračování v cestě, jako jsou odpočinek a jídlo, nezbytné pro fungování těla. Pro mnohé poutníky je velmi lákavé vyzkoušet si na určitou dobu takovýto způsob života, kdy je nutné pouze naslouchat potřebám vlastního těla, plnit je a jinak se soustředit pouze na chůzi (či jiný, s fyzickou aktivitou spojený způsob přepravy) a na své myšlenky. Necítí tím pádem stres v takové míře, jako jej cítili doma, nic „nemusí“.

Všichni poutníci, s kterými jsem vedla rozhovor, mi sdělili, že se na pouti cítili šťastní a já to cítila stejně. Všichni jsme se na pouť vypravili, protože jsme se z různých důvodů šťastní necítili a na pouti jsme onen pocit „štěstí“ našli. Dalo by se argumentovat tím, že k znovunalezení pocitu štěstí mohla postačit změna prostředí, a proto jsem do svého dotazníku pro dotazované poutníky zahrнула rovněž otázku, jaký důvod podle nich zapříčinil toho jejich na pouti nabyté štěstí. Všichni jsme se shodli na tom, že se v našem případě nejednalo pouze o to „vyjet ze svého prostředí na prázdniny, kde budu mít klid“, ale o skutečnost, že úplně změním svůj denní rytmus, zabývám se celé dny jednou činností, tedy chůzí, při níž se cítím šťastný. Procesem hlubokého ponoření se do určité aktivity, během níž člověk „zapomene“ na vše ostatní se zabývá psycholog Mihaly Csikszentmihalyi a nazývá ho stavem plynutí.

Podle Csikszentmihalyie je možné stavu plynutí (*flow*) dosáhnout za využití jakýchkoli tělesných dovedností, přičemž dosažení tohoto stavu je schopen každý člověk, bez ohledu na to, jak je fyzicky způsobilý – radost z překonání hranic těla je otevřená všem. Csikszentmihalyi charakterizuje plynutí jako radostný prožitek, při němž se cítíme šťastní a jsme hluboce koncentrováni na činnost, kterou provádíme. Soustředění začne být tak intenzivní, až vede k pocitu extáze. Extatický stav je pojem pro duševní stav, kdy cítíme, že jsme vykročili pryč z obyčejného života a každodenní rutiny do jiné reality. Jedná se o velmi

¹⁰⁵ CHLUP, R. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera II.* s. 191.

¹⁰⁶ Radek V., poutník, 20. 6. 2019

intenzivní zážitek, při němž může jedinec zažívat pocit, jako by jeho tělo nebylo jeho tělem – jakmile jsme skutečně ponořeni do zcela pohlcujícího procesu, naše pozornost se upírá pouze na danou činnost, nezvládáme navíc ještě sledovat, jak se cítí naše tělo nebo myslet na externí problémy – naše tělo jako by se vytratilo z našeho vědomí,¹⁰⁷ a stejně tak čas jako by neexistoval. Člověk na sebe zapomene a cítí se součástí něčeho většího, co jej přesahuje. Jakmile nastanou tyto podmínky, vykonávaná činnost sama se pro něj stane odměnou.¹⁰⁸

Plynutí lze dosáhnout v průběhu určité činnosti nejčastěji, když se člověk zcela koncentruje na danou věc, a je do ní je bytostně ponořen. Jedná se o různé volnočasové aktivity, které mají jednoznačnou strukturu, svá vlastní pravidla a nastavené cíle. Jako příklad uvádí Csikszentmihalyi sporty, během nichž účastníci vstupují do zvláštních enkláv, které je dočasně oddělují od běžných smrtelníků. Po dobu trvání dané události přestávají účastníci jednat v souladu s pravidly běžného života a místo toho se soustředí na příznačnou realitu dané události.¹⁰⁹ Dobrým příkladem takové tělesné volnočasové aktivity je podle Csikszentmihalyie také chůze, která je sice tak jednoduchá, jak si člověk jen dokáže představit, ale která se stejně tak může stát komplexním plynutím. Danou činností, v tomto případě pohybem, se jedinec snaží dosáhnout určitého cíle a během toho poznává sám sebe – pohyb v tu chvíli působí jako prostředek ke zkoumání vnitřních pocitů. Stejný princip funguje také u duchovně založených jedinců – prostřednictvím vynaložení určité tělesné energie poznává jedinec sám sebe.¹¹⁰

Zkušenost plynutí bývá spojena se změnami vnímání času, s pocitem propojenosti s lidmi nebo s prostředím, které nás obklopuje a může mít hluboký transformační potenciál.¹¹¹ Spousta poutníků se cítí jako v jiném časovém kontinuu. Tím, že je poutníkův život utvářen rytmickými repeticemi, jako je spánek, probuzení, balení batohu, chůze, jídlo atd., ubíhá mu čas jinak, než jak byl do té doby zvyklý. Pohlcení rytmem *camina*, mohou poutníci vnímat ubíhání času jinak než obvykle.¹¹² Často se zdá, že hodiny plynou jako minuty. Není jasné, zda je tato dimenze plynutí jen vedlejší produkt intenzivní koncentrace potřebné pro danou činnost - nebo zda je to něco, co přispívá svou vlastní podstatou k pozitivní kvalitě zkušeností.

¹⁰⁷ CSIKSZENTMIHALYI, M. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. s. 4-6.

¹⁰⁸ Přejato z přednášky Mihaly Csikszentmihalyie dostupné z:

https://www.ted.com/talks/mihaly_csikszentmihalyi_on_flow/transcript?embed=true&language=cs#t-1120120.

¹⁰⁹ CSIKSZENTMIHALYI, M. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. s. 72.

¹¹⁰ Tamtéž. s. 96-98. Csikszentmihalyi uvádí spoustu příkladů dovedností, které jsou ovládány vědomím. Mnoho příkladů těchto dovedností je původem z Asie. Např. zenová a budhistická cvičení a meditace, jóga, východní bojová umění atd.

¹¹¹ Tamtéž. s. 4-6.

¹¹² PEELLEN, J., JANSEN, W. *Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela*. s. 85.

Ztráta pojmu o čase není pravděpodobně hlavním aspektem radostného prožitku, který svatojakubská cesta přináší, přeci jen však osvobození od „tyranie času“ přispívá k nadšení, které cítíme během cesty – stavu úplného ponoření do konkrétní činnosti.¹¹³

3.2.2 Poutní cesta a její krajina jako liminoidní prostor

Stejně jako je poutnictví liminoidní, také prostor svatojakubské cesty může být považován v turnerovském slova smyslu liminoidní. Merleau-Ponty ve své *Fenomenologii vnímání*¹¹⁴ píše: „Věc není nikdy oddělitelná od vnímajícího, nikdy nemůže skutečně být jen o sobě, neboť všechny její artikulace jsou právě jen naší vlastní existencí.“¹¹⁵ Z toho je možné vyvodit, že naše vnímající tělo je s krajinou, kterou putujeme, svázané takovým způsobem, že obraz může vyvolat i zvuk dané krajiny. Každé vnímání je tak rozhovorem, dialogem těla s okolním světem. „Základní hermeneutická pozice je dialog, v něm se odehrává i naše vnímání a to se děje pohybem. Jde vlastně o párování našeho těla s okolním světem.“¹¹⁶

„Další věc, která určitě do budoucna bude znamenat, že půjdu znovu, je pocit jiného vnímání prostoru. Po pár dnech, kdy si člověk zvykne na rytmus cesty, úplně ztratí známý pocit stresu a jakoby se rozšíří vnímání barev, vůní, světla či pohybu vzduchu.“¹¹⁷

Při pohybu v krajině, zejména když jí putujeme, hraje významnou roli také podoba této krajiny, terén či aktérova vlastní prostorovost. Krajina patří k lidské tělesnosti jako pozadí, na němž se tělo rozprostírá a tvaruje se, patří k nám stejným způsobem, jako k nám patří kůže našeho těla. Tělo se svým pobýváním v krajině rozprostírá do prostoru a krajina prorůstá s tělem, stává se prodlouženými údy těla. „Všechny lidské vlastnosti rezonují v krajině a ona rezonuje v lidském pobývání. Hebkost, laskavost, ladnost, netečnost, zlobu i krutost můžeme potkat u člověka i v krajině. Stromy svým větвовým vyhmataávají prostor, jsou tak podobny lidským touhám, přáním a intencím. Kořeny jsou tradicemi, ukazují k počátku. Voda působí děsivě a zároveň tajemně. Krajina je součástí těl a těla jsou součástí krajiny.“¹¹⁸

Při pouti je na smyslové úrovni aktivován především zrak, neboť oči poutníka jsou přitahovány velkým množstvím podnětů, prostor viděného je členitější a celek se zde konstituuje obtížněji než u dalších smyslových podnětů. „Pohled se vždy ‚zapíchne‘ do jedné věci, pak do druhé, nevidíme celek najednou. Kdežto prostor slyšeného je obsáhnutelný

¹¹³ CSIKSZENTMIHALYI, M. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. s. 66-67.

¹¹⁴ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013.

¹¹⁵ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. s. 340.

¹¹⁶ HOGENOVÁ, A. *Tělesnost a kvalita života*. s. 41.

¹¹⁷ Jana L., poutnice, 13. 5. 2019.

¹¹⁸ HOGENOVÁ, A. *Tělesnost a kvalita života*. s. 82-83.

jedním aktem.“¹¹⁹ Poutník je zároveň nucený očima hledat značení cesty, aby se neztratil, a tím zrakové smysly udržuje v bdělosti. Zrakem pozoruje krajinu, již prochází, další poutníky, ale také sám sebe. Také sluch je ovšem aktivován: poutník naslouchá šumu lesů, zvukům vody, zpěvu ptáků. Smysly se zостřují a zvuky známé z domova jsou na pouti mnohem intenzivnější, především si jich poutník vůbec všimne – doma jim často pozornost nevěnuje např. kvůli nedostatku času ale také třeba proto, že mu doma dané jevy připadají příliš běžné a známé.

„Na dlouhých tratích mohou lidé v důsledku fyzického vyčerpání zažívat různé podoby změněných stavů vědomí, projevující se výraznými posuny ve vnímání okolního světa i sebe samého.“¹²⁰ V mém případě sehrály důležitou roli při vnímání cesty přechod mezi tmou a světlem na počátku dne. Když jsem vyrazila na cestu ještě za tmy, čekal mě vždy zážitek, který příznivě ovlivnil celý můj den – východ slunce. Při chůzi za tmy jsem si pomáhala baterkou, abych neupadla, neztratila značení a také abych se nebála, protože tma ve mně jako jediný faktor vyvolával na svatojakubské cestě jakýsi pocit strachu. Šla jsem vždy poněkud otupěle po brzkém vstávání, ale už se ve mně pomalu hromadilo očekávání z východu slunce, které ve mně pokaždé vyvolalo úžas a působilo na mě efektem „dobití energie“, ze které jsem pak čerpala celý den. Připadalo mi, že mě tato energie posílila jak fyzicky, tak i duševně a z mých deníkových zápisů vyplývá, že jsem po takovém zahájení dne měla celý den lepší náladu.

3.3 *Communitas*

Prostor poutní cesty se stává kolektivně sdíleným místem paměti a určitým způsobem spojuje jedince, kteří se v tomto prostoru nacházejí. Liminalita a liminoid mají schopnost produkovat společenství, tzv. *communitas*. Turner popisuje dva hlavní modely lidských vztahů, které v lidské společnosti stojí vedle sebe a v životě jednotlivců se navzájem střídají. „Podle prvního modelu je společnost strukturovaným, diferencovaným a často hierarchickým systémem politicko-právně-hospodářských pozic, které mají různé druhy hodnocení a rozdělují lidi podle kritéria ‚více‘ nebo ‚méně‘. Druhý model, který se rozpoznatelně vynořuje v liminálním období, představuje společnost jako nestruturovaný nebo rudimentárně strukturovaný a relativně nediferencovaný *comitatus*, skupinu nebo dokonce společenství jedinců, jež jsou si rovni.“¹²¹

¹¹⁹ HOGENOVÁ, A. *Tělesnost a kvalita života*. s. 83.

¹²⁰ Peter Jones In JETMAROVÁ, J. *O liminalitě, communitas a dotecích Absolutna. Fenomenologie ultravytrvalostního sportu*. s. 60. In *Český lid*.

¹²¹ TURNER, V. *Průběh rituálu*. s. 97.

Aby Turner odlišil tuto formu společenství od společenských vztahů z oblasti běžného života, používá pro ni výraz *communitas*. *Communitas* charakterizuje stav spřízněnosti mezi lidmi, který může spontánně vznikat mezi lidmi v liminálních podmínkách. Vyznačuje se homogenitou, pocity lidské blízkosti a pospolitosti a představuje podstatu přirozených mezilidských vazeb. Pouta mezi jedinci *communitas* nejsou diferencovaná, nezakládají se na raci a jsou rovnostářská a existenciální.¹²²

Koncept *communitas* působil ve své době převratně, zároveň se však stal také předmětem kritiky, kdy byla Turnerovi vyčítána především přílišná univerzálnost teoretického konceptu: „Je nesporné, že účastníci rituálu opravdu někdy zakoušejí jednotu nestrukturovaného lidství. Rozhodně tomu tak ale není vždy. *Communitas* se zdá být spíše častým projevem rituálu, než jeho prvotním základem.“¹²³ *Communitas* je v každém případě zkušeností, která může mít hluboký transformační potenciál – může jedince přivést k přehodnocení jeho dosavadního života a nastolení nového životního směru k individuální změně. „Poutník prochází iniciací, vstupuje do nové, hlubší úrovně existence, než jakou poznal ve svém navyklém prostředí.“¹²⁴ Prožívání *communitas* se mi jeví jako nedílná součást svatojakubské pouti, proto aplikuji některé aspekty tohoto paradigmatu na předmět svého zkoumání a pokouším se tím posílit způsob nazírání fenomén poutnictví jakožto rituálu svého druhu.

Jak bylo řečeno, *communitas* vytváří anti-strukturu bez hierarchie tím, že strukturu vědomě odmítá a vytváří tak její opozici nebo alternativu. „Turner byl přesvědčen, že *communitas* je možná jedině díky chvilkovému nahlédnutí relativity standardních společenských rozlišení a naopak kulturní inovace a nalézání nových modelů jsou možné jen díky pocitu neformální blízkosti, který rituál v účastnících navozuje. Rituál je kolektivní událost, na níž se společně podílejí různí účastníci a během níž mají možnost spolu obcovat způsobem, který vybočuje z běžných strukturovaných vztahů.“¹²⁵

Tento způsob kolektivního prožívání a mezilidské interakce do jisté míry oproštěné od rozdílů mezi poutníky je během svatojakubské pouti jednoznačně uplatňován: „Na pouti je úplně jedno kdo jsi, odkud jsi, kolik vyděláváš peněz, jak jsi na tom fyzicky, protože všichni jdou se stejně špinavým štítem, který si jdou umýt. Setkala jsem se na pouti s vysoce postavenou osobou rakouské politiky. Téměř ihned jsme navázali velmi důvěrný rozhovor, během něhož nepadlo o jejím ani mém postavení ani slovo. O její politické funkci jsem se

¹²² TURNER, E., TURNER, V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. s. 250.

¹²³ CHLUP, R. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera II*. s. 187.

¹²⁴ TURNER, E., TURNER, V. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. s. 8.

¹²⁵ CHLUP, R. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera II*. s. 180

dověděla až po celém dni. Na pouti nehrají jakékoli funkce roli – tam jsme si byli všichni rovni, všechny nás to bolí, prožíváme to samé.“¹²⁶

Na svatojakubské cestě jsou všichni součástí stejného uzavřeného systému a společenství: většinou se řídí stejnými pravidly,¹²⁷ čímž vytváří komunitu, která má společný cíl, a tím při každém individuálním setkání už od začátku i společná témata k hovoru. Tím, že mezi sebou poutníci cítí vzájemné spojení, jsou k sobě navzájem také vnímavější, ochotnější pomoci a jsou celkově pozitivnější, než jsme zvyklí u lidí v běžném životě. K pocitu větší mezilidské blízkosti při pouti přispívá také spontánnost, kterou v sobě lidé na pouti objevují díky spontaneitě ostatních putujících – při cestě se člověk nebojí či nestydí oslovit druhého poutníka, protože je to tak naprosto běžné. „Pocit sounáležitosti, toho, že někam patřím, že jsem součástí, rozpouští mezi poutníky bariéry a usnadňuje jim vyprávět o svém životě a sdílet své emoce s ostatními. Náhodnost krátkých setkání s poutníky, které už nemusíme nikdy znovu potkat, povzbuzuje otevřenost a tím pádem urychluje průchod emocí.“¹²⁸

V prostoru svatojakubské cesty se nachází v naprosté většině pouze poutníci nebo místní obyvatelé. Všichni putující jedinci jsou si rovni,¹²⁹ spojuje je jednotný cíl, k němuž využívají stejné prostředky – svá těla, všichni jsou tak součástí jednoho systému a cítí díky tomu jistou sounáležitost. Již vykročením na svatojakubskou cestu se poutník spontánně stává součástí společenství poutníků a pociťuje to od prvního setkání s jiným poutníkem, neboť na svatojakubské cestě platí pravidlo pozdravit každého člověka, kterého během pouti potkáme, ať už se jedná o poutníka, či místního. Jako zavedený pozdrav slouží slovní spojení *buen camino*, což v překladu znamená doslova šťastnou cestu. Pozdrav může následně vykrytalizovat v konverzaci a další úrovně navazování mezilidských vztahů. Družení se s cizími lidmi má na svatojakubské cestě velice odlišné podoby od stejného procesu v domácím prostředí. Pozdrav tak zajišťuje interakci mezi všemi poutníky a bourá hranice neznáma, které mohou být při kontaktu s cizím člověkem obvykle poměrně vysoké.

Někdo by mohl namítnout, že tento jev provází cestování a poznávání nového prostředí obecně. S tím lze jedině souhlasit, přesto navazování kontaktů na svatojakubské cestě přesahuje běžné navazování vztahů a otevřenost způsobenou pouze cizím prostředím,

¹²⁶ Šárka K., poutnice, 24. 5. 2019.

¹²⁷ Výjimku tvoří tzv. *turisgrinos*. Výraz vznikl spojením španělských slov *peregrino*, tedy poutník a *turista*, v češtině taktéž turista. Jedná se o poutníky, kteří si pravidla pro vykonání pouti mírně „ohýbají“ kvůli zachování vlastního komfortu – pouť si ulehčují využíváním autobusové dopravy, která vozí jejich zavazadla a po určitém úseku, který denně ujdou, je na místě také vyzvedne a dopraví do soukromého ubytování.

¹²⁸ PEELLEN, J., JANSEN, W. *Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela*. s. 83.

¹²⁹ Tímto odkazují opět k tzv. *turisgrinos*, viz poznámka pod čarou č. 58.

alespoň to vyplývá z mé zkušenosti a z mého zkoumání. V běžném životě není obvyklé zdravit každého člověka, jenž se objeví v našem zorném poli, naopak se lidé často vyhýbají už jen očnímu kontaktu, tudíž pak logicky nedochází ani k verbální reakci. Poutníci ví, že k sobě určitým způsobem – absolvováním stejného „rituálu“ – patří, a z toho důvodu ztrácí zábrany či stud a nezdráhají se oslovit jiného, dosud neznámého člověka. „Ačkoli doma se bavím spíš se svými vrstevníky, na pouti jsem komunikovala víc s lidmi vyššího věku. Těm lidem jsem se otevřela tak snadno, jako nikomu doma po delší době [po delší době, kterou se mezi sebou znali].“¹³⁰

Pozdrav a další symboly¹³¹ svatojakubské cesty tak spoluvytváří dojem bytí uvnitř uceleného systému, jímž svatojakubská cesta z jistého pohledu bezpochyby je. Pomáhají také definovat začátek a konec pouti, protože po dokončení poutě se poutník s ostatními lidmi kolem (ve městě, na letišti apod.) nezdraví. I když je i nadále na první pohled zřetelné, že se jedná o poutníky, ukončením cesty se postupně vytrácí pocit sounáležitosti. Tento jev jasně dokazuje vymezené hranice svatojakubské poutě jakožto přechodového rituálu svého druhu: po jejím skončení se aktérův status proměňuje na status poutníka na status „obyčejného člověka“, aktér odjíždí domů a navrací se do režimu běžného života. Interakce mezi poutníky může mít ovšem přesah i do života mimo pout', kdy jsou spolu i po skončení cesty nadále v kontaktu nebo na sebe náhodou někde ve světě narazí a „identifikují se“: „Úžasná je ta propojenost lidí po celém světě. Kvůli mušli na batohu mě v Praze v metru oslovila cizinka, a začaly jsme se ihned přátelsky bavit, protože šla také svatojakubskou pout'.“¹³² Svatojakubská cesta tak přináší unikátní možnost sdružování lidí z odlišných kultur a sociálních vrstev, kteří by se jinak nejen nemuseli potkat, ale především by se spolu pravděpodobně ani nedali do řeči kvůli všemožným rozdílům či předsudkům, které se na svatojakubské cestě mažou: „Dal jsem se do řeči s lidmi, s kterými bych normálně buď neměl příležitost mluvit, nebo bych se s nimi do řeči nedal – to byl případ například jednoho Čecha, který vyšel na pout' z Brna, tudíž byl na cestě zhruba půl roku, došly mu peníze a působil jako bezdomovec. Je to smutný, ale doma bych někoho takového neoslovil. [...] Lidé si pomáhali a vyprávěli si o kultuře, z které pochází a tím, že to byli lidé z celého světa, propojovaly se tam všechny možné kultury a myšlení. Bylo to moc inspirující a naučný.“¹³³

Poutníci se mezi sebou ztotožňují jeden s druhým, a přestože mnoho poutníků chodí osamoceně, stále se cítí propojeni, považují se za součást širší komunity, která sahá zpátky do

¹³⁰ Šárka K., poutnice, 24. 5. 2019.

¹³¹ Např. mušle, trekové hole, batoh, poutnický pas, certifikát o vykonání pouti tzv. Compostela.

¹³² Šárka K., poutnice, 24. 5. 2019.

¹³³ Radek V., poutník, 20. 6. 2019.

historie i do budoucnosti. *Communitas* má také delší dobu trvání, než jen po dobu pouti. Poutníci se i po skončení vlastní pouti různě ve světě navzájem identifikují prostřednictvím viditelných symbolů svatojakubské cesty (např. mušle připevněná na batohu, vytetovaná mušle na těle atd.), a cítí určitou míru spřízněnosti.

4. Tělesné prožívání svatojakubské pouti

V této kapitole se pokusím přiblížit podoby tělesného prožívání svatojakubské pouti. Nejprve se pokusím za pomoci fenomenologických konceptů poukázat na důležitost prožívání vlastního těla a na způsob, kterým může poutníkově tělo fungovat a zvykat si na nové podmínky. Jako materiálu pro toto zkoumání využívám svých poznatků a prožitků a také zkušeností čtyř dalších poutníků, se kterými jsem za účelem podložení fenomenologické perspektivy této práce vedla rozhovor. Mým cílem je především interpretovat, jakým způsobem může svatojakubská pout' působit na aktérovo tělo, na jeho duševní a emocionální stav, jakým způsobem může poutníkově tělo na pout' reagovat a jak toto prožívání ovlivňuje liminoidní prostor cesty (na rozdíl od prostoru běžně známého). Cílem je také poukázat na změny v oblasti myšlenkových a duševních procesů poutníka, ke kterým dochází v důsledku jeho přítomnosti v liminoidním časoprostoru, dlouhodobé chůze, sdílení prostoru a zážitků s dalšími poutníky a v neposlední řadě také kvůli absenci časového tlaku při putování.

4.1 Fenomenologický přístup k vlastnímu tělu

Fenomenologie již v díle svého zakladatele, Edmunda Husserla, zkoumá lidskou tělesnost jako klíčový fenomén pro pochopení a objasnění povahy naší subjektivity, našeho poznávacího a zkušenostního vztahu ke světu a našeho mezilidského počínání. Fenomenologický přístup k tělesnosti se již od počátku snaží vyhnout redukování lidského těla na pouhý fyzický objekt, který je záhadným způsobem spojen s netělesnou duší.¹³⁴ Fenomenologie se nesoustředí na to, co se nám zobrazuje, nýbrž jak se nám daná věc jeví. Podle Husserla se nám věci mohou jevit tak, jaké ve skutečnosti jsou, což se však neděje vždy, protože nad zobrazovanými věcmi často až příliš přemýšlíme, snažíme se interpretovat to, co vidíme, prostřednictvím intelektu, využíváme k tomu různé koncepty, avšak tím selháváme. Věříme tomu, co nám bylo řečeno, že máme očekávat (ony „předpřipravené“ koncepty), aniž bychom danou věc skutečně sami do důsledku prozkoumali. Z fenomenologie vychází myšlení, že bychom neměli přijímat cokoli naučeného, ale všechno si ověřovat skrze sebe sama, svým vlastním prožíváním.¹³⁵ „Není možné sdělit evidentně to, co druhý není schopen prožít. Prožitek má právě jednu velkou přednost, zakládá evidenci, v prožívání tělesné jistoty [...] nelze jej předat slovy.“¹³⁶

Tělo se tak stává primárním prostředkem naší komunikace se světem, nástrojem

¹³⁴ URBAN, P. *Fenomenologie tělesnosti*. s. 7.

¹³⁵ LEWIS, M. STAEHLER, T. *Phenomenology: An introduction*. s. 12-14.

¹³⁶ HOGENOVÁ, A. *Kvalita života a tělesnost*. s. 56.

poznávání světa, prostředníkem mezi námi a světem a zároveň těžištěm vůle směřující z těla ven.¹³⁷ Svě okolí vždy vnímáme z určitého hlediska, prostřednictvím smyslových orgánů svého těla – proto lze vlastní tělo označit jako „vlastní hledisko na svět“ a je-li tělo hlediskem, tak nemůže být pojímáno jako předmět mezi ostatními předměty, ale jako něco, s čímž máme jedinečnou zkušenost.¹³⁸

Tělesnost žitá dále není to samé jako tělesnost pozorovaná a popisovaná. Tělo nikdy není pouze tvar, „tělo je i situace, v níž tělo bytuje“.¹³⁹ Těmito situacemi se rozumí možnosti, o nichž ví naše tělo lépe než náš kritický rozum, který je neustále kontrolovaný racionálním vytvářením úsudků. Ve chvílích, kdy jde o život, tělesně jednáme bez jasného rozmyšlení: tělo realizuje své možnosti a chová se intuitivně. Tělo a pohyb k sobě tedy neodmyslitelně patří, tělesně poznáváme svět i sami sebe a obojí tím splývá, realitu světa prožíváme doslova „na vlastní kůži“.¹⁴⁰

Tělo je z fenomenologického pohledu unikátní z několika důvodů: je stále se mnou a při mém pozemském životě mě nikdy neopouští, nikdy ho také nemůžu vidět ze všech stran, protože k němu nemám ze všech stran přístup. Další vlastnost charakteristická pouze pro tělo je možnost dvojího počítku: tělem vnímáme svět, je to tělo vnímající a současně také tělo vnímané. Dotýkám-li se vlastní ruky, je dotýkaná ruka též smyslovým orgánem, který dotyk cítí, a tedy se sama může stát dotýkající.¹⁴¹

Důležitost lidského těla tedy vychází z jeho podstaty, neboť tělo slouží jako podmínka naší existence, jak ji známe v tomto světě. Tato jeho důležitost se promítá také v tom, jak o svém těle přemýšlíme a mluvíme. Podle Merleau-Pontyho se o svém těle vyjadřujeme dvěma základními způsoby: způsobem identifikujícím a způsobem posesivním, zaujímáme vůči němu tedy dvě různá hlediska, která volíme podle aktuální potřeby.¹⁴² Prvním identifikujícím způsobem vyjadřujeme totožnost vlastního „já“ a svého těla, nemluvíme o svém těle samostatně, ačkoli se sdělovaná informace týká výhradně těla, např. ve větě „oblékla jsem se“, nikoli „oblékla jsem své tělo“. Ve druhém, posesivním způsobu mluvení o těle se již projevuje určitý rozestup mezi „mnou“ a „tělem“: tělo je vnímáno jako daný předpoklad k jistým aktivitám, které by chtěl jedinec provádět, ale tělo mu je „neumožní“:

¹³⁷ HOGENOVÁ, A. *Kvalita života a tělesnost*. s. 47.

¹³⁸ ČAPEK, J. *Mít tělo y být tělem. Analýza těla v Merleau-Pontyho „Fenomenologii vnímání“*. In *Fenomenologie tělesnosti*. s. 100-101.

¹³⁹ HOGENOVÁ, A. *Tělesnost a kvalita života*. s. 17.

¹⁴⁰ Tamtéž. s. 8-17.

¹⁴¹ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. s. 96.

¹⁴² ČAPEK, J. *Mít tělo a být tělem. Analýza těla v Merleau-Pontyho „Fenomenologii vnímání“*. In *Fenomenologie tělesnosti*. s. 99.

např. když si sportovec postěžuje, že mu jeho tělo nedovolilo pokračovat v tréninku, ačkoli on sám by sebevíc chtěl. Když Merleau-Ponty mluví o konkrétním pohybu, který jedinec provádí, používá identifikující slovník: „daný člověk je svým tělem“. Zároveň však mluví o těle jako o prostředku, jímž vnímáme svět a jednáme v něm, používá tedy také posesivní způsob mluvení o těle: „mám určité tělo a skrze něj jedním ve světě“.¹⁴³ Ať už využíváme jeden nebo druhý způsob vyjádření o vlastním těle, v obou je pro nás jako pro trojdimenzionální bytosti v troj- či čtyřdimenzionálním světě tělo naprosto klíčové: v jednom případě jsme svým tělem a v druhém o něm hovoříme jako o prostředku, který nám umožňuje různé činnosti.

4.1.2 Tělesné schéma

Pokud se poutník rozhodne vykonat (svatojakubskou) pouť historicky předepsaným způsobem, je na cestě odkázán především na své fyzické síly. Neměl by využívat motorových dopravních prostředků, cestu by měl absolvovat chůzí, nebo jak již bylo řečeno, jízdou na kole či na koni. Tento faktor odkázání pouze na svou tělesnost hraje při pouti větší roli, než by se mohlo na první pohled zdát, neboť v současné době nejsme zvyklí pohybovat se výhradně za pomoci vlastních sil. Tato podmínka pouti proto zásadně ovlivňuje poutníkovu psychiku, nazírání na sebe sama a hodnocení svých tělesných, ale také psychických schopností.

Poutník své putování režíruje jako dialog dvou protagonistů: svého těla a trasy svatojakubské cesty. Soustředí se na své tělo jiným způsobem, než jakým se na něj zaměřuje obvykle a přibližuje se přirozenému řádu světa. Poutník je v podstatě nucený naslouchat potřebám vlastního těla a řídit se jimi důsledněji než doma, protože na stavu jeho tělesných schopností závisí jeho příští dny neboli: jestliže není schopen dalšího pohybu, ztrácí pro něj přítomnost na svatojakubské cestě význam. Pochopitelně může stejně jako doma po tělesném vypětí dlouho odpočívat, avšak to není smyslem pouti – tím je naopak překonávání potřeb vlastního těla a jeho vědomé „týrání“. Poutník proto musí své jednání přizpůsobovat svým fyzickým možnostem, rozložit své síly, aby „vystačily“ i na příští dny – poutník si lépe uvědomuje prostorovost a s ní spojené funkce vlastního těla, což mu umožňuje tzv. tělesné schéma.

Merleau-Ponty v souvislosti s ním mluví o jednotě těla, které nelze dosáhnout pouze myšlenkou: jednota těla je prožívána, musí se „odžít“ – a právě pro tuto jednotu těla zavádí Merleau-Ponty termín tělesné schéma. Jeho prostřednictvím popisuje tělo jako organickou

¹⁴³ ČAPEK, J. *Mít tělo a být tělem. Analýza těla v Merleau-Pontyho „Fenomenologii vnímání“* In *Fenomenologie tělesnosti*. s. 99-100.

jednotu nebo systém propojených smyslů, na které se spoléhá naše vnímání. „Tělesné schéma je pozadím, na němž se ukazují pohybové figury, které jsou výsledkem propojení myšlení a motoriky. Proto je každý pohybový návyk rozšířením naší existence. Každý náš pohyb vystupuje z tělesného schématu, aniž bychom o jeho funkci věděli. Člověk si své tělesné schéma uvědomuje pouze, když je jeho celostní funkce narušena.“¹⁴⁴

Tělesné schéma tedy funguje v první řadě jako obraz těla v lidském podvědomí a vytváří se podle toho, kam až může jedinec dohlédnout – na konec jeho nosu, paže, nohy atd. V druhé řadě tělesné schéma odkazuje k vlastnímu tělu a jeho běžným činnostem a schopnostem, které lze realizovat v jistých situacích.¹⁴⁵ Svě tělo vnímáme v jednom nedělitelném vlastnictví, není pro nás jen seskupením orgánů, které se nacházejí vedle sebe v prostoru: díky tělesnému schématu známe polohu každé své končetiny; tělesné schéma nás informuje o změně polohy jednotlivých částí našeho těla, o poloze každého místního podnětu v jeho celku, při složitějších gestech zajišťuje v každém okamžiku přehled o vykonaných pohybech, a nakonec neustále překládá okamžité kinestetické vjemy do vizuálního jazyka.¹⁴⁶

Merleau-Ponty rozlišuje dvě různé definice tělesného schématu: asociační a tvarovou. Podle asociační je tělesné schéma utvářeno naší zkušeností s vlastním tělem, v jejímž průběhu se učíme vnímat pohyb jedné části těla ve vztahu k ostatním, lokalizovat podnět vzhledem k celku atd. Podle tvarové definice je tělesné schéma formou, která sama nevznikla procesem učení, je jednotou, která předchází rozmanitosti obsahů (pohyby, podněty, polohy končetin, orientace věcí vzhledem k tělu). Podle Merleau-Pontyho tělesné schéma samo není výsledkem asociace a přiklání se spíše k tvarové definici tělesného schématu jako takového.¹⁴⁷

Pohybovat svým tělem znamená zaměřovat se prostřednictvím těla na věci a nechat je, aby odpovídalo na jejich podněty. Máme-li pohnout svým tělem k nějakému předmětu, je nejprve nutné, aby tento předmět pro naše tělo existoval. Na základě tělesného schématu lze okamžitě předvádět různé pohybové úkony. Právě tělesné schéma dává myšlenkovým a slovním pokynům jejich smysl. Tělesné schéma tedy není jen zkušeností mého těla, ale i zkušeností mého těla ve světě.¹⁴⁸

¹⁴⁴ HOGENOVÁ, A. *Kvalita života a tělesnost*. s. 44-45.

¹⁴⁵ LEWIS, M. STAHLER, T. *Phenomenology: An introduction*. s. 161-165.

¹⁴⁶ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. s. 111-134.

¹⁴⁷ ČAPEK, J. *Mít tělo a být tělem. Analýza těla v Merleau-Pontyho „Fenomenologii vnímání“*. s. 107. In *Fenomenologie tělesnosti*.

¹⁴⁸ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. s. 183-186.

4.1.3 Chůze

Pěší chůze se jeví jako něco samozřejmého, k čemu není zapotřebí přílišného soustředění na samotný pohyb, ale ani na terén, jímž procházíme. V každém novém prostoru se naše pozornost nejdříve zbystřuje, ale jakmile prostoru přivykneme, pozornost se snižuje a soustředíme se více na jiné podněty, vlastní myšlenky apod. Podle Merleau-Pontyho nám až anomálie (např. při pohybu) ukazují, jak se přirozeně vztahujeme ke světu. Obvykle očekáváme, že budeme schopni pohybu bez jakýchkoli překážek – každodenní aktivity jako chůze, chůze do schodů atd. máme tak navyklé, že se na ně nemusíme soustředit a nemusíme také dávat příliš pozor na specifika prostředí, ve kterém je vykonáváme. Jedině pokud si například způsobíme zranění nebo pokud jsou schody rozbité, teprve pak začneme soustředně vnímat svůj pohyb. Jinak se tyto pohyby stávají zvykem, při kterých zvyk vyjadřuje naši schopnost rozšíření vlastního bytí ve světě.¹⁴⁹

Vnímání a reflexy jsou podle Merleau-Pontyho různými modalitami před-objektivního pohledu, tedy toho, co nazývá bytí ke světu. Jako příklad uvádí Merleau-Ponty chůzi do schodů, při níž tělo přijímá podněty a svůj pohyb koordinuje s vnímaným tvarem schodiště, aniž by se člověk na tento pohyb či na schodiště explicitně zaměřoval. Zatímco pohyb vnějších věcí vnímáme zprostředkovaně, pomocí vnějších smyslů a porovnáváním poloh, pohyb těla vnímáme vcelku a jiným typem počítků, tzv. kinestetickými počítky. Při chůzi po schodech se nemusíme soustředit a ověřovat si, zdali se naše noha právě nachází na hraně schodu – naopak si spíš ověřujeme, jestli jsme vystoupali do správného patra.¹⁵⁰ Na chůzi jsme zvyklí celý život, i na chůzi v členitém prostoru, kdy musíme např. zvedat nohy výš kvůli vyčnívajícím kořenům atd. Merleau-Ponty chápe zvyk jako základní porozumění těla různým tělesným určením, které vysíláme do světa: „Zvyknout si na něco, znamená vpravit se do něčeho, ustavit se v něčem nebo nechat něco, aby se podílelo na objemnosti našeho těla. Zvyk je výrazem schopnosti prodlužovat se do světa, nebo naopak moci připojit k našemu tělu nějaký nástroj, a tím ho proměnit a vybavit novými schopnostmi.“¹⁵¹

Výše řečené Merleau-Ponty dokládá na příkladu varhaníka. „Varhaník si varhany přiměří vzhledem ke svému tělu, přivtělí si do svého tělesného schématu základní směry a dimenze – dispozice, počet klaviatur a jejich napojení na jednotlivé části varhan, spínání rejstříků, spojek a žaluzií apod. Zařídí se v nich, jako by se zabydloval v domě, sedá si k nástroji, přirozeně zaujímá určitý postoj, pokládá neomylně ruce a nohy na odpovídající

¹⁴⁹ MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologie vnímání*. s. 165.

¹⁵⁰ ČAPEK, J. *Mít tělo a být tělem. Analýza těla v Merleau-Pontyho „Fenomenologii vnímání“*. s. 105. In *Fenomenologie tělesnosti*.

¹⁵¹ PETŘÍČKOVÁ, T. *Typika taktilního světa*. s. 124. In *Fenomenologie tělesnosti*.

místa. Jeho navyklé pohyby nejsou objektivně prostorově popsitelné, obeznámenost hráče s tím, kde se nacházejí na manuálu varhan jednotlivé klávesy, [...] se blíží důvěrné obeznámenosti s pozicí jednotlivých částí jeho těla. Přenáší ruku ke klávesám bezprostředně a nejkratší možnou drahou, stejně jako by se chtěl dotknout nějaké části svého vlastního těla, protože integruje prostor varhan do tělesného schématu.“¹⁵²

Obdobným způsobem si také poutník do svého tělesného schématu prostřednictvím dlouhodobé chůze „přivtěluje“ prostor svatojakubské cesty, a také jeho zásadní rekvizity, batoh a obutí. Prostředí poutní cesty pozvolna přijímá a zvyká si na něj jako na své přirozené prostředí, a čím déle pouť vykonává, tím více s cestou „srůstá“, což se odráží v jeho chování a reakcích.

4.2 Vnímání vlastního těla

Poutník své tělo na svatojakubské cestě zpočátku uvrhne do šoku: zatíží ho batohem, požaduje po něm nezvykle dlouhé pěší túry a nezvyklé množství pohybu (pokud to ovšem pro jeho tělo není běžné), vystaví ho bolestem a dyskomfortu. Tělo si pozvolna zvyká na nové podmínky a nezávisle na rozumu či vůli se s nimi snaží vyrovnat, ne vždy se tento proces však vyvíjí k poutníkově spokojenosti. Člověk se víc zamýšlí nad tím, jak jeho tělo pracuje a co ke správnému fungování potřebuje – také si více uvědomuje, co jí, pije, kdy jde spát atd. Potřeby jeho těla jsou pro něj na pouti důležitější než v jeho domácím prostředí, kde je snazší je zanedbávat a odbývat (např. z časových důvodů či z důvodu jiných povinností). K vykonání pouti je ovšem tělo a jeho dobré fungování klíčové.

Již na pouti jsem vyzorovala, že v prostoru svatojakubské cesty poutníci přistupovali ke svému tělu jinak než doma, čímž se jejich vztah k vlastnímu tělu přetvářel. Během pouti měli od svého těla často přehnaná očekávání, ačkoli se o něj doma „nestarali“ – nekultivovali jej pohybem, nepečovali o něj z hlediska zdravého stravování či pohybu. Hogenová přitom vyzdvihuje význam tělesné kultivace a sportu v životě člověka: „Prožívání vlastní tělesnosti se stává únikem z entropie našeho společenského i individuálního života. Není to už jen zdraví. Uniknout systémovosti. Sportování a tělesné prožívání se stává doménou, která vytváří pocit vlastního prostoru, domova, jistoty.“¹⁵³

Ukazuje se, že si poutníci v průběhu své cesty vytváří zvláštní vztah k předmětům, které jim pomáhají při pohybu, což je zajímavé vzhledem k tomu, že si v současných postmoderních společnostech již běžně k předmětům denní potřeby nevytváříme silné vazby.

¹⁵² PETŘÍČKOVÁ, T. *Typika taktilního světa*. s. 124. In *Fenomenologie tělesnosti*.

¹⁵³ HOGENOVÁ, A. *Tělesnost a kvalita života*. s. 7.

Téměř ke každému předmětu přistupujeme s vědomím, že je nahraditelný a také proto pro nás postrádá jedinečnost. Přesto se ukazuje, že si poutníci k určitým předmětům vytváří silnější vztah než k jiným běžně užívaným předmětům: jedná se nejčastěji o předměty, které poutníkovi jakkoli ulehčují pohyb. Předměty jsou jejich pomocníky a partnery, jejichž důležitost si poutníci uvědomují každým dnem silněji a jsou za ně vděční. Tuto funkci plní právě batoh: poutník se s batohem postupně „sžívá“ a proměňuje se způsob, jakým ho při cestě vnímá. V mém případě se vnímání batohu na zádech proměňovalo zhruba každé čtyři dny: Nejdřív pro mě byl batoh přítěží a zdrojem bolesti. Při pauzách jsem si ji ihned sundávala a nechávala svá ramena a záda na chvíli odpočinout. Každé další nasazování pak bylo utrpením: ožývaly se mé bolavé svaly, pohybovala jsem se opět nemotorně, a musela jsem se znovu učit koordinovat své tělo a nalézt to správné tempo chůze. Batoh mi však připadal každým dnem lehčí, až se pro mě stal samozřejmostí a jakmile jsem jej neměla na zádech, jako bych si připadala „neúplná“ a „příliš lehká“.

To odpovídá závěrům Merleau-Pontyho, podle nějž se určitý pomocný externí předmět může stát rozšířením tělesné existence daného jedince. Velmi podobným způsobem svou zkušenost popisuje další z poutníků: „Batoh jako by se mnou srostl. Když jsem ho najednou neměl na zádech, jako by část mě chyběla. Klacky byly další předmět, s kterými jsem srostl. Pomocník, s kterým člověk navázal zvláštní pouto.“¹⁵⁴ Klacky či hole jsou dalším pomocným předmětem poutníka je, ať už se jedná o klacek nalezený v krajině či specializované trekové hůlky: hole fungují jako opora celého těla, především pak kolen a spousta poutníků se shoduje, že by bez jejich pomoci nezvládli pout' dokončit a vyzdvihují jejich důležitost. Merleau-Ponty uvádí jako další příklad „rozšiřujícího“ předmětu slepeckou hůl, díky níž je slepec lépe schopný orientace a pohybu v prostoru.¹⁵⁵

4.2.1 Bolest těla

S výše popsanou skutečností souvisí další unikum lidského těla, a sice jeho schopnost pociťovat bolest. Vzhledem k tomu, že tělo dokáže „cítit samo sebe“, jak jsme viděli výše, nepřichází bolest jen prostřednictvím vnějších smyslů, ale propriocepce¹⁵⁶ je vztažená k tělu jako celku.¹⁵⁷ Anna Hogenová mluví o prožívání bolesti skrze tělesnost jako o cestě k bytí přes „dno“ vlastních životních sil. Tělesná bolest nás ukotvuje v místu a čase a dává nám

¹⁵⁴ Radek V., poutník, 20. 6. 2019.

¹⁵⁵ LEWIS, M. STAHLER, T. *Phenomenology: An introduction*. s. 165-166.

¹⁵⁶ Jedná se o schopnost nervového systému zaznamenat změny vznikající ve svalech a uvnitř těla pohybem a svalovou činností. Propriocepce je nezbytná pro správnou koordinaci pohybu, svalový tonus, průběh některých reflexů, registraci změny polohy těla atd. Přejato z: <https://www.wikiskripta.eu/w/Propriocepce>.

¹⁵⁷ ČAPEK, J. *Mít tělo a být tělem*. s. 105. In *Fenomenologie tělesnosti*.

absolutní jistotu místa, které bolí: „Tělo tím získává důležitost, jakou dlouho nemělo, a umožňuje nám návrat k sobě. Tento proces návratu k sobě samému není analogický pohledu do zrcadla: je to proces, v němž se sami hledáme, utváříme, ztrácíme a znovu nacházíme.“¹⁵⁸ Jakákoli bolest (nejen) na pouti tak může posílit odhodlání poutníka dokončit svůj plán, dosáhnout cíle, „hledat se a znovu nalézt“.

Z mého zkoumání i z mé vlastní zkušenosti vyplynulo, že poutníci vnímají při cestě tělesnou bolest jinak než doma ve svém obvyklém prostředí: „Bolest na cestě mi nebránila vnímat krásu a štěstí. Jsem přesvědčená, že kdyby mě něco takhle bolelo při pobytu doma, určitě mě nic nedonutí se zvednout a zvesela si někam vykračovat.“¹⁵⁹ Toto odlišné vnímání bolesti nepřipisuji prosté přítomnosti aktéra na konkrétním místě, v tomto případě na svatojakubské cestě, nýbrž jinému kontextu tělesného prožívání – liminoidnímu prostoru, kam poutník vstoupil dobrovolně s rozmyslem a očekáváním zvláštních, náročných podmínek, kvůli čemuž také ochotněji přijímá dopady onoho prostoru.

Právě díky dobrovolné přítomnosti poutníka v daném prostoru je pro něj snazší nepodléhat tělesným bolestem. Je motivovaný prožít novou, prahovou fyzickou zkušenost a projevuje se u něj odhodlání, které je schopno spolu s tělesnými silami přebít útrapy cesty právě díky silné motivaci a rozhodnutí, které ho na pouť dovedly: „Lidský pohyb, to není jednoduchá mechanická kauzalita, jak nám ji předvádí biomechanika. Lidský pohyb je velmi složitý pobyt existence, kde hraje důležitou úlohu motivace, člověk je jedinou bytostí, která rozhoduje o své existenci, je bytostí, která volí, ‚jak být‘, to nemůže učinit ani kámen, ani strom, ani zvíře.“¹⁶⁰

Poutník díky překonávání těžkostí, které na svatojakubské pouti zažívá, zjišťuje, že jeho tělo je mnohem silnější, než si myslel, a že si rychle zvykne i na náročné podmínky cesty. Těžký batoh, který se zpočátku zdál jako velká přítěž, postupně „ztrácí na váze“, a po pár dnech už se jím poutník vůbec nezabývá, jako by se batoh pozvolna stával součástí samotného poutníka těla. Podobně tělo zátěž nejdříve odmítá a vzpírá se bolesti, nakonec ji ale přijímá za svou, čímž si ji poutník paradoxně přestává uvědomovat. V mém případě začala bolest ustupovat po třech dnech a tělo si zvyklo nejen na desetikilovou zátěž, ale také na pro mě nestandardně dlouhou každodenní pěší chůzi. Tělo přestávalo vzdorovat a zvolna se smířilo s novým režimem a podmínkami, do nichž jsem jej uvrhla. Toto uvykání se dalo pozorovat především na větších možnostech, které mi vlastní tělo postupně začalo nabízet:

¹⁵⁸ HOGENOVÁ, A. *Tělesnost a kvalita života*. s. 14-16.

¹⁵⁹ Jana L., poutnice, 13. 5. 2019.

¹⁶⁰ HOGENOVÁ, A. *Tělesnost a kvalita života*. s. 284.

byla jsem schopná ujít denně víc kilometrů denně, aniž bych pocítovala únavu jako v prvních dnech a také jsem si díky pocitu „lehčího“ batohu mohla nakoupit zásoby jídla.

Nejdůležitější tělesnou změnou, kterou jsem během své pouti zaznamenala, však byly postupné proměny vnímání sebe sama a také okolí. Překonáváním nesnází jsem se stávala ve svých očích silnější a začala jsem svému tělu víc věřit v jeho výkonu. Připadalo mi, jako bych své tělo předtím pořádně neznala, jako bych ho dosud spíš podceňovala, a až při pouti jsem získala dojem, jako by mé tělo a rozum do té doby žily zcela nezávisle na sobě.

Toto překonávání „odporu“ vlastního těla a bolesti má přitom zcela konkrétní, z distancovaného pohledu až banální rozměry. Příklad velkého odhodlání dokončit pouť navzdory tělesné bolesti jsem viděla během své cesty u muže, který byl denně schopen ujít pouze pár kilometrů kvůli velkému množství puchýřů, které se mu neustále objevovaly na nohou. Opíraje se o dvě hole, pohyboval se rychlostí přibližně tři metry za minutu a neustále se zastavoval. Pro nás ostatní, kteří jsme kolem něj procházeli, bylo nesmírně motivující setkání s člověkem, který se nehodlal vzdát ani s tak zuboženými chodidly, naopak ho zranění podle jeho vlastních slov posilovalo, místo aby mu bralo naději na další pokračování v cestě. Puchýře jsou téměř nevyhnutelným zdrojem bolesti pěšího poutníka, přičemž vznikají nadměrným třením chodidla s obuví: je možné s nimi v pouti pokračovat, bolest se však ozývá při každém kroku.

Mně samotné bolest nejvíce „pomohla“ šest kilometrů před hranicemi Santiaga, kdy mě píchla vosa do nohy. V ten moment jsem si uvědomila, že mi noha kvůli alergii rychle oteče, a já nebudu moct dalších pár dní chodit, proto jsem zrychlila tempo své chůze a snažila se co nejdříve dorazit do města. Mé fenomenální tělo dokázalo navzdory vnějšímu „nebezpečí“ dobře fungovat a docílit myšlenkových záměrů. Takové chvíle jsou pro vztah člověka s vlastním tělem velmi posilující v tom smyslu, že nabydu skrze vlastní tělesnou zkušenost jistotu, že se na své tělo mohu spolehnout i přes působení nějakého vnějšího faktoru.

Bolest způsobená při pouti může pochopitelně přetrvávat i po návratu domů: „Na pouti jsem cítila silnou bolest klenby a kotníkových vazů, když jsem se vrátila, léčila jsem si zánět vazů, který je na vnitřní straně paty a je údajně způsobený přetížením (fyzickým i váhou). Bolest byla tak silná, že někdy způsobovala úplně úzkost. Kombinace výše uvedeného a chodidel plných puchýřů, byla často srovnatelná až s porodní bolestí. Aby člověk nepropadl sebelítosti, soustředila jsem se na dech a rytmus chůze.“¹⁶¹

¹⁶¹ Jana L., poutnice, 13. 5. 2019.

Vinu za svá zranění pak poutníci často přičítají svému bezprostřednímu jednání, nikoli stavu své tělesné schránky: „Myslím, že jsem spíš já sama zradila své tělo tím, že jsem se mu při sedavém zaměstnání dostatečně nevěnovala a zejména pak tím, že jsem ho ve svém způsobu života uvrhla do takové zkoušky, jakou pouť pro tělo je. Tělo však obstálo výborně.“¹⁶² Tuto zkušenost jedné z poutnic je možné zobecnit pro většinu poutníků, stejně tak platí i pro mě samotnou a domnívám se, že má velký význam pro porozumění lidskému tělu jakožto nástroji (sebe)vyjádření.

Poutník-aktér na pouti lépe poznává své tělo, aby mohl své schopnosti později lépe využívat ve svých sociálních a životních rolích. Poutník může být na fyzickou náročnost pouti dobře připravený a jeho fyzickým výkonem během pouti se tak může prohloubit vztah s vlastním tělem, přičemž ze svého prožitku poutník později může čerpat i dále po skončení pouti. Většina poutníků může vnímat své tělo a jeho schopnosti před vykročením na pouť často jako samozřejmost, příliš se nad nimi nezamýšlí a nezabývají se tělesnou přípravou, pouť je pro ně často první zkušeností s větším fyzickým vypětím. Zpozorní až v momentu, kdy je při cestě postihne nějaké zranění či apatie vlastního těla, na což mohou reagovat šokovaně, hněvivě či smutně. Přesně taková situace nastala v mém případě a shoduje se se zkušeností mnoha poutníků, které jsem při své cestě potkala a měla jsem možnost s nimi o tom mluvit. V tento moment jsem si totiž teprve uvědomila, že je lidské tělo schopné nejrůznějších výkonů, často jej však nedovedeme správně využívat, starat se o něj a v důsledku toho dochází k jeho přetěžování. Jasně jsem si tak díky pouti uvědomila své tělesné limity a po skončení pouti jsem dávala tělu více péče. S tím souvisí také nalezení vlastních netušených tělesných sil a odolnosti, jak popisuje jeden z poutníků: „Nezávisle na rozumu, najednou jsem dokázal ujít x kilometrů, i když jsem si myslel, že to mé tělo nedokáže. Člověk má pak pocit, že je silnější, než si původně myslel. Přišel jsem na to, že ta tělesná síla není tak omezená a tohle vědomí zůstane i po skončení pouti. Posunul se limit a už vím, že dokážu víc.“¹⁶³

Jak bylo řečeno výše, k lidskému tělu se váže fenomén dvojího počítku, který je pochopitelně možné prožívat doma ve svém běžném prostředí, tak i na poutní cestě – poutník si jej však z několika důvodů uvědomuje intenzivněji. V první řadě pocituje větší tělesnou zátěž, než je pro něj běžné – na zádech má připevněný batoh, který intenzivně vnímá s každým krokem. S batohem se navíc nejprve musí „naučit chodit“, musí nalézt způsoby, jak si jej odlehčit, jak se s ním naklánět, aby poutníka nepřevážil, jak s ním chodit do kopce

¹⁶² Jana L., poutnice, 13. 5. 2019.

¹⁶³ Radek V., poutník, 20. 6. 2019

i z kopce. Každý poutník tak hledá svůj individuální rytmus chůze, který mu nesení těžkého břemena usnadňuje.

Rytmus je během svatojakubské pouti výraznou konstantou jak během chůze, tak i z hlediska repetitivních činností (spánek, jídlo, chůze a tak dále stále stejně) poutníka. Ukazuje se, že určitý rytmus je důležitý také v mysli poutníka, protože nastavení mysli zásadně ovlivňuje tělo, a také průběh celé cesty.

Z mého zkoumání se ukazuje, že poutníkům pro úlevu v bolestech a také usnadnění pohybu, proti únavě ale také proti trudnomyslnosti velmi pomáhal zpěv, který ačkoli spadá spíše do estetické kategorie vnímání, je pro člověka se však stal důležitým díky jeho zklidňujícím a zvláště rozptylujícím účinkům, díky nimž je možné z mysli na určitou chvíli vytěsnit nepříjemné okolnosti, které nás obklopují. Dále poutníkům výrazně usnadňovaly cestu různé hry nebo soustředěné dýchání. Rytmičnost a pravidelnost je antropologickou konstantou a i když se realizuje především v umění, pro člověka obecně je bytostně důležitá, protože v sobě evidentně nese také psychologický rozměr.

Hra slouží poutníkům jako prostředek k poznávání vlastního těla coby nástroje dorozumívání s druhými, tedy slouží ke komunikaci s okolím podobně jako divadlo a goffmanovská „sebeinscenace“ v běžném životě. Hra ovšem slouží také ke komunikaci se sebou samým, kdy se jedinec snaží zabavit zaujímáním různých rolí, při představování různých her, ke kterým aktuálně nemá partnera či protihráče, a musí tak jeho roli zaujmout on sám.

Další činností, jíž se mohou poutníci při cestě rozptýlit a mohou během ní zaujímat více rolí najednou, je dialog v jejich mysli, ke kterému dospívají reflektováním svých vztahů, chování atd. Buď si zpětně vybavují již proběhnuvší dialog s další osobou a představují si, jak by mohli odlišně reagovat, nebo si představují své budoucí jednání a promluvy. Tato podoba vnitřního dialogu s dalšími lidmi je také běžná mimo časoprostor svatojakubské pouti, avšak kvůli množství času k přemýšlení, kterým poutník disponuje, mohou být ony podoby rozhovorů intenzivnější a „živější“, protože je poutník naplno ponořen do své činnosti, ztrácí pojem o čase, zažívá stav plynutí, o kterém se zmiňuji výše.

4.2.2 Tělo jako cesta ke *communitas*

Peelen a Jansen zkoumají, jakými způsoby může svatojakubská cesta na poutníky působit, a z jejich zkoumání vyplývá, že rytmický tělesný pohyb může způsobovat změny v lidském vědomí, k čemuž může významně přispívat také duchovní nebo náboženský kontext poutní cesty. Během svatojakubské pouti dochází k dočasnému potlačení poutníkovy běžné identity

a mění se jeho představa, kterou o sobě má, což otevírá příležitosti k reflexi a úsilí o lepší porozumění svého „pravého“ či „skrytého“ já.¹⁶⁴ Častým záměrem poutníků na svatojakubské cestě je touha si na určitý čas odpočinout od každodenního života a jeho rutiny a zaměřit se víc sám na sebe. Období strávené na svatojakubské cestě, kdy jsou poutníci pohlceni rytmem cesty, se stává časoprostorem, ve kterém mohou reflektovat svůj život a dát průchod svým emocím. To odpovídá chápání svatojakubské cesty jakožto „transformativního aktu“ podle Ursuly Ray a Klause-Petera Köppinga, kteří navazují na výzkum liminality Victora Turnera. Podle nich „prahová fáze [transformativního aktu] vede nejen k změně společenského statutu všech účastníků rituálu, ale k proměně ve všech možných ohledech, které ovlivní i jejich vnímání reality.“¹⁶⁵ Svatojakubskou pouť je možné vnímat jako takový prahový časoprostor, jak již bylo vysvětleno výše, také kvůli proměnám ve vnímání poutníků, kterých si všímají Ray a Köpping. Ty jsou u každého jedince pochopitelně do velké míry individuální, avšak přesto je možné nalézt jejich společný vzorec.

Svatojakubskou pouť v tomto směru obestírá až jakýsi – na dnešní dobu neobvykle silný – mýtus nadpřirozena: říká se, že její absolvování dokáže léčit tělo i duši, vnést světlo do komplikovaných životních problémů a ukázat jedinci správný „životní směr“. Jako důkaz takového působení svatojakubské cesty jsou uváděny případy, kdy se lidé z pouti vrátili zdraví, ačkoli se na ni vypravili nevléčitelně nemocní, a lékaři nedovedli tato náhlá uzdravení uspokojivě vysvětlit.¹⁶⁶ Například podle Hogenové nemůže být léčba lidského těla pouze technickou záležitostí, protože jde o celek, je tedy potřebné pečovat jak o tělo, tak také o duši.¹⁶⁷ Čas strávený na svatojakubské pouti může být právě takovou „léčbou duše“, kdy v sobě poutník odhaluje potlačované emoce, myšlenky a pocity, a může tak lépe poznávat sám sebe, včetně zvědomování tělesného aspektu své existence. K tomu mu napomáhají fyzické úkony, jako je chůze, vzpřímené držení těla a pohyb v rytmu.

Výzkumy odborníků¹⁶⁸ z oblasti kognitivních věd, kteří zkoumali roli těla a emočního prožívání při formování náboženské zkušenosti, prokázaly, že tělesné techniky používané v rituálech jako jsou např. tanec, nedostatek jídla, dlouhá chůze atd., mohou změnit vědomí účastníků a způsobovat neobvyklé smyslové zážitky. Během těchto situací změněného

¹⁶⁴ PEELEN, J., JANSEN, W. *Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela*. s. 83.

¹⁶⁵ Ursula Ray a Klaus-Peter Köpping In FISCHER-LICHTE, E. *Estetika performativity*. s. 253.

¹⁶⁶ LÍZNA, F. *Musím jít dál: 4 404 268 kroků P. Františka Lízny za svatým Jakubem*. Brno: Cesta, 2004.,

PEELEN, J., JANSEN, W. *Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela*. *Etnofoor*, ročník 20, číslo 1, PILGRIMAGE (2007), s. 75-96.

¹⁶⁷ HOGENOVÁ, A. *Tělesnost a kvalita života*. s. 24.

¹⁶⁸ Vědci W. H. Clark, J. Corrigan, J. Dubisch a M. Winkelman, J. Valla a R. H. Prince čerpáno z PEELEN, J., JANSEN, W. *Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela*. s. 90.

vědomí může podle daných výzkumů dojít k „odblokování“ podvědomí a smyslové prožívání a skryté emoce tak mohou intenzivněji prostupovat do vědomí jedince.¹⁶⁹ Podle antropologa Petera Jonese, odborníka na prahové zkušenosti maratonských běžců, mohou lidé na dlouhých tratích v důsledku fyzického vyčerpání zažívat různé podoby změněných stavů vědomí, které se projevují výraznými posuny ve vnímání okolního světa i sebe samého.¹⁷⁰ Janneke Peelen například popisuje halucinace, které v ní vyvolala dlouhodobá chůze a přemýšlení nad jejím vztahem s partnerem – španělské hory na trase svatojakubské cesty se před jejíma očima jako by proměnily v obličej jejího partnera a podle jejích vlastních slov se jí tím vyjasnily odpovědi na některé otázky, které si v souvislosti se vztahem kladla, a ukázala se jí „správná“ cesta z hlediska jeho pokračování.¹⁷¹

Také poutníci, s nimiž jsem na toto téma vedla rozhovor, pocítili v průběhu určité osobní transformaci: podle jejich slov se z pouti vraceli nějakým způsobem posílení, našli odpověď na určitou otázku, kterou se v průběhu cesty či před ní zabývali, životní elán atd.: „Cesta mi určitě pomohla stabilně ustavit základy svého sebevědomí. Hodně jsem si se sebou povídala. Rozdíl je hlavně v tom, že má člověk na úvahy hodně času, takže objevivší myšlenku brzy neopustí. Prošla jsem si tedy přes vztek, dále přes výčitky do takového stavu, který bych přirovnala k úklidu rozházených a pošlapaných věcí do správných šuplíků: co [člověk] nepotřebuje, vyhodí a pak sedí s pocitem naprostého klidu v uklizené místnosti a je šťastný.“¹⁷²

Ze studie Peelen a Jansen vyplývá, že k onomu uvolnění dříve potlačovaných emocí a pohledu na sebe sama z jiného úhlu dochází především díky mezilidské komunikaci – v tomto případě díky komunikaci a společnému jednání mezi poutníky na svatojakubské cestě.¹⁷³ Interakce mezi poutníky posiluje jejich soudržnost ve smyslu turnerovské *communitas*,¹⁷⁴ tedy pocitu společenství, o němž pojednávám v podkapitole výše, a dopomáhá poutníkům k vzájemnému porozumění: „Ten večer jsem byla přesvědčená, a spousta mých spolustolovníků [poutníků] taktéž, že navzdory různým důvodům rozjitřených emocí jsme si porozuměli.“¹⁷⁵ Až doma si tato poutnice podle svých slov uvědomila, že ono porozumění nebylo způsobené sdílením stejných emocí, ale sdílením podobného emocionálního procesu

¹⁶⁹ PEELLEN, J., JANSEN, W. *Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela*. s. 90.

¹⁷⁰ Peter Jones In JETMAROVÁ, J. *O liminalitě, communitas a dotecích Absolutna. Fenomenologie ultravytrvalostního sportu* In *Český lid* 104. s. 60.

¹⁷¹ PEELLEN, J., JANSEN, W. *Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela*. s. 91.

¹⁷² Jana L., poutnice. 13. 5. 2019.

¹⁷³ PEELLEN, J., JANSEN, W. *Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela*. s. 91.

¹⁷⁴ Tamtéž. s. 85.

¹⁷⁵ Tamtéž. s. 84.

v kontextu prožívání *camina*, při kterém téměř každý jedinec přemítá nad svým životem s jistým odstupem, který mu umožňuje právě liminoid. Právě sdílení emocí a zážitků posiluje vnitřní vazby mezi poutníky.

Zážitek společenství, *communitas*, se při putování na svatojakubské cesty formuje nejen díky sdílení stejné trasy či itineráře, ale také prostřednictvím společného stolování – v poutnických ubytovnách poutníci často kolektivně večeří a tráví večery společným hovorem a vyprávěním, což opět formuje poutnickou pospolitost a umožňuje prostřednictvím druhých lépe poznávat sebe sama. Dále poutníky spojují nošení těžkého batohu, sbírání razítek do pasu, a především pak hledání a sdílení místa pro odpočinek a nocování, kde spolu poutníci přebývají v těsné blízkosti, neboť se na ubytovnách dělí o místnost ke spaní. Kapacita poutnických ubytoven se na svatojakubské cestě různí – ke spaní se nabízí prostory společné místnosti o šedesáti lůžkách a více, stejně tak je možné přenocovat i ve čtyřlůžkovém pokoji. Ve všech případech však poutník nemá k dispozici prakticky žádné soukromí a je nucen koexistovat (pokud se nerozhodne spát ve volné přírodě) se svými souputníky způsobem, který pro mnohé z nich není doma přirozený ani obvyklý.

Pro mě osobně bylo sdílení prostoru ke spaní s dalšími padesáti lidmi zcela novou zkušeností, která nebyla vždy lehká např. při spánkovém deficitu v obklopení desítek chrápajících lidí. Tato zkušenost ve mně nicméně – právě kvůli společně sdílenému zážitku *communitas* – prohloubila toleranci a solidaritu k ostatním poutníkům a posílila pouto, které mezi námi přítomnost na cestě vytvářela. Především pak tato zkušenost pozměnila můj náhled na mou vlastní „samotu“ během putování. Ačkoliv jsem se vypravila na pouť osamoceně, byla jsem neustále obklopena poutníky, kteří prožívali to samé, co já, a tím jsem se s nimi cítila propojená, v bezpečí a nikdy jsem se, paradoxně, necítila sama.

Vazby mezi poutníky na svatojakubské cestě podle mé zkušenosti proměňují také jakousi přirozenou ostražitost vůči neznámu a cizím lidem a strach – o sebe a stejně tak o své osobní věci. Z pozice poutníka se totiž zdá nepravděpodobné, že by od jiného poutníka hrozilo jakékoli nebezpečí. S tímto hlediskem se ztotožňují také další poutníci, s nimiž jsem se na téma strachu o sebe či o osobní věci bavila: „Po cestě jsem víc otevřená. Hodně to souvisí i se strachem, protože na pouti jsem zjistila, že je zbytečné se bát.“¹⁷⁶

Další způsob, kterým se poutníci propojují nejen spolu navzájem, ale také se samotnou svatojakubskou cestou je pokládání různých předmětů podél cesty – u značení trasy, u křížů nebo jen vedle pěšiny. Těmito předměty jsou často velké i drobnější kameny, kterých stále

¹⁷⁶ Šárka K, poutnice. 24. 5. 2019.

přibývá, protože je poutníci přináší ze své země na důkaz úmyslu vykonat pout'. Tímto způsobem se poutníkův běžný život propojuje se světem cesty a navždy v něm nechává sice drobný, ale trvalý otisk. Vedle pomyslné nehmotné oběti v podobě útrap a odříkání tak poutník věnuje cestě i oběť hmotnou, která může být chápána jako metafora jeho vztahu ke *caminu*, který se nevyčerpává dokončením pouti, ale naopak přetrvává.¹⁷⁷ Takto vyznačená cesta poutníkům připomíná kroky všech ostatních poutníků, kteří kráčeli před nimi a kteří budou kráčet v jejich stopách v budoucnu, čímž se spoluvytváří pocit spřízněné komunity v duchu *communitas*.

V této kapitole jsem se snažila poukázat na význam poutníkového těla, které hraje při pohybu na svatojakubské cestě primární význam. Poutníci se postupně učí pracovat s vlastním tělem v nových podmínkách, čímž mohou také vlastní těla lépe poznávat i s veškerými jejich limity, které se projevují při zakoušení fyzické bolesti. Dopady této poutní cesty na tělo jedince a především způsob, jakým poutník ony dopady cesty prožívá, může jeho tělo do budoucna výrazně posílit a dát mu pocit větší odolnosti. Tělo poutníků si postupně zvyká na nové podmínky a fyzickou zátěž, což se projevuje pozvolnými proměnami poutníkového vnímání vlastního těla a proměnou smyslového vnímání krajiny. Na základě těchto proměn vnímání a tělesné zkušenosti svatojakubské pouti mohou poutníci vytvářet nové významy sami k sobě a také obecně ke světu ve smyslu tělesné i vnitřní transformace, ze které mohou dále čerpat i ve svém životě po pouti.

Posuny v poutníkově vnímání se projevují také změnou vnímání ostatních poutníků, kteří vynakládají stejnou činnost. Poutníky pak spojuje stejný cíl a těžkosti při cestě, tím se vytváří poutnická komunita ve smyslu turnerovské *communitas*, kdy poutníci vzájemně sdílí průběh celé pouti a vytváří se mezi nimi silné vazby.

¹⁷⁷ PEELLEN, J., JANSEN, W. *Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela*. s. 83.

5. Rituální zakončení pouti

V kapitole o poutnictví již bylo zmíněno, že při průběhu svatojakubské pouti hraje už od středověku velkou roli síla doteku – když se poutník fyzicky dotkne posvátného místa či předmětu, přechází ono posvátno i na něj. V dnešní době, podobně jako v minulosti, vrcholí svatojakubská pouť příchodem do compostelské katedrály, kde se prvotním cílem poutníků a návštěvníků stává socha a hrob sv. Jakuba. „V úctě a víře objímají svatého a vyjadřují tak svou zbožnost. Prosí ho o přímluvu u Boha a žádají štěstí a zdraví pro sebe a své blízké. Tradiční představy doteku, nápodoby, oběti, odpuštění hříchů a možnosti Boží intervence a zázraku v našem světě skrze svatého, resp. jeho ostatky uložené na určitém místě, nalévají dnes a denně mízu úkonům, které jsou v santiagské katedrále provozovány.“¹⁷⁸ Takovéto zakončení pouti dodržují nejen křesťanští poutníci, ale také velká řada jinověrců a ateistů, kteří rovněž věří v přenos určité energie prostřednictvím tělesné přítomnosti v daném místě a skrze dotýkání se těchto „charismatem“ obdařených předmětů.

Jeden z poutníků hodnotí svou zkušenost s dotýkáním se sochy sv. Jakuba jako nejpůsobivější z celého průběhu pouti: „Ve chvíli, kdy jsem k soše přišel, zavřel jsem oči a položil na ni čelo. Ačkoli jsem měl zavřené oči, viděl jsem jakýsi třpyt a cítil jsem vibrace. Procházel to celým mým tělem ještě několik hodin. Dlouho jsem pak nad tím přemýšlel a snažil si to vysvětlit. Myslím si, že to byla energie všech těch poutníků, kteří sochu obejmuli přede mnou. Každý tam vypustí své emoce a energii.“¹⁷⁹

Bustu svatého Jakuba i jeho sarkofág je v tomto smyslu možné vnímat jako jakési úložiště, které se aktivuje dotekem a ze kterého lze energii (ačkoli ji nelze vidět) brát, a stejně tak ji do něj také vkládat. Podle mých odhadů obejmeme sochu sv. Jakuba denně několik stovek lidí a nejsou mezi nimi jen poutníci, ale také turisté, kteří katedrálu navštíví bez souvislosti se svatojakubskou poutí. S přihlédnutím k dlouhé tradici svatojakubského kultu se tak stává počet tělesných jednání směřovaných k této soše nespočítatelný, patrně se však jedná o nepředstavitelné množství lidí, kteří se svým dotekem nějakým způsobem do drahocenného relikviáře „otiskli“. V něm se tak spojují veškeré příběhy, emoce a energie všech těchto lidí.

¹⁷⁸ KAPUSTA, J. *Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela*. s. 141.

¹⁷⁹ Radek V., poutník, 20. 6. 2019. Je třeba zmínit, že Radek je ateista.



Fotografie zachycuje sochu sv. Jakuba v santiagské katedrále. Na fotografii lze vidět člověka, který objímá sochu zezadu, z prostoru za kryptou se světcovými ostatky, kam se vystoupá po schůdkách. Dostupné z: <https://hostelocastelo.com/por-que-es-tan-relevante-la-figura-de-santiago-apostol-en-el-mundo/>

Za ukončení svatojakubské pouti je spolu s obejmutím sochy sv. Jakuba a vstupem do krypty s jeho ostatky považována také návštěva poutnické mše v compostelské katedrále, při které jsou čtena jména všech poutníků, již ten den dorazili do Santiaga. Mše je sloužena ve španělštině, přesto její návštěvník neodchází znevýhodněn ani v případě, kdy jazyku nerozumí. Při této liturgii je totiž obzvláště zásadní fyzické jednání a práce s rekvizitou. Celá mše začíná zpěvem, po kterém následuje čtení jmen jednotlivých poutníků. Poté za zvuků varhanní hudby zapalují dva muži odění do červeného roucha kadidlo a přichází dalších šest stejně oděných mužů: do rukou uchopují provazy spojující se v jednom mohutném laně, na kterém je za pomoci systému kladek upevněna kadidelnice zv. *Botafumeiro*,¹⁸⁰ která je zavěšena z hlavní kopule katedrály. Účelem této velké kadidelnice je symbolizovat postoj věřícího – stejně jako stoupá kouř z kadidla k vrcholům chrámových lodí, musí se i modlitby poutníků pozvednout, aby dosáhly Boha. A stejným způsobem jako vůně kadidla prostupuje celou bazilikou, měli by i věřící účastníci bohoslužby svou zbožností, poctivým životem

¹⁸⁰ *Botafumeiro* visí z výšky 20 metrů a houπά se směrem k bočním lodím, váží 53 kg a měří 150 cm – jedná se o jednu z největších kadidelnic na světě: <https://catedralsantiago.es/en/liturgya/>.

a postojem víry, jakoby prosvěcovat společnost, ve které žijí.¹⁸¹

Z hlediska tělesného a v obecném smyslu rituálního významu tohoto neobvyklého obřadu jsou však vedle ideologického hlediska důležitější jeho materiální a fenomenologické aspekty: k rozhoupání kadidelnice je zapotřebí síly osmi mužů, *tiraboleiros*,¹⁸² kteří se musí při houpání pohybovat synchronizovaně: při zatáhnutí za provaz se společně sklání, přičemž si musí téměř kleknout na zem, neboť lano klade silný odpor a v momentu, kdy se kadidelnice přiblíží do výšky jejich hlavy, zatáhnou společně znovu. Kadidelnice na základě jejich pohybů začne nabírat na rychlosti a během pár vteřin doslova „létá“ katedrálou nad hlavami přítomných za zvuků varhan a zpěvu sboru, při tom halí všechny přítomné postupně do hustého kouře a roznáší po celém prostoru vůni hořícího kadidla. Tato část obřadu trvá zhruba pět minut a po jejím skončení účastníci mše tleskají jako na konci divadelního představení.

Tento obřad je možné přirovnat k představení tzv. totálního divadla, které má za úkol „útočit“ na všechny divákovy smysly najednou. Podobně účastník mše ustavičně otáčí hlavou tam a zpět a jako omámený sleduje kadidelnici, která nad ním létá v prostoru 65 metrů dlouhém oblouku mezi oběma bočními loděmi katedrály. Při tom jedinec vnímá šířící se omamnou vůni hořícího kadidla, hudbu, zpěv a blízkou přítomnost dalších účastníků bohoslužby, s nimiž (alespoň s některými) putoval po svatojakubské cestě. Mše je pro některé poutníky, pokud nepokračují dál na konec světa, poslední společný zážitek s ostatními poutníky, po níž se většina z nich již vrací domů a završuje se tak zážitek *communitas*

Každý účastník celou mši i tuto její část prožívá pochopitelně velmi odlišně. Přinejmenším tak soudím podle toho, že poutníci, kteří mi o svém prožívání mše vyprávěli, líčili svou zkušenost různě. Na některé z nich obřad příliš nezapůsobil, v jiných naopak zážitek rezonuje dodnes: „Sbor zněl jako zpěv andělů, který rezonuje duší. Nepopsatelná a pro mě naprosto nepoznaná atmosféra lidské sounáležitosti.“¹⁸³

Pro mě osobně byla tato mše jakýmsi vyvrcholením veškerých emocí, pocitů a bolestí, které jsem během svatojakubské pouti prožívala. Zpěv a hudba ve mně vyvolávaly uklidňující pocit bezpečí, díky čemuž jsem se necítila jakkoli limitovaná v ohledu projevení emocí a mohla jsem se jako divák naplno poddat rituálnímu jednání odehrávajícímu se kolem mě. Jako by se v mé duši otevřely dosud zavřené dveře, které jsem záměrně během pouti nechťela otevírat, pocítila jsem úlevu a dojetí. Velkou roli v intenzitě tohoto zážitku sehráli právě *tiraboleiros*: evidentně vkládali do rozpořehování mohutného předmětu spoustu energie,

¹⁸¹ Přejato z oficiální webové stránky compostelské katedrály: <https://catedraldesantiago.es/en/liturgia/>.

¹⁸² Termín *tiraboleiro* je galicisjské slovo odvozeno z latinského slova *turifer*, což znamená nositel kadidla.

¹⁸³ Jana L., poutnice, 13. 5. 2019.

kteřá se následně pohybem kadidelnice přenášela celou katedrálou i na „diváky“. Sledování jednání při mši je možné přirovnat k mechanismu při sledování divadelního představení, díky kterému si může divák leccos lépe uvědomit. Skrze herce na jevišti může poznat sám sebe a připomenout si tak své vlastní jednání a zkušenost.

Mše v sobě, z mého pohledu, propojovala jak spektakulárnost velké teatralizované podívané, tak i různé podoby dialogu, který jsem mohla vést sama se sebou i s „jakousi vyšší silou“, jejíž přítomnost jsem cítila během celé pouti i při poutnické mši v katedrále. Mše proto byla působivá v několika různých rovinách, v čemž vidím její výjimečnost. Přesto jsem však účastí na mši získala pocit jen částečného dovršení rituálu cesty, který v mém případě vyvrcholil až na mysu Finisterra, tzv. konci světa.

Finisterra, v galicijštině známá také jako Fisterra, je místo, které bylo v minulosti před objevením Ameriky považováno Evropany za konec světa. Jedná se o mys na západním pobřeží Španělska, který omývá Atlantský oceán. Nachází se 90 kilometrů západně od Santiaga de Compostela a je místem, které zakončuje putování po *camino* de Santiago.¹⁸⁴ Pro mnoho poutníků je teprve toto místo cílem jejich pouti. „Nejsilnější zážitek pouti pro mě bylo sledování západu slunce na Finisteře. Cítila jsem dotek nejen přírody, ale také historie. Na tomto místě stáli v minulosti všichni poutníci, koukali do dálky a byli přesvědčení, že je tam konec světa.“¹⁸⁵

Poutníci měli podle poutnických manuálů na „konci světa“ vykonat stanovené úkoly: především vykoupat se na pláži Langosteira, očistit tím své tělo od prachu z poutní cesty a začít tak nový život. Za druhé měl poutník spálit své oblečení z pouti, aby svůj nový život po pouti nezačínal s jakoukoli zátěží. Třetím úkolem bylo pozorování východu a západu slunce, neboť ty symbolizují smrt a zmrtvýchvstání, a tím i osobní zmrtvýchvstání Bohem požehnaného poutníka.¹⁸⁶

Na „konci světa“ poutník dojde k poslednímu patníku cesty, na němž je uvedeno, že do konce cesty zbývá 0 kilometrů. Poutník dochází na útesy a jeho cesta je u konce. Jedná se o velmi symbolické zakončení pouti: po celou dobu se realizovala prostřednictvím chůze, k pokračování směrem dál by však bylo zapotřebí jiného pohybu, a to plavání, tedy už by se jednalo o jiný druh pouti. Místo je dále symbolické tím, že „končí vodou“, navíc ještě

¹⁸⁴ Svatojakubská cesta má pět hlavních tras a všechny vedou do města Santiago de Compostela, nicméně celkový počet možných tras je několikanásobně vyšší. Trasy vedou pěšinami v lesích, stezkami v horách, po asfaltových silnicích, skrze města i pole. Krajina se během trasy mění v závislosti na regionu, a poutník se tak během poutě ocitá v různě náročných podmínkách.

¹⁸⁵ Šárka K., poutnice, 24. 5. 2019.

¹⁸⁶ LOPEZ, L., PÉREZ, Y., LOIS, G., RUBÉN, C. (2017). *The Way to the Western European Land's End. The Case of Finisterre (Galicia, Spain)*. ITALIAN JOURNAL OF PLANNING PRACTICE. s. 9.

oceánem, které na poutníka může působit dojmem obrovského přesahu.

Poutníci zde sedí osamoceně i po skupinkách, rozjímají, baví se, rituálně zapalují kusy oblečení. Pro mě byla Finisterra místem, kde jsem intenzivně přemýšlela o své pouti, která právě skončila. O tom, co jsem od ní očekávala a co jsem díky ní získala a poznala a co z toho budu moci využít ve svém životě „po pouti“. Byl to pro mě další velice silný moment plný emocí. Rituálně jsem spálila kus svého oblečení, sledovala východ slunce, vykoupala se v moři a smyla ze sebe prach pouti, jak velí poutnická tradice. Finisterra je také místem, kde se pozvolna „rozpouští“ dojem poutnické pospolitosti, turnerovské *communitas*. Po jejím navštívení se většina¹⁸⁷ poutníků odebírá zpět domů do své všednodenní reality, ale nevracejí se stejní, jako když odcházeli. Prožitím svatojakubské pouti, zejména jejích rituálních (v turnerovském slova smyslu) a tělesných aspektů, které jsem se pokusila interpretovat, prochází poutníci jakousi duševní a tělesnou transformací, individuálním přechodem mezi životem před poutí a po ní.

¹⁸⁷ Někteří poutníci putují ještě na další pobřežní mys Španělska Muxía vzdálený 29 kilometrů od Finisterry.

Závěr

Divadelní věda je jediným oborem, který zkoumá všechny formy performance a podle Eriky Fischer-Lichte může být tedy předmětem jejího studia jakákoli událost, která spadá pod pojem performance. Divadelní představení a performance jsou dále v diskurzu divadelní vědy a *performance studies* „událostmi“ a lze je charakterizovat jejich „událostností“.

V této práci jsem se zaměřila na zkoumání události svatojakubské pouti, kterou jsem se ve shodě s Fischer-Lichte, Victorem Turnerem a dalšími badateli rozhodla chápat jako kulturní performanci. Rozhodla jsem se promyslet její liminální povahu a aspekty tělesnosti („tělo na cestě“), protože Fischer-Lichte považuje mimo jiné tyto kategorie pro (divadelní) představení (performance) za zásadní.¹⁸⁸

Fischer-Lichte definuje divadelní představení či performance jako událost, při níž diváci vstupují do stavu „mezi“ pravidly, normami a příkazy, do turnerovské liminální situace. Jedná se o prostor, v kterém se hroubí kategorie, které strukturují naši sociální existenci, přičemž destabilizace těchto dichotomií má za následek přehodnocení pravidel a norem, které řídí divákovu chování. Představení umožňují prahový zážitek, který může transformovat ty, kdo ho zažívají. Tyto prahové zkušenosti mohou zahrnovat specifické fyziologické, afektivní a energetické stavy, změnu pozice diváka v pozici herce/performera nebo obráceně. Koncept liminality je tak podle Fischer-Lichte důležitým konceptem pro chápání divadla a performativní kultury v širším slova smyslu, protože jakákoli performativní událost má potenciál vytvořit liminální zážitek, ať už se jedná o rituál, festival, divadelní představení, politickou demonstraci nebo atletickou soutěž.¹⁸⁹

Svatojakubskou cestu jsem ve svém výzkumu, formulovaném v této práci, rozpoznala právě jako určitou liminální situaci, protože svou povahou a podmínkami se také ona podstatně odlišuje od aktérova běžného prostředí a fungování. Ukázalo se tedy, že časoprostor svatojakubské pouti je možné chápat jako časoprostor liminoidní, který mnoha svými aspekty odpovídá pojetí liminality v rituálu podle Victora Turnera. S tím souvisí také vznik společenství poutníků ve smyslu *communitas*, které poutníkům umožňuje zkušenost sdíleného prožívání přechodového období v relativní rovnosti mezi jednotlivými členy společenství. Vazby mezi poutníky jsou v průběhu cesty utvářeny jejich společnou bezprostřední komunikací, společným jednáním a sdílením emocí. Důležitou roli při budování vztahů mezi poutníky pak hraje kolektivní přebývání ve společném prostoru, kde společně nocují

¹⁸⁸ FISCHER-LICHTE, E. *Divadelnost/teatralita a inscenace*. In *Souřadnice a kontexty divadla: antologie současné německé divadelní teorie*. ROUBAL, J. s. 132.

¹⁸⁹ FISCHER-LICHTE, E. *The Routledge Introduction to Theatre and Performance Studies*. s. 42-44.

a odpočívají po celou dobu jejich putování. Ukázalo se, že prostřednictvím intenzivní komunikace a spoluprožívání cesty s ostatními poutníky, může poutník-aktér účinně zkoumat a prožívat vlastní emoce, což mnohdy vede k zážitku určité transformace. Tímto způsobem nabyté poznatky a zkušenosti může poutník dále využívat ve svých sociálních rolích a životních rolích při své každodenní „goffmanovské“ sebe prezentaci v životě po pouti – zážitek transformace je tedy, jak zdůrazňuje i Fischer-Lichte, v případě kulturních oproti divadelním performancím trvalý.

Pro komunikaci s ostatními poutníky a především pak pro putování po svatojakubské cestě je pro poutníky klíčové využívání vlastního těla. Vstupem do daného prostoru se poutníci převtělují v aktéry a svá těla se učí řídit obdobným způsobem, jakým i herec organizuje své tělo, které musí trénovat, aby byl schopen správně využívat jeho vyjadřovací prostředky.¹⁹⁰ Při své „režii“ poutník-aktér řídí nejen své tělo, ale organizuje také vzájemné působení mezi vlastním tělem a trasou svatojakubské cesty. Poutníkovo tělo během pouti funguje jako sémiotický nástroj, skrze nějž jedinec vytváří významy na „jevišti“ svatojakubské cesty. Zároveň se aktér-poutník nachází ve zvláštní sféře jinakosti, ve které intenzivněji vnímá své tělesné potřeby, více si uvědomuje své fenomenální tělo, postupně se s ním učí pracovat coby s nástrojem, aby jej mohl v daném prostoru co nejefektivněji využívat. Liminalitu tak poutník prožívá především jako tělesnou transformaci – i drobná událost, situace, pocit mohou získat na důležitosti, které jim v běžném životě nepřisuzujeme a vyvolat zásadní fyzickou nebo psychickou změnu.¹⁹¹ Poutník poznává své tělo odlišným způsobem, než jak byl do té doby zvyklý, a postupně se proměňuje jeho vnímání sebe sama: objevuje své skryté síly i slabiny a prohlubuje svou schopnost rozumět druhým i sám sobě, což se mi jeví jako důležité efekty této rituální transformace (a druhý zmíněný efekt také do velké míry koresponduje s tradičně vnímaným efektem divadelního představení).

Analýza svatojakubské cesty mi tedy umožnila prozkoumat některé klíčové aspekty performance podle Eriky Fischer-Lichte, konkrétně její tělesné aspekty a transformativní potenciál. Při mém uvažování se ukázaly být klíčovými také další pojmy performativních studií, zejména koncept liminoidu a *communitas* Victora Turnera, a dále také myšlenky z oblasti fenomenologie týkající se tělesnosti, které mi pomohly skrze koncept tělesného schématu lépe pochopit způsob, kterým poutník využívá vlastní tělo.

Doufám tedy, že tato práce může vést k prohloubení chápání performativních aspektů lidské kultury, v tomto případě zejména primárně nedivadelních situací.

¹⁹⁰ FISCHER-LICHTE, E. *The Routledge Introduction to Theatre and Performance Studies*. s. 25-34.

¹⁹¹ Tamtéž. s. 43.

V neposlední řadě se ukázalo, že dlouhodobou chůzí, jíž je svatojakubská pouť ve většině případů realizována, lze dosáhnout tzv. stavu plynutí, jak ho definuje Mihaly Csikszentmihalyi, při němž se jedinec může cítit šťastný a naplno koncentrovaný na činnost, kterou provádí. Csikszentmihalyi o stavu plynutí dále píše, že při něm lze dosáhnout neomezené míry potěšení, avšak to platí pouze u osob, které tuto svou schopnost dále rozvíjí a usilují o její prohloubení. Také dokládá, že čím déle se jí lidé věnují, tím silnější může pocit plynutí být.¹⁹² Pro perspektivu dalšího zkoumání prožívání svatojakubské pouti by proto bylo velice podnětné zahrnout také zážitky z poutě trvající déle než ty, s kterými jsem v této práci operovala.¹⁹³ Vyzorovala jsem, že se poutníkově vnímání v průběhu cesty postupně proměňuje, a proto by bylo zajímavé sledovat, co se děje s jeho vnímáním a tělem během déle trvající pouti, např. během ročního putování. Jedna poutnice mi během mé svatojakubské pouti řekla, že čtrnáct dní je příliš málo na to, aby si tělo zvyklo a začalo si putování skutečně užívat. Na pouti byla v té době zhruba čtyři měsíce a vyprávěla mi, že má po intenzivní několikaměsíční chůzi pocit, jako by přímo „létala“.

¹⁹² CSIKSZENTMIHALYI, M. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. s. 96.

¹⁹³ Nikdo z poutníků, s nimiž jsem o jejich pouti kvůli účelům této práce hovořila, nebyl na pouti déle než šest týdnů, včetně mě.

Seznam použité literatury

1. CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: HarperCollins eBooks, 2009.
2. ČAPEK, Jakub. Mít tělo a být tělem. In *Fenomenologie tělesnosti*. editor URBAN, Petr. Praha: Filosofia, 2011. s. 99-114.
3. ERIKSEN, Thomas Hylland. *Sociální a kulturní antropologie: příbuzenství, národnostní příslušnost, rituál*. Praha: Portál, 2008.
4. FISCHER-LICHTE, Erika. *Divadelnost/teatralita a inscenace*. In *Souřadnice a kontexty divadla: antologie současné německé divadelní teorie*. autor: ROUBAL, Jan. Praha: Divadelní Ústav, 2005. s. 129-134.
5. FISCHER-LICHTE, Erika. *Estetika performativity*. Praha: NA KONÁRI, 2011.
6. FISCHER-LICHTE, E. *Přitažlivost okamžiku – představení, performance, performativ a performativnost jako teatrologické pojmy*. In *Souřadnice a kontexty divadla: antologie současné německé divadelní teorie*. autor: ROUBAL, Jan. Praha: Divadelní Ústav, 2005. s. 147-154.
7. FISCHER-LICHTE, Erika. *The Routledge introduction to theatre and performance studies*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2014.
8. FISCHER-LICHTE, E. *Ztělesnění/Embodiment*. In *Souřadnice a kontexty divadla: antologie současné německé divadelní teorie*. autor: ROUBAL, Jan. Praha: Divadelní Ústav, 2005. s. 135-139.
9. GOFFMAN, Erving. *Všichni hrajeme divadlo: sebe prezentace v každodenním životě*. Praha: Portál, 2018.
10. HOGENOVÁ, Anna. *Kvalita života a tělesnost*. Praha: Karolinum, 2002.
11. CHLUP, Radek. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I*. In *Religio*: 2005 (1), XIII. s. 3-28.
12. CHLUP, Radek. *Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera II*. In *Religio*: 2005 (2), XIII. s. 179-190.
13. JETMAROVÁ, Jana. *O liminalitě, communitas a dotecích Absolutna. Fenomenologie ultravytrvalostního sportu* In *Český lid*: (104), 2017. s. 53-70. [cit. 5. 6. 2019]. Dostupné z: <http://ceskylid.avcr.cz/media/articles/573/submission/original/573-1549-1-SM.pdf>
14. KAPUSTA, Jan. *Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: zkušenost pouti do Santiaga de Compostela* In *Český lid*: 98, 2017. s. 135-154

15. LEWIS, Michael, STAEHLER, Tanja. *Phenomenology: an introduction*. London; New York: Continuum, 2013.
16. LOPEZ, Lucrezia. GUILARTE, Yamilé Pérez. GONZÁLEZ, Rubén C. Lois. *The Way to the Western European Land's End. The Case of Finisterre (Galicia, Spain)*. In *Italian Journal of Planning Practice*. 2017. [cit. 28. 7. 2019]. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/317041677_The_Way_to_the_Western_European_Land's_End_The_Case_of_Finisterre_Galicia_Spain?fbclid=IwAR03tYM2UISUYDJf2ZlvIyL4fAuQwK7zGF_ZgPkN3xGZd4pcSrkgpOPE3X4
17. MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologie vnímání*. Praha: OIKOYMENH, 2013.
18. MUSILOVÁ, M., KUBINA, L. *Svět je symbolická interakce: symbolický interakcionismus jako východisko výzkumu teatrality veřejných událostí* In *Theatralia*: 2018 (1), s. 9-32. [cit. 26. 6. 2019]. Dostupné z https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/137908/1_Theatralia_21-2018-1_4.pdf?sequence=1
19. MUSILOVÁ, Martina. *Teatralita veřejných událostí – uvedení do problematiky*. In *Theatralia*: 2014 (1), s. 9–24. [cit. 24. 6. 2019]. Dostupné z: https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/129835/1_Theatralia_17-2014-1_5.pdf?sequence=1
20. OHLER, Norbert. *Náboženské poutě ve středověku a novověku*. Praha: Vyšehrad, 2002.
21. PEELLEN, Janneke, JANSEN, Willy. *Emotive Movement on the Road to Santiago de Compostela*. In *Etnofoor*: XX (1), 2007. s. 75-96.
22. PETŘÍČKOVÁ, Taťána. *Typika taktilního světa*. In *Fenomenologie tělesnosti*. editor: URBAN, Petr. Praha: Filosofia, 2011. s. 115-127.
23. PĚNIČKA, Robin. *Kapitoly z dějin antropologie*. Brno: Masarykova univerzita, 2014.
24. SCHECHNER, Richard. *Performancia: teorie, praktiky, rituály*. Bratislava: Divadelný ústav Bratislava, 2009.
25. SINGER, Milton. *When a great tradition modernizes: an anthropological approach to Indian civilization*. London: Pall Mall Press, 1972.
26. SLÁDEK, Ondřej. *Performance: performativita*. Praha: Ústav pro Českou Literaturu AV ČR, 2012.
27. ŠTĚPÁNEK, Pavel. *Čechy a Španělsko ve středověku: dějiny a umění*. Olomouc: Univ. Palackého, 2008.

28. TURNER, Edith – TURNER, Victor. *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press, 1978.
29. TURNER, V. *Liminal to liminoid, in Play, Flow, and Ritual: An Essay in Comparative Symbolology*. The Rice University Studies: 1974. vol 60. no. 3. [cit. 29. 6. 2019] Dostupné z: https://scholarship.rice.edu/bitstream/handle/1911/63159/article_RIP603_part4.pdf?sequence=1
30. TURNER, Victor. *Průběh rituálu*. Brno: Computer Press, 2004.
31. URBAN, Petr. *Fenomenologie tělesnosti*. Praha: Filosofia, 2011.
32. VAN GENNEP, Arnold. *Přechodové rituály: systematické studium rituálů*. Praha: Portál, 2018.
33. WACQUANT, Loïc. *Body and soul: Notebooks of an apprentice boxer*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Elektronické zdroje

Ted talks: O flow, štěstí v „plynutí“. Dostupné z: https://www.ted.com/talks/mihaly_csikszentmihalyi_on_flow/transcript?embed=true&language=cs#t-1120120