

Univerzita Palackého v Olomouci
Fakulta tělesné kultury

FENOMÉN POUTNÍ ZKUŠENOSTI NA CESTĚ DO SANTIAGA DE
COMPOSTELA

Disertační práce

Autor: Mgr. Jiří Mališ

Pracoviště: Fakulta tělesné kultury, Univerzita Palackého v Olomouci

Školitel: Prof. PhDr. Ivo Jirásek, Ph.D.

Olomouc 2022

Jméno a příjmení autora: Mgr. Jiří Mališ

Název disertační práce: Fenomén poutní zkušenosti na cestě do Santiaga de Compostela

Pracoviště: Katedra rekreologie

Školitel: prof. PhDr. Ivo Jirásek, Ph.D.

Rok obhajoby: 2022

Abstrakt: V práci zkoumáme poutní zkušenost sedmi poutníků na pěší pouti do Santiaga de Compostely. Data jsme zpracovali zakotvenou teorií a na základě nálezů jsme vytvořili centrální kategorii, kterou je Intenzivní Sebepoznání. Tato centrální kategorie je spoluutvářena fenomény: Bytí v samotě, Volný čas a vytržení z každodennosti, Společnost na pouti, Spiritualita, Chůze v prostředí Camina a Bolest. Během cesty tak poutník nepřekonává pouze geografické vzdálenosti, ale dostává se blíže k sobě. Cesta na poutní místo se tak stává především cestou za sebepoznáním.

Klíčová slova: poutnictví, chůze, spiritualita, Santiago de Compostela

Souhlasím s půjčováním disertační práce v rámci knihovních služeb.

Author's name and surname: Mgr. Jiří Mališ

Title of thesis: The phenomenon of pilgrimage experience on the way to Santiago de Compostela

Workplace: Department of Recreology

Supervisor: prof. PhDr. Ivo Jirásek, Ph.D.

2022

Abstract: In this paper we explore the pilgrimage experience of seven pilgrims on a walking pilgrimage to Santiago de Compostela. We processed the data with grounded theory and based on the findings we created a central category, which is Intentional Self-knowledge. This central category is co-constructed by the phenomena of Being in Solitude, Leisure and Disengagement from the Everyday, Companionship on Pilgrimage, Spirituality, Walking in the Camino Environment, and Pain. Thus, during the journey, the pilgrim does not only overcome geographical distances, but gets closer to himself. The journey to the pilgrimage site thus becomes above all a journey of self-discovery.

Keywords: pilgrimage, walking, spirituality, Santiago de Compostela

I agree to lend my dissertation as part of the library service.

Prohlašuji, že jsem disertační práci zpracoval samostatně pod vedením prof. PhDr. Ivo Jiráska, Ph.D., uvedl všechny použité vědecké zdroje a dodržoval zásady vědecké etiky.

V Olomouci dne 29. 6. 2022

Děkuji prof. PhDr. Ivovi Jiráskovi, Ph.D., za pomoc a cenné rady, které mi během zpracovávání práce poskytl a také kolegyním paní doc. Daně Štěrbové, Ph.D. a paní doc. Janě Vašíčkové, Ph.D. a kolegovi Mgr. Davidovi Másilkovi Ph.D. za velice obohacující spolupráci a cennou zpětnou vazbu. V neposlední řadě, také mé vždy podporující manželce.

Obsah

1 Úvod	9
2 Přehled poznatků	12
2.1 Kontext poutní zkušenosti	12
2.2 Historické kořeny poutnictví	13
2.3 Liminální a liminoidní fáze pouti	14
2.4 Historické kořeny křesťanských poutí	14
2.5 (Ne)Posvátná křesťanská místa	17
2.6 Ostatky svatých	19
2.7 Svatý Jakub starší, syn Zebedeův	21
2.8 Santiago de compostela	22
2.9 Symboly pouti	24
2.10 Pěší poutě jedenadvacátého století	26
2.11 Odklon od víry – motivace poutníků	27
2.12 Náboženství a spiritualita	29
2.13 Poutník versus turista	31
2.14 Chůze jako cesta k prožitku	32
3 Výzkumný problém	34
3.1 Cíl práce a výzkumná otázka	34
3.1.1 Výzkumná otázka	35
4. Metodika	36
4.1 Epistemologická východiska	36
4.2 Kvalitativní výzkum	40
4.2.1 Metoda zakotvené teorie	41
4.2.1.1 Použitá verze zakotvené teorie	42
4.2.2 Klíčové pojmy v zakotvené teorii	43
4.3 Výzkumný soubor	45
4.3.1 Respondenti	47
4.4 Autoetnografie – badatel jako součást výzkumného vzorku	49
4.5 Sběr dat	51
4.5.1 Rozhovory	52
4.5.2 Deníky	54
4.6 Přepis dat	55

4.7 Zpracování dat – kódování	55
4.7.1 Fáze kódování.....	55
4.7.2 Fáze překódování.....	56
4.7.3 Otevřené kódování.....	57
4.7.4 Axiální kódování.....	60
4.7.5 Selektivní kódování.....	63
4.7.6 Poznámkování.....	65
4.8 Kvalita výzkumu.....	66
4.9 Sebereflexe.....	69
4.10 Limity studie.....	69
4.11 Etická stránka výzkumu.....	70
5 Nálezy.....	72
5.1 Cesta a cíl.....	72
5.1.1 Diskuze Cesta X cíl.....	74
5.2 Smartphone a technostres.....	76
5.2.1 Diskuze – Smartphone a technostres.....	77
5.3 Potřeba spěchat.....	79
5.3.1 Diskuze – Potřeba spěchat.....	79
5.4 Hlavní kategorie.....	81
5.4.1 Intenzivní sebepoznání – centrální kategorie.....	82
5.4.2 Bytí v samotě.....	83
5.4.2.1 Diskuze – Bytí v samotě.....	85
5.4.4 Volný čas a Vytržení z každodennosti.....	87
5.4.4.1 Diskuze – Volný čas a Vytržení z každodennosti.....	89
5.4.5 Společnost na pouti.....	92
5.4.5.1 Diskuze – Společnost na pouti.....	94
5.4.6 Spiritualita.....	96
5.4.6.1 Diskuze – Spiritualita.....	99
5.4.7 Chůze v prostředí Camina.....	102
5.4.7.1 Diskuze – Chůze v prostředí Camina.....	104
5.4.8 Bolest.....	107
5.4.8.1 Diskuze – Bolest.....	108
6 Diskuze – Intenzivní sebepoznání – Centrální kategorie.....	111
6.1 Změna.....	114
6.1.2 Diskuze – Změna.....	115

7 Závěr.....	118
8 Souhrn	123
9 Summary	124
10 Referenční seznam.....	126
11 Seznam příloh	147
11.1 Ukázka z přepisu rozhovoru s poutníkem	147
11.2 Certifikát obdržení v Santiagu de Compostela po splnění poutní cesty	150
11.3 Symboly pouti	151
11.4 Statistická data o počtu poutníků v letech 1980 až 2018	152
11.5 Jak se měnila motivace poutníků absolvovat cestu v letech 1989 až 2018.....	152
11.6 Vyjádření Etické komise FTK UP	153

1 Úvod

Lidské potřeby putovat se objevuje ve všech světových kulturách. Sánchez-Carretero (2015) v kontextu s poutnictvím hovoří o takzvaném vnitřním nutkání putovat, to se týká lidské potřeby objevovat něco nového, touhou po nevšedním zážitku či poznat jinou kulturu. Cestování se také dělí podle způsobu, jakým překonáváme vzdálenosti, a těchto způsobů je v jednadvacátém století nepřeberné množství. V naší práci se však zabýváme výhradně cestováním pěšky. Nezapomínáme se ovšem pěší turistikou, ale pouze náboženskou poutí. Největší masové náboženské pouti se konají každoročně v Indii a účastní se jí desítky milionů lidí. To, co přitáhne takové množství lidí na náboženskou pouť, je cíl cesty, který má vždy vztah k Bohu. Cíl cesty, respektive víra v nadpřirozenou moc daného místa, přiměje každoročně stovky milionů lidí k poutní cestě napříč všemi světovými kulturami. V posledních dekádách se především v západním světě zvyšuje zájem o poutnictví a pouze v Evropě přichází každoročně kolem 120 milionů lidí na tato „Bohem“ vyvolená místa (UNWTO, 2018). Náboženský turismus se tak stává jedním z nejrychleji rostoucích turistických sektorů (Liro, 2020).

Nejpopulárnějšími poutními místy na „Starém kontinentu“ jsou primárně místa spjatá s křesťanskou tradicí, jako Řím, Fatima, Vatikán, Medžugorje, Lurdy a v neposlední řadě námi zkoumaný fenomén poutní cesty svatého Jakuba do západního Španělska v Galicii. Do Santiaga de Compostely od konce osmdesátých let dvacátého století přichází prakticky každým rokem více pěších poutníků, než tomu bylo roku předcházejícího. V osmdesátých letech přicházeli poutníci po stovkách, v devadesátých letech to již bylo v desítkách tisíc a dnes na toto poutní místo přichází každoročně přes tři sta tisíc poutníků. Původně sem chodili takřka výhradně Španělé, a co do věhlasnosti by jej ještě v osmdesátých letech zastínila i česká pouť na Velehrad. Dnes je to však jedna z nejznámějších a nejpopulárnějších poutí na světě.

Rostoucí zájem vykonat pěší náboženskou pouť je způsoben celou řadou příčin a samotná motivace poutníků je poměrně dobře prostudované téma. V minulosti byly křesťanské poutě spjaty s vírou v Boha a jeho vlivem na pozemský život, který je během pouti umocněn. Lidé tak chodili na pouť z touhy po uzdravení, smytí hříchu a přiblížení se Stvořiteli. Pouť tak měla v první řadě náboženský charakter (Ohler, 2003). Dnes pozorujeme odklon od klasických křesťanských náboženských motivů (Lois-González &

Santos, 2015). Lidé vyražejí na pouť s touhou po nevšedním zážitku či snahou vymanit se z každodennosti, pouť berou jako fyzickou výzvu, kdy si potřebují před sebou dokázat, že na to mají (Oviedo et al., 2014). Někteří se také snaží zapůsobit na své okolí, pouť se pak stává určitým společenským statutem, což dokládá fakt, že si španělští poutníci přidávají do svého životopisu certifikát o absolvování této pouti (Blackwell, 2010; Fernandes et al., 2012).

Charakter dnešní moderní pouti do Santiaga se tak jeví značně odlišně od toho, jak nám popisovali historici tradiční křesťanskou pouť v minulosti, neboť na první pohled se nám může jevit silný odklon od původní podstaty a tou byla cesta k Bohu. Erik Cohen a Scott A. Cohen (2014) se ale domnívají, že i pro moderní poutníky je stále nejčastějším důvodem vykonat pouť, něco mezi spirituálně náboženskou rovinou a potřebou vidět historická místa. Rostoucí popularita návštěv posvátných míst ovšem není důsledkem většího množství věřících, neboť v západním světě můžeme stále pozorovat rostoucí míru sekularizace (Nilsson & Tesfahuney, 2016). Tato sekularizace sice vede k tomu, že se dnes lidé méně hlásí ke konkrétnímu náboženství, ale lidská potřeba přemýšlet nad spirituálními, či transcendentními tématy je stále silná (Gokariskel, 2009). Lidé stále věří, pouze tato víra změnila svoji podobu, je daleko více individuální, rozmanitější a je více ve skrytu (Sharpley & Jepson, 2011). Rozdíly v prožívání pouti mezi věřícími a těmi, co se považují za ateisty, jsou často mizivé (Oviedo et al., 2014). I dnešní ateistická část společnosti může plnohodnotně prožívat pouť ne jako cestu ke křesťanskému Bohu, ale jako cestu k něčemu osobnímu, proto do svého výzkumu nezahrnujeme pouze věřící poutníky. Zde se dostáváme k podstatě naší práce, kterou je zkoumat poutní prožitky poutníků a ptát se na to, co je těmi hlavními přínosy této unikátní zkušenosti, která i v dnešní sekularizované společnosti každoročně přitahuje statisíce lidí z celého světa.

Víme, že poutní prožitky jsou ovlivňovány chůzí samotnou. Tato přirozená fyzická aktivita, která je na pouti vykonávána každodenně po řadu hodin a nepřetržitě po mnoho dní, stimuluje realitu, ve které se poutník nachází (O'Mara, 2021). Pro náš výzkum jsme si zvolili pouze poutníky, kteří šli minimálně celou klasickou cestu tj. přibližně 800 km pěší chůze. Právě trvání celé pouti je velmi důležité. Je to dlouhodobý proces (všichni námi zkoumaní poutníci šli minimálně tři týdny), během kterého je člověk každodenně vystaven fyzicky náročným podmínkám. Každý den musí poutník rozhýbat často velmi znavené, bolavé tělo a pokračovat v cestě. Chůze se tak stává po celou dobu významnou činností poutníka. Držíme se také tradičního vykonávání pouti, kdy šli poutníci sami,

neboť pouť je původně osobní kontemplativní cestou za Bohem a za hlubinou poutníkovy duše. Cesta ve skupině člověka odvádí od jeho subjektivního prožívání, proto se lidé, mniši, světci i samotný Ježíš potřebovali odebrat do soukromí, aby silněji pocítili hlasy svého nitra.

Tato práce se, ale nezaměřuje na pouhou studii dopadů fyzicky náročné činnosti na člověka, ani na samotu. Chůze a fyzická námaha se stává alegoricky plátnem, na kterém se vyjevují poutní prožitky, samota má pak roli jakéhosi „zesilovače“, který napomáhá hlubšímu pochopení celého poutního zážitku. Vycházíme z fenomenologického přístupu, kdy se snažíme dostat k „*věcem samým*“ proto množství statistických údajů shromážděných v Oficinou de Acogida al Peregrino v Santiagu sice naznačuje, proč se poutníci na „camino“ vydávají, neodpovídají však na otázky, co tvoří poutníkův zážitek, protože tyto údaje zachycují pouze povrchní realitu, která nás nezajímá. Abychom se dostali k „*věcem samým*“ rozhodli jsme se jít do terénu, absolvovat pouť, udělat rozhovory s poutníky a analyzovat jejich osobní deníky z cesty. Během práce s daty se nám postupně vynořovalo velké množství fenoménů, které jsme zpracovávali zakotvenou teorií. Výsledkem práce bylo objevení hlavního poutního fenoménu a jeho propojenost a vztah k okolním fenoménům, které jsou spoluutvářeny v průběhu putování.

2 Přehled poznatků

Podle Cutcliffa (2000) v kontextu se zakotvenou teorií a přehledem literatury existují dva tábory. První tábor striktně odmítá využívání přehledové literatury o zkoumaném tématu, neboť znalost tématu ovlivňuje vyhodnocování dat tím, že vědec přejímá koncepty již známých teorií a svá data pak vnímá z jejich paradigmatu, nikoliv objektivně tak jak se data opravdu vyjevují (Dick, 2006; Glaser, 1978). Druhý tábor naopak obhajuje znalost tématu, neboť tím se lépe vymezí oblast výzkumu a hlubší kontext v dané problematice (Goulding, 1998; Pandit, 1996). My jsme se přiklonili k druhé variantě. Nastudovali jsme literaturu, která se týkala křesťanských poutních míst, jejich historii a význam v dějinách západní kultury s podrobnějším zaměřením na Santiago de Compostela. Nastudovali jsme také vědecké články týkající se soudobé problematiky poutnictví, znovu se zaměřením na Santiago de Compostela. Na základě těchto znalostí jsme stanovili cíl naší práce, který se bude snažit nejen odhalovat a popisovat poutní prožitky, ale především nalézat vztahy mezi jednotlivými fenomény a jejich roli v celkovém prožívání poutní zkušenosti. Každá poutní zkušenost je unikátní a subjektivní, její analýza přispívá širokému diskurzu týkajícího se poutnictví v jednadvacátém století. Výsledek naší vědecké práce je tak příspěvkem, který doplňuje chápání poutní zkušenosti. Práce, jak již bylo zmíněno, je specifická svým přístupem k pouti jako celku, nezaměřuje se na žádný konkrétní aspekt poutní zkušenosti, ale snaží se jí popsat holisticky.

2.1 Kontext poutní zkušenosti

Žádný člověk nežije ve vakuu, ale je v neustálém kontaktu s okolním světem, který jej více či méně ovlivňuje v jeho vnímání a prožívání okolního světa (Obrázek 1.). Svět je mu předkládán okolím a toto okolí ho navádí, jak na svět nazírat. Vedle naší subjektivní zásoby vědění existuje společenská zásoba vědění. Elementy společenské zásoby vědění přirozeně odpovídají subjektivním aktům zkušenosti (Blecha, 2007). Člověk tím, že je součástí dané kultury, přejímá její hodnoty a její způsob vnímání okolní reality. Soudobá kultura je produktem minulosti, je neustálým vývojem směřujícím v před, ale obsahujícím rezidua svého staršího já. Pro pochopení podstaty prožitků na pouti je nutné rozumět vývoji poutnictví v naší kultuře. Stěžejním bodem naší práce není pouhý popis zážitků

poutníků, ale pochopit podstatu zkušenosti, která je ať již vědomě či nevědomě ovlivňována kulturou. Z toho důvodu se v následujících kapitolách zaměříme na to, jak chápeme evropskou poutní kulturu, její vývoj, její důležité prvky od minulosti po současnost. Těmito kapitolami taktéž objasňujeme autorovo chápání poutnictví, neboť právě jeho povědomí o poutnictví a jeho osobní zkušenost se odrážejí v té nejdůležitější části práce a tou je práce s daty, chápání důležitostí střípků informací, jejich výklad a vzájemné vztahy.

2.2 Historické kořeny poutnictví

Náboženské poutě sahají do hluboké minulosti, pravděpodobně daleko za hranice námi známých historických pramenů. Pout' je tady s námi déle, než naše paměť sahá. Potřeba putovat na odlehlé místo mimo náš okruh každodenního přebývání je společná pro všechny velké kultury. Maffesoli (2003) tvrdí, že v každém z nás je kus nomáda, kterého čas od času přepadne nutkavý pocit vyrazit na cestu, je to přirozená potřeba člověka poznat něco nového (Donald, 2011) a vymanit se z každodenního životního koloběhu, který se stává stereotypním, díky čemuž se člověk následně nudí a touží po změně (Patočka, 2007). Jsme poháněni zvědavostí a touhou objevovat nové horizonty tak, jako tomu bylo u Kryštofa Columba a mnohých dalších dobrodruhů (Harrison, 2003).

Na pout' můžeme nahlížet také jako na formu přechodového rituálu, během kterého člověk opouští svou komunitu, následně prožívá daný rituál a po tomto obohacujícím zážitku se navrácí do své komunity. Přechodovým rituálem se zabýval etnolog Arnold van Gennep, který tento proces rozdělil do třech základních fází a to na preliminální fázi (vyčlenění ze staré struktury), liminální fázi (pobyt „na prahu“ (limen), neboli na pomezí, tedy v prostoru který je mimo klasické struktury, a fázi postliminální (zpětné začlenění se do struktury) (Gennep, 1997). Na van Gennepovu teorii navazuje Victor Turner, který se zabývá právě křesťanskou poutí. Turner chápe rituál jako prostředek změny dané komunity, neboť jedinec je prostřednictvím rituálu vyňat ze struktury dané skupiny a dostává se do prostředí, ve kterém neplatí pravidla a normy jeho skupiny, díky čemuž si znovu vytváří vztah k systému, kterého byl součástí (Chlup, 2005). Po návratu je pak tento člověk obohacujícím prvkem pro celou komunitu. Turner přejímá van Gennepovu terminologii a klade důraz na liminální část rituálu (pouti).

2.3 Liminální a liminoidní fáze poutí

Liminální fázi předchází fáze odloučení od komunity a následný přechod do druhé fáze liminálního období, kdy se poutník dostává do „antistrukturálního“ prostředí a právě toto prostředí je podstatou celého rituálu (Chlup, 2005). „Antistrukturální“ prostředí je výjimečné tím, že člověku umožňuje vystoupit z rutiny všedního dne, což vede ke změnám myšlení a přináší člověku reflexi osobních a společenských hodnot. Je to vysoká forma individualizace, která je důsledkem právě onoho vytržení z institucionalizovaného prostředí (Turner & Turner, 1978).

V kontextu s křesťanskými poutěmi se v 70. letech Turner odvrací od pojmu liminální terminologie a začíná nově používat pojem liminoidní, reaguje tak na specifika moderní pouti, kterou jedinec podstupuje dobrovolně ve svém volném čase, není tedy nucen komunitou vykonat tento rituál, ale je to jeho dobrovolná volba, která vychází z jeho osobních pohnutek, nezávislých na komunitě, ve které žije a není nutně vykonána z náboženských pohnutek (Turner & Turner, 1978). Důležitým aspektem pouti v Turnerově pojetí je i komunita, ve které se poutník nachází a která je také ve stejném liminoidním prostředí. Pro tuto skupinu lidí používá pojem „*communitas*“ a je specifická rovností rolí, vysokou mírou altruismu, sounáležitosti (Kapusta, 2011) a jak doplňuje Peelen (2007) jsou členové této „*communitas*“ mnohem otevřenější ve sdílení svých osobních emocí a životních příběhů. Celá pouť je pak zakončena postliminální fází, která je charakteristická návratem do předpoutních struktur. Jedinec je ovšem obohacen poutní zkušeností, navrácí se z prostředí pozitivního chaosu, který je charakteristický tím, že v něm člověk nemá preferované vztahy ke svým životním možnostem, ale během liminoidní fáze si znovu vytváří vztah k sobě a k okolnímu světu (Douglas, 2002). Obohacen touto zkušeností se nově zařazuje do své dřívější komunity, ve které je jeho dřívější role narušena a často tak poutník přijímá roli novou. Tyto zkušenosti se týkají jak amazonských indiánů, tak křesťanských či hinduistických poutníků (Lévi-Strauss, 1966).

2.4 Historické kořeny křesťanských poutí

Poutníci, tedy lidé, kteří putovali na nábožensky významná místa, jsou s lidskou kulturou spjati od nepaměti. Tato práce se zabývá poutní cestou do Santiaga de Copostela. Santiago de Compostela je poutní místem, bylo vybudováno na základě křesťanské kultury, to je také důvodem zamyšlení se nad křesťanským poutníkem. Samotné slovo

poutník je odvozeno od latinského peregrinus, což označovalo člověka vzdáleného svému domovu, tedy cizince, či vyhnance. Od 12. století se tímto termínem začal označovat zbožný člověk, který je na cestě ke svatému místu (Le Goff & Schmitt, 2014). Podle křesťanské tradice byli prvními poutníky už Adam s Evou, které Bůh za jejich hříšnost vyhnal z Edenu a odsoudil je tak k putování po Světě. Symbol poutnictví v sobě nese také Mojžíš, který vyvádí židovský národ z egyptského područí. Ježíš o poutnictví praví, že je to cesta k němu a k Bohu, i on sám byl poutníkem po Palestině, ve které konal zázraky a kázal o pravé víře. Poutní cesta je ve své podstatě křesťanským rituálem, kdy se člověk dostává do bližšího kontaktu s posvátnem a jde ve šlépějích křesťanských tradic. Člověk je dle Eliadeho (2009) puzen vnitřní potřebou po blízkém kontaktu s posvátnem, které je manifestováno ve specifických místech. Moderní doba není posvátnému nakloněna a to vede ke ztrátě životního smyslu, který spočívá v něčem, co nás jako jednotlivce přesahuje a právě potřeba vyrazet na pouť je snahou člověka po blízkosti Boha, kterému se v moderní společnosti vzdalujeme (Eliade, 2009).

Budeme-li vycházet z historických pramenů, budou první křesťanské poutě poněkud mladšího data. Křesťanská poutní místa byla ve velké míře v podstatě naroubována na starší židovskou tradici (Halbwachs, 1997). To, že křesťanské poutní místa navazovala na předešlou tradici, se ukázalo jako velice důležitý rys, neboť se i díky tomu křesťanská komunita popularizovala a rozrůstala. K tomu aby se nakonec křesťanství stalo nejsilnějším náboženstvím nejen na blízkém východě, ale nakonec i na celém světě, bylo zapotřebí, aby tato původně v podstatě sekta odtržená z judaismu dostala požehnání od světské moci (Fröhlich, 2008).

Cesta křesťanství na výsluní byla velmi trnitá, známou událostí je například rok 64 n. l., kdy je vypálen Řím a tehdejší císař Nero z toho obviní křesťany. Ti jsou následně stíháni a mnozí z nich pro pobavení římského lidu končí předhození lvům v koloseu. Tuto dobu velmi barvitě a hodnověrně vykresluje historický román *Quo Vadis* od Sienkiewicze. Potírání křesťanství pokračuje i po Neronově smrti, a toto náboženství je císařem Dioklecián roku 260 n. l. zcela zakázáno. Během jeho vlády dochází k nejkrvavějším honům na křesťany, jejich majetek je konfiskován, kostely jsou bořeny a přední představitelé jsou vyháněni, mučeni a uvěznováni. Po této době temna přichází velký obrat a to s panováním Konstantina I. Velikého, který se rozhodne využít této nauky jako stmelujícího prvku v různorodé Římské říši. Poté co porazí své soky, ustanoví křesťanskou nauku za oficiální náboženství říše. V roce 313 vydává Milánský edikt,

kterým povoluje svobodné vyznání víry. Díky tomuto tolerančnímu ediktu křesťanům přibývají ovečky do stáda a s narůstajícím počtem souvěrců roste moc a s tou bohatství. Přední představitelé víry už nežijí v chudobě, ale začínají bohatnout a aktivně se zapojovat do politického dění. Popularizace víry sebou přirozeně nese potřebu vytvořit jednotné krédo. V období starověku se křesťanství potýká s nesourodostí názorů a pravidel pravé víry. Vznikají různé křesťanské odnože, jako je Gnóze, či Ariánství. Aby se tou dobou stále velice mladá náboženská nauka nerozpadla do mnoha různých nábožensko-filozofických směrů, bylo nutné vytvořit ucelený výklad víry. To se povedlo právě za vlády Konstantina I., který roku 325 n. l. svolá první ekumenický koncil v Nikaji, kde je formulováno vyznání víry. „*Věříme v jediného Boha a jediného Pána, Ježíše Krista..., který pro spásu nás, lidí, sestoupil, vtělil se, stal se člověkem, trpěl, třetího dne byl vzkříšen, vystoupil na nebesa a bude soudit živé a mrtvé*” (Česká biskupská konference, 2022). Tímto jsou definovány hlavní pilíře křesťanské nauky. Konstantin následně přesouvá své sídelní město Řím do Byzantionu (Konstantinopol), tím město situoval blíže k centru křesťanské nauky. Tento Nový Řím, jak byl Byzantion běžně nazýván, byl koncipován jako ryze křesťanské město a začaly se zde ve velkém stavět křesťanské stavby.

Konstantin I. neoddiskutovatelně stojí za rozkvětem křesťanství a za to mu pozdější dějepisci přidělí ke jménu titul „Veliký“. Pozitivní přístup ke křesťanství přebírají i jeho nástupci a díky tomu se náboženství může i nadále směle rozvíjet. Spolu s tím se rozvíjí i poutnictví, které je umocňováno nalézáním svatých relikvií a znovuobjevování svatých míst. Vznikají první příručky pro poutníky. V roce 333 n. l. byl sepsán Itinerář cesty z Bordeaux do Jeruzaléma a v roce 384 deník poutí na svatá místa řeholníkem Egeriem z Hispánie (Le Goff & Schmitt, 2014). Od 7. století se také Řím stává významným poutním místem pro křesťany, neboť papež Bonifác IV. Nechal přestavět starověkou svatyni pohanských bohů Pantheon na chrám Panny Marie Mučedníků (Rendina, 2005). Je ovšem otázkou jak dalece byli lidé čtvrtého století schopni naléznout pravé svaté místo a do jaké míry tyto objevy byly poháněny čistě machiavelistickým principem, účel světi prostředky (Fröhlich, 2008), o problému věrohodnosti více v následující kapitole.

2.5 (Ne)Posvátná křesťanská místa

Křesťanství vzniklo odtržením od židovské nauky a židovství bylo od svých počátků silně spjato se svatými místy, jak je psáno ve starém zákoně: „*Nepřibližuj se sem,*“ říká Hospodin Mojžíšovi, „*zuj si opánky, neboť místo, na kterém stojíš, je půda svatá* (Bible 21online, Ex. 3:5)“, v podobném duchu je psáno v knize Genesis: „*Pak vzal kámen, který měl v hlavách, postavil jej jako posvátný sloup a na jeho vrcholek vylil olej. To místo nazval Betel, tj. "Dům Boží"* (Bible 21online, Gen. 28:12). Podle Eliadeho (2009) je součástí judaistické nauky posvátný prostor, který se kvalitativně odlišuje od okolí, tento prostor symbolizuje „*Bránu Nebes*“ a člověk je zde blíže Bohu. Svatyně jsou v podstatě místem přechodu mezi Nebem a Zemí. Přístup prvních křesťanů se k tomuto židovskému dědictví zprvu radikálně otáčí zády, neboť jak pravil Kristus, křesťanství je „*novým zrozením... co je staré, pomimulo, hle všechno je nové*“ (Bible 21online, 2K. 5:17), proto až do čtvrtého století v křesťanství neexistovala žádná svatá místa (Taylor, 1993), neboť se tato představa posvátna na Zemi neslučovala s reformní křesťanskou naukou, která je vrcholem judaistického odkazu. Jediným svatým místem byl v té době myšlen Jeruzalém, který lidu slíboval Ježíš (Bible 21online, Dem. Ev. 3:2), nemyslel tím ovšem pozemský, ale nebeský Jeruzalém, který všichni dobří věřící navštíví na onom světě. O pozemských svatých místech nenajdeme žádné zmínky. Jak pravil svatý Pavel: „*Bůh, který stvořil svět a všechno je pánem Nebe a Země, nepřebývá v přístřešcích vytvořené člověkem*“ (Bible 21online, Skutky. 17:24)... „*my sami jsme žijícím chrámem Boha* (Bible 21online, 2Cor. 6:16).“ Ve stejném duchu hovoří svatý Augustín, který kostelům či místům nepřisuzuje žádnou váhu, veškerou spirituální hodnotou vytváří pouze komunita lidí společné víry (Sermons, 2017). Jak je tedy možné, že dnes mají křesťanská poutní místa takovou hodnotu pro milióny věřících na celém světě?

Jak již bylo řečeno, do čtvrtého století neexistují žádné důkazy o existenci svatých míst, protože tomu jednoduše není zapotřebí, neboť svaté místo je, jak praví Órigénés, v prostoru duše a pravý oltář se ukrývá ve shromáždění lidu (Putna, 2001). Vše se mění s námi už známým panovníkem Konstantinem I. Velikým. Během jeho vlády mezi lety 312 až 324 n. l. byly přestavěny římské památky v duchu křesťanské nauky a stejně tak v čele s biskupem Makariosem z Jeruzaléma docházelo k znovuobjevování posvátných míst spojených s činy Ježíše Krista a prvních stoupenců křesťanské víry (Maraval, 2002). Co do věrohodnosti lokality nově nalezeného svatého místa ovšem můžeme mít oprávněné pochybnosti. Neexistuje jediný text z doby Ježíše Krista a jeho učedníků, který by obsahoval přesná místa konání zázraků, nevíme, kde přesně byl Ježíš ukřižován, jeho

z mrtvých vstání a ani o místě konání poslední večeře (Halbwachs, 1997), dokonce nejsme schopni ani věrohodně doložit místo jeho narození, které je dle tradice Betlém (Theissen & Merz, 1998). Po celých tři sta let, od narození Ježíše, svatá místa nebyla součástí nauky. Pro původní křesťany nemělo žádné konkrétní místo nějakou specifickou náboženskou hodnotu, proto ve čtvrtém století byli lidé donuceni, pod nátlakem císaře, navazovat na již existující náboženskou tradici. A tak se stává z poutního města Betléma, ve kterém se narodil židovský král Davit, také místo narození Ježíše. Ze židovského hlavního města Jeruzaléma se stává křesťanská svatá země s Chrámem Božího hrobu, který nechala postavit Konstantinova matka sv. Helena na místě, kde původně stál chrám římské bohyni Astarté a Adonise (Češka, 2000). Podle legendy byl chrám vystavěn na místě nalezení svatého kříže, na kterém byl ukřižován Ježíš Kristus, a kříž samotný našla sv. Helena. Věrohodněji celou událost popisuje český cestovatel z 16. století Oldřich Prefát z Vlkanova, svatá Helena se tázala místního židovského obyvatelstva, kde se nachází svatý kříž. Židovská komunita zprvu vůbec netušila, jaký kříž má Helena namysli, ale pod výhrůzkou upálení si židovský lid rozpomněl a svatý kříž pro Helenu objevil (Prefát, 2007). Lokalita prvních a nejvýznamnějších posvátných křesťanských míst se začala nalézat během panování Konstantina (Halbwachs, 1997) a tato strategie se velice dobře osvědčila, neboť napomohla plynulejšímu přechodu od starších náboženství k novému křesťanství. Stejnou strategii pak křesťané používali i později při christianizaci starých Germánů a Slovanů (Schlette, 1977). Nejednalo se ovšem pouze o překrývání svatých míst, ale i svátků. Dnem odpočinku byla roku 321 n. l. za Konstantina I. stanovena neděle na místo původní židovské soboty, a to z toho důvodu, že neděle byla původně zasvěcena bohu slunce Apollonovi (Attwell, 2007). I díky výše zmíněné strategii „posvátná místa“ nabírala na popularitě a to mělo pozitivní ekonomický dopad na místní komunity (Ekelund et al., 1996). Sice se stále ozývaly kritické hlasy, nejhlasitěji od Eusebia z Caesareie, který tvrdil, že je jedno, kam cestujete, abyste se dostali blíže k Bohu, není zapotřebí žádné cesty (Markus, 1994), ale i on nakonec pod vlivem vládce svoji rétoriku mění tak, aby byla v souladu s tehdejší politikou. Jak píše Le Goff a Schmitt (2014) lidská zbožnost se začala přesouvat z takzvané utopisticky orientovaného náboženství v život posmrtný k lokálním projevům víry tady a teď. Pochopitelně nestačilo postavit okázalé svatostánky, aby lid jako mávnutím kouzelného proutku změnil své chápání víry. Tato lidová potřeba tady musela být po dlouhou dobu, císařova politika tomu pouze dala posvěcení shora. I přestože se stále na intelektuální rovině vedly spory o reálném významu svatých míst, zájem davu se rapidně zvyšoval, neboť lid chtěl

hmatatelný kontakt s vyšší mocí a právě svaté místo tuto hmatatelnost poskytovalo (Markus, 1994). Díky tomu hlasy stoupců svatých míst měly daleko větší ohlas, než učenci razící opačné stanovisko, a proto se z Jeruzaléma a z míst mu podobných stává země svatá (Walker, 1990). Od čtvrtého století se tak svatá místa stávají důležitou součástí křesťanského života a jejich víry a nejinak je tomu dodnes, i přesto že historické nálezy vyvrací věrohodnost těchto lokalit. Dnešní poutníková úcta k posvátnému místu by pod světlem historických nálezů měla v prvé řadě vycházet z jejich osobní víry nikoliv z přesvědčení, že se na konkrétním místě stal v minulosti zázrak, či zde byl pochován svatý, neboť prameny ukazují, že místa nevznikla díky zásahu vyšší mocí a následnou adorací tohoto místa zbožným lidem, ale chytrým politickým kalkulem tehdejších vládců. Podobně je tomu i s relikviemi, které řadu svatých míst dekorují.

2.6 Ostatky svatých

„Mnozí cestují tam či onam, aby se s úctou poklonili ostatkům svatých, plni obdivu pak naslouchají vyprávění o jejich skutcích, užasle stojí před jejich nádhernými kostely a líbají jejich údy vsazené do zlata a hedvábí“.

Tomáš Kemepenský (2001, p. 82)

Do čtvrtého století křesťané sice neuznávali svatá místa, ale s ostatky svatých neboli relikviemi tomu bylo jinak. Lidé mají potřebu hmatatelného kontaktu s Bohem a právě relikvie se staly důkazem neustále komunikace mezi nebem a zemí (Le Goff & Schmitt 2014). Proto již od počátku lidé chodili na hroby mučedníků, neboť prostým věřícím významné osobnosti sloužily jako vzory správného života a neochvějně víry v Boha, pro kterého se nebáli obětovat svůj vlastní život. Prvotní úcta a obdiv se postupem času vyvinuly ve víru v nadpřirozené vlastnosti ostatků svatých mučedníků. Právě relikvie se staly symbolem Boží přítomnosti. Tato víra ve svátost relikvií vychází z jednoduché premisy, svatí obývají po smrti prostor s Bohem, neboť jsou to jeho nejbližší následovníci a kdo jiný když ne oni, by si zasloužili s Bohem sdílet společný nebeský prostor, protože jsou v blízkosti Boha, mohou se u něj přimlouvat za spásu konkrétních lidí na zemi. Nad hroby mučedníků tak vznikaly oltáře a nakonec i významné chrámy přetrvávající do dnešních dní. Často bylo problematické zjistit, zda jsou ostatky svatých autentické, a proto se časem vytvořil rituál kanonizace, tedy svatořečení konkrétní osoby a jejich ostatků, čímž se posvětila jejich pravost. Kanonizace původně

probíhala pod záštitou místního biskupa, ale později se tento proces stal činností papeže a kurie, která nejprve sesbírала důkazy, zda je daná osoba hodna kanonizace a teprve poté proběhl kanonický rituál, během kterého proběhlo vyzdvižení těla a uložení na důstojné místo, tak aby k němu měli věřící přístup. Podle Fergusona (1999) to byly právě rituály, které v lidech probudily opravdovou víru ve svátost nikoliv pouze k relikviím, ale k celému místu. Tak se z původní úcty a obdivu k mučedníkům stává Kult ostatků. Podle Kazdana a Wartonové (1985) jsou relikvie odkazem historie a symbolem moci ať už imaginární či skutečné a lidé věřili, že mučedníci jsou v ostatcích stále přítomni podobně, jako tomu bylo s eucharistií a přítomností Krista. Relikvie díky tomu měla domnělou moc smývat hříchy, uzdravovat nemocné, zabránit hladomorům či šíření moru. Prostý lid se tak často modlil k světcům s vírou, že on má zázračnou moc, z teologického hlediska je to ale nesmysl, neboť to není ostatek svaté osoby, která činí zázraky, ale Bůh který skrze ostatky uzdravuje. Člověk ať svatý, tak nemůže bez božího přičinění konat zázraky. V každém případě relikvie během středověku strmě nabývají na hodnotě a tím se rozvíjí také jejich kupčení. Cennost relikvií vystihuje výstavba královské kaple Sainte-Chapelle pro uchování trnové koruny za panování Ludvíka IX. Velká poptávka po relikviích přirozeně vedla k různým podvodům a dnes je obtížné zjistit, zda opravdu tento předmět, či pozůstatek člověka je opravdu tím, za co je vydáván. Kupříkladu český sv. Vojtěch by musel mít tři hlavy, neboť jedna leží v pražské katedrále, druhá v polském Hnězdně a třetí v Cáchách. Podobně tomu bylo se svatým Křížem, neboť kdyby se posbíraly dohromady všechny jeho kousky, spotřebovali bychom na jeho výrobu menší les (Lemaitre, 2002). Na tento problém reagovala církev, která se snažila vytvořit monopol nad relikviemi, nikoliv pouze z finančního prospěchu, ale také proto, aby zabránila velkému množství padělků a uctívání „věcí“ které byly z teologického hlediska značně problematické. Kupříkladu jako tomu bylo s uctíváním ostatků sv. Guineforta, což byl proslulý francouzský pes, který údajně zachránil dítě před uštknutím hadem, za což sám zaplatil životem. Od čtvrtého lateránského koncilu roku 1215 bylo zakázáno uctívat relikvie, které nebyly schválené církví (Wayno, 2018). Každá církví ověřená relikvie dostala tzv. Autentiku, ověření pravosti předmětu. I přesto po celý středověk černý trh s falsifikáty vzkvétal. Na druhou stranu autenticita relikvií není tak důležitá, neboť jak praví Ježíš je to víra, která uzdravuje (Bible 21online, Mk. 10:52).

Santiago de Compostela zcela přirozeně má také své relikvie, ovšem podobně jako s původními svatými místy, je jejich autentičnost nepravděpodobná. Je to ale víra, která

má v tomto rozhodující roli a každoročně přitáhne statisíce věřících. V Compostele v minulosti byla podle českého cestovatele Václava Šaška z Bířkova k vidění tríska ze svatého kříže, korouhev sv. Jakuba, srp, kterým byl Jakub sřat, Jakubova hůl, řetěz, kterým byl Jakub spoután a mnoho dalšího (Šašek, 1974). Dnes je pro poutníky k vidění v kapli relikvií zlatý krucifix z roku 874, který obsahuje část Svatého Kříže, dále jsou k vidění ostatky svatého Jakuba a jeho dvou žáků, svatého Theodora a svatého Athanasia. Tyto ostatky byly papežem Leonem XIII. oficiálně uznány za autentické v roce 1884 a o dva roky později vytvořil umělec Jose Losada stříbrný relikviář, do kterého byly uloženy. V katedrále jsou pochováni také mnozí významní lidé z Galicie, jako například svatý Fructuosus z Bragy, který v sedmém století založil mnoho klášterů a jeho tělo bylo ve 12. století převezeno z Bragy do Santiaga, dále zde leží králové Ferdinand II. a Alfons IX. a také otec galicijského nacionalismu Alfons Daniel R. Castelao. Poté co se poutníci podívají na místa svatých, čeká na ně v hlavní lodi katedrály mše, která je zakončena specifickým rituálem tzv. Botafumeiro. Během tohoto rituálu je rozkmitána kadidelnice, která visí uprostřed katedrály na dlouhých lanec. Kadidelnice byla zhotovena v roce 1851 a je největší na světě, váží osmdesát kilo a je více jak metr a půl vysoká, při houpání dosahuje rychlosti až osmdesát kilometrů za hodinu a díky tomu je tak během několika málo chvil celý prostor katedrály naplněn opojnou vůni kadidla (Sexto & Vázquez, 2012).

2.7 Svatý Jakub starší, syn Zebedeův

Svatý Jakub byl jedním z prvních Kristových učedníků a starším bratrem Jana evangelisty. Spolu se svým bratrem dostal přezdívku Boanergés (syn hromů), za to když chtěli seslat z nebe oheň na Samaritány, kteří nepřijali Ježíše při jeho cestě do Jeruzaléma (Bible 21online, Lk. 9:52-55). S Petrem a Janem se řadil ke kristovým nejbližším učedníkům a po smrti Ježíše Krista byl velice aktivní v budování křesřanské obce v Jeruzalémě a Samařii. V roce 44 n. l. byl sřat na příkaz Heroda Agrippy I. (Bible 21online, Skutky. 12:2) a stal se prvním z dvanácti apoštolů, který podstoupil mučednickou smrt. Texty z období konce starověku nepišii nic o tom, že by působil mimo blízký východ a jak piše Kendrick (1960), je nemožné, aby sv. Jakub působil v Hispánii.

Paralelní příběh sv. Jakuba, jehož kořeny sahají někam do osmého století, vykládají jiný příběh. Podle něj sv. Jakub před smrtí působil na pyrenejském poloostrově, ale protože jeho mise byla neúspěšná, vrací se zpět do Jeruzaléma, kde je popraven. Po smrti

jeho tělo i s hlavou naložili na loďku jeho dva učedníci a za pomoci andělů po symbolických sedmi dnech dopluli do Galicie, kde Jakuba Staršího pochovali (Clemens, 1997). Podle jiného příběhu do Galicie ostatky odvezli tři mniši po souši (Schauber & Schindler, 1994). V každém případě je velmi nepravděpodobné, aby ostatky uložené v Santiagu de Compostela patřili sv. Jakubovi. Cestování v prvním století nebyla zdaleka bezpečné a neexistoval rozumný důvod, proč by měli apoštolovy ostatky převážet do tehdy vzdálené a pro většinu křesťanů neznámé zemi kdesi na západě, kde v té době nebyli žádní křesťané. O cílenou takto vzdálenou christianizaci také netřeba diskutovat, ale jak jsme již jednou řekli, zde nejde o pravost a hodnověrnost, ale o víru.

2.8 Santiago de compostela

Santiago de Compostela dnes patří k nejnavštěvovanějším poutním místům v Evropě. Tato poutní tradice vznikla již v 9. století, kdy byl takřka celý Pyrenejský poloostrov pod nadvládou muslimů a právě svatý Jakub starší, jehož ostatky jsou, dle legendy, pochovány ve španělském Santiagu „napomohl“ k takzvané reconquistě, tedy znovudobytí původně křesťanské země od Maurů. Reconquista začala za panování franckého krále Karla Velikého, který měl sen, ve kterém se mu zjevil apoštol Jakub a vyzval ho k následování hvězd, které ho přivedou k apoštolovu hrobu. Následně Karel s vojskem vytáhl proti muslimům, o čemž vypráví známé francouzské literární dílo z jedenáctého století, *Píseň o Rolandovi*. Karlovi se svatý hrob ještě naleznout nepovedlo, o to se zasloužil až roku 813 poustevník Pelagius, kterému se stejně jako Karlovi svatý Jakub zjevil ve snu a upozorňuje jej na nedalekou existenci Jakubova hrobu. Další noc pak záře hvězd na obloze ukáže poustevníkovi, kde se svaté ostatky nalézají, odtud také název Santiago de Compostela, v překladu svatý Jakub ve Hvězdném poli (Válková & Churanová, 2009). Na tomto místě pak byl vystaven malý kostelík, ze kterého se záhy stalo poutní místo. Původní kostelík byl zničen Maury, a proto byla v roce 1150 dostavena nová trojlodní basilika. Přestože neexistují žádné věrohodné informace, které by potvrdzovaly pravost ostatků a vychází se pouze z legend, stalo se toto místo z jednou z nejnavštěvovanějších křesťanských svatostánek. Významnosti tohoto místa dozajista napomohlo úspěšné tažení krále Ramira I. Asturského, který u Clavija roku 844 poráží muslimy. K vítězství přispěl zázrak v podobě příchodu svatého Jakuba na bílém koni a Jakub se tak stává symbolem reconquisty, Santiago Matamoros, tedy svatý Jakub, hubitel Maurů (Jazairiová, 2005). Významnou pozici, co by patrona křesťanství v západním

světě, má Jakub ulehčen i malou konkurencí, neboť je pouze jedním ze tří apoštolů, kteří byli pohřbeni na starém kontinentě, dalšími dva jsou Petr a Pavel pochovaní v Římě. Posvátnost místa je pak stvrzena roku 1122 papežem Kalixtem II., který vyhláší svatý rok v případě, že 25. červenec připadá na neděli. Během Kalixtova pontifikátu byla sepsána první oficiální cestovatelská příručka Codex Calixtinus mnichem Aimericem Picaudem. Popisuje v ní podrobnosti o památkách a dává plno praktických rad na cesty, je to také soupis legend, které se vážou k Santiagu de Compostela a ke sv. Jakubovi (Rabe, 2009). V témže století papež Alexander III. udělil Santiagu titul Svaté město, tak jako má Řím a Jeruzalém a poutníkům jsou díky tomu za absolvovanou cestu uděleny odpustky (Clemens, 1997). Ve třináctém století k hrobu sv. Jakuba chodilo ročně až půl miliónu poutníků (Digance, 2003). Až do 15. století toto poutní místo přitahovalo více poutníků než Řím, následně ovšem přicházejí morové rány a ty zapříčiní velký úbytek poutníků, situaci také komplikují válečné rozbroje s Anglií. Roku 1588 biskup Clement ukrývá ostatky před případným odcizením, ukryl je ovšem tak šikovně, že se našly až v roce 1879 při rekonstrukci hlavního oltáře katedrály (Válková & Churanová, 2009). Pět let po znovuobjevení ostatků papež Lev XIII. vydává bulu Deus Omnipotens, ve které ostatky sv. Jakuba Staršího prohlašuje za pravé. Tento akt se někdy označuje za počátek novodobého poutnictví do Santiaga de Compostela (Informe estadístico, 2019). Návrat pěších poutníků byl ovšem velice zdlouhavý a tato tradice se reálně začala obnovovat až na svatý rok 1965 (Lopez & Santos, 2019), i tak v sedmdesátých letech přicházelo pěšky do Compostely pouze kolem padesáti poutníků ročně, s výjimkou svatých let kdy poutníci přicházeli ve stovkách (Moscarelli & González, 2020). Dnešní novodobá popularita této pouti má své kořeny v 80. letech, čemuž předcházela smrt diktátora Franca v roce 1975. V roce 1982 v rámci oslav svatého roku navštíví Compostelu papež Jan Pavel II. a o pět let později, díky vstupu Španělska do Evropské Unie, Rada Evropy prohlásila Svatojakubskou cestu za „první evropskou kulturní trasu“. Podle Lopeze a Santose (2019) významnost trasy zpečetuje rok 1993 kdy se „camino“ stalo světovým kulturním dědictvím UNESCO, svatojakubská cesta se tak stala hlavním turistickým symbolem Galicie a Santiago de Compostela se stalo mezinárodní turistickou atrakcí. Od poloviny 90 let minulého století se tak tato poutní cesta odklání od striktně religiózního charakteru a více se sekularizuje, čemuž přispívá úzká spolupráce mezi církví a státem. Obě složky si velmi dobře uvědomovaly potenciál daného místa a rozjely popularizační kampaň, vytvořili maskota Pelegrína a značku pouti Xacobeas začali vyvážet do světa (Tilson, 2005). Úspěšná marketingová spolupráce se projevovala v oslavách svatých let,

podpořena o oslavu výročí osmi set let posvěcení katedrály v roce 2011, dvanáctisté výročí nalezení těla sv. Jakuba v roce 2013 a otevření Svatých Dveří na svatý rok v roce 2016 (Santos, 2016). Popularitě napomáhá také první kniha Paula Coelho z roku 1987, Poutník-Mágův deník, která surrealisticky popisuje autorovu cestu z St. Jean-Pied-de-Port do Santiaga de Compostely a stane se bestsellerem. V roce 2004 je Radou Evropy Svatojakubská cesta povýšena na Gran Gran Itinerario Cultural Europeo (velká evropská kulturní trasa) a do Santiaga dnes ročně přichází statisíce poutníků (Informe estadístico, 2019). Hlavní skupinou poutníků jsou stále poutníci z domovského Španělska, kteří tvoří 34 % všech poutníků (Informe estadístico, 2019), ale procentuální zastoupení dalších národností stále roste, neboť do konce 20. století domácí poutníci tvořili více jak 70 % (Informe estadístico, 2019). Díky úspěšné popularizaci pouti se tato křesťanská pouť stala velice důležitým zdrojem financí z turismu a to vede ke stále zlepšujícímu poutnímu zázemí po celou trasu Camina ve Španělsku, mnozí lidé pronajímají své pokoje poutníkům, aby si přivydělali, a obzvláště pro chudou Galicii má rostoucí popularita cesty velice pozitivní ekonomický dopad.

2.9 Symboly pouti

Informace a ani ty nejabstraktnější symboly nemohou uniknout z kulturního prostředí, ve kterém lidé žijí (Dewey, 1986). Jde o kolektivní vědomí, které se buduje historií. Průběh samotné pouti, kterou člověk na cestě do Santiaga de Compostela zažije, může být nezávisle na dané kultuře, ke které poutník náleží, velice podobná, ale osobní výklad této zkušenosti bude vždy kulturně ovlivněn. Nicméně symboly, které jsou specifické pro tuto konkrétní pouť, kulturní rozdíly mezi poutníky zmenšují.

Původní role a smysl symbolu bylo prokázání totožnosti nositele tohoto symbolu, byl to znak, kterým jedinec deklaroval svoji příslušnost k nějakým hodnotám, nějaké společenské vrstvě či specifické skupině. Symboly hrají velkou roli v každém světovém náboženství, jsou to zjednodušené reprezentace něčeho hlubšího (Britannica, 2020). Kupříkladu kříž není pouze zobrazením ukřižovaného Ježíše Krista, je to jedna z podstat křesťanství, je to symbol toho, že samotný Bůh na sebe vzal lidskou podobu a tím přijal i lidství v celé jeho komplexnosti, následně káže lidem slova boží a na konec se za hříchy světa nechává obětovat na kalvárii. Tím, že skupina věřících přijímá symboly, sdílí je mezi sebou a plně se s jejich významy ztotožňuje, tak tím vytváří velice silnou

skupinovou pospolitost, společnou identitu (Barth, 1969). Lidé již milióny let žijí pospolu, jsou to společenské bytosti, které potřebují přítomnost druhých, pokud tomu tak není a jsou odkázáni pouze sami na sebe, vede to často k mnoha psychickým problémům (Haidt, 2015). Protože si lidé jsou vědomi potřeby druhých tak v rámci dané skupiny ochotně přijímají skupinové normy a rádi skrze různé symboly reprezentují svoji příslušnost k dané skupině (Bernhard et al., 2006) to zpětně napomáhá celkové kohezi a soudružnosti celku (Chudek & Heinrich, 2011). Haidt (2015) je přesvědčen, že náboženství, které vytváří specifické rituály, symboly a společnou víru v život posmrtný, bylo od téměř samotného počátku součástí všech dnešních kultur. Význam symbolů a jejich správný výklad je nutností pro správné fungování skupiny. Tím, že nosím na krku kříž, říkám světu, že jsem příslušníkem konkrétního náboženství a spadám do určité skupiny lidí. To následně napomáhá k užší spolupráci a většímu altruismu mezi jednotlivými členy dané skupiny (Greenwald & Pettigrew, 2014), totéž přirozeně platí i pro poutníky. Po dlouhou dobu poutníci nebyli v podstatě rozeznatelní od jiných cestovatelů a stávali se mnohdy oběťmi loupežníků. Aby se zajistila jejich větší ochrana, neboť to byli lidé směřující na svatá místa a nejen obyčejní cestovatelé, začaly od 12. století vznikat specifické symboly poutníků, které je měly ochránit před zloději (Ohler, 2003). Pro poutníky do Santiaga de Compostela byl typickým symbolem, který se uchoval do dnešních dní, mušle hřebenatky (lat. Concha venera). Vznik tohoto symbolu je odvislý od legendy z 11. století kdy portugalský rytíř stál na břehu moře a viděl v dáli loď s ostatky svatého Jakuba, v tom se jasné světlo hvězd opřelo svým mocným svitem do ostatků apoštola a to vyděsilo koně natolik, že skočil do moře a rytíře stáhl sebou. Naštěstí rytíře zachránili lidé nablízku, ale když ho vytáhli, byly v úžasu, neboť rytířův šat byl poset svatojakubskými mušlemi (Rabe, 2009). Dnešní svatojakubská mušle byla původně zasvěcena Venuši, což také zobrazuje světoznámý renesanční obraz Zrození Venuše od Botticelliho. Křesťanství pozměnilo starší románskou symboliku mušle, co by symbolu ženské vagíny a zaměnilo jej za symbol zmrtvýchvstání či neposkvrněnosti svaté Marie matky Boží (Record, 2016). Svatojakubská mušle má tvar otevřené ruky, popřípadě hvězdy, ze které vychází záře a sv. Jakubovi údajně sloužila jako pohár na pití (Jazairová, 2005). Mušle hřebenatka je také spojena s jedním z dvaceti tři zázraků, které sv. Jakub vykonal, přiložil ji totiž na poraněné hrdlo rytíře a ten se zázračně vyléčil (Follow the Camino, 2020). Dnes je tato mušle tak silně svázána se sv. Jakubem, že ve francouzštině se této mušli říká Coquille Saint Jacques, stejně tak v němčině Jakobsmuscheln, tedy Jakobova mušle. Dalším významným symbolem je červený Kříž

sv. Jakuba, který byl původně symbolem řádu svatojakubských rytířů, kteří byli založeni v roce 1170, jejich úkolem byla ochrana poutníku mířících do Galicie a boj s Maury. Tento červený kříž svým tvarem připomíná meč, kterým byl sťat sv. Jakub a připomíná tak utrpení tohoto apoštola.

Všem poutníkům původní cesty Camino France k hrobu sv. Jakuba se bezesporu nesmazatelně zapsaly do paměti žluté šipky, které lemují celou cestu a ukazují poutníkovi správný směr. Původním autorem je kněz Elias Valiña, který tuto cestu vyznačil v šedesátých letech od Pyrenejí (Camino France) až do cíle a používal při tom žlutou barvu, neboť ji dostával zdarma od místních silničářů, kteří touto barvou označovali pruhy na cestách (Lord, 2017). Mnoho dalších cest tuto barvu použilo také (př. Camino del Norte), nicméně to není univerzální barva, po které se dá vždy dojít do Compostely, neboť například Portugalská Pobřežní cesta je značena zelenými šipkami.

2.10 Pěší poutě jednadvacátého století

Různé specifické formy poutí nalézáme v každém z předních světových náboženství a u většiny z nich je poutní tradice trvá kolem dvou tisíc let (Swatos, 2011). Náboženská pout' je v mnohých kulturách brána jako společenská povinnost, kterou by měl každý člověk ve svém životě alespoň jednou vykonat. Je to bráno také jako určitý iniciační rituál, kdy se z chlapců stávají muži. Cesta sebou přináší existenciální otázky a její vyústění je na posvátném místě, které má svá výsostná specifika (Cohen, 1992; Digance, 2003). Každá náboženská pout je zakončena posvátným místem, toto místo nemá pouze upoutávat svým zevnějškem, ale poutník se na něm má obracet k Bohu (Digance, 2003). Důležitá je i samotná délka pouti, která musí trvat delší dobu, jinak by se jednalo o průvod, nikoliv pout' v pravém slova smyslu (Cohen, 1992).

V západní společnosti dle Owena (2011) pozorujeme klesající zájem o čistě náboženské pouti, neboť dnešní společnost není tak nábožensky uvědomělá a ztrácí vůči těmto místům úctu. S určitým odklonem od konkrétního náboženství, ale neklesá lidská potřeba hledat smysl života skrze cestování k místům, která symbolizují hluboké hodnoty, podle Hydea a Harmana tato potřeba naopak roste (2011). Geertz (1973) lidi popisuje jako smysl-hledající zvířata, která používají náboženství k tomu, aby skrze něj našla smysl života. Lidé západní kultury sice ztrácejí potřebu být součástí křesťanské

komunity, ale neztrácejí potřebu hledání životního smyslu, která je imanentní (MacCannell, 1976).

2.11 Odklon od víry – motivace poutníků

Ještě do konce 20. století uvádělo 75 % poutníků religiózní důvody cesty, dnes je to pouze 39 % (Informe estadístico, 2019), to jsou ovšem oficiální statistiky udávány španělskou diecézí v Santiagu a ty je zapotřebí brát s velkou rezervou. Je zde problematický samotný typ otázek, kdy poutníkovi dáváme na vybranou pouze ze tří možností a to, jestli šel na pout' z náboženských důvodů, z náboženských a jiných důvodů a nenáboženských důvodů (Informe estadístico, 2019). Dalším problémem je, že poutníci, kteří vykonali pout' z nenáboženských důvodů, neobdrží pergamenový certifikát o vykonání pouti, ale pouze méně ozdobný papírový, a to pochopitelně mnohé poutníky motivuje k prvním dvěma variantám (Lois-Gonzalez, 2015). Tyto statistiky uvádějí pouze kolem 5 % až 10 % nenáboženských motivací, což je v rozporu s prací Grahama a Murrayho (1997), ve které se píše, že pouze 8 % lidí v devadesátých letech šli pouze z náboženských důvodů. Dalším problémem je, že přibližně 10 % poutníků si potvrzení vůbec nevyzvednou, a tak v oficiálních statistikách nejsou započtení (García, 1999).

Historicky je pout' chápána jako náboženská potřeba poutníka navštívit svaté místo a poutníkovi má přinést hlubší prožitek víry (Rinschede, 1992). Dnes je motivace poutníků značně rozmanitější. Santiago de Compostela je jedno z míst, ke kterému za posledních několik dekad prakticky každoročně přichází více poutníků, ale těžko to můžeme přisuzovat vzrůstajícím náboženským potřebám (Amaro et al., 2018). Podle Raje a Morpetha (2007) se z původní středověké křesťanské pouti dnes stala kulturní a turistická atrakce a mnozí poutníci by jen marně hledali v paměti, kdo byl svatý Jakub. Ohledně motivace středověkých poutníků mezi vědci převládá konsenzus a ten byl v podstatě téměř do konce dvacátého století stejný, hlavním motivem byla víra (Shinde, 2007). Ohledně soudobé motivace poutníků se konsenzus ve vědeckých pracích vytrácí. Sice stále mnohé vědecké práce uvádí jako hlavní motivy náboženské důvody (Fernandes et al., 2012; Lopez, 2013), nicméně jiné vědecké práce (Kurrat, 2019; Nilsson & Tesfahuney, 2016), odsouvají náboženské motivy na druhou kolej a na první se objevuje spiritualita, individuální motivy, poznat sám sebe, nová zkušenost, příjemné propojení přírody s pohybem, potkávání nových lidí a útěk z rutiny. Podle Amara et al. (2018) dnešní pout' do Santiaga de Compostela nemůžeme chápat z tradičních náboženských

důvodů. Poutníci řadí religiózní motivy až na „podřadné“ místo, na prvním místě jde o osobní zážitky, a ty jsou dle Readera (2007) produktem spirituální revoluce. Dnešní poutník je nejčastěji motivován individuálními potřebami, které nejsou spojovány s náboženstvím, „camino“ je pro ně prostorem individuální sebereflexe (Nilsson & Tesfahuney, 2016).

Moderní společnost sebou přináší i jakési vyprázdnění poutní zkušenosti. Lidé jsou hnáni potřebou konzumace produktu. Chtějí si pouť užít jako příjemný výlet v přírodě a mezi historickými památkami. Pro jejich potřeby vznikli na pouti luxusní ubytovny, či vození zavazadel, aby „poutník“ mohl jít nalahko. Lidé také neváhají využít místní dopravy, pokud jim počasí zrovna nepřeje. Díky tomuto honu za příjemnými prožitky a naopak vyhýbání se všemu negativnímu je člověk připraven o plnost poutního prožitku. „*Tam kde vládne pozitivita, nemůže být o duchu ani řeči*“ (Han, 2016). Jak píše Hegel: „*Život Boha a božské poznávání lze tedy sice vyjádřit jako hru lásky se sebou samou. Tato idea však upadá v pouhé kazatelství, a dokonce ve fádnot, chybí-li v ní vážnost, bolest, trpělivost a práce záporná*“ (1960, p. 61). Pouť se tak stává více svým sekularizovaným protějškem čímž je turismus (Agamben, 1995). Lidé vyrážejí na pouť bez hlubších motivů, ale s pouhou touhou po nevšedním příjemném zážitku. Han ve své knize *Vyhořelá společnost* (2016) píše o pornografizaci společnosti, kdy je člověk zaměřen pouze na povrchnost objektu bez hlubšího zamyšlení, člověk je neustále poháněn vpřed v touze po úspěchu, penězích či zážitcích, které následně může dávat na odív před očima veřejnosti. Lidská potřeba sebe prezentace, v touze dosáhnout lepšího sebeobrazu pak zastíňuje autentický prožitek pouti, který není ovlivňován umělou představou, jak by poutní zkušenost měla vypadat, a jak by měla být prezentována druhým. Pouť je tvořena dějinami, pamětí a identitou, která chybí mnohým poutníkům, kteří se tím stávají spíše turisty (Agamben, 1995). Jakýmsi emblematickým příkladem mohou být chápání poutníci z Koreje, kteří historický vztah k tomuto místu bezesporu postrádají, ale díky modernímu trendu se tento typ „dovolené“ stal v této odlehlé asijské zemi velice populární. Z této jihoasijské země v roce 2019 přišlo do Santiaga 8 224 poutníků, přitom ještě v roce 2004, kdy byl svatý rok, přišlo pouze 18. Za tímto strmým nárůstem pravděpodobně stojí jak kniha z roku 2006 „*A Woman Walking Alone*“ od Kim Nam-hee o její cestě do španělského Santiaga, tak známá herečka Kim Hyo-sun, která o svých poutích do Compostely napsala tři knihy, za což si vysloužila přezdívku „Korejský Coelho“. Popularitě pouti dále pomohla TV reality show na kanále Yon Hap News, která

zaznamenává cestu pěti korejských poutníků. To vše dovršuje úspěšná korejská K-pop kapela g.o.d. (Groove Over Dose), která byla velice populární na přelomu století, ale v roce 2005 se rozpadla. V roce 2018 se tato skupina vydá na společnou cestu do Santiaga, aby znovu obnovila společné přátelství, a to vše za přítomnosti kamer z kanálu JTBC (Frey, 2019). Díky výše zmíněným příkladům se během několika mála let stala poutní cesta do Santiaga populární možností, jak strávit dovolenou ve Španělsku. Tato popularita nemá však nic společného s tradičním křesťanským poutnictvím, ale s moderním trendem, kdy se mladí korejští (a nejen korejští) cestovatelé snaží připodobnit svým známým idolům.

2.12 Náboženství a spiritualita

Poutní cestu do Santiaga de Compostela poutník prožívá ve dvou rovinách, externí a interní (Blackwell, 2010). Externí rovina je cesta na posvátné místo, kdy jednoduše překonáváme nějakou geografickou vzdálenost a vnější podmínky během cesty na nás nějak působí a interní je cesta transformace, jde o rituál, během kterého dochází k niterným změnám jedince. Právě v rovině interní se odehrávají spirituální zážitky. Spiritualita je sama o sobě komplikovaný fenomén. Již mnoho desetiletí se sociologové náboženství snaží vydefinovat spiritualitu a její vztah k náboženství (Giordan & Swatos, 2012). V našem případě pro zjednodušení se budeme bavit pouze o vztahu spirituality a křesťanského náboženství, neboť píšeme o křesťanské pouti a všichni poutníci byli vychovávaní v křesťanské kultuře. Podíváme-li se na celou problematiku z chronologické perspektivy tak první předstádiem náboženství byla lidská spiritualita, která se postupem času vyvíjela, přijímala specifické rituály, symboly, pravidla a postupem času se z ní vyvinulo náboženství (Wright, 2011). Křesťanství zastřešilo spirituální tradici blízkého východu a vytvořilo z ní onu konkrétní instituci. Tato instituce tedy nevznikala na zelené louce, ale šlo o průběžný vývoj navazující na starší judaistické náboženství. První pevnější základy byly vytvořeny během vlády Konstantina I. Velikého. Po celý středověk je spiritualita součástí křesťanské tradice, a proto v té době neexistovala žádná dichotomie mezi křesťanstvím a spiritualitou. Nejinak tomu bylo do konce raného novověku. Tato určitá zahleděnost a uzavřenost tak typická pro toto období, kdy se nepochybuje o správnosti křesťanské víry jako jediné pravé, spočívala v pocitu nadřazenosti křesťanské nauky, která nepřipouštěla pochybnosti o její správnosti a stávala se tak automaticky nejvyšší „pravdou“ v případech, kdy přicházela do kontaktu s jinými náboženskými, ale

i filozofickými naukami. Situace se v Evropě mění až na přelomu 18. a 19. století v důsledku kolonializmu a osvícenství. Evropsští intelektuálové se v čele s Voltairem a Diderotem odklánějí od dogmatické víry v jediného biblického Boha a jsou otevření novým myšlenkám přicházejícím z orientu. Devatenácté století pak můžeme považovat za renesanci spirituality, která se pomalu začala odklánět od křesťanství, které ztrácelo svůj lesk a patent na věčné pravdy v otázkách víry a transcendentna. Právě tento odklon od křesťanských dogmat vedl k nynějšímu dichotomickému chápání obou pojmů. Jak uvádí Říčan (2007), do 20. století si učenci vystačili s pojmem náboženství, či religiozita a z kontextu bylo vždy zřejmé, zda se jedná o věci institucionální, o náboženskou nauku či náboženské obřady, nebo zda jde o prožitky a jednání s nimi spojené, které by dnes spadaly do kategorie spirituality. Oba fenomény mají synergijní vztah a vytvořit jasnou hranici mezi pojmy je značně problematické, nicméně jak tvrdí Hanegraffen (1999) náboženství nemůže fungovat bez spirituality, naopak to ovšem možné je. Proto je dle našeho názoru značně problematické snažit se vyjmout spiritualitu z náboženství, tak jak to činí například Hervieu-Leger (2006), který tvrdí že člověk nemusí být spirituální, může to být ateista, který ze zvyku chodí na mši se svou rodinou a podílí se tak na náboženském rituálu a je tak součástí náboženské komunity, tedy například křesťanem. Toto pojetí náboženství nám připadá zcela vyprázdňené od samotné podstaty náboženství, neboť tou je společná víra v něco co nás přesahuje. Tématem spirituality a náboženství se podrobně zabývá také Heelas s Woodheadovou (2005), ti se zaměřují na prožívání a jednání jedince a používají termíny *life-as religion* a *subjective-life*. *Life-as religion* je člověk, který je součástí konkrétního náboženství, uznává, psané rituály, dogmata a externalizovaného Boha. *Subjective-life* je pak spirituální člověk, kterému je nejvyšší autoritou jeho vlastní subjektivní Já, není součástí žádného konkrétního náboženství, ale sám si vybírá z různých náboženských a filozofických směrů, vytváří si svůj vlastní synkretismus. *Subjective-life* je fenomén, který začíná nabývat na významu po druhé světové válce a je charakteristický svým individualistickým přístupem ke světu, kdy se lidé snaží vymanit z jakékoliv formy závislosti na vnějších institucích (Bauman, 2002). Davie (1994) to popisuje jako „believing without belonging“. Příkladem může být v Americe velice populární hnutí *New Age*, které Barnumová (2006) označuje jako hyper-individualistické, podobně jako Possamai (2000), který mluví o perfektním individualistickém náboženství. Široká veřejnost tak může nabývat pocitu, že v konkrétním náboženství jako je křesťanství člověk nedosáhne čisté subjektivní spirituality, ale je omezen pravidly a dogmaty církve. Domníváme se, že toto tvrzení je

zavádějící. Ve chvíli, kdy uznáváme „konkrétního“ Boha a jsme členy konkrétního náboženství, tak naše prožitky jsou religiózní, ovšem kvalita prožívání oněch religiózních prožitků je subjektivní a nedá se říct, že by byla jiná než prožívání v rovině subjective-life. Můžeme tvrdit, že křesťané a jejich spirituální prožitky vycházejí z nějaké konkrétní nauky, ale tato konkrétní nauka sice vytváří nějaké hranice, nicméně tyto hranice jsou subjektivně vnímány. Vezmeme-li si jako největší autoritu křesťanství Bibli, tak i samotná Bible má tolik výkladů kolik má čtenářů, jinými slovy každý čtenář si tam najde to své, to co je mu vlastní. Hranice křesťanské nauky jsou tedy tak široké, že se do ní vměstnají velice subjektivní a rozmanité spirituální prožitky a proto se nedá jednoduše vyjmout spiritualita z náboženství. Doby, kdy lidé byli upalováni za odklon od čisté víry, kterou posvěcoval římský papež, již dávno pominuly, dnes lidé svobodně prožívají své individuální spirituální zážitky bez ohledu na jejich příslušnost ke konkrétní církvi. Pro účel této práce nám stačí si uvědomit, že lidí nevěřících v žádného Boha mohou být spirituální, často se používá tzv. nenáboženská spiritualita (Jirásek, 2013) a právě pouť je místem kde se propojují spirituální a religiózní zážitky (Sánchez-Carretero, 2015). Pokud bychom se nutně měli přiklonit k rozdělení spirituality a křesťanského náboženství, přijali bychom McGuireho (2008) lakonickou definici, který spiritualitu chápe jako subjektivní prožívání transcendence a náboženství jako instituci, která řídí věci spojené s fungováním náboženské komunity.

2.13 Poutník versus turista

V této práci se zabýváme poutníkem, a je proto dobré si vydefinovat, co to být poutíkem znamená. Protože dnes pouť ztrácí čistě náboženský charakter, vytváří se problém s vytyčením hranice mezi poutníkem a turistou (Allcock, 1988; Sharpley & Sundaram, 2005). MacCannell (1976) tvrdí, že turistické atrakce jsou v podstatě svatyně moderních cestovatelů a poutník i turista hledají při své cestě autentickou zkušenost. Toto pátrání po autenticitě je silným motivem turismu, který je ekvivalentem náboženské poutě. Pokud se vzdáme snahy vydefinovat rozdíly mezi poutníkem a turistou, můžeme oba pojmy propojit tak, jako to učinili Collins-Kreiner a Kliot (2000) v pojmu poutní turismus. Když si ale v hlavě představíme obraz poutníka a vedle něj stojícího turistu, tak si vnitřně uvědomíme jejich specifické vlastnosti. Podle Freye (2004) je turista dokonce protipólem poutníka. Podobně jako Turner to nevidíme takto dichotomicky, ale spíše se domníváme, že v každém poutníkovi můžeme naleznout kus turistu a v každém turistovi

kus poutníka (Turner & Turner, 1978). Pro vydefinování si obou pojmů je tedy dobré se zaměřit na obecné rysy, které se v daleko větší míře objevují u jednoho z nich.

Jirásek (2014) se dle našeho názoru vhodně zaměřil na samotné prožívání lidí na cestách, rozdíl nevidí v ekonomické náročnosti cestování, ale v samotném prožitku cesty. Pro turistu je důležitým prožitkem a motivem cestovat samotný cíl cesty, tímto cílem cesty může být, stejně jako u poutníka, například historické, náboženské místo jako je Santiago de Compostela. Turista se do této destinace dopraví obvykle dopravním prostředkem a během několika dní vidí velké množství historických památek, jeho pozornost je přelétavá a také hodnotící. Turista hodnotí kvalitu viděného, jeho pozornost je obrácena ven. Poutník naopak přichází do cíle po mnohadenním putování. Je obohacen cestou samotnou a do cíle přichází obtěžkán zkušenostmi z cesty. V případném Santiagu de Compostela pak není jeho zrak tolik obrácen vně, ale především dovnitř. Poutník s pokorou sleduje krásy kolem sebe, ale nezaměřuje se tolik na detail jednotlivých architektonických skvostů, dané místo prožívá více jako celek, nechává na sebe působit onen *genius loci* (Jirásek, 2014). Turista se chce bavit, užívat, relaxovat, chce vidět památky, o kterých jiní tolik básnili. Je součástí módního trendu, kdy tato forma cestování je určitým způsobem, jak svému okolí ukázat, že žije na úrovni (Bauman, 2004). Když turista přijde na památné poutní místo a vidí tam poutníky, zapadá mu to do celkového kontextu daného prostředí, poutník splňuje jeho představu o tom, jak by to mělo vypadat, poutník se tak stává součástí turistovy představy daného místa, naopak to ovšem nefunguje. Shelldrake (1994) tvrdí, že turista z poutního místa energii vysává, oproti tomu poutník ji nabíjí. Pro poutníka, na rozdíl od turisty, cíl cesty nehraje v samotném prožitku rozhodující roli. Poutníkův cíl sice dodává smysl putování, ale jeho hodnota je vytvářena během cesty samotné. Cesta vytváří hodnotu cíle a cíl je pak dovršením dlouhodobého snažení.

2.14 Chůze jako cesta k prožitku

Pro člověka je chůze přirozenou pohybovou aktivitou, kterou vyniká nad většinou živočišných druhů a je pro nás tak přirozená, že je někdy popisována jako „an amateur act“ (Solnit, 2002, p. 4). Chodíme dvakrát více než nám nejbližší primáti (Sockol et al., 2007; Pontzer et al., 2009). Jsme unikátní druh „chodců“ a cesty na dlouhé vzdálenosti máme „vepsány“ v genech (López et al., 2015) a je pro nás přirozené chodit denně bez

problémů 9 až 13 kilometrů (Clayton & Rowbotham, 2009; Lieberman, 2016).). Díky pokroku západní kultury a změny životního stylu se počet nachozených kilometrů značně zredukoval oproti tomu, jak jsme byli evolučně nastaveni. V moderní společnosti dospělý člověk západní kultury chodí denně pouze mezi 3 až 4 km (Althoff et al., 2017). Nedostatek pohybu způsobuje jak fyziologické zdravotní problémy, jako jsou kardiovaskulární problémy, či diabetes druhého typu, tak psychické problémy jako je například deprese (Tremblay et al., 2010; Tudor-Locke et al., 2013). Chůze má dopad nejen na naši fyzickou kondici, ale také na naši psychickou odolnost. Tento přirozený pohyb stimuluje rozsáhlé oblasti mozku, které podporují rozhodování, paměť či plánování (Bizzi & Cheung, 2013; Flash and Bizzi, 2016), má pozitivní vliv na naši náladu na naše well-being, zvyšuje naše pozitivní pocity i naši sebeúctu (Barton et al., 2009; Biddle & Mutrie, 2008). Některé hypotézy hovoří o vlivu na naši autobiografickou paměť (O'Mara, 2021), která je prostřednictvím dlouhotrvající pravidelné chůze znovu rekonstruována a to tak, že chodec má pocit, že na svůj život nahlíží jak v širším kontextu, tak je také schopen si vybavit dávno zapomenuté detaily, které potom znovu vkládá do jednoho „funkčního“ celku a tím rekonstruuje pohled na sebe sama (Raichle, 2015; McAdams & Guo, 2015).

Když se řekne pouť do Santiaga de Compostely, mnohým se vyjeví obrovská porce ušlých kilometrů a s tím spojená opakovaná dlouhotrvající zátěž, překonávání únavy a bolesti. To vše je ovšem pouze jakési nutné „pozadí“, na kterém se odehrává prožitek poutníka, neboť člověk se neposouvá pouze na mapě ale, především ve své hlavě (Crust et al., 2011).

3 Výzkumný problém

Kinantropologie je věda zabývající se pohybem člověka. Nemůžeme ji ovšem chápat jako vědu zabývající se pouze bio-mechanickými aspekty pohybu, ale jako vědu, která zkoumá člověka v kontextu s pohybem holisticky. Na člověka je nazíráno jako na bio-psycho-socio-spirituální osobnost a pohyb má vliv na člověka v celé jeho komplexnosti. Tato práce se zabývá člověkem a jeho prožíváním fyzicky náročné pěší pouti na křesťanské posvátné místo Santiago de Compostela ve Španělsku. Nezaměřujeme se ovšem na samotný výkon, ale na fyzickou aktivitu nazíráme jako na prostředek ovlivňující průběh a celkovou zkušenost z pouti.

Jepson (2015) tvrdí, že vnitřní pohnutky pro návštěvu míst, která jsou spojena s náboženskou tradicí, stále nebyly dobře empiricky prostudovány a vycházejí převážně z teoretických výzkumů. Při této cestě na svaté místo jde o autentický zážitek, kterým je subjektivní zkušeností (Herbert, 2001), tuto unikátní zkušenost jednotlivce je zapotřebí zkoumat nikoliv z objektivní reality, ale skrze subjektivní prožitky účastníků pouti, a ta se v kontextu s kulturním vývojem a jeho sekularizací mění (Collins-Kreiner, 2010). Subjektivní prožívaná realita pouti se nedá zkoumat pozitivisticky, či historicky, ale dá se uchopit fenomenologicky a právě tento filozofický směr je naším podložím pro práci a interpretaci dat. Samotnou metodou pro práci s daty je nám pak zakotvená teorie. Téma, kterým se zabýváme, je poutní zkušenost jednotlivců. Nezaměřujeme se, ale na žádný specifický fenomén, snažíme se zkoumat poutní zkušenost jako celek, co by „life-changing event“ podobně jako studie „Thru-hiking the John Muir Trail as a modern pilgrimage od Hitchner“ (Hitcher et al., 2018). Tato práce slouží jako doplnění a snad i prohloubení pochopení různých fenoménů, které poutníci zažívají během fyzicky náročné pěší chůze do Santiaga de Compostela. Dané fenomény se nesnažíme pouze naleznout a popsat, ale budeme se pokoušet najít jejich vzájemné vztahy a jejich vliv na prožitek poutníka.

3.1 Cíl práce a výzkumná otázka

Tato disertační práce má pouze jeden výzkumný cíl a tím je prozkoumat a popsat fenomény poutní zkušenosti na cestě do Santiaga de Compostela, popřípadě až do Fisterry či Muxie ve Španělsku. Výzkumný cíl je takto nespécifický, abychom nijak neomezovali

respondenty v jejich projevu, jak to také doporučuje Strauss a Corbinová (1998). Stejně tak je to důležité i pro samotného autora práce, neboť ten se v rozhovorech nesoustředil na žádné konkrétní fenomény, ale snažil se „naladit“ na respondenty a zaměřit se na to, co připadalo důležité pouze respondentům samotným.

3.1.1 Výzkumná otázka

Ze stejného důvodu, proč nemáme žádné dílčí cíle, nemáme ani žádné dílčí výzkumné otázky, ale pouze jednu otevřenou výzkumnou otázkou a tou je: Jaké fenomény poutník prožívá v kontextu s jeho poutní zkušenosti na cestě do Santiaga de Compostela, popřípadě až do Fisterry či Muxie ve Španělsku?

K odpovědi na tuto otevřenou otázku nám slouží zakotvené teorie, která je vhodnou vědeckou metodou pro analýzu dat získaných prostřednictvím polostrukturovaných rozhovorů a osobních deníků. Na základě datové analýzy pak vytváříme teorii, která je ukotvena v sesbíraných datech (Corbin & Strauss, 1999).

4. Metodika

4.1 Epistemologická východiska

Naše práce se zabývá fenoménem poutní zkušenosti na pěší poutní cestě do Santiaga de Compostela. K tomu, jakým způsobem se snažíme nazírat na data a na jejich interpretaci, nám sloužila fenomenologická filozofie, neboť se zabývá podstatou lidského prožívání a samotnou podstatou lidského bytí, nikoliv pouze tím jak se věci jeví na venek.

Zakladatelem fenomenologické filozofie byl Prostějovský rodák, filozof a matematik Edmund Husserl. Jeho potřeba založit nový filozofický přístup ke světu vyvěrala z jeho kritického nahlížení na tehdejší pozitivistické vědecké paradigma, které sice popisuje objektivní realitu, ale neklade si otázky o samotném „smyslu“ těchto poznatků (Pauza, 2000). Věda na přelomu 19. a 20. století je tak v paradoxní situaci, sice přináší „fakta“, ale nikoliv porozumění těmto faktům. Podstata jí tak dle Husserla uniká.

Moderní věda o přírodě pokračovala v 19. století v radikální „geometrizační“ svět, že *„slila všechny původní rozmanité vlastnosti reality do sterilních relací a učinila z jsovcen jen položky, zachytitelné v parametrech homogenního času a prostoru. Přirozený svět se změnil v umělý svět konstrukcí“* (Blecha, 2007, p. 68) a otočil se zády k naší původní zkušenosti. Každý vědecký přístup si vytváří pomyslné brýle, skrze které nahlíží na realitu, čímž se ochuzuje o komplexní prožitek holistického universa. Moderní věda se snaží za každou cenu objektivizovat svět a zapomíná na subjektivní svět člověka. Přirovnáme-li celou problematiku vědy, co by snahu o změření světa k popisu hudby, vyjde nám z toho pouze směsice informací zachycená v tabulkách a číslech. My bychom se, ale také měli ptát, co je hudba v kontextu našeho prožívání, jaká je podstata „znění“? Proto je důležité klást si otázky ne pouze ty, které náleží objektivnímu světu, ale snažit se prozkoumat subjektivní vnímání reality se vším co k tomu náleží (Blecha, 2007). Moderní věda je zahleděna do objektivních fakt, ale přitom samotná tato fakta jsou vždy nějak subjektivně přijímána. Každý předmět, na který se zaměří naše pozornost, na nás nějak působí, toto působení v nás nějak rezonuje a to, že se na něj snažíme dívat pozitivisticky, tedy skrze fakta není dostačující, neboť je to vytrženo z kontextu. Předmět zkoumání má vždy nějaký vztah k výzkumníkovi a to, že hodnotím určitý aspekt zkoumaného, nevypovídá o celkové podstatě věci. Tyto „fakta“ jsou spjata s celou řadou předpokladů, které vycházejí z toho, co je definováno jako fakt a nikoliv na skutečnou povahu daného.

Ve chvíli kdy přijmeme tuto subjektivistickou část „fakt“, fakta ztratí svoji původní pozitivistickou roli a tou je být „objektivní daností“. Tím neříkáme, že jsme neschopni pozorovat svět objektivně a tudíž je jedinou cestou relativizace všeho, pouze se domníváme, že ztotožňování „faktu“ s „objektivní empirickou daností“ je nedostatečné. Na problematiku „faktů“ dobře upozorňuje Windelband (in Blecha, 2007) když říká, že věda chtě nechtě nejen pozoruje, ale také vybírá fakta, toto téma dobře doplňuje Poincaré (in Blecha, 2007) který vidí vědecké teorie nikoliv jako pravdivé a pravdivější, ale jako užitečné a méně užitečné. Lidé si často nedostatečně uvědomují, že získávají data, která získat chtějí, proto věda nerozhoduje o pravdivosti poznatků, ale o jejich platnosti (Blecha, 2007). Z toho důvodu bychom neměli hovořit o objektivních faktech, ale spíše o „hodnotách“, neboť věda pracuje právě s takovými „fakty“ které prošly specifickým výběrem (Blecha, 2007). Pozitivismus a scientismus je pouze specifické vnímání reality, která je výsledkem kulturních hodnot dané doby, ty se ovšem v čase mění. Kuhn (1997) vnímá vědu jako snahu skupiny lidí, kteří se snaží přírodu vměstnat do předem zhotovené a nepoddajné škatulky, kterou je paradigma. O platnosti dané teorie tak nerozhoduje, zda objektivně odráží realitu, ale jestli daná komunita vědců akceptuje syntézy skrze ni vzniklé. Žádný z popisů světa není přesnou reprezentací toho jaký je svět „o sobě“ (Rorty, 2012). Husserl jsi dobře uvědomoval omezení pozitivistického přístupu a snaží se na to reagovat tím, že se obracel tzv. „zpět k věcem samým“ (Husserl, 1968), tedy v k věcem jak se skutečně jeví, nikoliv tak jak se domníváme, že je máme vidět. Podle Jana Patočky (1960) je Husserlova filozofie snahou o přísné vědecké zamyšlení nad smyslem věcí a lidské existence. Tato filozofie má člověku dát duchovní smysl, obsah a životní cíl (Pauza, 2000). Husserl navazuje na Descartovu metodiku pochybnosti, ve které je vše zpochybněno a jedinou jistotou je pochybnost sama a na Kantovu transcendentální filozofii týkající se rozdílů mezi zkušeností (Měšťánek, 1992). Každý objekt je ovlivňován apriorními podmínkami, či předpoklady pozorovatele a fenomenologie se snaží tuto problematiku dále zkoumat, fenomenologie je hlubinou snahou o poznání věcí až k jejím ontologickým základům (Pauza, 2000). Středobodem zájmu tohoto filozofického přístupu je zkušenost samotná tak, jak se člověku „zjevuje“. Snaží se dostat k „fenoménům“, tak jak se „samý“ člověku ukazují v jeho vědomí. Nejde tedy v první řadě o objektivní uchopení reálného světa, neptá se na reálnou strukturu světa, ale na strukturu aktů, v nichž se svět jeví (Blecha, 2007). Podle Husserla věda vytváří konstrukty, které jsou umělé a odtržené od přirozeného světa a je nutností se těchto konstruktů vzdát, abychom se dostali k podstatě (Blecha, 2007). Konflikt pozitivistické

vědy a fenomenologie nám přiblíží Medard Boss na zdánlivě banálním příkladu se stolem. Přírodověda stůl dokáže popsat jako desku se čtyřma nohama, ale to k čemu stůl je, k čemu slouží a proč si k němu sedáme, a to že se sedáním jaksi „ladíme“ na tu jeho stránku, skrze niž je pro nás užitečný to přírodověda není schopna zachytit (Boss, 1992). Tyto přirovnání dobře dokresluje Heidegger, který pozitivistický přístup charakterizuje jako snahu o zachycení reality tak, jako to dělá fotograf, který vytvoří obraz reality, jenž se dá měřit, popsat, zvážit, vypočítat a předpovědět (Tresch, 2007). Realitu moderní věda uchopuje tím, že se zaměřuje pouze na její fyzické aspekty. Fenomenologie se nesnaží pouze upozorňovat na tuto slepou skvrnu pozitivismu, ale snaží se nalézt cestu mezi subjektivním prožíváním k objektivní povaze, co toto prožívání znamená. Od Kantových dob se postojí, který nahlíží na zkoumanou věc jaksi z boku, říká „transcendentální“ a fenomenologie chce být transcendentální deskriptivní přirozené zkušenosti (Blecha, 2007). Podstatou fenomenologie je tak snaha zachytit subjektivní zkušenost objektivně. *„Smysl onoho fenoménu, který nazýváme “objektivní či objektivně-jsoucí předmět“, spočívá v tom, že to, co je tímto způsobem míněno, může být postiženo jedině tehdy, je-li uchopeno jako každému přístupný předmět...něco platí jako objektivní v poukazu na ostatní, kteří musejí mít stejnou možnost je zakoušet, jako já“* (Funke in Blecha, 2007, p. 208-209). Ve fenomenologii se tak nezaměřujeme na materiální svět, ale na to „jak“ se nám tento svět jeví v našem vědomí. Husserl se domnívá, že naše vědomí je aktivním činitelem, má svoji „intencionalitu“ a díky tomu má schopnost si tvořit vlastní představy o věcech. To, na co se fenomenolog zaměřuje, je problematické přeskokování našeho vědomí od dané věci samé k našim představám o ní. Husserl se domníval, že je možné se dostat k čisté podstatě věci a domníval se, že vědomí ke své existenci nic nepotřebuje. Za to byl hojně kritizován a i my sdílíme tuto kritiku s Heideggerem, který tvrdí, že Husserlova cesta není tou správnou, neboť není možné hovořit o věcech bez jejich vztahu k člověku. Věci ani sebe sama nelze zkoumat bez kontaktu s okolním světem. Neexistuje totiž jasná hranice mezi světem vnitřním a vnějším, proto je nemožné dopít se čistého poznání (Cameron, 2004). Pro porozumění světa kolem nás je nutná zkušenost, kupříkladu chce-li člověk rozumět židli, potřebuje vědět, jak se využívá, jak se na ní sedí (Blecha, 2007). Heidegger kritizuje Husserla za jeho snahu po čisté subjektivitě, toho ovšem nejsme schopni dosáhnout, neboť nemůžeme věc vytrhnout z prostředí a zkoumat ji samu o sobě (Blecha, 2007). V kontextu s tématem naší práce slouží přirovnání vztahu věcí k pozorovateli právě svět poutníka a jeho cesty.

Tato práce se zabývá subjektivním prožíváním zkoumaných poutníků na cestě do Santiaga de Compostela. Existuje celá řada kvantitativních údajů, které se vztahují k počtu poutníků, jejím národnostem, víře, počtu ujítených kilometrů či způsobů dopravy. Tyto údaje slouží pouze jako dokreslení poutníka světa. Pro pochopení cesty se musíme dostat na úroveň samotného poutníka, je potřeba dostat se co nejvíce do jeho hlavy do, jeho způsobu vnímání poutního prožitku. To je úkolem fenomenologie, „návrat k věcem samým“ k tomu jak poutník zakouší svou cestu. Pokud chceme pochopit cestu, je zapotřebí, abychom na ní sami vykročili, neboť bez vlastní zkušenosti to bude znovu jen neosobní odtažitá analýza souborů informací, ke kterým nemáme osobní vztah, se kterými nemáme osobní zkušenost a výchozím bodem fenomenologické analýzy je právě žitá zkušenost (Blecha, 2007). Z Heideggerovy pozice je tedy nutné si uvědomit, kdo je to poutník a stát se tím poutníkem. Uvědomit si potřebu chodce kráčet odněkud někam a jít právě po této cestě, neboť jej dovede k jeho cíli. Smyslem cesty je její cíl, neboť by bez něj sama nemohla vzniknout. Cíl vytváří cestu, ovšem to, co cíl chodci přinese, je spoluutvářeno v jejím průběhu. Kráčení v sobě obsahuje záměr někam jít, není to bezesmyslná chůze jen pro chůzi, ale má svůj cíl, někam jdeme a něco opouštíme a to proč jdeme, nějak souvisí s našimi potřebami. Naši poutníci měli nějakou vnitřní potřebu vyrazit právě na poutní cestu, která vede do Santiaga de Compostela, na místo které je hluboce spojeno se západní křesťanskou kulturou. Heidegger se domnívá, že člověk je puzen k pohybu, neboť jeho „pobyt“ (Dasein) je vždy neúplný, vždy je v něm obsažená „starost“ o něco, o své bytí (Blecha, 2007) a cesta je dokladem naší neúplnosti a nutností tuto neúplnost odstraňovat skrze pohyb odněkud někam. Chůze má v sobě tedy neodmyslitelně obsažen také záměr. Z lidské potřeby někam kráčet se z původně panenské přírody zrodila cesta tím, že jsme tuto „cestu“ začali využívat. Právě tím, že kráčíme po cestě, se dostáváme do prostředí, které po dlouhou dobu specifickým způsobem působí na naši psychiku. Cesta v nás podvědomě pozitivně rezonuje, neboť v nás obraz cesty vnitřně uklidňuje, dává nám směr. Vykročením na tuto cestu přijímáme směr cesty, která nás dovádí do cíle. I když je cíl zpočátku v nedohledu a vědomě mnohdy netušíme, proč nás tento cíl tak láká, smysl se zjevuje právě během této cesty. Cesta se stává způsobem, jak chce člověk docílit své úplnosti. „Pobyt“ ovšem nikdy nemůže být úplný za svého života, starost o sebe o svůj pobyt je neutuchající nekonečný proces, který je neoddělitelně spjat se samotným životem člověka. Život je tak cesta, která má cíl v nedohlednu, když se na ni vydáme, stále objevujeme nové věci, ale definitivní konec je za hranicí života. Dasein „pobyt“ je neuzavřený proces. Je bytostně ne-hotový (Blecha,

2007), je-li o Dasain vysloveno, že je „hotovo“, pak už není (Heidegger, 2008). V samotné lidské podstatě života se nalézá neutuchající vnitřní potřeba po něčem, co nás stále nutí k činnosti, toto něco je však nedosažitelné.

Historická poutní cesta je specifickým prostředím, ve kterém se účastníci vyjevují nové či každodenním shonem potlačené myšlenky a pocity, které jsou svázány s naší autentickou podstatou, právě na tyto fenomény se chceme zaměřovat. Pouť je vytržením z každodenního shonu a poutník se ocitá v novém prostředí, našim cílem je zkoumat vliv tohoto unikátního prostředí na poutníkovu zkušenost a k tomu využíváme kvalitativní výzkum, konkrétně zakotvenou teorii.

4.2 Kvalitativní výzkum

Kvalitativní výzkum je na rozdíl od kvantitativního výzkumu nematematickým analytickým postupem a jeho výsledné poznatky jsou odvozeny z údajů shromážděných mnoha různými způsoby, nejčastějším zdrojem informací je pozorování a rozhovor, dalšími zdroji jsou deníky, videozáznamy, či různé typy dokumentů (Corbin & Strauss, 1999). Kvalitativní metody se užívají k porozumění a odhalení toho, co je podstatou jevů, o kterých toho zatím moc nevíme, popřípadě se snažíme proniknout do jevů, které již popsány jsou, ale snažíme se je pochopit z jiné perspektivy (Strauss & Corbin, 1998). Výsledky kvalitativní práce nejsou dosaženy prostřednictvím statistických procedur, nebo jiným způsobem kvantifikace (Hendl, 2008). V kvalitativním výzkumu se zaměřujeme na to, jak jednotlivci, popřípadě skupiny, chápou své jednání a následnou svou interpretaci tohoto jednání v určitých situacích, či životních etapách. Výzkumník se snaží pochopit žitou zkušenost zkoumaného subjektu, snaží se podívat na svět z jeho perspektivy a na základě tohoto poznání pak vytvořit holistickou interpretaci prožívaných fenoménů. Výsledkem práce není objektivní zachycení reality, i když se objektivitě snažíme přiblížit, je nemožné toho dosáhnout. Namísto objektivity se pracuje s termínem „sensitivity“, což je schopnost obezřetně naslouchat respondentovi a pracovat s respektem jak k němu samému, tak k datům které produkuje (Corbin & Strauss, 2015). Stěžejním krokem v kvalitativním výzkumu je pak vhodně zvolená kvalitativní metoda, která výzkumníkovi slouží jako nástroj, jak sesbíraná data co nejdříve zpracovat a vytvořit co možná nejméně subjektivně zatíženou interpretaci respondentovy reality a

zařadit ji do širšího kontextu. Naši zvolenou kvalitativní metodou je metoda zakotvené teorie.

4.2.1 Metoda zakotvené teorie

Metoda zakotvené teorie je dnes pravděpodobně nejrozšířenějším přístupem v kvalitativním výzkumu (Charmaz, 2006). V šedesátých letech ji vytvořili sociologové Strauss a Glaser, kteří vycházeli z filozofické tradice pragmatismu, pozitivismu a symbolického interakcionismu (Čermák et al., 2013). Svým přístupem se ze všech kvalitativních výzkumů blíží nejvíce kvantitativnímu výzkumu, neboť Glaser byl studentem významného kvantitativního teoretika Paula Lazarsfelda a s jeho přičiněním se snažil využít kvantitativních teoretických poznatků implikovat je do nové kvalitativní metody (Švaříček & Šedřová, 2007). Cílem Glasera a Strausse bylo vytvořit kvalitativní vědecký přístup, který by minimalizoval subjektivní zkreslování dat autorem, který by zkoumané jevy pouze nepopisoval, ale byl by schopen na rozdíl od kvantitativních metod přinášet i zcela nové teorie ukotvené pevně v datech. Jejich společná práce „The Discover of Grounded Theory“, vydaná v roce 1967 se stala důležitým přínosem do světa kvalitativní vědy. Corbinová a Strauss zakotvenou teorii popisují jako *“...teorii která je induktivně odvozená ze zkoumání jevu, který reprezentuje. To znamená, že je odhalena, vytvořena a prozatím ověřena systematickým shromažďováním údajů o zkoumaném jevu a analýzou těchto údajů.”* (Corbin & Strauss, 1999, p. 14). Na základě systematických induktivních postupů se snaží vytvořit novou teorii vycházejících ze zkoumaných jevů.

Velká popularita zakotvené teorie se pochopitelně odrazila v potřebě tuto metodu dále rozvíjet a již od začátků se začínali samotní autoři rozcházet v názorech jak dále tuto teorii zdokonalit. Ke dnešním dnům existuje několik verzí této metody. Pravděpodobně tři nejrespektovanější jsou od Glasera (1992), Corbinové a Strausse (1998) a Charmazové (2006) z nichž každá má své jedinečné postupy. Základním rozdílem je kódování dat. Glaser využívá pouze dvě fáze kódování, je to kódování substantivní a kódování teoretické. Strauss s Corbinovou pracují s třemi fázemi kódování, je to kódování otevřené, axiální a selektivní. První fáze kódování je u obou přístupů v podstatě totožná, jde o otevřené kódování, během kterého vytváříme ad hoc nálepky (kategorie) pro jednotlivé části datového záznamu. V druhé a závěrečné fázi kódování u Glasera vznikají

kódy, tzv. kódovací rodiny (Glaser, 1978), výzkumník v této fázi hledá vztahy mezi různými proměnnými a kategoriemi, nechává proměnné volně se vynořovat z dat na rozdíl od Strausse a Corbinové, ti vytvořili pro tuto fázi paradigmatický model, který rozpozná jev, jeho příčinné podmínky, kontext s intervenujícími podmínkami, strategii jednání s interakcemi a následky (Švaříček & Šed'ová, 2007). Glaser vytýká svým kolegům přílišnou omezující induktivitu zakotvené teorie, která brání volnému vynořování proměnných z dat (Glaser & Holton, 2004). Příznivci strauseovského postupu naopak vyzdvihují jeho větší návodnost a konkrétnost postupu, která Glasaerovi chybí (Švaříček & Šed'ová, 2007).

Třetí nejvlivnější a nejnovější z uvedených přístupů zakotvené teorie je teorie rozvíjená Kathy Charmazovou, ta obzvláště Straussemu a Corbinové vytýká přílišnou víru v objektivismus (Charmaz, 2006). Domnívá se, že je možné data využít nikoliv jako odraz objektivní vnější reality, ale jako konstruované vědění, které je vázáno na různé konkrétní nositele a jejich perspektivu (Charmaz, 2006).

Výše jsme uvedly tři hlavní vědecké přístupy k zakotvené teorii a podle Babchuka (1996) by každý výzkumník měl seznámit čtenáře, s jakou konkrétní verzí pracoval, ovšem Cutcliff (2000) nedoporučuje držet se striktně jedné konkrétní verze, neboť to může limitovat porozumění specifických dat a proto doporučuje badateli, aby se nedržel v hranicích konkrétního přístupu. My jsme se drželi Cutcliffa, hlavní autoritou je nám Corbinová a Strausse (1999), ale využíváme i poznatky jiných badatelů, obzvláště Charmazovou (2006).

4.2.1.1 Použitá verze zakotvené teorie.

Jak již bylo výše napsáno, Strauss a Glaser vytvořili novou kvalitativní vědeckou metodu, kterou nazvali „*Grounded Theory*“. Od té doby se přístup k této metodě vyvíjel, k čemuž přispělo i teoretické rozkmoření mezi jejich původními autory, díky tomu dnes existuje několik vedle sebe více či méně propojených metodologických přístupů. Tím se dostáváme k podstatě této kapitoly a tím jaké objasnit čtenáři, jakou verzi zakotvené teorie jsme použili. Podle Babchuka (1996), by každý vědec měl čtenáři objasnit, jakou verzi teorie použil, tomu kontruje Cutcliffe, který se domnívá, že... „*bloudění mimo hranice jedné konkrétní verze je menší problém, než se limitovat potenciálně hlubokým porozuměním striktního dodržování jedné z nich*“ (2000, p. 483). My jsme se snažili držet

straussovy verze zakotvené teorie, který kódování rozděluje na tři základní fáze a to: otevřené, axiální a selektivní kódování, tyto základní fáze jsme pouze rozšířili o fázi pre-kódování. Celý tento proces se dá zjednodušeně vystihnout třemi slovy a to produkce, redukce a integrace. Během produkce vytváříme velké množství kódů, které pak dle důležitosti redukuje tak, abychom pracovali s malým počtem významově nejdůležitějších kódů, mezi kterými nalézáme vazby a vše to integrujeme do společného funkčního celku. Těmito kroky postupně vytváříme teorii, která je ukotvena v datech (Glasser & Strauss, 1967). Základní publikací pro nás byla do češtiny přeložená kniha Corbinové a Strausse z roku 1999. Seznámili jsme se i s novějšími publikacemi a to v první řadě s novým vydáním knihy *Basic of Qualitative Research – Technique and Procedures for Developing Ground Theory* od Corbinové a Strausse z roku 2015. Filozofickým pozadím našeho nahlížení na data nám byla fenomenologie.

4.2.2 Klíčové pojmy v zakotvené teorii

Kódy

Primární označení textových segmentů, které jsou nositeli významu.

Kategorie

Kategorie vzniká po primárním kódování a je to vyšší abstraktní pojmenování obsahově bohatšího a většího množství textových segmentů.

Kontextuální podmínky

Kontextuální podmínky nám napomáhají nalézt a pochopit interakce mezi jevy. Je to pozadí, na kterém se vše odehrává. Kontextuální podmínky, nejsou něčím, co je hned od začátku výzkumu jasně stanoveno, ale utváří se v průběhu kódování. Zahrnují v sobě události, okolnosti, nebo podmínky, které tvoří součást veškerých zkoumaných situací. Kontextuální podmínky si můžeme představit jako plátno, na které se promítá příběh (Corbin & Strauss, 2015). Z analytického hlediska jsou kontextuální podmínky často vyjádřeny ve vysvětleních, nebo důvodech, které zkoumané osoby uvádějí jako důvod, které vedl k jejich následným pocitům, úvahám a činům.

Paradigma

Paradigma je analytický nástroj, který nám pomáhá provádět axiální kódování, nebo kódování kolem kategorie. Je to způsob nahlížení na kódy, který nám napomáhá vidět data v souvislostech. Toto paradigma se utváří během kódování spolu s kontextuálními podmínkami. Předchází tomu vznik kategorií.

Příčinné podmínky

Příčinné podmínky jsou podmínky, které vedou ke konkrétnímu jevu.

Intervenující podmínky

Intervenující podmínky, jsou takové, které mají vliv na zkoumaný jev, ale jejich působení má proměnlivý výsledek. Nedá se jasně říci, zda napomáhají, či naopak znesnadňují vznik daného jevu.

Jev

Jev je centrální bod pro rozvoj teorie, navádí nás k podstatě zkoumaného. Je to koncept, který drží ostatní části pohromadě. Jevy mohou být identifikovány jako myšlenky, události, dění nebo případy (Strauss & Corbinová, 1998).

Následky

Jsou to výsledné dopady zkoumané reality na jedince. Mohou být úmyslné i neúmyslné.

Hermeneutický kruh

Hermeneutickým kruhem se rozumí princip, který vyjadřuje, že částem můžeme rozumět pouze z celku, avšak celek je nám přístupný jen skrze části. Ani celek, ani jednotlivé části nemohou být pochopeny nezávisle na sobě. V zakotvené teorii se takto pracuje obvykle s textem.

Substantivní teorie

Závěry substantivní teorie nelze zobecňovat, vztahuje se sice ke specifickým zkušenostem zkoumané skupiny, nicméně cílem není generalizace nálezu, které nově vzniklá substantivní teorie přináší, ale „pouze“ tento dostatečně podrobný rozbor

fenoménu dané skupiny dále validovat dalšími výzkumy v širším kontextu. Součástí této teorie by měla být vysvětlení specifických situací, která by se dala využít v situacích jim podobných. Jejich reálná hodnota se tak odvíjí od toho, jak kvalitě vystihuje chování specifické skupiny a následnou případnou aplikaci na podobné situace v jiném prostředí, popřípadě s jinou skupinou.

4.3 Výzkumný soubor

Pro kvalitativní výzkum je charakteristický záměrný výběr zkoumaných osob, neboť respondenti jsou vybíráni vhodně tak, aby splňovali náš vědecký záměr (Miovský, 2006). Nejprve je zapotřebí určit relevantní znaky zkoumaného souboru, díky kterým budeme schopni dále cíleně prozkoumat fenomén poutní zkušenosti poutníku do Santiaga de Compostela na Camino del Norte, popřípadě frekventovanější Camino Francés. Respondenti byli vyhledáváni skrz internetové stránky utreia.cz, hedvabnastezka.cz, sociální síť Facebook či na doporučení od známých. Výběr musel být dále zúžen pouze na poutníky, kteří šli minimálně celou klasickou cestu ze St Jean Pied de Port (Camino Francés – 770 km od cíle), anebo náročnější severní cestu, kde byly možné tři výchozí body (Santander – 570 Km od cíle), Bilbao (670 km do cíle) a Irun (830 km od cíle). Jak Santander, odkud šel jeden poutník, tak Bilbao, odkud šel taktéž jeden poutník, jsou trochu kratší cesty. Obzvláště u poutníka ze Santanderu jsme přemýšleli, jestli jej do výzkumného vzorku můžeme zahrnout. Ale protože oba tyto poutníky nakonec šli dále až na Fisteru, potažmo Muxiu a šli náročnější severní cestu, tak jsme je ve výzkumném vzorku ponechali, neboť každý z nich strávil na pouti minimálně tři týdny. Čas strávený na pouti je pro nás důležitý, neboť kdyby cesta trvala pouze pár dní či týden, tak by docházelo k jiným prožitkům, popřípadě by podobné prožitky nebyly dostatečně intenzivní. Proto bylo důležité přemýšlet nad délkou strávenou na pouti. Dalším kritériem bylo společné kulturní zázemí. Byli vybíráni pouze čeští poutníci, neboť stejná kultura vytváří společný interpretační rámec, který lidé navzájem sdílí, díky tomu je pak i samotný badatel blíže pochopení žité zkušenosti zkoumaných poutníků (Bruner in Kapusta, 2011).

Na začátku jsme měli jedenáct respondentů, kteří se chtěli účastnit výzkumu. Protože mnozí poutníci nespĺnili výběrová kritéria, nemohli být zahrnuti do výzkumného vzorku (viz kapitola 5.4 Sběr dat). Nakonec měl zkoumaný vzorek sedm respondentů.

Z původního počtu jedenácti respondentů nám nakonec zbylo pouze sedm. Čtyři z nich jsme nemohli do výzkumu zahrnout, neboť nespĺnili kritéria. Dalším kritériem byla délka samotné pouti. Protože nás nezajímá zkoumání fenoménu jakékoliv procházky, ale pouti a tuto pouť si definujeme jako dlouhodobý a cílený pohyb z jednoho místa k druhému, při kterém nevyužíváme žádné jiné dopravní pomůcky vyjma úsilí vlastních nohou a turistických holí. Byly vybrány dvě trasy, severní tzv. Camino del Norte a klasická tzv. Camino Frances. Výchozím bodem pro Camino France bylo město Saint-Jean-Pied-de-Port vzdálené 770 km od Santiáda de Compostela, pro náročnější a hornatější cestu Camino del Norte byly zvoleny tři možné výchozí body a to Irun (828 km od Santiáda de Compostela), Bilbao (700 km od Santiaga de Compostela) a Santander (570 km od Santiaga de Compostela). Tři respondenti museli být nakonec vyškrtnuti, neboť nešli celou původně naplánovanou trasu, ale pouze její menší část a taktéž využívali dopravní prostředky (autobus, taxi). Dalšími kritérii byly, společná národnost a absolvování pouti jako jednotlivec nikoli ve skupině. Zkoumaný respondent vyrazí na pouť sám a také většinu cesty absolvuje sám. Touto samotou je myšleno to, že po většinu cesty nejde s žádnou konkrétní osobou, ale pouze náhodně potkává lidi na cestě, se kterými sice tráví čas, ale nenaváže s nikým takový vztah, aby s nimi absolvoval většinu pouti. Jeden z respondentů absolvoval nakonec pouť ve dvojici, a proto byl taktéž ze studie vyřazen. Během pouti nevyužívá možnosti vozit si zavazadla, nepřespává v hotelích, ale pouze v albergue, či volně v přírodě. Pro účastníky nebylo omezujícím kritériem, věk, pohlaví ani vzdělání viz Tabulka 1.

Tabulka 1*Poutníci*

Poutník	Jan¹	Petr	Karel	Rachel	Adam¹	Hugo¹	Lenka
profese	student	učitel	student	pracující	inženýr	student	studentka
Věk	dvacátník	padesátník	dvacátník	padesátnice	třicátník	dvacátník	dvacátnice
Dny poutí	37	25	21	Půl roku	29	39	28
Trasa	C. Norte	C. France	C. Norte	C. France	C. Norte	C. Norte	C. France
Start	Irun	S. J. P. P. ²	Santander	Jihlava	Bilbao	Irun	S. J. P. P. ²
Cíl	Muxía	Santi. de C.	Muxía	Santander ³	Muxía	Muxía	Santi. de C.
km	980	770	670	3000	800	980	770
věřící	Ne	Ne	Ano	Ano	Ano	Ne	Ano
Rozhovor 1	27 min.	23	32	28	59	39	29
Rozhovor 2	30 min.	25	18	46	17	17	26
Deník	Ano	Ano	Ano	Ano	Ne	Ano	Ne

Poznámky:

¹Adam, Jan a Hugo šli do Santiaga de Compostela a následně se rozhodli pokračovat přes Fisterru do Muxie.

²S. J. P. P. - Saint-Jean-Pied-de-Port

³Santander – Poutnice Rachel došla do Santiaga de Compostela a pak se ještě rozhodla jít zpátky do ČR po Camino del Norte, ale skončila v Santanderu, po přibližně půl roce putování.

4.3.1 Respondenti

Pro zvýšení anonymity, nejsou respondenti označeni přezdívkami, tak jako ve výsledné části práce a citace nejsou označeny kódy.

Poutník 1

Poutník je vysokoškolský student, katolík a skaut. Na pouť vyrazil, protože má rád cestování, turistiku a dobrodružství. Chtěl zažít „netypický zážitek“ a „čirou náhodou, Boží cesta je prostě nevyzpytatelná, jsem našel informace na internetu o Santiagu de Compostela ... a přesně něco takového jsem chtěl zažít.“ Bližší informace o cestě mu dal kamarád, který cestu už absolvoval, a protože měl volné léto, rozhodl se na cestu vyrazit.

Poutník 2

Poutnice je pracující a o pouti se dozvěděla prostřednictvím internetu, kde slyšela rozhovor s páterem Františkem Líznou. Po rozhovoru si pomyslela „to chci taky“ a protože jí události „hrály do ruky“ měla pocit, že „jít musím“ jinak bude „nadosmrti nešťastná“. Poté jí trvalo ještě skoro rok, než si vše zařídila, aby mohla vyrazit.

Poutník 3

Poutník je vysokoškolský student a o poutní cestě se kdysi doslechl od kamarádky, která mu tehdy doporučovala na cestu vyrazit. Když byl později na studijním pobytu ve Španělsku, rozhodl se zakončit tuto životní etapu poutí. Na pout' šel, protože tím chtěl lépe poznat místní kulturu, krásnou přírodu, ale také vnitřně cítil, že jej „cesta přitahuje“, že „je to dobré pro seberozvoj“.

Poutník 4

Poutník je pracující a sám se považuje za cestovatele. Cestu do Santiaga měl „dlouho v hlavě“. Původně chtěl dobrovolničit v zahraničí, ale nakonec ho pout' přilákala i proto, že nemusel nic řešit, pouze se dostat na začátek cesty ve Španělsku. Lákalo ho taky to, že nikdy nešel nikam tak dlouho pěšky, fyzická a psychická náročnost a to, že bude sám a unikne z města.

Poutník 5

Poutník je pracující a o pouti uvažoval už deset až patnáct let. Řada jeho přátel pout' absolvovala a přečetl o ní několik knih. Nyní „nastal ten správný čas“ je to „synchronicita“, kdy si udělal „pět týdnů volna jen pro sebe“. Na pout' vyrazil, aby „dosáhl nadhledu... byl více tady a teď“, aby se dostal z „každodenního koloběhu“ a to by mu napomohlo získat mimo jiné i „novou vizi“.

Poutník 6

Poutník je student a má rád turistiku a cestování. O Santiagu věděl už dlouho a vyšel, protože měl čas. Lákala ho představa, že „nemusím myslet, kam vyrazím... cesta je naplánovaná... nestarám se o nocleh“. Od pouti také očekával, že by mu mohla pomoci po zdravotní stránce.

Poutnice je studentka a o pouti hodně slyšela, ale „o motivaci nejsem přesvědčena“, ale očekává, že se lépe pozná a že se „změní k lepšímu“. Domnívá se, že je cesta způsob jak se přiblížit Bohu „skrze fyzickou obět“. Pouť bude dle jejích slov „extrémní, šáhne si na dno, vypustí duši, budu si připadat jako zvíře.“ Toto utrpení jí dodává smysl, neboť vytváří hodnotu cíle cesty. Neví co jí má samotná cesta dát, ale očekává, že se to nějak projeví „jinak by utrpení a cesta neměla smysl“.

4.4 Autoetnografie – badatel jako součást výzkumného vzorku

Autoetnografie je vědecká metoda, která pracuje s osobními zkušenostmi člověka, které popisuje a interpretuje v kulturním kontextu (Adams et al., 2017). Poprvé se s ní začalo pracovat v sedmdesátých letech. V té době byly populární dva termíny označující tento specifický způsob práce s osobními daty, a to dnes používaná autoetnografie a tehdy populární self-ethnography (Goldschmidt, 1977). Self-ethnography je popis zkušeností výklad samotného výzkumníka v kulturním kontextu (Ellis, 2004). V naší práci je ale výzkumník jedním z členů zkoumané skupiny, tedy jedná se o tzv. „zasvěcenou etnografii“ (Hayano, 1979). Od devadesátých let se autoetnografie stala oblíbenou metodologickou volbou pro využívání osobních zkušeností jako základní zdroj dat pro následný výzkum (Adams et al., 2017). Na osobní zkušenosti se nahlíží skrze sebereflexi, obvykle prostřednictvím přepisu mluveného záznamu. Cílem autoetnografie je ukázat lidem jak žijí, jaký smysl mají jejich každodenní činy a životní úskalí (Boylorn, 2011).

Dlouho jsme přemýšleli, jestli se autoetnografie stane součástí této disertační práce a jestli autor této práce má jít na pouť do Santiaga de Compostela a stát se součástí výzkumného vzorku. Uvědomovali jsme si, že tato zkušenost může vést ke zkreslování a vyhodnocování dat, neboť přímý autorův zážitek může vést k potřebě vyhledávat v datech informace, které potvrzují jeho zkušenost a naopak upozadovat taková data, která jeho subjektivní zkušenosti netýkají (Armstrong, 2001; Gould, 2003). Na druhou stranu, kvalitativní výzkum je vždy subjektivní prací výzkumníka a objektivita je pouze fikcí (Bogdan & Biklen, 2007; Taylor et al., 2016), neboť výzkumník je vždy sám instrumentem mající své osobní biasy, kterými zkresluje nazírání na data (Wa-Mbaleka, 2019), jak píše Creswell (1998, p. 20): „We tell a story“. Jde pouze o míru, do jaké si výzkumník uvědomuje své osobní biasy (Rose, 1985). Pokud je výzkumník součástí

zkoumané subkultury, dokáže lépe porozumět narativům od jednotlivých členů, které by jinak zůstaly neodhaleny (Asselin, 2003).

Je mnoho prací, které vyzdvihují nevýhody začlenění výzkumníka do výzkumného vzorku, ale stejně tak je i mnoho takových, co naopak vyzdvihují klady tohoto vědeckého přístupu (Serrant-Green, 2002). Je dobré si uvědomit, že se v teoretické rovině hodně lpí na hranici mezi vědcem a subjektem zkoumání, ale toto dělení funguje pouze v teorii nikoliv v praxi (Adler & Adler, 1987). Plné začlenění do výzkumné skupiny dává výzkumníkovi nejen míru legitimacy, ale taktéž jakési stigma (Adler & Adler, 1987).

V naší práci vycházíme z fenomenologického základu a v něm je pro plné pochopení fenoménu potřebná přímá zkušenost. I proto jsme se rozhodli pouť absolvovat a stát se součástí výzkumného vzorku. Tím se výzkumník stává nejen tzv. „insider výzkumníkem“, tedy vědcem, který je součástí skupiny (Corbin & Buckle 2009), ale také sám produkuje data (deníky a rozhovory), která následně analyzuje. Tento přístup je ojedinělý v kvalitativním výzkumu, ale má své výhody, neboť výzkumník plně zažívá jaké to je „stepping into participant shoes“ (Probst, 2016), neboť si sám prochází celým procesem včetně rozhovorů a lépe tak rozumí všem nuancím celého procesu, který je zkoumán (Probst, 2016). Jak tvrdí Lewis a Staehler (2013) z fenomenologického hlediska bychom neměli přijímat nic naučeného, ale vše si ověřovat skrze vlastní zkušenost. Podle Hogenové (2002) člověk není schopen sdělit to, co druhý není schopen prožít, její slova jsou v souladu s Maslowem (2017, p. 113): „*Pokud se snažíme někomu popsat životní zkušenost, která nemá v životě druhého paralelu, je jako snažit se popsat barvu slepci, slova pak téměř zcela selžou*“. Prostor poutní zkušenosti má své specifické rysy, je to kolektivní rituál, ve kterém se jeho účastníci stávají součástí jedinečné společnosti a zkušenost s touto komunitou je způsob jak jí porozumět (Turner & Turner 1978).

Z fenomenologického hlediska je nutná přímá zkušenost se zkoumaným. Jak píše Husserl, pokud chceme pochopit, co člověk prožívá během chůze, potřebujeme mít osobní zkušenost s chůzí, jde o proces analogického přenosu zkušenosti, neboli „analogickou apercepci“, „*co je cizí je tudíž myslitelné pouze jako analogie vlastního*“ (In Blecha, 2007, p. 268). Jde nám o „vcítění se“ do druhého a tím se v podstatě „stávám“ druhým. Legitimita, tohoto „vcítění“ co by vědeckého přístupu, Husserl obhajuje tím, že s tím máme každodenní zkušenost, neboť jak vcítění, tak „analogickou apercepci“ aplikujeme sami na sebe pouhou vzpomínkou na to, co jsme v minulosti dělali. Když

vzpomínáme na to, co jsme včera dělali, nahlížíme na své „včerejší já“ jako na subjekt, kterému rozumím tak, že jej konfrontuji s tím, co právě bezprostředně prožívám. Mé „včerejšímu já“ dokážu analyzovat, mohu s ním rozprávět či smát se jeho činům a kroutit hlavou nad jeho chybami. Vcítění se do druhého je sice trochu jiného druhu, má ale podobná východiska a podobné dispozice (Husserl, 1973). Dle Ricoeureho (2003) je nakonec každá interpretace nepřiznanou snahou porozumět sobě samému, kdy si člověk chce z cizího učinit vlastní a ruší tak distanc mezi tím co interpretuje a sebou samým. Člověk tak nepřímo poznává sebe skrze druhé. Naše práce se s touto sebestřednou interpretací snaží pracovat.

4.5 Sběr dat

Při kvalitativním výzkumu se nejčastěji pracuje s daty získanými prostřednictvím rozhovorů, dokumentů, pozorování a audiovizuálních záznamů (Creswell, 2003). Výhody a nevýhody dobře zpracoval Creswell (2003), jehož tabulku přeložil do češtiny Zappe (2012) (Tabulka 2).

V naší práci jsme využili všechny výše zmíněné způsoby sběru dat s výjimkou pozorování. Pozorování bylo původně součástí výzkumu, neboť badatel byl taktéž v roli pozorovatele během pouti. Tuto roli plnil, ale pouze prvních několik málo dní a poté se rozhodl neomezovat svůj osobní prožitek na pouti prací, ale jednoduše se odevzdat čistě poutní zkušenosti.

Sběr dat probíhal v období od června 2016 do ledna 2019. Tento poměrně dlouhý interval byl způsoben problémem nalezení dostatečného množství poutníků, kteří by splňovali všechna kritéria.

Tabulka 2

Metody kvalitativního výzkumu

Typ dat a jejich sběru	Varianty v rámci daného typu	Výhody	Limity
Pozorování	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Úplný účastník: výzkumník skrývá svou roli ▪ Pozorovatel jako účastník: jeho role je známá ▪ Účastník jako pozorovatel: pozorování je sekundární ▪ Úplný pozorovatel: výzkumník pozoruje bez účasti se 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Výzkumník má přímý zážitek s účastníky ▪ Výzkumník může zaznamenávat informaci, když je odkryta ▪ Během pozorování je možné zaznamenat neobvyklé aspekty ▪ Vhodné v situaci, kdy se jedná o témata nevhodná k diskusi 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Výzkumník může být vnímán jako narušitel ▪ Mohou být zaznamenány důvěrné informace, které nelze zveřejnit ▪ Výzkumník může mít špatné dovednosti ▪ Specifické problémy s navázáním vztahu
Rozhovory	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Tvář v tvář: jeden na jednoho, osobní rozhovor ▪ Telefonní ▪ Skupinové 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Vhodné, pokud není možné přímé pozorování ▪ Účastníci mohou poskytnout zpětné informace ▪ Umožňují výzkumníkovi kontrolu nad směřováním dotazování 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Jde o nepřímé informace, filtrované pohledem účastníků ▪ Informace jsou získávány na připraveném místě, nikoli v terénu ▪ Přítomnost výzkumníka může zkreslit výpovědi ▪ Výřečnost a vnímavost lidí je rozdílná
Dokumenty	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Veřejné dokumenty jako zápisy z porad, noviny ▪ Soukromé dokumenty jako deníky, zápisníky, dopisy ▪ E-mailové diskuse 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Umožňuje získat slova a jazyk účastníků ▪ Jsou přístupné v době vhodné pro výzkumníka (nenarušující zdroj informací) ▪ Představuje promyšlená data, protože jim účastníci věnovali pozornost ▪ Jako psaný materiál šetří čas a náklady na přepis 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Data mohou být nepřístupná ▪ Výzkumník musí data získat na těžko přístupných místech ▪ Potřeba přepisu nebo skenování pro přenos do počítače ▪ Materiály mohou být nekompletní ▪ Dokumenty nemusí být autentické nebo přesné
Audiovizuální materiály	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Fotografie ▪ Videonahrávky ▪ Umělecké objekty ▪ Počítačový software ▪ Film 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Může to být nenarušující metoda sběru dat ▪ Umožňuje účastníkům přímo sdílet jejich realitu ▪ Tvořivý, protože vizuálně zachycuje pozornost 	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Interpretace může být obtížná ▪ Nemusí být veřejně nebo soukromě přístupné ▪ Přítomnost pozorovatele může být narušující a ovlivnit výpovědi

4.5.1 Rozhovory

Rozhovory byly spolu s deníky stěžejním zdrojem dat. Podle Turnera a Brunera (1986) se realita rozděluje do tří rovin, **skutečnost** (to, co je), **zkušenost** (jak se to, co je, zjevuje vědomí) a **vyjádření** (jak je tento zážitek sdělen okolí). Vědec má obvykle přístup pouze ke třetí složce reality, tedy k subjektivní interpretaci zkoumaného jedince. V případě poutníka se tedy jedná o triádu toho, jak je cesta objektivně žita (co se na ní děje), jak je prožívána (jak se subjektivně uchopuje) a jak je předávána druhým (v našem případě skrze rozhovor a deníky), (Bruner, 2005).

Pro sběr dat byla zvolena forma polostrukturovaného rozhovoru (viz Přílohy, p. 149). Uvědomujeme si, že otázky z polostrukturovaného rozhovoru mohou narušit náš otevřený cíl práce, neboť specifické otázky pochopitelně mohou odvádět pozornost tázaného od jeho unikátních zážitků, proto se předem připravené otázky týkaly témat obecných témat a sloužila, jako jakási vágní předehra k podstatným částem rozhovoru, kterým byly osobně preferovaná témata respondenta.

Během rozhovorů byl kladen důraz na dva základní aspekty vedení rozhovoru, výzkumník se snaží respondenta dostat do přátelské roviny, tak aby se výzkumníkovi co nejvíce otevřel. Na úvod rozhovoru se proto výzkumník neptá na otázky vztahující se k výzkumnému tématu, ale vyptává se na obecné věci, které nesouvisejí s tématem, aby se vytvořila přátelská atmosféra, až poté následují otázky týkající se samotné pouti (Küsters, 2009). Pro mnohé lidi, může být nepříjemné vědomí že jsou jejich slova nahrávána, i proto byli předem seznámeni, že nahrávání rozhovoru může být kdykoliv přerušeno, popřípadě na samotném konci může být celý rozhovor smazán. Druhým důležitým aspektem rozhovoru je správné kladení otázek, které jsou jednoduché, srozumitelné, neutrální a otevřené. Dotazovaný nesmí mít pocit, že jej daná otázka nasměrována ke konkrétní odpovědi (Hendl, 2008). Výzkumník je tak v nelehké pozici, kdy se snaží podněcovat rozhovor, ale potřebuje zachovat neutrální odstup vůči odpovědím tázaného, aby tím neovlivňoval jeho odpovědi.

Po celou dobu rozhovoru se výzkumník sám sebe ptá „*o co tady jde?*“ a nejčastější otázky během rozhovoru jsou: „*Kdo? Kdy? Kde? Co? Jak? A Proč?*“ (Strauss & Corbin, 1999). Corbin a Morse (2003) dále doporučují umět nenásilně během rozhovoru využívat otázky typu: „*Řekni mi, co si myslíš o...?*“ nebo: „*Co byla tvá zkušenost s ...*“, také je třeba umět vhodně využívat pauzy během rozhovoru tak, aby respondent měl dostatek prostoru vyjádřit to, co jej hned nenapadne.

Důležité je mít na paměti to, co Strauss a Corbinová nazývají „mávání červeným praporem“, je to kladení důrazu na časté ustálené fráze v rozhovorech typu: „*každý ví, že ... všichni to tak dělají... nikdo si nemyslí... to je přeci jasné... apod.*“. Právě před těmito floskulemi musí být výzkumník na pozoru a je vždy důležité se dále doptat, proč je konkrétní událost respondentovi jasná, neboť při analýze není dobré považovat cokoliv za samozřejmé. Jinými slovy je velmi nebezpečné a jednoduché si vytvářet své vlastní domněnky, a proto je zapotřebí se vždy doptávat.

Celkem se provedly tři rozhovory s každým respondentem. První rozhovor byl veden před poutí. Druhý rozhovor byl veden s respondentem během prvního týdne po pouti a poslední rozhovor byl veden půl roku po dokončení pouti.

První rozhovor měl v první řadě seznamovací charakter. Zjišťovali jsme, jaký má poutník plán a za jakých podmínek by se mohl účastnit výzkumu.

Druhý rozhovor byl veden brzy po ukončení pouti, aby měl poutník celý zážitek v dobré paměti. Po tomto rozhovoru jsme zjistili, jestli poutník splňuje kritéria výzkumu a jestli bude zahrnut do této práce. To jsme mohli dělat až v této fázi rozhovorů, neboť mnozí poutníci měli nějaké plány před poutí, kdy byl veden první rozhovor, ale tyto plány se během pouti změnila natolik, že jsme museli poutníky ze studie vynechat (viz Kapitola 5.2).

Poslední rozhovor jsme vedli až půl roku po ukončení pouti a to z těch důvodů, že poutník již nehovoří tolik o bezprostředních zkušenostech z pouti, kdy si rozpomíná na každou drobnost, ale naopak si vzpomíná pouze na silné zážitky, které pro něj byly dostatečně živé i po půl roce.

Tabulka 3

Celková délka a množství rozhovorů

Poutník	Jan*	Petr	Karel	Rachel	Adam*	Hugo*	Lenka
Rozhovor 1 (počet slov)	6 284	2 940	5 354	3 435	3 556	3 205	3 328
Rozhovor 2	3 655	1 638	1 969	2 085	2 133	1 897	1 480
Celkem *	R1: 28102	R2:	14 857		R1+ R2:		42 959

Poznámka. Z posledního řádku v tabulce (Celkem*), je patrné že první rozhovory (R 1), byly dvakrát obsáhlejší než rozhovory vedené s poutníky po půl roce (R 2). Je evidentní, že poutníci jsou týden po pouti plni nových dojmů a nedělá jim problém o zážitku z cesty dlouho hovořit.

4.5.2 Deníky

Osobní deníky jsme měli celkem od pěti poutníků. Jeden poutník si deník nakonec vůbec nepsal a druhý odmítl deník zveřejnit. Deníky nám daly vhled do každodenního prožívání pouti a obsahovali nedílnou součást dat. Přepisem jsme získali text ze čtyř deníků v celkovém množství 29 871 slov a jednoho deníku, který jsme nepřepisovali, neboť nám byl zaslán v tištěné podobě poštou. Tištěný deník byl zdaleka nejrozsáhlejší a měl celkem 61 stran textu.

4.6 Přepis dat

Všechny rozhovory byly doslovně přepsány, text je tak často nespisovný a obsahuje mnoho gramatických chyb, tím se snažíme zachovávat autentičnost dat (Leix, 2003). V rámci všech rozhovorů jsme pracovali pouze s dvěma rozhovory od každého respondenta, které byly vedeny těsně po pouti (během prvního týdne po pouti) a půl roku po pouti. Celkem jsme pracovali s 42 959 slovy (Tabulka 3).

4.7 Zpracování dat – kódování

S daty se pracuje způsobem, kdy se snažíme jednotlivé části textu kódovat tak, aby nám kódy lépe a efektivněji odráželi realitu, která se ukrývá v datech. „*Skrze kódování definujeme to, co se děje v datech, a začínáme uchopovat jejich význam*“ (Charmaz, 2006, p. 46). Kódování jsou operace, díky kterým nasbírané údaje rozebereme na malé části, následně je znovu propojíme do nového funkčního celku (Strauss & Corbin, 1998). Správné postupování dle zakotvené teorie, minimalizuje subjektivní vnímání dat, pomáhá analytikovi překonat jeho předsudky a domněnky, které přirozeně vnáší do výzkumu (Strauss & Corbin, 1998). My jsme v práci s daty využívali wordovské textové dokumenty a pro úvodní fázi v práci s daty, nazýváme ji nultou fází prekódování, jsme zvolili neortodoxní přístup, který popíšeme níže. Následující fázi kódování jsme již postupovali dle Strausse a Corbinové (1998).

4.7.1 Fáze kódování.

Strauss a Corbinová (1998) rozdělují kódování na tři základní fáze. Neexistuje zde, ale žádná pevná hranice mezi jednotlivými fázemi. Jednotlivé fáze se v podstatě prolínají, jde o cyklický proces, kdy finální fáze jsou zpětně validovány dřívějšími postupy, ke kterým se výzkumní během práce několikrát kriticky vrací. Každá jednotlivá fáze se skládá z produkce velkého množství kódů, následná redukce na nejvýznamnější pojmy a závěrečná integrace do jednotného celku. S jednotlivými fázemi se níže podrobněji seznámíme. Jednotlivé fáze nejprve popisujeme v obecné rovině a následně popíšeme náš konkrétní přístup s daty.

Cílem celého kódovacího procesu je analyzovat a popsat jevy tvořící poutní zkušenost, a to v následujících krocích:

- A. Analyzovat a popsat strukturu vztahů mezi jednotlivými jevy, které tvoří

poutní zkušenost.

B. Identifikovat hlavní jev(y), kolem kterého lze vystavět substantivní teorii.

C. Na základě substantivní teorie popsat fenomén poutní zkušenosti.

4.7.2 Fáze překódování.

První nultou fází kódování, jsme nazvali fází překódování, tato fáze jak ji níže popíšeme se v klasickém kódování v rámci zakotvené teorie tak, jak ji popisuje Strauss a Corbinová, nepoužívá (1998). My, protože jsme nepoužívali žádný program na kódování, jsme pracovali s přepsanými texty v Microsoft Wordu, popřípadě formou „tužka papír“ (Másilka, 2006). Pro lepší orientaci v textu jsme netradičně nešli rovnou do otevřeného kódování, ale nejprve jsme si vytvořili **první úroveň** textů ve wordovských dokumentech, ve kterých měl každý respondent tři wordové dokumenty, dva rozhovory a jeden deník. První rozhovor, který byl veden před poutí, jsme neanalyzovali. Sloužil nám v podstatě pouze jako způsob, jak navázat s respondentem bližší vztah v rámci celkového výzkumu. Během pročitání přepsaných textů, které vznikly přepsáním dvou rozhovorů a osobních deníků, jsme si v textu nejprve pouze černě zdůrazňovali věci, které nás zaujaly (byly informačně popřípadě emočně zajímavé). Například v níže uvedené ukázce se nám text váže k tomu, co se v budoucnu budeme nazývat kódem „Komunita“ (Obrázek 1):

Obrázek 1

Přepis textu s vyznačením zajímavých výpovědí

osoba

Působili na mě tak, že prostě i když jsme se v životě neviděli, ale jakmile viděli, že člověk má na zádech batoh a má v ruce tu hůl, tak prostě ať byl odkudkoliv, **prostě přátelský** a všichni měli tak přátelský, ale člověk poznal, když ty lidi měli zájem s někým komunikovat, anebo když ty lidi takové chtěli takové to soukromí, takže někteří lidé se prostě dali do konverzace, někteří akorát popřáli šťastnou cestu a o takovou tu komunikaci moc nestáli, takže ale určitě **jako přátelsky na tom na mě působili ti lidi všichni**, ať se to týká aj domorodců, ať se to týká prostě poutníků, obsluhy v albergue, takže všichni jako takto pozitivně na mě působili.

Následně po přečtení celého rozhovoru, jsme již měli v hlavě představu, o čem poutník přibližně hovoří, a pro rychlejší orientaci v textu jsme jednotlivé části rozhovoru označovali specifickými barvami, a jednotlivé barvy pak zastřešovaly širší témata. Používali jsme například barvu „červenou“, kterou byl zvýrazněn text týkající se obecně nepříjemných věcí spojených bezprostředně s jejich poutními zkušenostmi (Obrázek 2):

Obrázek 2

Ukázka vyznačení citově či emočně zabarvených odpovědí

Jako ta fyzická náročnost, prostě jako pouť jako taková, zase to vidím tak, kdyby to bylo jednoduché, tak to chodí každý, že, ale zase, když člověk se pak rozhodne fakt něco udělat, tak prostě s tím, že prostě to, že to bude něco toho člověka stát, že od té pouti si člověk něco slibuje, že prostě něco získá, ale musí pro to něco jak kdyby obětovat. Pokud by to bylo jako něco takového jednoduchého, tak prostě, tak to dělá tady každý a pak už to tak jakoby člověk prostě, ne, že by mi prostě vadilo,

Celkem jsme použili 5 barev (červená, modrá, žlutá, šedá, zelená,)

Text, který byl konkrétními barvami vyznačen, později napomáhal k vytvoření nejen kódů, ale také kategorií. Nedá se říct, že by z každé jednotlivé barvy vznikla příslušná kategorie, neboť témata respektive barvy překrývaly svým obsahem i několik kategorií, ale „jádro“ tematické barvy přibližně spadalo v dalších fázích kódování pod kategorie následovně:

Zelená – *Chůze v prostředí Camina*

Modrá – *Samota*

Šedá – *Společnost na pouti*

Červená – *Bolest (útrapy)*

Žlutá – u této barvy se nedá říct, že by spadala pod jednu konkrétní kategorii, neboť jsme jí vyznačovali obecné věci, které nám přišly zajímavé, ale neměli zatím nic společného, co by je propojovalo do jednotícího celku.

Nyní se dostáváme k tvorbě primárních kódů.

4.7.3 Otevřené kódování.

Otevřené kódování je specifické tím, že se během něj vytvoří velké množství primárních kódů a to tak, že začneme pročitat text, větu po větě a snažíme se k nim najít vhodné slovo, které bude dobře reprezentovat význam toho, co nám věta říká. Jak pravil Gadamer (1965), naučit se rozumět jazyku neznamená rozumět významu jednotlivých slov, ale vnímat kontext, rozumět celé situaci, v níž bylo něco vyřčeno. Tento úvodní analytický proces rozbíjí, srovnává a kategorizuje data (Babchuk, 1996). Badatel nalézá v datech myšlenky a jevy, které dále slučuje dohromady na různé abstraktní úrovni (Madill, 2005). Při práci s textem se obvykle ptáme: „*Co to je? Co to reprezentuje?*“

(Strauss & Corbin, 1998). Tato úvodní část, se také nazývá tzv. „*kódování po řádku*“, protože jsme nuceni pomalu postupně pročitat každý úryvek přepsaného rozhovoru, či deníku a na základě této práce se nám z textu vynořuje obrovské množství pojmů (kódů). Protože by nebylo praktické pracovat s velkým množstvím kódů, je zapotřebí toto množství zredukovat a to tak, že se znovu zaměříme na segmenty textů, které se za jednotlivými kódy ukrývají a snažíme se znovu buďto přeformulovat kódy tak, že zašití větší množství textu anebo odstranit kódy, které nejsou v celkovém kontextu významné. Díky tomu se množství kódů znatelně zredukuje a kódy, které zůstanou, mají větší textovou „mocnost“. Následně se soustředíme na nejfrekventovanější, či nejvýznamnější kódy, dodáváme jim hlubší významy, v podstatě jde o to zjistit, které kódy mají největší význam, to nám napomáhá lépe vytvořit kategorie (Charmaz, 2006). V zásadě se jedná o metodu konstantní komparace, což znamená, že jsme jednotlivé významové jednotky srovnávali a hledali mezi nimi rozdílnosti a podobnosti. Pokud jsme shledali dvě nebo více jednotek podobných či shodných, tak jsme je sloučili do tzv. kódu. Vynořující se kódy jsme opatřovali co nejvýstižnějšími názvy, které nám umožňovaly rychlé a adekvátní vybavování si jejich obsahů.

Náš konkrétní postup:

Po fázi prekódování jsme začali v rámci jednotlivých barev vytvářet specifické kódy. Tyto kódy by měly co nejlépe vystihnout význam obsažený v úryvku textu. Pro názornou ukázkou jsme zvolili červenou barvu a k ní obsažené kódy vznikaly následovně (Obrázek 3 – kódy jsou v závorkách):

Obrázek 3

Volba kódů v textu

Jo, já jsem, třeba když jsem psala pohlednici domů, tak jsem napsala jenom, **že je to čiré utrpení, ale že to má smysl** a ať se mají pěkně. (utrpení→smysl)

Až tak a jak to, že to bylo takové utrpení místy?

To jak protože, co na tom je **prostě 37 kilometrů šlapat v největším horku někde při dálnici, co na tom je hezkého, na tom není hezkého nic.** (nepříjemné podmínky)

V kontextu s textem, který byl zvýrazněn červenou barvou, jsme vytvořili následující kódy: „*fyzická náročnost*“, „*utrpení*“, „*omezující zranění*“, „*obět*“, „*vyplavení nečistoty*“, „*smysl*“, „*očištění*“, „*překonávání*“, „*strach*“, „*koncentrace*“, „*potřeba náročnosti*“.

Tato fáze otevřeného kódování vygenerovala velké množství kódů a následovalo abstrahování pojmů. Snažili jsme se nalézat významově opakující se kódy a nahrazovat je zastřešujícím kódem, a taktéž jsme se snažili přijít na to, které kódy mají největší význam. Znovu byly promýšleny vhodnosti kódů, jestli dobře vystihovaly zkušenosti poutníků a následně jsme se snažili redukovat kódy tak, aby k jednotlivým segmentům textu byly přiřazeny nejvhodnější a přitom relativně obecné kódy. Jako příkladu se budeme držet textu s červenou barvou, u které se nám hodně do popředí dostával kód „*bolest*“ (v této fázi jsme ještě nevěděli, že se „*bolest*“ stane jednou z šesti hlavních kategorií) tento kód nám následně zaštilil kódy: „*utrpení*“, „*omezující zranění*“, „*koncentrace*“. V této fázi práce s daty se nám začaly vynořovat v hlavně představy o prvních kategoriích. Práce s kategoriemi je sice typická pro axiální kódování, ale jak mnohokrát píšou Strauss a Corbinová (1998), nedá se jasně najít hranice mezi jednotlivými fázemi kódování, neboť se vzájemně prolínají.

Pro lepší orientaci v textu jsme vytvořili **druhou úroveň** textů ve wordovských dokumentech a to tak, že měl každý respondent již pouze jeden soubor a ten neobsahoval celé rozhovory, ale pouze textové obsahové segmenty bez tzv. „vycpávkových“ slov a vět. Díky tomu jsme pracovali s menším množstvím textu, který se týkal pouze jednotlivých kódů. Pochopitelně jsme se k prvním neprotříděným textům neustále vraceli. Text následně vypadal jako na Obrázek 1 (v závorkách jsou naše poznámky).

Obrázek 4

Druhá úroveň při kódování textů

„Nohy bolí a únava se sčítá“ už těžce vstává a jen velmi obtížně nohy zase rozchází. Námaha se kumuluje a neměl bych přečnovat své síly (u poutníka se objevují pocity strachu), abych vydržel až do finišu

„Fyzicky je to tak, že se ráno dobře rozejdu a vnímám krajinu a vše kolem sebe poměrně bystře. Po cca 20 km nasadím „autopilota“ a jdu spíše mechanicky. (vypnutí mysli samota, autenticita, flow - jako zvíře) Prozatím doufám, že to bude dlouhodobě udržitelný režim.“ (potřeba plánovat i spěchat)

V této ukázce vidíme, že text již nemá klasickou strukturu příběhu, ale z původních souborů jsou vyňaty pouze významově důležité části, v závorkách pak vidíme naše úvahy k textu. Takto rozložený text nám napomáhal k tomu, abychom ještě dotřídili jednotlivé kódy, a následně jsme se mohli pustit do axiální fáze kódování, ve které jsme vytvořili **třetí úroveň** textů wordovských dokumentů, ve kterých jsme začali pracovat se vznikajícími kategoriemi.

4.7.4 Axiální kódování.

Během této fáze kódování výzkumník vytváří kategorie a své poznání samotných kategorií prohlubuje i díky objevujícím se vztahům mezi jednotlivými kategoriemi (Strauss & Corbin, 1998). Prakticky se jedná o odkrývání hlubších vztahů mezi kódy z otevřeného kódování a tyto vztahy se snažíme shlukovat do skupin vyšší obsahové úrovně. Např. kódy "utrpení", "omezení", "obět", "nespavost", "odplavení nečistoty", "význam", "očistění", "překonání", "strach", "soustředění" vytvořily kategorii souvisejícím s tématem bolesti.

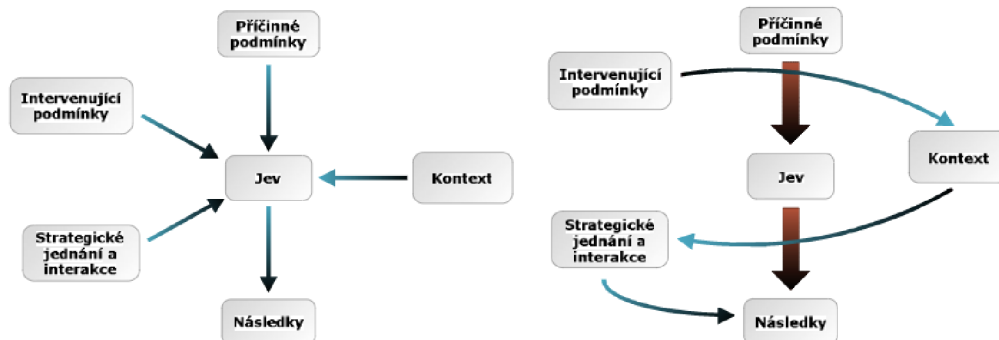
Tyto vztahy jsou někdy explicitně vyjádřeny v textu, ale častěji jsou implicitního charakteru. Proto je výzkumník donucen k deduktivnímu uvažování. Tato fáze je prostoupena kódovacím paradigmatem, kdy se tážeme na podmiňující vlivy, kontext, strategie jednání, interakce a následky daných jevů. Paradigma je zároveň nejdůležitějším produktem této fáze výzkumu. Paradigma je zde chápáno jako perspektiva, kterou se díváme na data. Je to analytický postup, který umožňuje shromažďovat a uspořádat data takovým způsobem, aby byla integrována struktura a proces (Strauss & Corbin, 1998). Paradigmatický model ovšem není dogma a může se během výzkumu pozměňovat tak, aby více odpovídal sesbíraným datům.

V práci realizovaný postup:

V této fázi kódování jsme vytvořili **třetí úroveň** textu ve wordovských dokumentech, ve kterých byl text rozdělen podle prvních potenciálních kategorií, které byly následující: *Prostředí, Strach, Autenticita – potřeba být sám sebou, Autenticita místa, Bolest a fyzická únava, Potřeba někam spěchat, Blízké vztahy s domovem, Společnost na pouti, Smysl cesty, Čas-jeho role a vnímání, Místo a Cíl, Smysl cesty, Samota, Změna, Transcendence*. K těmto kategoriím jsme dospěli v předešlé fázi práce s textem. Jsou to zastřešující kategorie, které vznikly napříč celým výzkumným souborem. Abychom zjistili, které z nich se vyskytují u většiny (u čtyř a více respondentů) poutníků, tak měl každý respondent zvlášť tuto wordovskou strukturu, a do ní se pak hledal související text ze dvou rozhovorů a deníku jednotlivých respondentů. Následně jsme odstranili kategorie, které se neobjevovaly u většiny respondentů, a zaměřili jsme se pouze na stávající kategorie (červeně jsou kategorie, které nebyly důležité pro většinu poutníků, popřípadě jsme usoudili, že na celkový prožitek nemají velký vliv, popřípadě se staly součástí zbylých kategorií): *Prostředí, Strach, Autenticita – potřeba být sám*

Obrázek 6

Obecné zobrazení paradigmatického modelu



Obrázek 7

Print Screen čtvrtá úroveň textu MS Word, který se váže k „Samotě“:

Večer nemám úplně dobrý pocit z toho, že jsem celý den prokecal s Chloé. Když jdu s někým dost to narušuje mojí původní představu putování v samotě☹, méně se soustředím na okolní krajinu, pout prožívám úplně jinak, Chloé pořád něco mele, ikdyž to jsou zajímavá témata, spiritualita, víra, smysl života apod. ale odvádí mě to od mých sobeckých myšlenek, kde řeším pouze můj vztah k sobě a ke světu. Když jdu s někým není ten zážitek z cesty tak čistý.

No, odnesl jsem si hlavně to, že začali jsme vlastně ve dvou s kámošem a po 6 dnech vlastně kámoš měl velké puchýře, a to už jsme měli zpáteční letenky, tak jsme museli ujít denně aspoň 27 kilometrů, a on prostě rozhodl, že to nedává, tak si vzal autobus a přešel dopředu. A tak jsme se prostě rozdělili a od té doby to jsem šel sám, to bylo to nejlepší, co mě mohlo potkat... dokážu se sám o sebe postarat a že člověk prostě, ať když neumí jazyk a že prostě kohokoliv potkáte, že se člověk prostě domluví se s ním, co potřebuje. A i když jsem neměl nějaké mapy, nějaké prostě aplikace, vždycky jsem prostě našel tu správnou cestu.

Když jsem šel s tím kámošem, tak to bylo takové, takový spíš výlet, takový klasický. A když jsem šel potom pak až sám, tak to byla taková ta, bohužel v tom pravém slova smyslu, že tam prostě člověk něco obětoval, dokázal si jak kdyby popřemýšlet nad tím, nad čím chtěl, vyčistit si hlavu a prostě jsem se mohl potkat s kýmkoliv jsem chtěl, moh jsem si jít, jakým tempem jsem chtěl, nemusel jsem prostě spěchat nebo jít pomaleji, takže taková ta, taková ta samostatnost, ta volnost že tam byla.

Během vytváření sítě mezi kategoriemi se nám vynořovalo paradigma, jak nahlížet na data jako celek. Zprvu jsme nevěděli kterou kategorii zvolit jako centrální. Uvažovali jsme o „Samotě“ o „Vytržení z každodennosti“, ale nakonec jsme zvolili jako centrální jev „Sebezpoznání“, toto pojmenování jevu nám přišlo příhodnější než „Autenticita – potřeba být sám sebou“.

Tento centrální jev je spoluutvářen hlavními kategoriemi, které vycházely z kategorií, které jsme měli na konci otevřeného kódování. Protože se „Sebezpoznání“ stalo centrální kategorií, snažili jsme se nyní na veškeré kódy dívat z tohoto paradigmatu.

Snažili jsme se zjistit, jaký vztah je mezi centrálním jevem a okolními kategoriemi. Těmito kategoriemi byly: *Bolest, Spiritualita, Společnost na pouti, Samota, Vytrženost z každodennosti, Změna, Chůze v prostředí Camina*. Tyto kategorie se staly základními pilíři k postupně vznikajícímu chápání celého poutního fenoménu poutní zkušenosti. Nyní bylo zapotřebí dobře si uvědomit, jaké kauzality mezi jednotlivými kategoriemi fungují, jaký má centrální jev vztah k ostatním kategoriím, co jsou příčinné, intervenující a kontextové kategorie.

Důležitým přínosem této fáze bylo uvědomění si paradigmatu jak se začít znovu dívat na kódy celistvě. „*Ve skutečnosti není paradigma nic víc než pouhá perspektiva, kterou se díváme na data, jiný analytický postup, který umožňuje systematicky shromažďovat a uspořádat data takovým způsobem, aby byla integrována struktura a proces*“ (Strauss & Corbin, 1998).

4.7.5 Selektivní kódování

„*Selektivní kódování je proces integrace a tříbení kategorií. Teorie vzniká integrováním hlavních kategorií do většího teoretického schématu*“.

(Strauss & Corbin, 1998).

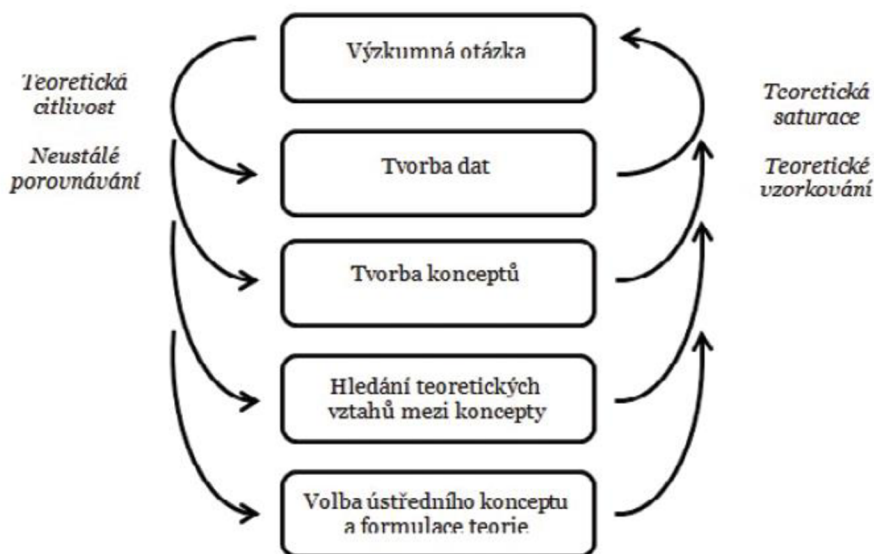
Strauss a Corbinová (1998) tuto závěrečnou fázi práce s daty popisují jako „*tříbení kategorií*“, cílem této fáze je propojit jednotlivé hlavní kategorie do jednotného teoretického celku. Pochopitelně se znovu neobejdeme bez opětovného procházení jednotlivých kódů, ale již obvykle v rovině abstraktního vyhodnocování. Na jednotlivá data nazíráme z pohledu celku (Pandit, 1996). Během této fáze jsme dosazovali finální názvy kategorií, které se po celou dobu výzkumu měnili tak, aby co nejlépe reprezentovala konkrétní fenomén. Vytváříme stále pevnější řád mezi jednotlivými kategoriemi, které propojují centrální jev s finálním názvem „*Intenzivní sebepoznání*“. Výsledkem této fáze je jasně popsána a vysvětlena síť vztahů mezi kategoriemi a jejich vztah k centrálnímu jevu. Vyjasňujeme si, jak se jednotlivé kategorie vyvíjely, jak na sebe navazují a jak se paralelně ovlivňují.

Výsledky této práce jsou prezentovány v kapitole nálezy, ve které jsou podrobně prezentovány vztahy k centrálnímu jevu, jehož finálním názvem se stal „*Intenzivní sebepoznání*“. K tomuto „*Intenzivnímu sebepoznání*“ dochází během poutní cesty díky vědomé příčinné podmínce „*Bytí v samotě*“. Je to vědomá příčinná podmínka, neboť

námi zkoumaný výzkumný vzorek obsahoval pouze poutníky, kteří záměrně šli na pouť sami (jak jsme již několikrát zmínili, jeden poutník vyrazil sice ve dvojici, ale během prvního poutního týdne putoval sám). „*Bytí v samotě*“ byla kategorie, která silně zintenzivňovala sebepoznání poutníků, nevědomou příčinnou podmínkou byla kategorie „*Vytržení z každodennosti*“. V „*Intenzivnímu sebepoznání*“ hrálo důležitou roli právě opuštění všedního života mimo pouť a setrvávání relativně dlouhého časového období mimo známe prostředí domova. Dalšími důležitými kategoriemi ve vztahu k centrálnímu jevu jsou: „*Změna*“, „*Spiritualita*“, „*Bolest*“ a „*Společnost na pouti*“, o nich více v kapitole **Výsledky**. Práce s daty je názorně zachycen na Obrázek 8, který je převzatý z knihy *Kvalitativní analýza textu: čtyři přístupy* (Řiháček et al., 2013) a Obrázky 9 a 10 převzaty od autorů Corbin a Strauss, (2015).

Obrázek 8

Práce s daty



Obrázek 9

Postupná cesta k hlavním kategoriím:

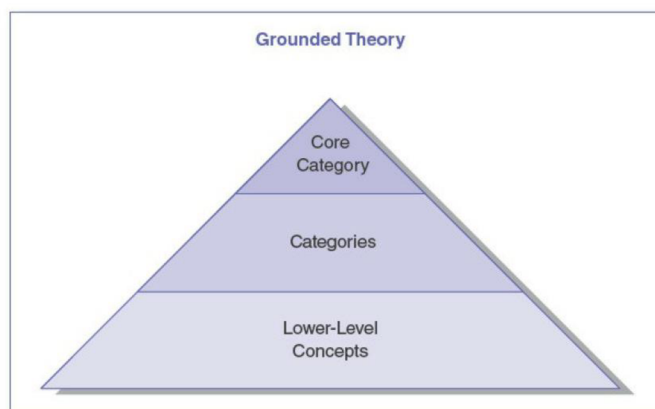
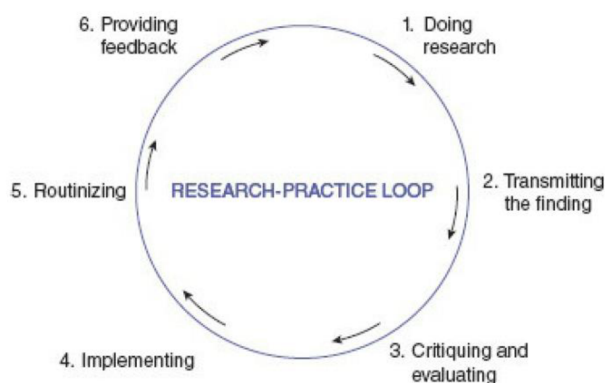


Diagram 4.1 Constructing a grounded theory is like building a pyramid with each level of concepts standing on top of the others.

Obrázek 10

Cyklická práce s daty



4.7.6 Poznámkování

Psaní poznámek je nedílnou součástí celého průběhu všech fází kódování. Babchuk (1996) tvrdí, že to jsou právě poznámky, které jsou klíčové pro nalezení teorie a jsou hnací silou kreativního výzkumu. Během našeho výzkumu jsme si dělali poznámky, které by se daly dělit dle následovných typů:

I. Poznámkování v průběhu sběru dat

Tyto poznámky jsme si dělali bezprostředně po rozhovorech a sloužili nám jako zpětná vazba, jak vést lépe další rozhovory, a také jsme si poznamenávali klíčová témata a zajímavosti rozhovoru.

II. Kódovací poznámky

Při zapisování jednotlivých kódů během všech fází kódování jsme si buďto přímo do textu v závorkách psali poznámky, nebo na konec textu jsme vytvořili kapitolu, co nás k této části textu napadlo. Tyto poznámky nám napomáhají při abstraktnějším hledání významů a souvislostí mezi kódy a kategoriemi.

III. Teoretické poznámky

V pozdějších fázích kódování jsme si vytvářeli poznámky, možná výstižněji řečeno úvahy nad vzniklými kategoriemi, které nám byly základem ke vznikající teorii.

4.8 Kvalita výzkumu

Kvalitativní výzkum se potýká s problémy, které se týkají omezených možností zachytit autentické zkušenosti těch druhých výzkumníkem. Tento problém se nazývá krizí reprezentace (Seale, 2002). Naši účastí na pouti jsme se krizi reprezentace snažili zmírnit. Osobní zkušenost nám, ale přineslo jiné nebezpečí a to nevědomou potřebu vyzdvihovat osobní zkušenosti výzkumníka s poutí, nad zkušenosti těch druhých, o tom jsme více psali v kapitole 7.3 „*Autoetnografie – badatel jako součást výzkumného vzorku*“. Druhým velkým problémem kvalitativního výzkumu je hodnověrnost výsledků kvalitativního rázu, neboli krize legitimacy (Denzin, 1994). Podle Strausse a Corbinové (1998) se kvalita výzkumu posuzuje na základě nálezů, zjištění a závěrů, které jsou součástí výzkumu, ale jak navazuje Sealer (2002) tyto výsledky jsou pouze dočasnou shodou názorů na to, co můžeme považovat za pravdivé. Autor kvalitativního výzkumu se musí především snažit o to, aby přesvědčil čtenáře, že jím prezentované výsledky jsou pravdivé a odrážejí v sobě zkoumanou realitu (Čermák & Štěpaníková, 1998). Na kvalitativní výzkum nemůžeme klást stejné nároky jako na kvantitativní, neboť validita, reliabilita a objektivita je v jejich absolutní podobě nedosažitelná. „Kvalita“ je pevně neuchopitelný jev a ten nelze vymezit předem nastavenými metodologickými pravidly (Sealer, 2002). Strauss a Corbinová (1998) se ale snaží vytvořit přístup, který by se svojí podstatou, metodologickým přístupem přibližoval kvantitativnímu. Podle Bauera a

Gaskell (2000) by měly být kritérii „kvality“ relevance a jistota. Jistotou se rozumí to, že výsledky výzkumu nejsou fantazií autora, ale zachycují svět, tak jak jej autor transparentním způsobem vytvořil na základě dostupných dat. Druhý pojem relevance, je důležitost a praktická využitelnost poznatků.

Náš výzkum se zabývá fenoménem poutní zkušenosti v obecné rovině. Předem jsme se nezaměřili na žádný konkrétní fenomén a výsledkem naší práce je substantivní teorie, tedy teorie, která pro zobecnění bude potřebovat další výzkum. Věrohodnost našich nálezů se snažíme popsat transparentním popisem kódovacích fází v kapitole 7.6., *Zpracování dat – kódování*. Rešerši kvalitativních výzkumů provedl Másilka (2006) a svoji práci převedl do jednoduché Tabulka 4. Tuto tabulku upravenou pro naše potřeby používáme níže s doplněním o náš vědecký proces.

Tabulka 4

Techniky sloužící ke zvýšení věrohodnosti výzkumu

Kritérium	Technika či způsob naplnění (vysvětlení; zdroj)	Náš výzkum
Důvěryhodnost (credibility)	Dlouhodobá zainteresovanost (možnost poznat jazyk a kulturu studované skupiny; Crone, 2002)	Tématem poutnictví jsem se začal zabývat od roku 2013 a následujícího roku jsem sám vyrazil na poutní cestu do Santiaga de Compostela. Studovanou skupinou byli lidé stejné národnosti jako já.
	Vytrvalost a neodbytnost ve výzkumu (získávání různých typů dat na různých místech v rozdílnou dobu)	Se všemi respondenty byl veden rozhovor před poutí, aby se navázal osobní kontakt s poutníky. Po pouti byl pak s každým účastníkem veden první rozhovor a po půl roce rozhovor druhý. Taktéž jsme měli k dispozici osobní deníky z poutí.
	Triangulace (užití rozdílných datových zdrojů; Pandit, 1996)	Byly použity data z rozhovorů a deníků.
	Zpětná vazba v týmu (kdykoli je to možné, mělo by jít o týmovou práci; Babchuk, 1996)	Během výzkumu byly důležité kategorie konzultovány se dvěma kolegy. Tato část je ale určitou limitou práce, neboť kolegové neviděli všechny vzniklé kódy a konzultace s nimi probíhala vždy po ukončení dílčí části.

	Psaní výzkumného deníku (pravidelná sebereflexe výzkumníka během provádění studie; Miles & Huberman, 1994)	Toto je další limita práce, výzkumný deník nebyl psán. Pouze jsem si psal poznámky přímo do přepsaných rozhovorů, popřípadě do wordovských dokumentů.
	Zařazení literatury jako sekundárního podpůrného zdroje dat (doplnění a srovnání vnořující se teorie se stávající literaturou k tématu; Pandit, 1996)	V pozdějších fázích analýzy dat byly nálezy srovnávány s vědeckou literaturou na daná témata.
Přenositelnost (transferability)	Tvorba hustého popisu (podává zprávu o faktech a informuje o kontextu nálezů; Čermák & Štěpaníková, 1998).	Tuto část se snažíme srozumitelně podat v kapitole 8. Nálezy.
	Účelové pořizování vzorku (teoretické vzorkování; Kapitola 4.2)	Výběr účastníků popisuji v kapitole 7.1 Výzkumný soubor
Spolehlivost (reliability)	Konzultace – externí kontrola (zpětná vazba k udržení poctivosti interpretací, postupu, ale i ke katarzi pocitů a dojmů z průběhu výzkumu; Hrouda, 2004)	Konzultaci jsem prováděl s Mgr. Davidem Másilkou Ph.D. a mým školitelem prof. PhDr. Ivo Jiráskem Ph.D.
	Triangulace (užití rozdílných datových zdrojů; Pandit, 1996)	Viz výše.
	Zajištění lokální zakotvenosti dat (data jsou sbírána ve specifických situacích – v přirozeném prostředí respondentů nebo jeho blízkosti; Čermák & Štěpaníková, 1997).	Respondent byl vždy předem seznám s místem a mohl navrhnout jiné, které by mu lépe vyhovovalo.
Potvrditelnost (confirmability)	Odborný audit	
	Psaní výzkumného deníku	

4.9 Sebereflexe

Kvalitativní výzkum je vždy kombinací vědeckého přístupu a umění (Patton, 2002). Uměleckou částí práce je využívání kreativního uvažování v práci s daty. Autor se snaží vytvořit koherentní teorii na základě získaných dat, ale výsledek jeho práce není vytvořen na základě klasického vědeckého postupu, kdy vytváříme a testujeme hypotézy prostřednictvím matematických modelů. V kvalitativním výzkumu jde o interpretaci dat, která je vždy ovlivňována jak osobností autora, tak úhlem pohledu, kterým přistupujeme k datům, proto na základě stejných dat docházíme k jiným výsledkům. Kupříkladu při rozhovoru s člověkem, který je vážně nemocný, se můžeme zaměřovat na to, jak nemoc mění jeho přístup k sobě, na zacházení s nemocným a jeho vztahem k personálu, na strategie zvládání nemoci či na utrpení samotné (Corbin & Strauss, 2015). Zde se dostáváme k podstatě této kapitoly a tou je snaha představit čtenáři, jakým způsobem autor nahlížel na získaná data. Je dobré si uvědomit, že i při sebelepší snaze autora jsou data vždy do jisté míry ovlivňována jeho kulturní pozadí, jeho osobními hodnotami, ale i vnitřními nevědomými procesy (Hamberg & Johansson, 1999). Chtě nechtě výzkumník vždy odráží sebe sama v samotné interpretaci dat. Pro zmírnění této nedílné součásti kvalitativního výzkumu, jsme diskutovali nad důležitými jevy s kolegy. Nikdy si, ale nemůžeme být jisti, do jaké míry se nám to reálně povedlo. Podle Hamberga a Johanssona (1999), kteří doporučují, jsme opakovaně s větším důrazem pročítali kódy, které byly v konfliktu, či pasáže, o kterých jsme měli pochybnosti. Pročítali jsme si znovu osobní poznámky, které jsme psali po rozhovoru, abychom si uvědomili naše okamžité reakce během a po rozhovoru. Validizace zde probíhá skrze opakované ověřování a případnou reformulace závěrů. Interpretace ovšem není exaktní věda a ani jí nemůže být (Blumer, 1969) a je možné, že i na základě stejných dat se dochází k různým závěrům (Corbin & Strauss, 2015).

4.10 Limity studie

Každý kvalitativní výzkum má své limity a jak píše Seale (2002), nálezy a zjištění v každé kvalitativní studii jsou pouze dočasnou shodou názoru na to, co se dá považovat za pravdivé. Protože se snažíme o předání autentických zážitků zkoumaného vzorku lidí ve specifické situaci a tyto informace jsou zpracovávány sice metodou zakotvené teorie, která má redukovat subjektivní vykládání dat výzkumníkem, naprosté odtržení od subjektivního vnímání dat není možné. Jak získávání dat skrze rozhovory, tak jejich další

manipulace a výklad je ovlivněn výzkumníkem, na druhou stranu, jak tvrdí Charmazová „subjektivní chápání dat je součástí kvalitativního výzkumu a nemusí být vždy nutně na překážku“ (2006, p. 34). Omezením našeho výzkumu je fakt, že s kompletními daty byl seznámen pouze autor studie, který nepracoval v týmu, jak doporučuje Babchuk (1996), díky tomu nebyly interpretace dat ověřeny s více na sobě nezávislými výzkumníky. Výzkumník data a jejich interpretaci sice probíral s kolegy, nicméně ti neznali celý datový soubor pouze jeho části. Další limitou studie byl chybějící výzkumný deník, do kterého by si autor práce zapisoval veškeré myšlenky spojené s interpretací dat, poznámky byly psány přímo do wordových dokumentů.

Spíše než limitou byla problematická interpretace dat u křesťanských a nekřesťanské skupiny poutníků. Před výzkumem jsme si neuvědomili významnost těchto rozdílů a během práce s daty se tyto rozdíly začaly projevovat. Problém se týkal interpretace zážitků křesťanskými respondenty, kteří významně častěji hledali vysvětlení zážitků ve své víře. Nabízela by se i možnost rozdělit výzkumný soubor na věřící a nevěřící a následně zkoumat fenomén poutní zkušenosti u ateistů a věřících. Pro toto rozdělení, ale nebyly vhodně vedeny rozhovory a muselo by se jít opětovně do sběru dat s poutníky, proto jsme tuto možnost i z časových důvodů zavrhlí.

Další možnou limitou studie je neprovedení ověření si výsledných nálezů znovu v terénu, kdy by se výzkumník znovu ptal poutníků, ale již specificky s ohledem na jeho konkrétní nálezy a snažil by se zjistit, zdali se to shoduje s názory samotných poutníků. Zde je prostor pro případný navazující výzkum.

Co je také důležité brát v potaz je fakt, že lidé které jsme zkoumali, jsou sami o sobě specifickou skupinou, neboť ne každý se vydá na měsíční pěší pouť. Často to jsou lidé, kteří jsou v životní situaci, která je přiměla vyrazit na cestu. Jsou to lidé po významné životní změně, jako je ukončení pracovního poměru či ztráta někoho blízkého. O tomto tématu píše Kurrat (2019) a proto by bylo nemístné výsledky generalizovat na „průměrnou“ populaci.

4.11 Etická stránka výzkumu

Data získaná pro náš výzkum byla osobní povahy. Získali jsme je buďto skrze rozhovory, nebo osobní deníky. Informace byly často intimní povahy, a jedním ze základních pravidel je zaručit anonymitu všech zúčastněných (Fontana & Frey, 2005).

Stejně tak si výzkumník musí být vědom, že během celého výzkumného procesu s respondenty musí být zacházeno uctivě a nesmí být nuceni do nekomfortních situací, i na úkor kvality dat (Christians, 2005). Z těchto důvodů se na začátku nahrávky vždy ptáme na to, jestli hovor může být nahráván, jestli informace můžou být využity v disertační práci a dále je respondent ujištěn, že kdykoliv během rozhovoru může být nahrávání přerušeno. Pokud bude na koci rozhovoru respondent znepokojen s možnou prezentací dat, je mu umožněno celou nahrávku smazat. Respondent je obeznámen, že jeho jméno nebude nikde v práci uvedeno, ale že bude nahrazeno přezdívkou. Po této první procedurální etické fázi přichází praktická etická fáze. Tato fáze se týká interpretace osobních dat, za které musí výzkumník převzít plnou zodpovědnost (Biscomb, 2001; Guillemin & Gillam, 2004).

Všechny výše uvedené postupy jsme se snažili odpovědně dodržovat. Při práci s osobními údaji jsme se řídili zákonem č. 110/2019 Sb., o zpracování osobních údajů a Etická komise FTK UP se k našemu projektu vyjádřila pozitivně a neshledala žádné rozpory s platnými zásadami, předpisy a mezinárodními směrnicemi pro výzkum zahrnující lidské účastníky (viz Přílohy, p. 157).

5 Nálezy

V této části práce prezentujeme výsledky výzkumu. Než se dostaneme k centrální kategorii a k jejím souvisejícím fenoménům, tedy k hlavní části práce, seznámíme čtenáře ještě se třemi kategoriemi: „**Cesta a cíl**“, „**Smartphone a technostres**“ a „**Potřeba spěchat**“. Tyto tři kategorie sice přímo nesouvisí s centrální kategorií, ale jsou významnou součástí výsledků, tedy fenoménu poutní zkušenosti. Jsou pouze uvedeny mimo centrální kategorii, neboť jsme s ní nenalezli dostatečně silné vztahy, popřípadě se v rámci rozhovorů objevili pouze u jednoho poutníka, který se ocitl ve specifické situaci, neboť byl okolnostmi připraven o smartphone a tato událost měla překvapivý dopad na prožitek poutí.

Po úvodních třech kategoriích následuje kapitola 8.4.1 o centrální kategorii, kterou je **Intenzivní sebepoznání**. Dalších šest kapitol se pak vztahuje k fenoménům, které mají vztah k centrální kategorii, jde tedy o hlavní kategorie. Pro přehlednost jsme nekládali diskuzi až na samotný konec práce, ale za každou hlavní kategorií. Výjimkou je pouze centrální kategorie **Intenzivní sebepoznání**, a kategorie **Změna**. U těchto dvou je diskuze napsána až na závěr výsledků, neboť tyto dvě kategorie tematicky propojují všechny předešlé kategorie, se kterými se čtenář během čtení textu seznámí, a tak se pro něj konečná diskuze stává srozumitelnější.

Pro jednodušší orientaci jsou všechny přímé citace z rozhovorů, popřípadě deníků, psány kurzívou a v uvozovkách, v závorkách následuje velké písmeno, které odkazuje ke konkrétnímu poutníkovi, poté písmeno R (rozhovor) s číslicí odkazující ke konkrétnímu rozhovoru, pokud se jedná o citaci z deníku, je v závorce uvedeno písmeno D. Hlavní a centrální kategorie jsou vždy psány s velkým písmenem a tučně, subkategorie pouze tučně.

5.1 Cesta a cíl

Subkategorie: očekávání X realita; Santiago de Compostela; Muxía; Fisterra

Poutním cílem zkoumané poutní cesty je Santiago de Compostela v Galicii. Ze sedmi poutníků byl pouze jeden, který už před poutí chtěl dojít až na konec světa k majáku u oceánu ve Fisterre, pro všechny ostatní bylo původním cílem Santiago de Compostela. Do Santiaga přišlo všech sedm poutníků, ale dalších pět (čtyři neplánovaně) dále

pokračovalo a došli jak do Fisterry, tak do Muxíi (do Muxíe nešel plánovaně nikdo). Cíl cesty poutníci chápou jako „*symbol nejen té cesty, ale i širšího, nebo hlubšího rozměru, jako zakončení té pouti*“ (P, R2). „*Cíl je důležitý tím, že to má tu tečku*“ (A, R2). Cíl je tedy pro poutníky dovršení cesty a ten je v Santiagu de Compostela, ovšem samotné místo „*Santiago nebylo důležité, byla to ta cesta*“ (P, R1). Pro všechny poutníky byl důležitější průběh putování než cíl: „*Hlavní cíl je průběh cesty, projít to...*“ (J, R1). Prožitek ze Santiaga byl ovlivněn velkým očekáváním: „*Já jsem si předtím několikrát představoval, jak tam dojdu, jak tak budu mít slzy na krajíčku, že jsem to dokázal nebo něco takového...očekávání narostlo do obrovských rozměrů...no, a když jsem došel do Santiaga, tak jsem necítil vůbec nic. Byl jsem spíš, hlava byla překvapená, proč nepokračujeme dále, proč jsme se tady zastavili. Potom když jsem se zklidnil, sedl si na náměstí ... Já jsem se cítil tak zklamaně*“ (A, R1). „*Mé představy nyní nenaplňovaly, příchod ke katedrále jsem chtěla prožít jinak...cítila jsem se sama a ztracená*“ (R, D). Prožitek z místa také negativně ovlivňuje „*moc lidí...hodně turistů*“ (K, R1). Po prvotních pocitech zklamání a prázdnoty se nálada poutníkům lepší „*po mši to bylo tisíckrát lepší*“ (A, R1). Pět našich poutníků se pak rozhodne jít ještě dále a cílová místa jsou jim Muxía a Fisterra. Pro všech pět poutníků jsou tyto dvě místa pocitově hodnotnější než samotné Santiago de Compostela. Fisterra tam bylo „*ještě relativně hodně lidí*“ (J, R1) a „*hodně lidí tam dojede autobusem a člověk tam nemá takový klid*“ (K, R1). Nicméně prostředí hraje velkou roli, neboť „*člověk tam vidí ten konec světa a ten oceán*“ (K, R1). Fisterra byla „*hipísácká oáza úplně jako jiná atmosféra*“ (H, R1), ale „*z poutnického pohledu byla Muxía nejzajímavější a nejpřínosnější*“ (K, R1). „*Muxía byla hodně silný místo*“ (H, R1) „*bylo to prostě jiné*“ (R, R:1), velký vliv na Muxíu mělo to, že tam nebylo moc lidí a že poutníci neměli v plánu do Muxíe jít a nic o ní nevěděli, na rozdíl od Santiaga tak očekávání bylo minimální „*nevěděl jsem, že skončím v Muxíi. Když jsem vyrážel tak jsem slyšel slovo Muxía, ale nevěděl jsem, že tam půjdu*“ (A, R1). „*Když jsem došel do Fisterra... celou dobu jsem si plánoval, že dojdu na konec světa... říkal jsem si, že už nemám chuť chodit, že už je toho dost... no a když jsem se druhý den probudil a šel jsem na tu pláž (na Fisterra) říkám si, co tady budu dělat, tak půjdu trochu dál. A najednou jsem zjistil, že nevím, co mám dělat, tak jsem šel dál na Muxíu a to byla dalších 35 km a to byla hrozně pěkná cesta, protože jsem s ní vůbec nepočítal a bylo to takové asi bych řekl, největší relaxace chůze a tento bonusový den, který neměl být, a na který jsem se vydal jen proto, že jsem nevěděl, co jiného mám dělat, než chodit byl možná nejpříjemnější*

ze všech... nic měl nebolelo jen jsem si užíval cestu. Byla to krásná cesta... konec byl na Muxii ne na konci světa“ (J, R1).

5.1.1 Diskuze Cesta X cíl

Slovo cesta se hebrejsky řekne „*Derej*“, význam tohoto slova není pouze cesta, ale také život a pravda. Když se poutník vydává na „*Derej*“ vydává se tím na cestu poznání sebe, ale i něčeho nadpozemského, něčeho, co jej přesahuje a je s ním během cesty v užším kontaktu. Cesta a cíl se od sebe nedají jednoduše oddělit, neboť hodnota cíle se buduje během cesty. Pokud člověk vyráží na cestu pouze pro cíl samotný, bývá zpravidla zklamán, neboť jen výjimečně bývá očekávání uspokojeno realitou. Pokud ale poutník vychází na cestu v modu otevřenosti ke světu bez apriorních očekávání, zakouší poutí v její plnosti.

V křesťanské tradici je cílem cesty svaté místo, které je prvotním motivem vyrazit na cestu (Rinschede, 1992). Pro poutníka je tento cíl založen na křesťanské tradici a ta vyzdvihovala význam samotného místa. Věřilo se, že toto místo leželo blíže Bohu, a proto k němu poutník směřoval se svými strastmi a tužbami. Jak píše v 17. století Bunyan (1996, p. 37): „*Pokud jde o tvé břemeno buď trpělivý a nes ho dál, dokud nepřijdeš k místu vykoupení a tam ti břemeno spadne se zad samo*“, lidé věřili, že na svatém místě dochází k uzdravení, smytí hříchu a úzkému kontaktu s Bohem. Křesťanský cíl poutní cesty byl tedy v minulosti významně nadřazen cestě samotné (Dubisch & Winkelman, 2005). V evangeliu Jana Ježíš pravil: „*Já jsem Cesta, Pravda a Život* (Bible 21online, Jan. 14:6). Ježíš zde symbolizuje cestu života, po které se člověk má vydat, aby dosáhl cíle, kterým je jeho Otec, křesťanský Bůh. Lidským životním cílem se tak má stát posmrtné království nebeské, kterého je dosaženo následováním Krista, jinak přichází zatracení. V křesťanské teologii hraje hlavní roli cíl, neboť ten symbolizuje posmrtné vykoupení, ono mýtické Nebe a život lidský je cestou, jak tohoto vysněného cíle dosáhnout. Křesťanské poutní místo je pak transcendentní krajinou, která je blíže Bohu. Je to místo, na kterém člověk deklaruje oddanost „správné“ životní cestě.

Na základě tradice bychom tak mohli předpokládat, že je dosažení cíle stěžejním aspektem celé pouti, naše data jsou ovšem v rozporu s touto tradicí. Naši poutníci vnímají cíl jako dovršení cesty, ale to opravdu důležité se děje v jejím průběhu. To koresponduje s celkovou změnou pohledu na poutnictví, Morinis dokonce tvrdí, že pravý poutník se

nesoustředí na cíl, ale na cestu (Morinis, 1992). Tento odklon od adorace cíle ve prospěch cesty je důsledkem celkové změny vnímání této tradice. Dnešní moderní poutníci jednadvacátého století nepovažují cíl jako hlavní důvod vyrazit na cestu, pouze pro 6,6% poutníků je důležité dojít ke katedrále svatého Jakuba v Santiagu de Compostela (Kurrat, 2019), což je z pohledu křesťanské tradice velice překvapivý údaj, neboť cíl cesty byl místem smytí hříchu, uzdravení apod., pouze zde působily ostatky svatého a proto byla cesta samotná pouze nutností k dosažení cíle. Je evidentní, že se tento rozměr v dnešním poutním světě vytrácí a je nahrazen prožitkem ze samotné cesty (Cazaux, 2011; Gusman et al., 2017;). Podle Lois-Gonzáleze a Santose (2015) poutníci vyzdvihují cestu nad cíl, neboť se s ní pojí prožitky krás přírody, osobní spirituality, solidarity s dalšími poutníky a příhody z cest. Ze samotného Santiaga bývají pak často zklamaní a dokonce tento cíl, ke kterému putovali řadů týdnů, hodnotí méně pozitivně, než běžní turisté a pouze kolem 75 % poutníků zde zůstává přes noc (Lois-González & Santos, 2015), s těmito výsledky korespondují i naše nálezy. Samotnému prožitku ze Santiaga de Compostely určitě nepřispívá i obrovská popularita posledních let, v roce 2017 v tomto místě nocovalo téměř jeden a půl miliónu návštěvníků (Borjas, 2018) a poutníci tak zcela přirozeně cítí z místa spíše turistickou atrakci, než místo vhodné ke kontemplaci (Ashworth, 2011), i proto 30 % poutníků dále pokračuje na Fissteru či Muxíu (Parga-Dans, 2015), v našem výzkumném vzorku to bylo dokonce pět ze sedmi poutníků. Fisstera a hlavně méně známá Muxía se tak stává častěji místy, která více odpovídají poutníkovi představě opravdového cíle cesty. Nejen že se zde nevyskytují davy turistů, ale je zde cesta nejen symbolicky, ale reálně ukončena oceánem. Díky přelidněnému a turistickému Santiagu se tak Fistera s Muxíou stávají oblíbeným cílem poutní cesty, které daleko více splňují její religiozní a spirituální smysl (Lois-González & Santos, 2015). U Muxíi je dobré zmínit, že jde opravdu o málo známé místo i v kontextu s Fisterrou, je zde výrazně méně lidí a žádný z poutníků, který sem došel, to neplánoval a byl ve všech případech velice pozitivně překvapen. Muxíi hodnotí jako nejautentičtější místo z třech možných ukončení cesty. Domnívám se, že velkou roli hraje právě neplánovanost posledních dní cesty. Dojít do Santiaga de Compostela je pravděpodobně i podvědomě bráno jako určitá povinnost ukončení „úkolů“ a následující dny chůze jde člověk s lehkostí bez očekávání a bez zatížení potřeby dojít někam. To přináší intenzivnější pocit svobody, vychutnávání si chůze pro chůzi samotnou a také prostor pro rekapitulaci pouťi a přijetí jejího konce. Fisstera i Muxía končí u nekonečného oceánu, už prostě není kam dál jít, neboť člověk

došel na onen „konec Světa“ a tento explicitní pocit konce v Santiagu de Copostela obsažen není.

5.2 Smartphone a technostres

Subkategorie: odevzdání se cestě; rozptýlení

V kontextu s moderní dobou se často hovoří o technostresu a právě k tomuto tématu nás navedl jeden poutník, kterému pátého dne na pouti v Bilbao přejel smartphone automobil a díky tomu se odřízl od světa internetu po celý zbytek putování. Během rozhovorů jsme si neuvědomili možný vliv smartphone na prožitek poutníků, i přestože jsme věděli, že smartphony mnozí poutníci využívali a že většina ubytoven obsahuje wi-fi, otázky tímto směrem nebyly kladeny tak, abychom byli schopni o tomto fenoménu zjistit více. Protože nás, ale tato epizodní, ale intenzivní zkušenost poutníka zaujala, věnujeme ji tuto kapitolu, neboť se domníváme, že technostres je aktuální téma a poutní zkušenost člověku napomáhá zmírnit technostres jednadvacátého století. Na poutníkovi bez smartphone si lépe můžeme uvědomit, jak nás smartphone ovlivňuje.

Následný text vychází pouze z rozhovoru s jedním poutníkem.

Poutník hovoří o tom, jak si plánoval průběh pouti během cesty samotné:

Tazatel: *„Co jste si chtěl plánovat?“*

Poutník: *„No třeba to kam půjdu spát, kudy půjdu, co budu jíst a kdy.“*

Tazatel: *„A jak jste to teda dělal?“*

Poutník: *„No, tak vůbec největší, co se týče plánování, tak největší změna byla, když jsem přišel o mobil, kde jsem měl všechny informace o cestě, mapy apod.“*

Díky této ztrátě poutník již není schopen tolik plánovat cestu, protože všechny informace o ní měl právě v mobilu, a tak se *„odevzdává cestě...nic neplánuji...bylo to bez starosti...díky tomu že jsem nic neplánoval, tak jsem se cítil svobodněji i díky tomu, že jsem přišel o ten mobil“*. Poutník měl ovšem zprvu problém si zvyknout na to, že o mobil přišel: *„No nejhorší byl první den... Jediné, co mi opravdu chybělo po celou dobu pouti tak byla hudba, tu jsem si sem tam chtěl pustit. Tak to mi chybělo, ne nějak intenzivně, teda ke konci ne intenzivně, ale prvních 14 dní mi to vadilo no. Potom mi už bylo jedno, že nemám mobil, že nemám data, ale ta hudba mi trochu chyběla.“* Poutník přiznává, že se snažil minimalizovat využívání smartphone, ale moc mu to nešlo. *„Nakonec to bylo*

pozitivní, protože já, i když jsem se snažil vůbec nepoužívat internet, tak na většině ubytoven byla wifi. A během prvního týdne už jsem tam zkoukával zprávy, nepoužíval jsem emaily a FB, ale zprávám jsem prostě neodolal, a pak jsem i během té pouti trochu přemýšlel nad zprávami ze světa a bylo by těžké se toho úplně vzdát a díky tomu, že mi to bylo vlastně... auto mi to (mobil) přejelo, takže jsem si na to jakoby mohl, ale nechtěně zvyknout, tak jsem přišel o tu možnost a díky tomu jsem byl úplně odříznutý od světa.“ Právě odevzdání se cestě, bylo důležitým přínosem ze ztráty smartphone: „Cestu jsem měl naplánovanou, měl jsem všechny informace v mobilu. Hodně jsem se díval na do mobilu na GPS, jestli se nedá jít jinudy, jestli neuvidím lepší trasu. A co se mi vlastně vadilo, když jsem přišel o mobil, tak že jsem to neměl pod kontrolou, že jsem nevěděl, kam jdu, nevěděl jsem město. Ale pak mi to bylo velice příjemné, že jsem vůbec nepřemýšlel, jestli mám zkusit jít jinou cestou, šel jsem čistě po té značce a vůbec jsem nevěděl, kam dojdu, to odevzdání tam bylo celkem velké, což bylo příjemné na konec. Ze začátku mi to bylo nepříjemné, ale nakonec jsem právě, ta bezstarostnost, ráno vstanu, podívám se, kam vede šipka a to je celé“.

5.2.1 Diskuze – Smartphone a technostres

„Okamžiky, které sdílíme (online), jsme neprožili a okamžiky, které prožíváme, jsme nezachytili.“

(Jackson-Kess, 2017, p. 39)

Nedílnou součástí lidské kultury jsou technologie, které se neustále rychleji vyvíjejí. Tento technologický vývoj má vliv nejen na lidský způsob života (Baym, 2010), ale také na to jakým způsobem člověk přemýšlí a kým je (Turkle, 2011). Protože poutní cesta do Santiaga de Compostela je tvořena moderními poutníky, tak se pochopitelně technologické trendy odrážejí i v samotném prožitku poutníků. V jednadvacátém století je to právě smartphone, který má nezanedbatelný vliv na poutní prožitek. Díky multifunkčnosti smartphone má poutník k dispozici vedle kamery, fotoaparát, také přístup k internetu a sociálním sítím. Jak sami poutníci tvrdí, díky této technologii se poutní zkušenost za posledních dvacet let významně změnila a odklonila se od její původní podstaty (Jackson-Kerr, 2017). Poutníci mají větší potřebu sebe prezentace během pouti před širokým on-line publikem prostřednictvím sociálních médií a to v první řadě díky Facebooku a Instagramu. Tím, že se snažíme zachytit unikátní chvíle, tyto

chvíle narušujeme a neprožíváme je na plno, neboť subjektivní prožitek je nahrazen jeho potřebou sdílet jej se svou sociální komunitou na sociálních sítích (Bareket-Bojmel et al., 2016). Toto odtržení od čistého prožitku způsobuje potřeba zachytit nezachytitelné, uchovat si chvíli, která ale ve své existenciální nahotě vprchá daným okamžikem, nekončí během pěší cesty, ale pokračuje i v albergue (ubytovna pro poutníky), které jsou obvykle vybaveny wi-fi. Lidé své zážitky z každodenní cesty sdílejí po večerech se svými „on-line přáteli“, telefonují si s lidmi tam doma a narušují tím jednu z podstat pouti, kterou je vystoupení ze všedního dne, tedy to, co je dle Turnera (1978) podstatou liminoidní části pouti (Gitlitz & Davidson, 2000). Také to narušuje specifickou atmosféru poutní *comunitas* (o té více v kapitole 8.4.5 Společnost na pouti), neboť nadužívání smartphone vede k fenoménu, podle kterého Turkle nazval svoji knihu „*Alone Together*“ (2011). V této knize popisuje paradox doby, kdy sice máme obrovské množství přátel na sociálních sítích, ale čím více času na těchto sítích trávíme se svými „on-line přáteli“, tím více si připadáme sami. V albergue pak samotná komunita poutníků tráví čas po fyzické námaze ve světě internetu na úkor sdílení zážitků s lidmi, se kterými sdílí nejen fyzický prostor, ale také úděl cesty. Samotní poutníci si jsou těchto negativních stránek spojených s moderními technologiemi vědomi, jak zachycuje tato úvaha jednoho poutníka: „*I think it would've been a better experience in terms of talking with people and meeting people if there was no wi-fi in a good majority of the albergues.*“ (Jackson-Kerr, 2017, p. 100). Negativní dopady moderních technologií na poutní prožitek je již v širším povědomí santiagské poutní komunity, což vedle časté kritiky samotných poutníků dokládá i Společenství sv. Jakuba v Londýně, která, když oznamovala veřejnosti finanční podporu novému albergue na Camino del Norte, nezapomněla zmínit: „*There will be NO wi-fi at the albergue. That's not what the pilgrimage is about*“ (Jackson-Kerr, 2017, p. 102).

Vrátíme-li se k našemu poutníkovi, tak jeho zkušenost se ztrátou smartphone hodnotí s výjimkou hudby velice pozitivně. Díky této ztrátě se odevzdává cestě a nemusí se stále koukat do mobilu, aby si ověřil, kde přesně právě je, jak dlouho půjde, kde bude přespávat apod. Ocitá se v situaci, ve které nemusí plánovat, a toto nastavení jej uvolňuje. Dále se díky tomu odtrhne z toho každodenního shonu mimo pouť a dostává se tak plynuleji do liminoidní části pouti, nezatěžuje se zprávami ze světa, ale žije více v přítomném okamžiku. Ztráta smartphone se tak stává pozitivní intervenující podmínkou k plnému prožívání poutního fenoménu.

Z výše napsaného textu by člověk, mohl nabýt dojmu, že smartphone zabraňuje plnému poutnímu prožitku. Není tomu tak, moderní technologie pouze ovlivňují celkový prožitek a mají obvykle negativní dopady na to, co Jackson-Kerr (2017) nazývá autentickým prožíváním pouti.

5.3 Potřeba spěchat

Subkategorie: zpomalení; závod

Poměrně zajímavým fenoménem, který se u našich poutníků (s výjimkou jednoho) objevil, byla potřeba spěchat do cíle. Poutníci sice hovoří, že mají „na vše hrozně moc času“ (J, R1) a že „nikam člověk nespěchá“ (R, R1) a celkově dochází ke „**zpomalení**“ (A, D). Nicméně potřeba dojít co nejdříve do cíle byla častým pocitem poutníků a na tento spěch dobře poukazuje jeden z našich poutníků: „*Vstáváme opět jako poslední. Nevím proč, camino není závod. Jen se smějeme, jsme jinde. Lidi sem jedou zdaleka, aby zapomněli a srovnali si myšlenky a stejně se vlastně honí, jen jiným způsobem. Zvláštní*“ (H, D). Poutníci sice tvrdí, že „z toho nechtějí dělat **závod**“ (P, R1) nicméně pak v denících píší: „*Po dvou hodinách ostré chůze jsem se zastavil na čaj a džus. Po dalších dvou hodinách jsem pojedl ze zásob v batohu, bagetu sýr, salám a po dalších dvou nebo třech hodinách jsem vlastně došel do ubytovny...šlapal jsem jak šicí stroj*“ (P, D), či „*tento den musím zvládnout dvě etapy*“ (K, D). Poutníci si tento spěch někdy sami uvědomují „*mám pocit, že stále někam spěchám...stále se někam ráno honím...měl bych si víc užívat cesty*“ (A, D). I přesto, že si spěch uvědomují, je obsažen a opravdu se vytrácí až po dosažení původního cíle a tím je Santiago de Compostela. Poté nastává změna, poutníci už nešlapou „*jako šicí stroj*“, ale více si vychutnávají čistou radost z pohybu a prostředí kolem (viz kapitola 8.1.1 Diskuze Cesta X cíl).

5.3.1 Diskuze – Potřeba spěchat

Žijeme v době, kterou sociolog Zygmund Bauman nazval, ve stejnojmenné knize, *tekutá modernita* (2002). Tato doba nese přívlastky typu „*clock time culture*“ (Norgate, 2006), „*hyperaktivity*“ (Gleick, 1999), „*speed of life*“ či „*time poverty*“ (Szollos, 2009). Pro jednadvacáté století je tak příznačné, že nic netrvá věčně a na nic není čas. Symbol této éry můžeme spatřovat například v rostoucí popularitě rychle-konzumovaných jídel, tzv. fast food. To co kdysi bylo výsadou králů, tedy honosné hodování, je dnes

považováno za zbytečnou ztrátu času a nadívané kachny na víně jsou nahrazeny mletým masem v bulce, který jíme za pochodu, neboť nemůžeme ztrácet čas a čas jsou peníze. Absence času není něco, za co se naše společnost stydí, právě naopak, je to heslo doby: „*Nemám čas*“. Tím deklaruujeme, že toho máme hodně na práci a že jsme důležitou součástí systému, tedy úspěšným dílkem kapitalistické společnosti (Zuzanek, 2004). Podle Maffesoliho (2003) se doba tak zrychlila, že žijeme v sérii prchavých epizodických okamžiků, čas je neustále krájen a přerušován vnějšími impulzy. To vše je pochopitelně umocňováno moderními technologiemi, neboť jsme stále online, tedy stále dostupní. Chronický nedostatek času je všudypřítomným fenoménem doby a má negativní dopady na naši fyzickou i psychickou stránku vyznačující se spánkovými poruchami, zhoršenou koncentrací, vysokým krevním tlakem, chronickou únavou apod. (Denovan & Dagnall, 2019). Tento hektický způsob života se taktéž přenáší na poutní prožitek, neboť jak jsme výše psali, jsou poutníci stále něčím hnáni kupředu.

Každodenní stres se tak odráží i do prožitku samotné pouti. Poutník není člověk, který se pomalu přibližuje k cíli. K cíli, který by měl být vrcholem dlouhodobé kontemplace, ale přirovnává svoji chůzi symbolicky k dobře promazanému stroji. Je zde patrné jak se moderní způsob života vtiskuje do něčeho, co bylo svojí podstatou na míle vzdáleno industriálního smyslu, který můžeme popsat jako co nejefektivnější způsob jak splnit výrobní úkoly, abychom mohli co nejdříve začít další. Takto chápána životní náplň by měla být jakýmsi kontrapunktem pro náplň pouti. Duch doby je ale příliš silný, aby byl poutí odvanut. Poutníci sice nehovoří o tom, že by pouť byla úkolem, či povinností dokonce přiznávají, že by se nic hrozného nestalo, kdyby ji nedokončili, ale stejně se mimoděk v rozhovorech projevuje jejich potřeba úspěšně a rychle tento „úkol“ splnit. Je ale patrné, že u většiny poutníků dochází během cesty ke zpomalení, nikoliv co do počtu nachozených kilometrů, ale co do přístupu, jak o pouti hovoří. Jsou také schopni sebereflexe, kdy se snaží cíleně přestat spěchat, neboť to přeci není závod. Pouť se tak s přibývajícím týdnem na cestě stává psychickým odpočinkem od každodenních vzruchů a potřeba spěchat se vytrácí.

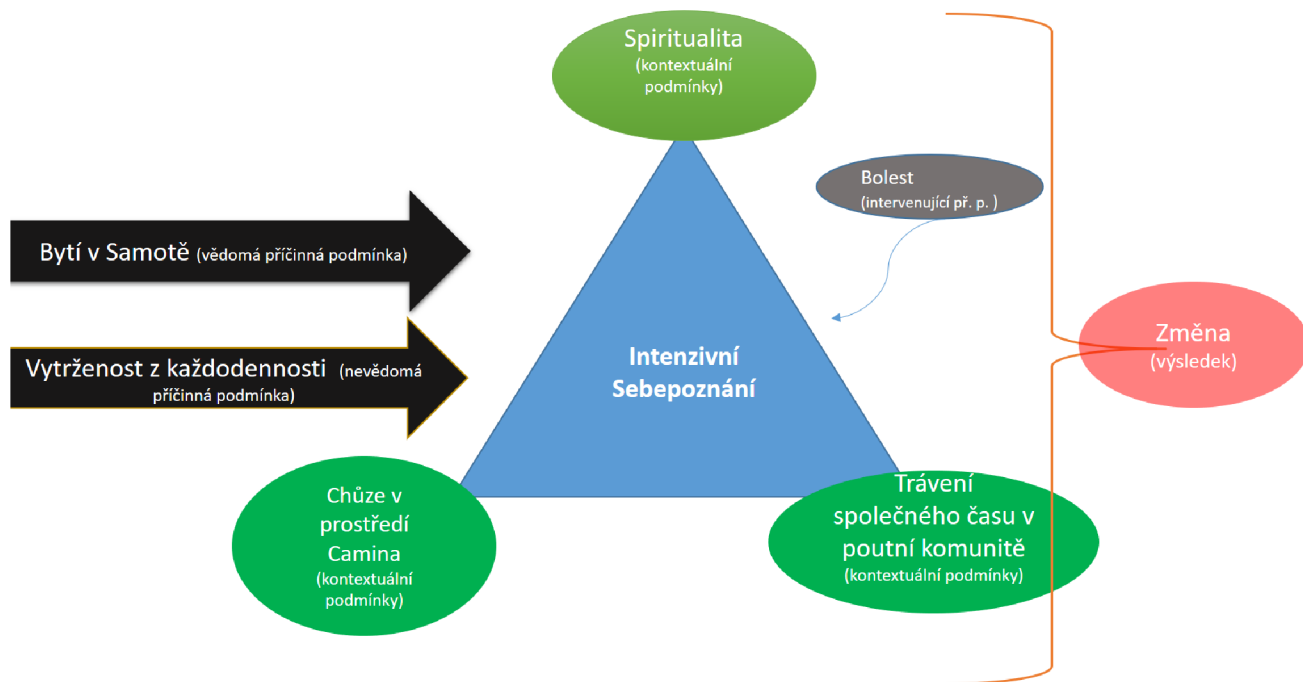
5.4 Hlavní kategorie

Fenomén „**Intenzivní sebepoznání**“, se ve větší či menší míře objevovalo u všech našich účastníků pouti a stal se centrální kategorií. Tento fenomén byl produktem poutní zkušenosti a jako takový byl spoluutvářen šesti hlavními kategoriemi a těmi byly: **Samota, Spiritualita, Vytržení z každodennosti, Společnost na pouti, Bolest a Chůze v prostředí Camina.**

Fenomén „**Intenzivní sebepoznání**“ chápeme jednoduše jako deklaraci našich poutníků, kteří tvrdí, že se díky pouti lépe poznali. Grafický obrázek (Obrázek 11) níže zachycuje vztah centrální kategorie k okolním kategoriím.

Obrázek 11

Model teoretického konceptu

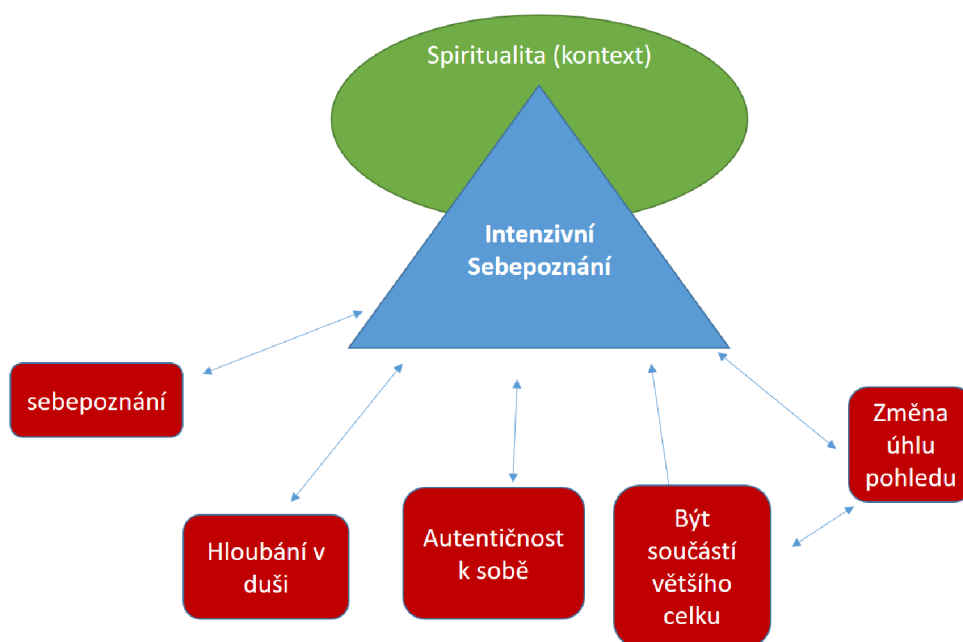


5.4.1 Intenzivní sebepoznání – centrální kategorie

Subkategorie: sebepoznání, autentičnost k sobě, hloubání v duši, být součástí většího celku, změna úhlu pohledu

Obrázek 12

Znázornění subkategorií centrální kategorie Intenzivní sebepoznání



Na základě získaných dat od sedmi poutníků, se „**Intenzivní sebepoznání**“ stalo centrální kategorií celého výzkumu. Je to přetrvávající zkušenost, která se větší či menší měrou objevila u všech účastníků. Pouť se stává místem, kde znovu objevujeme svou autentickou osobnost. Člověk se na pouti „*lépe pozná*“ (J, R1)...“*poutnictví je ...o tom poznat sám sebe*“ (R, R1) více „*hloubá ve své duši*“ (A, R1), a má možnost si „*tam odpovědět na různé vnitřní otázky, má prostor na přemýšlení*“ (J, R1), „*dokázal jsem si v sobě najít pravdu*“ (K, R1)“. Na pouti si člověk uvědomuje lépe svůj vztah ke svému okolí, jak je často egocentrický a že by se měl naučit dívat se na svět z pohledu druhých osob, jednoduše se dívají na svůj život z „*jiného úhlu pohledu... častokrát jsem si říkal, že bych chtěl některé věci řešit z pohledu na druhé, ne na sebe, abych nebyl takový sobec a spíš se zamyslel nad tím, to je jedna z věcí co se možná povedla... víc nad tím přemýšlím...*“ (K, R1). Poutníci běžně o pomoc žádají také Boha (či něco, co je přesahuje), tak jako je tomu i v tomto případě a tím se dostáváme také do spirituální roviny pouti, kterou chápeme jako nedílnou součást lidské osobnosti... „*prosil jsem také za to, abych se dokázal více vcítit do druhých, abych uměl myslet dříve na druhé než na sebe. S*

odstupem času snad můžu říci, že alespoň částečně se mi tohle daří někdy plnit“ (K, R2). Poznání sebe sama bylo také jedním z motivů „... proč jsem tam šel“ (P, R1), a během pouti měl pocit, že se „stával sám sebou“ (A, R1).

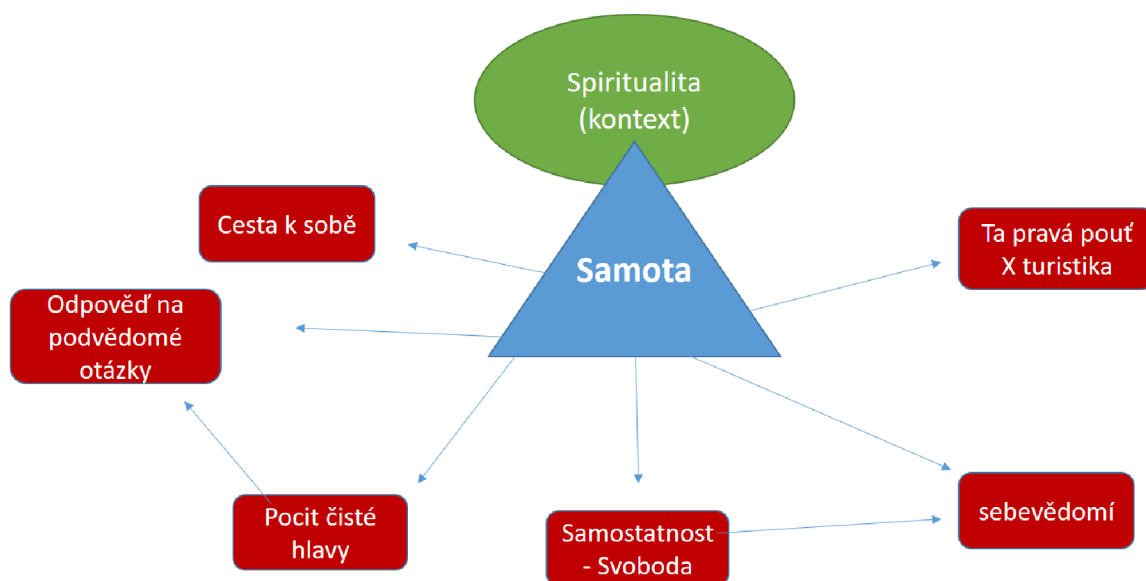
Sebezpoznání sebou přináší i nový pohled na realitu, ve které žijeme a s tím velice úzce souvisí i potřeba změny v přístupu ke svému každodennímu životu. Právě **Změna** je výsledkem **Sebezpoznání**. Je to vyústění zkušenosti z pouti. Touto kategorií se budeme zabývat na konci práce v kapitole 7.1.

5.4.2 Bytí v samotě

Subkategorie: *svoboda, odpověď na otázky, čistota hlavy, samostatnost, sebevědomí, ta pravá pout' X turistika, transcendence (kontext), cesta k sobě (upřímnost), hloubka myšlenek*

Obrázek 13

Znázornění subkategorií hlavní kategorie Bytí v samotě



Nedílnou součástí pouti je pocit samoty, neboť všichni s výjimkou jednoho poutníka vyrazili na pout' sami a i ten jeden poutník šel velice záhy sám (od šestého dne). Bytí v samotě se ukázala jako nedílná součást vědomých příčinných podmínek vedoucích k **Sebezpoznání**. Poutníci sami vyhledávali samotu, neboť cítili, že tou pravou poutní zkušeností je putovat v samotě: „*Když jsem šel s tím kámošem, tak to byl spíš klasický výlet. A když jsem šel pak sám, tak to byla pout' v tom pravém slova smyslu... bylo to to*

nejlepší, co mě mohlo potkat“ (K, R1). Když jdete s někým „je to víc turistika než poutí“ (J, R1). Samota poutníkům „čistí hlavu od zbytečných myšlenek“ a dostávají se k podstatám jejich životních problémů: „když jde poutník sám tak se nezabývá nad kravinami, ale zahloubává se nad většími tématy“ (J, R1). Poutníci jdou do hloubky jednotlivých osobních problémů a otázky samy připlouvají, „odpovíte si i na otázky, o kterých jste ani netušili, že je máte...myslí se mi tak nějak jednoduše“ (K, R1)... „samota je dobrá v tom, že jsem k sobě mohla být více upřímná“ (L, R1). Časem aktivně vyhledávají samotu, neboť jim přináší pocit nesmírné svobody, „chci být jen se sebou, za sebe a pro sebe“ (P, D). Právě svoboda a s ní spojená určitá sebestřednost celé pouti, sebestřednost v tom smyslu, že se poutník nemusí na nikoho ohlížet, jde svým tempem a nikdo jej neruší, přináší poutníkům silné pozitivní prožitky každodenních dní na pouti. V následující citaci je pěkně znázorněno postupné odpoutávání se od potřeby být s lidmi a přizpůsobovat se jim k poslouchání vlastních potřeb:

Na Karmínu (pouti) jsem byl možná nejsvobodnější, co jsem kdy byl, když jsem chtěl odbočit na pláž, tak jsem tam odbočil, pak jsem se tam vykoupal, když byla hezká pláž, pak jsem se zas obul, šel jsem dál, pak jsem si dal siestu v hamace, ještě na začátku jsem sledoval, že jsem se hodně vázal na ty lidi, že jsem se víc přizpůsoboval, abych třeba šel s nimi, když to byli zajímaví lidi, nebo tak...první den jsem se potkal s jednou Němkou, ... pak jsem šel ještě s jednou takovou větší skupinou chvíli třeba den dva, pak jsem šel s jednou Španělkou dva dny, mezitím jako nějaký pauzy, kdy jsem chodil sám, pak s Italem dva dny a pak čím dál víc, jsem si dělal, co jsem chtěl, směrem k tomu Santiagu... mň jsem se vázal na ty lidi a víc jsem dělal, co jsem cítil v ten moment. Takže to byl takový zajímavý posun i v tom, že vlastně to Camino jsem končil víc a víc sám, v tom smyslu, že mě to tak bavilo (H, R1).

Prostřednictvím **Samoty** se poutník dostává „více k sobě“ chová se spontánně, osobní potřeby vycházejí napovrch přirozeně, neboť se člověk na nikoho „neváže“ ale vše vychází z něj samotného. Poutník jde svým vlastním tempem a vše si řídí sám, „to je nádhera ta volnost“ (P, R1), kdy a kde zastaví, kde přenocuje, vše záleží jen na něm a tak se plně začíná projevovat jeho autentická osobnost. **Samotu** poutníci vyhledávají pravidelně a „když jsem byl naprosto sám, byl jsem s tím kompletně šťastný“ (A, R2). Druzí lidé na pouti jsou často rušivými elementy neboť „... méně se soustředím na okolní krajinu, poutí prožívám úplně jinak, Chloé pořád něco mele, i když to jsou zajímavá témata, spiritualita, víra, smysl života apod. ale odvádí mě to od mých sobeckých

*myšlenek, kde řeším pouze můj vztah k sobě a ke světu. Když jdu s někým, není ten zážitek z cesty tak čistý“ (J, R1). Poutník chce jít „...sám abych se dostal víc k sobě“ (H, R1). **Samota** je pro poutníky důležitá ze spirituálního hlediska, jsou otevření více transcendentním myšlenkám, ke kterým naši poutníci během pouti přirozeně inklinují, o tomto tématu více v kapitole Spiritualita.*

Jeden poutník se ovšem z naší zkoumané skupiny vymyká a **Samotu** často popisoval jako velice negativní aspekt celé cesty. Sice si uvědomovala, že „*trochu chci jít sama, protože je to důležité z duševního a spirituálního hlediska...jsem k sobě upřímnější*“ (L, R1), nicméně ji **Samota** přinášela mnoho strastí, čímž se výrazně lišila od ostatních poutníků, kteří sice někdy zažívali pocity nudy, ale obecně samotu vnímali velice pozitivně. Tato poutnice často **Samotu** popisuje jako nutné zlo, „*už nikam sama nepůjdu... chybí ji nemožnost sdílet chvíle s někým blízkým „...je to vlastně hodně ochuzující jako nemoci si s někým pořádně promluvit a nemoc to sdílet a tak, takže z úplně těch nejjednodušších důvodů jsem si říkala, že samota není dobrá, a že kdybych příště šla nějakou takovou pout', tak určitě ne sama...“ (L, R1).*

5.4.2.1 Diskuze – Bytí v samotě.

Člověk má biologickou potřebu sdílet svůj životní prostor s druhými, stejně tak bytostně potřebuje a vyhledává chvíle samoty (Long & Averill, 2003). Lidská potřeba dočasného úniku ze společnosti do samoty hrál důležitou roli ve všech kulturách a v křesťanské kultuře tomu nebylo jinak. Podle tradice je prvním velkým křesťanským propagátorem samoty Antonín Veliký (Lawrence, 2001), který se ve třetím století našeho letopočtu rozhodl žít v egyptské poušti, aby se přiblížil Bohu. Tato potřeba odejít do samoty, aby člověk nebyl rušen okolím, se záhy rozšířila do celého křesťanského světa a silné zážitky kontempace s Bohem v samotě se staly nedílnou součástí poutní zkušenosti od samého počátku této poutní tradice. Prožitky samoty a pohroužení se do sebe dobře vystihl Nietzsche (1969), který jej popsal jako stav, kdy se člověk otevírá své spiritualitě, osvobozuje své ego od vnějších impulsů a zotavuje svoji mysl návratem k sobě samému. Pro naši dobu je obzvlášť důležité si uvědomit, jak již od dob dávno minulých si lidé cenili důležitosti omezování vnějších podnětů k harmonizaci svého vnitřního světa a to nejen jako způsob lepší komunikace s Bohem, ale také se sebou samým. Samota, kterou naši poutníci vnímají, je u nich obecně brána jako jedna z nejdůležitějších fenoménů celé

pouti. Je brána nikoliv negativně, ale naopak pozitivně, jako dobrovolná volba být sám, aniž bych se cítil osaměle, je to užívání si prostor pouze pro sebe (Coplan & Bowker, 2014). Další prožitky samoty nás navrací k sobě samému, proto je přiměřená míra izolace cestou k sebepoznání. Proč je samota vhodným prostředím pro sebepoznání a následnou sebereflexi často spojenou se sebe-transformací přirovnal Koch (1994) k člověku v muzeu. Pokud je člověk v muzeu sám a pozoruje mistrovské dílo, vnímání tohoto díla není ničím rušeno, je to přímá interakce mezi malbou a námi. Ve chvíli, kdy přijdou do místnosti další osoby, naruší náš vztah s obrazem, neboť již nevnímáme pouze obraz, ale vnímáme i sami sebe jako objekt, který přichází do interakce s druhou osobou. Pouhá přítomnost druhých lidí nás ovlivňuje a vytváří určitý rámec vhodného chování a tím omezuje naši volnost, neboť nevědomky koordinujeme naše zkušenosti s jejich. Celou alegorii ponechte, pouze na místo obrazu si dosaďte sebe, tím se dostáváte do vztahu, ve kterém jste na pouti s lidmi, či naopak sami. Podobně to vidí Storr (1989), který tvrdí že vyčleněním osoby z jeho obvyklé sociální skupiny a prostředí, se člověk zpět navrací ke své podstatě, neboť na něj není nahlíženo očima těch druhých. Díky samotě tak člověk re-konceptualizuje pohled na sebe sama a nevidí se jako příslušník určité sociální vrstvy, která může být vydefinována například jeho pracovní pozicí. Člověk je na pouti, obrazně řečeno, postaven před svůj autoportrét. Tuto zkušenost krásně vystihuje středověký příběh z mnišské komunity (France, 1996, p. 42):

„Mnich nalil vodu do nádoby a řekl svým žákům: *„Podívejte se na hladinu a uvidíte jak je temná.“* Žáci se podívali na hladinu a díky rozčeřené vodě nebyli schopni vidět nic než temnotu. Po chvíli mnich žáky požádal znovu, aby se podívali do nádob s vodou. Hladina již byla klidná a tváře mnichů se v ní odrazili jako v zrcadle. Mnich jim pravil: *„To, co jste právě viděli, je odrazem vašeho života. Když žijete v komunitě váš život je jako rozčeřená hladina vody, přes kterou nejste schopni zahlédnout sebe sama, neboť váš život je příliš rušen vnějšími vlivy, pohroužíte-li se do tiché samoty, hladina se uklidní a v prostoru, do kterého nahlížíte, uvidíte sebe, svou holou existenci.“*

Dnes již nejsme odkázáni pouze na filozofické koncepty dopadů samoty na sebepoznání, ale mnohé studie potvrzují tento pozitivní vztah (Larson, 1990; Long & Seburn, 2003). Naši poutníci často popisují čistotu hlavy a myšlenek, tvrdí, že se jim myslí lehčeji, což je pravděpodobně způsobeno snížením vnějších stimulů, prostřednictvím pobytu v samotě, lidé se pak lépe soustředí a jsou kreativnější, dochází k sebereflexi jejich minulosti a myšlenky spolu s emocemi vyplouvají na povrch (Figurski,

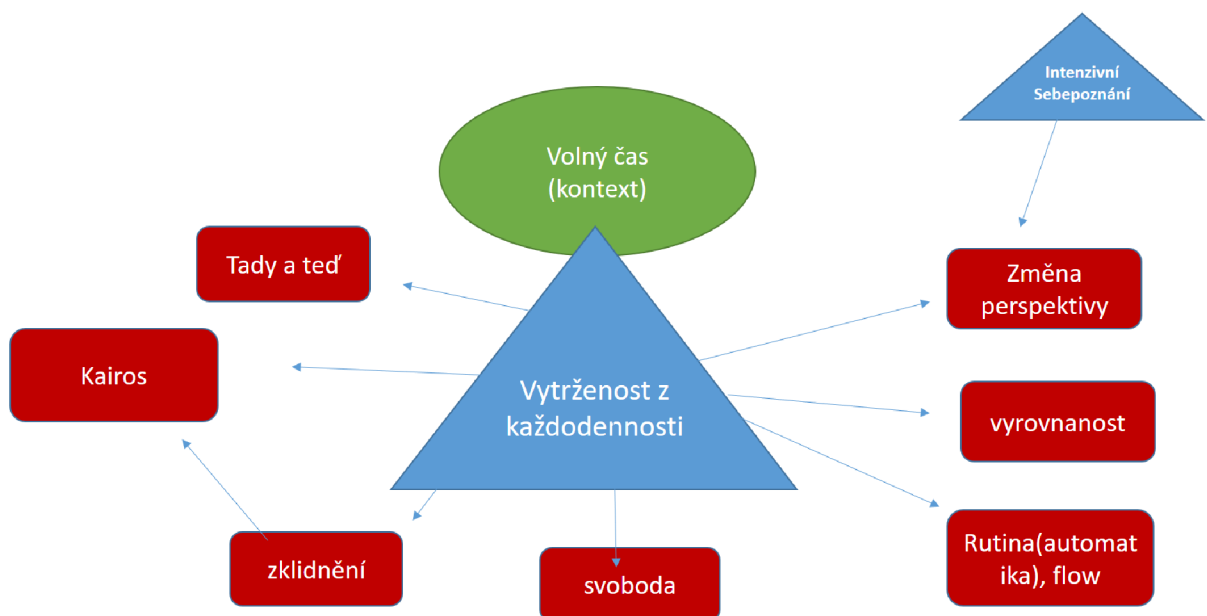
2012). Díky hlubšímu sebe-porozumění se člověk dostává do harmonického vztahu nejen se sebou samým, ale i s druhými lidmi, protože když rozumíme sobě, svým reakcím, svým emocím, tak s větší pravděpodobností pochopíme i druhé (Herrmann et al., 2017; Venzin, 2017). Silným prožitkem, který naši poutníci spojují s pozitivním vlivem samoty, je pocit svobody, neboť celé dny mají poutníci pouze pro sebe a na nikoho se nemusejí ohlížet, toto uvědomění přichází a prohlubuje se časem stráveným na cestě (Hammitt, 1982). Samota má také negativní aspekty a to nemožnost sdílet s blízkou osobou jak strasti, tak radosti, ovšem pouze jeden náš poutník vyzdvihoval negativní přínos samoty, u ostatních se sice také objevovaly, ale v zanedbatelné míře, jinými slovy pro ně byla samota veskrze pozitivní zkušeností.

5.4.4 Volný čas a Vytržení z každodennosti

Subkategorie: tady a teď, kairós, zklidnění, svoboda, rutina (automatika) flow, vyrovnanost, změna perspektivy

Obrázek 14

Znázornění subkategorií hlavní kategorie Vytrženost z každodennosti



Každý poutník strávil na pouti minimálně 21 dní. Postupem dní strávených na pouti se čas začíná vnímat jinak, neboť dny nejsou krájeny hodinovými ručičkami, ale pouze dnem a nocí, naší jedinou každodenní náplní je ráno vstát, dojít na místo, do kterého nás nohy donesou a pravidelně se občerstvovat. Celé dny máme jen pro sebe a své myšlenky.

Jelikož člověk odvykl takto primitivnímu životnímu stylu, je zapotřebí, aby pouť trvala několik týdnů: „*první dny to jsem byl ještě v těch starých kolejích*“ (R, R1), neboť životní styl, kterými si sebou na pouť neseme je postupně pomalu časem odvanut a člověk se více dostává do stavu **tady a teď**. Jeho myšlenky se lépe koncentrují na aktuální prožitek, který je v pracovním shonu prakticky nedostupný. Poutníci zažívají silné pocity svobody, celkového zklidnění, čemuž přispívá i určitá rutinní náplň poutních dní. Samotné vnímání času vystihuje poutnice, která mluví o dvou typech času, tím běžným pracovním časem, který zakoušíme v každodenním pracovním shonu, je Chronos na pouti, ale převládá Kairós, ten nás vytrhává z každodennosti a dostáváme se pak více do přítomného okamžiku:

Kairósem, kdy řídím to svoje dění, to svoje konání podle momentální nálady a podle toho, na co teď mám chuť a v tom je obrovský rozdíl, to se s běžným civilizačním životem nedá srovnat, to se nedá v civilizace vlastně zažít, jestliže jsme pracovní aktivní, nebo v tom aktivním věku, kdy musíme do práce a musíme shánět peníze, abychom přežili (R, R1).

Podobně jako v případě samoty je i **Volný čas** spojován s pocitem **svobody**, neboť na pouti člověk není nucen do žádných povinností mimo splnění základních potřeb jako je nasycení a spánek „...*na vše má člověk nepřeborné množství času...*“ (J, R2), mimo pouť je člověk součástí systému, který mu určuje, co má dělat: „*Na pouti jsem se cítila svobodně a tady jsem zase svázaná, zase mě to okolí svazuje a ty normy, které musíme dodržovat a určitý třeba pracovní podmínky, které mě se zdají nesmyslné, tak už je nechci dodržovat, protože v tom nevidím logiku, svět si to nastavil, nebo to okolí a ten podnik si nastaví nějaké normy a teď zaměstnanec se musí do toho zapasovat a když ne, tak ať jde, tak já nejspíš půjdu, nevím kdy...*“ (R, R1). Aby se ale dostavily pocity vytržení z pracovní každodennosti a „*nový vhled, či schopnost se dívat na věci z jiného úhlu*“ (K, R1), k tomu se člověk nedostane během pár dní: „*to by se neobjevilo za týden, že jsem tam musel být opravdu skoro ten měsíc,*“ (P, R1). Poutníci mluví o nutnosti strávit dlouhý čas na pouti, neboť: „*čím dál jsem byl, čím víc dní jsem pochodoval, tak tím víc jakoby jsem něco nalézal* (H, R1)... *ty kilometry, to je to nejmenší, člověk se spíš posouvá v hlavě. To co jsem řešil na začátku a na konci bylo dost jiné*“ (H, D). Během cesty se poutníci dostávají do „*zaběhnuté rutiny, že hlava ví, co se bude dělat, že se bude šlapat ... , někde se zastavíme, pojíme, zastavíme se do řady na albergue, ubytujeme se, rozděláme spacák, vypereme si, pojíme, jdeme spát. A prostě ta hlava už nad tím nemusela přemýšlet, co se*

bude dít, už to bylo automatické“ (J, R1) díky určité automatizaci se člověk časem dostává do: „stavu flow“ (H, R1) a poutník často zažívá spontánní „nepodmíněné pocity radosti, klidu... to přišlo zhruba po 3 až 4 týdnech cesty“ (J, R1). Důležitým prožitkem je, že ona časová volnost, kdy člověk nemusí nikam spěchat s možnou výjimkou ujitých kilometrů, naplňovala člověka pocitem klidu a hlubším prožíváním přítomného okamžiku“ ... bylo to takové živější, v každém tom okamžiku jsem se mohl rozhodnout, že dneska nejdu, nebo že to dnes bude jiný den. Takže jo, určitě jsem žil více v přítomném okamžiku. Když jsem v práci, tak žiju v takových pravidlech, tohle nemůžu udělat, tam to bylo takové volnější“ (R, R1). Poutník se nenechává tolik rozptylovat potřebou si uchovat v paměti krásné místo prostřednictvím fotoaparátu a podobně: „...ani nefotím (vlastně vůbec miň fotím; miň pro babičky a víc, když se mi chce). Stejně je to všechno pro moment a oči, všechno se odehrává v přítomnosti... dny tu prostě nějak nejsou podstatný – jdeš každé den!“ (H, D). S přibývajícimi dny se poutník „stává vyrovnanější, uklidněnější pocitem prázdnější hlavy a štěstí“ (A, R1).

5.4.4.1 Diskuze – Volný čas a Vytržení z každodennosti.

V kontextu s **Vytržením z každodennosti** je třeba zmínit volný čas, který je kontextem celého fenoménu a hraje nezastupitelnou roli nejen v tomto fenoménu, ale také v kontextu s hlavní kategorií. Vnímání volného času hraje v procesu sebepoznávání nezastupitelnou roli. Aristoteles (1998) ve svém díle „Politika“ vyzdvihuje především smysl volného času, díky kterému se vše odhaluje. Volný čas byl v antice chápán, jako prostor pro kultivaci sebe sama. Dle Bergsona čas nevyžaduje, aby byl zřen, ale aby byl žit (in Jirásek, 2002). V dnešní době můžeme spatřovat odklon od tohoto přístupu k volnočasovým aktivitám. Volný čas je chápán jako prostor pro znovunabytí pracovních sil, jeho smyslem je tedy zvýšení produktivity člověka (Heidegger, 2009). Původní smysl volného času je ale jiný. Podstata volného času se nemá měřit jeho účelností, neboť smysl vychází z jeho podstaty samé (Pieper, 2009). Je to stav, kdy nejsme omezováni nutností něčeho, ale vychutnáváme si prostou podstatu bytí. Je to rozpoložení, ve kterém smysl činnosti pomalu vyplouvá na povrch ze své vlastní podstaty, neboť čas zde není limitou a tak nás nežene vpřed. Dostáváme se do stavu, ve kterém nenásilně rekapitulujeme svůj dosavadní život a nalézáme v něm nový směr. Pierre Bourdieu ve své knize *Teorie jednání* (1998), píše o tom, že je člověk schopen plánovat budoucnost, pouze pokud má aspoň trochu pod kontrolou přítomnost. Toho jsme schopni, pokud se na chvíli zastavíme,

přemýšlíme nad tím, co se kolem nás děje. Pouť je takovým místem, neboť jsme vytrženi ze systému každodennosti a ocitáme se v bezčasí pouti. Dostáváme se do jakéhosi módu žití v přítomném okamžiku. V tomto stavu se často obracíme k sobě samému a máme potřebu rekapitulovat svůj dosavadní život. Toho se nám v moderním životním stylu tolik nedostává, neboť ten je charakteristický honbou za ziskem v konkurenčním tržním boji, volný čas je upozaděn a na rozdíl od Aristotela, který říká „*the goal of (work) is leisure*“ je dnešním motem „*one does not work to live, one lives to work*“ (In Pieper, 2009). Pieper hovoří o posedlosti po produktivitě a pracovní svět vidí jako neautentický. Pokud na chvíli vystoupíme z tohoto rozjetého vlaku, jehož konečnou i výchozí zastávkou jest práce, zakoušíme nudu, která vede k úzkosti. Tato úzkost je skrytým rozpoložením technologického věku (Heidegger, 2009). Podle Heideggera (2008) nuda odhaluje fakt, že moderní život se stal plně zaujatý konzumací a produkcí, bytí je zde redukován na pouhý prostředek výroby a užitku. V krátkých chvílích volna zakoušíme prázdnotu, neboť nevytváříme hodnoty a tím není splněna naše neautentická představa o životním smyslu, kterým je honba za produkcí něčeho. Smysl bytí jednoduše redukuje na vytváření hodnot, a ve chvílích volna, „nicnedělání“ zažíváme úzkost, kterou rychle zaplníme tím, že znovu naskočíme do koloběhu možností, které nám vnější svět nabízí, aniž bychom se zamysleli, jestli nám činnost dává smysl. Nedáváme tak prostor ke zhodnocení našeho životního stylu. Bell (1976) označil poutnictví jako protiklad kapitalistické urychlené společnosti. Pouť je únikem před telefony a přeplněným diářem, toto osvobození nám přináší možnost alternativní zkušenosti prožívání místa, času a sebe sama, je to nový mód „*bytí ve světě*“ (Fullagar et al., 2012). Peší pouť je specifický druh činnosti, díky které člověk vystoupí ze zaběhnutého řádu. Ocítá se sám v novém prostředí, ve kterém není nikam hnán. Volný čas je samovolně využit pro hlubší a plnější vnímání prostého bytí. Čas sám o sobě je vnímán jinak, je v souladu s rytmem našeho těla (Parkins, 2004). Kolman se Štouračem (1999, p. 77) to popisují následovně: „*Představy o tom, co bude zítra a pozítří, slábnou, není jich třeba. Žít přítomností je stále snadnější*“, Čížková (2005, p. 32) mluví o „*jednom velikém Nyní*“. Podle Honoré (2005, p. 44) je pouť kulturní revolucí proti modernímu přesvědčení, že „*rychleji je lépe*“. Moderní člověk je charakteristický svojí neurotickou posedlostí časem. Na pouti se této potřeby zbavujeme, čas zde není tím antickým Chronosem, ale Kairém, který Heidegger (2008) popisuje jako stav bytí, kdy se vše kolem začíná vyjevovat jedinečným způsobem, oproti tomu Chronos, který je ztělesněn hodinovými ručičkami, nám přesně vyměřují dobu, kdy máme co udělat. Chronos nás odvádí od autentického bytí a naopak Kairós, který je cestou

k autentické existenci (Heidegger, 2008). Eliade (2009) tento stav pojmenovává jako „*sacred time*“, je to bezčasí, neboli věčně se opakující přítomnost (illo tempore), kdy rozdíl mezi prostorem časem a našim bytím je dezintegrován. Jeden z našich poutníků tento stav popisuje jako stav flow. Pojem flow rozvádí Csikszentmihaly, podle kterého chůze může být způsob, jak se do tohoto stavu dostat a taktéž tvrdí, že tyto zkušenosti bývají spojeny se změnami vnímání času (Csikszentmihaly, 1990), v buddhismu se hovoří o tzv. „*absolut moment of life*“, ve kterém neexistuje minulost přítomnost ani budoucnost, je to stav nirvány (Dogen, 2010). Tento stav není něco neměnného, ale naopak je to nekonečná změna a naše bytí se stává součástí tohoto prostoru, ve kterém nemáme žádné apriorní očekávání, pouze bez předsudků nazíráme na věci, tak jak na nás působí (Beck, 1989). Člověk se pomyslně každým krokem přibližuje svému nitru, svým vnitřním hodnotám. Není ve vleku vnějších povinností a neredukuje tak bytí na produkt, ale bytí před ním odkrývá svou podstatu, poutník je tak na cestě k podstatě bytí samotnému. Tyto stavy se nám v běžném životě nenaskýtají, neboť jsme plně zapojeni v každodennosti, kterou výstižně popisuje Patočka (2007), ten tvrdí, že „*každoden*“ je svázán s prací a je strukturován povinnostmi. Tento všední den se opakuje stále dokola, je stereotypní, ničím nevybočuje, neobohacuje je to den plný rutiny a obstarávání a udržování holé existence. Upoutání se k takovéto rutině, ke „*každodni*“ vede k plytkosti života. Práce se může stát tím, co člověka dokáže nejvíce a nejdéle udržovat v pouhém holém přežívání a život pak redukuje na obstarávání, tedy na syrové přežívání a reprodukci. Naopak cestování je vytržením z „*každodne*“ je to únik z rutiny, je to možnost jak plně žít nikoliv pouze přijímat denní řád, ale otevřít se novému. Vymanění se z „*každodne*“ přináší pocity svobody a návrat k volnosti a přirozenosti pohybu, který nemusí mít účel ani smysl. Vystoupením ze zaběhnutého řádku, dává člověku možnost vidět tento řád z jiné perspektivy, tím se otevírá možnosti tento stereotypní řád změnit (Kapusta, 2011).

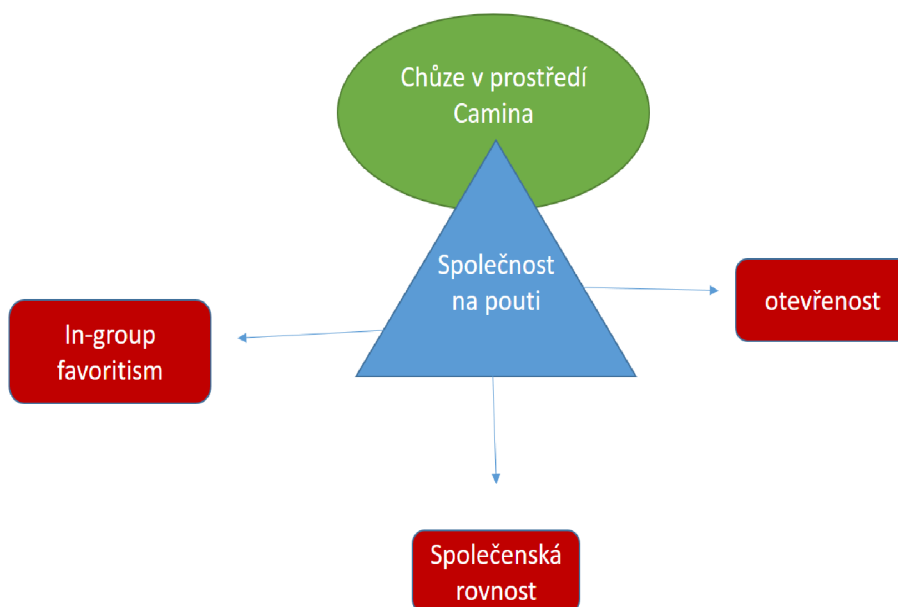
Na pouti se tak ocitáme v prostoru, který je na míle vzdálen „*každodni*“. Pout' se tak stává stimulujícím prostředím pro rozvíjení kreativity, je příležitost jak vystoupit ze „*světa práce*“ do potencionálního kreativního světa naší fantazie (Long & Averill, 2003).

5.4.5 Společnost na pouti

Subkategorie: in-group favoritism, společenská rovnost, otevřenost, vytrženost ze systému rolí

Obrázek 15

Znázornění subkategorií hlavní kategorie Společnost na pouti



U poutníků, kteří šli pout' sami, bychom předpokládali, že budou mít spíše potřebu se lidí stranit. V mnoha případech tomu tak opravdu bylo a poutníci aktivně vyhledávali samotu. Pochopitelně, ale na takto frekventované pouti je kontakt s lidmi každodenní záležitostí. A právě tento kontakt hrál v prožitcích poutníků nemalou roli. Ze začátku touha po samotě je poměrně velká „*měl jsem velkou potřebu být sám*“ (A, D) (viz kapitola 8.4.2 Bytí v samotě), a ti ostatní lidé pocit z pouti zprvu spíše narušují: „*ze začátku jsem si myslel, že to je čistě negativní* (ostatní poutníci), „*myslím si, že to je ale z části super, protože to setkávání těch lidí je podstatná část té pouti, si myslím... lidí jsou na jednu stranu protivní a na druhou stranu dokážou tu cestu hrozně moc zpříjemnit*“ (J, R2). Postupem času poutníci přicházejí, že setkávání se s druhými je „*podstatnou součástí pouti*“ (J, R1). „*Možná jsem si myslel předem, že budu děle odolávat tomu bavit se s lidmi, ale vydržel jsem to slabý týden. A pak mi to přišlo vlastně umělé držet se stranou a začal jsem se s nimi více bavit*“ (A, R1). Velice silnou roli hraje pocit **společenské rovnosti** poutníků: „*tam jde každý s tím, že je úplně jedno, kdo tam jsi, že tam může jít inženýr, vedle homelesáka a skvěle si popovídaj, že tam úplně odpadají ty rozdíly jakoby mezi*

těma třídami nebo to, co tady řešíme, takovou tu hierarchii ve městech nebo tak, tak tam to není a je to supr, že zjistíš, že je vlastně poutník jako poutník“ (H, R1). Součástí poutní zkušenosti je silný **ingroup-favoritism** vůči druhým poutníkům „*jakmile vidíš, že člověk má na zádech batoh a má v ruce tu hůl, tak prostě ať byl odkudkoliv, měl jsi pocit přátelství...všichni byli tak přátelští*“ (K, R1). Tento společný úděl, cíl a náplň dne vytváří novou komunitu se silným poutem vzájemnosti a poutníci jsou k sobě navzájem výrazně **otevřenější**: „*že jsme se opravdu nebáli říct si navzájem ty věci, které bych nikdy ani nikomu neřekl... jak poznávám sám sebe, tak poznávám i druhé lidi a dokážu s nimi prostě dobře komunikovat a tak i jiným způsobem než prostě v kolektivu lidí, se kterými se například zná ze školy nebo z domova, z vesnice*“ (K, R1), „...*vztahy byly zajímavé v tom, že byly naprosto přirozené... bavíte se o všem a je to takové nenásilné*“ (A, R1). Postupné vytváření společné komunity sebou přináší pocit výjimečnosti a potřebu se vymezovat vůči těm „*druhým turistům*“, kteří nejdou celou pouť: „*ti, kteří šli dlouho třeba měsíc, tak byli více otevření a přirozeně jsem se s nima mohl bavit o osobnějším tématech, nebylo to tak na povrchu*“ (J, R1). Když se poutníci oddělili od své komunity a dostali se mezi „*turisty*“ tak zakoušeli nepříjemnou samotu neboť: „...*když jsem sešel z Camino Norte a šel jsem Primitivo tam jsem se teda oddělil od všech těch tváří, které jsem už trochu znal. A byla tam nová sorta lidí, mnozí z nich nebyli ani poutníci. Byli to turisté, kteří si šli vyjit třeba na čtyři dny do hor, a tam jsem pět dní byl opravdu vlastně sám, s nikým jsem se tam moc nebavil, neboť jsem je neznal vůbec od vidění. A měl jsem pocit, jako že jsem možná udělal chybu, bylo mi příjemné sem tam vidět ty známé tváře no a po pěti dnech jsem tam potkal kamaráda, kterého jsem potkával už předtím několikrát. Byl to příjemný pocit, intenzivní, že vidím známou tvář...*“ (H, R1). Ještě trochu markantnější pocit vymezení vůči těm „*turistům*“ měli naši věřící poutníci: „*Chybělo mi na té cestě, no vadilo mi trošku, že to lidé berou jako fyzickou aktivitu...pouť by neměla být pouze o fyzičnu je tam i duchovní přesah*“ (R, R1) „...*tak 80 % lidí bylo byli vlastně Španělé, nebo Italové, nebo Francouzi, nebo takový jako ty blízké národy, které, a to byli lidé, kteří to šli třeba týden a prostě věděli, že po té trase budou dost atraktivní památky nebo krajina. A měli to jako týdenní dovolenou a ještě k tomu jako si říkali, tak půjdu to slavné Camino a úplně budu za největšího hrdinu a jakože obecně z tady těch lidí jsem měla pocit, že vlastně nedělaj nic zvláštního nebo že jsou to lidé, které bych mohla potkat na ulici nebo kdekoliv jinde a nic by to ve mně nezanechalo, takže žádní speciál žádné speciální setkání jako od toho nemůžu čekat... ale pak tam byli prostě lidé, kteří něco hledali a nějak mi třeba sedli a určitě jsem za několik setkání ráda*“ (L, R1).

5.4.5.1 Diskuze – Společnost na pouti.

Poutní cesta je opuštěním známého a objevováním nového, podle Gampera a Reutera (2012) se 40 % poutníků vydalo na cestu, právě proto, aby opustili známou komunitu. Turner (1978,) popisuje pouť jako přechodový rituál, během kterého se člověk zbavuje své běžné sociální role, která je nahrazeno rolí člověka na cestě. Prožitek nové sociální role je důležitou součástí poutní zkušenosti, neboť se tím člověk dostává z dobře známých sociálních vztahů. Prostřednictvím nové role se mu i lépe hodnotí jeho role v každodenním životě, vůči které si na pouti vytváří odstup.

Přestože poutníci vyráželi na cestu sami a ze začátku u nich byla patrná potřeba držet se od druhých lidí dále, bylo jen otázkou času, kdy zvítězí přirozená lidská potřeba sdružovat se s blízkými lidmi. Jak řekl Aristoteles (1998), člověk je zóon politikon, tedy tvor společenský a podle něj pouze zvíře či Bůh dokáže žít sám. Jak bylo již v úvodu napsáno, náboženská pouť je obvyklou součástí náboženských rituálů. I když je poutník ateista, vstupuje na pomyslnou půdu odvěké tradice a rituálů, které vytvářejí pocit sounáležitosti s danou skupinou. Sounáležitost ke skupině se projevuje také společnou vizáží, kterou člověk navenek reprezentuje svoji společenskou příslušnost a u poutníků tomu nebylo jinak. Již od středověku měl křesťanský poutník specifické ošacení, ke kterému patřila poutní hůl, poutnický glejt a u poutníků do Santiaga de Compostela to byla symbolická mušle. Samotné cestě často předcházela rituální mše a požehnání od kněze na cestu. Všechny tyto drobné rituály zvyšovali sounáležitost s ostatními poutníky (Seligman, 2008). Přestože se poutníci vydávali na cesty sami, když potkávali další cestovatele, společný úděl v nich probouzel nebývalou vřelost. Podle Koopmanse (2011) byly pak sdílené prožitky z cest nejdůležitějším aspektem vytváření vzájemné blízké komunity. Na pouti je toto pouto vytvořeno společným údělem, společným cílem, sdílenou námahou a spirituálním významem celého zážitku, celá pouť je určitým specifickým rituálem vytvářející silný pocit pospolitosti (Sosis & Alcorta, 2003). Vytváří se zde homogenní a rovnostářská společnost, neboť se jedinci ocitli někde mimo klasické kulturní struktury. Člověk se stává, jak píše Turner (1969), součástí tzv. „*communitas*“, neboli společnosti, která je bezprostřední, spontánní a člověk je v této komunitě tak trochu mimo a přitom je v blízkém kontaktu se svou duší (Kapusta, 2011). Poutníci fungují značně altruisticky vůči svým kolegům, vaří si společné jídlo, sdílí společný nocleh a často i hodnoty, tato společnost je prostoupena velice silným prosociálním chováním (Sosis & Alcorta, 2003). Důležitým aspektem pouti je přijetí nové role poutníka

a vstup do nové komunity (Turner, 1969). To sebou přináší revizi naší staré role, kterou zastáváme mimo pouť. Ve známém prostředí už víme jak jednat a víme, jaká pravděpodobná reakce bude na naši akci. Způsob, jakým jedinec vystupuje, jak se prezentuje, jej zavazuje k určitému konkrétnímu chování, neboť si její skupina zařadí do určité role a následně vystoupit z této role je obtížné, neboť by tím narušil zajetý chod skupiny, což by vedlo k její sociální destabilizaci (Belk & Costa, 1998). Jak píše Goffman (1959), život je divadlo a každý z nás v něm hraje svou roli. Tuto tezi hezky doplňuje původní význam slova persona znamenající maska a právě tuto masku na sebe oblékáme ve specifických komunitách. Tato maska je spoluvytvářena jak naší vlastní potřebou vytvořit si své ideální já, které prezentujeme veřejnosti, tak působením veřejnosti na nás. Do světa vstupujeme jako jednotlivci, ale stáváme se personami (Goffman, 1959). Na pouti jsme o tuto známou společnost připraveni a tím si vytváříme roli novou, roli, ve které se můžeme znovu a nově plně autentičtěji projevit.

Podle Brunera (2005) je zkušenost přátelství a prožívání komunity, která nás obklopuje na cestách jednou z nejdůležitějších zkušeností vůbec. Prostor, ve kterém se poutník nachází, je místo, kde poutník není v roli zaměstnance, kamaráda, příslušníka rodiny, ale v roli, kdy je zde sám za sebe nezatížen očekáváním druhých, a to je vhodným místem pro spontánní a plné projevy autentičnosti, neboť není souzen známými lidmi, ale ocitá se ve zcela nové neznámé komunitě. Poutník má tak prostor pro vytváření si své nové role, která je blíže jeho podstatě. Lidé na pouti jsou si sice na jednu stranu cizí, různých národností, ale pouť a společný úděl poutníky spojuje, díky čemuž se velice rychle vytváří pocit přátelství a lidé jsou mnohem otevřenější osobním tématům. Jsme mezi lidmi, kteří jsou si rovni, neboť zde není rozdíl mezi právníkem, doktorem či řidičem kamionu, zde jsou všichni poutníci (Wang, 1999). Poutníkově pravé já tak není ztraceno ve veřejných pracovních rolích moderní západní společnosti (Berger et al., 1973) a tento distanc od pracovních rolí má pozitivní dopad na jeho mentální zdraví (Turner & Manning, 2016).

Silné sepětí se skupinou sebou přináší in-group favoritism (Miles et al., 2009) a ten má také mimo výše popsané pozitivní stránky také ty negativní. Je to pocit výlučnosti vůči těm druhým. Poutníci pocítují určitou nadřazenost vůči těm, co nejdou celou cestu, těm co si nechávají vozit batohy, obecně vůči těm, co nenaplňují jejich představu, jak by poutník a jeho pouť měla vypadat. Ti druzí jsou pejorativně označováni jako „obyčejní turisté“. Silnější jsou tyto projevy u věřících, kteří žehrají nad světskou náplní

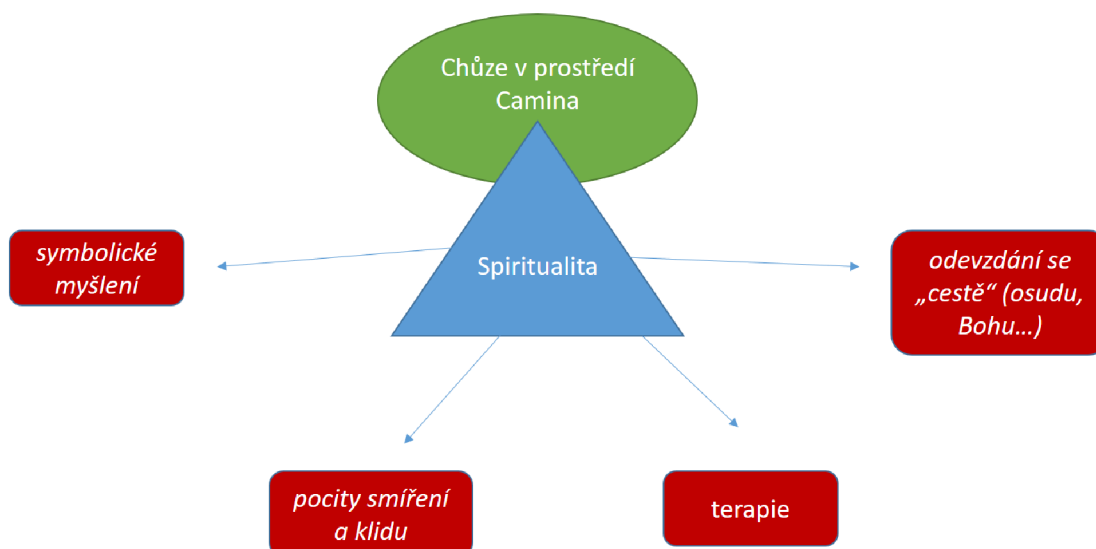
nekřesťanských poutníků a chybí jim u nich duchovní přesah pouti. Čím silnější je pospolitost určité skupiny, tím silnější je pocit výjimečnosti vůči druhým a právě víra je jedním z nejsilnějších pojítek skupiny (Haidt, 2015). Poutníci tak zažívají pocity výjimečnosti, neboť přeci nejdou jen na nějaký vandr, či turistický výlet, ale rozhodli se obětovat mnoho svých dní za to, aby ušli velkou porci kilometrů v náročných podmínkách. Pro poutníky, kteří jdou dva měsíce, jsou tři týdny málo, pro poutníky kteří jdou tři týdny, je málo týden. Poutníci jsou přeci jen obyčejní lidé, a přestože jdou ve šlépějích křesťanské tradice, jejíž důležitou součástí je pokora, mají přirozenou potřebu cítit se výjimečně, neboť oni přeci nečiní něco, co dělá každý.

5.4.6 Spiritualita

Subkategorie: *odevzdání se „cestě“ (osudu, Bohu...), pocity smíření a klidu, symbolické myšlení, terapie*

Obrázek 16

Znázornění subkategorií hlavní kategorie Spiritualita



V níže zmíněných citacích je patrná potřeba člověka odevzdat se do rukou Boha, cesty či osudu, naši poutníci často hovořili o tom, jak v nejtěžších chvílích je někdo vedl a mohli se na něj spolehnout. V teoretické části jsme rozdělili spiritualitu a náboženství tím způsobem, že spiritualita je konstitutivní rys lidského způsobu bytí a náboženství je instituce se svými pravidly, hierarchií a výkladem víry. To, co bylo relativně jednoduchým rozdělením v teoretické rovině, se stalo velmi problematickým na úrovni

osobních rozhovorů. Poutníci sice často využívali křesťanskou terminologii, ale značně subjektivním způsobem, rozhovory ovšem nebyly vedeny na toto téma dostatečně podrobně. Z toho důvodu jsme nebyli schopni určit hranici mezi tím, kdy se hovoří o spiritualitě a tím, kdy se jedná o křesťanské koncepty popisování prožité zkušenosti na pouti. Proto ve výsledkové části budeme obecně hovořit o spiritualitě, přestože někteří poutníci využívají křesťanskou terminologii.

Poutnické spirituální zážitky jsou velice silně svázány s potřebou **odevzdání se „cestě“**. Poutníci mají pocit že: „*to jsou stezky duše. Najednou cítíš, že to takhle prostě máš, že jsi správně a že jdeš dobrým směrem*“ (H, D)... „*Bůh člověku pošle do cesty toho, koho má potkat... Prostě jak to přijde, tak to přijde*“ (K, R1). Tato osudovost se týká i lidí, které poutníci na svých cestách potkávají: „*...potkala jsem paní, se kterou jsem se cejtila jako bychom byly sestry jakoby z nějakýho minulýho života...měla jsem problémy s achilovkou a nemohla jsem moc chodit a v tom přišel ke mně člověk najednou a jestli nepotřebuju pomoci. No a několik dní jsem u nich bydlela. On sám říkal, že ho k němu, ke mně poslal Ježíš.*“ (R, R1)... „*Mnohokrát jsem se ztratil ...vždy mi byl někdo poslán do cesty, kdo mi poradil... Několikrát jsem poznal, že Bůh je pastýř svého stáda a nenechá žádnou ze svých oveček na pospas s problémem – prosil jsem, a bylo mi dáno...*“ (K, D). Tyto pomoci si poutník také vykládal jako to, že se sám napojí na něco transcendentního a pak se tomu tak děje, například když vykládá, že neměl co jíst a obchody byly zavřeny a v tom před ním zastaví auto: „*Všechno je zavřeno (v neděli jsou obchody ve Španělsku zavřeny), ale auto vezlo bagety. Jen se směju, jak ten svět funguje; člověk pomyslí a hned má → chleba přijede přímo před něj :) - Ale někdy, když seš v hajzlu, to zrovna nepomáhá vědět, že si to tvoříš sám X*“ (H, D)... „*i když jsem sám cítím, že nejsem sám, všechno je prostě řízeno*“ (K, D)...*putovala jsem a měla jsem pocity, že jsem přidružená Kristu... dalo by se říct, že jsem zažila jako okamžiky, kdy jsem si byla tím jista*“ (L, R1).

Na pouti je člověk otevřenější myšlenkám, na které by v pracovním životě neměl čas, domníváme se, že spirituální zážitky jsou částečně podmíněny délkou trvání a samoty na pouti, poutník má prostor zastavit se a přemýšlet nad nejprostšími ději kolem něj a dávat je do širšího kontextu a sám se stává součástí většího celku: „*Dlouho jsem pozoroval mravence a přemýšlel nad kolektivním vědomím, nad propojeností celého světa, nad tím jak energie proudí skrz živé věci, jako vody skrz stromy...přijde mi, že mám čistší myšlenky, myslí se mi tak nějak snadno...samota ve mně probouzí spiritualitu, myšlenky jsou často dost fantazijní asi proto, že zde není jiného soudce, než samotného*

*strůjce myšlenky, není tu nikdo, kdo by držel uzdu fantazijním myšlenkám mimo nás samotné“ (J, D). Poutník se často dostává do rozpoležení, kdy jednoduše nechápe věci a děje kolem sebe prvoplánově, ale hledá v nich hlubší smysl a jakousi **symboličnost** života, kdy kopec není pouze kopcem, ale symbolizuje Golgotu: „*když jsem šel do prudkého kopce hodně jsem přemýšlel nad překážkami, pak tam bylo trní a ta cesta mizela a vím, že jsem přemýšlel nad vyrovnáváním se s překážkami a ten kopec samotný představoval v podstatě překážku, se kterými se setkáváme během celého života, přemýšlel jsem nad utrpením Ježíše který byl ukřižován na vrchole hory a po utrpení se vrátil k Bohu...byl to silný moment kdy jsem prožíval překážky a jejich smysl nejen na té cestě, ale jako nutnou životní součást...bylo to silné, špatně se to popisuje...byl to niterný prožitek utrpení a jeho smyslu“ (J, R1).**

To, co bychom mohli nazvat intenzivními spirituálními zážitky, se objevilo u dvou poutníků. V těchto případech jde o pocity předešlých životů, které se odrážejí v jejich životě a jsou podníceny pocitem autentického místa, kterým procházeli „*ano, byl jsem si jist, že tudy kdysi vedla poutní cesta (P, R1)...právě na mostě cítím: tudy už jsem šel, tady to nějak znám. Ne ty kulisy krajiny-ale podstatu té cesty. Jako kdybych tu už jednou velmi dávno šel“ (P, D). Poutník si rozpomíná na příběh blízké osoby, která mu vyprávěla, že ji jako čarodějnici nechal upálit a význam celé poutě tím nabývá na konkrétních obrysech, neboť se stává kající poutí za dávno minulé hříchy: “*Dnes jdu severním Španělskem s pocitem, že to tak mohlo být, že jsem na to nedokázal zapomenout a musel jsem jít kající poutí, abych to uzavřel...*“ (P, D). Druhá poutnice vstoupila do kostela a cítila nutkání: „*hlavní lavice mě v tom čele, mě lákalo, abych si tam sedla. Tak jsem se na okamžik posadila, byla jsem sama. A proběhlo mi hlavou, že jsem já sama kdysi tam někde v tom kostele odsoudila kohosi.... A zároveň mi proběhl další život, já sama byla jako 16letá holka bylinkářka odsouzená jako čarodějnice na hranici, takže v tu chvíli mi bylo jasné, jak se říká boží mlýny melou pomalu, ale jistě, že se všechno vrací. Prostě jednou jsem vazala život někomu jinému, podruhý byl život vzanej mně...A navíc mi tam ještě vyvstala myšlenka na člověka, kterýho já znám v tomhle současném životě, s kterým teda jsme se potkali a neměli jsme dobrý vztahy. Já jsem to brala jako fakt, fyzicky prostě je to moje práce, já tam udělám to a to, ale víc toho člověka nemusím. A on mě vyloženě nesnášel, nenáviděl. Jo, tehdy jsem tomu nerozuměla. Pak jsem poznala v jedné meditaci právě tenhle ten okamžik, kdy jsme se setkali u soudu, kdy on mě odsoudil, tak jsem to vzala jako jo, dobře, stalo se, byla to minulost... takhle vybavilo všechno zpětně, jak**

*opravdu ten život v tomhle životě nevíme, co všechno jsme prožili a co ještě prožijeme, ale ono se to vrací. Každá špatnost, kterou uděláme, nás dožene. V tom to na mě působilo úžasně silně... “ (R, R1). Tyto spirituální zážitky z minulých životů propojuje jeden hlavní motiv, v minulosti se stala křivda, buďto samotný poutník křivdu způsobil, nebo mu bylo ukřivděno. Co je ale důležitým aspektem spirituálních příběhu, je to, že přichází vyrovnání se s minulostí. Poutník si uvědomuje hříchy minulosti, ale prostřednictvím poutě je i zpracovává a vyrovnává se s nimi. Pout' má tak v sobě také **terapeutický** aspekt. Podobně jako v následujícím příběhu: „...*na té cestě taky měla jenom hodně silnej a hlubokej zážitek... věděla jsem, že tam někde jsem měla rodinu, žila jsem tam jako žena, měla jsem tři děti. Jeden syn, nejstarší syn, myslím, že zemřel v dětském věku. Mladší syn, to mi všechno vyvstávalo jenom před očima jenom v hlavě. To bylo úžasně silný hluboký. Ten druhej syn tam na mě vlastně 500 let čekal jako duše, až přijdu. Jo, tam byl takovej určitěj kámen. Před tím pár minut jsem našla maličkej kamínek bílej, kterej jsem potom položila na červenej kámen a věděla jsem, že teď jsem splatila nějakej dluh tomu svému synovi a on jako duše může odejít... Já jsem pokračovala dál, tak se ve mě dělo hrozně moc a těžko se to popisuje. Věděla jsem, že ti synové potom se mnou chvíli kousek šli nebo ten druhej syn, co zemřel v dětském věku. No, ale to bylo famózní na to snad ani slova nejsou. To bylo asi nejsilnější“ (R, R1).**

5.4.6.1 Diskuze – Spiritualita.

Spirituální prožitky jsou vysoce individuální záležitostí a jejich obsahy jsou ovlivňovány kulturou, věkem či specifickým životním údělem. V zásadě každý má svou individuální duchovní cestu (Říčan, 2007). Podle Mísauerové (2011) je spiritualita univerzálním rozměrem lidské existence a jako taková je vlastní všem lidem. Lidé od nepaměti přemýšlí nad otázkami typu, kdo vytvořil Svět, jaký je smysl života apod. (Říčan, 2007). Spiritualita je často popisována jako nedílná součást duševního zdraví člověka (Dhar et al., 2013; Chirico, 2016). Samotné poutnictví pak znamená „*kráčet do domu Páně*“ (Bible 21online, Žalm. 55:14) a tento proces pochopitelně v člověku probouzí duchovno (Ahlbäck, 1993; Gothóni, 1980). Korstanje (2018) naznačuje, že za vzrůstajícím zájmem vykonat pouť do Santiaga de Compostela byla potřeba evropského člověka po spirituálních zážitcích a „camino“ propojuje spirituální a religiózní zážitky (Sanchez-Carretero, 2015). Posvátná místa, jakým je Santiago, v sobě mají spirituální magnetismus, který je vytvářen jejími účastníky, nikoliv místem samotným (Preston &

Morinis, 1992), pouť je tak ideálním prostředím pro prohlubování osobní spirituality. Český cestovatel Müller (2003) shrnuje svůj poutní zážitek následovně:

...vyprahlý poutník přemítá svůj život, utváří si svůj nový hodnotový žebříček. Když doslova pocítuje působení vedení Ducha svatého. Kdy člověk vnímá svět jako obrovské Boží dílo a každého člověka jako svého bližního. Pak je velmi blízko vědomí obrovského mystéria a toho co vlastně jsem já a co je „To“ nade mnou. (p. 68)

Naši poutníci mají potřebu se odevzdávat právě „Tomu“ nad nimi, mají pocit, že se na „To“ mohou spolehnout, neboť jim vždy pomůže najít správnou cestu. Jak již bylo výše zmíněno, poutníci se odevzdávají „Tomu“ v náročných chvílích, kdy nemají co jíst, jsou promoklí, unavení, ztraceni, vše je bolí, ale nepřestávají věřit, že jim „To“ pomůže. Jejich víra se v podstatě stává copingovou strategií zvládnání stresu. Co je na této copingové strategii paradoxní, že díky odevzdání se do rukou „Toho“ se překvapivě zvyšuje pocit kontroly jedince nad celou situací (Cole & Pargament, 2004). Odevzdávání se „Tomu“ Cole a Pargament (2004) popisují jako způsob, jak nalézat smysl v psychicky a fyzicky náročných situacích, „To“ by přece nedopustilo, aby nic z toho, co zažívám, nemělo smysl a právě odevzdání se „Tomu“ přináší pocit uklidnění spojený se smysluplností. I když tomu nerozumím, je „Něco“ nade mnou a to „Něco“ v tom smysl vidí. Je důležité si uvědomit právě tu lidskou potřebu kontroly nad celou situací, ve chvílích, kdy racionálně kontrolu ztrácíme. V těchto situacích je poutním východiskem odevzdáním se do tzv. „*flow with the current of life*“ (Rothbaum et al., 1982, p. 8). „To“ se stává poutníkovým partnerem, a díky tomu pak poutník lépe snáší strasti cesty, neboť je v těch nejlepších rukou a bezstarostně se tak může odevzdat „*cestě*“ (Cole & Pargament, 1999). Tato potřeba odevzdat se něčemu, co nás přesahuje, je nedílnou součástí spirituálního života, křesťané to popisují jako jednotu s Bohem, jak říká jedna z našich poutnic: „*jsem přidružena Kristu*“. Tyto zážitky mají v sobě i terapeutický aspekt, neboť poutníkovi přinášejí lepší well-being, prohlubují naději a self-esteem (Coward, 1996; Reed, 1991). Podle Turnera má terapeutickou funkci také poutní společnost, která poutníkům vyjevuje poutníkovu nevědomí (in Chlup, 2005). Domníváme se, že i silné prožitky minulých životů u našich poutníků mají taktéž terapeutický potenciál, neboť naši poutníci se ve svých představách vypořádávali s křivdami, co sami spáchali, popřípadě, které na nich byly spáchány, a poutní zkušenost

jim napomáhala tyto křivdy zpracovat. Jirásek (2015) popisuje pět základních faktorů ovlivňující spirituální prožitky a těmi jsou:

1. *autentický modus existence*, tj. snaha nenechávat se příliš ovládat neosobními společenskými silami (např. reklamou), ale úsilím o rozeznání vlastních potřeb a postojů;

2. *vztah k druhým lidem*, který není formován pragmatickým kalkulem jejich využitelnosti, ani strachem či obavami, ale důvěrou v lidské setkávání a vzájemné obohacování;

3. *příroda*, jež není chápána jako pouhý zdroj materiálního bohatství (pragmatické využívání), ani něco, co bychom měli chránit (environmentalistická ideologie), ale jako něco celkovostního, co nás přesahuje a co můžeme vnímat v dimenzi nejenom krásy (estetika), ale zejména údivu a úžasu;

4. *otázka po smyslu života*, která se ukazuje jako důležitá; to neznámá, že takový jedinec zná svůj smysl života (zůstává otázkou, zda jej lze vůbec rozpoznat a zodpovědět), ale že tázání po smyslu samo je bytostným znakem spirituálního zdraví;

5. *přesah a transcendence*, tedy postoj k životu a prožívání v modu jeho vnímání nikoliv jako mechanicky vysvětlitelného souboru faktů, ale jako jistého tajemství a darů, s možností zažívat určité momenty pokory, přesahu, překročení – zkrátka celku.

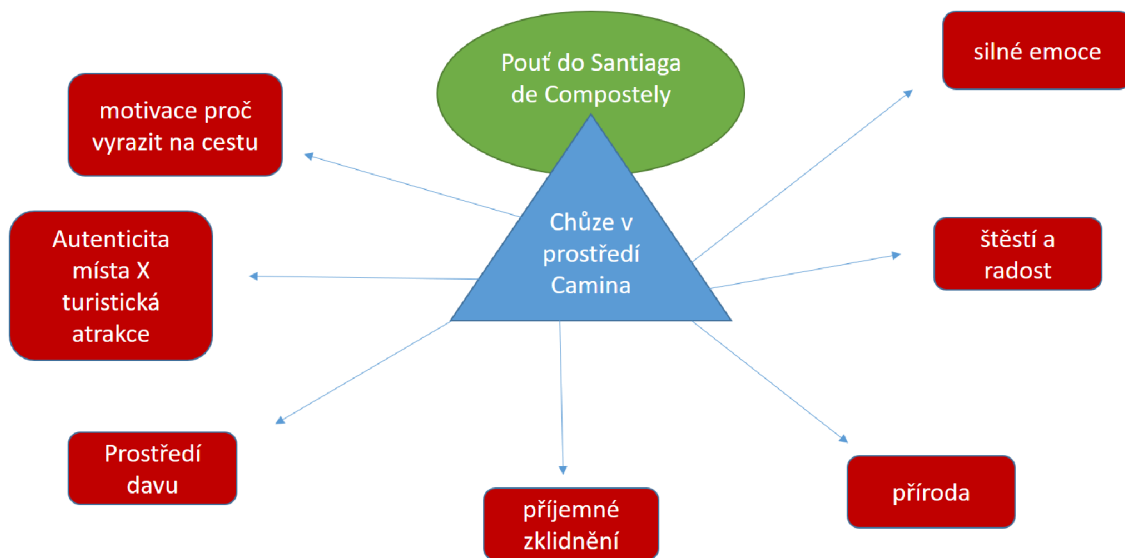
Pout' je ideálním prostředím, ve kterém všechny výše zmíněné faktory do sebe krásně zapadají. Člověk na pouti je více v modu autentické existence (Belhassen, 2008), vztah k druhým lidem je taktéž důvěrnější (viz kapitola 6.4.5), neboli „*communitas*“ (Turner, 1986). Příroda je taktéž jako víc než pouhý zdroj materiálního bohatství (viz kapitola 6.4.7) a otázky po smyslu života jsou součástí naší centrální kategorie. O pátém bodu hovoří celá tato kapitola o spiritualitě.

5.4.7 Chůze v prostředí Camina

Subkategorie: *autenticita místa X turistická atrakce; příjemné zklidnění; štěstí a radost; silné emoce, příroda, Prostředí davu, motivace proč vyrazit na cestu*

Obrázek 17

Znárodnění subkategorií hlavní kategorie Chůze v prostředí Camina



Během výzkumu jsme se také zajímali o to, jaký má samotná chůze vliv na prožitek z pouti. Naši poutníci šli jak Camino France, tak Camino del Norte, obě cesty mají přes 700 km a proto jsme se domnívali, že budou mít hluboký vhlad do prožitků spojených právě s chůzí. Poutníci ovšem na otázky týkající se chůze odpovídali velice lakonicky a obecně můžeme říct, že příliš nepřemýšlejí nad smyslem chůze a jejím vlivem na celkový prožitek. Chůze je poutníky v první řadě vnímána jako příčina únavy, puchýřů a různých typů bolestí (o tom více v kapitole Bolest). Jediný pozitivní vliv chůze, který si poutníci uvědomovali, byly pocity, že je to „*přirozený pohyb*“ (H, R1), že díky takto pomalé lokomoci „*si člověk více vychutnává okolní krajinu*“ (J, R1). Naopak tomu bylo s prostředím, ve kterém se pohybovali, neboť to popisovali velice rádi a barvitě. Krajina se pochopitelně měnila a s ní i nálada, neboť „*krajina, ve které jdeš, mění tvoje naladění*“ (A, R1). Právě představa krásné „*přírody byla i jednou z motivací*“ (H, R1) poutníků, proč se na cestu vydali a okolí má pochopitelně stimulující vliv na prožívání pouti „*... I naladění se samozřejmě proměňuje, stejně jako krajina, kterou procházím*“ (P, R1). Postupem času se poutníci dostávají do uvolněného psychického stavu, kterému napomáhá jak fyzická aktivita, tak krásy přírody: „*výhled na zalesněné kopce je úchvatný...psychicky jsem uvolněný, v jeden okamžik jsem pocítil závan čiré radosti a*

šťěstí, pravděpodobně z komplexu fyzického pobytu v krásné přírodě, s vizuálně velmi silnými vjemy“ (P, R2). Krásy přírody probouzí v poutnících silné pozitivní emoce, „začne vycházet slunce a vše hraje krásnými barvami, vyhrknou mi slzy z té nádhery, kolem mně skalnatý kopec přede mnou oceán, podě mnou krásná pláž a zamnou hory a všude ticho v dáli“ (J, D.). „Prostě jsem koukala do přírody, vychutnávala jsem si nádheru hor, kopců...Bože to je nádhera... Ono se to asi nedá popsat, to se musí zažít ...člověk se rozplývá nad krásou světa, nad krásou hor, slunce, pohody.“ (A, R1). Krajina je velice stimulující a poutníci pociťují příjemné pocity v kontextu s domněnkou, že jdou ve šlépějích tradice: „momenty, kdy jdete a je tam třeba polorozpadlý středověký most a stará dlažba a tam jsem měl pocit naprosté jistoty, že tudy chodili už v tom středověku, že vlastně opravdu jdu tím autentickým místem, to byl velmi silný moment...nějak to ve mně rezonovalo“ (P, R1),... „líbí se mi ta tradice, že stále přetrvává“ (R, R1). Přirozeně prostředí na cestě nebylo vždy příjemné a nejnegativnější byl pocit z asfaltových cest a z pěšin, které šly podél rušných cest“ ... to prostě není žádný takový požitek“ (P, R1)... z cesty (asfaltové) mě hrozně bolely nohy ...nebylo to příjemné“ (A, R1)... “ Nejdělsí a nejhmsnější etapa ever, cca 40 km asfaltu, industriálu a nesnesitelného pařáku, připadám si jak blouzníci a žíznivější na poušti. Cesta splývá do jednoho asfaltového běžícího pásu, kilometrů potrubí a žlutých šipek.“ (H, D). Zajímavostí negativních zážitků na pouti je jejich častá potřeba je převést v něco pozitivního, konkrétně u škaredého prostředí poutníka vede k přemýšlení nad tím zda „vynikne bez hmsu krása“ (H, D) a následného přirovnání k „Jin a Jang“ (H, D), kdy protiklady jsou součástí světa a tak je tomu jednoduše dobře, neboť jedno by nemohlo být bez druhého.

Obecně poutníky naplňují hory, které „rozšiřují obzory“ (A, R) a oceán s plážemi na Camino del Norte, střední rovinaté pasáže jsou: „nezáživné, nížina, bez rozhledu, bez vzrušení“ (P, R1). Ke konci pouti přibývá negativních poznámek a to k velkému množství lidí a zbytečného značení „každého centimetru cesty“ (R, R1) to poutníka připravuje o pocit volnosti: „Přišlo mi to jak jít v korytu, připadal jsem si jak ovečka, která jde od šipky k šipce a navíc už to bylo před tím Santiagem 100 km a to byly ty ukazatele a šipky všude s přesným počtem kilometrů kolik zbývá do Santiaga. Připadal jsem si jak ovečka, která je hnána na jatka tímto koridorem, vážně mě to štvalo. Že musím jít přesně tudma, přesně tudma a bylo tam hodně lidí, takže už to bylo jiné. Měl jsem pocit, že už to není moje cesta. Že se to někdo snaží nalajnovat, že přesně tudy všichni jdou a vy už nad tím nemusíte uvažovat kudy jít. Mě rozčilovalo to, že někdo se snaží, ne že zmanipulovat ale

jasně vymezit mantinely té cesty. Že tady musíte zastavit, tady musíte tohle projít, tady se zastavit. A to, že chťe nechtě stále vidím kolik přesně kilometrů mě zbývá. Vytáčelo mě i to že si někdo dal tu práci a finance aby všude byly ty kameny s počtem kilometrů. Když přitom celých pět set metrů předtím stačila jednoduchá šipka někde na zemi, třeba jen nasprejovaná, nestojí nic, neruší krajinu. To mě fakt vytáčelo“ (R, R1).

5.4.7.1 Diskuze – Chůze v prostředí Camina.

Jak bylo výše zmíněno, poutníci nad chůzí mimo zdroj námahy a bolesti příliš nepřemýšlejí, ale je to nedílnou součástí pouti a má neoddiskutovatelně velký vliv na člověka a na jeho prožívání. Chůze je přirozeným pohybem člověka, je to relativně nenáročná forma fyzického cvičení a má celou řadu pozitivních vlivů, mezi které patří prevence proti obezitě (Pucher & Buehler, 2010), kardiovaskulárním problémům (Gordon-Larsen et al., 2009) a stabilizuje kognitivní funkce, čímž například snižuje pravděpodobnost vzniku demence (Pucher & Buehler, 2010). Chůze má pozitivní vliv jak na fyzickou, tak na psychickou stránku lidské existence. Po psychické stránce je pozitivní dopad chůze hodně ovlivněn prostředím, pochopitelně jen samotná fyzická aktivita zvyšuje hladinu endorfinů v krvi a tím v člověku probouzí pocity spokojenosti, ale prostředí tyto efekty silně stimuluje. Ideálním prostředím je nepřekvapivě příroda. Na pouti do Santiaga je člověk obklopen přírodou po dlouhou dobu a postupně se tak stává její součástí, cítí silné propojení s přírodním okolím, což v něm také probouzí spiritualitu (Lois-González & Santos, 2015). Je to právě okolní příroda, která hraje velkou roli v celkovém prožitku. Zamyslíme-li se nad samotnou podstatou slova příroda, tak kořenem slova je rod, který odkazuje na místo zrození, tak jako v řečtině se řekne příroda slovem „fysis“ a to je odvozeno od „fyomai“, tedy „rodím se“, stejně tak jako v latině, natura tzn. narození (Kratochvíl, 1994). Příroda je prostředím, ve kterém jsme se po milióny let vyvíjeli a díky stále vyspělejší kultuře, jsme se jí stále více vzdalovali. Byli jsme s ní propojeni symbolickou pupeční šňůrou a tu neustále přetínáme. Díky pouti se navracíme do přirozenějšího prostředí a to poutníky naplňuje pocitem klidu, neboť jak tvrdí Merleau-Ponty: *„člověk je v neustálém dialogu se svým okolím a okolí v člověku neustále rezonuje“* (2013, p. 340). V zásadě jde o párování našeho těla s okolním světem, které je umocňováno pohybem (Hogenová, 2002). O to palčivější je fakt, že 50 % světové populace žije ve městech (Bratman et al., 2015), člověk tak namísto cvrlikání ptáků poslouchá hluk velkoměsta. Nezastáváme však paradigma rousseauovské přírody, ve

kteře byl slepě idealizován šťastný divoch, tedy člověk, jež se svým životním stylem navrácí do lůna přírody (1889). Uvědomujeme si, že se nám dnes žije z mnoha objektivních pohledů nejlépe v naší historii, tento životní luxus je však na úkor matky přírody a stejně tak na úkor našeho psychického zdraví. Žijeme ve světě plném stresorů a právě stres je nejzávažnější zdravotní problém jednadvacátého století (Kudielka & Wüst, 2010). Nejčastějším únikem před stresory naší každodenního dne byly cesty do přírody (Driver, 1976; Knopf, 1987). Tyto cesty snižují pocity únavy, stresu (Hartig et al., 2014) a urychlují mentální i fyzickou regeneraci (Kondo et al., 2018). Pokud je fyzická aktivita včetně chůze vykonávána v přírodě, její efekt na naše zdraví, po stránce fyziologické (Gladwell et al., 2012), biomechanické (Li et al., 2011) a psychologické (Pretty et al., 2003) je podstatně přínosnější, než kdyby stejná aktivita byla vykonávána v tělocvičnách popřípadě v urbanizovaných částech města (Marselle et al., 2014; Pretty et al., 2003), efekt se pozitivně projevuje na mentálním zdraví a well-being (Olafsdottir et al., 2018). Už samotný pohled na zeleň z okna vašeho domu zlepšuje well-being a pocit klidu (Kaplan, 2001), přírodní scenérie totiž aktivuje parasympatikus způsobem, kterým redukuje stres a naopak příjemně nabudí energii v člověku a zlepšují soustředění (Bratman et al., 2015). Díky tomu poutníci během cesty zažívají pocity euforie, ale také klidu a příjemné relaxace.

Mimo přírodu je zde důležitá taky specifická společenská atmosféra, o které jsme hovořili, již v kapitole 8.4.5 Společnost na pouti. Zde tedy jen letmo doplníme, že lidé obecně preferují chůzi ve společnosti (Ball et al., 2001; South et al., 2013), skupinová chůze také napomáhá člověku vytvořit si pozitivní vztah k této fyzické činnosti a lépe se udržuje pravidelnost tohoto pohybu. Naopak chůze v samotě člověku přináší terapeutický rozměr. Jedinec, který je sám, se obrácí do svého nitra a myšlenky, na které běžně nemá čas pomyslet, se plynule dostávají na povrch a pro člověka se vytváří prostor, ve kterém s těmito myšlenkami může pracovat. Chůze v samotě má podobné kvality jako Freudovy sny, které také odhalují to, co je člověku běžně v bdělém stavu skryto. Je to nenásilná cesta do našeho nitra, která v nás často probouzí hlubokou spiritualitu (Gatrell, 2013; Sharpley & Jepson, 2011). Jak řekl Nietzsche (1968, p. 10): „Všechny skutečně skvělé myšlenky vznikají při chůzi.“ Podobně vyzdvihuje chůzi i Rousseau (1962):

Nikdy jsem tolik nepřemýšlel, tolik neexistoval, tolik nežil, tolik nebyl sám sebou, smím-li to tak říci, jako na těch cestách, které jsem vykonal sám a pěšky. Chůze má v sobě něco, co povzbuzuje a oživuje mou představivost;

když zůstanu na místě, jsem téměř neschopen přemýšlet; aby se rozhýbal můj duch, musí se rozhýbat moje tělo. Pohled na přírodu, sled milých obrazů, čistý vzduch, silná chuť k jídlu, dobré zdraví, kterého nabývám chůzí, svobodné posezení v hospodě, oddálení ode všeho co mi dává pocítit mou závislost, ode všeho, co mi připomíná moje postavení, to uvolňuje moji duši, dává mi větší odvahu přemýšlet. (p. 146)

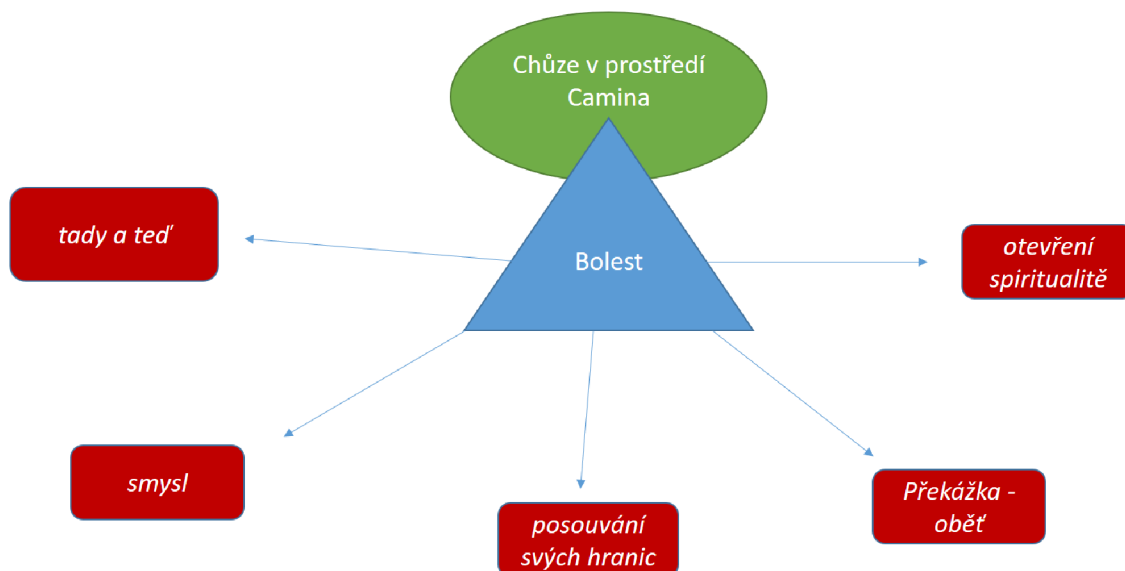
Tyto pozitivní zážitky mají pochopitelně také naši poutníci, i když o nich v kontextu s chůzí příliš nehovoří a neuvědomují si je. Byť často bez vědomí příčiny, jsou poutníci skrze chůzi nabíjeni pozitivními emocemi, které jsou v člověku posilovány příjemným okolím (Arvey, 2018). Poutník se během cesty dostává do harmonického vztahu jak se svým okolím tak se sebou samým a celkovým pozitivním naladěním poutníka si vysvětlujeme i jejich úspěšnou snahu vidět v negativních aspektech pouti pozitivní smysl (viz kapitola 6.4.8). Pocity svobody a autentického prožitku se vytrácejí v posledních sto kilometrech před dosažení cíle. Poutníci se cítí být součástí turistického marketingu, nikoliv osobní jedinečné sebe transformace. Po většinu cesty, ale nezažívá negativní vztah ke svému okolí, naopak hovoří o autentických místech, o genius loci, tyto pocity vycházejí z poutnického povědomí o tisícileté poutní tradici a její cestě, která vedla stejnými místy a poutník, tak může jít ve šlépějích svých předků (Lois-González & Santos, 2015).

5.4.8 Bolest

Subkategorie: *tady a teď, smysl, posouvání svých hranic, překážka, otevření spiritualitě*

Obrázek 18

Znázornění subkategorií hlavní kategorie Bolest



Nedílnou součástí poutní zkušenosti je také bolest, která se v menší či větší míře objevovala u všech poutníků. Od prvních dní „*nohy bolí*“ (P, D),... *za městečkem cedule, že už jen 763 Km → no to mě vomej, páč mám malíček že vydá za dva, boky odřený jak skříň a na trapézích aby 3gger pointy pohledal – prostě to bolí celý*“ (H, D) „, a postupem času se „*únava sčítá*“ (P, D), poutníci mají problémy se vstáváním „*ráno jsem únavou nemohl vstát z postele a nohy hlavně holeň z rána děsně bolela*“ (A, D), klasicky mají poutníci „*bolest šlach*“ (P, D), „*puchýře ... celkově mě bolí celé tělo, hlavně pravá kyčel, zadní strana stehna a samozřejmě plosky nohou ... pravý nárt*“ (A, D) ... poutníci obecně shledávají že „*bolesti tam bylo moc ... člověk se někdy vyloženě dobelhával do toho albergue ... Jeden den člověka bolí pravý kotník a myslí si, že to pravděpodobně neujde a vono se to rozleží a naopak druhý den bolí třeba levé koleno. Bolest cestuje po celém těle*“ (A, R1)... „*je to čiré utrpení*“ (L, D). Během pouti se dostávají i pocity pochybností s dokončení pouti právě v kontextu s námahou „*myslel jsem si, že to budu muset vzdát, včera večer jsem se ztěžka mohl dobelhat z postele na záchod*“ (A, D). Je ale důležité si uvědomit, že ze začátku se sice o bolesti mluvilo v negativním kontextu, ovšem obecně poutníci v bolesti shledávali hlavně pozitivní součást celé zkušenosti. Bolest poutníka udržovala v modu „*tady a teď*“: „*Dobrá bolest*

je v tom, že člověka nutí řešit aktuální problém... nerozptyluje se jinými věcmi“ (A, R1). Poutníci přemýšlí nad smyslem bolesti, která se stává důležitou součástí celého zážitku a jakousi nutností k hlubším prožitkům „... *nevím, jestli může být bolest lékem... kdyby nebyla ta fyzická námaha, tak se ten pocit čistoty srdce neobjeví... jsem přesvědčen, že právě díky té námaze, díky té bolesti, díky té dlouhodobé vytrvalosti atd. se to téma, já bych ho nazval teda spirituální téma, mohlo otevřít právě proto, že tam byla ta fyzická a řekněme i emocionální překonávání a že to mělo dostatečně dlouhou dobu“ (P, R1)... poutníci díky překonávání únavy, bolesti a obecně útrap spojených s každodenním putováním získávali větší důvěru v sebe sama ve svou fyzickou zdatnost... „Člověk si uvědomí, že to tělo zvládne více, než si myslíme... Kdybych tu pout' šel doma tady v ČR, tak bych tu pout něšel 38 dní ale 70 dní protože bych každý druhý den si dával pauzu, z toho jak jsem zničen. Ale na té pouti člověk prostě jde a rozhybe to. To bylo překvapení myslím si, že jedno z poučení je to, že člověk podceňuje své tělo“ (J, R1). Obzvláště u našich křesťanských poutníků bylo patrné, že úsilí a bolest „*má smysl“ (L, R1) a že je to jakási forma oběti „ta fyzická náročnost kdyby to bylo jednoduché, tak to chodí každý, že, ale zase, když člověk se pak rozhodne fakt něco udělat, tak prostě s tím, že prostě to, že to bude něco toho člověka stát, že od té pouti si člověk něco slibuje, že prostě něco získá, ale musí pro to něco jak kdyby obětovat... jdu pěšky protože nic mi neulehčuje cestu... člověk do toho něco musí dát“ (K, R1). „Když si šáhnou na dno, podstoupím nějakou námahu, tak tím dodám hodnotu“ (L, R1). Díky této námaze pak křesťanští poutníci mohou po Bohu „*chtít víc“ (L, R1).***

5.4.8.1 Diskuze – Bolest.

Únava a bolest mají u poutníků specifickou roli. Lidé se obvykle bolesti vyhýbají, a pokud přijde, snaží se jí zbavit. Je třeba si uvědomit, že naše výzkumná skupina se skládá jak z křesťanů, tak z nevěřících. Křesťané se opírají o biblický výklad bolesti, která je tradičně spojována s lidskou hříšností. Trpíme, protože jsme hříšní a skrze bolest nalezneme vykoupení „*bez krve vylití není odpuštění vin“ (Bible 21online, Židům, 9:22).* Člověk se v křesťanské tradici rodí jako hříšný díky prvotnímu hříchu, který je metaforicky popsán jako odcizení jablka ze stromu poznání v Rajské zahradě. Výsledkem tohoto činu je lidské utrpení, prostřednictvím kterého má člověk naleznout znovu ztracený ráj. Lidská víra je pak často Bohem zkoušena skrze trýzeň, jak je tomu v příběhu o Jobovi, či při Abrahamově zkoušce, kdy má Abrahám obětovat svého prvorozeného

syna Izáka. U Joba je to bolest jak fyzická, tak psychická, u Abraháma jde o bolest psychickou. V obou příkladech nám Bůh ukazuje, že utrpení má smysl (Lewis & Staehler, 2013). Prostřednictvím těchto příběhů si křesťan uvědomuje důležitost důvěry a odevzdání se Bohu, ve kterém nalézá svoji spásu. Celý příběh utrpení pak vrcholí v samotném příběhu Boha, který na sebe bere lidskou podobu a jako Ježíš je obětován na kříži, aby vykoupil hříšné lidské plémě (Glucklich, 2003). Klíčovou rolí bolesti v křesťanské tradici je právě její spojení s obětováním se za nějakou vyšší hodnotu. Poutníci přijímají bolesti spojené s cestou s určitým vděkem. Fyzická bolest, puchýře, bolavá kolena apod. pro ně nejsou něčím neúčinným, ale prohlubuje u nich silnější smysl celého putování. Poutník přijímá bolest jako dar, který na konci může odevzdat Bohu na důkaz jeho hluboké víry v něj. Jak praví Eliáš: *„Když jsou vnější okolnosti zvláště obtížné, když je odpor zvláště silný, může se člověk cítit Jahvem nejvíce milován, protože pak má tu nejlepší možnost posílit své Já a jako člověk pokročit dál“* (Archianti, 2012, p. 98). Chápání bolesti jako oběti Bohu se silně objevovala i v našich datech věřících poutníků, což je ve shodě s Freyovou (2019, která tvrdí, že poutník potřebuje prožitky bolesti, neboť díky ní si zaslouží rozhřešení. Bolest je křesťany vnímána jako forma komunikace s Bohem, je to způsob, jak věřící prezentují svou oddanost Bohu (Glucklich, 2003).

U nekřesťanských poutníků byla bolest taktéž vnímána jako nedílná součást celé zkušenosti, která dodávala hloubku a smysl prožitku. Bolest formuje lidský prožitek, protože mysl, není oddělena od fyzického těla, je s ním neoddelitelným vztahu a tak silné projevy těla mají efekt na naše prožívání reality (Good, 1994). Člověk je bytost hledající smysl (Frankl, 2006) a tak se jej snaží najít i v bolesti, což vede k jejímu lepšímu zvládnutí (Tisdell, 2013). Naopak pokud člověk nepředpokládal, že bude trpět a tyto bolesti není schopen přijmout, nejen že během cesty daleko více trpí a vyhodnocuje ji jako méně příjemnou, vystavuje ho to hlubším existenciálním otázkám nad sebou samým, neboť nezvládá danou situaci, což ho vede k revaluaci nazírání na vlastní osobu (Good, 1994). Dlouhodobá a fyzicky náročná pouť sama o sobě napomáhá ke změnám vědomí, v jehož důsledku dochází k odblokování podvědomí a do té doby skryté emoce vyplouvají na povrch do jedincova vědomí, tomu napomáhá nejen bolest, ale také samota a podporující komunita poutníků, která napomáhá tyto emoce zpracovat (Peelen & Jensen, 2007). Hogenová (2002) tvrdí, že nás bolest navrácí zpět k sobě, je to cesta k bytí přes dno vlastních životních sil.

Z dat od našich poutníků vyplývá, že byli předem dostatečně připraveni na fyzické i psychické výzvy pouti a bolest obecně přijímali pozitivně. Na základě křesťanské tradice bychom mohli předpokládat, že se křesťané budou lépe vypořádávat s bolestí, neboť ji vidí jako cestu k vykoupení, tudíž něco pozitivního, naše data to ovšem nenaznačují. Jak naši věřící, tak nevěřící poutníci zpětně na bolest nazírali jako na pozitivní fenomén, kterého tam sice místy bylo příliš, ale obecně vzato byla bolest brána jako důležitá součást prožitku, bez kterého by pouť neměla tak hluboký smysl, a díky které se z pouti stal výjimečný zážitek nikoliv pouze turistický výlet. Bolest se tak stává jedním z pocitů výlučnosti oproti obyčejným turistům (Tisdell, 2013). Bolest se také projevovala tím, že poutníky držela v přítomném okamžiku, byli tzv. „*on the road*.“

6 Diskuze – Intenzivní sebepoznání – Centrální kategorie

Každý člověk nad sebou samým přemýšlí a ona podstata, nad kterou člověk přemýšlí, je naše vlastní bytí. Podle Patočky (1969) se nám naše bytí stává přístupným skrze naši činnost. Touto činností je v našem případě chůze, která má svůj směr, cíl i specifickou poutní náplň. Naše práce byla zaměřena na fenomén poutní zkušenosti. Snažíme se pochopit svět poutníka, který je výjimečnou životní epizodou. Tento svět našeho života Husserl nazývá „*Lebenswelt*“. „*Lebenswelt*“ se v průběhu našeho života stále vyvíjí a v naší každodennosti často nezbyvá čas na vlastní sebereflexi, na zhodnocení své životní „*cesty*“. Pouť je krátkým vystoupením z každodenního shonu, z „*každodennosti*“ a poutník se ocitá v novém prostředí. Naším cílem bylo zkoumat prožitky poutníka v tomto specifickém prostředí, k tomu jsme využili kvalitativní výzkum, konkrétně zakotvenou teorii a na základě zpracovaných dat jsme si zvolili za hlavní centrální kategorie **Intenzivní sebepoznání poutníka**.

Tato centrální kategorie spoluutvářena souhrou šesti dříve popsaných fenoménů (**Volný čas a Vytržení z každodennosti, Bytí v samotě, Společnost na pouti, Spiritualita, Bolest a Chůze v prostředí přírody**). Nyní se pokusíme podívat na celý poutní zážitek z nadhledu a vytvořit tak obraz v širších souvislostech. Je mnoho přístupů jak chápat fenomén sebepoznání, cílem této práce ovšem nebylo zabývat se tím, co je sebepoznání. Tento cíl by sám o sobě stačil na nejednu vědeckou práci, proto se nyní budeme dopouštět značného zjednodušení celé problematiky a pokusíme se o srozumitelný výklad sebepoznání v souvislosti s naším tématem.

Jak již jsme si řekli, prostředí pouti a vše co k tomuto prostředí náleží, pozitivně přispívá k hlubšímu zamýšlení se nad sebou samým, a výsledkem je pak určitá míra sebereflexe, která vede k novému nahlížení nikoliv pouze na sebe, ale celkově na svůj vztah s okolním světem (Long, et al., 2003; Nilsson & Tesfahuney, 2016). Na základě našeho výzkumu je Sebeoznání utvářeno ve specifických podmínkách, kterou jsme nazvali **Chůze v prostředí Camina**. Poutník je na cestě v užším sepětí s přírodou, která snižuje stres, pocity únavy a má pozitivní vliv na naše mentální zdraví (Hartig et al., 2014; Pretty et al., 2003; Olafsdottir et al., 2018).

Cesta samotná je produktem tisícileté poutní tradice, která napomáhá poutníkovi dostat se do spirituálního módu, ve kterém se poutník odevzdává „*osudu*“, „*Bohu*“ či

„něčemu“, co jej přesahuje, to mu napomáhá k pocitu uvolnění a radosti, neboť se má na koho spolehnout. Spiritualita byla nedílnou součástí prožitku každého námi zkoumaného, poutníka, včetně poutníků, kteří sami sebe označili za ateisty. Spirituální zážitky jsou propojením vnitřního světa poutníka a cesty, která jej obklopuje, je to fenomén, který „leží“ na cestě a čeká, až k němu poutník dojde (Slavin, 2003).

Fenomény jsou zesilovány velkým množstvím času, to je součástí hlavní kategorie **Volný čas a vytržení z každodennosti**, díky kterému jsme vystoupili z každodenního života a dostáváme se do specifického vnímání času, který dle antické tradice nazýváme Kairós, je to čas, kdy, slovy poutnice „řídím svoje dění, svoje konání podle momentální nálady a podle toho na co teď mám chuť“ (R, R1) nikoliv povinnostmi. Salvin (2003) tento fenomén popisuje jako chůzi v přítomnosti. Tento „čas“ nám přináší pocity svobody a duševního klidu. Díky „nepřebornému“ množství času se poutníci obrací k sobě samým, přemýšlejí nad tím, nad čím se v běžném denním shonu nedostává, přemýšlí nad sebou samým a svým vztahem k okolnímu světu. Hloubka a intenzita těchto myšlenek je pozitivně stimulována **Bytím v samotě** na pouti, která čistí hlavu a zesiluje myšlenky o našem vnitřním světě. Prostřednictvím **Samoty** na povrch vyplývají pocity a myšlenky, které jsou v běžném životě přehlušeny každodenním shonem (nejen každodenním shonem, ale i lidmi a rolmi pracovními či rodinnými). Ke zpracování niterných myšlenek nám napomáhá **Společnost na pouti**, s touto komunitou poutník sdílí své strasti i radosti. Poutníci jsou vytrženi ze svých běžných sociálních rolí a stávají se sobě rovnými, sdílí spolu společný poutní svět a funguje zde silný in-group favoritism, tedy jev, který upevňuje skupinový altruismus. Poutník se stává vůči svým souputníkům výrazně otevřenější v osobních tématech.

Na silné sebepoznávací zážitky se můžeme podívat z pohledu Maslowy teorie potřeb. Sebepoznávání, ke kterému člověk dochází během pouti, je součástí nejvyššího pátého stupně Maslowovy pyramidy, kterou nazývá sebeaktualizací. Podle Maslowa se člověk obvykle k nejvyššímu stupni pyramidy dostává postupně, ovšem ne vždy tomu tak je a za určitých okolností, není hierarchie potřeb tak fixně postupná, jak o ní autor píše (Blackwell, 2010), nicméně se domníváme, že naši poutníci splňují klasická kritéria a patra pyramidy jsou během pouti naplněna tak, že se člověk postupem času přirozeně otevírá seberealizaci.

Poutník se během několika dní sžije s poutním rytmem a jeho fyziologické potřeby jsou naplněny, neboť si brzy uvědomí, co pro každý den potřebuje. Jeho potřeba spánku a nasycení se stávají rutinní součástí poutního dne. Stejně tak netrpí pocity strachu, či úzkostí, má silné altruistické vztahy s poutní komunitou, což napomáhá jeho spontánnosti a otevřenosti vůči sobě i druhým. Zažívá pocity štěstí a klidu spojené s pozitivním sebepojetím a přirozeným respektem k druhým. Toto celkové poutníkové nastavení je otevřenou branou k sebeaktualizaci, kterou Maslow chápe jako otevření se vyššímu smyslu bytí (Maslow, 1967). Lidé v tomto stavu nejsou tolik motivováni vnějšími impulzy, ale motivy vycházejí z jejich autentického bytí, neboli „*Real self*“, slovy našeho poutníka, „*chci být jen se sebou, za sebe a pro sebe*“ (P, D), tyto motivy jsou pak nazývány „*metapotřeby*“, či „*metamotivy*“ (Maslow, 1967). K poznání svých „*metamotivů*“ člověk nedochází každý den, naopak jsou většinou člověku skryty, neboť člověk je poháněn vnějšími motivy, které mu vnucuje společnost. K poznávání sebe sama přichází obvykle ve chvílích volna, dovolené, kdy na sebe člověk má více času a má prostor přemýšlet nad svým postavením ve světě (Maslow, 1967), „*na vše má člověk nepřeborné množství času...*“ (A, R2) a „*odpovíte si i na otázky, o kterých jste ani netušili, že je máte*“ (K, R1).

Pout' je prostorem rozjímání nad sebou samým a člověk získává odstup od svých domácích povinností, vztahů apod. Domníváme se, že na pouti se člověk dostává do „*sebe-aktualizačního módu*“. Poutník je ve větším sepětí se svými autentickými hodnotami a skrze ně nazírá na svůj život, který díky tomu vidí z jiného úlu pohledu, z pohledu, který vychází z jeho nitra. Součástí sebe-aktualizace je často přemýšlení o smyslu holé existence a to vede ke spirituálním otázkám. Člověk se přestává tolik vázat na své materiální tělo, má imateriální představy o své podstatě, o své duši, která není omezena hranicemi lidského těla, člověk se cítí být součástí většího celku „*the inner light now seems to be no different than the outer light*“ (Maslow, 1967, p. 103). Tyto prožitky člověku mění jeho nazírání na život, který vychází více z lidské podstaty. Podle Maslowa (1967) si skrze tyto sebe-aktualizační zkušenosti člověk lépe uvědomuje, že je součástí celého světa, který vnímá holisticky a prostřednictvím tohoto paradigmatu „objektivněji“ nazírá na své postavení ve světě. Většina lidí se do vrcholného patra pyramidy nedostává, jsou pohlceni okolním světem a nemají možnost přemýšlet nad sebeaktualizací (Maslow, 1967). Tím, že se člověk vydává na pout', vykračuje vstříc seberealizaci. Vstříc tomu, co

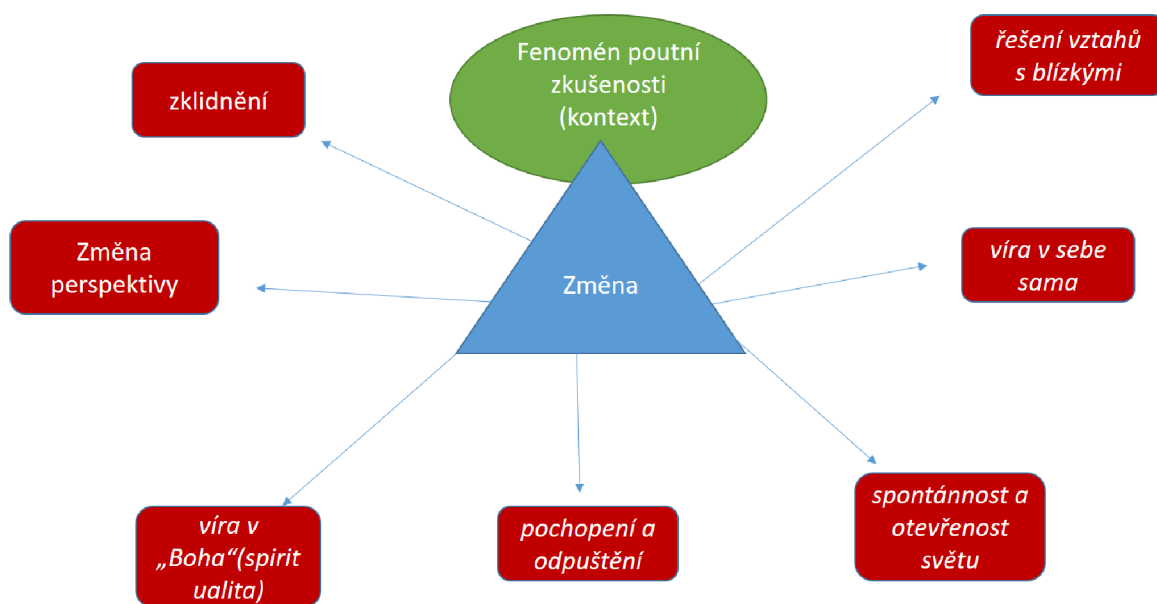
Maslow (1967) nazývá spiritual life, value-life, či higher life, slovy jednoho z poutníků „*jsou to stezky duše*“ (K, R1).

6.1 Změna

Subkategorie: *zklidnění, změna perspektivy, řešení vztahů s blízkými, víra v sebe sama, spontánnost a otevřenost světu, pochopení a odpuštění, víra v „Boha“ (spiritualita)*

Obrázek 19

Znázornění subkategorií hlavní kategorie Bolest



Pouť má i po půl roce vliv na poutníkův život, neboť se změny, i když méně intenzivní, objevují u našich poutníků i půl roku po pouti. Poutníci hovoří o pozitivním efektu vytržení z každodennosti na pouti, díky kterým se dostali z „*každodenního shonu*“ (P, R2), *neboť v něm „člověk celou řadu věcí nevnímá...a na pouti nahlédne a problémy z úplně jiné perspektivy...pozná sebe v nějaké určité oblasti“* (P, R2). Během pouti pak nastávají velice subjektivní a jedinečné změny právě podle toho, co jste si na pouť přinesl s sebou. Spojujícím fenoménem našich poutníků je **zklidnění**: „*bez pochyby v současné době žiju mnohem klidněji, uvolněněji, nebo soustředěněji bez toho jednorozměrného tlaku na pracovní výkon, takže ten vnitřní klid, který prožívám, ten si uvědomuju*“ (P, R1), *pocity vyrovnanosti „cítím se vyrovnaně a v životě se to dá převést na spoustu maličkostí, se kterými se trápíme dlouho dopředu a přitom je to strašně jednoduché“* (H, R2). Díky **změně perspektivy** na svůj dosavadní život jedna z poutnic

opustila svou práci a přestěhovala se za přítelem do sousední země. Poutníci si na pouti řeší nahromaděné problémy z domova, ať už to jsou „*vztahy s blízkými*“ (R, R1) „*stres v práci*“ (P, R1,2), „*ukončení studií*“ (K, R1), „*zbytečné obavy ze všeho*“ (A, R1) ... výsledné pocity z těchto strastí jsou ovšem nakonec velmi pozitivní. U poutníků dochází k „*vyčištění těla i duše*“ (A, R1; P, J1,2) a novému nahlížení na mnohdy problematické vztahy s lidmi tam ze všedních dní kdy poutníci zažívají silné pocity „*odpuštění*“ (P, D) a „*pochopení*“ (J, R1) jsou schopni se dívat na „*problémy z jiného úhlu pohledu... najít takovou tu pravdu a otevřenost k názorům druhých*“ (K, R1) a poutníci se stávají „*otevřenější a spontánnější*“ (H, R1). Změna nastává také ve spirituální rovině, člověk je „*blíže Bohu*“ (K, R1) či možná lépe řečeno něčemu, co jej přesahuje. Poutníci nezávisle na tom, zda se deklarovali jako ateisté či věřící, pocítili během pouti „*těžko se to popisuje slovy*“ (J, R1) „*propojenost se světem ... vše tam do sebe zapadá... člověk se dostane k tomu duchovnu*“ (K, R1). Poutníci cítí „*vděčnost*“ (L, R2) za to, co jim pout' dala. „*Obecně se snažím více přijímat to, co přijde, nesnažit se vše naplánovat a být tolik ve stresu a v obavách. Člověk příliš přemýšlí nad tím, co se může stát, ale stejně to nelze predikovat. Takže by nad tím neměl tolik přemýšlet. Více se nechat vést tím životem*“ (J, R2).

6.1.2 Diskuze – Změna

Pokud hovoříme o změně poutníka je zapotřebí zmínit prostředí, ve kterém poutník žil před samotnou poutí, neboť dochází-li ke změně, či pouhé potřebě změny u našich poutníků, znamená to, že před poutí fungovali způsobem, který jejich vnitřním potřebám nevyhovoval. Již v předešlých kapitolách jsme předestřeli stinné stránky naší doby. Psali jsme o problémech s nedostatkem volného času, o technostresu, o tom, že je společnost individualizovaná. Žijeme v době, která nejenže nedopovídá, ale ani si neklade otázky po smyslu (Giddens, 2003). Dle Loytarda jsme se odklonili od víry a přiklonili jsme se k člověkem řízenému pokroku (in Giddens, 2003). I tento odklon napomáhá k pocitům osamění a nejistoty, neboť jistoty, které měly generace před námi, jsou nenávratně pryč. Život není „daností“, ale stává se „úkolem“, tím se na jedince svaluje zodpovědnost za plnění sebou určeného úkolu. Člověk se „de iure“ stává samostatným a plně zodpovědným za sebou vytyčenou životní cestu, to ovšem neznamená, že tuto roli také přijímá „de facto“. Moderní doba nahradila původní určení společenského postavení naléhavým a povinným sebeurčením (Bauman, 2002). „Kdo začíná svou kariéru u

Microsoftu, nemá žádnou představu o tom, kde skončí. Naopak učeň ve Fordu či Renaultových závodech si mohl být téměř jistý tím, že zůstane u stejné firmy až do konce“ (Bauman, 2002, p. 173). Tyto změny práce sebou přináší i velké cestování a stěhování se za prací, čímž člověk ztrácí své „kořeny“, svůj kontakt s blízkými, tím se připravujeme o další pilíř a tím je stabilní okruh přátel. Poslední pilíř, který chceme zmínit, je víra v konkrétní náboženství. Ve víře nejenže má člověk okruh blízkých spoluvěrců, ale také si tím pomáhá v otázkách po smyslu života. Tato ztráta jistot vyúsťuje v nevíru v sebe sama. Dnešní doba, která nabízí celou řadu možností, které jsou způsobeny pokrokem, a tím, že si toho po materiální stránce můžeme mnohem více dovolit, vede paradoxně k tomu, že se člověk cítí jako malé dítě v cukrárně plné sladkostí a neví, kterou z nich si má vybrat, podobně jako moderní člověk, který tápe nad tím, jakou životní cestou má následovat, to je slovy Baumana (2002) důsledkem „tekuté modernity“. Otázka je, jakou roli v životě moderního člověka vykonává poutní zkušenost.

Předtím, než se samotný poutník na tuto dlouhou cestu vydá má určitá očekávání, neboť každý z nás má určité kulturní zázemí a to do jisté míry determinuje, jakým způsobem se díváme, v tomto konkrétním případě na pouť do Santiaga de Compostely. Mnozí poutníci, předem očekávají, zklidnění, spirituální obohacení či hlubší sebepoznání (Digance, 2003) a pochopitelně, silné zážitky v sobě mají ten potenciál, že jsou schopni změnit nejen způsob nahlížení na svůj život, ale také změnit samotný způsob života. Poutní zkušenost tento potenciál v sobě má. Už jenom tím, že se poutník ocitá po velkou část pouti v přírodním prostředí, dochází k úniku před nepřirozeným urbanizovaným prostředím a před tlakem moderního stylu života. Poutní den je do jisté míry návratem k přirozenému divošskému způsobu života (Wearing, 2001). Pout' se s rostoucím čase stráveným na cestě stává místem, kde znovu objevujeme své přirozené „já“, Schmidt píše o poutní transformaci (2009), neboť během pouti se člověk navrácí k sobě, ke své minulosti a zhodnocuje svůj život. Lidé s nepříjemnými osobními zážitky, s traumaty jsou ve své imaginaci, před ně znovu vystavěni, ale díky přátelské poutní komunitě a intenzivnější víře v „Boha“, či něco, co je přesahuje, se s těmito traumaty lépe vypořádávají. Nejsou to ovšem pouze velké životní tragédie, které se zde řeší, ale často to je jejich postoj k práci, k přátelům a obecně k věcem, které se nějakým způsobem týkají jejich života, ale v běžném všedním dni člověk jednoduše nemá čas se nad těmito věcmi zamýšlet.

To co napomáhá sebetransformaci, je určité vyprazdňování, či zklidňování vlastního „já“, které je způsobeno snížením vnějších stresorů. Díky této vyprázdňenosti, jak píše Schmidt (2009), se naše já může znovu „naplnit“, uspořádat, tak aby více odpovídalo našim osobním preferencím, našemu poutním procesem aktualizovanějšímu „já“.

Naši poutníci i po půl roce potvrzují, že na ně měla pouť pozitivní vliv a svůj život opravdu do jisté míry změnili, a to tak, aby změna byla ve větším souladu s tím, co na pouti přijali. Dlouhodobými změnami způsobené poutí do Santiaga de Compostela se zabývá studie Kurrata (2019), ale tím že tato studie byla započata v roce 2018, tak zatím nemáme ještě její výsledky.

7 Závěr

Hlavním cílem naší práce bylo zjistit hlavní fenomény poutní zkušenosti z poutní cesty do Santiaga de Compostela. Cíl byl tedy otevřený veškerým možným jevům a snažili jsme se, aby se fenomény z dat samy vynořovaly na povrch v duchu husserlovské fenomenologické filozofie. Výzkumník se snažil maximálně redukovat své apriorní intence, aby se co nevíce dostal k „čistým jevům“. Na základě námi získaných dat od sedmi poutníků, které byly zpracovány zakotvenou teorií, se centrální kategorií stal fenomén „**Intenzivní sebepoznání**“.

Ještě než se dostaneme k centrální kategorii je zapotřebí zmínit tři kategorie, u kterých jsme sice nenašli silný vztah s centrální kategorií, ale jsme přesvědčeni, že jsou důležitou součástí fenoménu poutní zkušenosti, jsou to kategorie **Smartphone a technostres, Potřeba spěchat a Cesta a cíl**. První dvě kategorie **Smartphone a technostres a Potřeba spěchat**, spolu úzce souvisí, obě jsou totiž dokladem hektického životního stylu, který se přenáší také do prostředí pouti a projevuje se potřebou být co nejdříve v cíli. Specifický charakter pouti, kde se dostáváme do prostředí, ve kterém převládá Kairós, nikoliv Chrónos, tak nakonec poutníka přiměje zpomalit a dochází k sebereflexi, při které poutník kriticky hodnotit svůj vlastní uspěchaný život. To vše je pozitivně umocněno v případě jednoho našeho poutníka, který na začátku pouti přichází o mobil. Ze začátku to hodnotí negativně, ale již po několika málo dnech si naopak uvědomuje, pozitivní dopady této „ztráty“. Tato ztráta se stává ziskem, neboť bez smartphonu nemá přístup k internetu, není tedy tolik rozptylován informacemi z prostředí mimo pouť a urychluje to být více na oné pouti, více v tom co Turner nazývá liminoidní fází, tedy vytržení z každodenních povinností a ocitnout se v novém prostředí, kde vládnu jiná pravidla.

Třetí kategorií je **Cesta a cíl**, která se vztahuje k věčné otázce, zdali je to cesta či cíl, co vytváří hodnotu. Křesťanská poutní tradice upřednostňuje cíl, neboť to je místo svaté, místo které je blízko Bohu a důvod, proč poutník vyráží na cestu. Naši poutníci ovšem v podstatě jednohlasně tvrdí, že cesta byla důležitější než cíl, což potvrzuje celkový moderní trend pouti do Santiaga de Compostela. Tento odklon od úcty k místu je způsoben tím, že se ze Santiaga stala turistická atrakce a místo tak ztratilo osobní a spirituální náboj, proto je upozaděno a do popředí se dostává jak Fisterra, tak Muxía.

Dalším důvodem, proč je vyzdvihována cesta na úkor cíle, je její délka. Kdyby to byl pouze krátký výlet, byl by to bezesporu cíl, co by bylo tím rozhodujícím, jak píše Bowman (2008), ovšem tím, že cesta u všech poutníků trvala minimálně tři týdny, byl by to pravděpodobně pouze zázrak na konci cesty, který by přebil příhody z celého putování. Nyní zpět k centrální kategorii, tedy **Intenzivnímu sebepoznání**.

Intenzivní sebepoznání je tak fenomén, který má vztah ke všem hlavní kategoriím (fenoménům) a je jimi spoluutvářen. Těmito hlavními kategoriemi jsou „**Volný čas a vytržení z každodennosti**“, „**Samota**“, „**Společnost na pouti**“, „**Bolest**“, „**Spiritualita**“ a „**Chůze v prostředí camina**“.

Kategorie **Samota** je nedílnou součástí našich poutníků, neboť všichni absolvovali pouť převážně sami a vnímali, že jít sám, je tou pravou autentickou poutí. Poutník se díky samotě cítí „*svobodně*“, neboť se nikomu nemusí přizpůsobovat, vše si řídí sám, udává si svůj rytmus nejen chůze, ale celého dne a to mu přináší taky silnější pocit „*samostatnosti*“, která v něm povzbuzuje sebevědomí. Díky samotě si člověk „*čistí hlavu*“ od nadbytečných vnějších impulzů, je v sobě a řeší, si svá osobní témata, není rušen druhými lidmi, kteří, ač jsou mu většinou sympatičtí, jej odvádí od jeho vnitřního světa. Člověk si analyzuje svůj dosavadní život, hodnotí jej, dívá se na něj z různých perspektiv a hledá v něm smysl, zda s ním souzní či nikoliv. Samota má silně sebepoznávací charakter, neboť člověka vystavuje před jeho holou existenci a v ní nalézá nový snad i autentičtější smysl, protože poutníci popisují, jak je samota „*cestou k sobě*“ a skrz tuto perspektivu nahlíží na svoji životní roli tam venku, mimo pouť. Nedílnou součástí hledání smyslu v životě je i přemítání o své roli na světě coby člověka, jakožto pomíjející živou bytost, a tím se poutník dostává k transcendentním tématům a tedy k další hlavní kategorii, kterou je **spiritualita**.

Kategorie **Spiritualita** je součástí života každého zdravého jedince, který v ní vidí svůj sebe přesah. Pouť díky svému historickému a duchovnímu odkazu je místem pozitivně stimulujícím ke spirituálním myšlenkám. Mnozí poutníci jdou na pouť přímo s cílem být blíže Bohu, či více v kontaktu s „tím“, co je transcendentní. Díky tomu pak tato specifická poutní komunita vytváří takzvaný spirituální magnetismus, lidé jsou zde svolnější k těmto osobním hovorům, o kterých by se normálně takto otevřeně nebavili. Čím déle je člověk na pouti, tím silněji se stává tento spirituální magnetismus jeho součástí a díky tomu pak například na konci pouti není kopec pouze fyzickou překážkou

s vidinou pěkného výhledu, ale také symbol kalvárie, na které byl ukřižován Ježíš Kristus. Kopec se stává spirituálním symbolem a jako takový je chápán mnohem osobněji. Poutník si do něj vkládá své subjektivní představy, o tom co obecně znamenají překážky v jeho životě, jaký mají smysl. Při nalezení smyslu, pak překážka nemusí být pouze něco, čemu by se člověk chtěl za každou cenu vyhnout, ale je schopen ji přijmout jako něco obohacujícího. Na pouti má obecně člověk intenzivnější pocit, že je „něco“ nad ním a že se na „To“ může spolehnout. Poutník se časem více odevzdává cestě, což je spojeno s pozitivním pocitem smíření, které mu napomáhá překonávat překážky spojené s cestou.

Kategorie **Bolest** v sobě zahrnuje celou škálu překážek, které poutník na mnohatýdenní cestě zažívá. Částečně jsme o této kategorii hovořili v předešlém odstavci v souvislosti s kopcem coby kalvárií, kdy mají překážky důležitý spirituální přesah. Bolest je u poutníků brána značně ambivalentně, je to pochopitelně něco, čemu se člověk obecně vyhýbá, ale na pouti má svoji důležitou roli, neboť zvyšuje hodnotu celého snažení, poutníci jsou totiž přesvědčeni, že právě náročnost pouti ji dodává hodnotu čímž se, mimo jiné, vymezuje od klasické turistiky. Překonávání útrap, nejen zvyšuje hodnotu celého zážitku, ale také poutníka více drží v přítomném okamžiku, „*tady a teď*“. Díky častým problémům s puchýři, bolesti svalů a šlach, které ovšem úspěšně překoná, si je poutník schopen uvědomit, jak se často zbytečně bojí a šetří ve svém životě mimo pouť a přichází uvědomění, že toho člověk zvládne mnohem více, než si myslí. V bolesti, jak již bylo naznačeno, se odráží také forma kajičnosti poutníka před Bohem, kdy dobrovolné vystavování se útrapám je forma vyjádření své oddanosti Bohu. Nekřesťanští poutníci význam bolesti nepojmenovávají tak explicitně v kontextu s Bohem, ale taktéž cítí potřebu najít v bolesti vyšší smysl a proto si hrají s myšlenkami, že je tyto útrapy otevírají spirituálně.

Kategorie **Volný čas a vytržení z každodennosti** v sobě zahrnuje celé časové kontinuum pouti. Samotné vnímání času se během pouti mění a to tak, že se poutník vzdaluje tzv. Chrónu, tedy času který je měřen ručičkami hodinek a jasně vymezuje časový prostor pro konkrétní činnosti. Naopak je stále více spjat s tzv. Kairém, který je někdy popisován jako jakési bezčasí, člověk je ponořen do činnosti, aniž by byl omezován časem, neboť čas není limitou. Díky tomu je poutník vytržen z dnes tak častého stresujícího prostředí všedních dní a pomalu se dostává do stavu, který bychom mohli připodobnit stavu flow, kdy opravdu vše plyne tak jako řeka a my jsme proudem nenásilně posouvání v před, nikoliv pouze ke geografickému cíli, ale také k našemu vnitřnímu

světu, neboť naše myšlenky a pocity pozvolna vyplouvají na povrch. Člověk tím, že je vytržen z „*každodne*“ vytváří nový pohled na všední věci, kterými je běžně zahlcen bez možnosti jejich reflexe, pro nedostatek času. Na pouti má naopak tohoto času dostatek a díky tomu se poutníkovi naskytá prostor, ve kterém může svůj dosavadní život vidět z nové perspektivy. Probírá své vztahy ke svým blízkým, k práci a celkově rekapituluje a hodnotí svůj život, ve kterém často nalézá nový směr a smysl. Jak poutníci sami říkají „*myslí se jim lehce... jde to samo...s vyčištěnou hlavou*“ a na základě svých myšlenek si vytříbí své životní hodnoty, vytvoří si nový „*hodnotový žebříček*“ a to vše jim dodává pocit nové vyrovnanosti a svobody, neboť mají pocit, že změna je v jejich rukou a není tak těžká, jak se jim v „*každodni*“ zdála.

Kategorie **Společnost na pouti** na nás může zprvu působit paradoxně, neboť přeci naši poutníci vyráželi na cestu sami. Je ovšem lidskou přirozeností se sdružovat do větších skupin a tak bylo pouze otázka času, kdy se i naši poutníci začali družít. Společenské kontakty se souputníky jim dala mnoho pozitivních zkušeností, neboť poutní komunita je v mnohém specifická. Vyznačuje se silným pocitem „*rovnosti*“, neboť je jedno jako společenskou roli zastávají lidé mimo pouť, zde jsou totiž všichni poutníci, kteří mají stejný cíl a stejnou náplň dne, tento společný úděl v nich probouzí sounáležitost, která je ještě upevněna v případě, že mají společnou víru, ovšem i věřící s nevěřícími zde mají k sobě blíž, neboť jsou v prostoru spirituálního magnetismu a tak témata pojící se smyslem života jsou na denním pořádku. Díky pocitu „*rovnosti*“ a „*sounáležitosti*“ si jsou poutníci navzájem „*otevřenější*“ a dostávají se k osobním tématům. Celou komunitu prostupuje silný in-group favoritism se všemi svými klady i zápory. Poutníci se vymezují vůči těm, co jdou na „*výlet*“, tedy těm, co si nechávají vozit zavazadla, přespávají hotelích či chodí pouze 100 km, aby získali certifikát o absolvování pouti, popřípadě těm co celou pouť berou pouze jako fyzický výkon bez spirituálního přesahu. Naopak mají v úctě poutníky, kteří vycházeli z daleka a jsou na cestě i mnoho měsíců, neboť s nimi se dá jednodušeji hovořit o niterných tématech. Co do množství lidí poutníci negativně hodnotí hlavně posledních 100 km, neboť se tam cítí jak „*ovečky*“, které jdou v zástupu do cíle. Taktéž samotný cíl vnímají více jako turistickou atrakci a pravděpodobně i díky velkému očekávání Santiago nenaplnuje jejich představy. To, co si z cesty odnášejí, je průběh putování nikoliv samotný cíl.

Kategorie **Chůze v prostředí camina** je myšleno celkové prostředí, ve kterém se naši poutníci pohybovali, začínaje prvním dnem chůze až po odjezd zpátky domů. Protože

poutníci chodili 570 kilometrů a více, tak byla krajina značně rozmanitá. Obecně ale poutníci na prostředí vesměs vzpomínají pozitivně. Dokonce i negativní věci jako byly industriální části města či cesty po asfaltu si poutníci zpětně vykládali pozitivně. Hlavním slovo měly hory a moře, které poutníky naplňovali klidem. O prostředí na pouti můžeme říci, že bylo pro poutníky velice pozitivně stimulující, silné zážitky sepětí s krásami přírody byly velmi intenzivní a poutníci byli zaplavováni pocitem štěstí. Poutníci byli také citliví k autentickým místům, tím jsou myšlena místa, o kterých poutník nepochybuje, že jsou odkazem středověké minulosti a že to nejsou pouze laciné taháky pro turisty. Z výpovědí byla patrná potřeba jít ve šlépějích dávné tradice a prožívat tak onen *genius loci*, který poutníky přibližuje „*Tomu*“ nad námi. Taková místa pak v člověku probouzejí spiritualitu.

Výše zmíněných šest kategorií, si můžeme představit jako dílky z puzzle a dohromady utvářejí centrální kategorii **Intenzivní sebepoznání**. **Intenzivní sebepoznání** je tak hlavním fenoménem, který prožil každý z našich poutníků. Je to vysoce individuální proces u každého z našich jedinců, ale obecně se dá říci, že si poutníci přehodnocovali svůj hodnotový žebříček, celkový rámec, jak vidí svět a jakou roli by v něm měli zastávat. Intenzivní sebepoznání je východiskem pro **Změnu**. Tato Změna je pochopitelně stejně individuální jako je **Intenzivní sebepoznání**, nicméně v kontextu doby můžeme vyzorovat určité typizující rysy, které se u našich poutníků objevovaly a tím byla potřeba změnit vztah k blízkým osobám, méně se strachovat, celkově zpomalit jejich do té doby příliš hektický životní styl, žít více v „*přítomném okamžiku*“ a nechat se více vést „*osudem*“ či „*Bohem*“.

8 Souhrn

V posledních dekádách vidíme každoroční nárůst účastníků svatojakubské pouti do Santiaga de Compostela. Tento trend může působit překvapivě, neboť v západním světě pozorujeme spíše odklon od křesťanství, proto je zvláštní, že je o tuto křesťanskou tradici takto vzrůstající zájem. Je to pouze módní trend, touha po nevšedním zážitku, či potřeba moderního člověka navrátit se ke svým kulturním kořenům? Je to únik před hektickým způsobem života? Proč mají lidé potřebu měsíc pěšky putovat v horkém zaprášeném prostředí na místo, kde je údajně pochován apoštol Jakub starší? Tato práce se snaží pochopit fenomén poutní zkušenosti, co je jeho podstatou, proč to lidi v jednadvacátém století tolik láká a mají potřebu tuto pouť absolvovat znovu?

Pokud se člověk snaží porozumět přítomnosti, je důležité porozumět minulosti, neboť přítomnost je produktem dní včerejších. Proto, čtenáře seznámíme s historií křesťanských poutí, co bylo jejich podstatou, proč lidé založili tuto tradici a jak se tato tradice vyvíjela až do jednadvacátého století. Po tomto ohlédnutí se dostáváme k podstatě našeho výzkumu, a tím je získávání informací od sedmi absolventů svatojakubské pouti. Jedním z absolventů je také samotný autor práce, jeho osobní zkušenosti napomáhají pochopit žitou zkušenost poutníků. Protože vycházíme z fenomenologie, jsme přesvědčeni, že skrze osobní zkušenost autora jsme schopni lépe pochopit zážitky našich respondentů, od kterých jsme získávali data prostřednictvím rozhovorů a osobních deníků z pouti. Tyto data byla následně zpracována zakotvenou teorií.

Výsledkem naší práce byl centrální fenomén, **Intenzivní sebepoznání**, který úzce souvisel s dalšími šesti fenomény a to: **Samota, Volný čas a vytržení z každodennosti, Společnost na pouti, Bolest, Spiritualita a Chůze v prostředí camina**. Celkový poutní zážitek pak vede ke **Změně** způsobu života. V datech jsme dále objevili ještě tři další fenomény, u kterých jsme, ale nenašli silné propojení s centrálním fenoménem. Těmito třemi fenomény byly: **Smartphone a technostres, Potřeba spěchat a Cesta a cíl**.

Centrální jev **Intenzivní sebepoznání** je jedním z hlavních přínosů více jak třítýdenního putování. Člověk se jednoduše na pouti lépe pozná a odpoví si na osobní otázky, které často ani netušil, že je má. Díky každodenní chůzi tyto myšlenky samovolně vyplouvají do vědomí poutníka. V tomto procesu sebepoznávání nám napomáhají právě výše zmíněné fenomény. Pouť se tak stává symbolicky cestou do poutníkovy duše.

9 Summary

In recent decades we have seen an annual increase in the number of participants in the pilgrimage to Santiago de Compostela. This trend may seem surprising, as we are seeing more of a move away from Christianity in the Western world, so it is strange that there is such a growing interest in this Christian tradition. Is this just a fashion trend, a desire for an unusual experience, or a need for modern man to return to his cultural roots? Is it an escape from a hectic way of life? Why do people feel the need to wander for months on foot in a hot dusty environment to the place where the Apostle James the Elder is supposedly buried? This paper seeks to understand the phenomenon of the pilgrimage experience, what is its essence, why are people in the twenty-first century so attracted to it and feel the need to make this pilgrimage again?

If one seeks to understand the present, it is important to understand the past, for the present is the product of yesterday. Therefore, the reader will be introduced to the history of Christian pilgrimages, what they were all about, why people started the tradition, and how the tradition evolved into the twenty-first century. After this look back, we come to the crux of our research, which is gathering information from seven St. James Pilgrimage alumni. One of the alumni is the author of this thesis himself, his personal experiences help to understand the lived experience of the pilgrims. Because we are drawing on phenomenology, we believe that through the personal experience of the author we are able to better understand the experiences of our respondents, from whom we collected data through interviews and personal diaries of the pilgrimage. This data was then processed through grounded theory.

The result of our work was a central phenomenon, Intense self-knowledge, which was closely related to six other phenomena namely; Solitude, Leisure and detachment from the everyday, Companionship on pilgrimage, Pain, Spirituality and Walking in a camino environment. The total pilgrimage experience then leads to a Change of Way of Life. We also discovered three other phenomena in the data, but did not find a strong connection to the central phenomenon. These three phenomena were Smartphone and technostress, Need to rush and Journey and destination.

The central phenomenon of Intense Self-Knowledge is one of the main benefits of the more than three-week journey. One simply gets to know oneself better on the

pilgrimage and answers personal questions one often didn't know one had. Through the daily walk, these thoughts spontaneously float into the pilgrim's consciousness. The above-mentioned phenomena help us in this process of self-discovery. The pilgrimage thus becomes symbolically a journey into the pilgrim's soul.

10 Referenční seznam

- Adams, T., Ellis, C., & Jones, H. (2017). Autoethnography. *The Encyclopedia of Communication Research Methods*, 1–11.
<https://doi.org/10.1002/9781118901731.iecrm0011>
- Adler, P. A., & Adler, P. (1987). *Membership roles in field research*. SAGE Publications, Inc.
<https://doi.org/10.4135/9781412984973>
- Agamben, G. (1995). *Homo sacer*. Oikoymenh.
- Ahlbäck, T. (1993). *The problem of ritual*. Almqvist & Wiksell International Stockholm, Sweden.
- Althoff, T., Hicks, J. L., King, A. C., Delp, S. L., & Leskovec, J. (2017). Large-scale physical activity data reveal worldwide activity inequality. *Nature*, 7(20), 336–339.
<https://doi.org/10.1038/nature23018>
- Amaro, S., Antunes, A., & Henriques, C. (2018). A closer look at Santiago de Compostela's pilgrims through the lens of motivations. *Tourism Management*, 64, 271–280.
<https://doi.org/10.1016/j.tourman.2017.09.007>
- Archianti, P. (2012). *Světová náboženství – Cesty člověka k sobě samému*. Fabula.
- Aristoteles (1998). *Politika*. Petr Rezek.
- Armstrong, M. S. (2001). *Women leaving heterosexuality at mid-life: Transformation in self and relations*. Unpublished doctoral dissertation, York University, Toronto, Ontario.
- Arvey, G. (2018). *Les léčí – Efekt biofilie*. Fontána.
- Ashworth, G. (2011). Public past in plural societies: Models for management in postsecularity. In J. Beaumont, & C. Baker (Eds.), *Postsecular cities. Space, theory and practice* (pp. 198–184). Continuum.
- Asselin, M. E. (2003). Insider research: Issues to consider when doing qualitative research in your own setting. *Journal for Nurses in Staff Development*, 19(2), 99–103.
- Babchuk, W. A. (1996). *Glaser or Strauss?: Grounded theory and adult education*
<http://iupui.edu/~adulterd/mwr2p/prior/gradpr96.htm>

- Ball, K., Bauman, A., Leslie, E., & Owen, N. (2001). Perceived environmental aesthetics and convenience and company are associated with walking for exercise among Australian adults. *Preventive Medicine, 33*, 434–440. <https://doi.org/10.1006/pmed.2001.0912>
- Barnum, B. (2006). *Spirituality in Nursing: from Traditional to New Age*. Springer Publishing Company.
- Bareket-Bojmel, L., Moran, S., & Shahar, G. (2016). Strategic self-presentation on Facebook: Personal motives and audience response to online behavior. *Computers in Human Behavior, 55*, 788-795. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2015.10.033>
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of cultural difference*. Little Brown.
- Barton, J., Hine, R., & Pretty, J. (2009). The health benefits of walking in greenspaces of high natural and heritage value. *Journal of Integrative Environmental Sciences, 6*(4), 261–278. <https://doi.org/10.1080/19438150903378425>
- Bauman, Z. (2002). *Tekutá modernita*. Mladá fronta.
- Bauman, Z. (2004). Individualizovaná společnost. Mladá fronta.
- Baym, N. (2010). *Personal connections in the digital age: Digital media and society series*. Polity.
- Belhassen, Y., Caton, K., & Steward, W. (2008). The search for authenticity in the pilgrim experience. *Annals of tourism research, 35*(3), 668-689. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2008.03.007>
- Belk, R., & Costa, A. (1998). The mountain man myth: A contemporary consuming fantasy. *Journal of Consumer Research, 25*(3), 218–240. <https://doi.org/10.1086/209536>
- Bell, D. (1976). *The cultural contradictions of capitalism*. Basic Books.
- Berger, P. L., Berger, B., & Kellner, H. (1973). *The homeless mind: Modernization and consciousness*. Penguin.
- Bernhard, H., Fischbacher, U., & Fehr, E. (2006). Parochial altruism in humans. *Nature, 442*(7105), 912–915. <https://doi.org/10.1038/nature04981>
- Bible21. (n. d.). *Bible21 online*. <https://www.bible21.cz/online>

- Biddle, S., & Mutrie, N. (2008). *Psychology of physical activity* (2nd Ed). Abingdon, Oxon, UK: Routledge.
- Biscomb, K. (2001). *Deviant bodies and pathological subjectivities: A sociological critique of exercise dependence*. Disertační práce, University of Gloucestershire, Faculty of Environment and Leisure, Gloucester.
- Bizzi, E., & Cheung V. K. (2013). The neural origin of muscle synergies. *Front. Comput. Neurosci.* 7, 7-51. <https://doi.org/10.3389/fncom.2013.00051>
- Blecha, I. (2007). *Promněny fenomenologie*. Triton.
- Blackwell, R. (2010). Motivation for pilgrimage: Using theory to explore motivations. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 22, 24–37. <https://doi.org/10.30674/scripta.67360>
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and methods*. NJ: Prentice Hall.
- Bogdan, R. C., Biklen, S. K. (2007). *Qualitative research for education: An introduction to theories and methods*. Ally and Bacon.
- Borjas, F. (2018). *New record of 2.6 million travelers in Santiago de Compostela in 2017*. <https://vivecamino.com/en/new-record-of-26-million-travelers-in-santiago-de-compostela-in-2017-no-477/>
- Boss, M. (1992). *Nárys medicíny a psychologie*. J & J.
- Bowman, M. (2008). Going with the flow: Contemporary pilgrimage in Glastonbury. In J. P. Margry (Ed.), *Shrine and pilgrimage in the modern world* (pp. 241–280). Amsterdam University Press.
- Boylorn, R. M. (2011). Gray or for colored girls who are tired of chasing rainbows: Race and reflexivity. *Cultural Studies & Critical Methodologies*, 11, 178–186. <https://doi.org/10.1177/1532708611401336>
- Bratman, G. N., Hamilton, J. P., Hahn, K. S., Daily, G. C., & Gross, J. J. (2015). Nature experience reduces rumination and subgenual prefrontal cortex activation. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 112(28), 8567-8572. <https://doi.org/10.1073/pnas.1510459112>
- Britannica. (2020). Encyclopedia Britannica. <https://www.britannica.com/topic/religious-symbolism>
- Bruner, E. (2005). *Culture on tour: Ethnographies of travel*. The University of Chicago Press.

- Bunyan, J. (1996). *Poutníková cesta z tohoto světa do světa budoucího*. Argo.
- Cameron, W. K. (2004). Heidegger's concept of the environment in being and time. *environmental philosophy*, 1(1), 34–46. <https://doi.org/10.5840/envirophil20041114>
- Clayton, P., Rowbotham, J. (2009). How the mid-Victorians worked, ate and died. *Int. J. Environ. Res. Public Health*, 6, 1235–1253. <https://doi.org/10.3390/ijerph6031235>
- Clemens, J. (1997). *Slavná poutní místa. 100 nejslavnějších poutních míst v Evropě*. Grafoprint-Neubert.
- Cohen, E., & Cohen, S. (2014). A mobilities approach to tourism from emerging world regions. *Tourism Mobilities in Emerging World Regions*. 18(1), 11–43. <https://doi.org/10.1080/13683500.2014.898617>
- Cole, B. S., & Pargament, K. I. (1999). *Spiritual surrender: A paradoxical path to control*. In W. R. Miller (Ed.), *Integrating spirituality into treatment: Resources for practitioners* (pp. 179–198). American Psychological Association. <https://doi.org/10.1037/10327-009>
- Collins-Kreiner, N. (2010). Researching pilgrimage. *Annals of Tourism Research*, 37(2), 440–456. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2009.10.016>
- Collins-Kreiner, N., & Kliot, n. (2000). Pilgrimage Tourism In the Holy Land: The Behavioural Characteristics of Christian Pilgrims. *GeoJournal*, 1(50), 55-67.
- Coplan, R. J., & Bowker, J. C. (2014). *The handbook of solitude: Psychological perspectives on social isolation, social withdrawal, and being alone*. John Wiley & Sons.
- Corbin, J., & Morse, J. (2003). The unstructured interview: Issues of reciprocity and risks when dealing with sensitive topics. *Qualitative Inquiry*, 9(3), 335–354.
- Corbin, J., & Strauss, A. (1999). *Základy kvalitativního výzkumu*. Albert.
- Corbin, J., & Strauss, A. (2015). *Basics of qualitative research – Techniques and procedures for developing ground theory*. Sage Publication.
- Corbin, D., S., & Buckle, J. L. (2009). The space between: On being an insider-outsider in qualitative research. *International Journal of Qualitative Methods*, 8(1), 54–63.
- Coward, D. (1996). Self-transcendence and correlates in a healthy population. *Nursing Research*, 45(2), 116-121.

- Creswell, J. W. (1998). *Qualitative inquiry and research design. Choosing among five traditions*. SAGE Publications.
- Creswell, J. W. (2003). *Research design: Qualitative, quantitative, and mixed methods approaches* (2nd ed.). Thousand Oaks, CA: Sage.
- Crust, L., Keegan, R., Piggott, D., & Swann, Ch. (2011). Walking the walk: A phenomenological study of long distance walking. *Journal of Applied Sport Psychology*, 23(3), 243–262. <https://doi.org/10.1080/10413200.2010.548848>
- Csikszentmihaly, M. (1990). Flow: The psychology of optimal experience. *Journal of Leisure Research*, 24(1), 93–94.
- Cutcliffe, J. R. (2000). Methodological issues in grounded theory. *Journal of Advanced Nursing*, 6(31), 1476–1484.
- Čermák, I., Hytych R., & Řiháček R. (2013). *Kvalitativní analýza textů: Čtyři přístupy*. Masarykova univerzita.
- Čermák, I., & Štěpaníková, I. (1997). Validita v kvalitativním psychologickém výzkumu. *Československá psychologie*, 41(6), 503-512.
- Česká biskupská konference. (2022). *Apoštolské vyznání víry*. <https://www.cirkev.cz/cs/apostolske-vyznani-viry>
- Češka, J. (2000). *Zánik antického světa*. Vyšehrad.
- Čížková, M. (2005) *Z Lurd do Santiaga: Cesta na konec světa*. Fontána.
- Davie, G. (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging*. Oxford-Blackwell.
- Denovan, A., & Dagnall, N. (2019). Development and evaluation of the chronic time pressure inventory. *Frontiers in Psychology*, 10. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.02717>
- Denzin, N. K. (1994). The art and politics of interpretation. In N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln (Eds.), *Handbook of qualitative research*, (pp. 500-515). Sage Publication.
- Dewey, J. (1986). Experience and education. *The Educational Forum*, 50(3), 241–252. <https://doi.org/10.1080/00131728609335764>
- Dhar, N., Chaturvedi ,K & Nandan, D. (2013). Spiritual health, the fourth dimension: A public health perspective. *WHO South-East Asia Journal of Public Health*, 2(1), 3-5.

- Dick, B. (2006). Action research literature 2004-2006: Themes and trends. *Action Research*, 4(4), 439–458. <https://doi.org/10.1177/1476750306070105>
- Digance, J. (2003). Pilgrimage at contested sites. *Annals of Tourism Research*, 30(1), 143–159. [https://doi.org/10.1016/s0160-7383\(02\)00028-2](https://doi.org/10.1016/s0160-7383(02)00028-2)
- Dogen, E. (2010). *Dogen's extensive record: A translation of the Eihei Koroku*. Wisdom Publication.
- Douglas, L. (2002). My pilgrimage in mission. *International bulletin of missionary research*, 9, 174–177.
- Driver, B. L. (1976). Quantification of outdoor recreationists' preferences. In B. Smissen & J. Myers (Eds.), *Research: Camping and environmental education* (pp. 165-187). Pennsylvania State University.
- Dubisch, J., & Winkelman, M. (2005). *Pilgrimage and Healing*. University of Arizona Press.
- Ekelund, R., Tollison, R., Anderson, G., Hébert, R., Davidson, A., & Davidson, B. (1996). *Sacred trust: The medieval church as an economic firm*. Thrift Books.
- Eliade, (2009). *Mýtus o věčném návrat*. Oikoymenhu.
- Ellis, C. (2004). *The Ethnographic I: A methodological novel about autoethnography*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Ferguson, E. (1999). *Forms of devotion: Conversion, worship, spirituality, and asceticism*. Garland publishing.
- Fernandes, C., Pimenta, E., Gonçalves, F., & Rachão, S. (2012). A new research approach for religious tourism: The case study of the Portuguese route to Santiago. *International Journal of Tourism Policy*, 4(2), 83-94.
- Figurski, L. (2012). *The courage to think for yourself: The search for truth and the meaning of human life*. UPA.
- Flash, T., & Bizzi, E. (2016). Cortical circuits and modules in movement generation: experiments and theories. *Curr. Opin. Neurobiol.*, 41(6), 174–178. <https://doi.org/10.1016/j.conb.2016.09.013>
- Follow the Camino. (2020). *The scallop shell and other symbols of the Camino*. <https://followthecamino.com/blog/the-scallop-shell-and-other-symbols-of-the-camino>

- Fontana, A., & Frey, J. H. (2005). The interview. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research*, (pp. 695-727). Sage Publications.
- France, P. (1996). *Hermits: The insights of solitude*. St. Martin's.
- Frankl, V. (2006). *Vůle ke smyslu*. Cesta.
- Frazer, G., F. (2007). *Zlatá ratolest*. Nakladatelství Aleš Čeněk.
- Frey, N. (2019). *Korean edition of pilgrim stories: The rise of Korean pilgrims on the Camino de Santiago*. <https://www.walkingtopresence.com/home/advice/korean-edition-of-pilgrim-stories>
- Fröhlich, R. (2008). *Dva tisíce let dějin církve*. Vyšehrad.
- Fullagar, M., Markwell, K., & Wilson, E. (2012). *Slow tourism: Experiences and mobilities*, Channel View Publications.
- Gamper, M. & Reuter, J. (2012). Pilgern als spirituelle Selbstfindung oder religiöse Pflicht? Empirische befunde zur pilgerpraxis auf dem Jakobsweg. In A. Schäfer, F. Hillebrandt & H. Wienold (Eds.), *Doing modernity - doing religion* (pp. 205-32). Wiesbaden: Springer VS.
- García, M. (1999). Morfoloxia social das peregrinacions Xacobeas. In A. Álvarez (ed) *Homo Peregrinus*. Vigo, Xerais: 59–117.
- Gatrell, A. C. (2013). *Therapeutic mobilities: Walking and “steps” to wellbeing and health*. *Health & Place*, 22, 98–106. <https://doi.org/10.1016/j.healthplace.2013.04.002>
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures* New York: Basic Books.
- Gennep, A. (1997). *Přechodové rituály*. Lidové Noviny.
- Giddens, A. (2003). *Důsledky modernity*. Sociologické nakladatelství.
- Giordan, G., & Swatos, W. H., Jr. (2012). *Religion, spirituality and everyday practice*. Springer.
- Gitlitz, D. M., & Davidson, L. K. (2000). *The pilgrimage road to Santiago: The complete cultural handbook*. Amazon.
- Gladwell, V. F., Brown, D. K., Barton, J. L., Tarvainen, M. P., Kuoppa, P., Pretty, J., Sandercock, G. (2012). The effects of views of nature on autonomic control. *European Journal of Applied Physiology*, 112(9), 3379–3386. <https://doi.org/10.1007/s00421-012-2318-8>

- Glaser, B. G. (1978). *Theoretical sensitivity: Advances in the methodology of grounded theory*. Sociology Press.
- Glaser, B. G. (1992). *Basics of grounded theory analysis: Emergence vs. forcing*. CA: Sociology Press.
- Glaser, B. G., & Holton, J. (2004). Remodeling Grounded Theory. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 5(2).
<https://doi.org/10.17169/fqs-5.2.607>
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory*. IL: Aldine Publishing.
- Gleick, J. (1999) *Faster: The acceleration of just about everything*. Pantheon Books.
- Glucklich, A. (2003). *Sacred pain : Hurting the body for the sake of the soul*. Oxford University Press.
- Goffman, E. (1959). *The presentation of self in everyday life*. Anchor Books.
- González, R., & Medina, J. (2003). *Cultural tourism and urban management in northwestern Spain: The pilgrimage to Santiago de Compostela*. *Tourism Geographies*, 5(4), 446–460.
<https://doi.org/10.1080/1461668032000129164>
- Gokariskel, B. (2009). Beyond the officially sacred: Religion, secularism, and the body in the production of subjectivity. *Social & Cultural Geography*, 10(6), 657–674.
<https://doi.org/10.1080/14649360903068993>
- Goldschmidt, W. (1977). Anthropology and the coming crisis: An autoethnographic appraisal. *American Anthropologist*, 79, 293–308. <https://doi.org/10.1525/aa.1977.79.2.02a00060>
- Gould, S. J. (2003). *The hedgehog, the fox, and the magister's pox: Mending the gap between science and the humanities*. Three Rivers.
- Good, B. J. (1994). *Medicine, rationality and experience: An anthropological perspective*. Cambridge University Press.
- Gordon-Larsen, P., Boone-Heinonen, J., Sidney, S., Sternfeld, B., Jacobs, D. R., Preston, J. L., Ritter, R. S., & Hernandez, J. (2010). Principles of religious prosociality: A review and reformulation. *Social and Personality Psychology Compass*, 4(8), 574–590.
<https://doi.org/10.1111/j.1751-9004.2010.00286.x>

- Goulding, C. (1998). Grounded theory: The missing methodology on the interpretivist agenda. *Qualitative Market Research*, 1(1), 50–57.
- Gothóni, R. (1980). Religious symbols as tokens of shifts in the religio-social setting in Sinhalese buddhism. *Temenos*, 16, 39–55.
- Graham, B. & Murray, M. (1997). The spiritual and the profane: The pilgrimage to Santiago de Compostela. *Ecumene*, 4(4), 389–409. <https://doi.org/10.1177/147447409700400402>
- Guillemin, M., & Gillam, L. (2004). Etika, reflexivita a „eticky důležité okamžiky“ ve výzkumu. *Biograf*, 35, 11–31.
- Gusman, I., Lopez, L., Lois González, R. C., & Santos, X. M. (2017). The challenges of the first European cultural itinerary: The way to St. James. An exploratory study. *Almatourism – Journal of Tourism, Culture and Territorial Development*, 8, 1–19.
- Greenwald, A. G. & Pettigrew, T. F. (2014). With malice toward none and charity for some: Ingroup favoritism enables discrimination. *American Psychology*, 69(7), 669–684. <https://doi.org/10.1037/a0036056>
- Haidt, J. (2015). *Morálka lidské mysli*. Dybbuk.
- Halbwachs, M. (1997). Pôvod náboženského vedomia podľa E. Durkheima. *Chronos*.
- Hammitt, W. E. (1982). Cognitive dimensions of wilderness solitude. *Environment and Behavior*, 14, 478–493.
- Han, B. (2016). *Vyhořelá společnost*. Rybka Publisher.
- Hanegraaff, W. J. (1999). New age spiritualities as secular religion: A historian's perspective. *social compass*, 46(2), 145- 160. <https://doi.org/10.1177/003776899046002004>
- Hartig, T., Mitchell, R., de Vries, S., & Frumkin, H. (2014). Nature and health. *Annual Review of Public Health*, 35, 207–228. <https://doi.org/10.1146/annurev-publhealth-032013-182443>
- Hayano, D. (1979). Auto-ethnography: Paradigms, problems and prospects. *Human Organization*, 38(1), 99–104.
- Heelas, P., & Woodhead, L. (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Wiley.
- Hegel, F. (1960). *Fenomenologie ducha*. Československá akademie věd – ČSAV.
- Heidegger, M. (2008). *Bytí a čas*. Oikoymenh.

- Heidegger, M. (2009). *Věda, technika a zamyšlení*. Oikoymenh.
- Hendl, J. (2008). *Kvalitativní výzkum: základní teorie, metody a aplikace*. Portál.
- Herbert, D. (2001). Literary places, tourism and the heritage experience. *Annals of tourism research*, 28(2):312-333. [https://doi.org/10.1016/S0160-7383\(00\)00048-7](https://doi.org/10.1016/S0160-7383(00)00048-7)
- Herrmann, L., Böckler, A., Trautwein, F. M., Holmes, T., & Singer, T. (2017). Know thy selves: Learning to understand oneself increases the ability to understand others. *Journal of Cognitive Enhancement*, 1(2), 197–207. <https://doi.org/10.1007/s41465-017-0023-6>
- Hervieu-Leger, D. (2006). In search of certainties: the paradoxes of religiosity in societies of high modernity. *The Hedgehog Review*, 8(1-2), 59.
- Hitchner, S., Schelhas, J., Brosius, P., & Nibbelink, N. (2019) Thru-hiking the John Muir Trail as a modern pilgrimage: Implications for natural resource management, *Journal of Ecotourism*, 18(1), 82-99, <https://doi.org/10.1080/14724049.2018.1434184>
- Hogenová, A. (2002). *Kvalita života a tělesnost*. Karolinum.
- Honoré, C. (2005) *In praise of slowness: Challenging the cult of speed*. Harper.
- Husserl, E. (1968). *Karteziánské meditace*. Svoboda.
- Hyde K, Harman S. (2011). Motives for a secular pilgrimage to the Gallipoli battlefields. *Tourism management* 32, 1343– 1351.
- Charmaz, K. (2006). *Constructing grounded theory: A practical guide through qualitative analysis*. Sage Publications.
- Chirico, F. (2016). Spiritual well-being in the 21st century: It is time to review the current WHO's health definition. *Journal of Health and Social Sciences*, 1(1), 11–16. doi: 10.19204/2016/sprt2
- Chlup, R. (2005). Struktura a antistruktura. Rituál v pojetí Victora Turnera I. *Religio: revue pro religionistiku*, 13(2), 179–197.
- Christians, C. G. (2005). Ethics and politics in qualitative research. In N. K. Denzin & Y. S. Lincoln (Eds.), *The Sage handbook of qualitative research* (pp. 139-165). Sage Publications.

- Chudek, M. & J. Henrich. (2011). Culture–gene coevolution, norm-psychology and the emergence of human prosociality. *Trends in Cognitive Sciences*, 15, 218–226. <https://doi.org/10.1016/j.tics.2011.03.003>
- Informe estadístico. (2019). *Oficina de acogida al peregrino catedral de Santiago*. <http://oficinadelperegrino.com/wpcontent/uploads/2016/02/peregrinaciones2019.pdf>
- Jackson-Kerr, R. (2017). *An ancient practice in the modern age: An examination of the Camino de Santiago and the impact of technology on modern pilgrimage*. Disertační práce. University of Oklahoma, Graduate college.
- Jazairiová, P. (2005). *Cestou hvězd*. Radioservis.
- Jepson, D. (2015). The Lure of the Countryside: The Spiritual Dimension of Rural Spaces of Leisure. In: Gammon, S., Elkington, S. (eds) *Landscapes of Leisure. Leisure Studies in a Global Era*. Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137428530_15
- Jirásek, I. (2002). Časovost času volného (disponibilní čas). In B. Hodaň (Ed.) *Volný čas a jeho současné problémy*, (pp. 130-139). Hanex.
- Jirásek, I. (2013). Verticality as non-religious spirituality. *Implicit Religion*, 16(2), 191–201. <https://doi.org/10.1558/imre.v16i2.191>
- Jirásek, I. (2014). Fenomén putování jako symbol duchovního rozměru osobnostního rozvoje v diskursu zážitkové pedagogiky, *Pedagogická orientace*, 24(1), 5–21. <https://doi.org/10.5817/PedOr2014-1-5>
- Jirásek, I. (2015). Spiritualita a zdraví: Ideové podloží pro zkoumání empirických dat, *Československá psychologie*, 59(2), 174–186.
- Johansson, E., Hamberg, K., Westman, G. & Lindgren, G. (1999). The meanings of pain: an exploration of women's descriptions of symptoms. *Social science & medicine*, 48(12), 1791–1802. [https://doi.org/10.1016/s0277-9536\(99\)00080-5](https://doi.org/10.1016/s0277-9536(99)00080-5)
- Kaplan, R. (2001). The nature of the view from home. *Environment and Behavior*, 33(4), 507–542.
- Kapusta, J. (2011). Odkaz Victora Turnera v současné antropologii poutnictví: Zkušenost pouti do Santiaga de Compostela. *Český lid*, 98(2), 135–153.
- Kemepenský, T. (2001). *Čtyři knihy o následování Krista*. Cesta.
- Kendrick, R. (1960). *Saint James in Spain*. London: Methuen.

- Knopf, R. C. (1987). Human behavior, cognition and affect in the natural environment. In D. Stokos & I. Altman (Eds.), *Handbook of environmental psychology* (pp. 783-825). John Wiley.
- Koch, P. (1994). *Solitude: A philosophical encounter*. Open Court.
- Kolman, I., & Štourač, J. (1999). *Cesta do Compostely: Pěšky napříč Evropou*. Karmelitánské nakladatelství.
- Kondo, M., Fluehr, J., McKeon, T., & Branas, C. (2018). Urban green space and its impact on human health. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 15(3), Article 445. doi:10.3390/ijerph15030445
- Koopmans, R. (2011). *Wonderful to relate: Miracle stories and miracle collecting in high medieval England*. University of Pennsylvania Press.
- Kratochvíl, Z. (1994). *Filosofie živé přírody*. Herrmann a synové.
- Kudielka, B., & Wüst, S. (2008). Human models in acute and chronic stress: Assessing determinants of individual hypothalamus–pituitary–adrenal axis activity and reactivity. *The international journal on the biology of stress*, 13(1), 11-14. <https://doi.org/10.3109/10253890902874913>
- Kuhn, T. (1997). *Strukturura vědeckých revolucí*. Oikoymenh.
- Kurrat, Ch. (2019). Biographical motivations of pilgrims on the Camino de Santiago. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 7(2), 3. <https://doi.org/10.21427/06p1-9w68>
- Küsters, I. (2009). *Narrative interviews. Grundlagen und anwendungen*. Springer VS.
- Kazhdan, A., & Wharton, A. (1985). *Změna byzantské kultury v jedenáctém a dvanáctém století*. University of California Press.
- Korstanje, M., Raj, R., & Griffin, K. (Eds.) (2018). *Risk and safety challenges for religious tourism and events*. CABI.
- Larson, R. W. (1990). The solitary side of life: An examination of the time people spend alone from childhood to old age. *Developmental Review*, 10, 155–183.
- Lawrence, H. (2001). *Dějiny středověkého mnišství*. Vyšehrad (CDK).
- Le Goff, J., & Schmitt, J. (2014). *Encyklopedie středověku*. Vyšehrad.
- Leix, A. (2003). K problematice transkriptu ve společenských vědách. *Biograf*, 3, 69–84.

- Lemaitre, N. (2002). *Slovník křesťanské kultury*. Garamond.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *Smutné tropy*. Odeon.
- Lewis, C. E. (2009). Active commuting and cardiovascular disease risk: The Cardia study. *Archives of Internal Medicine*, *169*, 1216–1223.
- Li, Q., Otsuka, T., Kobayashi, M., Wakayama, Y., Inagaki, H., & Katsumata, M. (2011). Acute effects of walking in forest environments on cardiovascular and metabolic parameters. *European Journal of Applied Physiology*, *111*, 2845-2853. <https://doi.org/10.1007/s00421-011-1918-z>
- Liro, J. (2020). *Visitors' motivations and behaviours at pilgrimage centres: Push and pull perspectives*. *Journal of Heritage Tourism*, *1*–21. <https://doi.org/10.1080/1743873x.2020.1761820>
- Lieberman, D. (2016). *Příběh lidského těla*. Jan Melvil.
- Lewis, M., & Staehler, T. (2013). *Phenomenology: an introduction*. Continuum.
- Lois-González, R. C., & Santos, X. M. (2014). Tourists and pilgrims on their way to Santiago. Motives, Caminos and final destinations. *Journal of Tourism and Cultural Change*, *13*(2), 149–164. <https://doi.org/10.1080/14766825.2014.918985>
- Long, C. R., Seburn, M., Averill, J. R., & More, T. A. (2003). Solitude experiences: Varieties, settings, and individual differences. *Personality and Social Psychology Bulletin*, *29*(5), 578–583, <https://doi.org/10.1177/0146167203029005003>
- Long, C. R., & Averill, J. R. (2003). Solitude: An exploration of benefits of being alone. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *33*(1), 21–44. <https://doi.org/10.1111/1468-5914.00204>
- Lopez, L. (2013). How long does the pilgrimage tourism experience to Santiago de Compostela last? *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, *1*(1), 1–14. <https://doi.org/10.21427/D7C133>
- Lopez, L., & Santos, X. (2019). Gestión turística en ciudades históricas. Santiago de Compostela. *Estudios Turísticos*, *217–218*(1-2), 195–204.
- López, S., Van Dorp, L., & Hellenthal, G. (2015). Human dispersal out of Africa: a lasting debate. *Evol. Bioinforma.*, *11*(21), 57–68. <https://doi.org/10.4137/EBo.s33489>

- Lord, J. (2017). Walking the Camino. *Liturgy*, 32(3), 13–33. <https://doi.org/10.1080/0458063x.2017.1295718>
- MacCannell, D. (1976). *The tourist: A new theory of the leisure class*. New York: Schocken Books.
- Madill, A. (2005). *Qualitative approaches I: Advanced ground theory*. University of Leeds, School of Psychology.
- Maslow, A. h. (2017). *Náboženství, hodnoty a vrcholné zážitky*. Nadační fond Holar.
- McAdams, D. P., & Guo, J. (2015). Narrating the generative life. *Psychol. Sci.*, 26(4), 475–483. <https://doi.org/10.1177/0956797614568318>
- McGuire, M. (2008). *Lived religion: Faith and practice in everyday life*. Oxford University Press.
- Maffesoli, M. (2003) *L'instant éternel: Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*. La Table Ronde.
- Maraval, P. (2002). The earliest phase of christian pilgrimage in the near East (before the 7th Century). *Dumbarton Oaks Papers*, 56, 63–74.
- Markus, R. A. (1994). How on earth could places become holy? *Journal of Early Christian Studies*, 2(3), 257–271. <https://doi.org/10.1353/earl.0.0110>
- Másilka, D. (2006). *Jevy ovlivňující život vybrané sociální skupiny*. Disertační práce, Fakulta tělesné kultury, Univerzita Palackého v Olomouci.
- Maslow, A. (1967). A theory of metamotivation: The biological rooting of the value-life, *Journal of Humanistic Psychology*, 7(2), 93–127, <https://doi.org/10.1177/002216786700700201>
- Marselle, R., Irvine, N., & Warber, L. (2014). Examining group walks in nature and multiple aspects of well-being: A large-scale study. *Ecopsychology*, 6(3), 134–147. <https://doi.org/10.1089/eco.2014.0027>
- Měšťánek, T. (1992). *Poznámky k dějinám filozofie*. Bílý slon.
- Merleau-Ponty, M. (2013) *Fenomenologie vnímání*. Oikoymenh.
- Miles, M. B., & Huberman, A. M. (1994). *Qualitative data analysis: An expanded sourcebook*. Sage Publications.

- Miles, L. K., Nind, L. K., & Macrae, C. N. (2009). The rhythm of rapport: Interpersonal synchrony and social perception. *Journal of Experimental Social Psychology, 45*(3), 585–589. <https://doi.org/10.1016/J.JESP.2009.02.002>
- Miovský, M. (2006). *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*. Grada.
- Misauerová, A. (2011). Současné pojetí spirituality jako zdroj úvah o utváření prosociálních postojů. *Pedagogika, 61*(3), 248–256.
- Morinis, A. (1992). *Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage*. Westport: Greenwood.
- Moscarelli, R. L., & González, J. (2020). Who is interested in developing the way of Saint James? The pilgrimage from faith to tourism. *Religions, 11*(1), 11–24. <https://doi.org/10.3390/rel11010024>
- Müller, Š. (2003). *Španělskem od jihu k severu. Quo vadis, poutníku?* Vlastní náklad.
- Nietzsche, F. (1969). *Selected letters of Friedrich Nietzsche*. University of Chicago press.
- Nietzsche, F. (1968). *Twilight of the Idols, or How to Philosophize with a Hammer*. Penguin.
- Nilsson, M., & Tesfahuney, M. (2016). Performing the “post-secular” in Santiago de Compostela. *Annals of Tourism Research, 57*, 18–30. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2015.11.001>
- Norgate, S. (2006) *Beyond 9 to 5: Your life in time*. Columbia University Press.
- Ohler, N. (2003). *Cestování ve středověku*. H&H.
- Olafsdottir, G., Cloke, P., Schulz, A., van Dyck, Z., Eysteinnsson, T., Thorleifsdottir, B., & Vögele, C. (2018). Health benefits of walking in nature: A randomized controlled study under conditions of real-life stress. *Environment and Behavior, 1–27*. <https://doi.org/10.1177/0013916518800798>
- O'Mara, S. (2021). Biopsychosocial functions of human walking and adherence to behaviourally demanding belief systems: A narrative review. *Front. Psychol., 8*(4)12-19 <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.654122>
- Oviedo, L., de Courcier, S., & Farias, M. (2014). Rise of pilgrims on the Camino to Santiago: Sign of change or religious revival? *Review of Religious Research, 56*(3), 433–442. <http://dx.doi.org/10.1007/s13644-013-0131-4>
- Owen, S. (2011). The world religions paradigm time for a change. *Arts and Humanities in Higher Education, 10*(3), 253–268. <https://doi.org/10.1177/1474022211408038>

- Pandit, N. R. (1996). The creation of theory: A recent application of the grounded theory method. *The Qualitative Report*, 2(4), 1–18.
- Parga-Dans, E. (2015). Socio-economic impacts of the Camino to Finisterre. In C. Sánchez Carretero (Ed.), *Heritage, pilgrimage and the Camino to Finisterre walking to the end of the world* (pp. 121-134). Springer.
- Pargament, K. (1997). *The psychology of religion and coping: Theory, research, practice*. Guilford Press.
- Parkins, W. (2004). Out of time: Fast subjects and slow living. *Time and Society*, 13(23), 363–382.
- Patočka, J. (2007). *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Oikoymenh.
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative research and evaluation methods* (2nd ed.). Sage Publications.
- Pauza, M. (2000). *Fenomenologie a ontologie*, Filozofický ústav ČAV. https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/127785/Torzo_006-2000-1_4.pdf?sequence=1
- Peelen, J. (2007). Emotive movement on the road to Santiago de Compostela. *Etnofoor*, 20(1), 75-96.
- Pieper, J. (2009). *Leisure: The basis of culture; The philosophical act*. Ignatius Press.
- Pilgrim's Welcome Office. (2017). *The pilgrimage to Santiago de Compostela*. <https://oficinadelperegrino.com/en/pilgrimage/introduction/>
- Pontzer, H., Raichlen D. A., & Sockol, M. D. (2009). The metabolic cost of walking in humans, chimpanzees, and early hominins. *J. Hum. Evol.*, 56(8), 43–54. <https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2008.09.001>, PMID
- Possamai, A. (2000). A profile of new agers: Social and spiritual aspects. *Journal of Sociology*, 36(3), 364–377. <https://doi.org/10.1177/144078330003600306>
- Prefát, O. (2007). *Cesta z Prahy do Benátek a odtud potom po moři až do Palestiny*. Nakladatelství Lidové noviny.
- Preston, J., & Morinis, E. (1992). Spiritual Magnetism: An organizing principle for the study of pilgrimage. In E. Morinis (Ed.), *Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage* (pp. 31-46). Greenwood Press.

- Pretty, J. (2006). The mental and physical health outcomes of green exercise. *International Journal of Environmental Health Research*, 15(5), 319-337.
<https://doi.org/10.1080/09603120500155963>
- Probst, B. (2016). Both/and: Researcher as participant in qualitative inquiry. *Qualitative Research Journal*, 16(2), 149–158. <https://doi.org/10.1108/QRJ-06-2015-0038>
- Pucher, J. & Buehler, R. (2010). Walking and cycling for healthy cities. *Built Environment*, 36(4), 391–414. <https://doi.org/10.2148/benv.36.4.391>.
- Putna, M., C. (2001). *Órigenés z Alexandrie*. Torst.
- Rabe, C. (2009). *Svatojakubská cesta*. Freytag & Berndt.
- Raichle, M. E. (2015). The brain's default mode network. *Annu. Rev. Neurosci.*, 38(8), 433–447. <https://doi.org/10.1146/annurev-neuro-071013-014030>
- Raj, R., & Morpeth, N. D. (2007). Introduction: Establishing linkages between religious travel and tourism. In R. Raj & N. D. Morpeth (Eds.), *Religious tourism and pilgrimage management: International perspective*, (pp. 1-14). CABI.
- Reader, I. (2007). Pilgrimage growth in the modern world: Meanings and implications. *Religion*, 37(3), 210–229. <http://doi.org/10.1016/j.religion.2007.06.009>
- Record, A. (2016). Vagina Power and the History of Christian Symbols. *Patheos*. 11(30).
- Reed, P. (1991). Self-transcendence and mental health in oldest-old adults. *Nursing Research*, 40, 5–11.
- Ricoeur, P. (2003). *The Rule of Metaphor*. Routledge Classics.
- Rinschede, G. (1992). Forms of religious tourism. *Annals of Tourism Research*, 19, 51–67.
[https://doi.org/10.1016/0160-7383\(92\)90106-Y](https://doi.org/10.1016/0160-7383(92)90106-Y)
- Rorty, R. (2012). *Filosofie a zrcadlo přírody*. Academia.
- Rose, P. (1985). *Writing on women: Essays in a renaissance*. Wesleyan University Press.
- Rothbaum, R, Weisz, J., & Snyder, S. (1982). Changing the world and changing the self: A two proces model of perceived control. *Journal for the Scientific Study of Religion and Health*, 33, 221–229.
- Rountree, K. (2002). Goddess pilgrims as tourists: Inscribing the body through sacred travel. *Sociology of religion*, 63(4), 475–496. <https://doi.org/10.2307/3712303>

- Rousseau, J. J. (1889). *Emil, čili, o výchování*. Fr. Brayer.
- Říhářek, T., Čermák, I., Hytych, R., et al. (2013). *Kvalitativní analýza textů: čtyři přístupy*. Masarykova univerzita Brno.
- Říčan, P. (2007). *Psychologie náboženství a spirituality*. Portál.
- Sánchez-Carretero, C. (2015). Heritagization of the Camino to Finisterre. *GeoJournal Library*, 117, 95–119. https://doi.org/10.1007/978-3-319-20212-9_4
- Santos, X. M. (2016) The way of Saint James as an event: Politics and nation. *Journal of Policy Research in Tourism Leisure and Events*, 8, 233–248. <https://doi.org/10.1080/19407963.2016.1214960>
- Santos, M. & Lucrezia, L. (2019) Analysis of territorial development and management practices along the way of St James in Galicia (Spain). In M. Griffiths & P. Witshier (Eds.), *Managing religious tourism*, (pp. 112-123). University of Derby, UK.
- Seale, C. (2002). Kvalita v kvalitativním výzkumu. *Biograf*, 27, 3-16.
- Secall, R. (2003). The origins of religious tourism: Special references to the Saint James's way tourism. In C. Fernandes et al. (Eds.), *Religious tourism and pilgrimage, tourism board of Leiria/Fátima*. Fátima.
- Seligman, A. B. (2008). *Ritual and its consequences: An essay on the limits of sincerity*. Oxford University Press.
- Sermons, S. (2017). *The fathers of the church*. Baker Publishing Group.
- Serrant-Green, L. (2002). Black on black: Methodological issues for black researchers working in minority ethnic communities. *Nurse Researcher*, 9(4), 30-45.
- Sexto, C., & Vázquez, Y. (2012). Consuming the spectacle: Tourism and Communication Technologies in Santiago de Compostela. In B. Warf (Ed.), *Encounters and engagements between Economic and Cultural Geography*, (pp. 167-178). Springer Netherland. https://doi.org/10.1007/978-94-007-2975-9_11
- Sharpley, R., & Jepson, D. (2011). Rural tourism. *Annals of Tourism Research*, 38(1), 52–71. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2010.05.002>
- Sharpley, R., & Sundaram, P. (2005). Tourism: a sacred journey? The case of ashram tourism, India. *The International Journal of Tourism Research*, 7(3), 161-171.
- Sheldrake, R. (1994). The rebirth of nature. *RSA Journal*, 142(5447), 46–58.

- Shinde, K. (2007). Visiting sacred sites in India: Religious tourism or pilgrimage. In R. Raj & N. D. Morpeth (Eds.), *Religious tourism and pilgrimage management: International perspective*, (pp. 184-197). CABI.
- Schauber, V., & Schindler, H. (1994). *Rok se svatými*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Schlette, F. (1977). *Germáni*. Orbis.
- Schmidt, W. (2009). Transformative pilgrimage. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 11(2), 66–77. <https://doi.org/10.1080/19349630902864242>
- Slavin, S. (2003). Walking as spiritual practice: The pilgrimage to Santiago de Compostela. *Body & Society*, 9(3), 1–18. <https://doi.org/10.1177/1357034x030093001>
- Storr, A. (1989). *Solitude: A return to the self*. Ballantine.
- Strauss, A., & Corbin, J. (1998). *Basics of qualitative research techniques and procedures for developing grounded theory* (2nd ed.). Sage Publications.
- Sokol, M. D., Raichlen, D. A., & Pontzer, H. (2007). Chimpanzee locomotor energetics and the origin of human bipedalism. *Proc. Natl. Acad. Sci.*, 104(30), 12265–12269. <https://doi.org/10.1073/pnas.0703267104>
- Solnit, R. (2002). *Wanderlust: A history of walking*. Verso.
- Sosis, R., & Alcorta, C. (2003). Signaling, solidarity, and the sacred: The evolution of religious behavior. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 12(6), 264–274. <https://doi.org/10.1002/EVAN.10120>
- South, J., Giuntoli, G., & Kinsella, K. (2013). *An evaluation of the walking for wellness project and the befriender role*. Leeds Metropolitan University.
- Szollos, A. (2009). Toward a psychology of chronic time pressure. *Time & Society*, 18(3), 332–350. <https://doi.org/10.1177/0961463x09337847>
- Šašek z Bírškova, V. (1974). *Deník o jízdě a putování pana Lva z Rožmitálu a z Blatné z Čech až na konec světa*. Československý spisovatel.
- Švaříček, R., & Šedřová, K. (2007). *Kvalitativní výzkum v pedagogických vědách: pravidla hry*. Portál, 2007.
- Taylor, J. E. (1993). *Christians and the holy places: The myth of Jewish-Christian origins*. Clarendon Press.

- Taylor, S. J., Bogdan, R. C., & DeVault, M. (2016). *Introduction to qualitative research method: A guidebook and resource*. Wiley.
- Teca, L. (2019). Credo apostolicum. [PowerPoint slides].
http://kladno.evanganet.cz/prednasky/13_Vyznani_viry.pdf
- Tilson, D. J. (2005). Religious-spiritual tourism and promotional campaigning: A church state partnership for St. James and Spain. *Journal of Hospitality, Marketing Management*, 12, 9–40.
- Tisdell, E. J. (2013). We make the way by walking: Spiritual pilgrimage and transformative learning while walking the Camino De Santiago. *Adult Education Research Conference*.
<https://newprairiepress.org/aerc/2013/papers/48>
- Theissen, G., & Merz, A. (1998). *The historical Jesus: A comprehensive guide*. Fortress Press.
- Tremblay, T. S., Colley, R., Saunders, T. J., Healy, G. N., & Owen, N. O. (2010). Physiological and health implications of a sedentary lifestyle. *Appl. Physiol. Nutr. Metab.*, 35(6), 725–740. <https://doi.org/10.1139/H10-079>
- Tresch, J. (2007). Technological world-pictures. *Isis*, 98(1), 84–99.
<https://doi.org/10.1086/512833>
- Tudor-Locke, C., Craig, C. L., Thyfault, J. P., & Spence J. C. (2013). A step-defined sedentary lifestyle index: < 5000 steps/day. *Appl. Physiol. Nutr. Metab.*, 38(2), 100–114.
<https://doi.org/10.1139/apnm-2012-0235>
- Turkle, S. (2012). Sherry Turkle: Connected but alone? [Video]. TED.
http://www.ted.com/talks/sherry_turkle_alone_together?language=en
- Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books.
- Turner, V. (1973). The center out there: Pilgrim's goal. *History of Religions*, 12(3-2), 191–230.
- Turner, C., & Manning, P. (2016). Placing authenticity — On being a tourist: A reply to Pearce and Moscardo. *Journal of Sociology*, 24(1), 136–139.
<https://doi.org/10.1177/144078338802400108>
- Turner, E., & Turner, V. (1978). *Image and pilgrimage in christian culture: Anthropological perspectives*. Columbia University Press.
- Turner, W., & Bruner, E. (1986). *The antropology of experience*. University of Illinois.

- UNWTO. (2018). *Annual report 2017*. <https://www.eunwto.org/doi/book/10.18111/9789284419807>
- Válková, M., & Churanová, Z. (2009). *Svatojakubská cesta*. Karpana.
- Valenta, T. (2009). *Fenomén instruktorství v životní dráze člověka (biografický výzkum metodou zakotvené teorie)*. Disertační práce, Fakulta tělesné kultury, Univerzita Palackého v Olomouci.
- Venzin, E. (2017). *Self worth and solitude*. <https://medium.com/thrive-global/self-worth-and-solitude-65b926b3783f>
- Walker, P. W. (1990). *Holy city, holy places?: Christian attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the fourth century*. Clarendon.
- Wa-Mbaleka, S. (2019). The researcher as an instrument. In A. Costa & L. Reis (Eds.), *Computer Supported Qualitative Research*, (pp. 33-41). Springer.
- Wang, N. (1999). Rethinking authenticity in tourism experience. *Annals of tourism research* 26(2), 349– 370.
- Wayno, J. M. (2018). Rethinking the fourth Lateran Council of 1215. *Speculum*, 93(3), 611–637. <https://doi.org/10.1086/698122>
- Wearing, S. (2001). *Volunteer Tourism: Experiences that Make a Difference*. CABI.
- Wright, R. (2011). *Evoluce Boha*. Nakladatelství Lidové noviny.
- Zuzanek, J. (2004). Work, leisure, time-pressure and stress. In J. T. Haworth & A. J. Veal (Eds.), *Work and Leisure*, (pp. 123-44). Routledge.

11 Seznam příloh

11.1 Ukázka z přepisu rozhovoru s poutníkem

Tazatel:

„Kdybys měl říct jedno slovo, které by vystihovalo tvůj prožitek z pouti, co by to bylo?“

Poutník:

„Rozmanitost.“

Tazatel:

„Rozmanitost. A když si sám sebe vůbec představíš na té pouti, tak kde jsi, jak to tam vypadá, když si zavřeš třeba oči a představíš sám sebe, kde se objevíš?“

Poutník:

„V přírodě.“

Tazatel:

„V přírodě. Jak to tam kolem tebe vypadá?“

Poutník:

„Oceán, protože jsem šel severní cestu, takže vlastně naskočí mi tam ty nekonečný pláže, vlny, vítr, oceán, různé útesy, vlastně i některý noci jsem spal venku, takže třeba hvězdný noci, to bylo hodně zajímavý, takže tak různě pobyt v přírodě no, pro mě.“

Tazatel:

„Hm, takže ta příroda měla pro tebe nějaký velký význam?“

Poutník:

„Jo, určitě, určitě to byla jedna z motivací, proč jsem to šel, ale vlastně předtím to slovo bylo rozmanitost, protože se mně líbilo na tom Karmímu, že si tam najde každé všechno nebo jakoby to, co mu nejvíc vyhovuje, ale není to, že bys šel měsíc přírodou jak je třeba ten trail v Americe, tak to zase není, že bys šel pořád a nebylo tam nic a nepotkal jsi lidi a vlastně nebylo tam to zázemí, takže i mě bavilo objevovat tu kulturu španělskou, bavilo mě objevovat městečka, hlavně ty malé mě bavily, že prostě malá vesnička, krásný ty domky, úplně jiný architektura, než u nás a tak nějak se tam procházet a projít se tam večer třeba bez baťohu a někde si dát pivko, víno.“

Tazatel:

„No, a když se vlastně řekne ta pout' do Santiaga, co ti to asociuje dále? Když ti někdo řekne, pojď do Santiaga, co to pro tebe znamená?“

Poutník:

„Hm, osobní rozvoj v podstatě, že hodně lidí si ještě v dnešní době myslí, že to je spojený nutně s křesťanstvím nebo že to je jakoby náboženská pout', ale se spoustou poutníků jsem se bavil, došli jsme na to, že to je možná ještě daleko hlubší, že jakoby to nemusí takhle přes náboženství, ale spíš přes to hledání otázek a odpovědi přímo sobě, skrz právě tu přírodu, setkávání lidí, kulturu.“

Tazatel:

„Jaké emoce ti to navozuje? Ten, když si představíš to Santiago, tu svou pout'?“

Poutník:

„Ta pout', vlastně, pocit flow asi, nebo pocit takový radosti, která je nepodmíněná. To třeba nebyl proces, kterej by přišel hnedka nebo ten stav, ale spíš třeba po 3-4 týdnech můžu říct, takže jsem byl fakt rád, že jsem to šel celý a že jsem nešel třeba týden, dva, třeba někdo to dělá na části a myslím si, že to je fajn, jakoby dovča, ale že zas si z toho odnese úplně jiný věci, protože jakoby nevidí ten proces, jak se ne jenom posouvá na mapě, ty kilometry to je asi to nejmenší, ale jak se posouvá jakoby mentálně, že hodně jsem, psal jsem si i deník a sledoval jsem na sobě, jak se to vlastně vyvíjelo, co jsem třeba řešil na začátku a co jsem řešil na konci a bylo to docela dost jiný, no nebo jakoby, dost mě to posunulo, že už jsem měl tu zpětnou vazbu na sebe už během tý cesty, že to nebylo, že bych to ušel a pak na to vzpomínal a něco si z toho vzal, ale jakoby už jsem sledoval ten proces tý proměny tý myslí, takže potom ty poslední týdny nebo dny, tak se mně stávalo, že třeba ráno jsem vyšel a prostě jsem se usmíval, pak jsem měl už úplný jakoby takový až křeče do tváří, protože na to člověk není zvyklej a třeba jsem si říkal, že jestli jsem někoho potkal, tak že si možná říkal, že se gebím jak idiot nebo tak, protože prostě člověk na to není zvyklej, že by se usmíval nebo smál jenom tak, od sebe. I třeba jsem si vzpomněl na ty kamarády, co jsem potkal předtím a který už tam se mnou z nějakýho důvodu nebyli a jakoby nesl jsem si je s sebou takže třeba jsem si vzpomněl na nějaký storky, tomu jsem se zasmál a tak, takže vlastně emoce většinou byly pozitivní a takový jakoby ničím nepodmíněná radost, prostě, radost z toho flow, z toho bytí, z přítomnýho okamžiku, z toho, že nemusíš řešit, co bylo, co bude, ale že jsi prostě jenom v tom a užíváš si ten život zrovna v tu chvíli tam kde seš.“

Tazatel:

„Hm a jak tu, jak si to vysvětluješ, proč je to zrovna na pouti?“

Poutník:

„Hm, protože ono to je strašně jednoduchý ve výsledku, že jo lidi se úplně ptali, a

netrpěls tam, já nevím, neměls puchýře, nechtěls to zabalit po týdnu nebo tak, tak já tím, že jsem na to měl čas a jakože nebyl jsem ani nějaký, že bych na to trénoval nebo takhle, jako surfovali jsme ve Španělsku, ale nebylo to, že bych chodil běhat, že bych chodil s baťohem se zátěží, takže třeba první týden si člověk zvyká na baťoh, ale pak si na něj zvykne a je to takový, že začneš milovat i ten baťoh, že to je část toho poutníka a úplně čím dál víc seš na něj hrdej, že ho máš a na to, že seš poutník a vlastně je to tak, že je to čím dál větší flow, čím dál to je lehčí pro tebe, že prostě si zvykneš na to, co ti vyhovuje, najdeš si v tom to svoje, v kolik chceš vstávat, nebo a hlavně to není takový, že bys to musel dělat každý den stejně, že to vždycky vyplyne z toho dne, třeba seš rozbitej, tak vstaneš později a je to takový, že vlastně jenom v tu chvíli co cítíš, to můžeš dělat a tím, že jsem to šel sám, tak jsem si to mohl dovolit a zjistil jsem, že na tom Karmínu jsem byl možná nejsvobodnější, co jsem kdy byl, protože třeba když jsem chtěl odbočit na pláž, tak jsem tam odbočil, pak jsem se tam vykoupal, když byla hezká pláž, pak jsem se zas obul, šel jsem dál, pak jsem si dal siestu v Hamace, ještě vlastně na začátku jsem sledoval, že jsem se hodně vázal třeba na ty lidi, že jsem se víc přizpůsoboval, abych třeba šel s nima, když to byli zajímavý lidi, nebo tak, takže první den jsem se potkal s jednou Němkou, která měla taky jako vizi, že půjde sama a nakonec šla až do Santanderu, kde končila tak se mnou, takže jsem šli 14 dní spolu a pak jsem šel ještě s jednou takovou větší skupinou chvíli třeba den dva, pak jsem šel s jednou Španělkou dva dny, mezitím jako nějaký pauzy, kdy jsem chodil sám, pak s Italem dva dny a pak čím dál víc, tak jsem si jakoby dělal co jsem chtěl, směrem k tomu Santiagu, takže vyloženě jsem se potkal s nějakou holkou, tak jsme kecali půl hodiny a to, jako sranda a tak a zahlí jsme na jednu pláž, že se tam vykoupem, tak jo, ona nějak nechtěla, tak já jsem se šel vykoupat a to a potom jsme šli dál a třeba po hodině tam byla další pláž a já jsem se chtěl zase koupat a ona už ne, jakože nějak chtěla ujít kilometry a já jsem říkal, no tak sorry, já jdu na tu pláž a třeba se ještě někde potkáme, takže už miň jsem se vázal na ty lidi a víc fakt jsem dělal, co jsem třeba cítil v ten moment. Takže to byl takový zajímavý posun i v tom, že vlastně to Camino jsem končil víc a víc sám, v tom smyslu, že mě to tak bavilo, že jsem si tak lítal, spal venku a tak různě. “

Tazatel:

„A mělo pro tebe nějaký vůbec význam, že to je zrovna Santiago?“

Poutník:

„V podstatě, já ani nevím, jak jsem na to přesně došel, měl jsem to v hlavě několik let, ale já si myslím, že totiž to Camino si tě přitáhne, když si tě má přitáhnout, že jakoby

třeba o tom někde čteš a pak máš v hlavě takovou myšlenku, že by to mohlo být fajn, že třeba někdo tam psal, jakoby, že to podniknul a že to bylo dobrý nějaký pro seberozvoj a podobně a jakože najednou že tam byl a tak se mně to spojilo všechno do sebe taky, že pak vlastně měl jsem tu ideu, takhle z těch článků, že jakože to existuje, možná i ze školy, že jsme se o tom bavili a potom vlastně jsem jen na Erasmus do Finska a tam kamarádka o tom mluvila a úplně o tom vykládala a taková strašně nadšená z toho byla a ta šla právě Camino Frances a říkala, no a já si myslím, že pro tebe by byla úplně nejlepší Camino Norte tak od té doby jsem to nějak měl v hlavě, úplně jsem si pamatoval jenom ten popis, že tam jsou víc kopce, že tam jsou hory a hlavně, že to je u oceánu, kterej mám dost rád, takže to bylo takový i říkala, že tam je miň lidí, že já jsem se jí vyptával jako jak to je s frontama turistů, jestli už to není jakoby moc a ona říkala, že na tom Frances docela jo, ale že jí to třeba nevadilo, ale že si myslí, že to Norte, že by pro mě bylo lepší. Takže, potom jsem jel na Erasmus do Španělska, aby se mně to spojilo prostě s tím všechno do sebe, jen jsem si na to vzpomněl a vydal jsem se potom Camino Norte....“

11.2 Certifikát obdržení v Santiagu de Compostela po splnění poutní cesty



11.3 Symboly poutí

Poutní mušle svatého Jakuba a hrob sv. Jakuba



11.4 Statistická data o počtu poutníků v letech 1980 až 2018

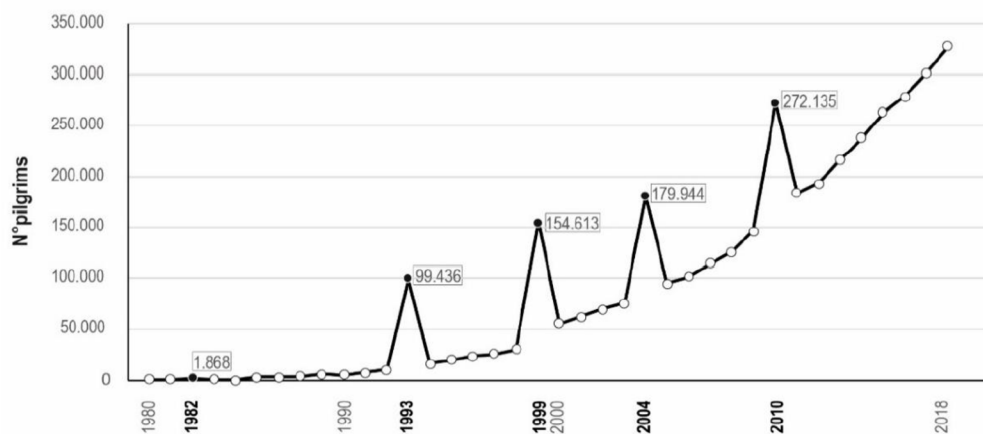
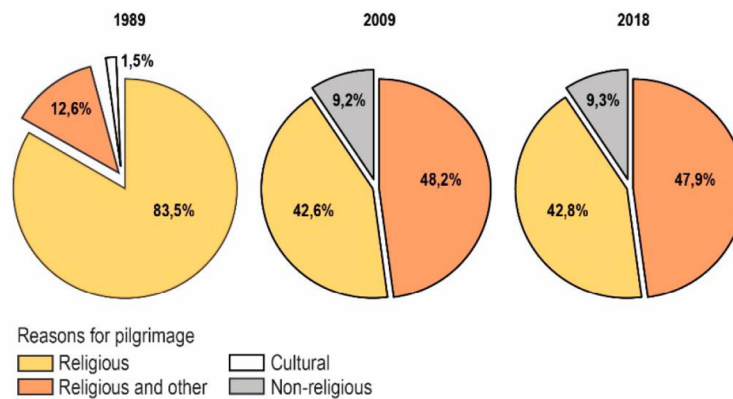



Figure 5. Pilgrims registered at the Pilgrim's Reception Office (1980–2018). Holy Years, in bold, compared. Source: Oficina del Peregrino (Pilgrim's Reception Office).

11.5 Jak se měnila motivace poutníků absolvovat cestu v letech 1989 až 2018



11.6 Vyjádření Etické komise FTK UP

 **Fakulta
tělesné kultury**

Genius loci

Vyjádření Etické komise FTK UP

Složení komise: doc. PhDr. Dana Štěrbová, Ph.D. – předsedkyně
Mgr. Ondřej Ješina, Ph.D.
doc. MUDr. Pavel Maňák, CSc.
Mgr. Filip Neuls, Ph.D.
Mgr. Michal Kudláček, Ph.D.
prof. Mgr. Erik Sigmund, Ph.D.
doc. Mgr. Zdeněk Svoboda, Ph.D.

Na základě žádosti ze dne 13.5.2021 byl projekt základního výzkumu
autor /hlavní řešitel/: **Mgr. Jiří Mališ**
s názvem: **Fenomén poutní zkušenosti**

schválen Etickou komisí FTK UP pod jednacím číslem: **76/2021**
dne: **27. 5. 2021**

Etická komise FTK UP zhodnotila předložený projekt a **neshledala žádné rozpory**
s platnými zásadami, předpisy a mezinárodními směnicemi pro výzkum zahrnující
lidské účastníky.

Řešitel projektu splnil podmínky nutné k získání souhlasu etické komise.

za EK FTK UP
doc. PhDr. Dana Štěrbová, Ph.D.
předsedkyně

Univerzita Palackého v Olomouci
Fakulta tělesné kultury
Komise etická
třída Míru 117 | 771 11 Olomouc

Fakulta tělesné kultury Univerzity Palackého v Olomouci
třída Míru 117 | 771 11 Olomouc | T: +420 585 636 009
www.ftk.upol.cz