

MASARYKOVA UNIVERZITA

Fakulta sportovních studií

HABILITAČNÍ PRÁCE

Brno 2013

PaedDr. Emanuel Hurych, Ph.D.

MASARYKOVA UNIVERZITA

Fakulta sportovních studií

**Sekularizovaná spiritualita pohybu v kontextu filosofické
kinantropologie**

Emanuel Hurych

Habilitační práce

Brno, 2013

Motto:

Volvebam igitur animo, an forte esset possibile ad novum institutum, aut saltem ad ipsius certitudinem pervenire, licet ordo et commune vitae meae institutum non mutaretur, quod saepe frustra tentavi. Nam quae plerumque in vita occurrunt, et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum aestimantur, ad haec tria rediguntur: *divitias* scilicet, *honorem atque libidinem*. His tribus adeo distrahitur mens, ut minime possit de alio aliquo bono cogitare.

(Benedictus Spinoza, *Tractatus de intellectus emendatione*)

Rozvažoval jsem tedy v duchu, zda by nebylo možné dosáhnout nových životních zvyklostí a nebo se alespoň o nich ujistit, aniž by se změnilo uspořádání a charakter mého života v pospolitosti, o což jsem se často marně pokoušel. Neboť to, co se začasté vyskytuje v životě a co lidé, jak je možné soudit z jejich jednání, pokládají za nejvyšší dobro, lze zpětně vyjádřit touto trojicí: bohatství, čest a sláva a také rozkoš smyslů. Těmito třemi věcmi je mysl tak dalece zaneprázdněna a rozvracena, že je sotva schopna pomýšlet na nějaké jiné dobro.

(Spinoza, 2003, 35–37)

přeložil Martin Hemelík

Při této příležitosti bych rád poděkoval všem, kteří mne provázeli po členité a někdy i poněkud trnité cestě za dokončením tohoto textu, i těm, kteří na ní byli metami i milníky. Tím mám na mysli jak své nejbližší spolupracovníky či spoluautory v textu vícekrát zmíněné monografie *Spiritualita pohybových aktivit*, tak především své nejbližší – svou rodinu a své přátele. Je-li spiritualita pohybu spojována s jeho duchovním rozměrem, pak jsem velmi rád, že jsem měl příležitost vlastně po celý svůj dosavadní život pobývat v prostředí, kde *duch* vždy měl svůj prostor k rozvoji a volnému *pohybu*. Prostor neumenšovaný diktátem bohatství či cti a slávy, před nimiž nás jako před lákavým i tragickým zpěvem Sirén varovali již mnozí antičtí myslitelé, a kteréžto nebezpečí velmi exaktně dokázal ve svém *Pojednání o nápravě rozumu* popsat jeden z největších *duchů* raného novověku Benedikt Spinoza.

V Jihlavě, srpen 2013

Emanuel Hurych

OBSAH:

Úvod.....	6
1. Potřeba spirituálního uchopení pohybu a možnosti, jež toto uchopení skýtá.....	12
1.1 <i>Pozitivismus v současné vědě a boj o prostor pro spiritualitu.....</i>	13
1.1.1 Stručný nástin vývoje pozitivistického myšlení.....	13
1.1.2 Ztráta autenticity coby odklon od originálních myšlenkových přístupů a podstata teorie nevdělanosti.....	18
1.1.3 Analýza vybraných modelových forem kategorizace.....	26
1.1.4 Dva omyly hodnotitelské reality.....	30
1.2 <i>Spiritualita a druhý pól jejího běžného chápání – okultismus a esoterismus.....</i>	38
1.2.1 Kompenzace nadbytku pozitivismu v každodenní realitě a <i>rekreačně nezávazný okultismus.....</i>	39
1.2.2 Okultistické a esoterické přístupy objevující se v soudobé společnosti.....	43
1.3 <i>Harmonizace tématu spirituality v kontextu kinantropologie.....</i>	47
1.3.1 Univerzalita sportu versus jeho specializace. Amatérismus nebo profesionalismus?.....	48
1.3.2 Filosofická kinantropologie a spiritualita pohybu.....	52
2 Spiritualita pohybu – východiska, definice, vnitřní obsah a možnosti aplikovaných přístupů.....	58
2.1 <i>Současný stav poznatků v mezinárodním i českém prostředí s ohledem na východiska pro původní přístupy.....</i>	58
2.1.1 Sakrální, religiózní a religiózně institucionalizované atributy spirituality.....	59
2.1.2 Náboženství ve vztahu ke spiritualitě.....	60
2.1.3 Sekularizace běžného života a její podoby.....	63
2.1.4 Tradiční a moderní pojetí spirituality.....	65
2.2 <i>Vymezení možného sekularizovaného modelu spirituality pohybu – definice a vnitřní obsah modelu.....</i>	73
2.2.1 Racionální rámec lidského egoismu a altruismu – teorie her a její uchopení.....	74
2.2.2 Deontologické aspekty altruismu, etický přístup a možnosti jeho spirituálního uchopení.....	78
2.2.3 Teoretické uchopení moderního konceptu spirituality.....	84
2.2.4 Praktické uchopení moderního konceptu spirituality pohybu.....	88
3. Spirituální dimenze poutnictví, význam poselství a role běžců.....	93
3.1 <i>Poutníci minulí i současní.....</i>	94
3.1.1 Východisko pro pochopení spirituality poutníků – směřování za dlouhodobým cílem.....	95
3.1.2. Tradiční a moderní poutníci.....	102
3.1.3 Poutník versus turista.....	108
3.2 <i>Poselství jako vzkaz, ponaučení i mysterium a jeho spirituální obsah.....</i>	114
3.2.1 Poselství osobního příkladu – spirituální volání.....	115
3.2.2 Tajemství kódovaného poselství.....	117
3.2.3 Posel a jeho role.....	121
3.3 <i>Běžci – pokračovatelé tradice přirozeného pohybu.....</i>	126
3.3.1 Zážitek a prožitek z mimořádných výkonů.....	126
3.3.2 Běh jako umění.....	129
3.3.3. Spiritualita mužů a žen zrozených k běhu.....	132
3.3.4 Maraton v lidské mysli – další duchovní aspekty pohybu běžců.....	136

3.4 Přirozená samozřejmost spirituálního přístupu poutníků, poslů a běžců k okolnímu světu	140
3.3.4 Poetičnost a spiritualita nezajištěnosti lidského pohybu	140
3.4.2 Pobyty v přírodě – směřování kroků novodobých poutníků	143
3.4.3 Putování štafety lidského poselství v běhu času	149
Závěr	152
Summary	154
Seznam literatury	155
Příloha 1 Škálový dotazník (skupina 6 – běh)	167

Úvod

Předkládaná práce je do značné míry zúročením autorových mnohaletých zkušeností s problematikou spirituality pohybu, a to jak v oblasti jejího teoretického uchopení, tak také pokud jde o praktické zaměření věnované empirickému výzkumu v uvedené oblasti. Odráží se v ní také autorova aktivní zkušenost s provozováním různých sportovních disciplín na soutěžní i na rekreační úrovni. Ambicí této práce je poskytnout čtenářům – zejména odborné kinantropologické obci, nikoli však pouze jí – pokud možno kompaktní a logicky uspořádaný pohled na perspektivu spirituálního přístupu k aktivnímu pohybu v soudobé české společnosti, a to jak z pohledu jedince, tak i prismaticem některých sociálních skupin.

S ohledem na mnohé předsudky, s nimiž se při prezentaci spirituálních témat ve vědeckém prostředí, kinantropologický prostor nevyjímaje, můžeme setkávat a setkáváme, je třeba otevřeně říci, že spiritualita v historickém kontextu měla vždy svůj náboženský a mystický náboj, vycházející z tisíciletých tradic, a to samozřejmě nikoli pouze křesťanských, byť ty jsou v našem kulturním prostředí nepochybně dominantní. Označujeme-li v našem textu spiritualitu pohybu atributem sekularizovaná, nemáme tím v úmyslu vyhraňovat se vůči spiritualitě náboženské jako vůči prvku cizímu či snad dokonce nepřátelskému. Považujeme náboženskou spiritualitu za jeden ze zdrojů naší koncepce, současně i za nosný prvek jejího rozvoje, nikoli však za zdroj a prvek jediný a spoutávající, nýbrž za zdroj inspirativní a prvek obohacující. Česká republika je jednou z nejateističtějších zemí na světě, což má celou řadu rozmanitých historických příčin a také to přináší mnoho konkrétních důsledků. Tuto skutečnost je třeba brát v úvahu, chceme-li se nad motivy a okolnostmi provozování pohybové aktivity v souvislosti se spiritualitou seriózně zamýšlet.

Prostředí moderního sportu je velmi silně spjato s výkonovým modelem pohybu, který je založen na exaktní měřitelnosti. Mnohdy se také stává jednou z klíčových podmínek realizace sportovní (či obecněji pohybové) aktivity vysoká úroveň technologického vybavení. To může vést k určité preferenci fyzických a technických atributů pohybu v jeho kinantropologickém chápání. Podmíněnost sportovního výkonu pravidelným tréninkem pak s sebou zcela přirozeně nese určitou akceptaci mechanického pojetí pohybu. Není prakticky možné neustále se opakovaně a hluboce zamýšlet nad smyslem vykonávané pohybové

činnosti, pokud ji realizujeme často a pravidelně. Přesto však považujeme podobné zamýšlení za vysoce přínosné, a proto bychom chtěli jako vůdčí diskurs pro tuto práci zvolit diskurs filosofický, který je pro hlubší a koncentrované zamyšlení nad smyslem pohybových aktivit příhodný.

Význam pohybu a přínos rozvoje tělesné a pohybové kultury je v současné době v euro-americké kulturní zóně v rovině „de iure“ vysoce oceňován, ovšem pokud sestoupíme od obecných manifestací a formálních deklarací do reálného prostředí, tak zjistíme, že oceňování pohybu „de facto“ je podrobena určitým ustáleným vzorcům.

Jednou z klíčových forem ztvárnění podpory aktivního pohybu je nepochybně sport. Podrobnější možnosti uchopení tohoto fenoménu budou rozebrány později, nyní nám v rámci úvodu jde o to upozornit na tento fenomén v jeho užším slova smyslu, kdy za dominantní atributy (soutěžního) sportu můžeme považovat jednak nároky na výkon, jednak institucionalizaci pohybové aktivity. Zde potom vystupují do popředí různé motivy pro provozování sportu. Tím vůdčím může být soutěživost, tedy snaha vyniknout a dominovat nad ostatními. To se může promítat do rozvoje celých komplexů motivačních faktorů, mezi nimiž nechybí ani „spinozovská“ čest a sláva nebo také budování kariéry či finanční zisk. V tuto chvíli není snahou autora význam těchto faktorů v konceptu soutěžního sportu ani zveličovat, ani je jakkoli hodnotit. Jde pouze o věcné konstatování skutečnosti, že v daném modelu soutěžního sportu figurují a mají zde vyhrazeno poměrně významné místo.

Druhým velmi častým argumentem pro podporu aktivního pohybu jsou hlediska zdravotní. Mnohdy se stávají naprosto klíčovou pohnutkou pro velké množství lidí, kteří se snaží kompenzovat stále narůstající úbytek pohybu v denním režimu moderního člověka a eliminovat tak zdravotní rizika, jež hypokineze přináší. Hesla typu „pohybem ke zdraví“ mají skutečně velkou mobilizační sílu a pro určitou část populace představují rozhodující argument pro zintenzivnění svého pohybového režimu. Nepochybně se jedná o veskrze rozumný přístup, proti němuž zde těžko může zaznít nějaká zásadní námitka. Existují sice i mnohé případy, kdy sportovní nadšení nemá vždy pouze pozitivní zdravotní dopady, tyto případy však jdou již za rámec našeho zaměření. Zdravotní problematika pohybu je totiž hojně zkoumána v rámci mnoha různých kinantropologických oborů (sportovní medicína, sportovní hygiena, sociologie, psychologie apod.) a není přímým předmětem zájmu naší práce.

Třetím významným prvkem, který vstupuje do hry v souvislosti s motivací moderního člověka k aktivnímu pohybu, je životní styl jedince. Identifikace s určitou věkovou, profesní sociální či zájmovou skupinou vede do jisté míry k určitému přejímání prvků životního stylu, mezi nimiž může hrát významnou roli jak samotné zvýšení pohybové zátěže v denním režimu vlivem příkladu okolí, tak například volba formy pohybové aktivity (u různých skupin to může být např. zumba, jogging, lyžování, spinning, tenis, squash, golf atd.). K tomu často přistupují i další vnější atributy zvoleného životního stylu – způsob oblékání, kterým se manifestuje příslušnost k dané skupině, celková vizáž a vybavení (často vyhraněná preference značkového oblečení, nejmodernější výzbroj či výstroj, tetování, piercing apod.) či také návyky zahrnující určité formy svébytného vyjadřování (žargon či jednotlivá slova a obraty typické pro určitou skupinu). Tento aspekt pohybu považujeme spíše za téma sociologické a zmiňujeme jej zde především z důvodu jakéhosi dovršení výčtu sledovaných motivů.

Výše uvedené tři skupiny faktorů bývají považovány za ústřední témata motivace cíleného lidského pohybu. Zmínili jsme je právě proto, abychom srozumitelně a poněkud přesněji vymezili prostor zájmu naší práce. Naskýtá se zde následující otázka: Pokud pomineme soutěživost, zdravotní motiv a vliv životního stylu, zbývá ještě nějaký smysluplný a rozumný důvod pro lidského jedince, aby se aktivně pohyboval?

Domníváme se, že v běžném chápání nalezneme přinejmenším dva další důvody. Jedním z nich je pohyb, jenž může být označen jako pohyb přirozený (v užším chápání lze hovořit o pohybu pracovním). Přestože rozvoj naší civilizace stále více vede k úbytku manuální a fyzické práce (což je právě klíčovým prvkem nárůstu hypokineze a stimulatorem pro hledání její kompenzace umělými formami), stále se ještě sekáváme s mnoha profesemi, jejichž fyzická náročnost je vysoká. Profesní pohyb však má svá specifika, která rovněž nestojí v hledáčku zájmu této práce.

Je tu ovšem ještě jeden velmi významný faktor, který nelze opomenout. Je jím mnohokrát skloňovaný a zejména v posledních dvou dekadách v kinantropologii detailně zkoumaný fenomén prožitku. Prožitek byl kinantropology původně pochopen a postaven jako protiváha výkonu a mnoho prací (a také debat) bylo věnováno vzájemnému vztahu výkonu a prožitku, jejich definicím, vymezení záběru a v pozdější době i možnostem jejich vzájemné synergie.

Pokud bychom se nyní pokusili shrnout zaostření této práce, vyjdeme v první řadě z předchozích řádků. Všechny stručně popsané prvky jsou pro pohyb člověka velmi důležité. Není je možné vždy od sebe zcela striktně a exaktně oddělit. Přesto však chceme uvést, že pole zájmu této práce leží v hledání jiného smyslu lidského pohybu, než primárně představují zmiňované faktory. Zcela jistě se v následujících kapitolách nevyhneme prvku soutěživosti (v podobě rivalizace i perfekcionismu), nepochybně se lehce dotkneme i aspektů zdraví a životního stylu a snad nejvíce z uvedených faktorů zde bude rezonovat téma prožitku, přesto však půjde o hledání v zásadě jiných modelů lidského pohybu. Těch, které se váží k dlouhodobému směřování lidského jedince za trvalejšími hodnotami a k osvětlení role pohybu pro člověka v tomto smyslu.

Za určité východisko pro tuto práci lze považovat monografii *Spiritualita pohybových aktivit* (Hurych et al, 2013), která se problematikou spirituality pohybu zabývá skutečně komplexně. Spiritualitu ve vztahu k pohybu zkoumá z mnoha různých pohledů v českém prostředí dosud neprobádaných a nepublikovaných. Tato monografie je však poměrně rozsáhlým dílem, na kterém se podílel větší počet autorů. (Nejen) proto obsahuje také přístupy psychologické, sociologické a též religionistické. Její součástí je dále rovněž zachycení výsledků konkrétního empirického výzkumu spirituality pohybu a jejich interpretace. V této naší habilitační práci jsme se rozhodli zostřít sledované kontury spirituality pohybu tím, že se budeme plně koncentrovat na její rysy viděné prismatem filosofické kinantropologie. Sociologické a psychologické pohledy nelze zcela eliminovat, nicméně jejich zařazení bude užito pouze v takové míře, aby dokreslily a podpořily základní filosofický záběr práce, nikoli proto, aby její rámec dále rozšiřovaly. Totéž platí pro výsledky empirického výzkumu. Tato habilitační práce nepřináší jejich přehled ani je nehodlá interpretovat. Důvodem jejich občasného zmínění v rámci našeho textu je podpora a vysvětlení některých myšlenek v práci obsažených.

Struktura práce vychází ze snahy logicky uspořádat dané téma. První oddíl je věnován zdůvodnění potřeby hledání spirituality pohybu v kontextu soudobé společnosti. Přestože základním úhlem pohledu zůstává filosofické zohlednění této potřeby, některým sociologickým souvislostem se zde nevyhneme. To je dáno skutečností, že nadčasovost uvedených myšlenek je, a musí být, konfrontována s aktuální situací, v níž se nachází současná společnost.

Druhý oddíl se potom věnuje spiritualitě v jejím moderním chápání, ukazuje určité modely jejího výkladu v kontrastu tradičních koncepcí s moderním pojetím. Nutně se zde musíme vztahovat ke spiritualitě samé, ovšem pointou této části textu je co nejdříve po vysvětlení (pro pochopení smyslu práce nezbytných) souvislostí přejít ke specifickým spiritualitě pohybu a pokusit se ji vymežit, definovat (jak však uvidíme, definice jsou realizovány pouze do určité míry) a popsat.

Zařazení těchto dvou oddílů do kontextu práce považujeme za nezbytné, abychom mohli v logické vazbě přikročit ke třetímu oddílu, který je provázán s vybranou pohybovou aktivitou. Přesněji řečeno, jde o spojení s určitou oblastí lidské činnosti, která má úzký, byť poněkud specifický vztah k lidskému pohybu.

Třetí oddíl je věnován fenoménu běhu a chůze. Konkrétně se zde snažíme o propojení motivů poutníka, běžce a posla o zachycení jejich vazby na spirituální rozměr pobytu a pohybu v přírodě.

Zcela jistě bychom našli mnohé další oblasti lidské pohybové činnosti, u nichž bychom mohli studovat spirituální aspekt (ve výše uvedené publikaci je to například hra či oblast bojových umění) a jejich soupis by mohl být skutečně obsáhlý. V tomto ohledu je záběr práce výběrový, nikoli vyčerpávající, to zde zdůrazňujeme. Domníváme se, že námi vybrané oblasti lidské pohybové činnosti pokrývají i tak poměrně široké spektrum a máme-li se jim věnovat podrobněji, pak již nepovažujeme za účelné tento výčet dále rozšiřovat.

Současně se jedná o oblasti, v nichž se autor práce nejlépe orientuje, a to jak na základě vlastních empirických zkušeností, tak díky tematickému zaměření svých předchozích publikací. Tím se poněkud uzavírá a nabývá smyslu kruh dosavadních teoretických prací autora, jejichž zaměření na téma poutnictví, problematiku duchovních aspektů běžeckých aktivit, oblast rekreologie a pobytu v přírodě a na fenomén soutěže se zde propojují v jednom ucelenějším motivu.

Rozhodnutí napsat tuto původní habilitační práci bylo dáno především snahou vytvořit kompaktní, smysluplné a samostatné dílo, které má jednoho výhradního autora a které přináší nový pohled na téma v českém prostředí dosud nepříliš zkoumané. Zkušenosti získané při psaní textů a zejména při studiu literatury a dalších zdrojů zde umožňují využití mnoha autorových prací minulých a tak lze říci, že práce nejenže nestaví „na zelené louce“,

ale spíše dovršuje mnoho z dosavadního díla autora, samozřejmě zejména v oblasti, která s problematikou spirituality pohybu přímo souvisí.

V závěru práce autor sumarizuje myšlenky v ní obsažené a pokouší se zdůvodnit jejich přínos pro filosofickou kinantropologii, potažmo v širším kontextu pro kinantropologii jako takovou. Také se pokouší naznačit možné perspektivy dalšího vývoje teoretických studií i empirických výzkumů v oblasti spirituality pohybu. Vzhledem k dlouhodobě neudržitelnému nárůstu technokratizace našeho života lze důvodně očekávat, že zájem o tento směr kinantropologického uvažování a o toto zaměření výzkumů v rámci dané disciplíny bude v budoucnu poměrně rychle narůstat. Současně zde existuje celá řada potenciálních úskalí a pastí, do nichž by mohl takový zájem sklouznout. Ty je třeba mít na paměti a neustále svá zjištění i myšlenky podrobovat kritickému dialogu, který je základem pro filosofický přístup (nejen) ke kinantropologii.

1. Potřeba spirituálního uchopení pohybu a možnosti, jež toto uchopení skýtá

V našem textu věnovaném spirituální povaze pohybu se pokusíme zohlednit zejména východiska filosofické kinantropologie. V prvním oddílu naší práce považujeme za prospěšné zmínit důvody, které vnímáme jako klíčové při posouzení významu spirituality pohybu v soudobé společnosti zejména pro filosofické uchopení kinantropologie.

První kapitola tohoto oddílu vychází ze skutečnosti, že v současnosti jsou zejména v naší kulturní oblasti ve sféře vědy a výzkumu jednoznačně dominujícími přístupy ty, jež vycházejí z pozitivistického vidění světa, v němž významnou roli hraje empirie, objektivní měřitelnost a kvantitativní založení výzkumů, jejichž výsledky jsou většinou technologicky zaznamenány a interpretovány (často v podobě statisticky zpracovaných výstupů). Sám sportovní výkon, jakožto jeden z důležitých objektů zájmu kinantropologie, také stále více podléhá požadavkům na objektivní a detailní měřitelnost. Kvantitativními metodami však nelze postihnout všechny dimenze aktivního lidského pohybu, proto je třeba hledat další možnosti pro jeho uchopení, deskripci a také pro jeho osmyslnění. Spiritualita v moderním chápání je zde prezentována jako jedna z takových možností.

Druhá kapitola se zabývá poměrně častým avšak často velmi zavádějícím chápáním spirituality v její okultistické či esoterické podobě. Pochopitelně, že i s tímto typem spirituality se setkáváme v každodenní realitě (zejména mimo vědecké prostředí) poměrně často. Právě takové pojetí spirituality je pak zdrojem obezřetnosti, nedůvěry a v mnoha případech také jistého despektu, jež chovají vůči spirituálním přístupům vědci, a to jak přírodovědci, tak například i mnozí psychologové. O esoterický typ spirituality pohybu však v naší práci neběží, a právě proto se v druhé kapitole pokusíme vysvětlit základní východiska našeho přístupu.

Třetí kapitola je věnována filosofickému pohledu na spiritualitu pohybu a současně se snaží upozornit na jistou insuficienci působení filosofické kinantropologie ve vztahu k empirii, či přesněji řečeno k praktickému využití filosofických konceptů v prostředí sportu a aktivního pohybu. Zde tkví podle autora velmi důležitý moment, který může pomoci překlenout určitou propast mezi teorií reprezentovanou vysoce abstraktní filosofií a naprosto konkrétními praktickými potřebami a požadavky sportovce či jiného aktivně se pohybujícího

jedince. Spiritualita dává v tomto ohledu určitý prostor, jak se zbavit jisté rutiny a mechaničnosti, kterou opakované vykonávání jakékoli činnosti přináší, a jak naplnit duchovní prostor takového jedince, aniž bychom jej museli nutně vést k hlubokým filosofickým úvahám a ke studiu mnohdy velmi komplikovaných koncepcí různých myslitelů a filosofických škol, bez jejichž znalosti je však sama filosofie (zejména v jejím tzv. západním pojetí) těžko představitelná.

Tato kapitola uzavírá první oddíl, rekapituluje možnosti rozvoje spirituality v rámci filosofické kinantropologie a nastiňuje potenciál jejího přínosu pro praxi pohybových aktivit. Na základě syntézy předchozích kapitol tak získáme poněkud jasnější obraz o tom, co spiritualita pohybu v námi prezentovaném modelu představuje a v čem spočívá její význam pro kinantropologii obecně a především pro její aplikovanou podobu.

1.1 Pozitivismus v současné vědě a boj o prostor pro spiritualitu

1.1.1 Stručný nástin vývoje pozitivistického myšlení

Historicky založený pohled na pozici současné vědy ve společnosti zde nemůže být podán ani ve stručné systematicky průřezové podobě, neboť její kontext se vztahuje vlastně k celým dějinám lidského myšlení. Pokud bychom však chtěli postihnout hlavní rysy vývoje lidského myšlení v naší kulturní oblasti, tak zde klíčovou roli hrají ontologické otázky jsoucna a bytí, u rozmanitých přístupů pak můžeme v různých souvislostech hovořit o rozporu mezi materialistickými a idealistickými koncepty, mezi imanentním a transcendentním či mezi praxí a teorií. V kulturní a filosofické tradici, z níž vyrůstá „západní“ (myšleno euro-americké) myšlení pak většinou ctíme vývoj, v němž byla postupně rozvíjena dvě základní stanoviska – platónské a aristotelovské.

Platónův filosofický odkaz je dnes již určitým symbolem přístupu, který vychází z uchopení světa objektivních idejí, v němž filosofie byla zastřešující myšlenkovou projekcí. Otázky ontologické a etické byly pro Platóna zcela fundamentální, filosofie v jeho chápání nebyla uceleným konceptem, který by bylo možno faktograficky pojmut, nýbrž procesem a myšlenkovým úsilím. Takto nám Platón předestírá i sokratovské dialogy,¹ v nichž jsou myšlenky rozvíjeny a vysvětlovány prostřednictvím rozhovorů, u kterých Platónův

¹ Mezi historiky a filosofy nepanuje naprostá shoda v tom, které dialogy jsou skutečně písemnou pozůstalostí Platóna a které pocházejí spíše od jeho žáků. U dále zmiňovaných vybraných dialogů však obecně není Platónovo autorství zpochybňováno.

předchůdce a učitel Sókratés (přímo či nepřímo účastný) zpochybňuje ustálené představy o mnoha zdánlivě jednoduchých a zřejmých věcech, jež nás obklopují, často problém relativizuje a většinou formuluje vyznění debaty spíše v implicitní podobě tak, aby výklad nebyl zcela jednoznačný.

Platón tak předkládá mnohá témata jako např. spor mezi filosofií a rétorikou (dialog *Gorgias*), otázku krásy (*Hippias Větší*, *Faidros*), erotické lásky (*Symposion*), zbožnosti (*Alkibiadés II*), svědomí (*Kritón*) či pro Platóna velmi důležité téma spravedlnosti (*Alkibiadés I*). To je pouze několik příkladů, v nichž Platón prostřednictvím dialogu zpochybňuje samozřejmost našeho každodenního vnímání. Není náhodou, že do opozice vůči Sókratovi jsou zde mnohdy postaveni sofisté, tedy (často placení) vykladači „moudrosti“, ve skutečnosti (či přesněji v Platónově zobrazení) však spíše mistři rétorických výkonů a vykladači zákonů na základě předem daného zájmu. V určitých pozdějších výkladech (např. Guthrie, 1975) je však za sofistu možno považovat i samotného Sókrata.

Z našeho pohledu je důležité zmínit, že v Platónově díle můžeme zaznamenat varování před povrchností lidských soudů a falešnosti plynoucí z na první pohled zasvěcených názorů. V sedmé knize dialogu *Ústava* přináší Platón často citované podobenství o jeskyni, v němž se také dotýká otázky vzdělanosti. Nastoluje modelovou situaci, v níž náš běžný život je životem v jeskyni a ve tmě. Platón zde vytváří kontrast mezi tímto životem a životem ve světle (světlo zde má symbolickou funkci, může být v jistém smyslu chápáno jako poznání, jako protiklad vůči žití v iluzi a přeludech). Vyskytuje se tu ve filosofii poměrně častá paralela mezi viděním a myšlením.²

Platón tyto kontrasty spojuje s výchovným procesem: „...rozumný člověk by pamatoval, že jsou dva druhy poruchy zraku, vznikající ze dvojí příčiny, když totiž přecházíme ze světla do tmy a ze tmy do světla“ (Platón, 2003, 249). Podle Platóna není smyslem vzdělání vkládání vědění do duše, které by se podobalo vkládání zraku do slepých očí. Upozorňuje na jedince, které označuje jako *špatné, ale chytré*, jejichž zrak je velmi pronikavý, ale takový jedinec „slouží špatnosti, takže čím bystřeji hledí, tím více zla páše“ (tamtéž, 250). Velmi důrazně tak zaznívá v Platónových slovech myšlenka, že vědomosti jsou jen stavebními prvky vzdělání, ovšem teprve jejich uspořádání vypovídá o stavbě samé. Na základě toho

² Například Ludwig Wittgenstein je znám svou metaforou o zorném poli, která se týká fenomenologického termínu epoché (zavedeného a užívaného Edmundem Husserlem). Její pointou je tvrzení, že v zorném poli oka můžeme nalézt mnoho věcí (například vzrostlý strom), nenajdeme tam však naše zorné pole (Sluga & Stern, 1975). Jedná se zřejmě o jedno z nejsrozumitelnějších vysvětlení rozdílu mezi imanentním a transcendentním.

formuluje úkol výchovy, jímž „jest násilím přivést lidi nejlepších přirozeností k té nauce, kterou jsme v předešlém³ nazvali největší, aby totiž uviděli dobro a vystoupili po oné cestě vzhůru...“ (tamtéž, 251).

Aristotelés byl samozřejmě velkým znalcem Platóna a z jeho díla často čerpal, současně však vrátil filosofii onen sokratovský racionální pohled a z „platónských výšin“ ji přiblížil zpět pevné zemi. Jeho etické dílo je pozoruhodné, vyčnívá z něj *Etika Nikomachova*, současně však jako velký systematik položil základy členění disciplín lidského poznání, vytvořil předpoklady pro odštěpení jednotlivých oblastí myšlení od filosofie. Jeho velké logické dílo *Organon*⁴ již svým názvem (organon = nástroj) předznamenává *instrumentalizaci*, která lidské poznání začala vést mnohem více formálními koridory, než tomu bylo v době před-aristotelovské. Lineární pojetí času, které naši civilizaci provází jako dnes již jediné myslitelné,⁵ je rovněž spojováno s Aristotelem a jeho způsobem myšlení.⁶ Aristotelova kritika Platónova učení o číslech a idejích, kterou nacházíme v první knize *Metafyziky*, vychází z celého jeho díla, v němž se snaží systematicky vymezit roli vědy a popsat metody vědeckého bádání. V 9. kapitole v bodu 7 zaznívá také velmi zajímavé konstatování: „Avšak z idejí se také žádným obvyklým způsobem nedají vysvětlit ostatní věci. Řekneme-li, že jsou vzory (*paradeigmata*) a že jiné věci mají v nich účast, mluvíme naprázdno a je to pouhá básnická metafora“ (Aristotelés, 2003, 61). Mnohokrát jsme již něco podobného v různých obměnách slyšeli z úst přírodovědců v prostředí moderní vědy a výzkumu. Jeden z největších filosofů, které historie zná, se významně podílel na transformaci filosofie, jež napříště již neměla být zastřešujícím a dominantním paradigmatem lidského myšlení. Její vůdčí místo však poté (alespoň do značné míry) nejprve převzala víra a teprve později věda.

Na tomto místě není možno ani průřezově sledovat myšlenkové linie navazující přímo či přeneseně na platónské uvažování (Plotínos, sv. Augustin, Machiavelli, Galilei, Campanella Newton, Hegel, Husserl – v případě každého z nich je vztah k Platónovu učení tématem pro rozsáhlé studie, většinou již podrobně a opakovaně zpracované), za zmínku zde však stojí

³ Zde se Platón odkazuje na předchozí knihy *Ústavy* (zejména na knihu šestou) a na své pojetí dobra.

⁴ Původně šlo o 6 logických knih, kterým pozdější vydavatelé Aristotelových děl dali tento přílehlavý název.

⁵ Myšleno „jediné myslitelné“ v reálném světě každodenních obstarávek západní kultury. V naší kulturní oblasti je měření času na hodiny, minuty či sekundy naprostým standardem, není tomu tak však u všech historických lidských komunit, některé vnímají čas jinak než v aritmetické posloupnosti (např. cyklicky).

⁶ Měření času v praxi pomocí hořící svíce či posunu slunečního stínu bylo samozřejmě užíváno již dávno před Aristotelem. Termín „aristotelovský čas“ je tak spíše spojován s teoretickým uchopením času jako fenoménu.

tvrzení Alfreda Northa Whiteheada⁷, že celá moderní evropská filosofická tradice je pouze řadou poznámek k Platónovi. V procesu odštěpení vědy od filosofie je pak zřejmě zcela zákonitě patrný odklon od Platóna směrem k Aristotelovi (coby ideovému východisku).

Podobně jako Platónovo dílo, byla i Aristotelova tvorba mohutně rozvíjena až do jakési kultovní pozice, kam ji pozvedla vrcholná scholastika. Na Aristotelův vědecký odkaz pak silně navázala anglická škola, počínaje Francisem Baconem (*Nové organon*), Thomasem Hobbem, Johnem Lockem či Davidem Humem. Samozřejmě dále francouzský filosof a vědec René Descartes, jehož „kartesiánské“⁸ vidění světa založené na metodické skepsi a zpochybňování smyslového vnímání položilo základy dualismu, skepticismu, materialismu a redukcionismu. Tyto myšlenkové směry se staly velmi důležitými pro rozvoj vědy, z druhé strany podpořeny praktickými vynálezy, rozmachem průmyslu a souvisejícími společenskými změnami. Na kritickém skepticismu, tak jak jej postavil David Hume, na filosofii dějin Georga Friedricha Willhelma Hegela a na nových (a dalo by se říci radikálních) konceptech utilitarismu Jeremy Benthama se pak začal pomalu dotvářet pozitivismus⁹. „Pozitivní filosofie“ Auguste Comta je postavena na danosti ověřitelných faktů a vyhýbá se jakýmkoli spekulacím. Dostala se tak do silné opozice vůči metafyzice a také vůči ontologii. V *teorii tří stádií* vývoje společnosti Comte označil první dvě stadia – teologické a metafyzické – za překonaná a za aktuální stadium označil pozitivní, neboli vědecké. V hierarchii věd Comte nadále s filosofií nepočítá, za korunní vědu však považuje sociologii, o níž hovoří jako o *fyzice společnosti* (Comte, 2009).

Takové dominantní postavení sociologie se v následujícím vývoji nepodařilo udržet, přesto však došlo k tomu, že vliv přírodních věd ve vnímání vzdělanosti a učenosti velmi posílil, jako jistá jejich protiváha začaly být vnímány vědy humanitní, v nichž se vedle sociologie silně etablovala i psychologie. Filosofie pak začala v některých systémech být

⁷ Alfred North Whitehead (1861–1947) byl významným britsko-americkým matematikem, fyzikem a filosofem, mimo jiné byl i učitelem Bertranda Russella.

⁸ René Descartes, lat. Carthesius (1596–1650) byl významným francouzským filosofem a matematikem. Právě latinská podoba jeho jména dala název adjektivu „kartesiánský“.

⁹ Původ tohoto slova vychází z latinského slovesa *pónó* (tvar supina *positum*), které má řadu významů, v daném případě se nejčastěji odkazuje na význam „klást“ či „uvádět v souvislost“.

vnímána jako „humanitní věda“¹⁰ a toto spektrum doplnily pedagogika, ekonomie, politologie a řada dalších disciplín.

Význam pozitivismu ovšem od 2. poloviny 19. století začal silně narůstat, ve společenském kontextu byl podpořen úspěchem Darwinovy evoluční teorie, rozmachem Marxova materialismu, amerického pragmatismu Williama Jamese a samozřejmě novými pokroky ve vědeckém bádání, tedy objevy a vynálezy, které začaly stále více pronikat do každodenní reality většinové společnosti. K pozitivismu se přihlásilo velké množství vědců a myslitelů. Fyzik Ernst Mach je považován za otce empiriokriticizmu odmítajícího metafyziku a prosazujícího experiment jako základní a jediný prostředek vědeckého bádání. S termínem novopozitivismus je spojen *Vídeňský kroužek*, což bylo uskupení filosofů a teoretiků vědy, scházejících se ve 20. a 30. letech 20. století pod vedením Moritze Schlicka. Objevuje se také termín *filosofie vědy*, který dokazuje, že Comte se svou představou o překonanosti filosofie neodhadl zcela přesně další vývoj. Významní vědci Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell či Karl Popper byli uznávanými filosofy a v jejich případě (stejně jako v případě poněkud jinak založených vědců a myslitelů jakými byli Albert Einstein či Konrad Lorenz) se ukazuje, že věda a filosofie se jedna bez druhé neobejdou ani v současnosti a zřejmě ani v budoucnu.

Kontext naší úvodní zmínky o vlivu platónského a aristotelovského myšlení lze metaforicky přiblížit pomocí motivu nástěnné malby *Athénská škola* malíře Raffaela Santiho ve Stanza della Segnatura v papežském paláci v Římě. Jedná se o jeden s nejslavnějších obrazů zachycujících plejádu antických řeckých filosofů. V jeho centru procházejí pod portálem Platón a Aristotelés. Platón zde zdvíhá prst pravé ruky k nebi, zatímco Aristotelés ukazuje dlaní pravé ruky k zemi.¹¹

Tento motiv zde připomínáme zejména proto, že již od první poloviny 16. století také tento obraz výrazně přispěl k rozšíření představy o jakési „parcelaci“ dvou světů –

¹⁰ Klasičtí filosofové zřejmě nemohou souhlasit s tvrzením, že filosofie je vědou, či dokonce vědeckou disciplínou, to však nic nemění na tom, že v institucionalizované podobě je na ni takto pohlíženo poměrně často a že například při hodnocení publikačních výstupů jsou i na filosofické texty kladeny „vědecké“ nároky.

¹¹ Freska lunetového tvaru vznikla v letech 1509–1510. Platón navíc v levé ruce drží dialog *Timaios* (předloha portrétu je připisována Leonardovi da Vinci), Aristotelés nese svou velkou knihu *Etiku Nikomachovu* (podrobněji in Dvořák, 1946).

platónského světa idejí a aristotelovského světa racionality pevně stojícího nohama na zemi.¹²

1.1.2 Ztráta autenticity coby odklon od originálních myšlenkových přístupů a podstata teorie nevzdělanosti

Celý text předchozí podkapitoly je třeba chápat v určitém kontextu, který je nyní nutno vysvětlit. Nejedná se rozhodně o žádné nové skutečnosti, pro každého, kdo se pohybuje alespoň zběžně v oblasti historického zachycení filosofie, je vše, co zde bylo uvedeno, víceméně notoricky známé. Smysl předchozích řádků spočívá v tom vybrat některé určující historické skutečnosti, které mají rozhodující vliv na současnou situaci ve vědě, jež se zprostředkovaně promítá i do sféry kinantropologie. Tento výběr byl cílený a záměrně stručný, přičemž právě charakter selekce zde bylo možno považovat za největší problém, neboť každá zmínka by mohla být dále a dále rozvíjena, až by řetězec informací přerostl únosnost linie sdělení. Pokusili jsme se tedy, řečeno beletristickou metaforou, spíše popsat a vykreslit prostředí, v němž se náš děj odehrává, abychom čtenáře do tohoto prostředí uvedli a připravili jej na hlavní část kapitoly.

Zbývá ještě jedna poměrně důležitá poznámka, a to že zde rozhodně opomíjíme extrémnější polohy celé problematiky, za něž je možno považovat z jedné strany *scientismus*, který zcela nadřazuje přírodní vědy ostatním přístupům a oblastem lidského myšlení, a z druhé strany názory určité části postmodernistů, kteří se vyznačují *antiscentismem* a s despektem hledí na vše spojené s racionálním myšlením.

V tomto duchu a na takovém základě své myšlenky budovat nehodláme. Nejde nám zde ovšem o kritiku pozitivismu samého, nýbrž o kritiku nadměrné dominance pozitivismu v určitých oblastech, kde se vůči němu nedostává protiváhy a alternativy, což unifikuje zejména vědecké prostředí a vede to k unilaterálnímu vývoji, například v metodologii hodnocení. Právě Platón řadil mezi hlavní ctnosti *sófróné*, již je možno chápat jako uměřenost. Uměřenost a harmonie (např. v duchu ideálu kalokagathia) představují motiv naší cesty skrze pozitivismus ke spiritualitě.

¹² Zjednodušení tohoto vidění a zejména jeho masovější rozšíření i mezi méně vzdělané vrstvy společnosti s velkou pravděpodobností vedlo ve svých důsledcích k rozvoji dualismu, na čemž samotném nemá ovšem přímou vinu samotný obraz ani jeho inspirační zdroje.

Nyní, na základě předchozí rekapitulace zásadních informací, již přistoupíme k poněkud konkrétnějšímu vyjádření kritiky současného stavu moderní vědy, zejména u humanitních oborů, který nepovažujeme za zcela vyhovující. Nemáme k dispozici odpovídající prostředky pro to, abychom zde zpochybňovali podstatu exaktní vědy či pravidla v ní užívaná. Především to však ani nemáme v úmyslu. Můžeme se ovšem pokusit o zachycení stávajícího stavu a upozornit na problémy, které se zde vyskytují.

Problémů je tu celá řada. Obecně můžeme za průvodní jev stávajícího stavu označit ztrátu autenticity. Zde bychom mohli začít rostoucí nerovnováhou mezi obsahem a formou. Přesněji řečeno, jde o přeceňování formy na úkor obsahu. Již v antice byly filosofy tvrdě kritizovány na pohled pěkné, ale jinak prázdné a bezobsažné fráze. Prázdnotu spojenou s pasivitou při přejímání informací a bezobsažnost některých soudobých textů kritizovali také dva významní němečtí myslitelé 19. století a současně dva „rozbíječi“ zdánlivých jistot a starých pořádků Arthur Schopenhauer a Friedrich Nietzsche.

„Bezduchost a nudnost spisů tuctových hlav může pocházet dokonce z toho, že mluví vždy jen napůl vědomě, nerozumějící vlastně smyslu svých slov, neboť tato slova jsou pro ně čímsi naučeným a přijatým v hotové podobě, proto skládají spíš celé fráze (phrases banales) než slova“ (Schopenhauer, 1994, 27).

Takto se Schopenhauer vyjádřil k tvorbě mnoha svých současníků. Nesrozumitelnost ve vyjádření myšlenek však vytýkal i filosofům (např. Schellingovi, Fichtemu a také Hegelovi)¹³.

Jakkoli Schopenhauerova úvaha *O spisovatelství a stylu*, z níž citace pochází, je více směřována k dílům literárním, v kontextu vědeckých prací vyvolává též určité asociace. Například v okamžiku, kdy Schopenhauer uvádí, že existují dva druhy autorů. Jedni, kteří píší kvůli věci, a druzí, kteří píší kvůli psaní. Psaní pro psaní je dnes skutečně aktuálním problémem mnoha autorů, na něž kladeny ultimativní nároky (nejčastěji v kvantifikované podobě). Druhou zmíněnou skupinu autorů Schopenhauer charakterizuje slovy: „... a proto píší, pro peníze. Myslí za účelem psaní. Poznáme je podle toho, že své myšlenky rozprádají co možná do šíře a rozvádějí i polopravdivé, křivé, křečovité a vratké myšlenky“ (tamtéž, 7).

¹³ Schopenhauer píše: „A proto je hlavním a vlastně už téměř dostatečným pravidlem dobrého stylu, aby měl člověk co říct, ano, s tím se dostane daleko! Jenomže zanedbávání tohoto pravidla je základním rysem filosofických a vůbec všech reflektujících spisovatelů v Německu, zvláště od dob Fichta.“ (Schopenhauer, 1994, s. 26).

Nietzsche píše ve svých *Nečasových úvahách* (konkrétně v kritice Davida Strausse) o omylu soudobé společnosti, která se o sobě domnívá, že je na vysoké kulturní úrovni. „Rozhodně žijeme ve víře, že máme pravou kulturu: ohromný kontrast této spokojené, ba triumfující víry a zcela zřejmého defektu jsou zdá se s to postřehnout jen vzácné výjimky“ (Nietzsche, 2005, 13). Nietzsche se k pozici této výjimky hlásí a s neskrývaným despektem hledí na soudobou německou mocenskou elitu: „Jaký druh lidí se musel v Německu dostat k vládě, aby mohl tak silné a jednoduché pocity¹⁴ zakazovat, nebo alespoň bránit jejich vyjádření? Tuto moc, tento druh lidí chci nazvat jménem – jsou to filistři vzdělání“ (tamtéž).

Filistr je výraz pohrdavý, označující zaslepeného a omezeného vyznavače určitých idejí, Nietzsche zde však hovoří o specifickém typu, který označuje jako *filistr vzdělání*. Ten se odlišuje od obecného typu filistra tím, že „blouzní, že on sám je synem Múz a člověkem kulturním: nepochopitelný blud, z něhož vyplývá, že vůbec neví, co je filistr a co jeho protiklad: proto se nebudeme divit, že se většinou slavnostně zapřísahá, že není filistrem“ (tamtéž, 13–14).

Nietzsche takto nahlíží na vzdělání, které označuje jako *filistrovské* a systém hodnot společnosti nazývá *ne-kulturou*. Atributy obsažené v této ne-kultuře jsou zcela negativistické. „Filistr vzdělání v takovém případě¹⁵ jenom odmítá, popírá, uzavírá se, zacpává si uši, nehledí, je bytostí negativní, i ve své nenávisti a ve svém nepřátelství“ (tamtéž, 14).

Pseudokultura (ne-kultura) filistra vzdělání se dle Nietzscheho vyznačuje také tím, že ji pohoršuje vše, co je produktivní. „Převážná část toho, co Němec dnes každý den čte, je nepochybně na stránkách novin a k nim patřících časopisů: jejich jazyk se v kapkách neustále stejných obrátů a slov vštěpuje v čtenářovo ucho, a protože této četbě většinou věnuje hodiny, v nichž jeho duch není připraven k odporu, jeho jazykový sluch v této všední němčině postupně zdomácní a za její nepřítomnosti ji v krajním případě i bolestně postrádá“ (tamtéž, 59).

Bylo by nepochybně přehnaně optimistické domnívat se, že to, co Schopenhauer a Nietzsche kritizovali, bylo pouze specifikem jejich doby. Zmiňovaná stereotypnost frází a jejich neodbytnost se vkrádá na mysl těm, kdo někdy zažili bohorovné poučování recenzentů, o tom, jak se určitý typ práce píše, jaká je výstavba struktury díla a podobně.

¹⁴ Nietzsche zde hovoří o veřejném mínění, které si „zavázalo oči a zacpalo uši“ (Nietzsche, 2005, s. 13).

¹⁵ V případě kontaktu se systémem, který stojí vně *ne-kultury* (E. H.).

Z předchozího sdělení vyplývá i další významný problém, s nímž se současná věda potýká. Tím je plagiátorství. Velmi zajímavý je určitý (a znatelný) posun v chápání kultury od 19. století po dnešek. V době Schopenhauera a Nietzscheho se termín plagiát sice používal, ale jako problém nebylo plagiátorství zmiňováno příliš často.¹⁶ Spíše se zde kritika obou myslitelů týkala nedostatku originality – např. pokud šlo o epigonství, které si však neoprávněně nepřivlastňuje autorství vzorového díla. V současnosti je epigonství u vědeckých prací mnohdy spíše žádanou nutností (chápeme-li tak například formální povinnost vyprodukovat kvantitativně podmíněný výstup bibliografických odkazů).

Ostatně na nebezpečí mechanického přebírání a hromadění informací upozorňuje Schopenhauer velmi důrazně: „Proto se stává, že člověk, který velmi mnoho a téměř celý den čte a mezitím se zotavuje bezmyšlenkovou zábavou, pozvolna ztrácí schopnost sám myslet – jako ten, kdo neustále jezdí na koni, se nakonec odnaučí chodit. A to je také případ velice mnoha učenců: čtením zhloupli“ (Schopenhauer, 1994, s. 51).

Nedostatek autenticity při četbě vyjadřuje Schopenhauer v tvrzení, že když čteme, myslí za nás někdo jiný. Ztráta autenticity se může negativně projevit například snížením sebevědomí potenciálního autora. Samotné opisování studentů při písemných testech je pak v tomto smyslu typickým projevem nedostatku sebevědomí.

V historii nepředstavovalo plagiátorství tak velký problém jako dnes také proto, že nebyl tolik zdůrazňován individualismus. Naprosto striktně daná forma uvádění odkazů, kdy formalismus dominuje nad obsahem (nad původní myšlenkou, již bylo zřetelně a jasně ukázat východiska autora a jejich zdroj), dochází své vrcholné podoby v souboji citačních norem, přesněji řečeno v jejich preferenci různými médii. To vše v zájmu pozitivisticky motivovaného sjednocení, zpřehlednění formy čili zaškatulkování díla.

Pokud dříve bylo epigonství vedeno někdy až nekritickým obdivem ke géniovi, a plagiátorství bylo vyjádřením neodbytné potřeby identifikovat se (tímto eticky nepřijatelným způsobem) s géniem, pak naopak v případě současných plagiátů nastupuje často jiný a mnohem utilitárnější motiv – vyprodukovat beztvorou hmotu, která unikne pozornosti, byv zvenčí opentlena jmény prověřených autorů. Ta je poté dána na váhu a dále umístěna do bezejmenného skladu. Podle zjištěné hmotnosti je pak vyplacena příslušná suma. O těchto případech by pravděpodobně Schopenhauer ani Nietzsche neměli potřebu

¹⁶ V knize *O spisovatelství a stylu* použije Schopenhauer termín „plagiát“ pouze jednou (Schopenhauer, 1994, 11).

psát, protože by jim připadaly jako defekty zcela nehodné pozornosti. Nicméně nadprodukce filistrů vzdělání je takto v našem současném prostředí v praxi určována a ovlivňována.

Proti sobě tu primárně stojí dvě východiska - deontologické a teleologické.¹⁷ Z pohledu deontologie vystupuje do popředí zřetelný etický aspekt a ten říká, že plagiátorství není v principu správné. Teleologický pohled je podmíněn a determinován následky našeho konání a posuzuje sledovaný jev podle nich. Jde o dva zcela rozdílné diskursy a možnosti pochopení způsobu jejich akceptace jsou důležité nejen pro postoje k hodnocení plagiátu, ale také pro porozumění motivace plagiátorství. Kromě těchto dvou rozdílných pohledů, jež označíme jako faktory principiálně vnitřní, je tu také skupina faktorů vnějších. Za ty lze považovat vliv okolního prostředí a celkové společenské podmínky, v nichž se sledovaný jedinec (potenciální autor plagiátu) nachází.

Do hry nám však vstupuje ještě třetí problém současné vědy a tím je falešné výkaznictví. Všechny tři aspekty – nadřazenost formy obsahu, plagiátorství a falešné výkaznictví – však mají společného jmenovatele. To, co naznačili Schopenhauer s Nietzsche, dokázal poměrně exaktně vyjádřit v 50. letech 20. století německý hudební teoretik Theodor W. Adorno. Ten upozornil na paradox spojený s tzv. demokratizací univerzit. Tento jev nazývá *pseudodemokratizací*. Vzdělanost, tak jak ji chápal např. Wilhelm von Humboldt, tedy schopnost chápat svět v širších souvislostech a schopnost samostatného myšlení, přestala být důležitá. Cílem vzdělání se stává především získání dovednosti, které jsou žádány v současné ekonomice (Hauser, 2007). Adorno hovoří o *polovzdělanosti*, jež je charakterizovaná neschopností propojovat dílčí poznatky do funkčního dynamického celku. Typickými rysy jsou zlomkovitost poznání, jeho krátkodobost a absence vědomí vlastní nedostatečnosti podpořená narcisistním sebeuspokojením (Adorno, 2009).

Přibližně půl století po Adornově konceptu polovzdělanosti přišel rakouský filosof Konrad Paul Liessmann s ještě ostřeji formulovanou *teorií nevzdělanosti* (podrobněji dále), která velmi kriticky pohlíží na soudobou společnost, o níž se běžně hovoří jako o „společnosti vědění“. Zpochybňuje použití termínu *vědění* ve smyslu akumulace poznatků, které nejsou utříděny a které charakterizuje fragmentovitost. Vyslovuje tedy podobnou kritiku jako

¹⁷ Deontologie (z řeckého δέον; deon; česky povinnost) je etický přístup (též nauka o povinnostech), který lpí na dodržování zásad a pravidel bez ohledu na důsledky. Je stavěn do protikladu k teleologii (z řeckého τέλος; telos; česky cíl, účel), která se řídí účelností. Souvislosti tohoto vztahu jsou uvedeny v dalším textu.

Adorno. Navíc ještě pojmenovává a vysvětluje problém, jenž je v principu způsoben tím, že je dáována přednost kvantitě před kvalitou.

Václav Bělohradský, soudobý český filosof, hovoří o „společnosti nevolnosti“. Tuto „nevolnost“ spojuje s přemírou „všeho“ okolo nás. Jedná se o přesycenost. Přesycenost jídlem, lidmi a také informacemi. Bělohradský rovněž upozorňuje na nebezpečí plynoucí z přísunu mnoha faktů, kterým chybí kontext. „Především ale hojnost informací paralyzuje schopnost porozumět jim“ (Bělohradský, 2007, 104).

„Zásluhou“¹⁸ rozvoje nových technologií došlo v posledních několika dekádách (v kontextu euro-americké společnosti) k výraznému zvýšení životního komfortu, což bývá mylně zaměňováno za zvýšení kvality života. Z osobní zkušenosti autora to lze doložit výrokem jeho přítele, jinak matematika a filosofa, který nedávno (v osobním hovoru na praktické téma) pronesl, že „kvalitu života neurčuje velikost bytu, ale velikost skladovacích prostor.“ Samozřejmě, na dotaz, zda takto skutečně vnímá *kvalitu života*, odpověděl, že nikoli, že se pouze nepřesně vyjádřil. Tato empirická reflexe ukazuje rozpor žitého a proklamovaného (v žádném textu tohoto autora bychom se patrně s podobnou definicí kvality života nesetkali). Pro analýzu příčin současného stavu vědy má právě tento rozpor klíčový význam. Velmi konkrétně se projevuje v rozdílu mezi modem bytí a vlastnění, jak nám jej představuje v knize *Být nebo mít?* rakouský psychoanalytik Erich Fromm (2001).

Autentické bytí má velmi silný deontologický základ. Deontologii lze chápat jako oblast etiky zabývající se tématem povinnosti. Velmi důsledně se deontologií a jejím přínosem etice zabýval Immanuel Kant. Některé z jeho myšlenek mohou pomoci porozumět deontologickému přístupu. V díle *Základy metafyziky mravů* Kant hovoří o povinnosti, která „obsahuje pojem dobré vůle, i když s jistými subjektivními omezeními a překážkami...“ (Kant, 1990, 60).

Povinnost je podle Kanta jedním z hlavních aspektů morality lidského jednání a kritériem jejího hodnocení. „Morální hodnota jednání nezáleží tedy v následcích, které se z něho očekávají,“ říká Kant (tamtéž, 64) a o stranu dále pokračuje: „Předmětem (naší) úcty je výlučně zákon, který si sami a přesto jako zákon o sobě nutný ukládáme“ (tamtéž, s. 65). Kant zde prezentuje objektivní principy donucující vůli k činnosti coby příkazy rozumu

¹⁸ Uvozovky zde výraz „zásluha“ neironizují, pouze podtrhují jeho dvojsečnost.

(imperativy). Tyto imperativy (jak je sice obecně dobře známo, přesto se na toto členění mnohdy zapomíná) dělí na hypotetické a kategorické.

V hypotetických imperativech je obsažena praktická nutnost možného jednání jako prostředku k dosažení něčeho jiného. Kategorický imperativ předvádí jednání jako objektivně nutné bez vztahu k jinému účelu. Tedy, zatímco hypotetický imperativ není možno předjímat, není-li dána podmínka, kategorický imperativ neobsahuje žádnou podmínku. „Kategorický imperativ je tedy pouze jediný, a to tento: jednej jen podle své maximy, od níž můžeš zároveň chtít, aby se stala obecným zákonem“ (tamtéž, s. 84).

Arthur Schopenhauer ve své *Kritice Kantovy filosofie* píše k problému reálného posouzení kategorického imperativu toto: „Zjevně jsem povinen (dle Kanta)¹⁹, abych našel pravidla svého chování, nebrat ohled jen na sebe, ale na souhrn všech individuí. Potom se mi místo mého vlastního blaha stane účelem blaha všech bez rozdílu. Tento účel však vždy ještě zůstává blahem. Shledávám potom, že všichni se mohou cítit stejně blaženě jen tehdy, když každý klade jako hranice svého egoismu egoismus cizí“ (Schopenhauer, 1997, 409).

Poněkud zjednodušeně řečeno, kategorický imperativ je, jak uvádí Kant, pouze jeden, jeho konkrétní naplnění však naráží na Schopenhauerem konstatovanou skutečnost, že „nemám být nikomu na újmu, neboť tento princip se přijímá jako obecný, také sobě si nebudu na újmu, což je však jediný důvod, proč ještě nemám morální princip, nýbrž teprve ho hledám, až mi ho může dopřát tento obecný zákon“ (tamtéž, 410). Zde je (poměrně) srozumitelně vyjádřena problematičnost uvedení kategorického imperativu do praxe, pokud má být konkrétnějším vodítkem než pouze vůdčím principem.

V útlé knize *Úvod ke Kritice soudnosti* Kant člení soudnost na estetickou a teleologickou, které též diferencuje na *nauku o vkusu* a *fyzickou nauku o účelu*. Účelnost v její subjektivní i objektivní podobě pak dělí na vnitřní a relativní. „Vnitřní účelnost je založena v představě předmětu o sobě, zatímco relativní pouze ve svém nahodilém užití“ (Kant, 2011, 82). Nahodilé užití účelnosti může být chápáno jako určitý odklon od vnitřní účelnosti předmětu o sobě, a to modifikací této účelnosti a její transformací v účelnost relativní (v duchu hesla „účel světí prostředky“). Kant říká, že „objektivní účelnost je základem buď vnitřní možnosti objektu, nebo relativní možností jeho vnějších důsledků. V prvním případě pojímá teleologický soud dokonalost věcí podle účelu, který je v ní samé“

¹⁹ Pozn. v závorce E. H.

(tamtéž, 83). Toto exaktní rozlišení účelnosti lze empiricky doložit, byť definovat a především zhodnotit vnitřní účelnost je složitější než v případě účelnosti relativní.

Oproti tomu, pokud jde o případ druhý, tam se teleologický soud o objektu týká „pouze jeho užitečnosti, tudíž shody s účelem, který je obsažen v jiné věci“ (tamtéž). Vrátime-li se od teoretických soudů do praktického prostředí, lze zde učinit jistou paralelu, která vnitřní účelnost zkoumaného produktu (dejme tomu vědecké práce) vidí jako účelnost předmětu o sobě, tedy práce samotné. Relativní účelnost je však podmíněna spíše úspěšností práce v její akceptaci, tedy pokud jde o různá hlediska hodnocení daného „výstupu“. Zde se může jednat o hodnocení, jemuž je přisuzován určitý status objektivní, například úspěšná obhajoba práce, její zařazení do Rejstříku informací o výsledcích (RIV) či publikování textu v impaktovaném časopisu, přesto tu jde jednoznačně o účelnost relativní.

Liessmann (2008, 58) v tomto kontextu hovoří o „*fetišizaci žebříčků*“, která je výrazem určité specifické formy nevzdělanosti, a to chybějícího úsudku. Dává za pravdu Kantovi, jenž v *Antropologii z pragmatického hlediska*²⁰ nazývá chybějící úsudek *formou hlouposti*. Podle Liessmanna „jakékoli řazení skutečně nahrazuje kvalifikovaný úsudek, protože je to posedlost falešnou představou, že posuzovat znamená kvantifikovat. Čím více se na nějaké univerzitě nebo škole mluví o zajištění kvality, tím méně jde o kvalitu, nýbrž naopak o rozpuštění kvality v kvantitě“ (tamtéž).

Poměrně srozumitelný klíč k odemčení problému kvantifikace vědy pak dává Liessmann v následujících větách: „Protože si už nikdo nechce dát tu práci, aby článek, který má posoudit, také přečetl, je dobré vědět, v jakém časopise článek vyšel, jaký impaktovaný faktor časopis má a jaký počet bodů lze tedy takovému článku přisoudit. Když se vynásobí počet publikací číslem impaktovaného faktoru časopisů, lze podle výsledného čísla každoročně stanovit pořadí vědců. Tak se získá bezpečný znak kvality, aniž by člověk musel přečíst jedinou řádku z toho, co vědci publikovali“ (tamtéž, 58–59).

Podtitul Liessmannovy knihy zní *Omyly společnosti vědění*. V návaznosti na Adornem popsanou závislost vzdělání na ekonomických zájmech společenských špiček zde Liessmann píše: „Mnohé z toho, co se propaguje a proklamuje pod heslem společnost vědění, se při bližším pohledu ukáže jen jako rétorická figura, která je zavázána ani ne tak myšlenkě vzdělanosti, jako konkrétním politickým a ekonomickým zájmům“ (tamtéž, 9).

²⁰ Zdroj Kant. I. *Antropologie in pragmatischer Hinsicht* (in Liessmann, 2008, 58).

A v duchu myšlenek Schopenhauera a Nietzscheho nás v druhé části knihy varuje před bezduchostí, když říká: „Hlavně nemyslet vlastní hlavou – jako by toto byl tajný program dnešního vzdělávání. Kdo není ochoten jednat týmově a v sítích a flexibilně se přizpůsobit všemu, co se vyžaduje (mimochodem lidé nic nevyžadují, vždycky je to jen trh, globalizace nebo rovnou budoucnost), už nemá šanci dostat nárokům společnosti vědění“ (tamtéž, 50).

Tyto hlasy (Adornův a Liessmannův) nejsou ojedinělé. Například laureát Nobelovy ceny (1973) za fyziologii a lékařství rakouský přírodovědec Konrad Lorenz uvádí ve své knize *Odumírání lidskosti* (Lorenz, 1997) řadu důvodů pro obezřetnost a pro velmi kritické přejímání výtvarných civilizace. Zmiňuje některé konkrétní hrozby – jaderné zbraně nebo znečišťování přírodního prostředí. Především však varuje před ztrátou působnosti lidského faktoru. Vyhasnutí citů, rozchod s tradicí či nekritická poddajnost jsou některými z rysů této ztráty, o nichž hovoří Lorenz v další knize *Osm smrtelných hříchů*. Zde také formuluje myšlenku, že za skutečnou vědu se v současnosti (a za bezmála čtyři desetiletí od vzniku knihy se tato situace nezlepšila, spíše naopak) nepovažuje věda o důležitých záležitostech na naší planetě ani věda o lidské duši, nýbrž ta věda, jež obsahuje příslib zisků peněz, energie nebo moci (Lorenz, 1990). Nebezpečí skryté v tomto příslibu ovšem lidstvo stále odmítá vzít v plné míře na vědomí.

1.1.3 Analýza vybraných modelových forem kategorizace

Na základě předchozího textu a při zohlednění (například) Liessmannových názorů zde můžeme (bez jakkoli emotivně založených apelů) nabídnout náš pokus o původní analýzu současné situace v oblasti vědy a výzkumu a jejích příčin. Za klíčový bod, který se k těmto příčinám vztahuje, považujeme absenci *sófróné*, tedy uměřenosti a nedostatek tendencí k harmonii ve sledovaném prostředí. Za největší problém pak považujeme polarizaci, která vede k extrémním projevům dvou poloh hodnocení, v našem případě hodnocení vědy a výzkumu.

Jedná se o *extrémní objektivizaci* a oproti tomu o *extrémní subjektivizaci*. Pointou extrémní objektivizace je úporná snaha za každou cenu a do všech detailů co neobjektivněji posoudit vše, co (i hypoteticky) hodnotit lze. Středobodem extrémní subjektivizace je pak myšlenka, že vše je relativní a srovnání různých věcí není ani v principu možné, tudíž nemá smysl se o něj pokoušet. Prvním extrémem je dnes zasažena zejména věda, druhým v současnosti trpí například některé druhy umění. Typicky se s tímto druhým extrémem

setkáváme ve výtvarném umění, kde některé „výtvoř“ nabývají značné (pseudo)hodnoty exaktně měřitelné finančním vyjádřením, přestože nejsou mnohdy ani objektivně ocenitelné podle jakýchkoli obecných estetických diskursů, ani racionálně ohodnotitelné (technickými dovednostmi autora či časovou náročností) a mnohdy ani nepřekvapují originalitou. Jejich hodnota je indoktrinovaná určitými zájmovými skupinami a uměle udržovaná snobským prismaem.

Předmětem našeho zájmu je však otázka pozitivismu vědy, proto se budeme věnovat prvnímu z uvedených extrémů, tedy extrémní objektivizaci. Vyjdeme-li z Liessmannovy ostré kritiky fetišizace žebříčků, můžeme si položit otázku, zda tato cesta „žebříčkování“ je pouze špatným výběrem, zda jde o prosté zjednodušení si situace a o pohodlnost těch, kteří určují pravidla, případně o „vládu průměrnosti“ či chceme-li o nadvládu neschopných nad schopnými, nebo zda můžeme nalézt v tomto vývoji i určité zákonitosti.

Dle našeho názoru se skutečně jedná o proces, který můžeme (snad ještě lépe než s „dominovým efektem“) spojit s „efektem sněhové koule“. Jistá objektivizace je nepochybně nutná ve většině procesů, které jsou tak či onak spojeny s hodnocením (či s evaluací, jak se dnes užívá v uměle vytvořeném „projektovém jazyce“). Nepochybně je třeba vytvořit určitá kritéria, která hodnocení determinují v objektivní podobě, aby se zabránilo účelové manipulaci a zvláště samozvaných hodnotitelů. Problém však představuje nedostatek limitů, které by maximální míru objektivizace specifikovaly a zadržely tak trend jejího nekonečného navyšování.

Zákony dialektiky, tak jak je známe z podrobné Hegelovy analýzy, obsahují i pravidlo zvratu kvantity v kvalitu a naopak. V *Malé logice* Hegel vyslovuje myšlenku, která do jisté míry paradigmaticky osvětluje náš následný rozbor: „Kvalita je vůbec bezprostřední určitost identická s bytím, na rozdíl od kvantity (...) která je sice rovněž určitostí bytí, ale není s ním už bezprostředně identická, nýbrž je k bytí lhostejná a vůči bytí vnější“ (Hegel, 1992, 176). Právě vlastnost nazývaná *lhostejností kvantity vůči bytí*, zde vystupuje do popředí. Dověšením bytí je pak podle Hegela *míra* – coby jednota kvality a kvantity.

Proto platí, že „...míra překračuje svou kvantitativní povahou svou kvalitativní určitost. Protože ale druhý kvantitativní poměr, nezměrnost prvního, je právě tak kvalitativní, je nezměrné rovněž mírou. Oba přechody – z kvality do kvanta a z kvanta do

kvality – si lze představit jako nekonečný progres, jako sebezpřekonávání a sebeobnovování míry v nezměrném“ (tamtéž, 207).

Hegel zmiňuje klasické antické uchopení antinomie míry v otázce, zda jedno přidané pšeničné zrno již tvoří hromadu pšenice, stejně jako další podobně založené úlohy, jež se později (počátkem 20. století) staly východiskem pro teorie vícehodnotové logiky. Ty se vymaňují z dvouhodnotového pojetí pravdy. Jejich průkopníkem byl např. polský matematik Jan Lukasiewicz. Jakkoli problém vícehodnotových logik přesahuje teoretický rámec této kapitoly, samotný jejich princip může pomoci náš přístup srozumitelněji osvětlit.

Naposledy zde nyní užijeme Hegelova vyjádření: „Když dochází ke kvalitativní změně, jeví se to nejdřív jako něco zcela prostého, avšak skrývá se za tím ještě něco jiného a ona zdánlivě nezáludná změna kvantity je do jisté míry lstí, jež se zmocňuje kvality“ (tamtéž, 205).

Otázka míry ve vztahu ke kvalitě a kvantitě je zásadní pro náš aplikovaný modelový příklad toho, jak probíhá proces zde námi nazývaný *kategorizací*. Nejprve si jej přiblížíme v obecných rysech. Ty můžeme doložit na tabulce „vnitřní kategorizace“ procesu hodnocení, která je samozřejmě pouhým teoretickým konstruktem, nicméně obsahuje klíčové prvky pro naši analýzu. Její pointou není metodologie struktur, ale vysvětlení situace, k níž v rámci kategorizace prvků někdy v praxi skutečně dochází. Náš pohled je tedy pohledem, který je upřen na následky daného procesu, aniž by považoval za nutné zkoumat jeho detaily. Model vidíme v tab. 1:

Tab. 1 Fáze kategorizace

Fáze	1. fáze	2. fáze	3. fáze	4. fáze	5. fáze	x. fáze
Popis fáze	Generalizace, diferenciaci	První kategorizace (horizontální)	První škálování	Druhá kategorizace (vertikálně-horizontální, souřadnicová apod.)	Druhé škálování	Pokračování procesu...

V 1. fázi dochází k seznámení se s problémem, vytyčení hlavních principů a k určitému zevšeobecnění problematiky. V této fázi se také již začínají rýsovat oblasti, které sledovaná problematika zahrnuje. Tato fáze je z našeho pohledu vcelku bezproblémová.

Ve 2. fázi se uskutečňuje kategorizace. Většinou bývá nejprve horizontální (nebo chceme-li „stejnokritérijní“), může však být (a většinou bývá) vícestupňová. Spočívá v tom, že se celou námi sledovanou oblast pokusíme rozdělit na podoblasti a vytvořit jejich strukturu (např. typu „strom“). Taková kategorizace může být více či méně podařená, lze ji různě inovovat. O tyto aspekty nám však zde neběží. Obecně lze říci, že se bez nějakého druhu kategorizace a následné strukturalizace ve většině oborů neobejdeme.

3. fáze je v našem modelu fází tzv. prvního škálování. Znovu zdůrazňujeme, že jde o obecný hypotetický konstrukt, který se pokouší pojmenovat problém, nikoli popsat zachycení určitých reálných procesů. Principem škálování je zde přiřazování konkrétních položek, přičemž položkou rozumíme jednotlivé reálné prvky, které do teoretického kategorického modelu zahrnujeme, k jednotlivým strukturám vytvořeným ve fázi 2.

Škálování je ve své podstatě spojeno s přeměnou obsahu ve formu. Je vyplněním určité předem dané struktury. Položka svým zaškálováním přestává být původním prvkem, který si v celosti nese svůj obsah, a stává se skutečně „položkou“ v užším významu, tedy prvkem (jedním z určitého počtu), který vyplňuje předloženou strukturu. Zde nastává zlomový okamžik, který bychom mohli označit jako „první úbytek obsahu“. Může se zdát podivné pozastavovat se nad takovou zdánlivě samozřejmou skutečností. O tom, že je škálování vázáno na zjednodušení a že právě zjednodušení je jeho smyslem, těžko může být pochyb. Přesto však zde „první úbytek obsahu“ zmiňujeme, neboť se váže k důsledkům škálování a je přímo spojen s omylem „jemné škály“, který popíšeme níže.

4. fázi zde nazýváme druhou kategorizací. Většinou bývá vynucena tím, jak se prohlubují znalosti o sledované problematice, a jak se zvětšuje hloubka našich poznatků. Termín kategorizace zde užíváme v jeho širším slova smyslu. Tím je míněno nikoli pouze rozčlenění prostoru ve významu jeho hierarchizace, ale spíše vytvoření prostoru (můžeme jej zde chápat i jako strukturu), který je pak v procesu škálování sycen (či vyplňován) určitými položkami. Termínu kategorizace zde dáváme přednost před užitím jiných výrazů (např. před pojmem strukturalizace, protože u něj již často bývá a priori počítáno s přiřazováním prvků). Toto členění nemusí každému připadat jako optimální, ale v naší konstrukci má svou logiku vedenou snahou odlišit od sebe dva procesy – jednak tvorbu struktury a jednak její vyplňování.

V popisu této druhé kategorizace uvádíme i některé její možné atributy. Vertikálně-horizontální členění je jednou z možností, kterou lze volit, pokud struktury v rámci nové kategorizace již nelze vytvářet lineárně či v jedné hierarchii. Pravděpodobně poněkud srozumitelněji lze tento princip vyjádřit pomocí druhé uvedené možnosti, jíž je souřadnicový systém. V něm je každé položce přidělena určitá pozice, která je určena parametry x a y (v klasickém vertikálně-horizontálním modelu), případně x , y a z (v trojrozměrné projekci). V praxi se můžeme setkat i s případy, kdy jsou ve vertikálně-horizontálním modelu budovány skupiny struktur, jež nemají exaktní pozici vyjádřenou v souřadnicích (jsou jen grupovány).

5. fáze, tedy tzv. druhé škálování znamená opětovné zařazování položek do nově vytvořené struktury. Tato struktura však již obsahuje velké množství kolonek, případně v podstatě nekonečné množství pozic v souřadnicovém systému. Dochází tak k „druhému úbytku obsahu“. Ten je charakterizován tím, že zatímco v případě prvního úbytku obsahu byla příslušná položka, aby výhradní nositel obsahu formalizována a její obsah byl zploštěn zařazením do určité jiné skupiny spolu s jinými položkami, zde již dochází k praktické eliminaci obsahu, který tím přestává být důležitým. Jediné, co potom danou položku charakterizuje, je již pouze její zařazení do struktury.

Fáze x (nebo, chceme-li x . fáze) je v našem modelu přítomna proto, že v reálné situaci může být tento proces pomalejší a může být opakován v podstatě donekonečna, pokaždé s určitým posunem směrem k „ x -tému úbytku obsahu“. Nárůst úbytků obsahu není lineární. Proto jsme výše použili pojem „efekt sněhové koule“, jehož podstata spočívá v tom, že jakmile přijmeme daný model kategorizace jako klíčové paradigma, pak je již velmi obtížné zastavit setrvačnost procesu nabalujících se úbytků obsahu v určitém bodě, a to platí i v případě, kdy bychom tento bod dokázali nalézt či vypočítat. V následující podkapitole se zaměříme na důsledky, které z uvedené situace mohou plynout.

1.1.4 Dva omyly hodnotitelské reality

Nyní se zde pokusíme představit a okomentovat problémová místa plynoucí z předchozího textu. Dovolíme si nyní definovat dva ustálené omyly hodnotitelské reality současné vědy. Těmto omylům jsme přidělili názvy vycházející z jejich podstaty. Jedná se o:

1. omyl „jemné škály“
2. omyl „secundum non datur“

ad 1)

Principem omylu jemné škály je ztělesnění (pozitivistické či spíše quasi-pozitivistické²¹) představy, že čím přesněji budeme nějaký problém diferencovat a čím více jej rozštěpíme na dílčí segmenty, tím objektivnější a spravedlivější naše posuzování bude. Takové mechanické pojetí do značné míry ignoruje skutečnost, že víceúrovňové škálování není pouze záležitostí kvantitativní, ale že na různých úrovních dochází i ke kvalitativním změnám. To jsme se již pokusili ukázat na modelovém případě kategorizace v předchozí podkapitole. Zde bylo mimo jiné naznačeno, že kvalitativním změnám se škálování přizpůsobuje mechanicky, například rozlišením vertikálního a horizontálního škálování, což však neřeší neomezenost růstu počtu škál a růstu počtu stupňů jejich diferenciací. Je třeba v první řadě přijmout fakt, že každá škála od jistého stupně jemnosti začíná být pro obsah výpovědi kontraproduktivní.

V čem její kontraproduktivita spočívá? Odpověď je velmi jednoduchá. Problém začíná v okamžiku, kdy počet položek škály začne přesahovat možnosti interpretace obsahu těchto položek. Jde tedy o okamžik, kdy se jakýkoli prvek stane položkou, jíž je ve škále přiřazena určitá pozice (souřadnice), a tato položka se nadále stává významnou pouze touto pozicí. Přestává nás tedy zajímat vnitřní obsah položky a jde již pouze o její zařazení (tedy „první“ a zejména „druhý úbytek obsahu“). Tímto nabývá rozhodujícího významu druhý kvantitativní faktor, tedy počet položek v jejich určitém zařazení. Rozhodujícím krokem je tedy vlastně jedno jediné rozhodnutí, kam danou položku zařadit, dále se již s jejím obsahem nepracuje.

Takové rozhodnutí je pak (od jistého okamžiku) tím formálnější, čím jemnější škálu pro zařazení máme k dispozici. S tímto tvrzením by bylo možno do jisté míry polemizovat a namítnout, že právě jemná škála umožňuje lépe zohlednit obsah položky než škála hrubá. To je však komplikováno tím, že každá položka²² je svým způsobem unikátní. Potom by musela být škála tak jemná, aby se v počtu svých „kolonek“ rovnala počtu zařazovaných položek. Taková škála by ovšem samozřejmě ztratila jakýkoli smysl.

²¹ Adjektivum „quasi-pozitivistický“ (přes možné lexikální, estetické i jiné výhrady k tomuto slovu, včetně nesouladu mezi formální transkripční tvarů „quasi“ a „pozitivistický“, který kompenzujeme alespoň užitím spojovníku) zde považujeme za výstižnější než „pseudopozitivistický“. Nechceme totiž vyjádřit myšlenku, že by se mělo jednat o „falešně pozitivistický“, ale spíše bychom chtěli dospět k významu „takřka pozitivistický“.

²² Nehovoříme zde například o mechanických výrobcích, jejich rozměr či jinou vlastnost můžeme před zařazením do škály přesně změřit, řeč je o „měkkých systémech“, tedy o produktech lidské kreativity.

Oproti tomu, každé zařazení je umělým konstruktem, při němž je nutné zvážit určité pohledy a nakonec kategorizaci realizovat s ohledem na určitou nepřesnost. S narůstajícím počtem položek a při jejich zákonitě rostoucí členitosti je pak taková kategorizace čím dál nepřesnější. Z tohoto úhlu pohledu se jeví jako přesnější (a v důsledku objektivnější) škála, jejíž stupeň hrubosti je pouze takový, aby kromě kvantitativního parametru mohl být vždy zohledněn i parametr kvalitativní.

Pokud se podíváme na současný model hodnocení vědy a výzkumu, tak tomu tak ovšem v praxi vždy není a například „*impact factor*“ je typickým vyjádřením ztráty autentického kvalitativního posouzení vědeckého výstupu. Zcela exaktní číslo, které *impact factor* představuje, funguje nakonec jako ryze kvantitativní prvek (je s ním matematicky operováno, může být násoben, sčítán apod.).

K Liessmannově kritice fetišizace žebříčků je možno dodat, že právě nejvýše hodnocené články bývají natolik odborné, že je skutečně přečte pouze omezený počet zasvěcených jedinců. Tím je dán poměrně značný prostor pro subjektivní hodnocení, protože s nižším počtem subjektů se zvyšuje riziko prosazování osobních zájmů (jež ovšem mohou být motivované teleologicky, ale třeba také deontologicky). S tím kontrastuje snaha o objektivní zohlednění dopadu (*impaktu*) výsledků výzkumu na odbornou sféru.

V praxi je ovšem tento *impakt* mnohdy vyvoláván dlouhodobě užívanou a víceméně danou hierarchií, takže silná motivace k prezentaci výsledků v prestižním výstupu vede k posilování prestiže této hierarchie a vzniká tak poměrně uzavřený kruh opakujících se procesů. To ukazuje na velký problém v hledání objektivního posouzení za pomoci jemné škály, tedy v tomto případě jejího kvantitativního vyjádření (v dané situaci se jedná vlastně o horizontální souřadnici příslušného systému).

ad 2)

V logice se setkáváme se zákonem vyloučení třetího, který říká, že každé tvrzení může být pouze pravdivé či nepravdivé. Jedná se o často užívané latinské spojení „*tertium non datur*“ (z lat. „třetí není dán“, ve významu třetí možnost neexistuje). Tento zákon je základem dvouhodnotové logiky a vychází z něj i systém bitů složený z jedniček a nul, tedy celá současná počítačová kultura. Má však i svůj obecně nesprávný výklad v oblasti společenské aplikace, kterým je tzv. falešné dilema. To je považováno za argumentační klam, jehož

principem je nastolení iluze, že v dané situaci jsou možné pouze dvě volby. Tedy, že neexistuje žádná jiná možnost než přiklonit se na jednu stranu (příkladem může být heslo „kdo nejde s námi, jde proti nám“).

Principem omylu „secundum non datur“ (toto spojení se užívá zřídka, nicméně občas ano, a to spíše v určité návaznosti na zmíněný logický zákon) je navození představy, že jiná (než užívaná) možnost neexistuje. Není pochyb o tom, že hodnotit výzkum je velice náročné a žádnou univerzální metodu zde nabídnout nelze. O zohlednění různých aspektů tohoto hodnocení se v českých poměrech pokoušel mimo jiné tzv. kafemlejnek, dále pak například tzv. Metodika 2013 (Rychlík, 2013). Cílem těchto snah je hledání smysluplných způsobů usměrnění finančních toků v oblasti vědy a výzkumu.

Historie nás učí, že kvalitu jakéhokoli výstupu lidského myšlení nejlépe prověří čas. Toto kritérium je nejpřísnější, ale také nejspravedlivější. Mnoho z dnes dobře zaplacených a vysoce ohodnocených textů skončí na smetišti dějin, zatímco jiné, které nemusí být v příslušné době výrazně oceňovány, mohou později nabýt velkého významu. Tak tomu bylo v minulosti již mnohokrát.

Je zde samozřejmě nutno vždy odlišit okamžitou situaci, která musí být vždy nějakým způsobem řešena, a dlouhodobý pohled na danou problematiku. Zajímavým způsobem se faktorem času zabývá Martin Heidegger. Ten hovoří ve své knize *Bytí a čas* o třech časových aspektech jsoucna – dějinnosti, každodennosti a nitročasovosti: „Teprve vypracování časovosti pobytu jako každodennosti, dějinnosti a nitročasovosti dává pronikavě nahlédnout do spletnosti původní ontologie pobytu. Jako ‚bytí ve světě‘ existuje pobyt fakticky u nitrosvětsky vystupujícího jsoucna a spolu s ním“ (Heidegger, 1996, 365).

Zatímco vymezení dějinnosti je poměrně zřejmé (bylo ostatně i námi výše naznačeno), rozdíl mezi každodenností a nitročasovostí, již tak zjevný být nemusí. Každodennost je podle Heideggera *modem*, který má v sobě značný potenciál autenticity, neboť v ní jde o průběh našeho prožívání. „Průměrný způsob bytí pobytu, v němž pobyt zprvu a většinou setrvává, jsme nazvali každodenností. Opakováním dřívější analýzy se musí každodennost odhalit ve svém časovém smyslu, aby vyšla najevo problematika v časovosti obsažená a zcela zmizela zdánlivá ‚samozřejmost‘ přípravných analýz“ (tamtéž, 363).

Složitost Heideggerových časových analýz neumožňuje uskutečnit na tomto místě jejich uspokojivé vysvětlení. V určitém zjednodušení lze však říci, že oproti každodennosti je

nitročasovost neautentická, jedná se o „upadnutí“ do světa (heideggerovsky řečeno) každodenních obstarávek, v němž se pohybujeme neustále na vnější povel (Gestell) a v němž je námi manipulováno (Machenschaft).

Současná situace v oblasti hodnocení vědy a výzkumu je dle našeho názoru spojena s určitým upadnutím do nitročasovosti. Přesněji řečeno s upadnutím do „nitrosvětského jsoucná“ říše Das Man (kde platí neurčité „ono se“), kde klíčovou roli hraje „příručnost“, kterou Heidegger označuje jako „způsob bytí prostředku, v němž se prostředek sám stává zřejmým“ (tamtéž, 92).

Je určitě nutné zabezpečit fungování určitého systému a podle něj zajistit i finanční toky v dané oblasti. V režimu každodennosti je třeba mít k dispozici i určitá pravidla, která umožní chod celého systému, jehož fungování se mnohdy neobejde bez řady rutinních úkonů. Pokud se však příručnost užívaných prostředků ve sféře nitrosvětského jsoucná stane cílem tohoto systému, vede to postupně k (neautentickému) formalismu.

Zde je zřejmě nutno zvážit i faktor dějinnosti a vyhlédnout ze sevření okamžiku. Skutečnost, že mnohá v současnosti užívaná kritéria se v průběhu času mohou ukázat jako nepřesná, nedostatečná či snad i nesprávná, by měla vést k určité obezřetnosti. Další důvod pro to neuzavírat zde zcela prostor jiným možnostem hodnocení vědy vyplývá z dříve zmíněné Kantovy diferenciaci účelnosti na vnitřní a relativní. Relativní účelnost je nepochybně výrazně ovlivněna okamžitou situací a při jejím zvažování nelze pominout například otázku financování vědy. Z pohledu účelnosti vnitřní, však nehrají důležitou roli podmínky, v nichž se výzkum odehrával, ale především jeho obsah (a tedy dlouhodobý přínos).

V našem konkrétním případě zde tedy nejde primárně o kritiku současného systému, a to mimo jiné proto, že najít jiný fungující model je úkolem příliš velkým, o nějž se již dlouho pokoušejí celé pracovní týmy. Jde o kritiku dominance zvolených systémů, které by ve svém vlastním zájmu měly spíše podporovat a posilovat alternativní způsoby hodnocení vědy a výzkumu založené na pestřejším spektru faktorů, než tyto formy utlačovat – už jenom proto, aby na nich samých neulpívala tak vysoká odpovědnost za vlastní neomylnost.

Neomylnost pozitivistických přístupů je totiž skutečně problematická. Ruský matematik a filosof Petr Uspenskij uvádí v knize *Tertium Organum – Klíč k záhadám světa* zajímavý příklad pozitivistického přístupu k vědě na pozadí historické události. Po vydání

Goethovy knihy Utrpení mladého Werthera došlo v Německu prokazatelně k lavinovitému nárůstu sebevražd. Mladý pozitivistický vědec začne proto podrobně studovat Goethovu knihu. „Přistupuje k různým metodám studia: knihu váží, poměřuje ji těmi nejpřesnějšími přístroji, zapisuje si čísla stránek, provádí chemickou analýzu papíru a typografických barev, sčítá řádky, písmena a interpunkční znaménka na každé stránce a nakonec se pouští do detailních složitých výpočtů, například kolikrát se ve Wertherovi objevuje písmeno *a* či *b*, kolikrát otazník a podobně“ (Uspenskij, 2006, 83). To, že touto metodou vědec k poznání, jakým způsobem kniha ovlivnila nárůst sebevražd, nedospěje, je zřejmé. V této hyperbole Uspenskij vysvětluje princip pozitivismu, o němž říká: „Příliš jsme si zvykli na pozitivní metody, takže si nepřipouštíme, jak často nás vedou k absurdním výsledkům ... Potíž spočívá v tom, že pozitivismus se pro pochopení smyslu (významu) věci nehodí“ (tamtéž, 84).

Patočka upozorňuje na Husserlovo dílo věnované kritice evropských věd a píše, že přírodověda se stává nihilismem přírody, pokud je pouhou faktologií nesrozumitelných, byť utříděných dat. „Matematická přírodověda se stala (...) nezbytnou součástí skutečnosti dnešního lidstva, skutečností, bez níž nedokážeme žít. Nelze-li však žít bez ní, žít ve fyzickém smyslu, není tím ještě řečeno, že dovedeme, že dokážeme žít s ní na jejím výlučném základě“ (Patočka, 1990, 80–81).

Proto zde hovoříme o omylu „secundum non datur“. Tento omyl (v určité parafrázi) tvrdí: „Nevím, zda moje cesta je správná, ale je to ta jediná, po níž lze jít, protože je vedena objektivními motivy.“²³

Hegel uvádí tři postoje myšlenky k objektivitě, z nichž prvním je naivní postup, který si ještě „neuvědomuje protiklad myšlení v sobě a proti sobě a obsahuje víru, že pravdu poznáváme přemýšlením, které předvádí našemu vědomí objekty takové, jaké opravdu jsou“ (Hegel, 1992, 85). Druhým postojem je empirismus, který „děkuje za svůj vznik potřebě konkrétního obsahu a pevné opory (...). Tuto potřebu nedokázala abstraktní rozvažovací metafyzika uspokojit“ (tamtéž, 98). Empirismus Hegel dále konfrontuje s kritickou filosofií, jež rovněž za „jedinou půdu poznatků přijímá zkušenost. Těmto poznatkům ale nepřiznává platnost pravd, nýbrž pouze platnost poznatků o jevech“ (tamtéž, 103). Třetím postojem k myšlence objektivitě je bezprostřední vědění, které je vždy podmíněno zprostředkováním

²³ Původní formulace E. H.

(výchova, vzdělání...). Hegelova analýza lidských postojů k objektivitě je velmi podrobná a ukazuje na mnohá zjednodušení, která se mylně považují za obecné pravdy.

Fenomenolog Antonín Mokrejš na toto téma uvádí: „Idea objektivitě se zakládá přinejmenším na dvou charakteristických předpokladech a patrně sebeklamech. Objektivita se zpravidla interpretuje jako odpoutání od všech osobních zájmů a jako potlačení všech osobních dojmů. A dále se tu pak uplatňuje představa, že všechno lidské snažení a konání je podřízeno mohutnému a nezadržitelnému chodu věcí, jemuž by měl člověk co nejméně překážet a už vůbec by se neměl proti němu stavět“ (Mokrejš, 2007, 15–16). O sebeklamu zde Mokrejš hovoří v souvislosti s tím, že ve skutečnosti naše cesta k pravdě není charakterizována odpoutáním se od svých zájmů a potlačením svých dojmů, „nýbrž právě jejich rozvinutím a kultivací“ (tamtéž, 16).

To do určité míry koresponduje například s Patočkovým konceptem trojího lidského pohybu, v němž je třetí druh pohybu – pohyb pravdy – spojen se sebezískáváním²⁴ (Patočka, 1995, 124). Patočka považuje pohyb pravdy za pohyb velmi komplikovaný a ne zcela snadno definovatelný. Jak upozorňuje Bednář (2009b, 29), podstatnou charakteristikou pohybu pravdy je pro Patočku také sebezískávání. Ostatně v Patočkově výkladu nacházíme více popsaných charakteristik pohybu pravdy (například také průlom či vlastní sebeuchopení). Petr Rezek, který shromáždil a utřídil původní Patočkovy myšlenky, jich napočítal celkem sedm (Rezek, 1993, 85–6). Sebezískávání sebevydáním (jde rovněž o Patočkovu formulaci) je sice založeno na *vydání se všanc*, což s odpoutáním se od svých zájmů a s potlačením dojmů silně souvisí, následně vede však k *sebezískávání*, jímž může být právě kultivace sebe sama. Ta však postrádá prvek objektivitě v duchu prvoplánové představy v pozitivistickém modelu měřitelné spravedlnosti.

Druhý prvek objektivitě, tak jak si jej lidé tradičně v kontextu předchozího sdělení vykládají, je představován nezadržitelným chodem věcí, do něhož člověku nepřísluší zasahovat. To však pro moderního člověka již dávno neplatí. Do přirozeného chodu věcí (běhu přírody) lidé vstoupili již v počátcích civilizace a v dlouhověčném konfliktu přírody a kultury tuto intervenci neustále zesilují. Tento typ objektivitě je tedy rovněž pouhou iluzí. Zasahujeme-li do určitých procesů, stáváme se (minimálně zčásti) jejich subjekty a těžko můžeme zůstat objektivními.

²⁴ O Patočkově koncepci tří pohybů bude pojednáno podrobněji v další části práce.

V této souvislosti nabývá na významu zodpovědnost člověka za průběh těchto procesů. Mokrejš v této souvislosti hovoří o vůli k pravdě. „My nerozhodujeme o pravdě, pravda však rozhoduje o nás (...) Usilování o pravdu vyžaduje maximum soudnosti, abychom slovům pravdy rozuměli, i potřebnou sílu, abychom výrok pravdy unesli“ (Mokrejš, 2007, 17). Tím je vůle k pravdě založena především vůlí k poctivosti. Vůle k pravdě vycházející z vůle k poctivosti nás vede k hledání a tázání. „Je třeba se ustavičně a stále znovu i nově tázat“ (tamtéž).

Hledání netriviální pravdy nás zákonitě vede k filosofii, tedy k hlubšímu tázání po smyslu a po příčinách různých jevů. Takové hledání však má velmi daleko k iluzi objektivity, objektivity vyjádřené kvantifikací nás obklopujících procesů. Kvantifikace je vždy pouhým nástrojem. Nástrojem, který za jistých okolností může být i relativně přesný, stále však dokáže měřit pouze ukazatele dílčí a mnohačetně podmíněné. Za jistých okolností může být užití nějakého typu kvantifikace funkční a snad i žádoucí pro zajištění elementárních procesů. Rozhodně by se ovšem neměl tento nástroj užívat jako všemocný a univerzální prostředek, natož být povyšován na cíl, jak se tomu například v oblasti hodnocení vědy a výzkumu děje.

Především by však vždy měla existovat alternativa vůči tomuto pojetí objektivity, aby nedocházelo k plné institucionalizaci omylu „secundum non datur“.

V dalším textu se pokusíme vysvětlit, proč by právě spirituální přístup (upřesněný naším modelem) mohl být jednou z použitelných alternativ. Dříve však bude potřeba objasnit, co je principem právě toho spirituálního přístupu, který zde prezentujeme my, a jaká je jeho podstata. Bez takového vyjasnění by porozumění totiž nebylo možné. My jej předložíme ve druhé části práce.

1.2 Spiritualita a druhý pól jejího běžného chápání – okultismus a esoterismus

V návaznosti na konec předchozí kapitoly je třeba uvést, že model spirituality, který zde představujeme, je založen především na hledání harmonie. Proto není zcela jednoduché a možná ani účelné důsledně vymezovat podrobně extrémní polohy, do nichž již náš model nesahá a vůči nimž se do určité míry vymezuje, neboť harmonizace oproti polarizaci nemá takto ostře vymezené kontury a nebrání se ani přesahu do sfér vzdálenějších svému těžišti.²⁵ Byl to ostatně právě jinak velmi racionální Aristotelés, který nás vedl k myšlence, že přiměřené a patřičné jednání je ctností, zatímco extrémní a nepřiměřené konání je neřestí (Aristotelés, 1996). Ztrátou uměřenosti se vzdalujeme od konečného cíle, jímž je eudaimonia (blaženost).

Přesto se pokusíme stručně popsat druhý pól, od něhož náš model spirituality odráží svou snahu po harmonii. Zatímco první pól je představován pozitivismem dosahujícím v extrémních případech podob dominance formalismu a technokracie, tím druhým pólem je okultismus a esoterické vnímání reality.

Na tomto místě je nutno uvést, že jsme si vědomi velmi širokého rozpětí myšlenkových východisek, koncepcí a zejména také užívaných prostředků, jež se pojí s esoterismem. Vymezení, které zde provedeme, tedy vychází ze dvou pohledů.

Tím prvním je skutečné a jednoznačné odmítnutí všech prostředků, jež pojí okultismus s manipulací s člověkem jakožto jedincem, případně se skupinou osob. Zde je nutno důsledně rozlišit východiska, která bývají v mnoha případech založena na (alespoň prvoplánově) přijatelných atributech a následnou realizaci myšlenek, která, pokud sklouzne k opravdové manipulaci, může vykazovat mnoho problematických rysů.

Druhé vymezení vychází z jiné logiky. Transcendence, k níž dospívají mnohé esoterické přístupy v různých podobách – z pohledu psychologie bychom mohli hovořit o *změněných stavech vědomí*, někteří existencialisté by zřejmě též užili termínu *extatická vytrženost z každodennosti* – představuje nepopíratelně velmi zajímavý prvek spirituality. Tradiční vnímání spirituality mimo náboženský kontext je pak s podobným vnímáním obecně spojováno tak často, že se tu naskýtá otázka: Pokud se pokusíme spiritualitu nazřít redukcí od náboženských přístupů na jedné straně a od esoterického chápání na straně druhé, zbude

²⁵ V daném případě jde o hypotetický pojem, k němuž je z různých stran v procesu harmonizace směřováno, ale který nemá exaktní pozici, neboť reaguje na tlaky z různých stran, jejichž směr a intenzita se mění. Nelze tedy hovořit o těžišti v matematickém (geometrickém) slova smyslu.

zde ještě něco, co lze označit za spiritualitu? Tuto otázku si v prvním plánu zřejmě položí kterýkoli laik. Odpověď ovšem není jednoduchá ani v podrobnějším a zasvěcenějším výkladu. Pokusíme se ji nastínit a dále podrobněji komentovat ve druhé kapitole.

Nicméně, esoterismus má mnoho poloh a některé jsou velmi hluboké a myšlenkově i prožitkově příliš bohaté na to, abychom je zde bagatelizovali. Naše zaměření na spiritualitu rozhodně esoterické přístupy neodmítá jako celek. Nepovažuje je však za přímý předmět svého zkoumání. Námi předkládaný model spirituality je založen na jiném než esoterickém pojetí a pokud se s ním někde protíná (meditační techniky, uchopení prožitku), pak v průsečících, které jsou jednak pro celý sevřený model přínosné a netříštící, jednak pro autora samotného uchopitelné, prakticky vyzkoušené a natolik srozumitelné, aby jejich využití dokázal zasadit do příslušného kontextu.

1.2.1 Kompenzace nadbytku pozitivismu v každodenní realitě a *recreačně nezávazný okultismus*

Jak bude zřejmé především z druhé kapitoly, náš model spirituality se nevymezuje proti jejímu náboženskému chápání, zejména pak ne proti víře v božské, máme-li tím na mysli ústřední principy („Deus sive Natura“ pro Benedikta Spinozu či „božský instinkt“ pro Friedricha Nietzscheho)²⁶. Proto zde také nehovoříme o spiritualitě sekulární, ale o spiritualitě **sekularizované**. Tento rozdíl bude dále podrobněji pojednán, nyní jej zmiňujeme proto, abychom upřesnili pozici našeho chápání, které je sice primárně postaveno na nenáboženském uchopení spirituality, ale respektuje a ctí historický odkaz spirituálního kontextu, který nelze (zejména v jeho dějinném chápání) od božského principu zcela oddělovat. Jakkoli je tedy náš model založen na hledání spirituality, která transcenduje její religiózní rozměr, není zde žádná silná potřeba se vůči náboženskému kontextu spirituality vyhraňovat.

Hovoříme-li přesto o polarizaci společenského prostoru ve vnímání světa, nemáme tím na mysli konflikt mezi sekulárním a religiózním. Konflikt, který zde chceme popsat a zohlednit, je konfliktem mezi tvrdě racionálním na jedné straně a extrémně okultistickým přístupem k otázkám lidské existence na straně druhé. Situace je tím zajímavější, že mnoho současných lidí tento konflikt nepozoruje, nebo jej za konflikt nepovažuje. Moderní západní

²⁶ Podrobněji viz též Spinoza (2003) a Hrbek (1996).

kulturní oblast je totiž charakteristická každodenním mísením těchto přístupů. Jejím produktem je stále rostoucí počet jedinců, kteří v určité oblasti svého života vnímají svět silně pozitivisticky.

Nejtypičtějšími dvěma oblastmi, v nichž se pozitivismus projevuje, jsou pracovní sféra a oblast fyzického zdraví. Poptávce po exaktních pracovních výstupech odpovídá stále se zvyšující počet mechanických pracovních povinností, jejichž podstata je ryze formální. Společnost je zahlcena administrativními úkony a tabulkovým výkaznictvím, které proniká i do sfér, které byly vždy charakteristické vysokým podílem manuálních prací (průmysl či zemědělství).

V oblasti zdravotní péče se potom stále většina jedinců vidí spíše v roli pacientů, jejichž zdravotní stav má v rukou lékař (a stávají se potom rukojmími ve službách farmaceutického průmyslu). Lékařskému vyšetření doprovázenému objektivním nálezem příslušník většinové západní společnosti věří více než signálům vlastního těla. Výsledky testů a lékařských vyšetření nejsou chápány jako ukazatele a pomocné nástroje, ale jako jediná a naprosto nevyvratitelná pravda, zvláště jsou-li opět vyjádřeny číselnými údaji. Jedná se v jistém slova smyslu o jakousi renesanci pythagorejského myšlení, které dává klíčový význam číslu a je filosofům důvěrně známo od samých jeho počátků.

Nicméně ve filosofii představuje pythagorejský přístup jeden z mnoha myšlenkových proudů a jednu z možných cest, po nichž lze kráčet samostatně při použití vlastního rozumu. Pro soudobou společnost se však číslo stalo určitou „mantrou“²⁷. Tabulkový procesor (v našich podmínkách se jedná zejména o aplikaci Excel) skutečně nabývá kultovního rozměru podmíněného představou, že do tabulky za pomoci číselného vyjádření dokážeme vměstnat naprosto všechno, co potřebujeme pro lidský život.

Zřejmě právě takové vytvoření kultu (matematizované) objektivity staví most k opačnému břehu. Směřování k harmonii v každodennosti není teoretickým konstruktem, ale je jedním ze základních principů fungování vesmíru, to věděli nejstarší filosofové, stejně jako náboženští myslitelé. Otázkou je však, zda v tomto případě jde o správný způsob harmonizace, respektive zda se tu spíše nejedná pouze o kompenzaci, která sice vyrovnává vzniklý deficit, ovšem často může vést ke vzniku deficitů dalších.

²⁷ Myšleno skutečně mantrou v uvozovkách a v přeneseném slova smyslu. Tedy jakýmsi mechanicky odříkávaným zaklínadlem, kultem a „všemocným“ prostředkem řešení reálných situací.

Zatímco v určitých oblastech každodenního života, jak již bylo řečeno, dominuje nekorigovaný a extrémní formou realizovaný pozitivismus, v jiných sférách, a to především v oblasti volnočasových aktivit, vyhledává určitá část společnosti kompenzační prostředky, které představují jakýsi ventil vůči neustálé přítomnosti objektivitu v každodenní realitě.

Může se v mnoha případech jednat skutečně o aspekt projevující se v rovině rekreační, tedy ve smyslu obnovy sil (Dohnal et al, 2009, 9), jehož dopad není obecně chápán jako příliš seriózní a projevuje se ve vědomě povrchní a „odpočinkové“ formě. Typickým příkladem může být obliba filmů (vesměs z produkce USA), které využívají motivy dávných mýtů a legend a hrají tak na mystické a někdy i mysteriózní struny skrývající se hlouběji v nitru diváka. Tak se objevují ve filmech (propojených vždy zejména hlavním hrdinou) motivy ztracené archy, kříšťálové lebky, chrámu zkázy (filmová série o Indiana Jonesovi),²⁸ dále artefakty jako kopí osudu, doly krále Šalamouna, Jidášův kalich (série o Flynnu Carsenovi),²⁹ Kniha mrtvých, náramek boha Anuba, terakotová armáda (série *Mumie*),³⁰ prokletá loď, magická truhla s tlukoucím srdcem, pramen věčného mládí (série *Piráti z Karibiku*)³¹ a celá řada dalších rekvizit, s nimiž se pojí magická síla a existence nadpřirozených jevů.

Dále bychom mohli zmínit poněkud jiný literární a filmový žánr, jímž je *fantasy*. Sem patří například filmové zpracování ságy o kouzelnickém učni Harry Potterovi³² autorky J. K. Rowlingové či Tolkienova trilogie *Pán prstenů*.³³ Dále můžeme zmínit různá zpracování

²⁸ Zdrojem pro pozn. 25–34 je ČFDS (2013).

Dobyvatelé ztracené archy (1981), *Indiana Jones a Chrám zkázy* (1984), *Indiana Jones a Poslední křížová výprava* (1989), *Indiana Jones a Království kříšťálové lebky*, (2008), USA režie Steven Spielberg.

²⁹ *Flynn Carsen: Honba za kopím osudu* (2004) USA, režie Peter Winther; *Flynn Carsen 2: Návrat do dolů krále Šalamouna* (2006); *Flynn Carsen 3: Jidášův kalich* (2008), obě USA, režie Jonathan Frakes.

³⁰ *Mumie* (1999), *Mumie se vrací* (2001), USA, režie Stephen Sommers; *Mumie: Hrob Dračího císaře* (2008), USA, režie Rob Cohen.

³¹ *Piráti z Karibiku. Prokletí Černé perly* (2003) *Piráti z Karibiku: Truhla mrtvého muže* (2006), *Piráti z Karibiku: Na konci světa* (2007), vše USA, režie Gore Verbinski; *Piráti z Karibiku: Na vlnách podivna* (2011) USA, režie Rob Marshall.

³² *Harry Potter a Kámen mudrců* (2001), *Harry Potter a Tajemná komnata* (2002), USA & UK, režie Chris Columbus, *Harry Potter a Vězeň z Azkabanu* (2004), UK & USA, režie Alfonso Cuarón, *Harry Potter a Ohnivý pohár* (2005) UK & USA, režie Mike Newell, *Harry Potter a Fénixův řád* (2007), *Harry Potter a Princ dvojí krve* (2009), *Harry Potter a Relikvie smrti 1* (2010), *Harry Potter a Relikvie smrti 2* (2011), UK & USA, režie David Yates.

³³ *Pán prstenů: Společenstvo prstenu* (2001), *Pán prstenů: Dvě věže* (2002), *Pán prstenů: Návrat krále* (2003), USA & NZ, režie Peter Jackson.

anglosaského eposu o hrdinovi Beowulfovi³⁴ (souboje s monstry Grendelem a jeho matkou) atd. Tato řada by byla velmi dlouhá.

Umělecká úroveň a také ambice těchto filmů jsou různé, to však nyní není předmětem našeho zájmu. Naše pozornost je zaměřena na skutečnost, že obliba příběhů, v nichž hrají velkou roli mystické či sakrální artefakty, jimž je přisuzována jistá nadpřirozená moc, je i v pozitivistickém prostředí západní kultury, v němž jinak silně narůstá skepse vůči religiózním prvkům lidského života, velmi silná. V daných případech se skutečně jedná spíše o rekreačně-kompenzační přijímání těchto prvků v duchu pohádek a legend. Samotná obliba těchto příběhů nepředstavuje žádná podstatná negativa pro naši civilizaci.

Avšak poněkud kontraproduktivně může působit svévolné zasahování tvůrců do starých legend, kdy se spolu se změnou děje (především kvůli ztraktivnější snímku a zkrácení času umožněnému zjednodušením děje) často výrazně posouvá a mění podstata a tím i odkaz původních příběhů. To je patrné v již zmiňovaném eposu o Beowulfovi, stejně jako v převážně amerických zpracováních antické mytologie např. ve filmech *Souboj Titánů*³⁵ či *Trója*³⁶ nebo přímo v přiznaně transformovaném zobrazení starořeckých dějin (*300: Bitva u Thermopyl*)³⁷. Proti umělecké licenci jako takové nelze nic namítat, ostatně s mytologickými náměty zacházejí parodicky například již v 19. století Héctor Crémieux a Ludovic Halévy v libretu slavné Offenbachovy operety *Orfeus v podsvětí*.³⁸

Ovšem povrchnost, s níž se přistupuje ze strany autorů k poselství těchto příběhů, například tím, že se v nich dominují technické efekty a jim se přizpůsobuje obsah, je ve svých důsledcích kontraproduktivní, neboť se v ní ze strany diváků víceméně nerozlišuje mezi jednotlivými filmy a jejich myšlenkou, čímž se vytrácí smysl původního příběhu a jeho ideová hloubka. To potom vede k jistému shovívavému nadhledu a následnému despektu mnoha současných příslušníků naší kulturní oblasti, s níž přijímají nejen tyto filmy jako takové, ale také poselství původních mýtů.

Tento způsob vnímání nadpřirozena zde můžeme označit jako *rekreačně nezávazný okultismus*, vůči němuž se v rámci našeho konceptu vymezovat sice není nutné, přesto však

³⁴ *Beowulf* (1999), USA & GB, režie Graham Baker; *Beowulf: Král barbarů* (2005), UK & CAN, režie Sturla Gunnarsson; *Beowulf* (2007), USA, režie Robert Zemeckis.

³⁵ *Souboj Titánů* (1981), USA, režie Desmond Davis; *Souboj Titánů* (2010), USA & UK, režie Louis Leterrier.

³⁶ *Trója* (2004), USA, MALTA & UK, režie: Wolfgang Petersen.

³⁷ *300: Bitva u Thermopyl* (2006), USA, režie Zack Snyder.

³⁸ Autor všechna zmíněná zpracování uvedených děl osobně zhlédl, proto se tato část textu zakládá na přímé empirické zkušenosti.

jeho představení není nepodstatné, protože ukazuje některé motivy a také rysy okultismu samotného, který je však v přístupu k realitě zcela jinak založen.

1.2.2 Okultistické a esoterické přístupy objevující se v soudobé společnosti

Termín okultismus zde byl již vícekrát zmíněn, domníváme se totiž, že je jedná o výraz všeobecně užívaný a známý. Původ slova okultismus nacházíme v latinském „occultus“, což znamená utajený či skrytý. Jedná se o jistý typ duchovní nauky, která se zabývá tzv. nadmyslovými jevy, které neumíme vědecky vysvětlit. Náboženský pohled na okultismus můžeme nejprve podat prismatem křesťanského výkladu: „Každá okultistická nauka vychází z přesvědčení, že ve světě kromě racionálně poznanych sil existují ještě jiné neznámé síly, se kterými může člověk nějakým způsobem zacházet a je ovládat pomocí magie nebo tajné praktiky, a tak dosáhnout nadvlády nad lidmi nebo věcmi (Kodet, 2013).

Právě manipulace s lidmi a jejich osudy je tím tématem určitého pojetí okultismu, které může představovat velmi silný rizikový prvek pro ty, kdo ať již v roli subjektů či objektů okultistických praktik vystupují. Okultismus je spojen s esoterismem. Ten představuje jakýsi jeho teoretický základ. Samotný termín vychází z řeckého slova „esoterós“, jehož významem je vnitřní či také uzavřený. Čistý esoterismus je také ideovou složkou některých náboženských koncepcí, ovšem velmi záleží na jeho výkladu. V jistém smyslu totiž může být tento pojem chápán též ve smyslu vyhrazený několika jedincům, což vzbuzuje silnou asociaci na elitářství. O tom svědčí opět křesťanský náhled na esoterismus vyjádřený slovy Vojtěcha Kodeta: „Esoterické učení je určeno zasvěcencům a uzavřeným skupinám. Zavazuje k uchování tajemství. Okultní praktiky se vykládají na základě zákonů esoterismu; okultismus je pak jako praktické dotažení esoterismu“ (tamtéž).

Transcendence coby obecné přesahování každodennosti má mnoho podob a představuje jakousi základní vodící linii lidské spirituality. „Více, věř, je toho na zemi a na nebesích, než se vám filozofům ve snu zdá“³⁹ (Shakespeare, 1981, 42) praví v jedné ze svých vůbec nejcitovanějších replik postava dánského prince Hamleta ve stejnojmenném dramatu Williama Shakespeara.

³⁹ Tato věta má mnoho různých českých podob (viz překlady Josefa Václava Sládka, Josefa Jiřího Kollára či modernější překlad Martina Hilského). My jsme vybrali překlad Erika Adolfa Saudka, který explicitně odkazuje na filosofické uchopení transcendence (opět s užitím transkripce „filozofie“).

Klasická religiózní transcendence přináší božský princip jako vše, co nás přesahuje, tedy to, co přesahuje hranice naší poznatelnosti. Jsou i různé další druhy transcendence, o nichž budeme dále hovořit. V tomto ohledu je esoterismus ve své čisté podobě transcendencí každodennosti a obsahuje jasně patrný mystický element. Za zcela specifický způsob přijímání světa můžeme považovat buddhismus, v němž se náboženské a filosofické atributy prolínají s prvky, které zejména současná západní společnost může i kvůli jejich popularizované ritualizaci spojovat s esoterismem v jeho okultistickém výkladu (nirvána, karma, osvícení).

Okultistická sektářská transcendence se nevymyká z esoterického rámce ve svém samotném principu, ale více ve svých cílech a v prostředcích, jichž využívá. Z tohoto pohledu lze za okultistické označit právě mnohé náboženské sekty, u nichž je patrný většinou velmi rychlý přechod od diskusí nad vybranými pasážemi religiózních textů (vesměs biblických) včetně jejich účelově fragmentované aplikace na současnou dobu až k rituálním praktikám, které oslabují samostatné myšlení a blíží se k některým nástrojům „brainwashingu“⁴⁰, což umožňuje vybraným (vyvoleným) jedincům manipulovat s vybranou skupinou dle svých osobních zájmů (Taylorová, 2006).

„Věčný boj mezi stoupenci sekt a jejich odpůrci v lidech probouzí skryté vášně a na obou stranách nacházíme extrémní a natolik nesmyslné názory, že mezi oběma tábory už leckdy nevidíme rozdíl. Zhoubné „vymývání mozků“, jemuž sekty podrobují své stoupence na jedné straně, má svou protiváhu v nebezpečí na straně druhé – a sice že budou schváleny „antisektářské“ zákony, jež povedou k potlačení přirozené lidské touhy a svobody vést alternativní styl života, který je tzv. sektářům předhazován a vytýkán“ (Moyano, 2011, 163).

Velice podrobný historicko-filosofický rozbor evropského a českého lidového sektářství od středověku až do poloviny 20. století přináší studie *Utopie blouznivců a sektářů* (Machovcová & Machovec, 1960), která, přestože byla psána v letech 1955–1958, což se zejména v poznámkách projevuje jistou poplatností době vzniku,⁴¹ se poctivě zaměřuje na

⁴⁰ Slovo brainwashing (do češtiny nejčastěji překládáno jako „vymývání mozků“) je užíváno pro teorie o existenci technik cílené kontroly lidské mysli a manipulaci s ní. Současný hlavní proud západní psychologie představovaný APA (American Psychological Association) se staví k možnostem zneužívání brainwashingu spíše skepticky. Dokumentarista Dominic Streatfeild ovšem podává na základě odtajněných materiálů MI5, MI6, CIA a jiných zpravodajských složek zajímavou studii o těchto manipulativních psychologických přístupech v novodobé historii lidstva (Streatfield, 2006).

⁴¹ Určitá poplatnost době budování socialismu je patrná např. v pozn. 5 na s. 13–14. Celkově však je kniha velmi pečlivou historicko-kritickou studií.

pochopení smyslu sektářských hnutí a na jejich odkaz, v němž často nalézáme značné filosofické hloubky.

U autorů, kteří se zabývají problematikou nových duchovních věd seriózně, můžeme vždy sledovat značnou obezřetnost vůči tomu, aby se promíchávaly různé esoterické přístupy a zjednodušovala se jejich podstata. Ivan O. Štampach se dlouhodobě věnuje problematice spirituality a jejím náboženským i nenáboženským podobám. V tomto kontextu si všímá například anthroposofie, která navazuje na teosofii i rosikrucianství.

„Nové duchovní směry se někdy házejí do jednoho pytle a připisují se jim sektářské rysy. Rozumíme-li sektářstvím náboženský extremismus s totalitními tendencemi, musíme konstatovat, že něco takového je anthroposofii cizí. Naopak, je jí vlastní tolerance a otevřenost ... Anthroposofové se obvykle považují za křesťany netradiční, necírkevní, ezoterní.⁴² Domnívají se, že církve jsou příliš spjaty s minulostí, zatímco oni sami reprezentují alternativní křesťanský impulz, který je schopen prosvětlit a posílit současnou kulturu“ (Štampach, 2000, 82).

Do sféry okultismu spadají, jak již bylo řečeno, velice různorodé přístupy – spiritismus (duchařské historky, nezávazné spiritistické seance, ale i mnohem složitější a hlubší formy transcendence, např. svým způsobem a v určitém pojetí sem patří i reinkarnační koncepty), teorie mimozemských civilizací a studium dalších rozmanitých paranormálních jevů, konspirační teorie, koncepty cestování časem, astrologie, věštecké seance a mnoho dalších ideových proudů a jejich aplikací, které lze jen těžko kategorizovat, neboť se (i díky deklarované podpoře udržení mystického tajemna) poněkud vzpírají i prosté horizontální strukturalizaci. Především však je horizontální strukturalizace obsahově velmi málo vyovídající, protože rozdíl v serióznosti přístupů k těmto koncepcím je skutečně patrný ve velmi širokém spektru závažnosti, od již popsaného zábavně rekreačního a mnohdy i parodizovaného pojetí, přes (již také zmíněnou) koncentraci na vybrané artefakty (kámen mudrců, elixír mládí, stroj času) až po propracované a často odborně důkladně založené studie směřující k okultistickým prvkům, jež ale vycházející z děl renomovaných vědců (Freud, Jung, Planck, Hawking...). V podobném duchu lze hovořit rovněž o aplikacích myšlenek spojených s okultismem do praxe.

⁴² Zde ctíme autorovu transkripci (odlišnou od námi preferované).

Pravděpodobně nejtypičtější příklad rozmanitosti výchozích přístupů můžeme zaznamenat u myšlenkového proudu – občas bývá užíváno termínu hnutí, ale někteří představitelé tohoto konceptu s tímto označením nesouhlasí (Marek, 2013) – *New Age*, které má velké množství podob. Vzniklo v 60. letech 20 století a jako své pilíře uvádí vědu, orientální náboženství, Jungovu vývojovou psychologii a nové náboženství věku Vodnáře. Na tomto příkladu lze také pozorovat, jak se na původní myšlenku nabalují (vlivem technologických možností stále rychleji) vedlejší efekty, k nimž patří komerční zneužívání značky a extrémní excesy v aplikacích.

Právě na absenci uměřenosti a racionality upozorňují představitelé *Českého klubu skeptiků Sisyfos*: „*New Age* filosofie je iracionální směsicí náboženských a pseudovědeckých představ. Nepochybně přispěla ke vzestupu spirituality, orientaci na duchovní stránky života, což lze hodnotit jako jev pozitivní, ale soupis negativních stránek je podstatně delší. Zdůrazňování osobní svobody a pocit nezávislosti na objektivním světě vede k přílišnému egocentrismu, víra v pseudovědecké metody alternativní medicíny může vést k poškození zdraví pacientů, zdůrazňování návratu k přírodě a odpor k vědě a nových technikám může mít negativní celospolečenský efekt“ (Sisyfos, 2013).

Klub českých skeptiků Sisyfos je součástí světového skeptického hnutí, vznikl mimo jiné jako reakce na vzestup iracionality ve společnosti. Skepticismus vůči určitým excesům ve vnímání spirituality lze považovat za nutnou podmínku uchování jejího nezprofanovaného vidění a v tomto kontextu lze chápat i smysl uvedeného citátu, jakkoli je třeba jej ve vztahu k *New Age* brát jako vyslovení určitého názoru nikoli jako objektivně daný fakt.

Příliš individualistický a egocentrický model spirituality skutečně svým reduktivním rámcem představuje značně problémové místo konceptu *New Age*, tedy je-li v tomto duchu aplikován. Současný americký spisovatel a esejistka Robert Fulghum toto místo zasahuje, když cituje slova děkana londýnské katedrály svatého Pavla profesora Williama Ingeho: „Ten, kdo bude žít pro druhé, bude mít velké potíže, jež mu však budou připadat nepatrné. Ten, kdo bude žít pro sebe, bude mít malé obtíže, jež mu však budou připadat obrovské“ (Inge in Fulghum, 2006, 87).

V předchozích řádcích jsme se zaměřili, spíše než na výčet a klasifikaci esoterických koncepcí v jejich spirituálním kontextu, na pokus o srozumitelné vysvětlení a akcentaci některých atributů a jejich odlišností vzhledem k modelu, který budeme dále prezentovat.

Otázka vymezení našeho chápání spirituality vůči esoterismu tedy spočívá nikoli v podrobnějším popisu různých okultistických myšlenkových proudů, ale především v určení hranice, kterou jsme takto vymezili a kterou nehodláme v našem popisu překračovat, jakkoli její linie není a nemůže být exaktně vykreslena v neměnné pozici.

1.3 Harmonizace tématu spirituality v kontextu kinantropologie

Významný britský spisovatel a filosofující myslitel Gilbert Keith Chesterton byl autorem mnoha esejí a úvah o stavu lidské společnosti. V knize *Co je špatného na světě* zmiňuje zajímavou vlastnost univerzality⁴³ předmětů. Uvádí tři prosté předměty, které se nacházejí v běžné místnosti – na stole nůž, v koutě hůl a v krbu oheň. Žádná z těchto věcí není zvláštností, ve všech je skryta univerzální schopnost sloužit různým potřebám. Nůž může sloužit k řezání dříví, krájení sýra, ořezávání tužek či podřezávání hrdel. Podobně univerzálně je možno využívat hůl (k podepírání, pro účely bití či k šermování) i oheň (jako zdroj světla, jako zdroj tepla, k vaření, k opékání či také jako spektakulární podívanou). „Velkým znakem modernosti však jest, že lidé neustále navrhuji náhrady za tyto staré věci; a tyto náhražky vždy vyhovují jednomu účelu, kdežto stará věc vyhovovala desíti“ (Chesterton, 1997, 75). Ve stylisticky vybroušené úvaze Chesterton popisuje některé jednoúčelové náhražky, například ořezávatko na tužky užitá namísto nože či radiátor ústředního topení sloužící namísto ohně. Dále rozvádí účelnost univerzálních i speciálních věcí a dobírá se myšlenky, že specializace nemusí být v mnoha jednotlivých případech pouze na škodu. „Nemyslím však, že i nejpřísnější zastávce specializace popře, že v těchto starých a mnohostranných institucích jest složka jednotnosti a universálnosti, již by bylo dobře zachovat v patřičné míře a na patřičném místě. Alespoň v duchovním oboru se uzná, že jest zapotřebí jakési všeobecné rovnováhy, aby vyrovnala výstřednost odborníků“ (tamtéž, 77).

Souboj univerzality a specializace je velmi dobře patrný také v kinantropologických souvislostech, neboť představuje odvěké téma pro oblast pohybové kultury. V historii moderního sportu můžeme dlouhodobě sledovat otázku amatérismu a profesionalismu

⁴³ V kontextu námi obecně užívané transkripce používáme výraz „univerzalita“, přestože Chestertonova transkripce (přesněji řečeno překladatelova preference – knihu do češtiny přeložil Ladislav Vymětal) „universálnost“ užitá zde v přímé řeči je našemu pocitovému vnímání bližší. Nechceme však vyvolávat ve čtenáři pocit přehnaného lpění na archaické formě zápisu slov, které by mohlo působit kontraproduktivně svým rádobou scholastickým dojmem. Zcela jednoznačně ovšem v celém textu trváme na užití transkripce slova „filosofie“. Zde se jedná o zásadní výraz pro celý text a odráží se v něm i autorův osobní pohled na filosofii v celém kontextu historického vývoje českých forem zápisu tohoto slova.

a dynamický vývoj tohoto vztahu. Zatímco ve svém původním chápání byl „čistý sport“ doménou amatérů, pro něž představoval komplex určitých prvků, z nichž lze nepochybně zmínit „sportovní“ přístup k pohybu (smysl pro fair-play, všestrannost, džentlmenský přístup k soupeři, nadhled a eleganci), postupně se stále více začala prosazovat role profesionálů, pro které začal být dominantním kritériem pouze dosažený výkon.

1.3.1 Univerzalita sportu versus jeho specializace. Amatérismus nebo profesionalismus?

Dlouho uměle udržovaný koncept amatérismu, který například zakazoval profesionálům účast na novodobých olympijských hrách, měl kromě mocensko-snobského příděchu mnoho dalších aspektů, postupně se však začal stávat neudržitelným, neboť sportovní kvalitu profesionálů nebylo možno dále přehlížet. V současnosti již nacházíme pouze několik reziduí, kde amatérský sport udržuje svou olympijskou nezávislost, jedná se například o box.

Zhoupnutím kyvadla do druhé extrémní polohy je však v současnosti obecně akceptovaná (zejména v oblasti pracovní) charakteristika amatéra coby „neumětele“ (dopouští se „amatérských“ chyb) a profesionála jakožto vzorného pracovníka (odvádí „profesionální“ výkon). Zatímco v době vzniku novodobých olympiád byla čest být amatérem a profesionálové byli pouhými nádeníky nehodnými zúčastnit se sportovního klání, nyní jsme svědky opačného extrému, v němž je profesionál postavou ryze pozitivní a amatér je pasován do role břídila.

Této problematice jsme se opakovaně věnovali v některých předchozích pracích (Hurych, 2007; 2009a; 2009b; 2009d). Pro podrobnější vysvětlení odkazujeme proto na ně. Pro potřeby našeho textu chceme pouze zmínit škodlivost obou extrémních pozic, neboť obě postrádají uměřenost a výrazně potlačují existující pozitiva jedné z vybraných charakteristik.

Profesionální výkon sportovce je takřka vždy veden směrem k rané specializaci, protože v konkurenci stále se zdokonalujících výkonů již nelze vystačit s talentem či usilovným tréninkem, nýbrž je nutná kombinace obojího, a to při spolupůsobení mnoha dalších okolností (fyzická odolnost, systematické tréninkové metody, absence zranění a nemoci apod.).

Kult sportovního výkonu nás ovšem odvádí od vnitřního obsahu pohybové činnosti, kterou přestáváme vnímat jako „celek“ v duchu principu areté (ctnosti). Tento princip sice směřuje k dosažení dokonalosti, ovšem nejde o dokonalost instrumentalizovanou, ale

o dokonalost při zachování žití v plnosti (Hogenová, 2000a, 8–12). Kult maximálního sportovního výkonu také vede k nárůstu nadměrné individualizace a nezdravé sportovní soutěživosti (Oborný, 2001a, 83).

Univerzalita je určitou funkční obranou proti ztrátě identity sportovce způsobenou „přetechnizováním“ jeho výkonu, ať již v procesu tréninku nebo při podávání výkonu soutěžního. Víceboje mohou představovat velmi dobrou příležitost, jak překlenout jednostrannost sportovního výkonu a posílit další antický princip, o němž v souvislosti s pohybovou aktivitou často hovoříme jako o přínosném prvku. Tím je princip kalokagathia (Hurych, 2009c).

Poměrně srozumitelným příkladem vývoje specializace ve sportu může být situace triatlonu, který se z původní výzvy v podobě extrémně fyzicky náročné výzvy pro sportovně založené jedince (jíž byl havajský Iron Man) stal při aplikaci zkrácených distancí olympijským sportem a velmi rychle nabral na popularitě (Triatlon, 2013). Od své původní podoby, při níž dominovali specializovaní plavci či cyklisté a k úspěchu mnohdy stačila jedna výborná a dvě průměrné disciplíny, se triatlon dostal do současné pozice, v níž je třeba na skutečně špičkové úrovni zvládat všechny tři disciplíny. Plavci, cyklisté či běžci si mohou zpestřit svůj program účastí v triatlonových závodech, ale na triatlonisty-specialisty většinou nestačí ani na regionální úrovni. Pouze občas se najde výjimka, jedním z nejúspěšnějších českých závodníků, kteří triatlon provozovali jako doplněk ke svému hlavnímu zaměření, byl v první dekádě třetího milénia mistr světa v běhu na lyžích Martin Koukal, který se účastnil dokonce i závodů Českého poháru v krátkém triatlonu a zejména v závodech XTerra⁴⁴, kde se zdatně potýkal se specialisty (Nohejl, 2005).

Oproti triatlonu lze postavit kvadriatlon, v němž přibývá k plavání, cyklistice a běhu ještě jízda na kajaku. Ten, kdo sleduje triatlonové a kvadriatlonové soutěže, ten ví, jaký je zde rozdíl v konkurenci a jak se s přidáním jedné disciplíny naprosto mění výkonnost potřebná k úspěchu. Málokdo již dokáže udržet kvalitu výkonu ve čtyřech disciplínách na tak vysoké úrovni, jako to dokáží triatlonisté v případě disciplín tří. Kvadriatlon tak stojí poněkud ve stínu slávy triatlonu, čímž si však udržuje svůj méně komerční charakter a uniká tak (samozřejmě pouze do jisté míry) ze železného sevření diktátu výkonu. Dlouholetý úspěšný

⁴⁴ Xterra je označení triatlonových závodů, při nichž se cyklistická část jezdí v terénu na horském kole a rovněž běh se odehrává v terénu.

český závodník ve veteránských kategoriích Petr Mejzlík, k tomu v rozhovoru s Petrem Bezchlebou říká: „V kvadriatlonu je asi obecně problém jízda na kajaku. Není až tak lehké se na něm naučit, aby to trochu jelo. Také to není olympijský sport, tak se na něj kouká víceméně s opovržením“ (Bezchleba, 2010).

Z pohledu spirituality pohybu tak můžeme pozorovat, jak se mění s rozšířením spektra víceboje vnímání dané sportovní disciplíny. Mění se vnímání činovníků a sponzorů, rovněž tak diváků, ale především se mění vnímání samotných sportovců. Čím méně prostoru zbývá na vnější atributy – prestiž a sláva, možnost finančních zisků na prémiech, přebujelost institucionálního a administrativního zajištění, tím více se motivace závodníků obrací směrem dovnitř k samotné podstatě vykonávané pohybové činnosti.

Empirická zkušenost autora s účastí na triatlonových závodech od těch skutečně vysloveně rekreačních (jako je např. Betonový muž ve Veselí nad Lužnicí či Dřevěný muž v Lukách nad Jihlavou) přes závody regionálních pohárů (např. Jihočeský pohár, Triatlonový pohár Vysočina) až po celorepublikově organizovaný Český pohár ukazuje, jak výrazně se liší atmosféra těchto závodů podle úrovně soutěže a jak rozdílná je motivace jejich účastníků.

V učebním materiálu předmětu filosofie sportu pro studenty doktorského programu na FSpS MU v Brně uvádíme například tuto situaci: „... u triatlonových závodů se stalo před určitou dobou jakousi módou odměňovat nejúspěšnější závodníky finančně. Došlo k poměrně zajímavému jevu. Velice často se na startu začali objevovat závodníci výrazně přesahující úroveň daného závodu (například účastníci Českého poháru v závodech tzv. hobby úrovně). Většinou jich přijelo vždy právě tolik, kolik se udělovalo finančních odměn. Tyto závody se tak pro dané závodníky staly nejen možností pro zpestření tréninku, ale také jakousi formou přivýdělku“ (Hurych, 2013a).

Samo o sobě nelze spatřovat negativum v tom, že jedinec v rovné soutěži zúročí své umění (přesněji řečeno svou výkonnost) a je za to finančně odměněn. Znovu tu však nacházíme prvek profesionalizace se všemi jeho atributy. Přestože výkon úspěšného a oceněného sportovce můžeme bez jakýchkoli rozpaků označit v běžném chápání za *kvalitní*, lze tu (viděno hegelovským prismatem) pozorovat zvrát kvality v kvantitu. Zatímco v kvalitě je ukryta komplexní schopnost a dovednost závodníka se všemi jeho pocity, kvantita je dána pouze dosaženým časem a v daném případě především pořadím v cíli.

Na názorném příkladu je možno ilustrovat rozdíl, který mezi kvalitou a kvantitou vzniká. Jeden triatlet nastupuje na start závodu do plavecké části v plavkách, zatímco někteří jiní soupeři oblékají neopren. Ten nejenže udržuje tělesné teplo a tím šetří energii, ale také nadnáší, čímž podstatně zlepšuje výkon v plavecké části. Poté závodníci usedají na kola, přičemž technologické vybavení je zde prvkem, který může ovlivnit cyklistický výkon v řádu desítek procent. V cyklistické části se vytvářejí různé skupinky, v nichž je možno pracovat na špici, ale také vézt se a vyčkávat v závětří. Běh je poměrně spravedlivým ukazatelem schopností závodníka. Přesto se v triatlonových závodech občas stane, že někdy je skupina závodníků špatně navigována a zabloudí. Autorovi tohoto textu se to stalo jenom v triatlonové v kariéře nejméně třikrát. Problémy se špatným značením trasy se nevyhýbají ani závodům nejvyšší úrovně. Pokud však vyjdeme pouze z výsledkové listiny, všechny zmíněné okolnosti jsou v ní potlačeny, žádné z nich v ní nenalezneme. Měřeno pouze výsledkovou listinou získáváme výstup kvantitativní, který nemusí (s ohledem na uvedené rozdíly) zcela proporcionálně korespondovat se skutečnou kvalitou předvedeného výkonu u jednotlivých závodníků.

Můžeme zakoušet různé naléhavé pocity, překonávat sami sebe, zatímco soupeř, který je v cíli o deset minut dříve, přebere finanční prémii, prohodí něco o tom, že si dobře zatrénoval a odjíždí na další závod. Po několika letech si spolu tuto pozici můžete vyměnit, i to je poměrně častá situace. Zde se ukazuje, že absolutní výkon je skutečně pouze kvantitativním ukazatelem. O tom, jaké hodnoty účast v závodě člověku přináší, nevypovídá takřka nic. Přesto však je dosažení absolutního výkonu velmi důležité, neboť je podmíněno tréninkem a motivace k tréninku v dlouhodobém horizontu musí mít svůj vnitřní rozměr, nemá-li závodník skončit v prvním okamžiku, kdy se přestává dařit.

V antickém Řecku jsme se mohli setkávat s rozdělením pohybových aktivit na „techné athletiké“, které pohybové činnosti cílilo plně na výkon, a na „techné gymnastiké“, jež chápalo pohyb spíše jako umění. „Techné athletiké bylo zaměřeno na rozvoj určitých tělesných partií bez vztahu k celku, zatímco „techné gymnastiké“ směřovalo více k harmonickému rozvoji člověka, čímž směřovalo k ideálu kalokagathie (tamtéž). Bylo by povrchní a zjednodušené, abychom takový vztah přenášeli do současné sportovní sféry a aplikovali jej přímo na atletiku a sportovní (případně moderní) gymnastiku v představě, že gymnastika je blíže spirituálnímu vnímání než atletika.

Výkonová motivace je dnes tak esenciální součástí sportu, a to i u těch disciplín, které vyrůstaly z podhoubí „techné gymnastiké“, že ji lze pouze brzdit a doplňovat alternativními prvky, než se pokoušet ji ignorovat. Otázkou, jakým způsobem a proč se moderní sport stává rukojmím výkonu, se podrobně v publikaci *K filosofii výkonu* zabývá Hogenová (2005) a řeší ji také celá řada dalších autorů. Z těch českých a slovenských se například Jirásek (2005, 140–142) zabývá sportovním výkonem jako možností manipulace, Oborný (2001b) dokonce nachází zřetelnou paralelu mezi sportem a válkou.

V profesionálním sportu je výkon dominantním motivem, jinak tomu být nemůže. Ve své cestě za dokonalostí je profesionalita prvkem vyžadovaným, vrcholový sport je modelovým příkladem určitého ztvárnění pohybu, které je v naší společnosti nezbytné. Toto ztvárnění může být velmi přínosné, pokud se z něj ovšem neučiní jediný cíl pohybového snažení a pokud jsme schopni akceptovat také přínosnost prvků, jež obsahoval a dodnes obsahuje sport amatérský. Řečeno poněkud tendenčně nadužívanými termíny, dokážeme-li profesionalismus a amatérismus vnímat nikoli antagonisticky ale více symbioticky a ve využití potenciálu jejich synergie.

1.3.2 Filosofická kinantropologie a spiritualita pohybu

Univerzalitu v pohybových aktivitách, jejíž určitou stránku jsme představili jako pestrost zátěže, kterou představují například víceboje, můžeme považovat za jeden z klíčových prvků našeho modelu spirituality. Nejedná se určitě o prvek jediný. Přesto bychom rádi tento prvek podtrhli, neboť pro budování nemystického a nenáboženského konceptu spirituality je princip univerzálnosti velmi dobrým východiskem, které harmonizuje přijímání pohybu a směřuje k sófrosyné, tedy k uměřenosti zbavené extrémů.

Aristotelés nám dává klíč k hledání tohoto středu: „Tolik tedy jest zjevno, že stav, zaměřený ke středu, jest hoden chvály, někdy však že jest potřebí naklonit se k nadbytku, někdy k nedostatku; tak totiž nejsnáze zasáhneme střed a dojdeme dobra“ (Aristotelés, 2009, 60).

Uměřenost je také v Aristoterlově chápání spojena s rozumností. „Proto žádavá složka duše člověka uměřeného má s rozumem souhlasit; neboť cílem obou jest krásno, i žádá si uměřený člověk toho, čeho má, jak a kdy má; tak káže i úsudek rozumu“ (tamtéž, 85).

Ctnosti, které Aristotelés v *Etice Nikomachově* popisuje, jsou v ní dále podrobněji zkoumány a členěny. Ze čtvrté knihy bychom rádi zdůraznili velkorysost a velkomyslnost, které coby opaky malichernosti a malomyslnosti představují další předpoklad pro spirituální přístup k pohybu. Právě díky nim je možno nadřadit princip fair play utilitárnímu chápání důležitosti podání okamžitého výkonu.

Pro naši představu budování spirituálního přístupu k pohybu je důležitý také smysl pro humor, který i Aristotelés považuje za potřebnou vlastnost, ovšem při udržení „míry v žertu“, která nevede k posměchu (tamtéž, 107). Duchovní rámec lidského pohybu takto (alespoň zčásti) můžeme postavit na poměrně racionálních základech přijatelných i pro jedince, kteří hledí na elementy religiozity a mysticismu nedůvěřivě.

Vztah člověka k druhým, což je důležitý krok od egocentrického vnímání, lze ve sportovním prostředí vnímat jednak prismatem altruismu, kdy i přes koncentraci na své vlastní úsilí přejeme úspěch také druhým, a to i soupeřům. Jednak jej však také můžeme chápat jako „týmového ducha“, který je formou soudržnosti spoluhráčů a zasahuje i do intimního prostoru každého z nich. Sportovní psycholog Mark Nesti říká, že zde musí „existovat jakési nevyjádřené a skryté porozumění tomuto slovu⁴⁵ ve sportovním prostředí, neboť se jedná o jeden z nejčastěji zmiňovaných pojmů ve vrcholovém sportu, zejména v týmových aktivitách“ (Nesti, 2013, 30).

Příklady převzaté z praxe (Nesti, 2010) nebo z výzkumu (Watson a Nesti, 2005) ukazují, že duch je nejčastěji zmiňován v souvislosti s přijetím konkrétní výzvy. Ještě častěji pak v případě zažité zkušenosti s neúspěchem. Je velmi těžké rozlišit od sebe situace, kdy spojení „týmový duch“ představuje prázdnou frázi či řečnický obrat, kdy je za ním skryta pospolitost a vzájemná důvěra spoluhráčů a kdy se jedná skutečně o element transcendingící standardní pojetí kolektivního vnímání a má tedy v sobě skrytý tajemný nepopsatelný a nevysslovitelný obsah.

Doposud jsme se pohybovali v prostoru, který filosofická kinantropologie pokrývá více či méně v plnosti, přesto však poměrně pečlivě. Dostáváme se tedy zákonitě k otázce, proč vytrhávat téma spirituality z jeho tradičního kontextu, respektive proč jej rozvíjet na platformě filosofické kinantropologie. Či z poněkud jiného pohledu: Co může spiritualita

⁴⁵ Zde se jedná o slovo „duch“ užitá ve významu „týmový duch“.

pohybu přinést nového a čím může být přínosná pro filosofy zabývající se pohybem nebo pro sportovce, kteří chtějí o smyslu svého pohybu přemýšlet?

Odpověď na poslední otázku se autor tohoto textu pokouší hledat již od roku 2006, kdy se začal vztahem pohybu a filosofie zabývat systematicky a kdy také začal pedagogicky působit ve vysokoškolském prostředí se zaměřením na oblast filosofie sportu, sociokulturní kinantropologie a etiky ve sportu. Zatímco v prostředí vědeckého uchopení těchto témat (např. na konferencích BPSA, IAPS, EAPS, ISSSS)⁴⁶ či pokud jde o publikační výstupy ve vědeckých časopisech (např. *Journal of the Philosophy of Sport* či *Sport, Ethics and Philosophy*) je uchopení filosofie a sportu poměrně zřetelně vymezeno, pokud jde o pedagogické působení na studenty tělovýchovně zaměřených oborů, zde je situace zcela odlišná.

Překlenout propast mezi velmi prakticky (a často až manifestovaně fyzicky silově) založeným světem sportu a abstraktním světem filosofie, to je velmi těžký úkol, s nímž se každý, kdo výuku předmětů na bázi filosofické kinantropologie realizuje, potýká, jak umí. Nepochybně se to mnohým daří. Jedná se přitom o neustálé balancování mezi dvěma extrémy.

Jedním je překročení oné hrany, kdy filosofie začne být pro posluchače ve svém vyjadřování nesrozumitelná, v rozvádění myšlenek do větší hloubky nečitelná a tím pádem nezajímavá.

Druhým extrémem je situace, kdy názorné příklady z praxe vedou ke zjednodušenému chápání problému, z něhož si někteří jedinci, kteří dávají přednost tomu být se vším rychle hotovi, odnášejí pouze to, co si odnést chtějí.

V obou extrémech se studenti utvrzují v pozitivistickém přijímání daností tohoto světa, neboť buď dospějí k pocitu, že filosofie je nepochopitelným „blábolem a žvástem“, nebo si potvrdí, že „toto již dávno věděli, tak jakápak je to vlastně věda.“ Opět se pak vracejí k tomu, že smysl má jenom to, na co se dá sáhnout, že jediným poctivým prostředkem je měření a jediným správným výstupem je tabulka či graf.

Na takový způsob vnímání filosofie se často zakládá na středních školách (pokud je na nich vůbec filosofie vyučována), neboť tam se velmi často filosofie stává faktografií, výuka

⁴⁶ BPSA – The British Philosophy of Sport Association, IAPS – The International Association for The Philosophy of Sport, EAPS - European Association for the Philosophy of Sport, ISSSS – The International Society for the Social Sciences of Sport.

předmětu se sestává ze seznamů děl různých autorů, případně biografických doplňků. Myšlenky filosofů jsou pak interpretovány většinou v podobě citací, které se studenti učí nazpaměť a jejichž výklad je podáván tendenčně, zjednodušeně nebo někdy vůbec. V obavě před zkreslením myšlenky se často rezignuje na její parafrázi, což je obava sice důvodná, nikoli však omluvitelná. Empirická zkušenost autora podložená mnoha konkrétními příklady zprostředkovanými studenty tělovýchovných oborů, ale stejně tak i členů vlastní rodiny, říká, že na gymnáziích je filosofie často (a mnohdy vcelku jednoznačně) nejméně oblíbeným předmětem.⁴⁷

Odažítost běžné populace (studenti tělovýchovných oborů v tomto nejsou výjimkou) vůči filosofii má však i svůj protipól v odažítosti filosofů vůči světu sportu. Autenticita sportovního prostředí může někdy na filosofy působit až dráždivě. Liessmann se v kapitole své knihy *Univerzum věcí* nazvané *Kulatý nesmysl* zabývá úvahou o fotbale, v níž uvádí: „Zdržlivost, ne-li nevráživost filozofie⁴⁸ má své důvody. Ve sportu zjišťuje, abychom použili Hegelovy formulace, jinakost sebe samé – a proto se možná o sobě dozvídá víc, než je jí milé. Filozofie chce být duchem, ve sportu vidí důraz na tělo (...) Právě z tohoto rozdílu skrze podobnost by se obě strany mohly vzájemně poučit. Filozofie sportu proto umí tematizovat i jiné aspekty tohoto jevu než sociologie a historie“ (Liessmann, 2012, 84).

Využít tento potenciál znamená přenést se přes předsudky, jimiž v kontextu historických daností obě strany oplývají. Přesto však zde stále znovu a znovu vzniká území „*Hic sunt leones*“⁴⁹. Sókratés svým (více než) slavným výrokem „vím, že nic nevím“ udeřil přímo na střed této věčné mýtiny. Zatímco ti, kteří studují více a více dalších zdrojů a čerpají své informace z pestré studnice znalostí svých předků, zákonitě (ve stopách Sókrata) nabývají pocitu nedostatečnosti svého vědění a pociťují nejistotu nad vratkostí svých myšlenek, ti, kteří příliš nestudují a komplexnější informace v nějakém systematickém kontextu nečerpají, překypují sebevědomím a jistotou. To ovšem velmi komplikuje dialog mezi oběma stranami, zejména, je-li z každé strany pociťován (a následně vyjadřován) despekt vůči straně druhé.

⁴⁷ V podmínkách gymnaziální výuky se nejedná o samostatný vyučovací předmět, ale o jednu z oblastí, kterým se věnuje předmět, jehož momentální název zní *Základy společenských věd* (filosofie je obvykle vyučována v maturitním ročníku).

⁴⁸ Z předchozího textu vyplývá, že Liessmann hovoří o nevráživosti filosofie vůči sportu. Překladatel zde oproti nám užívá transkripci „filozofie“, kterou samozřejmě v přímé citaci ctíme.

⁴⁹ *Hic sunt leones* (lat.) – zde jsou lvi. Touto frází byla označována neznámá (tzv. bílá) místa na mapách. V daném kontextu jde přeneseně o území, v němž se oba přístupy míjejí.

Nyní bychom měli přesněji označit jeden velmi zásadní moment, k němuž jsme na přibližně dvou předchozích stranách dospěli. U vědeckého přístupu, stejně tak jako z pohledu filosofického není rozhodně klíčové, jak velký počet zájemců naše myšlenky osloví. Věda staví před člověka své exaktní nároky a ten, kdo je nesplní, ten se jí nemůže zabývat. Filosofie sice takto své území neuzavírá, na druhé straně oproti vědě již vůbec není masovou záležitostí a je zřejmé, že určité myšlenkové hloubky zůstanou dostupné pouze někomu. Náš záměr je zde však poněkud jiný. Pokud bychom měli nějakým způsobem označit naše směřování, tak jde o podmíněnost pedagogickou.⁵⁰ Pedagogický motiv však neznamena, že bychom měli v úmyslu budovat další koncepci v prostoru, jímž se zabývá pedagogika, na bázi výchovných a vzdělávacích prostředků či procesů učení apod.

Pedagogický či výchovný motiv, o němž je řeč, spočívá ve snaze zkultivovat prostor pohybových aktivit rozšířením duchovního obzoru, dodat jim smysl v širším kontextu a přivést jejich účastníky k tázání a hledání, a to i v případě, že nemají zájem o studium filosoficky podmíněného teoretického základu.

Zde se objevuje poměrně zajímavý paradox. Přes všechny dříve uvedené rozpory se vnějškově (a prvoplánově) jeví filosofie sportu⁵¹ pro studenty tělovýchovných oborů přijatelnějším přístupem (abychom použili sice ne zcela přesnou formulaci, ale nejvíce se blížící subjektivnímu vnímání studentů) k otázce pohybových aktivit než spiritualita pohybu. Považují filosofii obecně za seriózní záležitost (většina z nich ji pod vlivem pozitivistických kategorizací dokonce pojímá spíše jako seriózní vědu). Spiritualita oproti tomu připadá mnohým studentům příliš iracionální a manipulativní.⁵² To je dáno určitým tendenčním uchopením spirituality, o němž též podrobněji pojednává minulá kapitola (1.2.).

Navzdory tomuto počátečnímu předsudku, u něhož hrozí, že může vyvolat i tzv. Golem-efekt⁵³ (Nakonečný, 1999), který přijetí moderního modelu spirituality různými skupinami komplikuje, v sobě však spiritualita pohybu značný potenciál ovlivnit větší počet

⁵⁰ Jedná se o pedagogické výchovné podmínění v poměrně širokém slova smyslu – otevírat dveře a ukazovat cestu i těm, kteří nepředstavují intelektuální elitu.

⁵¹ Autor preferuje termín „filosofická kinantropologie“, neboť sdílí závěry, k nimž dospívají Jirásek (2005) či Hodaň (2006). Přesto však mezinárodně více užívaný termín „filosofie sportu“ (který sám autor považuje za použitelný leč úžeji zaměřený) v tomto textu neignorujeme, protože jej v určitém smyslu lze považovat též za přínosný. V tomto případě navazujeme i na formulaci užitou Liessmannem (2012, 84).

⁵² Zde se jedná o empirickou zkušenost autora z výuky studentů FSpS MU v Brně, kterou však nelze generalizovat na celé prostředí studia v rámci tělovýchovných oborů, protože takový dostatečně vypovídající výzkum dosud skutečně nebyl.

⁵³ Principem Golem-efektu (termín je užíván zejména v pedagogice) je negativní očekávání, které se následně může projevit subjektivně podmíněným negativním přístupem k příslušnému jevu.

sportovců nese. Proto se pokoušíme oprostit spiritualitu pohybu od různých poměrně častých mnohdy jednostranně nábožensky a esotericky podbarvených konkrétních výkladů, abychom dokázali její předsudečné vnímání omezit. To je cílem druhé kapitoly.

2 Spiritualita pohybu – východiska, definice, vnitřní obsah a možnosti aplikovaných přístupů

2.1 Současný stav poznatků v mezinárodním i českém prostředí s ohledem na východiska pro původní přístupy

České kinantropologické výzkumy se až donedávna spiritualitě sportu (či pohybu) explicitně v zásadě nevěnovaly. Samozřejmě filosofická kinantropologie se k otázkám duchovního rozměru člověka v souvislosti s aktivním pohybem člověka vždy nějakým způsobem vztahovala. Typickým příkladem jsou publikace Hogenové (2000b; 2002; 2005; 2006). Avšak teprve konec první dekády 21. století přinesl zájem o tuto problematiku v poněkud specifičtější rovině. Tím je myšlena rovina, v níž je v oblasti kinantropologie již přímo zkoumán a sledován pojem spiritualita a také širší souvislosti s tímto pojmem spojené. Za průkopnické počiny je možno považovat práce Bednáře (2009b) a Jirásk (2008; 2010; 2011). V roce 2013 potom dovršila několikaleté úsilí širšího tvůrčího a výzkumného týmu (již zmiňovaná) publikace Hurycha et al. (2013), na níž se podílela i trojice britských autorů.

Jejich spoluúčast na tomto výzkumu byla do značné míry vyžádána skutečností, že v zahraničních studiích můžeme evidovat mnohem delší historii výzkumného snažení o zakotvení spirituálního přístupu ke sportu, než je tomu v českých podmínkách. Již od 90. let minulého století registrujeme práce, v nichž se autoři touto tematikou zabývají (Haag & Paas, 1992; Hoffman, 1999; Macdonald & Kirk, 1999 atd.). S počátkem třetího milénia se nadále zvyšoval počet studií, které se začaly stále detailněji zaměřovat na vztah sportu vůči náboženství, náboženské spiritualitě, ale také (postupně) i nenáboženské spiritualitě (Lacombe, 2001; Kahan, 2002; Parry et al, 2007). Vzhledem ke křesťanské tradici naší kultury samozřejmě určitá část prací stále primárně sleduje spiritualitu religiózní (Preece & Hess, 2006).

Popisu různých přístupů ke spiritualitě jak v historickém pohledu, tak viděných prismaticem různých náboženství, se vcelku podrobně věnují dvě kapitoly knihy *Spiritualita pohybových aktivit* (Jirásek, 2013; Robinson & Parry, 2013). Pro potřeby našeho textu není nutný takový široký záběr, jaký je v nich prezentován a který v mnoha ohledech zasahuje do psychologie náboženství a do problematiky religionistiky v jejím obecném pojetí. Pokusíme

se vybrat to nejdůležitější, aby byla udržena základní myšlenková linie popisu námi hledaného modelu spirituality.

2.1.1 Sakrální, religiózní a religiózně institucionalizované atributy spirituality

Spiritualita je historicky velmi těsně spojena s religiozitou, což platí v podstatě pro celou naši kulturní oblast. V mnoha jiných evropských zemích (například ve Velké Británii) je sice religiózní chápání spirituality zcela přirozeným přístupem, avšak přesto (či spíše proto) je zde akceptace spirituality coby obecně založeného fenoménu poměrně bezpředsudečná. Náboženské prvky prostupují každodenní život většiny občanů těchto zemí přirozeněji a samozřejměji, a proto hledání transcendence religiozity pomocí spirituálních přístupů i do nenáboženské sféry nevyvolává tak silné polarizační trendy, jako je tomu v českém, mnohem výrazněji sekularizovaném prostředí.

Již jsme se zabývali otázkou pozitivistického despektu vůči spiritualitě, nebezpečím triviálně okultistických přístupů ke spiritualitě a také úskalími spirituálního dualismu. Náboženské chápání spirituality je pro nás zcela legitimní a negativní vymezení se vůči němu považujeme spíše za kontraproduktivní. To však neznamená, že není možné a návazně přínosné hledat takové modely spirituality, které přesahují její religiózní rozměr, a jež jsou založeny na základech přijatelných i pro vysoce sekulárně smýšlející část společnosti.

Spiritualita ve svém všeobecně akceptovaném chápání výrazně překračuje rámec běžného lidského prožívání a tím přesahuje i běžnou ontologickou realitu, čímž stojí mimo možnosti výhradně racionálního (tedy například vědeckého) uchopení. Z této skutečnosti však nevyplývá, že by vědecké zkoumání mělo spiritualitu opomíjet či potlačovat. Právě proto je třeba provést stabilní diskursivní vymezení námi hledaného modelu spirituality a popsat všechny prvky, jimiž se spiritualita v moderní formě odlišuje od náboženství.

Náboženské fenomény představují velmi rozmanitý vějíř prvků, jež je problematické lineárně systematizovat. Jirásek na základě kategorizací provedených různými autory (Štampach, 2008; Sokol, 2003; Pargament, 1999a; Heller & Mrázek, 1988 ad.) vybírá některé signifikantní skupiny religiózně založených fenoménů. Jedná se o „lidský postoj (víra, zbožnost), činnost (uctívání, bohoslužba), vlastnost (posvátnost, svatost), psychologické atributy (já, smysl), sociologické aspekty (kasta, církev), sociální role (rodičovství, kněžství), specifický prostor a čas (svátek, chrám), ritualizovaná událost (smrt, svatba), kulturní

produkty (hudba, písemnictví), hmotné předměty, kterým se prokazuje úcta (krucifix, tabu), či lidé (svatí, proroci) aj.“ (Jirásek, 2013, 8).

Studium těchto prvků je předmětem zájmu religionistiky, která v širším slova smyslu nezkoumá pouze náboženské ideové koncepce a jejich realizaci, ale sleduje také jejich historický a kulturní kontext. V něm se výrazně odráží vztah člověka k posvátnu a respektování sakrality jako obecného prvku posilujícího psanou i nepsanou autoritu určitého ideového konceptu a jeho konkretizace. Tento vztah je společný různým náboženským soustavám a prochází napříč jejich reálnou podobou. Vzhledem k tomu, že náboženství, ač ve velmi rozličných projevech a formách, donedávna provázelo v podstatě každou fázi vývoje lidské společnosti⁵⁴ (ať již v historickém či geografickém kontextu), nebylo po poměrně dlouhou dobu zapotřebí hledat obecný zastřešující pojem, který by různorodé náboženské soustavy dokázal pokrýt.

2.1.2 Náboženství ve vztahu ke spiritualitě

Různé náboženské myšlenky, představy, ucelené systémy, dílčí koncepce a další jevy, jež se dotýkají sakrálního vztahu člověka k realitě (to jest v kontextu budování posvátnosti), studuje vědní obor religionistika. Ta se zabývá také kulturním a historickým kontextem, který se u rozdílných konkrétních náboženských konceptů velice různí. Původně zde, jak bylo řečeno, nebyla žádná potřeba hledat jakýsi všezahrnující pojem, jímž by bylo možno označit náboženství v různých podobách (tedy náboženství v plurálu). Náboženství natolik transcendovalo jednotlivé obory lidského vědění, že bylo chápáno jako vyjádření vztahu člověka ke světu a ke společnosti. Moderní doba však přinesla potřebu takovýto nadřazený termín hledat. Pro náboženství v plurálu se vžilo označení „religio“. To nejčastěji odvozujeme od Ciceronova *relego, -ere* (znovu sebrat, respektovat, zohlednit). Tento výklad zmiňují například Heller & Mrázek (1988, 10), Horyna (1994, 21) či Štampach (2008, 28). Druhým výkladem je odvození od Lactantiova *religo, -are* (znovu svázat). Jak uvádí Jirásek (2013, 9), tomuto druhému pojetí se dává větší přednost, neboť je v něm zdůrazněn význam vztahu člověka k bohu a k sakralitě.

Vstupovat systematickým způsobem do sféry religionistiky není v rámci tohoto textu jednak potřebné, jednak ani reálné, protože výzkumy v oblasti náboženských zkušeností mají velmi dlouhou tradici. Pokud bychom se měli věnovat jednotlivým náboženstvím s ohledem

⁵⁴ Ateistické vnímání světa však toto chápání (zejména ve 20. století) výrazně změnilo.

na jejich podstatu, projevy a vztah ke spiritualitě (a to i pokud jde o vztah ke spiritualitě pohybu), vyžadovalo by to obsáhlou samostatnou a jinak založenou studii, což není cílem naší práce. Zůstaneme tedy u obecného konceptu náboženské víry a jeho rysů.

Otázkou, co náboženství pro člověka znamená a co mu přináší, se v dávné i nedávné minulosti zabývala celá řada autorů z mnoha různých úhlů pohledu. Některé z nich jsou nesené v obecnější rovině. Například Sokol (2003, 74) chápe náboženství jako odpověď na skutečnost života a existence, jež je nutno pojímat jako dar, James (1930, 31) hovoří o zkušenosti člověka v osamocení a zdůrazňuje silný vztah člověka k božstvu v tom nejobecnějším slova smyslu. Zdůraznění sakrálního charakteru náboženství nacházíme v mnoha různých přístupech. Otto (1998, 26) považuje za klíčový atribut náboženství posvátno a pocit *mysteria tremenda* (fascinujícího tajemného zážitku). Heller & Mrázek (1988, 14) zdůrazňují coby hlavní rys náboženství vztah člověka k bohu. V tomto pojetí je bůh⁵⁵ prvkem transcendence (přesahuje naše každodenní žití) a elementem moci (člověk je na něm závislý), která se projevuje tím, že poskytuje zákon, řád a sílu. Bůh je pak zosobněním této moci.

Spiritualita je vždy propojena s transcendencí a je to pro ni velmi důležité spojení. Překročení hranic každodenní profánní reality je spirituálně obohacujícím prvkem, neboť nás vymaňuje ze sevření rutinních přístupů k jevům okolo nás a ze samozřejmosti, s níž je vykládáme. V tomto ohledu ovšem není před rutinou a bezmyšlenkovitostí chráněno ani jakékoli náboženství. Neboť ani náboženství nedokáže vždy uniknout z interpretační pasti tendenčních výkladů. Naopak mnohdy v historii se stalo dogmaticky vynucované náboženské cítění a vyžadované předepsané chování velice silným nástrojem k potlačení spirituality.

Náboženství obecně má svou stránku esoterickou⁵⁶ (v širším významu, tedy tajemna, mystičnosti, transcendence) a institucionální. Pokud dojde k nadměrné dominanci institucionální složky náboženství, pak se může v praktických důsledcích náboženství blížit pozitivismu. „Věřím jenom tomu, co vidím!“ Takové prohlášení je možné často slyšet z úst lidí, kteří rychleji mluví, než přemýšlejí. I když se někteří z autorů podobných výroků hlásí

⁵⁵ Zde je míněn bůh jako obecný princip transcendence (nikoli pouze náboženské), proto používáme na začátku slova malé písmeno.

⁵⁶ Představitelé náboženských přístupů (zejména křesťanských) se obvykle vymezují proti esoterickým diskursům v užším slova smyslu, popsaným například v kap. 1.2.2. – viz Kodet (2013), standardně však nikoli proti čistému esoterismu.

k věřícím, v podstatě stojí na pozicích naivního materialismu“ (Máčovský & Mikolajová, 2002, 20).

Spiritualitu je tedy také v kontextu uvedených myšlenek možno v jejím historickém vývoji chápat jako neinstitucionalizovanou stránku náboženství. Proto také nebyla v původním chápání dlouho nijak výrazně odlišována od religiozity. K takovému rozlišení došlo až pod vlivem sílícího sekularismu (v USA, ale zejména v západní a střední Evropě) ve 20. století. Ten pramenil z určité deziluze společnosti, na níž se podepsaly dvě světové války, hospodářské krize a také rostoucí informovanost běžných občanů způsobená rozvojem sdělovacích prostředků. Tato deziluze společnosti se ovšem týkala mnohem více institucionální stránky náboženství než jeho ideové podstaty. Personální zkušenost se sakralitou utrpěla těmito změnami mnohem méně. Nabyla však pod jejich vlivem nových forem. To je také příčinou toho, že někteří religionisté opakovaně zmiňují myšlenku, že v českém prostředí na počátku 21. století začíná spiritualita do jisté míry přebírat roli, již dříve hrálo náboženství (Štampach, 2006, 99).

V českém překladu slova spiritualita se nejčastěji setkáváme s termínem *duchovnost* (laicky též *duchovno*). Zatímco v sémantické rovině můžeme rozvinout rozličné výklady tohoto pojmu (viz další text), v historickém kontextu je nutno respektovat vývoj, jímž spiritualita postupně procházela. Stručně popisuje hlavní rysy tohoto vývoje Štampach (2010, 17), který charakterizuje termín spiritualita v souvislosti s příslušným prostředím: „V římskokatolickém prostředí se jím míní styl duchovního života (modlitby, rozjímání, askeze apod.) podle různých škol, často spojených s některým řeholním společenstvím, takže je řeč o spiritualitě karmelitánské, sulpiciánské, ignaciánské apod. Výraz se však přesunul z tohoto prostředí do širších okruhů a dostal další význam: vnitřní (individuálně psychický, prožívaný) aspekt náboženství v kontrastu s jeho vnějšími, víceméně institučními prvky, jako jsou doktrína, organizace, autority, texty, ustálené rituály. Při charakterizování současného prožívání se ovšem mluví o nenáboženské spiritualitě.“

Původně se skutečně, jak píše Jirásek (2013, 10), jednalo o teologii duchovního života – *theologia spiritualis*, která se stále více začala zabývat konkrétním životním stylem představitelů náboženských komunit. Postupně se však spiritualita uvolňovala od sledování vnějších atributů (dodržování rituálů a ceremoniálů) a začala směřovat více do nitra člověka. Tím se stala významným prostředkem k plnému rozvoji lidského potenciálu v podobě péče

o duchovní stránku lidského života. Tento rys se pak dostává do popředí zejména v dnešní silně sekularizované společnosti, kde spiritualita vystupuje jako „péče člověka o sebe a jiné lidi mající za cíl, aby se člověk vracel z odcizení k sobě a v této autenticitě ze sebe vystupoval. Je to péče o to, abychom byli více sebou a více lidmi“ (Štampach in Babyrádová & Havlíček, 2006, 104).

2.1.3 Sekularizace běžného života a její podoby

Sekularita českých občanů se však projevuje velmi zajímavým způsobem, což dokládají definitivní výsledky Sčítání lidu, domů a bytů z roku 2011. Boha jako základní princip v tomto šetření připustilo 2,17 miliónu obyvatel. Jako věřící bez příslušnosti k některé církvi nebo náboženské společnosti se z tohoto počtu deklarovalo 0,71 milionu českých občanů. Poměrně vysoký počet českých obyvatel – 3,60 miliónu – se evidoval jako občané bez náboženské víry (Český statistický úřad, 2013a).

Toto číslo je pozoruhodným ukazatelem zejména ve srovnání s výsledky Sčítání lidu, domů a bytů v roce 2001, kdy se 6,04 miliónu českých obyvatel identifikovalo s formulací „bez vyznání“. Věřících ovšem bylo v roce 2001 více než o deset let později, a to 3,29 miliónu (4135-05, 2013).

Zdánlivý rozpor má velmi jednoduché vysvětlení. Zatímco v roce 2001 odmítlo na otázku ohledně náboženské víry odpovědět 0,90 miliónu respondentů výzkumu, v roce 2011 se toto číslo zvýšilo na 4,66 miliónu. Tento více než pětinasobný nárůst je velmi pádným argumentem pro to, abychom se spiritualitou ve vztahu k jednotlivým sféram společenského života začali zabývat opravdu seriózně.

Z výsledků výzkumu nelze jednoznačně odhalit, jaké jsou příčiny tak markantní změny ve vnímání náboženské víry. Je velmi pravděpodobné, že se zvýšil počet těch, kteří odmítnutím odpovědi na tuto otázku chtěli vyjádřit protest proti narušení soukromí v oblasti osobních citlivých údajů. Druhým důvodem však u mnohých respondentů může být neochota (či nesouhlas s tím) jednoznačně se definovat jako bezvěrci. Nebylo by seriózní zde spekulovat o tom, jak početná je která z obou skupin a nakolik jsou oba motivy smíšeny. Nicméně skutečnost, že tak vysoké množství respondentů (44,7 %) odmítlo odpovídat na otázku po náboženské víře, ukazuje, že velké množství českých občanů nelpí na zcela jednoznačném odmítnutí čehokoli, co může nějakým (jakýmkoli) způsobem přesahovat

pozitivistický diskurs změřitelnosti a mechanické uchopitelnosti. Především v kontrastu s rokem 2001 je tento fakt mimořádně zajímavý (Vojtíšek & Uhlíř, 2012).

Zajímavé byly i další výsledky z roku 2011. V nich více než 15 tisíc respondentů uvedlo příslušnost k náboženství *Jedi*. Tyto výsledky nebyly do definitivní verze Sčítání lidu, domů a bytů zařazeny, nicméně v předběžných výsledcích, stále dostupných na webu (Český statistický úřad, 2013b) je nalezneme. Filmoví fiktivní rytíři z americké série George Lucase *Hvězdné války* se (také díky kampani na Facebooku) dostali při sčítání hlasů mezi náboženské organizace. Jak lze dohledat na Facebooku, šlo z valné části o recesi a o demonstrativní protest proti otázce po náboženské víře.

Z pohledu budování spirituality na netradičním základu je však nutno zaznamenat, že v boji proti „temné straně“ můžeme u rytířů Jedi (vedených charakterním a moudrým mistrem Yodou) registrovat boj za vítězství dobra a silnou víru ve spravedlnost. Jestliže studujeme například mytologické příběhy a považujeme je za významný zdroj inspirace pro budování ctnosti, pak bychom neměli ignorovat ani moderní fenomény, přestože deformující komerční vlivy u nich nelze v některých případech nevidět. Samotný pozdrav bojovníků Jedi „ať tě provází síla“ v sobě nese mnohé prvky starých mytických kultů. Podobnost výcviku rytířů Jedi s výchovou východních mistrů bojových umění je zřejmá a neskryvaná (Star Wars, 2013). Stejně tak jsou patrné kořeny, na nichž je tento výchovný systém postaven a které se váží k orientálním ideovým koncepcím taoismu, konfucianismu a buddhismu.

Ani skutečnost, že se jedná do značné míry o hru a o recesi, neumenšuje akcent na potřebu současné populace identifikovat se s určitými morálními vzory a hledat cestu dobra. Řečeno terminologií *Hvězdných válek* jde o to udržet se na „světlé straně Síly“ a odolat tak „temné straně Síly“.

Poselství, které zde lze nalézt, se v principu příliš neliší od knih J. R. R. Tolkiena. Také v nich má „Zlo“ velkou moc a boj proti němu je zdánlivě marný. Právě udržení odvahy i v těch nejtěžších a zdánlivě neřešitelných situacích uchovává naději na vyřešení. Kontrast mezi malým vzrůstem či nedostatkem fyzické síly a odvahou provázenou znovunalézanou vírou prezentuje Tolkien prostřednictvím malých hobitů (v trilogii *Pán prstenů* jsou to například Frodo Baggins či Samwise Gamgee). V jeho díle se setkáváme s mnoha mystickými atributy a originálním prostředím Středozemě, které Tolkien velmi podrobně popisuje (Tolkien, 2002).

Nepopíratelná obliba Tolkienova díla⁵⁷ dokládá, že zájem čtenářů z euro-americké kulturní zóny o mystické prvky meta-narativních příběhů ve spirituálním kontextu na počátku druhého desetiletí 21. století roste. Potvrzený zájem o mysterium příběhu a prvky transcendence ukazuje, že postupující sekularizace společnosti nemusí mít své kořeny pouze v pozitivistické technokratizaci lidského myšlení, v níž není místo pro náboženskou mystiku, ale že může být spíše podmíněna odmítáním institucionálních prvků, jimiž se prezentují tradiční církve.

Při hledání spirituality, která dokáže překlenout tuto bariéru je však třeba, aby nedošlo k příklonu do opačného extrému, kdy by již popsany rekreačně nezávazný okultismus (zde nemáme na mysli Tolkienovo dílo, ale jiné výrazně povrchnější opusy) vytlačil a eliminoval náboženský pohled na spiritualitu, který má dlouhodobou tradici a je hluboce založený.

Hledáme-li nenáboženské formy spirituality, pak se jedná především o transformaci některých náboženských východisek ve volněji ukotvenou představu transcendence a rovněž o zbavení se dogmatických náboženských přístupů zejména v oblasti institucionálních prvků demonstrovaných některými církvemi.

Štampach si klade otázku, zda vlastně spiritualita v soudobé společnosti jistým způsobem nenahrazuje náboženství. Domnívá se, že tuto funkci již skutečně v určitém smyslu zastává: „Neodmítneme-li v takovéto studii hodnotící soud, můžeme říci, že různé formy spirituality v jisté, aspoň počáteční svobodě vyvstávají z novověké krize náboženství jako pokus o jeho oživení z toho, co je mu nejvlastnější, jako protest proti němu nebo nezávisle na něm. V této souvislosti je spiritualita, ať explicitně náboženská nebo nezávislá nadějí pro duchovně strádající západní (a snad nejen západní) lidstvo současnosti“ (Štampach, 2006, 103).

2.1.4 Tradiční a moderní pojetí spirituality

Oproti sousedním zemím (například Polsku) je v České republice důvěra vůči církvím extrémně nízká, jak uvádějí například Říčan & Janošová (2004, 98). To platí samozřejmě

⁵⁷ Tolkien publikoval knihu *Hobit* v roce 1937, trilogii *Pán prstenů* pak v 50. letech 20. století. V českých poměrech však došlo k velmi silné vlně zájmu o jeho dílo v 80. letech a pak zejména v poslední dekádě 20. století. Jeho popularita (i díky filmovým zpracováním) stále trvá. Počet příznivců Tolkienových příběhů a znalců jím vytvořeného prostředí je v celosvětovém měřítku takřka neuvěřitelný. V roce 1997 zvítězila trilogie *Pán prstenů* v hlasování diváků televize Britain's Channel 4 a obchodního řetězce knihkupectví Waterstone's o knihu 20. století. V roce 1999 se v hlasování vydavatelství Amazon stala dokonce knihou tisíciletí (Salon, 2013).

i o církvích křesťanských, které představují jednoznačně zcela dominující náboženský proud⁵⁸. Spiritualita je ovšem nejen předmětem zájmu religionistiky a teologie (Štampach 2006; 2008) či filosofie (Sokol, 2003; Rybář, 2006). V českém prostředí se velmi často objevuje v pracích psychologů (Říčan, 2005; Cagaš, 2005; Smékal, 2005; Křivohlavý 2009a). Proniká ovšem i do dalších oborů jako je například medicína (Prokop, 2006; Křivohlavý, 2009b).

Můžeme také registrovat snahu prezentovat spiritualitu v konfrontaci většího množství filosofických, vědeckých i uměleckých pohledů (Babyrádová & Havlíček, 2006), v rozmanitých společenských či kulturních jevech u vybraného uměleckého ztvárnění či v jedinečném přístupu daného autora. Například zobrazení svébytných rysů kněžské spirituality (Balthasar, 2010), spirituální atributy sociální práce (Kratochvíl, 2007), spiritualita projevovaná prostřednictvím filmového podání (Blažejovský, 2007) atd. Psychologové sledují také vybrané atributy spirituálního chování u různých skupin populace. Jedná se například o vysokoškoláky (Říčan & Jarošová, 2004) či uživatele alkoholu a marihuany (Lorencová, 2011). Pro praktické potřeby se vytvářejí různé specifické modely spirituality a jsou vyvíjeny nástroje sloužící pro empirická šetření (Elkins et al., 1988; Lapierre, 1994; Piedmont, 1999; Říčan & Jarošová, 2005).

V českých podmínkách není zatím zkoumání přínosu propojení spirituálních dimenzí s aktivním pohybem tak časté jako u zahraničních výzkumů. Není proto jednoduché udržet nutnou míru sémantické přesnosti, což je však nezbytná podmínka pro koncepční práci na vytvoření moderního modelu spirituality pohybu sportu. Abychom tuto podmínku naplnili, musíme vycházet jednak více ze zahraničních (především britských studií), jednak hledat východiska v oblasti psychologie náboženství, kde je toto téma dlouhodobě řešeno a rozpracovááno.

Za velmi cenné primární východisko můžeme považovat studii výzkumného týmu, který identifikoval deset hlavních dimenzí, jimiž můžeme měřit či popsat religiozitu či náboženské prožívání (Pargament et al., 1995).

⁵⁸ z 1,46 mil. respondentů SLBD 2011 hlásících se ke konkrétní náboženské víře bylo 1,36 mil. osob hlásících se ke křesťanským církvím (v tomto počtu nejsou zahrnuty některé organizace chápané jako sekty (např. Náboženská společnost Svědkové Jehovovi), které hlavní proud křesťanských církví za křesťanské nepovažuje. Spočítáno podle Český statistický úřad (2013a).

Tento seznam zahrnuje poměrně rozmanité jevy. Jedná se o:

- religiózní prožitky (prezentace boha ve vlastním životě)
- osobní výhody (stupeň podpory, komfort, smysl z formální náboženské víry)
- doktrinální ortodoxie (držení se tradiční víry)
- návštěvy kostelů (frekvence účasti na náboženských službách)
- osobní náboženské praktiky (frekvence modliteb, čtení bible, meditace)
- evangelismus (stupeň aktivního obracení druhých na svoji víru)
- finanční donace (příspěvky věnované církvi)
- náboženské znalosti
- náboženský rozvoj
- altruismus.

(Pargament in Jirásek, 2013, 10–11).

Tato kritéria jsou vždy více či méně nábožensky podmíněna (snad s výjimkou posledního). Výzkum však přinesl zjištění, že individuální porozumění daným prvkům religiozity se u různých účastníků výzkumu značně lišilo, stejně jako se lišila preference jednotlivých atributů (pro jednoho účastníka bylo náboženství spojováno zejména s návštěvou bohoslužebných míst, pro jiného bylo především pocitem vnitřní blízkosti boha, pro dalšího je náboženství spojeno s altruistickými aktivitami). Závěr rozsáhlého řešení přinesl fakt, že hovoří-li různí lidé o náboženství a zbožnosti, mají na mysli velmi odlišné fenomény (Pargament, 1999b).

Prožívání posvátna však není neodmyslitelně vázáno na religiózní vnímání života a ani v současném sekularizovaném světě se nevytrácí, pouze metamorfuje do jiných podob. Zejména v posledním čtvrtstoletí se lidé stále častěji obracejí jak ke spiritualitě východních náboženství, tak k indiánské duchovnosti, případně „k feministickým či ekologickým proudům duchovna, k uctívání pohanských bohů, k šamanským rituálům i k novým spirituálním praktikám, stále ještě je patrný zájem o astrologii, theosofii, transcendentální meditace“ (Jirásek, 2013, 11). To vše jsou prvky sílícího individualismu, který hledá své místo vně náboženských institucí.

Hledání vlastní identity ve světě spoutaném racionalitou a ekonomickými doktrínami je velmi komplikované. „Žijeme v době spirituální dezorientace,“ to je jeden z klíčových

poznatků výzkumu, který spolu se svým týmem učinil Elkins již v 80. letech 20. století (Elkins et al., 1988, 7).

Počet příznivců tradičních náboženství obecně klesá. Vnímání adjektiv „religiózní“ a „spirituální“ se u různých respondentů začíná silně odlišovat. Ve výzkumu, který uskutečnil Zinnbauer se svým týmem v 90. letech 20. století se 93 % respondentů identifikovalo s pozicí „spirituální“, zatímco jen 78 % s postojem „religiózní“. Současně se 41,7 % respondentů domnívalo, že religiozita a spiritualita se překrývají, ale nejsou totožné, spiritualitu jako širší koncept (zahrnující religiozitu) vnímalo 38,8 % z tohoto počtu, naopak pro 10,2 % byla širším pojmem religiozita (zahrnující spiritualitu), 6,7 % je vidí jako odlišné (bez přesahů) a 2,6 % jako shodné koncepty, plně se překrývající (podrobněji in Zinnbauer et al., 1997.)

V kontrastu vůči tradičnímu modelu náboženství, u něhož nebylo nutno oddělovat od sebe religiozitu a spiritualitu, se začal během 20. století uplatňovat moderní přístup, v němž jsou oba pojmy důsledně odlišeny. Rozdíl mezi oběma přístupy, tak jak jej uvádí Zinnbauer, můžeme vidět v Tabulce 2.

Tabulka 2: Kontrasty mezi tradičními a moderními psychologickými přístupy k náboženství a spiritualitě (Zinnbauer in Jirásek, 2013, 13).

Tradiční	Moderní
Náboženství jako široce pojatý konstrukt	Náboženství jako úzce definovaný konstrukt
Spiritualita neodlišena od náboženství; náboženství a spiritualita nejsou polarizovány	Spiritualita explicitně odlišena od náboženství; náboženství a spiritualita jsou polarizovány
Důraz na personální zbožnost	Externí, institucionální náboženství kontrastuje s personální, relační spiritualitou
Náboženství zahrnuje věcné a funkcionální elementy	Věcné náboženství kontrastuje s funkcionální spiritualitou
Náboženství je považováno za pozitivní i negativní	Náboženství je viděno jako negativní, spiritualita jako pozitivní

Spiritualitu můžeme nahlížet v kontextu hledání posvátného, což má blíže k jejímu náboženskému pojetí, tak jak jej prezentuje například Pargament ve svém pojetí psychologie

náboženství (Pargament, 1999b, 12). Může však být také vztažena k filosofickému hledání smyslu života, například v existenciálním chápání (Sttifoss-Hanssen, 1999, 28).

V rámci výzkumu spirituality pohybových aktivit realizovaného u souboru českých sportovců (zahrnujícího 8 skupin dle různých sportovních odvětví), který uskutečnil český výzkumný tým v letech 2010 a 2011, a jehož některé výsledky jsou obsaženy v knize *Spiritualita pohybových aktivit* (Hurych et al., 2013), se autoři soustředili i na další prvky spirituality a její jiné možné výklady. Jde například o vztah k ostatním, k přírodě a k „vyššímu bytí“ (Reich, 2000). Prvky mysticismu zde byly také zastoupeny, jejich propojení se sportem je dlouhodobě velmi silné. Oblast sportu je zejména americkými sociology teorií občanského náboženství připodobňována k extaktickým a obřadním prvkům náboženství (Sekot, 2006).

Jedním z východisek pro tvorbu našeho modelu byl i koncept šesti dimenzí spirituality, který popsal Lapierre (1994). Těchto šest dimenzí je představováno následujícími atributy:

- cesta (hledání smyslu)
- transcendence (úroveň reality překračující běžnou lidskou zkušenost)
- společenství
- náboženství
- „mysterium tvorby“ (vazba na přírodní prostředí)
- transformace.

Stále zde můžeme vidět poměrně silnou vazbu na původní náboženská (křesťanská) východiska. Současně však již vidíme aspekty, jako jsou hledání smyslu či transcendence, které nemusí mít primární religiózní podmíněnost, stejně jako společenství již není explicitně determinováno sdílením stejného náboženského prostředí. U tohoto modelu rovněž vidíme silnou vazbu na přírodní prostředí ve spojení s umocněním spirituálních prožitků, což je také inspirujícím prvkem pro další části naší práce.

Chceme-li však hledat model, který se nejvíce blíží námi hledanému sekularizovanému pojetí spirituality, dostáváme se ke katalogu spirituální orientace, který sestavil rozsáhlý tým pracovníků pod vedením Davida Elkinse. Ten vycházel ve svém zkoumání především ze studií Abrahama Maslowa, Williama Jamese, Carla G. Junga a dalších psychologů (Elkins et al., 1988).

Jedná se o devítifaktorový model spirituální orientace, který zahrnuje tyto aspekty:

1. transcendentní dimenze (spirituální osoba věří v něco „více“ než jen v to, co sama vidí, prožívá „neviditelný svět“)
 2. smysl a účel života (vědomí otázky po smyslu a účelu)
 3. životní poslání (smysl pro „povolání“, zodpovědnost k životu; spirituální osobnost je „metamotivována“)
 4. posvátnost života (nedichotomizuje život na sakrální a sekulární, ale věří, že celý život je posvátný)
 5. materiální hodnoty (nehledá v nich poslední satisfakci, ani je nevnímá jako substituci za frustraci spirituálních potřeb)
 6. altruismus (spirituální osobnosti se dotýká bolest a utrpení druhých, má silný smysl pro sociální spravedlnost a altruistickou lásku a akci)
 7. idealismus (vizionář věřící ve zlepšení světa, disponující oddaností vyšším ideálům)
 8. vědomí tragičnosti (hluboké ponoření do lidské bolesti, utrpení a smrti, spojení s existenciální opravdovostí života)
 9. plody spirituality (rozeznatelné efekty vztahu k sobě, k druhým, přírodě, životu);
- (upraveno podle Jirásek 2013, 14).

V případě všech devíti uvedených aspektů můžeme najít jejich nenáboženský výklad, lze je chápat jako přirozené fenomény lidského bytí. Jak ukazují mnohé studie (např. Vitz, 1997; Nesti, 2013), psychologové se často vyhýbají užívání termínu „duch“, protože zde pociťují silnou vazbu na jeho religiózní podmíněnost a mnozí ji vnímají jako kontraproduktivní. Na tomto místě je možno zmínit dílo Maxe Schelera, který prezentuje ducha jako centrum lidského způsobu bytí.

Odlišnost člověka od zvířat nespočívá pouze v projevech inteligenci (co by kvalitativně vyšším stupni antropologického vývoje), ale je dána mnoha rozdíly, jež současná věda nedokáže podrobně popsat a analyzovat. Na mnohé příčiny této insuficience upozorňuje Uspenskij (2006, 32–58). Ten se zabývá především rozdílným vnímáním světa zvířaty a lidmi v rovině prostoru a času.

Max Scheler užívá pro jeho myšlenky klíčové slovo „duch“ (der Geist), kterým rozumí vůdčí princip determinující způsob lidského bytí. Tím není míněna pouze racionální složka

lidské psychiky, ale i další prvky struktury osobnosti, jako je vůle, emoce, temperament, charakterové vlastnosti a podobně.

„Duch je jediné bytí, jež samo je neschopné zpředmětnění – je čistou, ryzí aktuálností, má své bytí jen ve svobodném výkonu svých aktů. Centrum ducha, „osoba“, není ani předmětné, ani věcné bytí, nýbrž ustavičně sama sebe uskutečňující (podstatnou zákonitostí určená) řádoslovná skladba aktů. Osoba je pouze ve svých aktech a skrze ně“ (Scheler, 1968, 74).

Duch takto chápaný je mnohem více objektem psychologického zkoumání než tématem religionisticky a teologicky založených studií. Transcendence týkající se tohoto ducha zde může také zasahovat do oblasti nevědomí, kterou psychologicky podrobně studoval Carl Gustav Jung a jeho pokračovatelé. Jung kromě individuální (podvědomé) psyché rozlišil v nevědomí i obsahy neznámého původu, které často mají mytologický charakter (Szeruda, 2005, 41).

Schopnost vcházet do světa vlastní představivosti je hojně využívána psychoterapeuty pro vstup do „vnitřních světů“, což může představovat cestu k sobě samému. Kastová (1999) představuje imaginaci jako prostor pro setkávání se s vlastním nevědomím, a to na základě praktických terapeutických zkušeností s využíváním různých technik a analýz konkrétních kazuistik. Imaginativní rozměr spirituality je velmi důležitý i pro náš model spirituality pohybu, neboť nás přesouvá od institucionalizovaných a často rituálně podmíněných projevů spirituality k její individualizované a neschematizované (tím pádem však zčásti nestrukturovatelné) podobě.

Je však nutno zdůraznit, že vyvázání se z dějinné podmíněnosti spirituality mýtem či náboženstvím, není ani v současné době tak samozřejmé, jak například mnozí postmodernisté předpokládají.

František Koukolík popisuje a komentuje studii týmu amerických vědců, která se zabývala otázkou, zda existuje v lidském mozku něco, co by odlišovalo náboženskou víru od víry nenáboženské. Zachycením aktivity jednotlivých oblastí mozku pomocí magnetické resonance při ztotožnění se s různými výroky (typu „biblický Bůh existuje“, „biblický Bůh neexistuje“, „Ježíš Kristus učinil zázraky, které mu přisuzuje Bible“ apod.) bylo prokázáno, že obecné „Víře“ v cokoli, a to „ať už je objekt víry náboženský nebo nenáboženský, odpovídá

aktivita stejné mozkové oblasti, rozdíly v objektu víry ohlašuje aktivita jiných částí mozku“ (Koukolík, 2012, 196).

Náboženská víra a náboženské pojmy mají s největší pravděpodobností dle Koukolíka kořeny v evoluční minulosti lidského druhu. Další důležitý moment lze spatřovat ve vazbě na sociální jistoty. S jejich nižší mírou obecně přibývá religiozity populace (tamtéž, 199).⁵⁹

Sekularizovaný model spirituality, který se pokusíme přesněji vymezit v následující kapitole, vychází z mnoha dalších výzkumů, studií a myšlenkových systémů, jimž se již není možno věnovat v rámci našeho základního přehledu podrobněji. V českém prostředí bychom určitě měli zmínit práce psychologů Říčana (2005) a Smékala (2005), které celkovou podobu našeho modelu výrazně ovlivnily. Sociologický pohled na spiritualitu pohybu nacházíme v publikaci *Spiritualita sportovních aktivit*, kde jej ve svém textu zabývajícím se rituály ve světě sportu předkládá Sekot (2013).

Prožitek jako spirituální rys pohybu v jeho různých podobách (peak experience, zone experience, flow experience) zde pak představuje Bednář (2013). Fenomén prožitku či zážitku⁶⁰ je také klíčovým tématem zážitkové pedagogiky, jejímž cílem je stimulovat lidskou paměť v procesu učení silným emočním zážitkem. V poslední době můžeme registrovat i snahy o využití tohoto principu přímo ve výuce tělesné výchovy na (zejména základních) školách, např. prostřednictvím Csikszentmihalyiho konceptu flow (Oborný & Štefaničáková, 2012). Každá taková snaha, byť je zde vždy třeba i kritického zhodnocení, může pomoci prohloubit duchovní rozměr vykonávaného pohybu, což je především u mládeže nepochybně žádoucí.

Podrobný rozbor dalších východisek a prací zabývajících se moderními koncepty spirituality, zejména v mezinárodním kontextu, přináší Jirásek (2013) ve svém textu *Spiritualita pohybových aktivit: Vymezení diskursivního přístupu*, na který zde můžeme odkázat zájemce o porozumění širšímu kontextu celé tematiky.

⁵⁹ Koukolík sice explicitně v této pasáži neuvádí, že v případě sociálních podmínek se jedná pouze o jeden z určujících faktorů, ale z jeho textu tato skutečnost vyplývá.

⁶⁰ O terminologických diskusích na téma rozdílu mezi prožitkem a zážitkem se ještě zmíníme v podkapitole 3.3.1.

2.2 Vymezení možného sekularizovaného modelu spirituality pohybu – definice a vnitřní obsah modelu

Chápeme-li ducha jako lidský způsob bytí, jako personální jsoouco, pak můžeme spiritualitu kromě tradičních možností jejího uchopení prezentovat jako hledání smyslu života a vnímání jeho hloubky. Můžeme ve spiritualitě také hledat etické a estetické prvky lidského bytí, obecnější polohy transcendence a celkově směřovat k harmonii. To vše nám nabízí filosofické uchopení světa, a proto chceme naši koncepci spirituality rozvíjet především na základě filosofického diskursu.

Spiritualita je však také podrobně zkoumána psychology, proto i z jejich výzkumů můžeme pro naše potřeby vycházet. Psychologie spatřuje spirituální prožitky v oblasti mezilidských vztahů v mnoha fenoménech. Uvedme pouze některé z nich, tak jak je prezentuje Říčan:

- okouzlení krásou jiné bytosti – zde je patrná podmíněnost obrazností („vidíme obrazy“ Venuše nebo Erota);
- respekt a úcta vůči druhému člověku – lidskou bytost vnímáme jako něco svrchovaně důležitého a cenného, včetně respektu k tajemství, které druhý člověk nosí;
- intimita, psychická blízkost ve vztahu lásky – překročení hranice mezi *já* a *ty*, self-transcendence;
- soucit, který se projevuje zejména spontánně v konfrontaci s utrpením druhého; (upraveno podle Říčan, 2005).

V propojení spirituality se světem sportu a pohybu je možno nalézt mnoho specifických aspektů, které s těmito i dalšími spirituálními fenomény souvisejí. A to ať se jedná o budování týmového ducha, identifikaci se skupinou („firemní“ např. hráčská komunita), altruismus (či naopak egoismus) ve vztahu k pravidlům sportovní soutěže, empatii vůči soupeřům (či spoluhráčům), seberozvoj vedoucí k sebezpřesahování (jako předpoklad pro podávání výjimečných výkonů), respektování ducha fair play (jdoucí za pouhý rámec pravidel dále k principům mravnosti a lidské slušnosti) a řadu dalších jevů, které se pokusíme postupně postihnout.

2.2.1 Racionální rámeček lidského egoismu a altruismu – teorie her a její uchopení

Na vztahy mezi lidmi, sobeckost či altruismus v jejich chování a schopnost kooperace lze pohlédnout naprosto racionálně. Britský evoluční biolog a neodarwinista Richard Dawkins je autorem *teorie sobeckého genu*, která tvrdí, že přirozený výběr druhů, na němž je postaven darwinismus, není určována jednotlivcem či skupinou, nýbrž genem. Živočich se podle této teorie nechová tak, aby to prospívalo jemu samotnému či jeho druhu, ale tak, aby to prospívalo jeho genům. Živé bytosti tedy jednají tak, aby jejich chování zvýšilo šanci genů na přežití a reprodukci. Tuto myšlenku Dawkins dokládá jednak teoretickými rozbory, jednak empirickým výzkumem, při němž byly použity metody pozorování a experimentu (Dawkins, 1976).

Na základě teorie sobeckého genu Dawkins formuloval *teorii memetickou*, v níž její základní prostředky – *memy*⁶¹ – představují jakési jednotky dědičné kulturní informace. Tato teorie byla v době svého vzniku (v 70. letech 20. století) přijímána pozitivněji než dnes, kdy je považována za přinejmenším kontroverzní a mnohými autory je hodnocena jako nevědecká. Zejména proto, že definice memetických pojmů jsou mnohdy těžko uchopitelné a empirické výzkumy složitě hledají platformu, na níž by mohly stavět.⁶²

Memetika se pohybuje na pomezí vědy a poezie, což je jedním z důvodů, proč ji zde zmiňujeme. V určitém oblouku se totiž dostáváme k výkladu, kdy spiritualita může mít k poezii blíže než filosofie. Ta standardně velmi precizně vysvětluje a popisuje každou informaci a každý významový odstín užitých pojmů, souvislostí a jejich výkladů. Spirituální přístup nevyžaduje tak silnou potřebu racionálního upřesnění, umožňuje nechat určitá vysvětlení na výkladu příjemce, při vědomí toho, že transcendence ze své podstaty racionalitu přesahuje. Znovu se tu ukazuje, proč transcendence imanentního bytí (viz Shakespearův citát z Hamleta v našem textu v kap. 1.2.2) patří k velmi vlivným myšlenkám již po staletí (což také dokresluje příčiny přesahu umění do sféry filosofie i vědy).

⁶¹ Slovo *mem* lze odvodit od řeckého slova *μμεῖσθα* (*mimeisthai*), které znamená napodobovat. V dílech antických autorů se pak často setkáváme s výrazem *mimésis*, které znamená nápodobu skutečnosti. Aristotelés ve své *Poetice* (I / 2–3) poněkud zmírňuje Platónův příkrý odsudek básnické nápodoby (*Ústava*, knihy II, III a X). Aristotelés považuje nápodobu za prospěšnou v různých uměleckých podobách, na nichž vysvětluje „rozdíl mezi uměními podle prostředků, jimiž se dosahuje napodobení“ (Aristotelés, 1999, 340). Tato poznámka koresponduje s textem následujícího odstavce a pokouší se ilustrovat komplikovanost různých filosofických přístupů k poetickým vyjádřením jevů či událostí, která vždy přesahují rámeček jednoznačného výkladu. Z toho pak plyne velmi různorodé chápání role nápodoby ve filosofii, vědě i umění.

⁶² K jednoduchým memům patří podle Dawkinse báseň či melodie, komplikovanější soubory memů jsou označovány jako memplex (Dawkins, 1976).

Britský vědec, novinář a popularizátor vědy Matthew Ridley se ve své knize *Původ ctivosti* s podtitulem *O evolučních základech a zákonitostech nesobeckého jednání člověka* zabývá teorií her a uvádí poměrně zajímavý vývoj vzorců lidského jednání založených na hře *Vězňovo dilema*. Princip této hry (obecně můžeme hovořit o logickém problému) je poměrně jednoduchý a obecně známý, proto jej pouze stručně připomeneme. Dva hráči (vězni obvinění z trestného činu) mají možnost navzájem nespolupracovat (tzn. „udat“ toho druhého), což následně příznivě ovlivní výši jejich trestu. Základním pravidlem je, že ani jeden z hráčů nezná před svým rozhodnutím rozhodnutí toho druhého. V teorii her se standardně udělený trest převádí na body získané za své rozhodnutí.⁶³ V modelové situaci tedy hráč, který udá svého soupeře, získá 5 bodů, pokud jej soupeř neudá, a 1 bod v případě, kdy jej rovněž oponent udá. V situaci, kdy se rozhodne soupeře neudat, získá 3 body, zachová-li se protivník stejně, nebo 0 bodů, jestliže jej soupeř udá.

Racionální vzorec chování říká, že výhodnější je soupeře udat, protože zde je zisk buď 5 bodů nebo 1 bod, zatímco v případě spolupráce (tj. hráč soupeře neudá) je možný zisk 3 body nebo 0 bodů. V návaznosti na teorii sobeckého genu se zde pomíjí aspekty etické a vyhodnocuje se pouze efektivita daných rozhodnutí. Celá teoretická konstrukce postavená na dané situaci však spočívá v opakovaném aplikování této situace, kdy jsou hráči po každém kole seznámeni s rozhodnutím svého soupeře a mohou na ně reagovat. Zde se ukazuje, že sobectví není racionálním principem, pokud se hra hraje na větší počet kol. To v praxi potvrdil již turnaj uspořádaný mezi Armenem Alchianem a Johnem Williamsem, v němž hráči hrající o drobné peněžní částky v přibližně šedesáti případech ze sta kooperovali (Ridley, 1996, 70).

Na základě dalších teoretických a empirických výzkumů vytvořil americký matematik John Nash⁶⁴ teorii nazývanou Nashova rovnováha. Ten je, poněkud zjednodušeně řečeno, založen na odhalení způsobu předvídání chování jiných hráčů, kteří se rozhodují současně a při nichž nelze zohledňovat pouze individuální volby hráčů, ale celý komplex situací. Podle Nashovy rovnováhy má každá taková hra aspoň jedno řešení. To je koncept poměrně dobře

⁶³ V klasické verzi *Vězňova dilematu* jsou udělovány tresty (na stejném principu jako uvedené body) 10 let, 6 let, 2 roky a beztrestnost. Verze hry *Jestřáb a holubice*, která je zde popsána, je však na principu *Vězňova dilematu* založena, a proto tak bývá i označována.

⁶⁴ Americký matematik John Forbes Nash (nar. 1928) v roce 1994 obdržel tzv. Nobelovu cenu za ekonomii, konkrétně za přínos k teorii her (přesnější název ocenění je Cena Švédské národní banky za rozvoj ekonomické vědy na památku Alfreda Nobela). Podle jeho životního příběhu byl natočen úspěšný film *Čistá duše* oceněný 4 Oscary (*A Beautiful Mind*; USA, 2001, režie Ron Howard, v hlavní roli Russell Crowe).

aplikovatelný v evoluční biologii a ekonomii, složitější je to však v běžných situacích, kde se počet faktorů vstupujících do hry a jejich role jen velmi těžko předjímá. Ve sportovním prostředí můžeme uvést například složité rozhodování střelce, jak umístit ve fotbalu pokutový kop při opakované sérii kopů na základě vyhodnocení předchozích pokusů. Touto problematikou se zabývají např. Chiappori, Levitt & Groseclose (2002).⁶⁵

Ridley se však ve své knize zabývá vývojem, který byl zaznamenán u teorie her v konkrétním případě hry *Vězňovo dilema* od druhé poloviny 70. let až do konce 20. století. „Maynard-Smith se nejprve pokusil vysvětlit, proč živočichové při svých zápasech obvykle nebojují až do zabití soupeře. Navrhl podmínky hry, kterou nazval *Jestřáb a holubice*. Jestřáb, jenž zhruba odpovídá "podrazákovi" z *Vězňova dilematu*, snadno zvítězí nad holubicí, bude však těžce zraněn, dostane-li se do křížku s jiným jestřábem. Holubice čili ekvivalent "spolupracujícího" vězně získá, setká-li se s jinou holubicí, ale prohraje setkání s jestřábem. Pokud se však hra hraje opakovaně, začne se holubicím jejich měkké srdce postupně vyplácet. Zvláště úspěšnou strategií je oplácení - holubice se zachová jako jestřáb, jestliže je jestřábem napadena“ (Ridley, 2000, 71).

Na základě mnoha realizovaných pokusů (většinou se jednalo o turnaje, kde soupeřily různé programy) se postupně začaly prosazovat různé herní strategie. K těm nejúspěšnějším patřily ty, u nichž převažovalo jednání holubice nad jednáním jestřába. Zde však autor považuje za korektní uvést svůj vlastní komentář, dle něhož příčina tkví v samotném zadání hry, kdy v případě oboustranné spolupráce je ve hře 6 bodů (3+3), zatímco v případě oboustranné nespoupráce pouze 2 body (1+1). V případě, že každý soupeř reaguje jinak, je ve hře 5 bodů (které se však přičítají pouze jednomu hráči). Tento rozdíl se při velkém počtu kol nutně projevuje a dlouhodobě vede k dominanci holubic. Velký úspěch v turnajích slavila strategie *Tit-for-tat* (česky *Půjčka za oplátku*). Tento jednoduchý program v prvním kole spolupracuje a v následujícím vždy jedná tak, jak se k němu v předchozím případě zachoval soupeř. Tato strategie se dlouho jevila jako skutečně velmi účinná, ovšem postupně se

⁶⁵ Pokud chceme být zcela přesní, musíme od sebe odlišit standardní pokutový kop, který je trestem za určitý přestupek a tzv. penaltový rozstřel (v pravidlech fotbalu ČMFS 2007 jej upřesňuje příloha A, kde se hovoří o kopech z pokutové značky).

odhalily i její slabiny. Ukázala se jako příliš sterilní a pomíjející možné chyby, jejichž riziko při velkém počtu her narůstá.⁶⁶

Proto byly nasimulovány podmínky, v nichž strategie v náhodných počtech pravděpodobností chybovaly. Nejúčinnější strategií se zde ukázala *Generous Tit-for-tat* (*Velkorysá půjčka za oplátku*), která v určitém počtu (cca ve třetině) případů dokáže náhodně tolerovat zradu, pokud se neopakuje. Tím se prolamují cykly vzájemné msty. Zatímco strategie *Tit-for-two-tats* (*Dvě půjčky za oplátku*), která odpouští všechny neopakované zrady, se ukazuje jako málo odolná vůči podvodníkům, strategie *Velkorysá půjčka za oplátku* si tuto imunitu uchovává. Vytvořit stabilní prostředí, v němž jsou hráči motivováni ke spolupráci (tak jak jej na základě Nashovy rovnováhy definoval Robert Axelrod), se však ukázalo jako problematické, protože velkorysé strategie uvolňují místo ještě velkorysejším (např. *Vždy spolupracuj*), které se rychle rozvíjejí a tím vytvářejí opětovně prostor pro rozvoj strategií podvodných (např. *Vždy podváděj*). Vše tedy probíhá v kruhu a záleží na fázi hry, protože nekonečný počet kol, v němž by stabilní prostředí bylo teoreticky vytvořitelné, je pouhým hypotetickým konstruktem.

Jako vysoce účinná strategie v již velice složitém komplexu programů se osvědčila jednoduchá a dlouho známá strategie *Prostáček* (*Simpleton*), kterou její autor Anatol Rapoport nejprve zavrhl, protože byla zcela neúčinná v boji s podvodnými strategiemi. Později se pro ni vžil poněkud nepřesný název *Pavlov* (asociující reflexivní jednání). Princip této strategie je celkem jednoduchý – dokud vyhrává (5 bodů či 3 body) drží se stejného vzorce, jakmile prohraje (1 bod či 0 bodů), zachová se opačně (pochopitelně vždy vůči stejnému soupeři). *Pavlov* prohrává s podvodnými strategiemi, jakmile jsou však podvodné strategie zlikvidovány (na čemž má největší podíl *Půjčka za oplátku*), stává se vítězem.

„*Pavlov* je podobně jako *Půjčka za oplátku* laskavý, neboť zahajuje spolupráci; chová se recipročně, neboť svým partnerům oplácí dobré dobrým; a umí odpouštět jako *Velkorysá*⁶⁷, neboť trestá za chyby, ale pak se vrací ke spolupráci. Má však v sobě i kousek zlomyslnosti, který mu umožňuje zneužívat kooperující naivky jako *Vždy spolupracuj*. Jestliže narazí na kavku, nepřestane na ni dorážet. Tak vytváří kooperativní svět, ale nedopustí, aby

⁶⁶ Poměrně jednoduše to lze vysvětlit na příkladu vzájemného utkání dvou strategií *Půjčka za oplátku*. Pokud jeden z programů udělá chybu, druhý program reaguje trestem a vzniká tak řetězec, který obě strategie dovádí v konečném důsledku ke špatné bilanci.

⁶⁷ Ridley používá toto zkrácené označení pro *Velkorysou půjčku za oplátku*.

se takový svět zvrhl v přespříliš důvěřivou Utopii, kde by se dařilo bezohledným vyžírům“ (tamtéž, 90).

Další experimenty, které prováděli Martin Nowak a Karl Sigmund, prokázaly, že pokud se vymaníme z deterministického světa, kde jsou všechny strategie předem určeny a přiblížíme se více reálnějšímu světu, v němž se zvyšuje podíl náhody, pak je strategie *Pavlov* účinná i proti podvodným strategiím. V řetězci dalších programů se však našel i takový, který dokázal strategii *Pavlov* porazit. Je ještě poněkud „dobromyslnější“ a bývá označován názvem *Přísná, ale spravedlivá*. Je založen na podobném principu jako *Pavlov*, ale dokáže odpustit i zradu v předchozím kole (tamtéž, 92).

V tuto chvíli již není zřejmě nutné pokračovat ve výčtu dalších možných strategií, neboť bychom se dostali do příliš detailní polohy v oblasti, která není přímým předmětem našeho zájmu. Pointou této kapitoly bylo ukázat, že existuje zcela racionální koncepce lidského chování, jež nemusí být eticky podmíněna, a přesto nás přivádí k závěru, že uvážlivá velkorysost se vyplácí. Tyto vzorce lidského chování je dobré mít na paměti zejména ve chvílích, kdy okamžitý zájem jednotlivce nebo skupiny, směřuje k prosazování egoistického jednání na úkor druhých. Vše, co zde bylo zmíněno, je primárně výhradně teleologicky podmíněno. Altruismus je tak prezentován jako koncept obecně prospěšný a ve svém důsledku i pro každého lidského jedince výhodný.

2.2.2 Deontologické aspekty altruismu, etický přístup a možnosti jeho spirituálního uchopení

V předchozí podkapitole jsme velmi stručně prezentovali aspekty vzájemné lidské spolupráce a nespolečné v rámci teorie her. Tato oblast se protíná s tématem spirituality pohybu pouze v několika určitých průsečících, proto považujeme za nutné vysvětlit, proč jsme předchozí řádky do naší práce zařadili. Důvodem pro začlenění předešlé kapitoly není ambice rozšiřovat horizont naší práce více do sféry matematiky či evoluční biologie.

Chtěli bychom však navázat na podkapitulu 1.1.2, v níž se zabýváme teleologickou a deontologickou podmíněností lidského konání. Zde se v Schopenhauerově kritice Kantovy filosofie setkáváme s upozorněním na problematičnost myšlenky, že skutečnou mravní hodnotu má to, co není egoisticky podmíněno. Schopenhauer vidí její slabé místo právě v konfliktu mezi egoismem vlastním a egoismem cizím. Kant v *Základech metafyziky mravů* uvádí několik příkladů, které zpochybňují morální hodnotu altruistického lidského jednání

(například charity), je-li při něm naší motivací snaha uspokojit svou vlastní potřebu být lidem prospěšný (Kant, 1990).

Viděno prismaticem kategorického imperativu, není pro rozhodnutí o tom, co je obecně správné, důležité, zda je naše jednání v danou chvíli účelné, či zda nám přináší okamžitý zisk (zatímco hypotetický imperativ takovou možnost připouští).

Pokud bychom měli akceptovat vůdčí princip kategorického imperativu, jímž je zájem obecného zákonodárství, pak pro nás má teorie her a její fungování poměrně velký význam, neboť nás vede k uspořádání samotných principů chodu společnosti, jež je nutno dodržovat, aby se společnost mohla rozvíjet, či aby mohla vůbec přežít. Spolupráce je nutnou podmínkou tohoto rozvoje, proto je užitečná a praktická. Tento aspekt je však v teorii her pojímán matematicky, jednotlivé strategie jsou vyhodnocovány podle úspěšnosti, v určitých fázích hry mohou být spolupracující či nespoupracující, do rozhodování však nikdy nezasahují žádné emoce. To by ani nebylo možné, neboť všechny strategie jsou naprogramovány, a pokud hovoříme o tom, že jsou „přátelské“, dobromyslné“ či „zlé“, pak se tu jedná o jejich personifikaci.

Právě tato personifikace však ukazuje na skutečnost, že stále ještě žijeme ve světě lidských bytostí, k němuž patří i metaforické vidění a poetické vnímání reality. V současné době jsme po technologické stránce schopni vytvářet poměrně složité modely a ověřovat jejich chování. Vždy se však jedná o umělé konstrukty, které se reálnému lidskému životu pouze blíží, a to i v případě, kdy v programu nasimulujeme ono senekovské „errare humanum est“⁶⁸ a vytvoříme umělé chyby (tak jak bylo zmíněno například u strategie *Generous Tit-for-tat*). Právě výskyt lidských chyb je totiž dosud nemožné přesněji předvídat, což komplikuje realizaci mnohých strategických záměrů, na druhé straně jde o nejzásadnější překážku stojící v cestě pokračující kyborgizaci lidského společenství.

Jestliže jsme uvedli, že lidské chování vykazující racionální rysy v rámci teorie her je podmíněno teleologicky, měli bychom zde osvětlit také deontologickou pozici, která, jak již bylo dříve uvedeno a jak vyplývá z původu slova, spočívá ve sledování povinnosti, tedy v preferenci řešení, které se jeví jako správné (dobré) před tím, které je pro nás momentálně užitečné či výhodné.

⁶⁸ Tento antický výrok je tradičně připisován Luciu Annaeovi Senekovi a v českém překladu je nejčastěji uváděn jako „chybovat je lidské“.

Dospějeme-li oběma přístupy ke zjištění, že správnou volbou je velkorysost a spolupráce, pak je tato volba zřejmá a zdálo by se, že zde není důvod pro to hledat rozpory. Pokud nás zajímá především výsledek, což je typické pro pragmatistické a utilitaristické chápání, pak je možno říci, že jsou oba přístupy v relaci. To je pointou teleologického vnímání, jež je vedeno účelností. Pro deontologický přístup je však velmi důležitý nejen cíl, ale také cesta, která k tomuto cíli vede.

Tímto není řečeno, že jediným deontologicky správným přístupem je strategie *Vždy spolupracuj*. Jak již bylo uvedeno, tato strategie zcela selhává, pokud je proti ní nasazena strategie *Vždy podváděj*. Pokud bychom se měli neustále řídit pouze strategií *Vždy spolupracuj*, pak by došlo k naprosté destrukci systému, který by ztratil svou imunitu a byl by rozložen a zničen. Tím bychom výrazně porušili pravidlo kategorického imperativu, které nám velí chovat se tak, aby naše jednání bylo základem principů obecného zákonodárství, neboť zákonodárství tohoto typu by znamenalo rozvrat systému.

Účinnost myšlenky „neprotivení se zlu násilím“, tak jak se s ní setkáváme v Bibli (např. Matouš 5:38-41), nebo jak ji prezentovali Lev Nikolajevič Tolstoj či Mahátma Gándhí, je v určitých situacích velmi vysoká, ovšem nikoli, pokud je aplikována univerzálně a bez výjimek. Ostatně právě teorie her tuto skutečnost dokládá velmi přesvědčivě.

Domníváme se tedy, že rozdíl mezi deontologickým a teleologickým přístupem nelze hledat (teleologicky) pouze ve volbě prostředků, nýbrž že je nutno jej vidět (deontologicky) v kontextu dané situace a s ohledem na proces rozhodování a jeho motivy (a to více než na výsledek samotný).

Nyní se dostáváme k tomu, co můžeme nazvat přiblížením se spirituálnímu uchopení celého problému. Do hry vstupuje lidský duch, jeho svobodná volba, intuice, etický rozměr dané situace. To vše jako faktory, které vůbec nebyly v předchozích přístupech zahrnuty a zohledňovány. Účinná strategie naprogramovaného jednání zcela pomíjí aspekty lidskosti (včetně tzv. slabostí) jako je soucit či naopak nenávisť. Program pouze sbírá data, sestavuje z nich řetězce a na základě jejich podoby odpovídá na zadání v intencích jedniček a nul – pravda-nepřavda (zde konkrétně spolupráce-nespolupráce).

Bude-li se počítačově zpracovanou strategií řídit hazardní hráč, může za určitých okolností dosáhnout úspěchu. Bude-li si tak však počínat lidský jedinec v soukromém životě, pak například jeho šance na udržení manželství na základě naprogramovaných reakcí nebude

patrně nijak vyšší, než u jiného jedince jednajícího zcela spontánně a intuitivně. Přestože zachování určitých základních principů (reagovat na pozitivní stimul pozitivně a na negativní negativně, což je například pointou strategie *Půjčka za oplátku*) v oblasti mezilidských vztahů funguje poměrně dobře, zaručený recept žádná strategie nepřináší, protože mezilidské vztahy jsou komplikovány tak velkým množstvím ovlivňujících faktorů, že to, co funguje v jednom případě, nemusí fungovat v případě dalším, a nalezení příčinných souvislostí je prakticky nemožné, neboť neexistují žádní dva zcela totožní lidské jedinci.

Každý člověk žije v určitém sociálním prostředí a ani naprostí samotáři (snad až na skutečně vzácné a extrémní výjimky osob zcela izolovaných) nejsou kontaktu s lidmi zbaveni. Spirituální dimenze člověka, tak jak bychom ji zde chtěli prezentovat, je do značné míry vlastně jakýmsi ochranným obalem, v němž se naplňují atributy lidskosti. Těmi klíčovými jsou mravnost a lidská slušnost. Zatímco to, co označujeme jako morální zásady, a to s čím je lidský jedinec během svého života konfrontován, může mít mnoho různých podob a lze jej podle okolností ohýbat a uzpůsobovat, rámec mravnosti je pevný a jakkoli nemusí být exaktně definován v rovině verbální, je od určité hranice nepřekročitelný a neohybatelný.

Domníváme se, že k tomu, abychom mohli ochranný obal spirituality naplnit mravností, je třeba, aby obsahoval celou řadu dalších prvků. Je nutné vyplnit tento prostor vzděláním a věděním, abychom si uvědomili jeho moc a současně jeho nedostatečnost. Je nutno uvědomit si hierarchii hodnot v jejich časovém horizontu pomíjivosti a trvalosti. Je prospěšné vyzkoušet si vítězství i porážky, abychom uměli porážku využít k dalšímu růstu a vítězství ocenili, nikoli přecenili. Je třeba pokory, ale také pevné vůle a odhodlání jít za svým cílem.

V poetické rovině dokázal popsat takový model spirituality básník Rudyard Kipling ve své slavné básni *Když*. Do češtiny tuto báseň přeložil neopakovatelným způsobem lingvista Otokar Fischer již koncem 1. poloviny 20. století. O její psychologickou interpretaci se v českých poměrech zasloužil Vladimír Smékal, který každou z osmi slok převedl na úvahu o smyslu lidského života (Smékal, 2006). Z osmi slok této básně jsme zde vybrali sloky 3, 5, 7 a 8, v nichž se výše popsané lidské vlastnosti objevují ve velmi působivém vyjádření:⁶⁹

⁶⁹ Autor činí tento výběr s jistými rozpaky, neboť celá báseň je velmi kompaktní a všechny sloky v ní mají svou smysluplnou pozici. Z pohledu poezie je určitě takový výběr problematický. Pokud však chceme udržet pozornost u zmíněných fenoménů – konflikt poezie a filosofie, dichotomie vítězství a porážky, spojení pokory s hrdostí a využití příležitosti, jež nám náš pobyt ve světě skýtá, pak má tato redukce smysl.

„Když umíš snít a nepodlehnout snění, když hloubat znáš a dovedeš přec žít, když proti triumfu i ponížení jak proti svůdcům spolčeným jsi kryt. (...)

Když spočítat znáš hromadu svých zisků a na jediný hod vše riskovat, zas po prohře se vracet k východisku a nezavzdechnout nad hořem svých ztrát. (...)

Když něhu sneseš přílišnou i tvrdost, když svůj jsi, všem nechť druhem jsi se stal, když, sbratřen s davem, uchováš si hrdost a nezpyšníš, byť s tebou mluvil král.

Když řekneš: ‚Svémi vteřinami všemi mně, čase, jak bych závodník byl, služ!’
– pak pán, pak vítěz na širé jsi zemi – a co je víc: pak synu můj, jsi muž!’“

(Kipling, 1946, 65–66).

Nyní máme před sebou porovnání dvou diametrálně rozdílných přístupů. Tím prvním jsou teleologicky determinované vzorce chování, které s matematickou přesností popisují, jak se ve které situaci zachovat, aby efektivita našeho jednání byla co nejvyšší. Tím druhým přístupem je zachování lidskosti na vysoké etické úrovni, tak jak nám jej přináší Kipling. Všechny v básni popsané situace a jejich řešení jsou pak shrnuty v konstatování, že při zachování těchto zásad vítězíme. Ale nejen to. Kipling vyslovuje klíčovou myšlenku: „...a co je víc: pak synu můj, jsi muž!“⁷⁰

V tomto bodě se sbíhají nitky obou posledních podkapitol. Ze všeho uvedeného vyplývá, že v konečném důsledku nás jak matematické závěry, tak etické zásady dovedou k závěru, že spolupráce a velkorysost jsou správné pro to, abychom v lidském světě uspěli. Matematický přístup však u této úspěšnosti (dané dosažením vítězství) končí. Program plní svou funkci tím, že vítězí nad ostatními soupeři. Také Kipling hovoří o vítězství, jehož dosáhneme, pokud naplníme všechna jeho „když“. Přidává však zcela klíčovou myšlenku. Více než vítězství znamená „být mužem“. Prostá skutečnost, která v sobě nese něco, co počítačové programy mohou simulovat, ale nikdy to nedokážou postihnout ani naplnit. Do hry totiž vstupuje lidský duch se svým komplexním rozměrem. Je lépe být mužem hodným toho jména než vítězem za každou cenu.

⁷⁰ Rudyard Kipling se stal v roce 1907 prvním anglicky píšícím nositelem Nobelovy ceny za literaturu. Báseň *Když* patří k jeho vrcholným dílům. Kipling byl oceněn mimo jiné i za mužnou sílu svých idejí. V současné době, která je občas až úzkostlivě genderově korektní, se mnohdy anglické „man“ překládá jako člověk. Přestože právě lidskost je atributem, na který v našem textu upozorňujeme, Kiplingovo pojetí mužnosti vytváří zcela jasný vzkaz, který by nebylo šťastné deformovat genderově podbarveným výkladem vedoucím k bezpohlavnímu vyznění básně.

Jakkoli nám teorie her může nabídnout mnohá řešení různých složitých problémů, která se v praxi mohou ukázat jako účinná, to jak se se ctí vypořádat s konkrétní situací, to již možnosti takového návodu přesahuje. Každý lidský jedinec je stavěn před problém jedinečné volby, pro niž neexistují struktury, schémata ani nápovědy. Proto v našem životě dominuje spiritualita nad logickou precizností, a dokud lidstvo nepřekročí kybernetický práh, tak si tuto pozici udrží.

Proto také má smysl věnovat pozornost záležitostem lidského ducha, a to nejen pro ty, kteří vyznávají okultistické přístupy a hledají extatické vytržení z reality, a nejen pro ty, kteří jsou naplněni náboženskou vírou, ale pro každou myslící lidskou bytost, která si je vědoma nebezpečí, jež přináší mechanické přijímání vědeckých poznatků a moderních technologií do našeho života.

2.2.3 Teoretické uchopení moderního konceptu spirituality

Hledání definice spirituality je provázeno již od nepaměti značnou skepsí. Dvě nejčastější námitky se vztahují k tomu, zde je jednak vůbec možné spiritualitu definovat, a jednak, zda je správné se nějakou exaktní definicí snažit hledat. Mnozí autoři se staví k nalezení definice spirituality velmi rezervovaně. Jedním z nich je Bellamy, který říká: „Definice je racionálním nástrojem a musí být určitým způsobem uzavřena. Termín spiritualita však musí zůstat nepodchytným a stále unikajícím, nechceme-li se zpronevřit jeho vlastní identitě“ (Bellamy, 1998, 185).

S tímto výkladem do určité míry koresponduje i naše pojetí spirituality, která otevírá určitý prostor poezii a tím i volnější nedoslovné interpretaci připouštějící i jistý individuální výklad. Pokud však zcela rezignujeme na přesnější popis a zařazení nějakého termínu, vzniká tu značné nebezpečí dezinterpretace, kdy si již každý vykládá vše podle své představy a ze svého pohledu. To brání srozumitelnému a účelnému použití jakéhokoli jevu či fenoménu v praxi. Spiritualita není jediným takto obtížně uchopitelným pojmem, obtížné je například definovat i svobodu, pravdu či dobro. Přesto se i v těchto případech o ustavení definice daných pojmů snažíme. Tato snaha má i svůj další důvod, který platí zejména v případě spirituality. Je třeba vyhnout se mlžení, mystifikaci a vágním formulacím, abychom tento fenomén vymanili z pozice „pavědeckého“ konceptu, do níž ji prvoplánově mnozí pozitivisté posouvají.

Klíčovým pojmem pro spiritualitu, jak již bylo dříve uvedeno, je výraz duch. Ten pochází z latinského slova *spiritus*, jehož předobraz můžeme nalézt i v řeckém slově *pneuma* či v hebrejském výrazu *ruach*. Všechny tyto výrazy znamenají nejen duch, ale také dech či případně vítr (v jistém smyslu též vůdčí životní princip). Nejlépe patrné je to u výrazu *ruach*, který znamená v původním významu vánek a představuje mírné avšak stále směřování za určitým cílem. Tomuto aspektu ducha se však budeme věnovat podrobněji v kapitole týkající se poutníků.

Existuje celá řada učení a nauk, které se věnují problematice ducha, většinou však spíše zprostředkovaně či v jistém konkrétním kontextu (například pneumatologie coby křesťanská nauka zabývající se Duchem Svatým). Z holistického pohledu není duch primárně ideou, ale je personální empirickou zkušeností, můžeme jej označit jako ztělesněné bytí.

Jak uvádějí Robinson & Parry (2013, 17): „Učení a nauky věnující se otázce, co je vlastně duch, mohou být rozpracovávány přinejmenším kvůli tomu, aby duch zůstal zachován, ale nejsou duchem jako takovým. Toto pojetí ducha má v sobě silný aspekt holismu – obsahuje integraci prvků emočních, kognitivních a fyzických, což znemožňuje izolovat duchovní od fyzického. Duch je dynamickou realitou, která vyjadřuje sebe sama v lidském těle, v organizaci či v týmu.“

Otázkou, co vlastně může být duch, se zabývala již řada autorů. Podle některých je duch transcendentální či esenciální dimenzí života (Reed, 1987; Highfield, 1992). Jiní jej vnímají jako mohutnost či formu energie (Sims, 1994; Boyd, 1995; King and Dein, 1998). Pro některé autory duch přímo souvisí se smyslem lidského života (Hiatt, 1986; Doyle, 1992; Joseph, 1998). Tyto práce a myšlenky v nich obsažené naznačují různorodé chápání aspektů lidského ducha.

V dualistickém chápání bývá duch oddělován od těla a často vystupuje coby duše. Takový pohled je ovšem redukovaný, mnohdy se v něm používají zjednodušené koncepty body-mind (tělo-mysl) či body-soul (tělo-duše), které nemohou obsáhnout to, co lze obecně považovat za spirituální přístup. Pozitivistický dualismus je stále velmi vlivným ideovým proudem, avšak tím, že je limitován svým redukcionismem, tuto pozici poněkud ztrácí i ve světě vědy (což dokládá zvyšující se význam kvalitativní formy výzkumů).

Spirituálnímu chápání člověka je podstatně bližší triadistický koncept tělo-duše-duch., jehož podstatu již nacházíme například v některých výkladech judaismu. Patrně nejnázorněji lze takové trojdimenzionální pojetí antropologie představit na myšlenkách Viktora Emanuela Frankla, který uvádí tři složky – tělo, psyché (duše) a duch, a který odlišuje tři sféry, v nichž se tyto složky nacházejí. Oblastí těla je biosféra, oblast duše je nazvána socio-sféra a oblast ducha noosféra. Socio-sféra je (alespoň částečně) závislá na daném, kdežto noosféra je představována zaujetím stanoviska k danému. Zatímco biosféra a do jisté míry také socio-sféra jsou dostupné i dalším živočichům, noosféra je vyhrazena lidem (Smékal, 2012). Člověk se tak neustále pohybuje ve všech těchto sférách.

O krizi duchovních hodnot se hovoří již od časů antiky, ovšem je třeba zdůraznit, že psychologové, filosofové i teologové na její současnou podobu v českém prostředí upozorňovali poměrně intenzivně již od konce 90. let minulého století, to znamená minimálně o deset let dříve, než bylo v roce 2008 západní kulturní společenství postiženo tzv.

ekonomickou krizí. Součástí tohoto varování byla i tvrzení, že krize hodnot se dříve či později projeví i v dopadu na ekonomiku, což se později skutečně stalo. Změna přístupu k životnímu stylu, je dle Smékala klíčem k vybědnutí z krize společnosti: „Kultivovat duchovní život vyžaduje usilovat o harmonii a jednotu tělesného, duševního a duchovního v nás“ (Smékal, 2005, 161).

Franklova trojdimenzionální antropologická koncepce je nepochybně velmi zajímavá. My však chceme prezentovat holistický⁷¹ model spirituality, v němž je vyjádřen vztah mezi pocity, myšlenkami, tělem a sociálním a fyzickým prostředím (Swinton, 2001, 16–17). Tento vztah se váže ke smyslu života a k jeho identitě. Duch má v holistickém pojetí značnou hodnotu, neboť je oživujícím, identifikujícím i kvalitativně aktivním faktorem. Duch existuje také jako cosi mimo lidského jedince, je obsažen ve vědomí druhých, lidí okolo nás. V tomto pohledu není duch pouze čímsi vnějším, co nás oživuje. Je více naší vlastní esencí, jež je vyjádřena v lidských vztazích a vede k rozvoji energie (Goddard, 1995). Lidské vztahy představují důležitý prvek uvědomění si vlastní existence v heideggerovském „bytí-ve-světě“.

Důležitým aspektem ducha je především rozvoj smysluplnosti života. Ellison (1983, 331) k tomu uvádí: „Je to právě duch našeho lidského bytí, který nás vede a motivuje k hledání smyslu a významu života, k hledání nadpřirozeného či toho, co nás přesahuje, k údivu nad naším původem a identitou a k vyžadování mravnosti a slušnosti.“⁷²

Spiritualita je spojena s rozvojem lidského ducha, může být individuální či skupinová. Většinou však jsou obě tyto formy propojeny. To se projevuje zaměřením na vztahy v propojení s různorodými aspekty lidského života. Tento rys spirituality bychom u našeho modelu chtěli zdůraznit, neboť se velmi často setkáváme se spiritualitou v individualizované podobě, která zaměřením na druhé poněkud opomíjí. Typickým příkladem může být myšlenkový proud New Age, o němž již byla řeč. Zejména v prostředí sportu a pohybu hraje skupinový a týmový rozměr spirituality významnou roli.

⁷¹ Holistický přístup (z řeckého ολος; holos; česky celek) je dnes populární zejména ve zdravotnictví díky celostní medicíně. Obecně se v případě holismu jedná o koncept, který je založen na myšlence, že celek není mechanickou syntézou svých jednotlivých částí, nýbrž že vykazuje zcela specifické rysy a chování (ze zkoumání parciálních segmentů nezjistitelné). Naopak celek ovlivňuje chování jednotlivých částí. Holistický koncept tak přinejmenším poukazuje na limity analytických přístupů a metod.

⁷² Překlad E. H.

Pracovní trojdimenzionální definici spirituality uvádíme tak, jak ji představili v knize *Spiritualita pohybových aktivit* Robinson a Parry:

1. „Uvědomění si a ocenění druhého (včetně sebe sama, dalších osob, skupiny, okolního prostředí a v určitých případech také božství).
2. Schopnost empatie, tedy schopnost vcítit se do pocitů druhých a na základě toho jednat (což obsahuje uvedení spirituality do praxe, ztělesnění spirituality a tím rozvíjení vztahu s ostatními).
3. Rozvoj podstatných prvků smyslu života založených na všech aspektech uvědomění si ostatních, jejich ocenění, vcítění se do nich a s nimi související jednání“

(Robinson & Parry, 2013, 18).

Spiritualita je v tomto konceptu nutně vázána na vztahy k jiným lidem a obsahuje reflexi těchto vztahů. Je dynamická právě díky této reflexi, nepředstavuje tedy žádný statický soubor pojmů, instrukcí či zážitků. Zbavuje se podoby doktríny a stává se spíše stimulem k aktivitě.

Zahrnuje vcítění se do druhého, které můžeme vnímat jako vyslyšené volání, jež je odpovědí druhému. McFadyen (1990) říká, že takové volání je základnou pro samotné lidství a stává se ztělesněním spirituality. Vyslyšené volání je prvkem transcendence, která přesahuje nás samotné. Smysl života musí být uváděn do praxe. Jak uvádí Riceour (1992), porozumění smyslu života je možné pouze v jeho praktickém ověřování a vykonávání.

Na smysl života lze nazírat na základě doktrín. Tento pohled je spojen s rozvojem nauk a filosofických proudů, jež se snaží obsáhnout a popsat podstatu života. Zde je vytvářena představa o světě a také o tom, jak bychom si v něm měli počínat. Vědecké doktríny přinášejí určitý pohled na možnosti člověka a jejich limity. Filosofické a teologické přístupy se více zabývají otázkou, jaký může mít tento svět smysl. Z tohoto smyslu pak vyvozují způsob našeho jednání (Robinson & Parry, 2013, 22).

Zbavíme-li se doktrinálního přístupu ke smyslu života, můžeme najít jeho naplnění v existenciální rovině. To lze vykládat dvěma hlavními způsoby: v holistickém chápání, které zahrnuje existenciální uvědomění člověka coby celku a v hodnotovém významu, jež představuje hodnoty, které člověk rozeznává v sobě samém i v druhých. Ty mohou být založeny na smyslu přijetí člověka někým druhým a na našem přínosu jiným lidem. Klíčovými atributy pro chápání smyslu života v hodnotovém významu jsou víra, naděje, účel a usmíření.

Vymezení koncepce moderní podoby spirituality v obecnější rovině je pochopitelně založeno na mnoha dalších faktorech. Podrobněji je popisují Robinson a Parry (2013) v kapitole *Spiritualita: K otázce definice* (v knize *Spiritualita pohybových aktivit*). Zde tito autoři vytvořili (spolu s Jiráskem, který je autorem již zmíněné úvodní kapitoly *Spiritualita pohybových aktivit: Vymezení diskursivního přístupu*) základní teoretický rámec pro výzkum, jenž se v rámci sledování spirituality pohybových aktivit uskutečnil u osmi skupin respondentů v České republice v letech 2010 a 2011, a jehož vybrané výsledky byly v této knize prezentovány. Vrátime-li se na počátek této podkapitoly k výroku Bellamyho, v němž se říká, že spiritualita musí zůstat „nepodchytitelným a stále unikajícím termínem“, můžeme vidět, že definice spirituality, již prezentujeme, je skutečně „plovoucí“, členitá a také do jisté míry generalizovaná. Proto již nepovažujeme za účelné v tuto chvíli podrobněji rozebírat všechny detaily, které Robinson a Parry ve svém textu zmiňují, neboť jejich text je pro čtenáře dobře dostupný.

V této podkapitole jsme se především pokusili popsat základní vymezení a definování pojmu spirituality v sekularizované podobě a osvětlit je v jejích hlavních rysech. Nyní přistoupíme k praktičtějším aspektům tohoto modelu, které dají všemu, co bylo v této kapitole uvedeno, konkrétnější podobu.

2.2.4 Praktické uchopení moderního konceptu spirituality pohybu

Pro konkrétnější popis našeho modelu spirituality můžeme využít myšlenek, jež určily hlavní nasměrování výše uvedeného výzkumu. Jeho kvantitativní forma byla představována škálovým dotazníkem o 62 položkách, při jehož tvorbě jsme vycházeli ze dvou základních zdrojových dotazníků. Jednalo se jednak o *Pražský dotazník spirituality* (Říčan & Janošová, 2004; Říčan & Janošová, 2005), který čerpá z velkého množství zahraničních výzkumů, ale zohledňuje také specifika českého prostředí, jednak byl užit dotazník *Profil osobního významu*, známý též jako *Wongův dotazník* (Soudková, 2004).

Právě struktura užitého škálového dotazníku nám může pomoci přiblížit se konkrétnějšímu porozumění modelu spirituality v prostředí sportu a pohybu. Vymezení základních oblastí a dimenzí, stejně jako samotné formulace otázek, vycházely ze specifického zaměření spirituality, což znamená, že hlavní důraz nebyl kladen na spiritualitu respondentů v jejich běžném životě (tomu byla věnována pouze první oblast), nýbrž na

zjišťování toho, do jaké míry spirituálně vnímají respondenti pohyb, sportovní prostředí a samotnou pohybovou aktivitu. To vyplývá z Říčanovy definice, kterou zde (již ve vztahu ke specifické aktivitě – tedy pohybu) uvádíme: „Spiritualita znamená hledání a prožívání posvátného. Popsanými dotazníky zjišťujeme, jak silně je daný jedinec spirituální celkově, globálně. Je však také možno se ptát, jak silně je kdo spirituální v určité specifické životní oblasti. To lze vyjádřit i otázkou, jak silně jsou pro koho posvátné určité činnosti nebo předměty“ (Říčan, 2007, 288).

Na základě uvedených dotazníků jsme vybrali určité položky a upravili je pro konkrétní potřeby výzkumu. Ty jsme následně doplnili o otázky týkající se konkrétních pohybových aktivit. Dotazníkovou baterii jsme pak rozdělili do čtyř hlavních tematických okruhů, pro něž z důvodu jednoznačného výkladu užíváme termín oblast. Otázky z první oblasti se týkaly obecného vnímání spirituality, druhá oblast byla určena spiritualitě ve vazbě na prostředí, v němž se aktivita odehrává, ve třetí jsme se zaměřili na vnímání pohybu v obecné rovině a ve čtvrté jsme se věnovali specifikům dané pohybové aktivity. Z výše uvedených dotazníků jsme vybrali otázky především pro první oblast. Otázky pro další oblasti byly členy výzkumného týmu vytvořeny a upřesněny s ohledem na potřeby konkrétního dotazníkového šetření.

Každá část ankety byla dále (v relaci s *Pražským dotazníkem spirituality*) rozdělena na další 4 celky, které pokrývaly vybrané dimenze spirituality. Ty byly označeny jako mysticismus, intra, inter a motiv/přesah. Právě tyto dimenze lze považovat za klíčové, chceme-li popsat to, co spiritualitou pohybu v našem chápání rozumíme. Jejich popis zde uvádíme tak, jak je předložen v kapitole *Obecná charakteristika a celková metodologie výzkumu pohybových aktivit*:

„V našem škálovém dotazníku představuje kategorie **mysticismus** zařazení tvrzení vztahujících se k mystické zkušenosti, k prožitku posvátna, spojení s vyšší mocí (jistý přesah přes vlastní osobnost) a další podobná témata.

Pod názvem **intra** se skrývá to, co je spojené s vnitřním světem každého z nás. Otázky z této oblasti jsou zaměřeny na vztahování se člověka k sobě samému, na koncentraci mysli, na subjektivní prožívání a také na etickou problematiku či otázky týkající se osobního smyslu (rozeznatelného v konkrétních činnostech, ale i v celku života).

Otázky zařazené do kategorie **inter** mají opačné zaměření. Jsou determinovány snahou postihnout vztah k okolnímu světu. V konkrétní rovině reflektují jednak vztah člověka k přírodě (pocit jednoty, odpovědnosti či úcty, též lze hovořit o eko-spiritualitě), jednak mezilidské vztahy (altruismus, sounáležitost a blízkost s jinými lidmi, v určité podobě i láska).

Kategorie nazvaná **motiv/přesah** je jednak spojena s osobní motivací člověka a vede ke zjišťování podnětů jako např. touha začít znovu a jinak, hledání smysluplnosti v životě, dlouhodobé směřování k určitému cíli či k odpovědnosti vůči sobě samému, ale pojí se také s možným přesahem prožitků do běžného života, je ukazatelem transcendence“ (Hurych & Jirásek, 2013b, 141–142).

Tento poněkud podrobnější popis čtyř hlavních dimenzí sledovaných oblastí spirituality zde uvádíme proto, že nám osvětluje, jak může být spiritualita projevována a následně zkoumána v podmínkách různých pohybových aktivit. Po teoretickém vysvětlení nyní konečně na tomto místě lze alespoň do jisté míry zodpovědět otázku, co spiritualitou pohybu můžeme v praxi rozumět a přiblížíme tak čtenáři její hmatatelnější podobu.

Jak jsme již v úvodu vysvětlili, naším cílem není prezentace uskutečněného výzkumu a jeho výsledků. Zůstaneme proto pouze u vysvětlení struktury škálového dotazníku a stručného popisu výzkumného souboru, což by mělo pomoci náš model spirituality pohybu ukázat v jeho konkrétní podobě. Anketa obsahovala 62 tvrzení, jež byla respondenty hodnocena pomocí sedmistupňové škály. Otázky byly seřazeny do čtyř bloků podle základních oblastí. Jednotlivé dimenze (tedy mysticismus, inter, intra a motiv/přesah) byly pak do daných bloků zařazeny náhodně. Počet otázek v jednotlivých okruzích se pohyboval od 13 do 18 (1–18; 19–31; 32–46; 47–62).

Samotné znění otázek uvádíme v *Příloze 1*. Mělo by pomoci konkrétně ukázat, jakými typy výroků byly jednotlivé oblasti a jednotlivé dimenze charakterizovány. Je třeba ještě uvést, že shodné otázky pro všech 8 skupin se týkaly pouze 2 oblastí – spiritualita a pohyb, pro oblasti prostředí a samotná pohybová aktivita byly otázky specifické (tvůrci dotazníku se snažili, aby změny byly pouze nezbytně nutné). My jsme zde pro ukázkou vybrali skupinu 6, kterou tvořili běžci (nikoli však atleti, ale zástupci běhů mimo dráhu). Tato skupina totiž vykazala poměrně vysokou míru spirituálního vnímání pohybu, prostředí (v tomto případě šlo o přírodní prostředí) a samotného běhu.

Výzkumný soubor čítal 225 respondentů a skládal se z 8 skupin sportovců či provozovatelů pohybových aktivit. Jednalo se o plavce (z kurzu Total Immersion),⁷³ fotbalisty, lezce, vodáky, cvičence aikidó, běžce, tanečnice (irské tance) a hokejisty. Tato poměrně pestrá struktura sportovních činností byla dána hlavním záměrem výzkumu, jímž bylo zkoumání rozdílů ve vnímání spirituality pohybu právě mezi různými druhy sportovních či pohybových disciplín. Detailní zadání a interpretaci výsledků výzkumu obsahuje výzkumná část knihy *Spiritualita pohybových aktivit*.

Můžeme říci, že výzkum svůj účel splnil především v tom, že ukázal cestu, po níž by se empirické zkoumání spirituality pohybu mohlo ubírat, v řadě případů byly nalezeny statisticky významné rozdíly. Obecně vykazovali nejvyšší skóre spirituálního vnímání pohybu běžci a cvičenci aikidó, nejnižší fotbalisté a hokejisté, ovšem v různých dílčích datech byla zaznamenána řada překvapivých výsledků. Současně se však ukázalo, že samotné zjištění hledaného stavu musí být doplněno kvalitativními výzkumy, které pomohou odhalit příčinné souvislosti zjištěných výsledků.

Rovněž je nutno přiznat, že výzkumníci si uvědomují určité limity, které v sobě škálový dotazník skrývá, přestože se jedná v celosvětovém měřítku o zřejmě nejčastěji používaný nástroj ke zjišťování spirituálního vnímání i chování.⁷⁴ Tyto limity jsou dány jednak možností vysoce subjektivní interpretace určité části otázek (přesněji řečeno hodnocených výroků), jednak úrovní osobní motivace jednotlivých respondentů. Respondenti byli vybráni z řad aktivních sportovců, jejich zájem o spiritualitu nebyl do kritérií výběru zahrnut (ani nemohl být vzhledem k zadání a záměru výzkumu). Přestože se výzkumníci snažili respondenty z různých skupin motivovat stejnými prostředky a ve stejných podmínkách, jejich vyladění, přístup a v některých případech i jistou předsudečnost nebylo možné úplně ovlivnit.

Jakkoli empirické výzkumy spirituality pohybu v českém prostředí jsou teprve na počátku, teoretická základna pro ně existuje a byla budována pečlivě. Právě proto, že v případě zkoumání spirituality pohybu se jedná v českých poměrech o víceméně průkopnický počín, byl tým autorů publikace *Spiritualita pohybových aktivit* poměrně početný, což se ukázalo jako šťastná volba. Také účast předních zahraničních odborníků

⁷³ Total Immersion je speciální plaveckou technikou s úplným zanořením plavce do vody.

⁷⁴ Toto tvrzení se opírá o zkušenosti jednotlivých členů týmu, kteří před zahájením výzkumu poměrně podrobně studovali stav výzkumů v oblasti spirituality v mezinárodním prostředí.

nepochybně ke kvalitě výsledku přispěla. Spojení teoretických východisek s praktickým uchopením spirituálního vnímání pohybu prostřednictvím empirického výzkumu dává dobré předpoklady pro pochopení toho, co spiritualita pohybu v našem modelu zahrnuje a jaké jsou její aspekty.

3. Spirituální dimenze poutnictví, význam poselství a role běžců

Po vysvětlení našeho výkladu aktuálního i potenciálního přínosu spirituality pro současného lidského jedince a po seznámení se se základním teoretickým uchopení moderních výkladů spirituality se můžeme již zcela plně věnovat propojení spirituality s pohybem.

Začínáme tou formou pohybu, která je odvěká a provází lidskou civilizaci již od jejích počátků. Je to také forma obvykle spojená se zřejmě nejpřirozenější pohybovou aktivitou, tedy chůzí. Jedná se o přemísťování osob, skupin či celých národů z místa na místo v dlouhodobém, střednědobém, ale i krátkodobém horizontu. Pro tento způsob pohybu můžeme použít různé termíny podle rozdílného úhlu pohledu, příčinných souvislostí a historického kontextu (například migrace, kočování, vandrování, turistika apod.). My se zde zaměříme na dvě vybrané (a spíše individualizované) formy tohoto pohybu, a to na cestování a putování. Na kontrastu mezi cestovatelem-turistou a poutníkem⁷⁵ lze velmi dobře demonstrovat, jak rozdílná mohou být východiska a motivy pro „změnu polohy jedince v čase a prostoru“. Nepůjde nám tolik o zachycení vnějších atributů cestovatele a poutníka (oblečení a další vybavení, náboženská motivace, výběr navštěvovaných míst, způsob dopravy⁷⁶ atd.). Ty považujeme za sekundární jevy, které rozdíl v některých případech výstižně dokreslují, ale nejsou pro jeho pochopení klíčové. Chtěli bychom ukázat, že poutník se v principu od cestovatele liší zejména svou spiritualitou, která je atributem vnitřním.

Velmi zajímavým fenoménem z historického pohledu je institut posla. Nalézáme u něj řadu společných rysů s poutníkem, ale v mnohém se tyto archetypy liší. Posel je nositelem určitého, většinou závažného sdělení, které je nutno předat obvykle v určeném čase a do správných rukou. To výrazně ovlivňuje způsob a pravidla jeho pohybu směrem k účelovosti jejich výběru. Mysterium poselství bývalo mnohdy spojeno s uchováním tajemství a mělo svou sakrální podobu, která podtrhovala jeho význam. Často se jednalo o jakési rady či

⁷⁵ Tyto koncepce cestovatele a poutníka jsou do určité míry modelové (stejně jako korespondující dvojice cestování-cestovatel a putování-poutník) a představují spíše konstrukt, na jehož základě lze obě role lépe analyzovat a strukturovat. V praxi se s vyhraněnými typy setkat nepochybně můžeme, často se však rysy cestovatele a poutníka prolínají. Naší snahou je zhodnotit spirituální ráz poutnictví a upozornit na jeho přínos i pro běžného cestovatele. V dalším textu bude jednoznačně vysvětleno, že naší snahou není činit jednostranné závěry, jež by cestovatele či turisty jakkoli dehonostovaly.

⁷⁶ Za nejpřirozenější formu dopravy pro poutníka považujeme chůzi, nicméně nejedná se o jediný možný způsob přesunu (i v historickém kontextu užívaly karavany poutníků například velbloudů, mezků či koní). Cílem je zde právě poukázat na to, že mnohem důležitější pro pochopení postavy poutníka je její vztah k cestě.

instrukce vzniklé na základě empirických zkušeností a předávané v různých podobách, nezřídka jako podobenství či v zašifrované formě. Poselství v širším chápání tohoto slova vstupuje i do cesty poutníka, současně také můžeme sledovat paralelu mezi poslem a běžcem, jejímž typickým případem je legenda o poslu marathonském. Proto je zajímavé tyto společné průniky sledovat.

Třetím archetypem, který tu vstupuje do hry, je běžec. Nemáme tím ovšem na mysli běžce-závodníka, coby celebritu atletických oválů. Jde nám o běžce, který vyjadřuje svou potřebu pohybu jedním z nejpřirozenějších prostředků, které jsou člověku k dispozici.⁷⁷ Autor si je vědom skutečnosti, že v této prezentaci propojení poutníka, posla a běžce se jedná o cestu poměrně neprošlapanou, což vždy vyžaduje pečlivé a poctivé zdůvodnění vytvořené konstrukce. V kapitole *Spiritualita poutníků, poslů a běžců* (Hurych, 2013b) jsme se pokusili základy této konstrukce popsat. Proto se několikrát k uvedenému textu vrátíme, abychom mohli na jeho myšlenky navázat a dále je rozvinout. Domníváme se, že nepoměrně více probádané téma spirituality poutníků může pomoci osvětlit i otázku, jak lze nazírat na spiritualitu běžců.

Všechny tři zmíněné archetypy bychom tedy chtěli uzavřít do jistého společného rámce, v němž by se měla projevit synergie jednotlivých poznatků a přístupů.

3.1 Poutníci minulí i současní

Nyní se pokusíme vysvětlit, proč postavu poutníka považujeme za velmi příhodnou ke zkoumání spirituality pohybu. Termín spiritualita, jak jsme v předchozích teoretických rozborech ukázali, dává mnoho příležitostí pro rozdílné výklady konkrétních podob spirituálního přístupu. V tuto chvíli se zaměříme na jeden z nich. Tím je chápání spirituality coby směřování člověka k určitému dlouhodobému cíli. Je zřejmé, že toto pojetí lze dát do přímé souvislosti s hledáním smyslu lidského života, což je úkol spirituality, o němž jsme již

⁷⁷ Dvěma nejpřirozenějšími způsoby pohybu pro člověka (stejně jako pro většinu savců, ale i část některých jiných obratlovců) jsou nepochybně chůze a běh. Vzhledem k filosofickému zaměření našeho textu se nebudeme více zabývat otázkou, který z těchto způsobů pohybu je z technického hlediska přirozenější (ta je vhodná spíše pro biomechaniky, antropomotoriky, případně pro antropology). Lze tu však uvést, že rozdíl mezi chůzí a během ve sportovně-atletickém pojetí je dán sice poměrně přesným, leč uměle vytvořeným pravidlem pro chůzi o neustálém kontaktu se zemí a propnutém kolenu dokračující nohy od došlapu po přechod vertikály. Závodní chodci bývají často napomínáni za to, že si popoběhli, podstatnou část tréninku chodců tvoří běh, což svědčí o skutečnosti, že rozdíl mezi chůzí a během má svou přesnou hranici vytvořenou spíše pro praktické účely sportovní atletické aplikace. Pro přírodní národy byla při překonávání velkých vzdáleností kombinace chůze s během naprosto běžnou formou pohybu, jak dosvědčuje i termín „indiánský běh“. Rozdíl mezi chodcem a běžcem se nám tímto poněkud stírá.

dříve několikrát hovořili. Přesto však má proces směřování za dlouhodobým cílem své určité specifické rysy. Pokusíme se je popsat prostřednictvím archetypu poutníka v jeho tradičním a moderním pojetí, mimo jiné i s využitím kontrastu mezi těmito dvěma podobami poutnického obrazu.

3.1.1 Východisko pro pochopení spirituality poutníků – směřování za dlouhodobým cílem

Chápání spirituality coby směřování k určitému cíli vychází z křesťanské a židovské tradice. V diskusi s významným českým psychologem Jaro Křivohlavým, který se zabývá dlouhodobě také náboženskou spiritualitou, jsme se dobrali myšlenky, že studium tohoto prvku spirituality by bylo velmi přínosné dále rozvinout právě prostřednictvím tématu poutnictví.

Ve druhém oddílu tohoto textu jsme již zmínili určité termíny pocházející z hebrejštiny, latiny a řečtiny, které hrály zásadní roli při jazykovém i obsahovém vymezení spirituality coby fenoménu. K některým se zde ještě vrátíme. Prvním z nich je latinské slovo *spiritus*, jež bývá standardně překládáno jako duch. Již bylo řečeno, že dalším možným českým překladem je dech. Štampach (2006,103), upozorňuje na spojitost se slovesem *spirare* – dýchat, které podporuje chápání výrazu *spiritus* jako dech či jako proud vzduchu.

„Řecký termín *pneuma*⁷⁸ – dech (též duch či vzduch) představoval pro první stoiky ústřední princip, byl chápán jako „dech života“. I v křesťanství je termín *pneuma* chápán jako výraz životnosti a duchovnosti člověka. Později nabyli i dalších možných výkladů (zejména pro alchymisty), nicméně svůj původní význam si vždy podržel (např. jako *spiritus mundi* – duch světa), o čemž svědčí práce z oblasti pneumatologie, součásti systematické teologie zabývající se především Duchem svatým. Rovněž jiné řecké slovo označující vzduch – *atmos*⁷⁹ – má i svůj další český význam duch“ (Hurych, 2013b, 70).

Velmi zajímavou inspiraci nám přináší judaismus a v něm používaný výraz *ruach*. V určitých výkladech kabaly⁸⁰ nacházíme tři úrovně duše – *nefeš*, *ruach* a *nešama*. Duše *nefeš* je duší živočišnou a tělesnou a je nejnižším stupněm. Vyšší duší je *ruach* (dech, též Boží

⁷⁸ Překlady z řeckého slova *πνεύμα* (*pneuma*) umožňují více možných výkladů: duch, dech, vzduch.

⁷⁹ Řecké *ἀτμός* (*atmos*): v češtině vzduch (ale rovněž dech). Nabízí se asociace na česká slova *atmosféra* a *pneumatika*.

⁸⁰ Kabalu není jednoduché exaktně definovat, v principu jde o soubor židovské religiózní filosofie.

vdechnutí), nejvyšší úrovní duše je pak nešama (božská jiskra). Mezi těmito třemi formami duše (světly) existuje určitý vztah. Vyplňují pět světů a pět sefirot.⁸¹

Původním významem slova ruach je však vítr, ještě přesněji mírný a stálý vánek. Je to takový vánek, který ohýbá stébla trávy i kmeny a větve stromů a dává jim tak trvalý směr. V mnohých mýtech, náboženských konceptech a filosofických reflexích je takové směřování považováno za jeden z vůdčích faktorů duchovního rozvoje člověka.

V této souvislosti je vhodné připomenout, že slovní spojení *Stébla trávy* stojí i v titulu básnické sbírky Walta Whitmana, muže, který ve své době výrazně ovlivnil básnické myšlení a značně posílil americké sebevědomí a patriotismus. Především však vnesl do poezie silný spirituální (a z pohledu své doby výrazně nenáboženský) rozměr. Přibližně půl století před vydáním Kiplingovy básně *Když* napsal tato slova, která, ač samozřejmě osobitá a originální, v mnohém s Kiplingovými myšlenkami souzní:

„Takto bys měl konat: Miluj zemi a slunce a zvěř, opovrhuj bohatstvím, dávej almužnu každému, kdo si o ni řekne, zastávej se hlupců a bláznů, věnuj své příjmy a práci druhým, nenávid' tyranu, nepři se o Bohu, k lidem buď trpělivý a shovívavý, neskláněj se před známým ani neznámým nebo před mužem či muži, jednej upřímně se silnými nevzdělanými osobami a matkami od rodin, čti tyto stránky na otevřeném povětří v každém období každého roku, přebírej si vše, co tě učili ve škole nebo kostele, neb co ti řekly knihy, opusť vše, co zraňuje tvou duši a ty sám budeš velkou básní a dosáhneš nejbohatší plynulosti nejen slov, ale i tichých linek rtů a tváře a řas a každického pohybu tvého těla“ (Whitman, in Tytell, 1996, 237).

V těchto Whitmanových slovech (podobně jako v mnoha religiózních konceptech) zaznívají konkrétní doporučení, jak se v životě chovat. Lze z nich vyčíst i jasný apel na to jít cestou, která má svůj směr. Každý, kdo se někdy vydal do neznáma, přinejmenším intuitivně pociťuje, že je zde jistý rozdíl mezi tím, kdy má jeho cesta směr a kdy má cíl. Ilustrativně můžeme tento rozdíl ukázat na situaci pochodu podle mapy a buzoly,⁸² kdy náš cíl není nikde

⁸¹ Jedná se o světla (potěšení), která vyplňují pět světů: Adam Kadmon, Acilut, Berija, Jacira a Asija. K uvedeným třem světům se řadí ještě Jechida a Chaja. Každý svět je dále rozdělen do pěti sefirot – Keter, Chochma, Bina, Tiferet, Malchut. Světlo ruach vyplňuje sefiru Tiferet, jež je hlavní sférou světa Jacira (podle Laitman in Hurych, 2013b, 70).

⁸² Záměrně jsme zde použili příklad buzoly, protože ta má na rozdíl od kompasu (jinak častěji prezentovaného jako ukazatel směru) přímo za úkol ukazovat pochodový úhel. V dalším odstavci je potom ovšem řeč o kompasu, který mění směřování jinak než na sever a zde je patrné, že azimut je v takovém případě nepodstatný.

v dohledu, ale my díky těmto pomůckám víme, že k němu směřujeme. Potom lze (v jisté metafoře) říci, že spirituální přístup nám nabízí mapu a buzolu pro naši pouť životem. Ty nám pomáhají držet směr, který jsme si zvolili v souladu s cílem našeho snažení.

Nyní si dovolíme krátkou odbočku do oblasti poněkud lehčího žánru, neboť se domníváme, že i zde je možné nalézt zajímavé myšlenky, pokud je kriticky a bezpředsudečně zhodnotíme. Za velmi názorný a srozumitelný příklad spirituálního uchopení tématu dlouhodobého směřování člověka za určitým cílem lze považovat motiv střelky kompasu použitý v jinak komerční filmové sérii *Piráti z Karibiku* (2003–2011). Kompas hlavní postavy těchto filmů kapitána Jacka Sparrowa totiž neukazuje na sever. Nejprve to vypadá, že se jedná pouze o bezcennou rekvizitu. Směřování kompasu není náhodné, divákovi se však dostane vysvětlení až po určitém čase. Určité vyznění celého motivu podává Hurych: „Každého, kdo se ho zmocní, vede kompas za tím, co si daný jedinec přeje ze všeho nejvíce. (...) Kompas ukazující na sever může představovat symbol směřování tradičního, případně také většinového. Toho, které je v určitých situacích společensky vyžadované. Kompas, jehož střelka vede člověka za tím, co sám považuje za nejdůležitější, prezentuje motiv individuálního směřování a výběru vlastní cesty. Ta je určena a vytyčena hodnotami, jež každý člověk považuje za klíčové“ (Hurych, 2013b, 71).

Druhým, a poněkud jinak postaveným, příkladem směřování za dlouhodobým cílem může být píseň české trampské skupiny Hop Trop *Obchodník s deštěm*, která zpracovává známý příběh ze stejnojmenného dramatu amerického autora Nathaniela Nashe z roku 1954.⁸³ My se zde ovšem přidržíme té podoby příběhu, která je (ve zkratce) prezentována v uvedené písni: Cizinec, který v období dlouhého sucha přijíždí mezi zoufalé farmáře, nabízí, že za finanční obnos přivolá déšť. Každý z farmářů zaplatí dolar a déšť skutečně přichází. Současně však přichází i šerif, který hodlá muže zatknout pro podvody, jež dříve spáchal. Jakkoli rozsah jedné písně nedává velký prostor pro dramatické vyznění příběhu, závěr textu Ladislava Kučery velmi výstižně ukazuje myšlenku spirituálního směřování: „Za podvodný kousky se létama platí, přesto jsme chlápka pak nechali jít. Svou pravdu měl v jednom: Když po něčem toužíš, nutný je věřit a strašlivě chtít“ (Hop Trop, 1987, 24).

⁸³ Podle Nashova dramatu byl v roce 1956 natočen slavný film (v hlavních rolích s Burtem Lancarstem a Katharine Hepburnovou), který obdržel 2 Oscary (*The Rainmaker*, USA, 1956, režie Joseph Anthony).

Naděje a víra jsou nezbytnými prvky spirituality.⁸⁴ V daném příběhu je patrný rozpor člověka pohybujícího se na pomezí mezi podvodníkem a snílkem. Společnost obvykle podvodníky tvrdě trestá, proto jsme vybrali právě tu verzi příběhu o obchodníkovi s deštěm, která končí usmířením. V něm nad (drobným a naivním) proviněním nabývá důležitosti myšlenka, že k dosažení cíle je třeba „věřit a strašlivě chtít“.

Vraťme se nyní k předchozí myšlence, že není zcela totéž má-li naše cesta směr, nebo má-li cíl. Tibetský duchovní učitel Chögyam Trungpa je autorem knihy *Cesta je cíl*, jejíž titul prezentuje buddhistické chápání cesty a nastoluje tak velmi zajímavé dilema ve vztahu mezi cestou a cílem. V našich předchozích pracích (Hurych & Machovec, 2012; Hurych, 2012; Hurych, 2013b) jsme se tímto tématem podrobně zabývali, zejména v kontextu motivace sportovce k tréninku, který je metaforou cesty, a k závodu, jehož průběh a především výsledek symbolizuje cíl.

V této souvislosti nám vystupuje do popředí i vztah mezi vítězstvím a porážkou. V určitém paradoxu dochází k tomu, že porážka je přínosnější než vítězství, neboť nám dává ponaučení a motivaci být příště lepší. Vítězství nás staví na vrchol, kde můžeme svou pozici již pouze obhajovat.⁸⁵ Vítězství však musí být naším cílem, pokud přijmeme roli závodníka, nikoli účastníka.⁸⁶

Soutěžní sport je založen na konstrukci, která obsahuje přípravu na výkon (trénink) a podání výkonu samotného (závod, zápas).⁸⁷ Podržíme-li se této obecné charakteristiky, pak můžeme říct, že dominantním rysem tréninku je směřování, zatímco klíčovou charakteristikou závodu či zápasu je cíl (úspěch). Trénink je ve většině případů uzpůsoben tak, aby sportovce dovedl k úspěchu, což znamená, že zde funguje určitá symbióza mezi směřováním a cílem, v níž je směřování cílem určováno. „Otázku po směřování můžeme klást

⁸⁴ Naděje, víra a láska jsou v křesťanském pojetí chápány také jako ctnosti, které Tomáš Akvinský označil jako ctnosti božské.

⁸⁵ Podstata zmíněného paradoxu je (přesněji popsáno) tato: akceptujeme-li (třeba dočasně a v příslušném kontextu) myšlenku, že porážka je přínosnější než vítězství, nemůže nás to ve jménu této přínosnosti vést k usilování o porážku. Užitečnost porážky se totiž projevuje pouze v okamžiku, kdy usilujeme o vítězství.

⁸⁶ Modelová role závodníka (tak, jak ji zde stavíme) je motivována snahou o co nejlepší výkon. Modelová role účastníka může být ilustrována coubertinovským motto „není důležité zvítězit, ale zúčastnit se.“ V běžeckých závodech se poměrně často setkáváme s tím, že aktér pojímá závod jako trénink, jindy se jej snaží hlavně dokončit bez ohledu na výkon, či se účastní závodu proto, aby si doplnil počet závodů (například absolvování série pohárových závodů bez jediné absence). Běžec tak na sebe přebírá tyto modelové role – závodníka či účastníka (většina běžců se během své kariéry střídavě ocitá v obou těchto pozicích).

⁸⁷ Metodologie sportovního tréninku rozlišuje různá období (přípravné, hlavní a přechodné), etapy a cykly. Logicky proto zahrnuje i další fáze činnosti sportovce (například regeneraci). To však není pro rozvoj našich myšlenek v dané souvislosti podstatné.

nejen u každého šípku, který je vystřelen na cíl, ale i u každé lidské činnosti“ (Křivohlavý, 2010, 66).

U sportovců, kteří mají hluboký vztah k pohybu a jsou s určitou pohybovou aktivitou „srostlí“, můžeme často pozorovat, že po ukončení etapy, kdy usilují o maximální výkon, zcela nerezignují na účast v soutěžích. Postupně se však přesouvají k jinému chápání, v němž se stává klíčovou motivací samotný pohyb, nikoli výkon. Účast v soutěžích potom pro ně nabývá jiných rysů, setkávají se zde se známými a kamarády, ověřují si úroveň své fyzické kondice a dovedností. Klíčovým se pro ně stává trénink, který přináší radost z pohybu a vnáší pevný řád do jejich každodenního režimu, zatímco závod je pro ně již jen jakýmsi zpestřením a někdy i společenskou událostí.

Je velmi zajímavé pozorovat, jak diktát výkonu a pozitivistické myšlení vstupují i do tohoto přístupu. Například u běžců můžeme velmi často sledovat snahu porovnávat dosažené výkony s těmi vlastními dosaženými v minulosti či s momentálními výkony soupeřů. Přestože uvědomění si faktu, že výkon ve své exaktní a absolutní podobě není tím nejdůležitějším, s postupem času sílí a sportovec si buduje určitý nadhled, v případě bývalých aktivních závodníků zde alespoň jistá úcta k měřitelnému výkonu zůstává.

Tento příklad jsme zde využili pro lepší pochopení vztahu mezi směřováním a cílem. Přijmeme-li totiž buddhistický výklad, že cesta je cílem, nelze v něm akceptovat důležitost výsledku, tedy ani sportovního výkonu. Přesto se domníváme, že výše popsaná situace, v níž trénink začíná převažovat nad závodem, který si však uchovává svou roli, není s buddhistickým výkladem v takovém rozporu, jako by se mohlo zdát. Příběh Buddhy, který prošel fází hédonismu i fází askeze, aby našel cestu „středu“, totiž nemusí vždy reflektovat bezcílné toulání v duchu beatnických poutníků tak, jak nám jej představil americký spisovatel Jack Kerouac, jakkoli tento výklad je také možný a je poměrně častý. Již zmíněný Chögyam Trungpa v knize *Meditace v akci* vysvětluje význam přítomného momentu. Zejména zde kritizuje koncept vztažnosti a uvádí: „Přítomnost je tedy jediná cesta jak vidět přímo (...) Objevíme, že minulost neexistuje, budoucnost neexistuje a vše se odehrává nyní, v přítomném okamžiku“ (Trungpa, 2006, 71).

Fenomenolog Edmund Husserl upozorňuje ve své analýze časového vědomí na skutečnost, že přítomnost nelze chápat bezrozměrně. Přítomnost nikdy nemůže být bodová,

nýbrž je rozprostraněná. Jinými slovy, přítomnost není ani exaktně vymezitelná intervalem od-do. Nese v sobě vždy potenciál retenční (minulostní) a protenční (budoucnostní).

„V přirozeném postoji máme za samozřejmost, aniž bychom o tom přemýšleli, že prožitky nejsou jen tehdy, když jsme na ně zaměřeni a uchopujeme je v imanentní zkušenosti; a že skutečně byly, a sice byly námi skutečně prožívané, když jsou v imanentní reflexi v rámci retence („primární“ vzpomínky) „ještě vědomé“ jako „právě“ byvší. Dále jsme přesvědčeni, že i reflexe na základě opětné vzpomínky a „v“ ní nám podává zprávu o našich dřívějších prožitcích, které byly „tehdy“ přítomné tehdy imanentně vnímatelné, třebaže ne imanentně vnímané. Přesně totéž platí podle naivně-přirozeného postoje vzhledem k předchůdné vzpomínce, k dopředu hledícímu očekávání“ (Husserl, 2004, 151).

Ze zcela jiné pozice než Trungpa tak Husserl zdůrazňuje význam přítomného okamžiku. My zde oba tyto přístupy uvádíme v souvislosti s časovou charakteristikou směřování a cíle. Směřování (nikoli cíl) prostupuje přítomností a je v ní esenciálně obsaženo. V buddhistickém přístupu se tedy upínáme do přítomného okamžiku. V meditaci někam směřujeme, byť se obvykle primárně nesnažíme za pomoci vůle naše směřování exaktně zacílit. Podle Husserlova „časového dvorce“ je naše rozprostraněná přítomnost směřována protenčně (dopředu hledícím očekáváním), je tedy naplněna směřováním a cíl je pak oním očekáváním.

Prozatím jsme zabývali směřováním coby důležitým spirituálním elementem, nikoli ovšem přímo směřováním poutníků. Vytvořili jsme však určité základní východisko, které nyní k postavě poutníka vztáhneme, abychom předchozí víceméně teoretické úvahy mohli konkretizovat a dát jim srozumitelné vyznění. Budeme-li hovořit o poutích v různých podobách, je třeba uvést, že pouť je především pohybem, který má své směřování. Také většinou mívá svůj cíl, jímž je v případě tradičního poutníka nějaké poutní místo. Obřad pouti lze v náboženském pojetí chápat jako určitý rituál, který má svou duchovní i historickou podstatu, rituál, který je určený svou sakralitou. Obřad je zde procesem a v tomto duchu je smysl pouti je určován více cestou než jejím cílem. Bez pohybu, bez *putování* by nebylo poutníka. Samotné dosažení poutního místa a následný pobyt v něm bez spojení s cestou nám může dát obraz zbožného člověka, či kajícího, ovšem nikoli poutníka.

V roce 1678 vyšlo jedno z nejznámějších děl křesťanské literatury alegorie Johna Bunyana *Poutníková cesta z tohoto světa do světa budoucího*. Příběh ctnostného křesťana

putujícího z města Zkázy na horu Sion se stal brzy velmi oblíbeným zejména díky hloubce příběhu, který je vlastně popisem cesty a zkoušek, jimž je poutník vystaven, a také postav, s nimiž se setkává (Bunyan, 2005). My se v další podkapitole o různých typech poutníků pokusíme ukázat, že právě zkoušky, jež poutníkovi připravuje cesta, jsou důležitějším prvkem poutnictví než jeho náboženské přesvědčení, způsob přepravy, charakteristika cíle cesty a další, jinak zvnějšku hodně patrné atributy.

Hovoříme-li o životní pouti a jejím směřování, nemůžeme se také vyhnout okamžiku, s nímž si naše postmoderní společnost příliš neví rady, okamžiku lidského konce. Martin Heidegger hovoří o *Bytí k smrti* (Sein zum Tode), které je dovršením našeho *Pobytu* (Dasein). Na rozdíl od zvířat si lidé jsou vědomi své smrtelnosti, ačkoliv, jak Heidegger říká: „Pobyt zprvu a většinou setrvává v neautentickém bytí k smrti“ (Heidegger, 1996, 289). Heideggerovo uchopení *Bytí k smrti* je jedním z důležitých momentů jeho díla,⁸⁸ v němž jako klíčové fenomény vidí časovost a právě autenticitu. Přijmout smrt jako součást života, to je umění, jež zvládaly mnohé přírodní národy mnohem lépe než naše současná společnost. Posvátnost umírání a úcta k mrtvým byla nahrazena představou, že největší službou člověku je prodloužit jeho život jakýmkoli způsobem a za každou cenu.

Důsledky plynoucí z konfliktu mezi tvrdě pozitivistickým a extrémně okultistickým přístupem k životu, o nichž jsme hovořili v kapitolách 1.1 a 1.2, se projevují i ve vztahu moderní společnosti k smrti, což komentuje Pavel Hlavinka: „Dnešní civilizovaný člověk je zpravidla zcela pohlcen pouze vnější, hmotnou, smyslově zachytitelnou skutečností a sám sebe má tendenci vnímat také tak. Proto i umírání, smrt a pohřbívání obestírá rouška tabu, jedná se o prostory nepřístupné a strach nahánějící. A děje se tak zejména z toho důvodu, že civilizovanému světu vládne ona vědomí krájející racionalita na straně jedné a destruktivita fanatické emocionalita na straně druhé“ (Hlavinka, 2009, 76).

Nebudeme zde vstupovat na půdu buddhistických výkladů duše, protože se domníváme, že jednak jsou tu jiní mnohem povolanější, jednak nemáme na tomto místě dostatek prostoru nezkráceně a bez deformace popsat formy změněných stavů vědomí, například 7 stavů *bardo* podle *Tibetské knihy mrtvých*, o nichž Hlavinka ve svém textu o putování duše píše poměrně podrobně. Hovoří jak o stavech vědomí, které nejsou pro běžného člověka za života ve fyzickém těle dostupné, tedy o stavech, jimiž prochází lidské

⁸⁸ Bednář (2009b, 62) kategorizuje *Bytí k smrti* jako Heideggerův sekundární existenciál.

vědomí po smrti, tak o těch stavy vědomí, jež jsou nám dány k prožití ještě za života v lidském těle (což jsou právě barda).

Zůstaneme-li tedy u stavů prožívaných ve fyzickém těle, můžeme vyjádřit souhlas s Hlavinkovým závěrem, který s naším teoretickým sekularizovaným modelem spirituality zcela souzní: „Mnozí jogíni a adepti duchovního poznání, například tibetský dalajláma, však považují meditaci na umírání za nejvyšší a nejúčinnější způsob, jak dojít už za života ve fyzickém těle stavu, v němž se nejvíc rozhoří oheň soucitu se všemi trpícími. Člověk pak žije naplněn realizací spojení začátku a konce. Prožít šťastně každý den jako by byl poslední a s lehkostí na duši jako by byl první“ (tamtéž, 78).

Tak jako poutník směřuje k poutnímu místu, aniž by si cestu usnadňoval, zkracoval či závodil, tak lidská životní pouť směřuje ke smrti a moudré je nezkracovat a neusnadňovat si ji, nezavodit v dosažení tohoto cíle, nicméně tuto svou určenost hrdě i s pokorou přijmout.⁸⁹

Z posledních řádků je tedy snad dostatečně zřejmé, proč rozlišujeme mezi směřováním a cílem a proč jsme zvolili postavu poutníka, aby nás v těchto úvahách (řečeno obrazně) doprovázela.

3.1.2. Tradiční a moderní poutníci

Poutnictví je v historii lidstva velmi důležitým fenoménem. Archetyp poutníka bývá nejčastěji dáván do souvislosti s náboženskými motivy. Slovo pouť ve svém původním významu⁹⁰ znamenalo cestu vykonanou za účelem navštívení nábožensky významného místa. Těmto místům bývá mnohdy přisuzována magická či nadpřirozená moc. Proto k nim po celém světě vyrážejí jednotlivci, skupiny a v některých případech početné davy poutníků. S motivem pouti se setkáváme mnohem častěji u těch náboženství, která obecně silněji sakralizují a ritualizují své artefakty, například pro protestantské církve jsou poutě mnohem méně časté. Existují však i výjimky, anglikánská církev má své významné poutní místo v Canterbury.

Domníváme se, že není potřeba na tomto místě uvádět výčet významných poutních míst ve světovém a evropském měřítku. Jednak jsou včetně podrobných popisů dobře

⁸⁹ Heidegger hovoří o tom, že člověk je vydán smrti již v okamžiku svého zrození, tedy od chvíle, kdy je do života „vržen“ (Heidegger, 1996, 289).

⁹⁰ O přeneseném významu slova pouť ve významu „lunapark“ se ještě dále zmíníme.

dohledatelná v literatuře (např. Jöckle, 1997, Ohler, 2002; Rejnušová, 2007), jednak není nutno směřovat faktografii naší práce tímto směrem.

Pokud jde o české země, zde řadíme k hlavním katolickým poutním cílům na Moravě Velehrad, Svatý kopeček u Olomouce, Křtiny, Rajhrad, kostel Svatého Jana Nepomuckého na Zelené hoře, Svatý Hostýn či Žarošice (Odehnal, 2004), v Čechách pak patří k nejvíce navštěvovaným poutním místům Svatá Hora u Příbrami, Hejnice, Svatý Jan pod Skalou, klášter Teplá či Sedlec (Dibelková, 2004). Přidali bychom ještě známé poutní místo pro karmelitány, jímž je Kostelní Vydří. Během posledních dvaceti let se z této vesničky nedaleko Dačic stalo významné duchovní centrum. Bylo tu totiž založeno Karmelitánské nakladatelství, které vydává řadu různorodých publikací zaměřených na spiritualitu.

V českých zemích však nalezneme i poutní místa známá spíše lokálně, kde se také, obvykle jednou ročně, konají křesťanské pouti, jejich charakter je však komornější. Autor z osobní zkušenosti může uvést vrch Křemešník, kostel a klášter v Želivi či letovisko Svatá Anna u Černovic.

Domníváme se však, že k poutním místům v širším slova smyslu je možno řadit i taková místa, která zvou a oslovují spíše jednotlivce a která nejsou cílem hromadných náboženských poutí. Jedná se o pozoruhodná místa v určité specifikované lokalitě, jež mají svůj potenciální spirituální náboj, a v nichž spočívá určitý *genius loci*.⁹¹ Může jít například o zříceniny starých hradů, studánky, památné stromy, skály a podobně. Tento výklad není sice zcela standardní, ale má svou logiku, pokud připustíme koncept moderního poutníka, který nemusí vždy vykazovat religiózní chování.

Ostatně, pouti v náboženském slova smyslu mají v sobě často silné rysy indoktrinace, neboť věřícím jsou předkládány jako jistá povinnost vycházející z tradice a konkrétní víry. Vnitřní motivace poutníka pak může být oslabena vlivem prostředí a výchovným působením, kdy se účast na pouti pojímá jako samozřejmost. To může spirituálnímu rozvoji daného jedince někdy i uškodit.

Tradiční evropská představa poutníka vychází již z období počátků křesťanství. Jak uvádí František Marek, pouti nejsou pro křesťany aktivitou nevyhnutelnou, ale jsou užitečné a přiměřené lidské povaze, radost z putování je lidskému srdci vrozena. Cílem poutě nejsou

⁹¹ V mytickém chápání byl *genius loci* ochránitel určitého místa (dobrý bůžek), z této tradice vzešlo současné chápání tohoto termínu jako atmosféry, kterou dané místo má, a tajemství, které se k němu váže.

radovánky, je to cesta kajícnosti a sebezapření, pouť obnáší námaha a oběť, a proto je pouť své podstaty skutkem dobrým (Marek, 1935).

V historickém kontextu se nejčastěji hovoří o poutnicích středověkých, barokních a romantických (Cílek, 2012). Poutnictví však bylo rozvinuto už ve starověku. Člověk putující do Jeruzaléma, patří k tradičním obrazům křesťana. Právě do Svaté země směřovaly kroky prvních křesťanských poutníků nejčastěji. Středověký poutník však navštěvoval také různá jiná místa, kde se nacházely ostatky apoštolů, mučedníků a dalších světců a památky po jejich pobytu. Tak začala vznikat mapa poutních míst. Ve středověku také došlo k rozšíření mariánského kultu a objevily se i kulty další (například kult zemských patronů). Smyslem pouti bylo pokání, vykoupení za své hříchy, vnesení svátosti do svého života a jeho spirituální obohacení.

Poutní tradice se patrně nejsilněji rozvíjela v období baroka, neboť dobře rezonovala s barokním přístupem k víře, robustní barokní zálibou v rituálech a samozřejmě také s procesem rekatolizace. V náboženské i světské literatuře existovalo velké množství rad a doporučení. Jiří Mihola líčí některé z nich: „Zvláštní pozornost byla věnována již přípravě na cestu, která zpravidla začínala v domovském kostele. Cesta samotná poskytovala možnost pokání – mnozí poutníci kráčeli bosí, s křížem přes rameno – a také možnost dalšího poznávání a duchovního obohacení. K typické výbavě patřil plášť, hůl, klobouk a také poutnický odznak. Při putování na vzdálenější místa se předpokládala návštěva poutních míst ležících na trase“ (Mihola, 2009, 91).

Typem výrazně odlišným od gotických a barokních poutníků je poutník romantický, jakého nám představil například Gorge Gordon Byron v *Childe Haroldově pouti*. Pro romantické spisovatele bylo častým jevem, že jejich osobní život býval spojen s hledáním, cestováním, pohybem a neustálým nepokojem. Byron proslul v roce 1810 výjimečným sportovním⁹² výkonem, když v roce 1810 dokázal přeplavat úžinu Hellespont. Život romantiků býval bouřlivý a také mnohdy velmi krátký. Michail Jurjevič Lermontov i Alexandr Sergejevič Puškin zemřeli oba v souboji, prvnímu bylo 26 a druhému 38 let. Karel Hynek Mácha zemřel v 26 letech, John Keats ve 27, Percy Byshe Shelley se dožil 30 let a již zmíněný George Gordon Byron zemřel ve věku 36 let (Procházka & Stříbrný, 1999). Žít rychle a naplno, to bylo ústřední heslo romantiků.

⁹² V relaci k námi užívané terminologii by bylo přesnější užít spojení „pohybový výkon“, které by však v textu působilo poněkud uměle.

Za svůj krátký život prošel zřejmě nejslavnější český romantik Karel Hynek Mácha pěšky mnoho různých míst, přitahovaly ho hrady, zámky, ale zejména zříceniny a přírodní scenérie (Padevět, 2010). Verše v závěru básně *Máj*⁹³ by bez této putovní zkušenosti sotva zněly tak autenticky:

„Vidíš-li poutníka, an dlouhou lučinou
spěchá ku cíli, než červánky pohynou?
Tohoto poutníka již zrak neuzří tvůj,
jak zajde za onou v obzoru skalinou,
nikdy - ach, nikdy! To budoucí život můj“ (Mácha, 1995, 37).

Romantický poutník vyhledává místa,⁹⁴ která rozněčují jeho mysl, buď svou krásou a jedinečností, nebo mnohdy ponurou atmosférou a blízkostí tragického příběhu. Potrpí si obvykle na symboliku a využívá různé netradiční artefakty k dokreslení atmosféry, jak můžeme například doložit na jiné části Máchova *Máje*:

„A kolem lebky pozdní zář
se vložila, co věnec z růží;
kostlivou, bílou barví tvář
i z pod bradu svislou jí kůží“ (tamtéž, 35).

Mysticismus patří k častým atributům romantického poutníka. Sklon k básnictví pak jeho spirituální založení ještě podtrhuje. Tato spiritualita však nemusí nutně mít religiózní kontext⁹⁵ Dalším rozdílem oproti středověkým a barokním poutníkům je zvýšená individualizace romantického putování. Také tradiční poutníci mnohdy putovali o samotě, nicméně poutní místa se poté stávala jejich shromaždištěm. Navíc obřad hromadné pouti se u romantických poutníků v podstatě takřka nevyskytuje. Typickým rysem romantického přístupu byla i svobodná volba cesty, tedy mnohem slabší vazba na cíl cesty, na nějaké určité poutní místo.

To vše z velké části platí i pro moderní typ poutníka, který již nemusí být vůbec religiózně motivován. Cíl cesty a její motivace mohou být různé, ale samotná cesta zůstává. Ta je klíčovým atributem poutnictví. Poutník *putuje* a jeho životní pouť je vedena

⁹³ Zcela přesně se zde jedná o předposlední sloku bez posledního dvojverší.

⁹⁴ Zde užíváme přítomného času, protože se domníváme, že čas romantických poutníků není pouze minulostí.

⁹⁵ Se vztahem k Bohu se u romantických poutníků setkáváme často, vztah k církvi však u nich tak patrný nebývá.

směřováním za určitým cílem. To, co poutníka charakterizuje, a co naplňuje jeho podstatu, je jeho cesta. Proto také „kerouacovský“ tulák bývá mnohdy považován za moderního poutníka, jakkoli k tradičnímu poutnickému obrazu má velmi daleko. Například Sal Paradise a Dean Moriarty (hrdinové Kerouacovy knihy *On the Road*) jsou „tuláky pohybujícími se nejčastěji autostopem, neodříkajícími se alkoholu, drog ani promiskuitních sexuálních radovánek. Jejich vnímání světa však rozhodně není zbaveno duchovnosti, byť její atributy se mnohem více blíží existencialismu než křesťanské spiritualitě. Až zoufalé volání po svobodě a odpor vůči establishmentu zaznívá v Kerouacových prózách často“ (Hurych, 2013b, 78).

Individualizované směřování proti pravidlům společnosti představuje kontroverzní motiv, vedoucí až kamsi k prapůvodnímu obrazu psanců, štvanců a nomádů, tak jak jej symbolizuje například věčně putující žid Ahasver.⁹⁶ V knize *Osamělý poutník* líčí Kerouac pohled tuláka stojícího na okraji společnosti: „Na zlověstných cestách za benzínovými cisternami, kde vražední psi vrčí za drátěnými ploty, se náhle objeví hlídkový vozy, jako auta, ve kterých zločinci ujeli z místa činu, ale od zločinu skrytějšího a zhoubnějšího, než slova napoví. Všude je plno hlídačů“ (Kerouac, 1993, 203). Jakkoli se beatnický poutník nechává unášet cestou a jeho cíl není ani jemu samému zřejmý, směřování jeho kroků není zcela nahodilé, je totiž určováno postojem, který vůči společnosti zastává.

Moderní obraz poutníků však doplňují také trampové, vandráci, stopaři⁹⁷ a turisté, každá z těchto skupin ovšem jinak. V příští podkapitole se budeme věnovat turistům, a dále pak také trampům a vandrákům.

Tradiční chápání poutníka (například v barokním stylu) se poněkud vzpírá akceptovat tento modernější a rozšiřující výklad, nicméně celá řada prací současných autorů (např. Cohen, 1979; Rountree, 2002; Doron, 2005; Singh, 2005 atd.), dokazuje, že fenomén poutnictví se neustále vyvíjí a přizpůsobuje moderním formám chování a pohybu člověka, byť jeho podstata přetrvává.

⁹⁶ Ahasver je legendární postavou, která získala své jméno až ve středověku. Příběh o muži, který urazil Ježíše (podle jiného mýtu jej nenechal odpočinout při cestě s křížem na Golgotu) a poté byl odsouzen k věčnému bloudění, patří k významným evropským mýtům.

⁹⁷ Od původních hledačů stop, např. román *Stopař* (Pathfinder) Jamese Fenimora Coopera, se termín „stopař“ posunul k označení cestovatele, který se pohybuje autostopem. Čeština tak vytvořila na základě různých slovních základů (stopa – stop) půvabnou slovní hříčku, která nevylučuje chápání moderního (auto)stopaře jako pokračovatele tradice stopařů Divokého Západu, neboť jsou propojeni pohybem, riskováním a touhou po poznání.

Totéž můžeme pozorovat i praktické rovině, například server *Poutnikem.cz*, který mimo jiné obsahuje i přehled tradičních křesťanských poutí, uvádí tento pohled: „Poutník v sobě nese kus turistu, tuláka, sportovce, přírodovědce, ochránáře, milovníka památek i krajiny, ale neztrácí ze zřetele cíl; nerozmělnuje své putování. O tom, zda jsme opravdu na pouti, rozhoduje cíl. Poutník nic nežene do krajnosti. Ani vzdálenosti, ani rychlost. Nezáleží už tolik na tom, zda jde celou cestu pěšky anebo se kousek sveze, zda to, co potřebuje k jídlu a přespaní, si nese na zádech anebo kupuje či dostává darem. Důležité je dosáhnout cíle, i když někdo může po svých ujít jen pár stovek posledních metrů“ (*Poutnikem.cz*, 2013).

Nemá-li tedy současný poutník kabát, klobouk či hůl a nenese-li s sebou růženec, křížek či modlicí knížky,⁹⁸ neměli bychom z těchto vnějších atributů vyvozovat příliš rezolutní závěry. Přesto nás však tento svobodomyšlný výklad vůči vnějšímu vzhledu, způsobu dopravy a cíli cesty nemůže vést k závěru, že každý cestovatel je v podstatě poutníkem. V příští podkapitole se právě na modelových příkladech poutníka a turistu pokusíme hlavní rysy poutníka vysvětlit.

Poslední poznámku zde věnujeme fenoménu, který naopak bývá s poutí automaticky (verbálně) spojován, přestože od podstaty poutnictví zcela utíká. Profánní rysy pouti, o nichž jsme hovořili a za něž se dá považovat i sekularizovaná podoba poutníka,⁹⁹ totiž dovedly postupně společnost k situaci, v níž si pod pojmem pouť představujeme zábavní park. Asketický charakter pouti našel svůj protipól v hédonismu. Poutníci se shromažďovali (zejména v případě hromadných poutí) ve větším množství v oblasti poutního místa, což zde vedlo i k vysoké koncentraci obchodníků a provozovatelů všelijakých zábavních atrakcí. Dnes bychom řekli, že se jednalo o logický vývoj z pohledu marketingových strategií.

Ve středověku byl totiž po dosažení cíle putování a splnění náboženské povinnosti dán církvi prostor k zábavě, což mělo své kompenzační poslání. V principu šlo o dvě asketické fáze, z nichž jedna byla poutí-cestou, druhá byla završením cíle v podobě obřadu (například na počest světce), a jednu fázi hédonistickou, která představovala oslavu, uvolnění a vyvázání se z vážnosti. Postupně se posouvaly konotace jen ke druhé a třetí fázi. Půjdeme-li tedy v neděli na Matějskou pouť, odpadá nám nutnost delšího putování, ale pro věřící zde

⁹⁸ Zde je záměrný odkaz na báseň *Svatební košile* od Karla Jaromíra Erbena, tyto rekvizity ladí také s obrazem romantického poutníka, pro kterého již mají zcela jiný skrytý význam než pro poutníka křesťanského.

⁹⁹ Sekularizace není přímou příčinou přesunu chápání pouti od cesty k lunaparkům (skutečné příčiny jsou zmíněny dále v textu), přispěla však k jeho rozvoji.

stále přetrvává náboženský motiv. Zúžené chápání pouti na třetí fázi tedy (např. v českých poměrech na konci 20. století) vedlo k úplné ztrátě náboženského smyslu.

Tuto situaci popisuje Hurych: „V určité fázi vývoje nastal okamžik, kdy se pozornost poutníků posunula od pouti samotné, tedy obřadu cesty k poutnímu místu, k samotnému cíli putování. Tímto cílem byl symbol pouti – konkrétní poutní místo. Vyprázdněním obsahu tohoto symbolu a jeho mechanickou ritualizací dochází k dezinterpretaci výkladu podstaty celé pouti. Tato dezinterpretace je podpořena postmoderní ztrátou tradičních hodnot, což může (v kontextu celé aktivity paradoxně) zvlgarizovat samy symboly spirituality“ (Hurych, 2013b, 76).

Lunapark je místem zábavy a radovánek, plným dětských atrakcí, houpaček, kolotočů a lochnesek, střelnic, populární hudby a cukrové vaty, čímž vytváří v kontextu s útrapami pouti-cesty, jak již bylo řečeno, zajímavý prostředek pro kompenzaci asketismu předchozího putování hédonismem. Syntézou těchto dvou přístupů (v daném textu jsou analyzovány konkrétně ve sportu) se zabývá Bednář, který uvádí: „Řečeno téměř evolučně: slast funguje jako určitá odměna za naše – askezí připravené – výkony. Hédonismus a asketismus tak mají k sobě blíže, než bychom možná očekávali při vstupu do tématu; jejich individuální ‚mixáž‘ a vhodná proporcionalnost patří nepochybně k umění, jak žít“ (Bednář, 2009b, 140).

Není tedy nutno zavrhovat kompenzační roli lunaparků. Současně si však musíme uvědomit, že s poutnictvím jako cestou ke spirituálnímu vnímání světa, mají společný spíše název a zmíněný historický kontext, nikoli však podstatu.

3.1.3 Poutník versus turista

Zatímco v předchozí podkapitole jsme se zabývali z větší části argumentací, proč lze chápat fenomén poutnictví v širším slova smyslu a proč můžeme mezi poutníky řadit mnohé moderní cestovatele, nyní se budeme věnovat v zásadě opačnému pohledu, tedy vymezením toho, kdo poutníkem v našem pojetí není. Jak již bylo dříve naznačeno, využijeme pro tyto účely dva modelové typy – poutníka a turistu, při plném vědomí toho, že jde o koncept jednoho určitého typu turisty, který ve svém přístupu s poutníkem kontrastuje.

Pokud bychom chtěli hledat původ této kategorizace, pak bychom jej mohli najít v rozdílu mezi dvěma českými slovy – *turismus* a *turistika*. Zatímco *turismus* je ekvivalentem výrazu cestovní ruch a vychází důsledně z anglického *tourism*, *turistika* je mnohem specifitější aktivitou (kromě kulturně-poznávací složky je pro ni důležitý i poměrně

intenzivní aktivní pohyb). Volba výrazu „turista“ coby opozita vůči poutníkovi byla dána zejména skutečností, že zásadní studie na dané téma pocházejí ze zahraniční literatury a jsou vesměs v angličtině, v níž se termín „tourist“ užívá zejména pro označení cestovatele komerčního typu. To zohledňují i mnohé práce psané v jiných jazycích, včetně češtiny. Sportovnější podoba turisty, tak jak ji představuje například Klub českých turistů, je do jisté míry českým specifkem (angličtina zde spíše užívá řadu jiných termínů, většinou podle povahy pohybové aktivity – hiking, mountaineering, mountain hiking, mountain biking, canoeing atd.).¹⁰⁰

Vztahy mezi poutnictvím a turismem jsou v řadě případů (to platí i pro naše myšlenky) zkoumány především proto, aby pozitivní příklad poutníka daný jeho přístupem k cestě obohatil možnosti turisty. Považujeme za potřebné toto východisko zdůraznit dříve, než k analýze rozdílů přistoupíme.

Studií, které se problematice těchto vztahů věnují, bylo již publikováno velké množství. Můžeme zde uvést například samostatné číslo časopisu *Annals of Tourism Research* 19 (1), ale také řadu dalších textů (Allcock, 1988; Sheldrake, 1994, Sharpley & Sundaram, 2005, Doron, 2005 atd.). Ve většině případů se však pozornost výzkumníků upírá zejména k cíli cestovatelské aktivity a k její motivaci. Dochází tak poměrně redukovanému pohledu, který řadí cesty, u nichž je patrný náboženský motiv mezi poutě, zatímco dominuje-li motiv světský, hodnotí cestu spíše jako turistiku. To je ovšem v rozporu s chápáním, které jsme představili v předchozí podkapitole.

Všeobecně uznávaným a také často diskutovaným modelem s ohledem na kulturní, sociální a spirituální aspekt cestování je Cohenova klasifikace turistiky sestávající se z pěti módů. Připomeneme ji zde pouze stručně (podle Cohen, 1979):

- *Recreational Mode* je typický pro cestovatele, hledající především zabavení, zotavení a tzv. well-being. Z pohledu spirituality tu nenacházíme žádný podstatný zdroj hlubšího vnímání. Jedná se o poměrně častou formu cestování, která obnáší uvolnění a rekreaci, nikoliv však spiritualitu.
- *Diversionary Mode* je ve vztahu ke spiritualitě možná ještě méně inspirativní, je charakterizovaný snahou o povrchní rozptýlení a o únik z nudy.

¹⁰⁰ Autor zde považuje za nutné uvést, že sám má velmi těsné vazby na Klub českých turistů, jejich aktivity podporuje a mnohých se osobně účastní.

- *Experiential Mode* je spojen s poznávací turistikou, hledající inspiraci v osudech a příbězích jiných lidí. Autenticita tohoto typu turisty není jeho vlastním prožíváním, ale vztahuje se k autentickému prožívání jiných cestovatelů (tedy i poutníků).
- *Experimental Mode* je charakterizován snahou o alternativní přístup k cestování. Zde již vidíme prvky mnohem aktivnějšího chování. U turisty zaznamenáváme pokusy o experimentování s životními zkušenostmi jiných společností. Hranice nezúčastněného pozorování je překračována ve snaze pochopit způsob myšlení a jednání jiných komunit. Často je zde však přítomna také nápodoba a koncentrace na vnější atributy životního stylu daných společenství.
- *Existential Mode* je formou vnímání turistiky, která se nejvíce blíží poutnictví. Jde o formu hledání autentické existence. Turista při ní přijímá hodnoty, pravidla a zkušenosti jiných kultur za své. Na seznámení se s jinými kulturami se většinou připravuje dlouhodobě a snaží se je poznávat komplexně, například jejich historii, mýty a pohádky, jazyk apod.

Modely turisty v duchu Cohenových modů nejsou pevně ohraničené, spíše tvoří určitý celek, skládající se z různých přístupů k turismu. Ty se velmi často mísí i u jednoho jediného cestovatele, který tak může své cestování prožívat střídavě v různých modech. To platí jak v krátkodobém horizontu (střídání přístupů) či v dlouhodobějším vývoji, kdy se turista může postupně přiklánět vlivem nabytých zkušeností od jednoho modu k druhému.

V návaznosti na Cohenovu klasifikaci vytvořil Jirásek strukturu pěti podstatných rysů, které odlišují turistu od poutníka. Jsou konstituovány nikoli se zřetelem na cíle a motivaci cestovatele (jako je tomu u Cohena) ale s ohledem na způsob chování konkrétního cestovatele na určitém místě. Jirásek se domnívá, že zde existuje zásadní rozdíl v tom, přijíždí-li turista na nějaké místo jen proto, aby je viděl a získal pouze povrchní a letmý dojem, a mezi tím přichází-li připraven a vyladěný, otevřen vůči duchu místa a s ochotou prožít možnosti, které místo skýtá (Jirásek, 2011, 226–227).

Těchto pět rysů definuje Jirásek takto: cíl cesty, naladění, modus prožitku, vztah k otázce a zaměřenost. Nejprve uvedeme jejich stručný popis, které tento autor předkládá a potom přidáme vlastní vysvětlující a doplňující komentář.

Rysy odlišující turistu od poutníka dle způsobu chování (zkráceno a upraveno podle Jirásek, 2007, 217–218):

1. *Cíl cesty.* Oproti deskriptivnímu odlišení náboženské a sekulární motivace (tedy náboženský cíl cesty, např. místo spjaté se světcem či se zázraky versus profánní oblast nevyužívaná kultem konkrétního náboženského systému) je zde klíčový vztah k cíli. Typickým znakem turisty je cíl *vidět* určité památky (ať religiózní, či světské), zatímco chování poutníka má spíše podobu *prožívání*. Rozhodující tedy pro odlišení turistu a poutníka není geografická poloha místa. Také zdánlivě světská místa nesvázaná s kultem mohou nabídnout určitou možnost usebrání a hlubokého prožitku.

2. *Naladění.* Turista přijíždí na dané místo, aby zde vše zaznamenal (nejčastěji vyfotografoval), nebo si přivezl určitý suvenýr (doklad o návštěvě nejenom pro sebe, ale i pro ostatní), poutník se koncentruje na přítomný prožitek. Přivážené památky mají pouze připomenout, co se událo, ale nejsou tím podstatným. Nejdůležitější je naladění na daný prostor a otevřenost vůči projevům genia loci.

3. *Modus prožitku.* Turista hledá v prožitcích hlavně potěšení. To může nacházet ve vybavených střediscích, v pohodlí a odpočinku, ale také v dynamice pohybu, v přemísťování z místa na místo. Poutnický prožitek je spíše zanícením a vytržením, kde potěšení a radost jsou spíše důsledkem a vyplývají z komplexního vnímání navštíveného místa.

4. *Vztah k otázce.* Turista hledá odpovědi. Chce se na vlastní oči přesvědčit, že otázka „je to tam opravdu tak pěkné?“ má jasnou odpověď, kterou mu poskytnou smysly. Poutník se však spoléhá na samotné tázání, je ponořen do otázky, která je důležitější než jakákoliv časová odpověď.

5. *Zaměřenost.* Pozornost turistu je spíše těkavá, přecházející z jedné atrakce na druhou, povrchně sledující detaily, aniž by bylo nutno je jakkoliv syntetizovat. Naproti tomu pozornost poutníka je koncentrovaná na celek.

Lze říci, že se ztotožňujeme s uvedeným členěním. Nyní se pokusíme, mimo jiné i na základě osobních zkušeností, tyto rysy poněkud konkretizovat (s využitím praktických příkladů).

ad 1) Cíl cesty je tématem, jemuž jsme se v předchozím textu věnovali v souvislosti se směřováním člověka k určitým hodnotám. Přístup poutníka k cíli je mnohem hlubší než u turistu, nejde mu totiž o dosažení nějakého místa ve snaze odškrtnout si další položku v seznamu. Poutník volí cíl se zřetelem k jeho významu, zajímá ho historický úděl tohoto místa, jeho tradice, tajemství a posvátnost. Vybírá pečlivě, nenahodile a tento jeho výběr

není určován cenovou nabídkou cestovní kanceláře ani prospekty s atraktivními obrázky pláží a hotelů. Poutník i turista mohou zvolit stejný cíl, avšak jejich vztah k němu je různý. Poutník k cíli totiž směřuje neustále a celá jeho pouť je mnoha drobnými pouty s cílem spjata, zatímco turista jej chce prostě dosáhnout. Ilustrativně je možno tento rozdíl vysvětlit na případu dvou jedinců, z nichž jeden absolvuje několikahodinovou pěší túru s výstupem na kopec a druhý na tento vrchol vyjede autem. Oba stojí na stejném místě, oba mají stejnou vyhlídku a nezaujatý pozorovatel může sledovat mezi nimi pouze viditelné rozdíly (ve fyzickém vzhledu, v oblečení), které však nemusí o ničem podstatném vypovídat. Přesto je však zřejmé, že jakkoli se oba ocitají na stejném místě, jejich vztah k cíli se různí. Rozdíl je dán úsilím, které k jeho dosažení oba vynaložili. Poutníka od turistu neodlišuje tedy cíl cesty coby konkrétní místo, ale způsob dosahování tohoto cíle a přístup k němu.

ad 2) Naladění je velmi jemným a těžko definovatelným fenoménem. Můžeme jej chápat jako ono heideggerovské *Befindlichkeit* (též vyladění či rozpoložení) v dlouhodobějším časovém horizontu, může být ovšem také záležitostí našeho okamžitého stavu. Je esenciálním znakem lidskosti, což je ve vztahu k cestování dobře patrné. Lze si představit, že bychom umístili snímací zařízení na automaticky řízené vozidlo a nechali jej prozkoumat určité místo. Po technické stránce jsme takto schopni o něm získat velmi přesné a objektivní informace (v praxi se takto také často děje – vesmírné sondy, bezpilotní letadla atd.). Tento záznam je však zcela mechanický, není a nemůže v něm být obsaženo autentické prožívání okamžiku průchodu daným místem. Podobně turistovi, který obíhá různé atrakce a pořizuje snímky proto, aby se na ně mohl doma v klidu podívat, uniká autenticita oněch okamžiků, kdy je v přímém kontaktu s atmosférou místa, prožívání všech vjemů (včetně vůní, zvuků, odstínů barev a tělesných pocitů) je plytké či zcela absentuje. Poutník hledá na navštíveném místě jeho specifické a neopakovatelné kouzlo, nechá se vést duchem tohoto místa a vnímá jeho atmosféru.

ad 3) Modus prožitku. Ten s naladěním úzce souvisí, spiritualita prožitku může být výrazně redukována rušivými elementy. Například jedno místo může mít zcela jinou atmosféru, pokud na něm člověk dlí o samotě a pokud je zaplněno davem turistů. Autor tohoto textu si vybavuje svou návštěvu Niagarských vodopádů, které působí skutečně impozantním dojmem, zejména ve scénérii, kdy mohutné masy vody vytvářejí vodní tříšť, v jejímž oparu vzniká permanentní a vícenásobná duha. Přesto však davy turistů nepřetržitě

cvakající spouštěmi fotoaparátů zcela potlačují sílu prožitku z pobytu v této destinaci. Jde o místo velmi atraktivní pro turistu, ale poutník pravděpodobně nalezne vhodnější cíle, které mu umožní dát větší prostor svému naladění.

as 4) Přístup k otázce je sám o sobě filosofickým tématem. Turista si počíná podobně jako vědec. Pokládá otázku a chce na ni znát odpověď. Pokud možno co nejpresnější a nejdetaillnější. Filosof však klade i takové otázky, u nichž ví, že nalezení jasné odpovědi na ně nebude jednoduché, mnohdy ani možné. Přesto má smysl si je klást, protože v samotném tázání a v samotném hledání je obsažen smysl našeho konání. Dovolíme si zde uvést příklad opět beletristický, leč velmi výstižný. Pochází z lidové slovesnosti a jde o pohádku, známou jako *Tři zlaté vlasy děda Vševeda*. Využijeme té její verze, kterou předkládá básník, sběratel lidové tvorby a vypravěč Karel Jaromír Erben ve sbírce pohádek s názvem *Zlatovláska*. Hlavní postavou pohádky je uhlířův syn zvaný Plaváček, jemuž sudičky předpověděly ruku princezny. Král, který se chtěl nevítaného zete zbavit, jej pověřil úkolem přinést tři zlaté vlasy děda Vševeda. Jednalo se o úkol obecně chápaný jako nesplnitelný. Plaváčkovi byl tímto vytyčen cíl, kterého nakonec po různých peripetiích dosáhl. Přesto však pointa pohádky spočívá jinde než v zachycení skutečnosti, že Plaváček došel na to a to místo a poté se vrátil (to by byl příběh odpovídající v našem modelu příběhu turistu). Plaváček během své cesty potkává různé lidi, kteří se mu svěřili svými problémy. On využije svého setkání s dědem Vševedem,¹⁰¹ aby se na řešení těchto problémů zeptal a poté lidem pomohl – převozníkovi s ukončením jeho těžkého údělu, obyvatelům měst se záchranou studny a jabloně (Erben, 1969, 45–58). Svůj původní úkol plní jako jakýsi bonus. Takto putuje poutník, cíle dosahuje mimochodem a učí se z cesty, zatímco turista vítězoslavně mává chomáčem pozlacených vlasů pocházejících ze střelnice na nejbližší pouti.

ad 5) Zaměřenost na celek turistům opravdu velmi často chybí. Pokud se podíváme na případ běžné komerční dovolené pořízené u cestovní kanceláře, můžeme si na příkladech z praxe doložit fragmentovitost vnímání vedoucí ke ztrátě autenticity. Vše začíná dopravou, modelový turista si přeje dorazit na místo co nejlevněji, co nejrychleji a co nejpohodlněji. Za výhru považuje tedy cestu letadlem bez přestupu s místem u okénka, dvojitým občerstvením v ceně a pokud možno ve slevě. Při příchodu do hotelu začíná další licitace s ubytováním. Ideální je pokoj s terasou a výhledem na pláž, větší a levnější než má soused. Modelový

¹⁰¹ Erben se zde projevuje jako velmi jemný, ale vnímavý ironik, který však nepřekračuje hranice dětského chápání, síla i slabosti děda Vševeda jsou totiž velmi lidské.

turista také věnuje enormní množství energie kvalitě a ceně stravy a nápojů. Ráno pak vyráží na pláž, aby zde zaujal co nejlepší místo, často ani ne kvůli vlastnímu pocitu, ale aby znásobil závist ostatních. Takovýto přístup k cestování je natolik vyčerpávající, že turistovi pak naprosto uniká smysl jeho pobytu a vše, co mu může dané místo nabídnout.

Shrneme-li těchto pět rysů včetně našich poznámek k nim, můžeme na tomto základě popsat alespoň některé momenty, v nichž spočívá spiritualita poutníka: Jeho vztah k cíli určuje směr jeho putování, nesnaží se dosáhnout cíle bez námahy, zkratkou a okázale. Je vyladěn na prožívání okamžiku, nepohybuje se ve spěchu a hluboce vnímá fenomén *genia loci*. Nenechá se ovlivňovat okamžitou módou a je resistantní vůči davové psychóze. Cestu chápe jako otázku, jejíž znění si sám vytváří a obměňuje, hledání odpovědí na tuto otázku pojímá jako hledání dobra a snaží se také pomáhat ostatním. Svou pouť chápe jako celek, nezaměřuje se na získávání drobných výhod a nesoutěží v něm s ostatními.

Na poutníkovi je velmi zajímavý i jeho vztah k pohybu. Chápe jej v jeho přirozené podobě, je mnohdy schopen podávat velmi kvalitní pohybový (běžnou terminologií bychom mohli říci i sportovní) výkon, který však nespočívá v porovnávání se s ostatními, ale v překonávání nepohodlí, bolesti a únavy. Ty však jsou pro něj pouze průvodními a nezbytnými okolnostmi jeho putování, nikoli cílem či nástrojem sebepropagace. Proto se domníváme, že ve vztahu k pohybové aktivitě by mohl být poutník v určitých ohledech vzorem i pro mnoho sportovců.

3.2 Poselství jako vzkaz, ponaučení i mysterium a jeho spirituální obsah

Již jsme se věnovali určitým typům poutníka, jeho spirituálním aspektům v podobě směřování a také rozdílu mezi poutníkem a turistou. Nyní se ještě můžeme podívat na poutníka coby nositele poselství. Šíře záběru pojmu poselství je značná, tedy ani jeho výklad není zcela jednoznačný. Základním kamenem poselství je idea, již je potřebné nějakým způsobem dále předat. Jak uvádí Hurych (2013b, 87), tento přenos v sobě obsahuje dva základní prvky – formulaci daného sdělení a způsob jejího předání. Samotné sdělení může být formulováno explicitně či implicitně. V případě explicitní formulace pak častěji hovoříme o vzkazu, kterýžto výraz má obecnější význam než poselství.

V angličtině je nejčastěji užíván termín „message“, jenž pokrývá širokou škálu významů – od obyčejné zprávy, přes sdělení až po ústřední myšlenku nějakého díla. Mohli

bychom se zde od těchto českých významů odrazit a říci, že poselství je zprávou (novinou), která sděluje závažnou (ústřední) myšlenku, jež přesahuje rámec pouhé informace. V určitých případech může být poselství radou či doporučením. Ve většině případů z poselství vyplývá i nějaké ponaučení, které však mnohdy může být pochopeno až s odstupem času.

3.2.1 Poselství osobního příkladu – spirituální volání

Ne vždy musí být poselství založeno na verbálním vyjádření a ne vždy musí mít popisný charakter. Někdy může být vytvářeno osobním příkladem člověka, který svým životem prezentuje určité postoje a hodnoty a předává tak poselství jiným lidem. Takové pojetí poselství se protíná s naší definicí spirituality a také se dotýká postavy poutníka, který v podobě putování vysílá jasný signál o svém směřování.

Trampský básník a písničkář Jiří Wabi Ryvola je autorem písně *Poselství*. Ta patří k hýčkaným perlám trampské písně, která je jinak víceméně menšinovým žánrem (Ryvola, 2011). V refrénu této písně zaznívá odkaz na individualizovanou polohu poselství.¹⁰² Takovou, která sdělení poskytuje, ale nevnucuje:

„Na zastávce mezi hradbou lesů

znova všechna léta počítám.

Vím, že poselství už nedonesu

také ale vím, že nejsem sám.

Podepsat se u každého ohně,

který mně kdy na tom světě hřál.

Doufat že jsem světem chodil rovně,

kdo by mi tu radost nedopřál“ (Kronika T. O. Sešlost, 2013).

Z pedagogické praxe je dobře známo, že osobní příklad je ve většině případů nejúčinnějším výchovným prostředkem, jak již dokládá staré latinské rčení „verba docent, exempla trahunt“.¹⁰³ Wabi Ryvola se ve svých písních často vyjadřoval velmi kriticky ke

¹⁰² V dvojverší „...vím, že poselství už nedonesu, také ale vím, že nejsem sám,“ je dobře patné, jak individualizovaná poloha básníkovy poselství směřuje k volání po odpovědi.

¹⁰³ V českém překladu „slova učí, příklady táhnou.“ Patrně nejvíce toto úsloví proslavil Karel Havlíček Borovský, který jím nazval jeden ze svých epigramů.

způsobu života většinové společnosti, zřejmě nejvíce patrné je to na jeho albu s všeříkajícím názvem *Můj názor na věc*, takřka nikdy však nementoroval, nepoučoval a ani ve svých textech nechytračil. Pokud zpívá slova „doufat, že jsem světem chodil rovně“, jsou v kontextu jeho díla i jeho života (jakkoli určitě nebyl člověkem bezkonfliktním) uvěřitelná.

Právě tato uvěřitelnost, kterou bychom mohli jiným prismaem vnímat jako autenticitu, je velmi důležitým momentem pro přijetí poselství ve spirituální rovině. Zatímco filosoficky se můžeme sklonit přec racionální silou myšlenky, ať je jejím autorem kdokoli, pro spirituální akceptaci je nutné znát i to, jaký člověk a za jakých okolností danou myšlenku vyslovuje.

Takové poselství životní pouti mívá z pohledu dějinnosti velkou naléhavost a zejména v těch případech, kdy je spojeno s významnou osobní obětí (z našich dějin můžeme zmínit například postavy Jana Husa nebo Jana Palacha), stává se ve svém účinku mnohem silnějším apelem na morální přístup k životu, než pokud zůstává jen v rovině verbální. Již jednou zmíněný McFadyen (1990) hovoří o „volání k lidství“,¹⁰⁴ v němž se identifikujeme se vzorci chování a vztahů lidské komunity a přitom však zůstáváme sami sebou. Volání k lidství je vcítěním se do druhého a může být též chápáno jako povolání nebo jako odpověď na volání či potřeby druhého. Jeho nezbytnou podmínkou je také důvěra v toho druhého.

„Termín povolání bývá vztahován a redukován na vykonávání určité profese či na praktikování křesťanské spirituality, kdy bůh povolává k sobě věřícího. V širším slova smyslu však lidská spiritualita představuje různé způsoby (po)volání druhé osoby. Prostředí volá člověka či skupinu, aby si uvědomil komplexnosti a vzájemné propojenosti k zodpovědnému spravování. Skupina volá člověka či jinou skupinu k vědomí a k činu. Odkrývání potřeb je voláním druhého (Robinson & Parry, 2013, 22).

Poselství osobního příkladu má v sobě potenciál povolávání člověka k jeho následování a vyžaduje, aby z druhé strany bylo toto volání vyslyšeno. Nemusí tomu však být bezprostředně a v přímém osobním kontaktu. To lze právě považovat za klíčový rys poselství ve spojení s osobním příkladem. Obvykle jsme totiž zvyklí na to, že osobní příklad působí okamžitě a čím konkrétněji, tím silněji. V případě poselství však může být tento přenos odložen, poselství čeká na toho, jenž bude voláním osloven, což může trvat třeba i dobu

¹⁰⁴ Volání k lidství je výklad, který koresponduje s McFadyenovými myšlenkami, v titulu knihy však tento autor užívá spojení „call to personhood“, které odpovídá spíše volání po nalezení vlastní osobnosti.

života několika (v určitých případech mnoha) generací. Výstižně zachycuje pointu tohoto odkladu jiný písničkář Jaromír Nohavica ve své *Písni pro V. V.*, která je vyznáním ruskému básníku a zpěváku Vladimíru Vysockému:

„Já nikdy v životě nebyl jsem na Tagance¹⁰⁵

tak jsme se minuli v čase i prostoru,

poslouchám písně tvé a to je moje šance

proplout svou planetou od zdola nahoru“ (Nohavica, 1994, 98).

Hovoříme-li o mysteriu poselství, nemusíme si pod tímto spojením vždy představovat temné mystické síly či bájně posly obdařené nadpřirozenými schopnostmi, může jít o skryté tajemství, které je dostupné pouze někomu. Tomu, kdo je ve správný čas a ve správném vyladění na správném místě. Důležité je aktivní uchopení tohoto poselství, které tak může být znovu objeveno (někdy i transformováno či aktualizováno) a poté předáváno dál. A právě opakovaná podoba tohoto předávání jednak potvrzuje (či vyvrací) závažnost sdělení a činí jej naléhavějším.

3.2.2 Tajemství kódovaného poselství

Jak již bylo uvedeno, poselství může být radou, doporučením či ponaučením. V jistém výkladu slova poselství však může zaznívat určité tajemství. Něco, co nelze zcela exaktně uchopit. Již od dávných dob bylo poselství velmi často kódováno a šifrováno,¹⁰⁶ což mělo různé důvody. O jejich členění hovoří Hurych (2013b, 87):

Prvním důvodem pro kódování mohla být jednak snaha o přesné a cílené směřování vzkazu k určité osobě či skupině osob, což odpovídá principu šifrování. Cílem zde bylo, aby rozluštění zprávy bylo znemožněno či alespoň znesnadněno nepovoláním. Princip kódování tajných depeší pomocí šifrovacích a dešifrovacích přístrojů takto fungoval v historii a funguje i v současnosti. V oblasti volnočasových aktivit se v této souvislosti setkáváme zejména v posledním desetiletí s novým a velmi zajímavým fenoménem, kterým jsou šifrovací hry.

¹⁰⁵ Pouze pro přesnost uvádíme, že se jedná o moskevské divadlo, jeho název zní v originálu „Театр на Таганке“ (Taganka, 2013). Na Nohavicových webových stránkách se setkáváme s transkripcí „Na Tagance“, my zde ctíme pravopis uvedený ve zdrojovém zpěvníku.

¹⁰⁶ Kódování znamená přenos informace pomocí určitých znaků (kódů), což může mít různé využití, ne vždy se musí jednat o utajení (např. telegraf). Pokud je naší snahou informaci poskytnout pouze určitým osobám či skupinám, pak využíváme šifrování (kryptografie), při níž je znalost kódů dostupná pouze danému okruhu zainteresovaných osob.

V českém prostředí se objevily koncem 20. století a průkopnickým počinem zde byla hra *Open Blood* vyházející z klasických táborových „pokladovek“. Pravděpodobně nejdůležitější inspiraci do této oblasti však přinesla hra *Tmou*, která se poprvé konala v roce 2000 v Brně a jeho okolí za účasti 50 týmů, z nichž ovšem do cíle nedorazil ani jediný (Manuál *Tmou*, 2004, 1). Přesto byla založena tradice, která pokračuje a sílí. „*Tmou* však také inspirovala organizátory mnohých dalších šifrovacích her. Ty nově vzniklé se většinou drží podobného základního scénáře, každá však má svá specifika (např. použití nápověd, využití internetu, zapojení motivačního příběhu). Za posledních 9 let se v ČR objevilo dalších asi 30 šifrovacích her otevřených široké veřejnosti, jichž se dnes účastní přibližně 4 000 hráčů (Pelánek, 2009, 68).¹⁰⁷

Šifrovací aktivity jsou spojeny s pohybem ve volné přírodě (mnohdy alespoň zčásti také probíhají v městských parcích a uličkách) a propojují tak fyzickou aktivitu s mentální. Šifry jsou skrývány na odlehlých a tajuplných místech, jimž dodávají specifickou atmosféru. Vzhledem k tomu, že úroveň řešitelských schopností účastníků těchto her stále narůstá, náročnost úkolů se postupně zvyšuje, takže mnohdy se při hledání řešení jedná takřka o badatelskou činnost. Kromě přítomnosti jistého mysticismu se zde také projevuje kreativita a smysl pro humor, což v našem modelu považujeme za prvky podporující spirituální vnímání lidské činnosti.

Dalším důvodem pro někdy víceznačný a ne vždy srozumitelný jazyk některých poselství bylo umožnění obecného výkladu jejich obsahu. Tím nemáme primárně na mysli alibistickou motivaci, tak jak se s ní někdy setkáváme například u určitých proroctví a předpovědí, které v podstatě nemohou selhat, neboť míra jejich naplnění je vždy záležitostí výkladu (viz předpovědi o konci světa podle mayského kalendáře v prosinci 2012). V případě poselství jde spíše o ponaučení z minulosti využitelné v budoucnosti. Nosná myšlenka poselství může nacházet naplnění v různých podmínkách, které z pohledu minulosti nelze pro budoucnost detailně předjímat. Proto mívá poselství obecnější povahu, která je spojena s požadavkem abstrakce empirických skutečností a jejich následné aplikace na změněné podmínky. Této možnosti využívá takřka každý náboženský apel, jedná se například o texty ve formě podobenství a příběhů s vyplývajícím ponaučením. Při vědomí měnících se

¹⁰⁷ Odkazovaný text byl psán v roce 2009, od té doby se počet účastníků šifrovacích her ustálil na přibližně stejném počtu, jak dokládají internetové severy i osobní zkušenost autora, který se šifrovacích her také občas účastní.

podmínek a také nepřeborného množství různých situací, do nichž se lidský jedinec dostává a z nichž žádná není nikdy zcela identická, se jedná o abstrakci svým způsobem nezbytnou.

Třetí důvod pro kódování poselství souvisí s duchovním rozměrem člověka velice úzce. Vychází z obou důvodů předchozích a koresponduje s nimi. Jde se o zálibu v hádankách a jinotajích. Hádanku lze chápat jako ryze logickou úlohu, jejíž řešení může za jistých okolností nalézt i počítačový program. I přes nezbytnou roli technické stránky řešení – uplatnění logického postupu – však mohou být hádanky ožiovány příběhem a zasazovány do praktického prostředí. Ve výuce logiky je tento způsob řešení problémů, například v podobě detektivních příběhů s otevřeným koncem, velmi účinným prostředkem motivace a podpory udržení pozornosti. V případě poselství jde o proces spíše opačný, jedná se o konkrétní sdělení, které je však formulováno tak, aby bystřilo náš úsudek. Podobné jevy se v poselství často objevují. Lidský důvtip procházel ve svém vývoji určitou zkouškou, v níž často vítězil.

Legendární příběhy i skutečná historie nás však učí, že ne všechno se dá pochopit a vyřešit na bázi rozumu. Právě vědomí této transcendence je důležité pro uchování jistého stupně mystičnosti, která má své místo v dějinách lidského myšlení od mýtů, přes náboženství po filosofii (jakkoli se s ní rozdílné přístupy vypořádávaly různě). Klasická řecká mytologie přináší mnoho příkladů vítězství lidského ducha nad logickým problémem. Často je tu však přítomna jistá podmíněnost těchto vítězství, která přináší varování či alespoň výzvu k obezřetnosti.

Na některé z těchto případů z řecké mytologie upozorňuje Hurych (2013b, 87). Odysseova chytrost dopomohla k vítězství Řeků nad Trójany, ovšem délku zpáteční plavby na svůj rodný ostrov Ithaka zkrátit nedokázal. Oidipus uhodl hádanku Sfingy a porazil ji tak v přímém intelektuálním souboji, ale svůj tragický osud otcovraha a manžela své matky nezvrátil. Héraklés neutilizoval za všech okolností pouze svou výjimečnou sílu, při čištění Augiášových chlévů využil svého důvtipu a znalosti fyzikálních zákonů, přesto však neunikl náhradnímu úkolu.¹⁰⁸

¹⁰⁸ Král Eurystheus, který Héraklovi úkol uložil, jeho splnění neuznal, protože si bájný silák sjednal za odměnu část Augiášových (řecký nominativ – Augeiás) stád. Tuto odměnu Héraklés ovšem nedostal (Momford & Lenardon, 1985). Celý příběh ukazuje poněkud přeneseně jakousi obměnu poutnického motivu. Poutník překonáváním útrap cesty dává své pouti smysl, Héraklés byl potrestán plněním zdánlivě ponižujících úkolů, ale jejich plněním si vydobyl slávu a stal se oslavovaným hrdinou.

Důležitý je však smysl poselství obsaženého v uvedených příbězích. Je-li člověk nápaditý, pracovitý, nebojácný a má-li dostatek chytrosti a sebedůvěry, může být úspěšný. Staré příběhy pochopitelně pamatují i na druhou stranu mince a vyslovují varování před vypočítavostí, ziskuchtivostí, marnivostí a přehnaným sebevědomím. Ty byly v řeckých mýtech tvrdě trestány, nejznámější případy představují bájní králové Tantalos, Sisyfos nebo Tantalova dcera Niobé (Kirk, 1974).

„Poselství v podobě rady či návodu, jak jednat, byly ve starořecké mytologii často svěřovány věštcům (např. Pýthia, Teiresiás), kteří je předávali spíše v implicitní podobě. Jinou, rovněž implicitně sdělenou formou předání poselství byla znamení, která bohové sesílali lidem. Ne vždy si je lidé dokázali správně vyložit. Často také řečtí bohové na sebe brali různou (nejčastěji lidskou či zvířecí) podobu a sestupovali na zem, aby poselství sami tlumočili; ještě častěji však proto, aby lidské postavy podrobili zkoušce charakteru“ (Hurych, 2013b, 88).

Na první pohled nesrozumitelná a nejednoznačná sdělení byla používána záměrně (v případě mytických příběhů zejména jejich tvůrci). Jednak proto, aby byl udržen institut jisté tajemnosti, který těmto poselstvím dodával sakrální aspekt neobyčejnosti a posvátnosti, jednak proto, aby se díky zašifrované podobě ukázaly schopnosti příjemce. Jestliže poselství představovalo nějaký společensky významný úkol, pak bylo třeba, aby ten, kdo jej hodlá plnit, nejprve osvědčil svou vyvolenost pro tento úkol tím, že jej dokáže dekodovat a rozplést.

Stručně zde tuto myšlenku rozvedeme. Zabezpečit, aby poselství dorazilo do správných rukou, lze totiž mnoha různými bezpečnostními prvky. Většina z nich je však účinná pouze, známe-li přesně konkrétního adresáta. Potom tu hraje zakódování vzkazu pasivní roli. Pokud by selhaly jiné formy zabezpečení a poselství se dostalo do nepravých rukou, šifrování zamezí jeho prozrazení. Americký spisovatel Dan Brown ve své beletristicky úspěšné knize *Šifra mistra Leonarda* popisuje zařízení, které je typickým příkladem této ochrany. Jedná se o kryptex, šifrovací válec, který při zadání nesprávného hesla zničí svůj obsah (Brown, 2003).

Je tu ovšem ještě druhá důležitá funkce šifrování – aktivní. Ta nespočívá pouze v tom znemožnit rozluštění tomu nepravému, ale klade si za cíl provést výběr, tedy najít toho oprávněného. Poselství totiž nemusí být vždy určeno jedné konkrétní osobě či skupině, ale

může být adresováno v obecné rovině tomu, kdo disponuje potřebnými schopnostmi či vlastnostmi. Vyřešení prvního úkolu (rozluštění šifry) tak představuje zkoušku, kterou musí příjemce projít, aby dokázal, že bude s poselstvím nakládat v tom duchu, v němž bylo vytvořeno a odesláno. Důvodem pro tuto zkoušku nemusí být pouze ověření příjemcových rozumových schopností, ale mnohdy také jeho charakterových vlastností. Šifry mohou být například vytvořeny tak, že bude-li řešitel veden ziskuchtivostí a vlastním sobeckým zájmem, dostane se ke zcela jinému než správnému řešení. To je právě princip oné zkoušky, který počítá s tím, že obstojí-li řešitel nejen po stránce intelektu, ale i charakteru, potom je tu pravděpodobnost, že si bude stejným způsobem počínat i při plnění poselství samého.

V současné době existuje obrovské množství sofistických šifrovacích metod, vesměs využívajících počítačových technologií, které jsou využívány především pro tzv. „computing security“, tedy pro zabezpečení počítačových systémů. V nich je využívána především pasivní role šifrování. I zde však hraje klíčovou roli lidský faktor, který použití algoritmů ožíví kreativní vstupní ideou (Schneier, 1996).

Shrneme-li obsah této podkapitoly, můžeme pozorovat, že je v ní u poselství patrná preference rysů, které jsme teoreticky popsali v našem modelu spirituality – odpověď na volání druhého, schopnost vcítit se do pocitů druhých, dlouhodobé směřování k určitému cíli či odpovědnost vůči sobě samému.

3.2.3 Posel a jeho role

Dosud jsme hovořili o formě a obsahu poselství a o jeho příjemcích. Velmi důležitou roli v procesu přenosu poselství však může hrát také postava posla. Závažnost této role se značně různí podle toho, jak aktivně posel k předávání poselství přistupuje a zda se podílí na jeho uchopení, případně realizaci. Příklad můžeme opět najít v kolébce evropské vzdělanosti – v řecké mytologii. Je všeobecně známou skutečností, že v pantheonu olympských bohů existoval přímo institut posla. Původně byla touto funkcí pověřena bohyně Íris, která ji však vykonávala poměrně pasivně, v podobě jakéhosi „poštovního“ doručovatele. Pouze výjimečně si vzkaz mírně upravila, pokud se týkal bohyní, na něž žárlila (Zamarovský, 1996, 210).

Proto postupně předčil Íridu Hermés, syn vládce bohů Dia a nižší bohyně Plejády Máie, který již od kolébky vynikal důvtipem a lstivostí. Hermés měl celou řadu funkcí. Byl

osobním poslem Dia a doprovázel duše zemřelých do podsvětí. Byl bohem obchodu a současně působil jako ochránce cest a poutníků. Toto sdružení zájmů dokládá fakt, že výklad pouti ve významu zábavního parku (případně jakéhosi trhu-jarmarku) má své hluboké historické kořeny a není pouze určitou deviací nového věku. V tomto ohledu je zajímavá i skutečnost, že Hermés byl také patronem zlodějů. Sám ovládal různé lsti, občas se dopustil i drobného podvodu, který však utilitárně využíval ve prospěch lidí bohy oblíbených, takže mu většinou vše procházelo. Mnohokrát pomohl z tísně i významným bohům (např. Areovi). Nepochybně významnou roli pro Hermův vývoj představovala skutečnost, že v mládí žil na zemi mezi lidmi, kde pásł stáda arkadských pastevců a mezi olympské bohy byl přijat až po určitém čase (tamtéž, 178–179).

Systémové uspořádání pantheonu řeckých bohů, tak jak je ostatně typické pro mnohá polyteistická náboženství, vycházelo z empirického lidského poznání, bohové vykazovali pestrou škálu lidských vlastností a jejich spektrum také odráželo situaci a dění v lidské společnosti.

Religiózní podstata archetypu posla je v literárním i historickém kontextu zřejmá. Z hebrejštiny pochází slovo *mal'ach*, které znamená posel. V řečtině nacházíme pro stejný význam slovo *angelos*. V původním významu se jednalo o Božího posla. Tato role se různila a postava posla procházela vývojem, v němž se posouvala od pasivního a instrumentálního pojetí až po bytost duchovního řádu, která hrála roli prostředníka mezi Bohem a člověkem (Hurych, 2013b, 88). Popsaný vývoj, který můžeme charakterizovat jako posun od Íridy k Hermovi, se ovšem v současné době vrací v jakési spirále zpět k mechanickému chápání pozice posla.

V současnosti bývá slovo „messenger“, což nejčastější anglický výraz pro posla, který je však běžně užíván v mezinárodním kontextu, používáno nejčastěji ve dvou významech. V prvním případě jde o kurýra, často též kurýrní službu, tedy doručitele zásilky. Ve druhém případě jde přímo o počítačové aplikace (např. Windows Live Messenger, Facebook Messenger), které slouží k zabezpečení komunikace mezi uživateli. Mechanizovanou podobu nositele poselství představuje také planetární kosmická sonda NASA, která se jmenuje MESSENGER a která byla v roce 2004 vypuštěna k planetě Merkuru.¹⁰⁹

¹⁰⁹ V názvu sondy se projevuje smysl pro slovní hříčky, který je angličtině vlastní. Jde zde o akronym složený ze slov *ME*rcury *S*urface, *S*pace *EN*vironment, *GE*ochemistry and *R*anging, současně však je zde (ve slově messenger) vědomý odkaz na význam posel.

Současné moderní pojetí poukazuje i na jisté možnosti zaktivnění role doručovatele. V komerčním prostředí se nabízejí jako příklad takového výkladu americké filmy *Kurýr (Transporter)* v hlavní roli s Jasonem Stathamem nebo *The Postman – Posel budoucnosti (The Postman)* s Kevinem Costnerem, který kromě obsazení titulní role film i režíroval.¹¹⁰ V obou z nich se hlavní hrdinové stávají aktivními hybateli událostí. V případě Costnerova filmu, který se odehrává v budoucnosti, lze dokonce hovořit o poselství, které postava pošťáka přináší a které dává šanci lidstvu přežít ve světě stíženém apokalypsou. Přestože myšlenková hloubka filmu odpovídá jeho určení masovému publiku, jistou symboliku vedoucí ke spirituálnímu pojetí posla tu pozorovat lze.

Pro hlubší spirituální vnímání instituce posla bude však lépe vrátit se ze světa moderní fikce do historie. Je poměrně zajímavé, že jména poslů jsou zachycena a zdokumentována spíše zřídka. To svědčí o skutečnosti, že pro poselství byl většinou důležitější jeho obsah než osoba doručitele. Z období řecko-perských válek vyčnívá příběh o marathonském poslu, který je velmi důležitý zejména v kontextu moderního sportu. Tento příběh se stal inspirací pro založení tradice, jež svou novodobou historií a svým rozšířením v podstatě nemá v soudobém světě sportu obdoby. Při obnovení starověkých olympiád, bylo nutno podpořit jejich ideály nějakým silným příběhem. To se mezinárodnímu olympijskému výboru, v jehož čele stál při I. OH konaných v Athénách v roce 1996 domácí Řek Demetrius Vikelas (též Bikelas), ale jehož hnacím motorem byl francouzský šlechtic Pierre de Coubertin, podařilo (Smith, 2004).

Spojení staré legendy o poslu, který zvěstoval vítězství řeckého vojska nad Peršany v bitvě u Marathonu (490 př. n. l.), se zařazením extrémně dlouhého běžeckého závodu bylo velmi úspěšným aktem. Zařazení běhu do programu coby vrcholu programu prvních novodobých olympijských her bylo korunováno vítězstvím domácího běžce Spyridona Louise. O popularizaci této legendy v konkrétní podobě, kdy poslu bylo přiznáno jméno Feidippidés se v 19. století postarali především básníci George Gordon Byron a Robert Browning.¹¹¹

¹¹⁰ *The Transporter* (USA, 2002, režie Corey Yuen & Louis Leterrier); *The Postman* (USA, 1997, režie Kevin Costner).

¹¹¹ Zejména Browningova poéma *Pheidippides* (více in Kreilkamp, 2005), která vyšla v roce 1979, výrazně pomohla rozšíření legendy o poslu tohoto jména. Oslavných uměleckých děl spojujících marathonského posla se jménem Feidippidés však bylo v 19. století vytvořeno více (například malba francouzského výtvarníka Luc-Oliviera Mersona z roku 1869 nazvaná *Soldier of Marathon*).

Samotný posel Feidippidés je však postavou z historického pohledu nepříliš podrobně prozkoumanou. Historik Herodotos, který žil pouhých několik desetiletí po uvedené bitvě, zmiňuje jméno posla Feidippida, jenž měl být trénovaným běžcem, avšak v souvislosti s během z Athén do Sparty a zpět několik dnů před bitvou u Marathonu (Herodotos, 1962). Jedná se o neporovnatelně delší vzdálenost – okolo 250 km. V současnosti se díky této Herodotově inspiraci koná každoročně v září mezi Athénami a Spartou mezinárodní běžecký ultramaratonský závod pojmenovaný Spartathlon.

Herodotos však již nehovoří o tom, že zmíněným poslem o vítězství běžícím z Marathonu do Athén byl Feidippidés. V odborné literatuře se dále setkáváme se jménem Diomedón, stejně tak jako Tersippus, Erchius a Euklés. Tyto poznatky shrnuje Lucas (1984, 123), který též konstatuje, že podle Plutarcha je nepravděpodobnější verzí ta, podle níž byl marathonským poslem Euklés. Ověřené informace ovšem k dispozici nejsou. To však nic nemění na skutečnosti, že navzdory nedostatku přesných historických dat, se stal příběh posla Feidippida základním kamenem pro vytvoření nové atletické disciplíny, maratonského¹¹² běhu, která se značně vymyká z rámce ostatních běžeckých závodů.

Její výjimečnost spočívá v mimořádné fyzické náročnosti na vytrvalostní výkon. Konkrétně je unikátní v tom, že jde o jediný běh, který se nekoná na dráze a je přitom zařazován pro program vrcholných atletických soutěží. Také délka trati se vymyká ze standardu, neboť druhou nejdelší běžeckou disciplínou je běh na („pouhých“) 10 kilometrů.¹¹³ Třetím výrazným specifickým maratonského běhu je jeho „nekulatá“ distance 42 kilometrů a 195 metrů, která však nepochází v této přesné podobě z památného athénskému závodu v roce 1996, nýbrž byla upřesněna až později.¹¹⁴

¹¹² V souvislosti s historickou událostí bitvy u Marathonu a z ní spojených souvislostí používáme adjektivum „marathonský“, pro novodobou atletickou disciplínu však volíme transkripci „maratonský“, která je v daném kontextu běžná.

¹¹³ Uvedené údaje jsou sice správné, je však korektní podotknout, že atletické soutěže v chůzi na delší distance, jež jsou také zařazovány do mistrovských soutěží, se rovněž odehrávají na silnici. Kromě toho zde existuje velká skupina závodů v běhu mimo dráhu, kde se setkáváme i s běhy na delší vzdálenosti než 10 km. Nejčastějším z nich je půlmaraton, který je pro rekreační běžce mnohem přístupnější. Dominance v počtu pořádaných půlmaratonů nad klasickými silničními běhy na 20 a 25 km představuje jakousi mezicestu, v níž se mísí utilitární motiv hledání masově příhodné vytrvalecké vzdálenosti a snaha o využití mystické tradice maratonu.

¹¹⁴ Zpočátku nebylo v plánu organizátorů dosáhnout toho, že by se maratonský běh běžel na jiné trati než Marathon – Athény. Díky obrovské popularitě prvního olympijského závodu však k tomuto obecnému přenosu došlo. Na IV. OH 1908 v Londýně byla poprvé oficiálně změřena délka trati 42 km 195 m a toto číslo se stalo východiskem pro upřesnění vzdálenosti (která do té doby vesměs kolísala mezi 39 a 41 kilometry). Legislativní potvrzení uvedené distance však ještě trvalo až do roku 1921 (Šmiták, 2006, 36). Pravidelně se pak v rámci OH uskutečňuje maratonský běh na této vzdálenosti od roku 1924 (VIII. OH v Paříži).

Význam legendy o příběhu marathonského posla je pro současný sport nesporný. Příběh v sobě nese poselství vypovídajícím o schopnosti člověka překonávat překážky. Také díky již zmíněné náročnosti je maratonský běh v současné podobě považován za jednu z nejprestižnějších atletických disciplín.

Vrátíme-li se k výchozímu příběhu, lze konstatovat, že v případě původního posla (ať již se byla situace jakákoli a původní posel se jmenoval jakkoli) se jednalo o výborný běžecký výkon. Ten byl navíc podmíněn určitým cílem, jímž bylo předání zprávy. Budeme-li hledat nějaké spirituální atributy maratonského běžce, nalezneme je však spíše než u obdivu k výchozímu fyzickému výkonu posla či k výkonům současných běžců v abstrahovaném přenosu poselství. Dostáváme se opět k fenoménu mimesis, nápodoby, o níž již byla řeč v souvislosti s Platónem a Aristotelem. Nejde tu však o nápodobu uměleckou, která se snaží o dramtizaci tématu, jde spíše o jakousi formu „hry“ na posla.

Jak uvádí Hurych (2013b, 89), díky této hře získáváme možnost přijmout a pochopit poselství obsažené ve starém příběhu. Díky této hře je také vytvořen nový rituál. Ten je posléze také institucionalizován, získává své symboly a stává se tak fenoménem kulturně-politickým, který přesahuje důležitost a působnost běžného sportovního závodu. Spiritualita maratonského běhu je tedy tvořena jak tradicí rozvíjející původní příběh, tak nadstavbou, jež rozvíjí svátost této události díky budování tradice nové. V tomto případě se jedná o již takřka stovacetiletou historii maratonských běhů v celosvětovém měřítku.

Pokusili jsme se nahlédnout postavu posla v konkrétní historické vazbě na její pohybovou aktivitu. Je zřejmé, že posel je s pohybem většinou spojen velmi silně, neboť je tím, kdo musí překonat vzdálenost od odesílatele k příjemci. Často je toto překonání vzdálenost časově podmíněno a posel se tedy snaží splnit svůj úkol co nejrychleji. Přestože v minulosti posel mnohdy používal k urychlení svého pohybu různých dopravních prostředků (kůň, kočár, vlak) a v současnosti někdy dokáže předávat poselství i virtuálně (viz již zmíněný Windows Live Messenger), vždy bude v určitých situacích potřebná a vítaná schopnost nejpřirozenějšího a nejdostupnějšího prostředku pohybu, za něž považujeme chůzi a běh.

Proto jsme se ve zmínce o marathonském poslu přesunuli v druhé části této podkapitoly k problematice běžců, již bude plně patřit následující kapitola.

3.3. Běžci – pokračovatelé tradice přirozeného pohybu

Chceme-li zde otevřít problematiku spirituality běžeckého pohybu v návaznosti na poutníky a běžce, vrátíme se k pohybové charakteristice poutníka, která již byla krátce načrtnuta. Poutník nespěchá a nezávodí, ke svému cíli spěje s otevřenými očima a je si vědom toho, že vše, co dokáže během své pouti postřehnout, prožít i promyslet má svůj význam (skrytý či neskrytý). Proto má možnost vnímat detaily cesty, má dostatek času prozkoumat je z různých pohledů a má i prostor pro to nad nimi přemýšlet.

Běžec je obvykle chápán jako závodník s časem, který neustále stupňuje své úsilí. Čím je jeho běh rychlejší, tím lépe, neboť se dříve přiblíží svému cíli, jímž je vítězství. Toto je ovšem atletický model běžce, který nemusí být a také není všezahrnující.

3.3.1 Zážitek a prožitek z mimořádných výkonů

Chápeme-li běh jako atletickou disciplínou, již v jedné ze svých podob samozřejmě je, pak se dostáváme do pozitivistického tlaku „techné athletiké“, v němž nás zajímají výkony, rekordy a medaile. Za účelem zisku těchto kvalit, potom studujeme pohyb běžce z biomechanického hlediska, zdokonalujeme jeho techniku, zvyšujeme jeho tréninkové dávky, monitorujeme průběh superkompenzačních procesů, vymýšlíme nové metody tréninku, upravujeme jeho výživu apod. To vše činíme proto, aby se stopky v naší ruce (v době moderních technologií jde již spíše o metaforu) zastavily o několik minut, sekund či desetin sekundy dříve.

Tímto není řečeno, že mysterium závodu a impozantní síla okamžiku, kdy jsme spolu s běžcem svědky jeho vynikajícího výkonu (případně pokud i sami takový výkon podáme), postrádá spirituální náboj. Jak jsme již v souvislosti s Heideggerovou daseinanalýzou zmínili, temporalita má své prvky a dějinnost okamžiku k nim patří. Sportovní události přinášejí chvíle vytržení z každodennosti. Ten, kdo měl v roce 2009 možnost na vlastní oči spatřit sprint Usaina Bolta na mistrovství světa v Berlíně a jeho doběh v čase 9,58 sekundy, ten se stal přímo součástí dějinné události a svědkem něčeho skutečně mimořádného.¹¹⁵ Existují však jedinci, kteří se domnívají, že sport je pouhou nevýznamnou kratochvílí, která nemá

¹¹⁵ O podobném pocitu hovoří ti, kteří viděli výkon amerického skokana do dálky Roberta Beamona na OH v Mexiku 1968. Ten zde skočil 890 cm a zlepšil hodnotu světového rekordu o 55 cm. Jeho výkon byl nazýván skokem do 21. století. V roce 1991 jej sice v souboji dvou dlouhodobě nejlepších dálkařů historie (Carl Lewis a Mike Powell, oba USA) překonal Mike Powell, který dosáhl výkonu 895 cm, ale od začátku 21. století se ani jednomu z těchto skoků další atleti zatím ani nepřiblížili (Osoba, 2013).

hlubší význam a že se tedy o nic pozoruhodného nejedná. Tento postoj se nejeví jako příliš prozíravý, neboť jakýkoli lidský výkon, který posouvá hranice schopností, dovedností a umu si zaslouží uznání, ať již za ním stojí mimořádné nadání či výjimečná dřina (v současném sportu již musí téměř vždy být přítomno obojí).

Na druhé straně, při vší úctě k rekordním zápisům, není možné opomíjet ani jejich odvrácenou stranu. Sprinter Ben Johnson na LOH v Soulu 1988, běžec na lyžích Johann Mühlegg na ZOH v Salt Lake City 2002 či cyklista Lance Armstrong na Tour de France v letech 1999–2005, to jsou jen tři příklady sportovců, kteří ohromili odborníky i laiky suverenitou svých vítězství a také poskytli divákům silný prožitek z krásy předvedených výkonů. Ve výsledkových listinách ovšem dnes vinou pozitivních dopingových nálezů nefiguruji.¹¹⁶

Ve sportovním prostředí panuje mnoho různých názorů na to, jak se stavět k užívání podpůrných prostředků od tvrdých restrikcí až po liberální přístupy, velkým problémem je také jak tyto prostředky klasifikovat a samozřejmě, jak jejich užívání odhalit. To je však rozsáhlé téma pro jinou studii.

Vnímání krásy pohybového výkonu a pocit výjimečnosti z účasti (byť pasivní) na něm v nás, kteří vše sledujeme, přetrvává. Divák (samozřejmě je-li zainteresovaný a vnímavý) prošel při sledování této pohybové akce silným emočním prožitkem. Otázkou je, jak přistupovat k tomu prožitku, je-li poté negován zjištěním, že sportovec si počínal v rozporu s pravidly. Položme si tedy hned několik otázek:

Lze náš prožitek vymazat z paměti, tak jako je vymazán rekord z tabulek? Jedná se spíše o minulý zážitek, který se stává pouhou součástí vzpomínek? Lze takto lehkovážně zacházet s emoční investicí, kterou jsme do pozorování akce vložili? Nejedná se pak o ztrátu času a pohrdání autenticitou našeho vnímání?

Zajímavý pohled na toto tázání přináší Bednář, který se ve svém textu *Fenomén prožitku, spiritualita a sportovní angažmá* (SPA) zabývá klasifikací prožitků a přímo v názvu jedné podkapitoly poukazuje na svoji preferenci v již tradičním souboji termínů prožitek a zážitek. Tato podkapitola je nazvána *Prožitek versus zážitek? Prožitek a zážitek? Prožitek!*

¹¹⁶ Zcela přesně uvedeno, v případě Armstronga šlo o dlouhý proces, který nebyl založen na přímém dopingovém nálezu, ale vyplynul z vyšetřování velkého množství aktérů cyklistického závodu a následných kroků cyklistických činovníků, což vše vedlo později k přiznání závodníka (Mitchell, 2013). Naším cílem zde však není analýza etické problematiky dopingů, ani otázek okolo krize vrcholového sportu. To obsáhlé téma, které zde pokrývat nehodláme. Chtěli jsme spíše upozornit na to, že mimořádné výkony mohou ztrácet svou (formální) výjimečnost i se zpětnou platností.

Zde Bednář upozorňuje právě na okamžik, na který jsme v našem předchozím tázání poukázali, tedy na problém, jak moc je náš zážitek uzavřený do minula, a zda je již definitivně dotvořený. Pokud by tomu tak bylo, dostali bychom se do situace, o níž tento autor říká: „Řečeno extrémně: ‚zážitek‘ pohřbívá ‚prožitek‘...“ (Bednář, 2013, 41).

„Pohřbení“ prožitku zážitkem není pouhou slovní ekvilibristikou, což může být patrné právě na příkladu divácké účasti při mimořádném sportovním výkonu. Jestliže jsme svědky pro nás emočně vypjaté události, o níž potom zjistíme, že vše, co jsme při jejím sledování a aktivizaci našeho vědomí prožili, ztrácí náhle svůj smysl, neboť dosažený výkon „neplatí“, dostáváme tím jakýsi pokyn: „Nic nebylo, na všechno zapomeňte“. Pro sportovce-aktéra se většinou jedná o pohromu, v některých případech lze hovořit i o osobní tragédii,¹¹⁷ která jeho dosavadní život vykoleduje z dosavadního rytmu. I toto je součástí autentického vnímání diváka, pokud je spirituálně naladěn slyšet „volání druhého“.

Vystoupíme-li však ze zájmu o osud daného sportovce, který působí svou naléhavostí a v daném okamžiku přehlušuje ostatní dopady, zůstává tu prožitek diváka a smysl jeho divácké participace. To, že divák není sám přímým aktérem ve smyslu realizace pohybového výkonu, nemusí znamenat, že jeho prožívání je méně intenzivní a méně hluboké.¹¹⁸

„Je to však právě síla pozoruhodné specifické autentické časovosti prožitků, jež může narušovat linearitu lidské všednodennosti (...), která nás vede k naší argumentaci. Navíc je v ní i budoucnostní potence, která poněkud mizí v dosavadních reflexích, které se pohybují převážně mezi přítomností a minulostí. Vystává nám tak nová (časová) role pro (plnohodnotný) prožitek: stát se budoucnostně přítomníci minulostí. Jde tedy o roli celoživotní a v sociálním prostředí i transpersonální (emitující potenciál některých „nesoukromých“ prožitků – v čase i prostoru)“ uvádí Bednář (tamtéž, 42).

Je-li divák opakovaně zklamáván a pociťuje-li, že se zde trestuhodně zahrává s jeho prožíváním, přistupuje v reakci na tuto skutečnost k dalším sportovním událostem

¹¹⁷ Opět lze očekávat námitku jedinců stojících zcela vně světa sportu (nejčastěji jde o filosofy a umělce), že bezvýznamnost sportovních událostí nelze dávat do souvislosti se závažností tragédie v antickém duchu. „Filozofie jako reflektující věda se ke sportu staví jinak než třeba k politice, umění, technice nebo historii, s nimiž se cítí vždy také spřízněná“ (Liessmann, 2012, 83–84). Dle našeho názoru (a v souladu s Liessmannovými myšlenkami), jde o příliš předsudečný přístup. V některých případech došlo u sportovců v souvislosti s dopingem nejen ke zhroucení sportovní kariéry, ale i k tragickým dopadům na jejich životní osudy, srv. např. úmrtí cyklistů Knuda Enemarka Jensena v r. 1960 či Toma Simpsona v r. 1967, u nichž byly nepovolené látky nalezeny v krvi (Dimeo, 2007).

¹¹⁸ Velmi časté jsou případy týkající se mnoha různých sportovních her, kdy hráči sedící na střídačce hovoří o tom, že prožívají dění na ploše mnohem intenzivněji, než aktéři na hřišti.

rezervovaněji a uchovává si od nich větší odstup. Toto vnímání se projevuje negativně, umenšuje hloubku divákova prožitku a zpovrchňuje přístup k němu. Současně to však lze chápat jako obohacující zkušenost, v níž je budována jistá skepse vůči kultu absolutního sportovního výkonu a pochybnost o potřebě lineárního posuzování prožitku.¹¹⁹

Aniž bychom tedy zpochybňovali roli vrcholového sportu a aniž bychom se domnívali, že neobyčejný výkon nemůže přinášet duchovně obohacující prvky, pokusíme se upřít naši pozornost jiným směrem a hledat spirituální dimenzi běžecské aktivity mimo výkonovou sféru a mimo atletické pojetí běhu.

3.3.2 Běh jako umění

V některých předchozích studiích jsme se pokusili představit netradiční koncept běhu, v němž je běh činností spíše duševní než fyzickou. Více než pohybovou aktivitou je zde totiž chápán jako způsob života a jeho esenciální součást. V referátu nazvaném *Umění běhu, běh uměním – od estetiky přes tělesnost až k uměleckému dílu*, jsme popsali model běhu, který je označen jako *umělecký* (kreativní). Tento model je mozaikou obrázků, zvuků, pocitů a zážitků. Je více spojen s každodenním tréninkem než se závodem a projevuje se více v modu každodenností než v modu dějinnosti (Hurych, 2013c, 4).

Hovoříme-li o běhu jako o umění, nejprve nám zřejmě přijde na mysl propojení běhu s uměním ve formě, kdy se běh stává objektem uměleckého zpracování, je námětem pro obraz, uměleckou fotografii, sochu či jinou podobu uměleckého díla. Toto chápání je zřejmě nejběžnější variantou uchopení myšlenky, jež propojuje běh s uměním. Pointou kreativního modelu běhu je však podstatně jiný pohled. Pokusili jsme se představit běh jako obraz, jako báseň a jako hudbu.

Pro vysvětlení této představy bychom měli nejprve přesněji vysvětlit, jaký obraz máme vlastně na mysli. Ve výše uvedeném příspěvku jsme konkrétní představu o něm formulovali takto:

„Jedná se totiž o obraz vytvořený obrazností běžce, obraz ukrytý v mysli. Tedy obraz nikdy nenamalovaný, a proto těžko přenosný. Přesto však jeho existenci nelze popřít. Jde o zhmotnění pocitů každodenního běžce, které může například obnášet tyto situace:

¹¹⁹ Lineární posuzování prožitku v závislosti na výkonu lze zjednodušeně popsat jako úměru – čím je změřený výkon kvalitnější, tím silnější prožitek nám výkon přináší. Zejména tam, kde je možno měřit výkony s velkou přesností (atletika, plavání), je takové vnímání časté a není jednoduché se z něj vymanit, neboť je uloženo i v podvědomí.

- Šedé nebe a mlhavý opar za chladného rána.
- Větrné a deštivé odpoledne uprostřed zahrádek, které cestou míjíme.
- Hvězdné nebe nad námi, když běžíme tmavou ulicí za mrazivého zimního večera.
- Lidé nechápavě vrtící hlavami a psi, kteří pobíhají okolo a kteří „nikdy nekoušou“.
- Temně zelená hradba lesů nad čarou horizontu.
- Cestička v trávě na hrázi rybníka, kterou máme lehce rozmazanou vlivem stupňovaného tempa úseků v intervalovém tréninku.

Jedná se o stovky malých momentek v naší mysli, které mají neopakovatelnou atmosféru, vůni a nedefinovatelnou poetiku. Jsou osobní a soukromé. Není to žádná umělecká fotografie, žádná filosofie ani žádné malby. Mnohem spíše je to kousek poezie. Obraz se tak stává básní“ (tamtéž).

Kromě obrazně básnického pochopení běhu, patří do daného modelu i muzikální charakteristika běhu. Opět zde však nejde o reflexi běhu v umění (např. píseň s běžeckou tematikou či píseň vhodná k poslechu při běhání). Jde o zvukové vjemy, z nichž si naše kreativní vnímání skládá různé hudební celky. Rytmus běžeckých kroků může připomínat zvuk bubnů dávných šamanů či indiánských tamtamů. Maratonci jsou často při městských maratonech povzbuzováni bubny (někdy také rytmickou muzikou), což jim pomáhá udržovat tempo a rytmus kroků. „Při běhání si také sami můžeme zpívat jakoukoli písničku a mít přitom pocit absolutní svobody. Můžeme poslouchat zvuky kolem nás – hučící auta, kvílení větru, zpěv ptáků a také zvuk našich kroků. To vše dohromady dává píseň, symfonii či operu. Prostě hudbu. Tento koncept běhu coby umění je intimní a je vztažen ke každodennosti (tamtéž, 5).

V předchozí podkapitole věnované výkonové stránce sportu byla prioritou historičnost okamžiku, která je představována zápisem do rekordních tabulek či vítězstvím sportovce na významné soutěžní akci. V kontextu každodennosti běhu hovoří Oborný (2009) o „gumpismu“, což výraz inspirovaný postavou filmového hrdiny Forresta Gumpa. Tento termín je výstižný. V klíčové pasáži tohoto stejnojmenného filmu,¹²⁰ se lidé běžícího Forresta Gumpa ptají, jaký je účel jeho běhu. Snaží se zjistit, jeho motivaci. Většina lidí běhá z důvodu soutěže či pro zlepšení kondice, občas někdo běží na protest proti něčemu, či na podporu nějaké myšlenky. Gump ovšem na otázky po motivu neodpovídá. Lidé se k němu přesto

¹²⁰ Forrest Gump (USA, 1994, režie Robert Zemeckis).

hromadně přidávají. Pro Forresta Gumpa jde o stav, kdy se běhání stává esenciální součástí jeho života, přičemž jeho přístup k běhu je naprosto intuitivní.

Kreativně-umělecký model běhu je tedy spojen s několika hlavními rysy: Nejedná se o běh za vítězstvím. Nejedná se ani o běh za nějakým konkrétním účelem, například ve snaze dostihnout ujíždějící autobus. Motivem tu není ani běh pro zdraví (v různých sloganech často propagovaný „útěk před infarktem“).

Tyto motivy jsou opodstatněné, časté a my se proti nim nevyhraňujeme ani je nezavrhujeme. Pouze představujeme model běhu, v němž nejsou rozhodující. Sekundárními účinky běhu samozřejmě mohou být radost z pravidelného rytmického pohybu, který umožňuje zvýšenou frekvenci srdeční činnosti i stimulaci okysličení krve, jež vytváří změněné podmínky pro mozkovou aktivitu, či zvýšení hladiny endorfinů pozitivně ovlivňující psychické vyladění jedince. To vše jsou však doprovodné jevy.

V našem modelu jde o existenciální pojetí běhu. Jde o běhání pro běhání, běhání bez utilitárně chápaného účelu – běhání coby součást každodenního biorytmu. Jde o běh jako prostředek změněného vidění okolního světa. Běh, který nám poskytuje soukromé a jedinečné obrazy, básně a melodie.

Takový běh ovšem není řetězcem jednotlivých kroků. Smysl dává až ve chvíli, kdy prochází časem našeho bytí jako mentální aktivita. Proto uvádíme, že jde o čistý fenomén po eidetické redukci, třetího kroku fenomenologické redukce, jak ji popsal a vysvětlil Edmund Husserl. Čistý fenomén nemůže být dále dělen, neboť jsme již narazili na jeho podstatu, čili eidos (Husserl, 2004).

Zde vidíme opravdu zásadní rozdíl oproti pozitivistickému chápání, v němž lze běh vždy kinematickou analýzou rozfázovat, vytvořit přesné hranice mezi jednotlivými kroky, změřit úhly odrazu i došlapu a řadu dalších parametrů. Toto lze učinit u každého běhu v jakékoli jeho podobě. Veškeré zjištěné údaje jsou však pro náš model běhu bezpředmětné. Nás v něm nezajímá běh popsaný jako bipedální lokomoce. V holistickém chápání se nám běh jeví jako celek, který teprve v určité době trvání a v určitém vyladění začíná dávat smysl. A v tomto smyslu může být běh chápán jako umělecké dílo.

3.3.3. Spiritualita mužů a žen zrozených k běhu

Pokusme se nyní zrekapitulovat a uvést tři zdánlivě nepřiliš související pohledy na běh, které byly v předchozím textu více či méně podrobně zmíněny:

- běh jako jeden z nejpřirozenějších způsobů pohybu;
- běh jako vrcholný sportovní výkon plný dřiny i krásy;
- běh jako umění skládající se z obraznosti, poetična a muzikálnosti komplexního pohybu.

Pokud hodláme pro tyto pohledy najít společného jmenovatele, pak zde nemůžeme opominout knihu Christophera McDougalla *Born to Run. Zrození k běhu* (McDougall, 2011). Vzhledem k tomu, že běhání jako součást životního stylu zažilo v celosvětovém měřítku od konce 40. let 20. století mnoho oživujících vln, není jednoduché objektivně hodnotit vlnu zatím zřejmě poslední, k jejímuž rozmachu tato kniha nepochybně přispěla. Minimálně renesance „bosého“ běhu a změněné pohledy na techniku běhu v masovějším měřítku s ní ovšem mohou být spojovány.

V poslední době byla publikována celá řada dalších knih, které se na problematiku běhu dívají praktickým pohledem a představují vysoce inspirativní zdroje pro začínající i pokročilé běžce. Patří k nim určitě *Běhání s Keňany* (Fin, 2012), kniha, jež obsahuje mnoho originálních postřehů z pobytu v keňském Itenu, kde trénují světová vytrvalecká esa. V odborném běžeckém prostředí je vysoko hodnocena¹²¹ odborněji psaná kniha *ChiRunning* (Dreyer & Dreyerová, 2013), která na základě přirozeného pohybu a starého čínského bojového umění Tai Chi přehodnocuje některé zažitě představy o běžecké technice. Jakkoli je metodicky popisná a exaktní, její základ spočívá ve změně přístupu k běhu i životu prostřednictvím fenoménů, jako jsou *ChiWalking* a dokonce *ChiLiving*.¹²² Patrně nejnovější (v českém překladu vydáno v červnu 2013) a velmi kvalitně psanou knihou o běhání s celosvětovým dosahem je autobiografické vyprávění jednoho z nejlepších ultramaratonců současnosti Američana Scotta Jureka (který je také jedním z aktérů McDougalovy knihy) nazvaná *Běhej a jez* (Jurek, 2013), jež se kromě životního příběhu excelentního běžce věnuje i jeho veganskému způsobu stravování.

¹²¹ Tuto knihu velmi oceňuje například Miloš Škorpil - český ultramaratonec a zakladatel *Běžecké školy Miloše Škorpila*. Vidí v ní návrat ke skutečným kořenům běhu (Škorpil, 2013).

¹²² Z anglických termínů „walking“ – chůze a „living“ – zde žítí, bytí, způsob života.

Vrátíme se nyní ke knize *Born to Run. Zrození k běhu*, která je pro aktivní celoživotní běžce je kniha poněkud kontroverzní. Na jedné straně je psána strhujícím stylem a je velmi motivující, na druhé straně zde autor občas v beletristické licenci a s neskrývaným humorem poněkud přehání a přikrášluje.¹²³ Také masové rozšíření knihy a její módní popularita ji postavily do situace obehřávaných hitů, které opakovaním devalvují, byť bez vlastní viny. Snad při vědomí toho, že dřina je pro ultramaratonské běžecké trati součástí zcela nezpochybnitelnou, je kniha z velké části psána v duchu myšlenky, kterou v závěru pronáší výživová poradkyně Sunny Blendeová: „Ultraběžectví je jen soutěž v pití a jídle, u které se lidé trochu proběhnou, a doplňuje ji krásná scenérie“ (McDougall, 2013, 275).¹²⁴ Již z této definice je patrné, že kniha nadsázkou nešetří. To také nepochybně přispělo k její popularitě.

Pro náš pohled však v tuto chvíli nejsou nejpodstatnější ty pasáže knihy, které popisují technickou stránku běhu včetně došlapu, které dávají inspiraci pro sestavení tréninku, či které ukazují metody, jak se vyrovnat s extrémně dlouho trvající fyzickou zátěží. Celá kniha je vlastně spojena se závodním během. Nejedná se však o klasické „sportovní“ závodění. Závod v běhu je zde ukázán jako evoluční nutnost (vytrvalostní lov v kapitole 28, 209–238) i jako součást života přírodních národů, konkrétně mexického indiánského kmene Tarahumarů (tato linie prostupuje celou knihou). Do tohoto světa vstupují představitelé současné moderní americké populace ovlivnění systémem soutěžního sportu a snaží se jej pochopit. Právě v těchto kontrastech a hledání souvislostí, tam, kde bychom je standardně nehledali, je možno najít spirituální odkaz této knihy. Dovolíme si vybrat několik krátkých úryvků a okomentovat je z našeho pohledu.

K prvnímu setkání s kulturou Tarahumarů se dostal McDougall při pátrání po zmizelé popové hvězdě, ale článek, který o ní začal psát, mu přišel bezvýznamný proti atlantské legendě, na niž narazil. „Bizarní hvězdy na útěku přicházejí a odcházejí, zato Tarahumarové jako by tu byli odedávna a navěky. Tento malý kmen poustevníků žijících izolovaně v tajemném úkrytu v kaňonech jako by vyřešil snad všechny problémy, které lidstvo má. (...) Jako by potají proměnili své jeskyně v inkubátory držitelů Nobelových cen, schopných řešit

¹²³ Beletristická licence je patrná zejména v mnoha modifikacích amerického příběhu, kde je nejprve expresivními prostředky vytvořena postava naprostého outsidera, aby jeho pozdější úspěch kontrastně vynikl (Scott Jurek, Bosý Ted, Caballo Blanco), či například v „kerouacovských“ popisech beatnických úletů Jenn Sheltonové a Billyho Barnetta.

¹²⁴ V dalším textu této podkapitoly se budeme odkazovat na uvedenou publikaci již pouze čísly kapitol a stránek.

problémy nenávisti, chorob srdce, bolavých kostí a skleníkových plynů“ (kapitola 2, 21). McDougall se netají svým obdivem k indiánskému kmenu, jeho způsobu života i žebříčkům hodnot. Považuje Tarahumary za nejodolnější a nejmírumilovnější skupinu lidí na naší planetě, která žije v tvrdých podmínkách, ale umí se nejlépe bavit (kapitola 2, 24).

Pro celou knihu je typickým jevem fascinace během, ostatně její autor se v souladu s titulem své knihy domnívá, že člověk je prostě k běhu zrozen. V knize snáší velké množství různých příběhů běžců, kteří se k této aktivitě dostali v různém věku a různými způsoby. On sám se dlouho potýkal se zdravotními problémy a renomovaní lékaři mu vzhledem k tělesným dispozicím (výška 190 cm, hmotnost 105 kg) doporučovali zanechat běhu vůbec. Proto se vydal hledat tajemství přirozenosti běhu, které ho na mexických Indiánech uchvacovalo. Učiteli mu byli různí běžci. Trénink s Caballo Blancem v přírodním terénu byl však odlišný od těch předchozích: „Caballo strávil na stezkách tolik let, že dokonce vymyslel jména pro kameny pod svými nohama. Některé byly *ayudantes*, pomocníci, kteří mu pomáhali odrážet se vpřed. Jiné označoval za ‚podvodníky‘, protože vypadaly jako *ayudantes*, ale při odrazu se zrádně pohnuly. A o dalších hovořil jako o *chingoncitos*, malých parchantech umírajících touhou vás složit na zem“ (kapitola 17, 109–110). Takové pouto se zemí mění celkový pohled na běh, který se stává z fyzické dřiny a zápasu s těžkým terénem přirozenou cestou běžce, jenž se po ní pohybuje s lehkostí a jehož síly se rychleji obnovují.

Pro českého čtenáře je velmi zajímavá i pasáž, kde autor hovoří o Emilu Zátopkovi. Opět tak činí v určité nadsázce, ale pokud srovnáme jeho vyprávění s velice věrohodnou Zátopkovou biografií od Františka Kožíka *Na shledanou, Emile* (Kožík, 1957), pak se v hlavních momentech svého vyprávění (až na drobné výjimky) příliš nemýlí. „Zátopek byl plešatý třicetiletý obyvatel městského bytu ze zpusošené východní Evropy, když v roce 1952 dorazil na olympiádu v Helsinkách. Protože český tým měl jen málo závodníků, mohl si vybrat, na jakých vzdálenostech bude závodit. Vybral si všechny. Postavil se na start závodu na 5000 metrů a zvítězil v novém olympijském rekordu. Poté se přihlásil do závodu na 10 000 metrů a získal své druhé zlato v dalším novém rekordu“¹²⁵ (kapitola 15, 96).

McDougall však zejména zmiňuje setkání Zátopka s Australanem Ronem Clarkem v roce 1968. Clarke byl držitelem 19 světových rekordů na různých tratích, ale nikdy nevyhrál

¹²⁵ Zde se McDougall v pořadí závodů zmýlil, Zátopek nejprve suverénním způsobem zvítězil na trati 10 km (20. 7. 1952), o čtyři dny později strhujícím finišem překonal trojici soupeřů Mimouna, Schadeho a Chatawaye (24. 7. 1952) a nakonec dominoval i v maratonském běhu (27. 7. 1952). Zdroj Kožík (1957).

velký závod. Na OH v Mexiku se nedokázal ve finále závodu na 10 000 metrů vyrovnat s velkou nadmořskou výškou. Zátopek, který měl tou dobou již značné existenční problémy, mu na rozloučenou věnoval svou zlatou olympijskou medaili (z Helsinek na této distanci), ale dal mu ji nenápadně do tašky, takže to Clarke zjistil až doma. Ron Clarke později řekl: „Z každého jeho pohledu vyzařovalo nadšení, přátelství a láska k životu. Neexistuje a nikdy neexistoval větší člověk než Emil Zátopek“ (Clarke in kapitola 15, 98). Pokud hovoříme o spiritualitě běhu, pak v Clarkově ocenění Zátopka nepochybně nacházíme možný výklad pro její vyjádření. Toho si všímá i McDougall:

„Trenér Vigil se tedy pokoušel najít odpověď na hlavní otázku: Byl Zátopek velký člověk, který náhodou navíc běhal, nebo byl takový, protože běhal? Stále si ještě nebyl jistý, ale instinkt mu napovídal, že existuje jakási souvislost mezi schopností mít rád a schopností mít rád běhání. Mechanismus byl v podstatě stejný: obojí záviselo na tom, jestli se dokážete vzdát vlastních přání, odložit stranou, po čem toužíte, a užívat si to, co máte“ (tamtéž).

Český překlad Jiřího Balka v plurálovém znění titulu (*Born to Run – Zrozeni k běhu*) velmi dobře vystihuje záměr autora představit široké spektrum lidských typů, aby dokázal, že pro běh je zrozen úplně každý člověk. V určitém kontrastu přístupů a motivací tu ve srovnání s Emilem Zátopkem zaznívá motto Jenn Sheltonové: „Vlastně jsem o tom ještě s nikým nemluvila, protože to zní skoro snobsky, ale začala jsem s ultraběhem, abych se stala lepším člověkem. (...) Myslela jsem, že když člověk uběhne sto mil, dostane se do toho zenového stavu. Stane se z něj něco jako Buddha a začne rozdávat mír a lásku. V mém případě to nezabralo, jsem stejná potvora jako předtím, ale pořád je tu naděje, že to člověka změní v takového, jakým by chtěl být, ve vyrovnanější bytost“ (kapitola 22, 145–146).

Usilovat o to stát se prostřednictvím běhu lepším člověkem, to je poselství, které McDougall vysílá v různých obměnách mnohokrát. Dalším poselstvím je možnost celoživotního spojení člověka s během. Autor cituje názor profesora evoluční biologie Dennise Brambla: „Na nás lidech je cosi skutečně divného. Nejenom, že jsme ve vytrvalostním běhání velmi dobří, my jsme v něm dobří také hodně dlouho. Jsme stroje stvořené k běhu a nikdy se neopotřebujeme“ (kapitola 28, 235). A přidává názor Jacka

Kirka,¹²⁶ vytrvalecké legendy proslulé běžeckou dlouhověkostí: „Nepřestáváš běhat proto, že zestárneš (...) Zestárneš, protože přestaneš běhat“ (tamtéž).

McDougall se snaží také ukázat, že má-li být běžec úspěšný v závodě, neměl by být primárně motivován pouze výsledkem, ale především svým hlubokým a trvalým propojením s běháním. Jakkoli plejáda v knize zmiňovaných běžců působí někdy až příliš exemplárně, neboť takřka každá postava (kromě autora samého) je mnohonásobným vítězem různých závodů, tento směr úvah vedoucí od technické stránky běhu k jeho duchovní podstatě koresponduje s naším pojetím spirituality běhu.

Proto tuto podkapitolu zakončíme citátem Herba Elliota, o němž je v knize uvedeno – „olympijský vítěz a držitel světového rekordu na jednu míli, který trénoval bosý, psal básně a kariéru ukončil jako neporažený“.¹²⁷ V kontextu Elliotových myšlenek zde vystává myšlenka, zda právě spirituální přesah není v některých případech tím, co povznesle vynikajícího sportovce ve společnosti stejně dobře trénovaných atletů do pozice toho nejlepšího.¹²⁸

„Poezie, hudba, lesy, oceány, samota – to všechno podporuje enormní spirituální sílu. Došel jsem k poznání, že tento duševní stav, stejně jako fyzickou přípravu je nutné získat před závodem“ (Elliot in kapitola 30, 244).

3.3.4 Maraton v lidské mysli – další duchovní aspekty pohybu běžců

Domníváme se, že beletristická a biografická rovina spirituality běhu má své místo v naší práci, avšak nepochybně existují i odbornější pohledy. Biomechanické, fyziologické a další charakteristiky běhu byly samozřejmě již v minulosti tématem obrovského množství výzkumů, stejně jako metodika jeho tréninku. Ty zde však ponecháme stranou. Práce z oblasti sportovní psychologie se spirituálním vnímání pohybu nepochybně souvisejí, byť

¹²⁶ Jack Kirk (1906–2007) byl přezdíván Dipsea Demon pro svou dominanci v extrémním terénním běžeckém závodě Dipsea Trail Race. Běžeckých závodů se aktivně účastnil ještě po dosažení 90 let (Fimrite, 2013).

¹²⁷ Přidáme biografické upřesnění – Herb James Elliot (nar. 1938) australský atlet, zvítězil na OH 1960 v Římě v běhu na 1500 metrů.

¹²⁸ V zájmu zachování objektivity si zde dovoluujeme poznamenat, že zmíněný spirituální přesah může být klíčovým faktorem pouze v souboji mezi soupeři přibližně stejné výkonnosti. Dále také to, že se rozhodně nejedná o faktor jediný. Obzvláště v jednom konkrétním závodě může rozhodovat velké množství dalších okolností (např. momentální zdravotní stav). Toho si je vědom i Mc Dougall a případy podobného typu rovněž uvádí. Nicméně, v jeho knize je patrná silná snaha o *glorifikaci outsidera*, k níž je veden nepochybně chvályhodným výchovným záměrem. Tento prvek by však mohl být poněkud problematický, pokud by byl přebírán nekriticky a doslovně.

musíme uvést, že sportovní psychologové se často zaměřují na oblast vůle, motivace nebo temperamentu, které vnímají spíše prismatem klinické psychologie a v praktickém zaměření.

Spíše výjimečně nacházíme v konkrétním spojení s běžeckou aktivitou práce filosofického zaměření. Právě pro tuto výjimečnost pohledů bychom zde rádi zmínili knihu *Running & Philosophy*, na které se svými příspěvky podílelo 19 (převážně amerických a britských) autorů. Tuto knihu editoval Michael Austin a vyšla s podtitulem *A Marathon for the Mind* (Austin, 2007).

V této knize je (vyplývá to i z velkého počtu jejích autorů) velmi dobře vidět, jak různé možnosti filosofického uchopení běhu více či méně korespondují se spirituálním vnímáním běhu. Vzhledem k filosofickému zaměření publikace je zřejmé, že většina příspěvků běh nějakým způsobem abstrahuje a pokouší se jej generalizovat v kontextu různých ideových přístupů. Jde skutečně o velmi široké spektrum pohledů, které také zahrnuje značně různorodá témata.

Ke spiritualitě se vztahuje v určité podobě mnoho uvedených textů, některé zmíníme pouze stručně.¹²⁹ Christopher Martin (171–180) zkoumá estetické aspekty běhu prostřednictvím pragmatistického konceptu uvažování Johna Deweyho a jeho knihy *Umění jako zkušenost (Art as Experience)*. Fenomenologické zamyšlení nad během přináší Jeremy Wisniewski (35–44) v reflexi díla Maurice Merleau-Pontyho. Jako klíčové slovo pro (zejména vytrvalostní) běhání se hned v několika textech objevuje svoboda. Heather Reidová (115–124) se zabývá svobodou vytrvalostního běžce a jeho hledáním autenticity v podobě „útěku ze stáda“, Ross Reed (125–138) vidí existenciální charakteristiku běhu ve svobodě, pravdě a individuální osobitosti. Kevin Kinghorn (81–88) hledá komplex rozmanitých motivačních faktorů, které dokážou způsobit to, že běžec vstává a vybíhá k tréninku časně zrána. Raymond Belliotti (1–10) představuje vytrvalostního běžce jako nadčlověka v Nietzscheho konceptu „vůle k moci“. Chris Kelly (89–102) se zabývá bolestí coby všudypřítomným fenoménem pro běžce a, stejně jako již zmíněný Bednář (2009, 140), hledá jakýsi vyvážený koncept mezi hédonismem a asketismem. Z pohledu náboženských přístupů ke spiritualitě je podnětný text Jeffrey Frye (57–70), v němž si jeho autor, který je velmi nadšeným vytrvalostním běžcem, pokládá otázku, může-li běh být chápán jako určitá forma náboženství. Podobně jako Chris Kelly se podrobněji věnuje tématům bolesti a utrpení, což

¹²⁹ V této části textu se vztahujeme k popisované knize (Austin, 2007), budeme proto používat u jednotlivých příspěvků pouze čísla stránek.

jsou trvale přítomné atributy běhu a zkoumá jejich vlivy z pohledu křesťanské tradice. Nakonec se v duchu myšlenek George Sheehena¹³⁰ dostává k myšlence, že běh sám o sobě není náboženstvím, ale má potenciál nabývat velmi silných náboženských atributů.

Z hlediska našeho přístupu ke spiritualitě považujeme za velmi inspirativní text dalšího aktivního dálkového běžce Douglase Hochstetlera (139–150) nazvaný *Can We Experience Significance on a Treadmill?* Ve svých analýzách jsme mu již jednou věnovali pozornost a přeložili jsme jej (poněkud volněji) jako *Lze zažít pocit smysluplnosti při běhu na trénažéru?* (Hurych, 2013b, 91–92). Hochstetler zde vychází z myšlenek dvou významných myslitelů 19. století – filosofa Henry Davida Thoreaua a psychologa Williama Jamese, kteří hledají možnosti pro vedení života, který oba označují „significant life“.¹³¹ Hochstetlerův text je věnován fenoménu, který se stal, především v USA v první dekádě našeho milénia, jistou módou. Jedná se o tréninky na běžeckých trénažérech, známých jako „běhátko“.¹³² Ta jsou v současnosti standardním vybavením fitness-center.

Existuje mnoho důvodů pro jejich pozitivní hodnocení. Z technického úhlu pohledu na aletický nebo kondiční běh nabízejí moderní metody – individuální nastavení tréninku na míru podle osobních parametrů či permanentní kontrolu fyziologických funkcí. Trénink na běhátku je také nezávislý na počasí. Hochstetler však vnímá i některé zajímavé aspekty pohybu na trénažéru, které souvisejí s duchovním rozměrem člověka., „Jde především o možnost pohroužení se do sebe, opakování činností, které mohou mít svou rituální povahu, blížící se odříkávané modlitbě, a – v duchu myšlenky směřování za dlouhodobým cílem – také vynaložení fyzického úsilí, i za přítomnosti bolesti, za účelem dosažení vytčených met“ (tamtéž, 92).

Přes tyto skutečnosti můžeme nalézt na indoorové povaze trénažerového běhání některé prvky, které jí neumožňují stát se plnohodnotnou náhradou za běh ve volné přírodě. Tam se neustále mění podmínky. Musíme pružně reagovat na charakter terénu, vyrovnávat

¹³⁰ George Sheenan (1918–1993) byl americký běžec, lékař a spisovatel. Jednou z jeho nejslavnějších knih je *Running and Beeing: The Total Experience*. V odkazované publikaci je citován velmi často (kromě úvahy J. Frye je například klíčovým inspirátorem i pro text R. Reeda).

¹³¹ Zřejmě nejvěrnějším českým překladem je zde „smysluplný život“, tedy život, který má svůj (skrytý, ale i neskrytý) význam.

¹³² Obecně lze říci, že srovnání běhu v terénu a na trénažéru vykazuje velmi podobné rysy jako porovnání jiných outdoorových a od nich odvozených indoorových pohybových aktivit (cyklistika – spinning, pěší turistika – indoor walking). Fixace stálého prostředí mění charakter pohybových dovedností z relativně otevřených na uzavřené, čímž se mění i jejich podstata. Tato změna je více než v biomechanickém a fyziologickém ohledu patrná ve smyslu mentálním.

se se změnami počasí a s dalšími nepředvídatelnými vlivy. Setkáváme se s různými lidmi, okolo nás projíždějí auta a pobíhají psi, neustále je třeba být ve střehu. Od toho se odvíjí hlavní Hochstetlerův argument proti běhu na trenažéru, jde-li nám o jeho komplexní význam. Tímto argumentem je sterilita indoorového běhu. Paradoxně právě z tohoto důvodu mu dávají mnozí sportovci přednost. Nehrozí při ní takřka žádné nebezpečí, není třeba se obávat bouřky, přepadení a běžci na „běhátku“ ani nehrozí, že se ztratí někde v neznámém terénu.

McDougall se věnuje při popisu ultramaratonských terénních závodů (i tréninků) právě těmto okolnostem, které považuje pro skutečné běžce za esenciální a také za zdroj jejich síly. Okamžiků, kdy se aktéři ocitají mezi životem a smrtí je v jeho knize celá řada, tím nejvyhranějším je asi situaci, kdy se Jenn a Billy ztratí při tréninku mezi kaňony a jsou zachráněni na poslední chvíli a zcela dehydratovaní (McDougall, 2013, 189–194).

Toto riziko je také ústředním bodem Hochstetlerových úvah. Ten ve svém textu upozorňuje na Thoreauovův pobyt v lesích (ve srubu u jezera Walden). Sám Thoreau popisuje své zostřené vnímání reality díky změně v působení vnějšího prostředí. Podobně vyznívají i myšlenky Williama Jamese, který v době práce v Chautauqua Institute (v té době již velmi významném vzdělávacím a intelektuálním centru), začal postrádat motivaci k dalšímu rozvoji. James ve své slavné eseji *What Makes a Life Significant* (James, 2013) hovoří o absenci „života na hraně“ a o úbytku „síly, náročnosti a nebezpečí“. V tomto duchu Hochstetler vyslovuje myšlenku, že právě sterilita a bezpečné zázemí prostředí fitness-center představují výrazný limitující faktor pro duchovní rozvoj indolového běžce. Ten přichází o zřejmě největší spirituální devízu, jíž je volnost pohybu, sepětí s přírodou a především vzdání se jistoty, bezpečí a pohodlí (Hurych, 2013b, 92).

A právě zde můžeme najít styčný bod mezi běžcem a poutníkem, který se také vydává z bezpečí a pohodlí do nezajištěnosti. Již jsme v souvislosti s Emilem Zátopkem a legendou amerických vytrvaleckých trenérů Joe Vigilem zmínili potřebu vzdát se vlastních přání a odložit stranou to, po čem bezprostředně toužíme, která je klíčem k běžeckému úspěchu. Ve zmíněných úvahách Chritophera McDougalla a Douglase Hochstetlera je tento asketický motiv spojován s posunem našeho vnímání a je předložen jako (zřejmě jediná) možnost, jak se vyrovnat s měnícími podmínkami, které na nás klade okolní svět. Pravděpodobně nejkompexnější charakteristika lidského intelektu, za niž lze považovat Brocketovu shrnující

definici inteligence, zní velmi podobně – schopnost odpovídat nárokům, které na nás klade okolní svět (Brocket, 1997). Vypořádat se s obtížností měnících se podmínek je tedy biologickou nutností. Současně se tu v této empirické rovině však otevírá i široký prostor pro rozvoj lidského ducha.

3.4 Přirozená samozřejmost spirituálního přístupu poutníků, poslů a běžců k okolnímu světu

Předchozí tři kapitoly byly věnovány třem různým lidským archetypům – poutníkovi, poslu a běžci. Mnoho jejich společných prvků bylo v textu zmíněno a ještě více jich zůstalo naznačeno coby potenciál pro další úvahy. Tento potenciál zřejmě nelze vyčerpat beze zbytku a není to ani naším cílem. Přesto považujeme za vhodné v rámci tohoto závěrečného oddílu stručně některé myšlenky dále rozvinout a uzavřít. Za klíčový spojovací motiv považujeme návrat k lidské přirozenosti, tedy i k přirozeným formám pohybu a k přírodnímu prostředí.

3.3.4 Poetičnost a spiritualita nezajištěnosti lidského pohybu

Nyní se pokusíme navázat na konec předchozího oddílu, v němž jsme uvedli, že pouť do nejistoty a vzdání se komfortu mohou být důležitými rysy, které v určitém výkladu spojují poutníka a (přírodního) běžce. My jsme se věnovali této tematice v souvislosti s poetikou outdooru ve studii *Three approaches to outdoor activities and synergy of their interconnections* (Hurych, 2013d). Stručně se zde vrátíme k některým souvisejícím myšlenkám, které jsme v tomto článku uvedli. Originální text byl ovšem psán v angličtině včetně básně samotné,¹³³ přičemž je zřejmé, že při analýze (původně německých) veršů zde velmi záleží i na vybraném překladu. Přesto se domníváme, že nasměrování úvah je i v použití českého překladu v zásadě podobné, proto se zde k hlavní myšlenkové linii uvedené studie hlásíme.

Martin Heidegger se ve své úvaze *Básnický bydlí člověk* (Heidegger, 2006) zamýšlí mimo jiné i nad básní Georga Trakla *Zimní večer*. Tuto báseň zde uvádíme v její české verzi¹³⁴. V první sloce této básně Trakl píše:

¹³³ Pro potřeby uvedeného anglického textu (Hurych, 2013d) byl užit překlad Johna Dosse.

¹³⁴ Do češtiny poezii G. Trakla výborně překládal zejména Bohuslav Reynek. My jsme pro potřeby našeho textu vybrali překlad Zbyňka Hejdy.

„Sníh když padá do oken,
Dlouze znějí večer zvony,
K jídlu stůl je prostřen mnohým,
Dům je dobře opatřen“

(in Norberg-Schulz, 2010, 8; přeložil Zbyněk Hejda).¹³⁵

Heidegger si všímá iluze bezpečí a klidu domova, jež je v první sloce vytvořena. Dům je popsán jako kultivovaný a uspořádaný. Úspornost Traklova vyjadřování je zřejmá a Heidegger ji zde velmi oceňuje. Sám se pak vydává za rozvojem asociací, jež báseň vyvolává. Činí tak zejména prostřednictvím symbolů. Zvon pojímá Heidegger (in Heidegger, 2006, 50) jako symbol božského. Zvuk večerního zvonu přivádí obyčejné smrtelníky před tvář Boha. Pro Heideggera je velice důležitý dům sám, poskytuje možnosti k bydlení, k pobytu (Dasein), který je jedním z Heideggerových klíčových slov. Možnosti k bytování, které není pouhým výskytem na nějakém místě, ale naplněností tohoto místa žitou skutečností.

Naplněnost místa souvisí také s naplněností věcí. Toto téma se objevuje v Heideggerově slavné úvaze o džbánu, kde se ukazuje na bohatost významů u zdánlivě tak obyčejné věci, jakou je džbán. Kontrast mezi vnějškem a vnitřkem je pak zdůrazněn v druhé sloce:

„Jest i ten, kdo na cestách
Temnou stezkou k vratům schází.
Zlaté milosti strom vzchází
Z hlubin země chladných šťáv.“

Temné stezky v sobě nesou nebezpečí, temnotu a bezdomoví. Současně však ukrývají tajemství a výzvu k cestě. Cesta je symbolem nejistoty, dům je symbolem bezpečí. Každé místo má svou specifickou atmosféru. Norský historik a teoretik umění Christian Norberg-Schulz se této atmosféře věnoval ve své slavné knize *Genius Loci*. Právě pasáž věnovaná Traklově básni a jejímu Heideggerovu výkladu je v této knize velice zdařilá. Kontrast mezi vnějškem (stezkami) a vnitřkem (domem) je zde vyjádřen i v přenesené podobě jako kontrast mezi formou a obsahem (Norberg-Schulz, 2010, 8).

¹³⁵ Bibliografická data se vztahuje k celé básni, proto ji u dalších slok již neuvádíme.

Pokud jde o vnímání poezie, není vždy nutno detailně pochopit autorův záměr. Někteří kritici samozřejmě podobnou snahu vyvíjejí. Přisuzují pak básnickému dílu mnohdy i to, co jeho autor vůbec na mysli neměl. Právě podobné spekulace však také současně mohou dílo rozvíjet a přibližovat čtenářům. Ve své neuchopitelnosti a význačnosti je poezie inspirativní (a spirituálně obohacující), protože nikdy nestačí ji pochopit a analyzovat, vždy je třeba se vydat po vlastní cestě, chceme-li si ze slov a vět vytvořit vlastní obraz. Právě tato pobídka k cestě – vyrazit na cestu – může být klíčovým bodem pro propojení poezie s aktivitami provozovanými v přírodě.

V poslední sloce Traklovy básně nacházíme tato slova:

„Tiše poutník vstupuje,

Bolest změnila práh v kámen.

V jeho čistém jasu plane

Chléb a víno na stole.“

Poutník se vrací (zvenku dovnitř) do bezpečí domu. Přichází ze tmy do světla, ze zimy do tepla. Nachází prostřený stůl, víno a chléb. Prosvětlenost domova by však nemohla existovat bez spojení s vnějším světem, i víno a chléb totiž pocházejí z darů země. Zlatý květ stromu milosrdenství představuje požehnání růstu a plodnosti. Vnějšek tedy není jenom temný a studený. Kontrast mezi vnějškem a vnitřkem se v určitém okamžiku rozplývá k jejich symbióze. Jsoucno nabývá svého významu v „součtveří“ (Geviert), v němž se propojuje Nebe, Země, božské a smrtelné.

Se všemi těmito symboly si Heidegger pohrává, a to zčásti s neuvěřitelným perfekcionismem a důsledností, zčásti je pak volně rozvíjí, vytváří nová myšlenková i slovní spojení a detailní analýzu tak „probásňuje“ svým vlastním výrazem. Jeho přístup je nejen precizní, ale je také velmi inspirativní (Hogenová, 2008).

Zimní večer je básní, která ve dvanácti verších obsahuje nepřeborné množství obrazů, asociací, skrytých i neskrytých významů. Martin Heidegger však ukázal, že je možno osobním vnímáním a přemýšlením ještě zmnohonásobit sílu výpovědi této básně a obdařit ji dalším životem. Nemůže být každý z nás Martinem Heideggerem, takový výjimečný duch se rodí jednou za mnoho let, ale každý z nás má možnost vnímat poezii zcela po svém a vdechnout jí svůj vlastní život.

Opustíme-li Heideggerovu ruku průvodce a podíváme-li se na báseň *Zimní večer* očima vyznavače outdooru, můžeme si všimnout dalšího střídání kontrapunktů a jejich následné souhry v Traklově básni. Nabízejí se tu mnohé další příklady pro člověka na cestě – domov a bezdomoví, odchod a návrat, příroda a kultura, pohyb a klid či cesta a cíl.

Stručnost Traklovy básně je určitým klíčem k uchopení poetiky. Nikoli velké množství dlouhých básní, ale jeden či dva verše, které zní člověku v uších, když se pohybuje na stezkách, když je na cestě, a jejichž motiv lze rozmanitě rozvíjet (Hurych, 2013d).

Poetický obraz poutníka vydávajícího se venkovní nejistotě se však propojuje s jeho návraty, kdy nachází „chléb a víno na stole“. Ten, kdo se nevydá na cestu, ten se ochuzuje o prožitek, který cesta přináší. Ten, kdo je na cestě, ten dokáže ocenit smysl návratu a bezpečí domova. „Blížkost, dálka, horizont nepatří jen prostoru, domov je blízkostí, dálka je jinakostí a cizostí, horizont je to, co rozhoduje o domově a jinakosti. Z horizontu je vždy něco blízko a něco daleko, on je tím nejpodstatnějším arbitrem pro tuto distinkci, k níž patří i distinkce domov a cizost. I to, co je objektem a co subjektem, odvisí od horizontu, od perspektivy“ (Hogenová, 2000b).

3.4.2 Pobyť v přírodě – směřování kroků novodobých poutníků

„Básnický přebývá člověk na této zemi, i když pln zásluh“ (Hölderlin, 1977, 133). Tato věta zazní v básni Friedricha Hölderlina *V rozmilé modři* a právě ji Heidegger užil jako motto pro své zamyšlení uvedené v předchozí podkapitole. Podíváme-li se na úplný začátek básně, můžeme zde číst:

„V rozmilé modři
kvete kovovou střeou kostelní věž.
Obkružuje ji křik vlaštovek,
oblévá ji nejjímavější modř“
(tamtéž, přeložil Vladimír Mikeš).

Heidegger považoval Hölderlina za jednoho z největších myslitelů, neboť byl dle jeho názoru jedním z největších básníků všech dob. Duševní choroba, jež tohoto básníka provázela vlastně celou druhou půli života, vtiskla ovšem jeho dílu specifický ráz. Často se jedná o velmi obtížně srozumitelné čtení plné složitých myšlenek a obrazů. Zkoumat hloubku Hölderlinovy poezie však určitě není snahou našeho textu.

Podíváme-li se však na úvodní dvojverší jeho básně, může nás napadnout, zda právě zde není vyjádřeno vše podstatné, co člověka přiměje, aby časně ráno vstal, sbalil batoh a vyrazil do přírody. „V rozmilé modři kvete kovovou střechou kostelní věž.“ Tento obraz se liší zemi od země, vesničku od vesničky, liší se i podle denní nebo noční doby. Může vyvolávat velké množství různých asociací o propojení země s oblohou, o propojení pozemského s božským. Je pocitem rozechvění a mrazení uvnitř člověka za nedělního rána na liduprázdné návsi s pohledem na pole, lesy a louky za vsí.

Není reálné, aby každý, kdo vyrazí z vyhrátého a bezpečného domu do venkovní nejistoty, dospíval k tak komplikovaným úvahám jako Hölderlin ve své poezii. Je však možné uchovat si rozechvění a mrazení, jež nám poezie přináší. Proto není vždy žádoucí, abychom poezii za každou cenu analyzovali, porovnávali a řadili podle její kvality do žebříčků. Kvalita se totiž prosadí sama svou trvalostí v čase. Obrazy pomíjejí, mohou ztrácet barevnost, ale schopnost vytvářet obrazy (i ve významu predestřených obrazů ve své mysli), košatit je, dobarvovat a někdy i překreslovat, ta je smyslem poezie.

V lidské historii můžeme registrovat národy, jež svou kulturu budovaly především na vztahu k přírodě. Můžeme u nich vidět pevné sepětí se zemí. Jedním ze spirituálně silně založených příběhů je indiánská legenda, podle níž americký náčelník kmene Duwamishů Seattle reagoval v roce 1855 emotivním projevem na zprostředkovanou nabídku tehdejšího amerického prezidenta (Franklin Pierce) na koupi indiánské půdy. Jakkoli sám obsah náčelníkova projevu není historicky věrohodně doložen, samotný příběh se stal inspirací pro mnohá ekologická hnutí. Využijeme tedy (expresivní a novodobě formované) citace z knihy *Země na misce vah: Ekologie a lidský duch* od významného amerického politika a ochránce přírody Al Gora, která slova prezentuje takto:

„Jak můžete chtít kupovat nebo prodávat oblohu? Zemi? Ta myšlenka nám připadá zvláštní (...) Každá část této země je pro můj lid posvátná. Každý lesklý kus jehličí z borovice, každá písčitá pláž, každá mlha v temném lese, každá louka, každý bzučící hmyz. Všechny jsou v paměti a zkušenosti mého lidu nedotknutelné (...) Naučíte své děti to, co jsme my učili své? Že je země naše matka? Co postihne zemi, postihne i všechny její syny. Tolik víme: země nepatří člověku, ale člověk zemi“ (Seattle in Gore, 1994, 230).

Spiritualita se vztahuje k přírodě svou podstatou, neboť lidský duch neustále osciluje mezi silným poutem ke svým kořenům a naplňováním úcty k tradici, z níž vešel, a hledáním

a objevování nových cest. Tento konflikt tradičního a moderního je možno chápat jako konflikt přírody a kultury, o němž hovoří významný český představitel evoluční ontologie Josef Šmajš. Ten ve své teorii tvrdí, že v tomto konfliktu nejde o selhání člověka ve vztahu k přírodě ani o selhání kultury v tom smyslu, jak je běžně vnímáme. Problémem je preference a rozmach kultury, která je ze své podstaty protipřírodní, propojuje a globalizuje původně lokální a svébytné kultury, takže přizpůsobuje život na naší planetě jednomu většinovému schématu (Šmajš, 2008, 109).

Tak jako je termín „spiritualita“ kontraproduktivně skloňován ve všech možných a v mnoha případech silně zavádějících okultistických souvislostech, tak i poněkud módní vlna eko-spirituality má své radikální a problematické polohy. Ty jsou do značné míry způsobeny „nevyslyšeným voláním“ většinové společnosti, která v zaujetí jiných problémů a v diktátu mocenských skupin, nereaguje na výzvy k šetrnému nakládání k životnímu prostředí. Radikalizace do podoby „ekoterorismu“ se ovšem obrací proti spiritualitě samé a opouští její základnu „kultivovaného ochranného obalu lidského ducha“, aby se po vzoru „holubic“ představených v teorii her (podkapitola 2.2.1) stávala „jestřábem“. Jak ukazuje samotná teorie her, setrvání na pozici jestřába ovšem k vítězství dlouhodobě nevede.

Ekologismus v čiré podobě zbavený doktrín představuje významný proud novodobého myšlení, jehož podstatou je respektování původního přírodního uspořádání. Tento respekt je charakteristickým rysem pro mnoho vyznavačů takzvaných outdoorových aktivit, ať již se jedná o ty, jež jsou více spojeny s pohybem (vodáctví, lezení, survivalové aktivity) či s pobytem (woodcraft, skauting, tramping) v přírodě.

Pokud bychom měli hledat nějaký prototyp novodobého poutníka, který se blíží naší charakteristice spirituálního přístupu k životu v sekularizovanější podobě, pak mnoho požadavků na tuto roli splňují představitelé trampingu. Tramping je velmi zajímavým fenoménem z pohledu spirituality i jako český a slovenský unikát – tramping.¹³⁶ Jedná se o volné oficiálně neorganizované hnutí, které se v českých a slovenských podmínkách dočkalo mohutného rozvoje, a to především ve dvacátých a třicátých letech 20. století. I v současnosti však má stále početnou obec příznivců. Tak jako český skauting, tak i tramping byl nejvíce inspirován woodcraftem. Společné kořeny má i se samotným

¹³⁶ Jakousi obdobu samozřejmě tramping v jiných zemích má. Američané označují podobné aktivity jako „hiking“, na Novém Zélandu se používá přímo termín tramping. Jako komplexní fenomén se svými typickými rysy je ovšem česko-slovenský tramping jedinečný.

skautingem. K této inspiraci dále přidal romantiku amerického Divokého západu (Hurych, 2013e).

Na klíčové charakteristiky trampingu upozorňuje Seman (2011), který hovoří o romantice, kamarádství, humanismu, stírání sociálních rozdílů, pohybu a prožitku.

Spojení trampů s aktivním pohybem bylo vždy velmi silné. Tramping se výrazně podílel na rozvoji některých sportovních aktivit. „Obrovské a dosud nedocenené zásluhy na rozvoji volejbalu v Praze a blízkém okolí mělo trampské hnutí (tramping), díky kterému se tento materiálně nenáročný sport zabydlel na desítkách trampských osad v povodích Vltavy, Berounky, Sázavy, Labe a Jizery. (...) Na trampských osadách vyrostla většina poválečných reprezentantů z Prahy, hlavních strůjců tzv. ‚zlaté éry‘ čsl. volejbalu“ (Vrbenský, 2011, 4–5). Za sport, který je historicky také pevně spojen s trampingem, je považován ryze český vynález – nohejbal. Počátky nohejbalu spadají do 20. let minulého století (SK Slavia Praha), postupně byl rozvíjen zejména na trampských osadách, první pravidelnou nohejbalovou soutěží byla Trampská liga organizovaná od roku 1953 (Pavlík & Maršálek, 2005).

Ještě silněji jsou však s trampingem spjaty lokomoční pohybové aktivity. Tramp je vlastně „člověkem na cestě“, a to ho spojuje s poutníkem. Jasný odkaz na chůzi můžeme pozorovat v anglickém výrazu „Viking“. Jde o zřejmě nejbližší příbuznou aktivitu v anglosaském chápání („to hike“ – jít na túru, cestovat apod.). V případě trampů jde opravdu nejčastěji o pěší turistiku. K trampingu však nerozlučně patří i turistika vodní (tak jako se z řad trampů rekrutovali vynikající volejbalisté, tak i nejlepší předváleční kanoisté byli tzv. vodními skauty, z nichž mnozí tíhli k trampingu a věnovali se mu zejména o víkendech (Makásek, 2001).¹³⁷ Také dnes trampové prostě vyjíždějí na „vandr“ nebo na „vodu“.

Zde nyní poněkud odbočíme. V současné době se totiž setkáváme s poměrně širokým spektrem „vandráků“ či „čundráků“¹³⁸. Mnozí z nich nevykazují ani znaky ekologického chování, ani někdy nedodržují základní pravidla slušného chování. Totéž lze říci o určité části vodáků, kteří pojmají sjezd řeky jako skutečně konzumní záležitost – jejich hlavní náplní je konzumace alkoholu a občerstvení v okolí řeky. Tyto případy jsou však také poučné. Často

¹³⁷ Tramping má velmi blízko ke skautingu, avšak přísná disciplína a pevná organizace skautských oddílů v duchu Baden-Powellova modelu byla mnohým skautům, kteří toužili po volnosti a dobrodružství, cizí. Proto se tramping koncipoval jako volné hnutí.

¹³⁸ Hovorový termín „čundrák“ nabyl postupně poněkud pejorativnějšího charakteru než relativně neutrální výraz „vandrák“. Dle autorovy empirické zkušenosti tomu tak původně nebylo a k uvedené změně došlo postupně během posledního čtvrtstoletí.

jde spíše, zejména u mladých „čundráků“ a „vodáků“,¹³⁹ o silácká gesta maskující skrytou nejistotu a hodnotovou neukotvenost. Nicméně absence spirituálního přístupu o těchto jedinců a skupin nám může pomoci vymezit jistou hranici z druhé strany. Tedy pokud jsme dosud spíše hovořili o tom, co může být v modelu sekularizované spirituality považováno za spirituální, zde se naskýtá příklad pro to říci, co spirituální není.

Jakkoli se zde naskýtá (ne zcela nedůvodná) slovní hříčka v níž *spiritus* znamená nejen *duch*, ale také *alkohol* (zejména tzv. tvrdý), v jejímž duchu lze říci, že alkohol může podporovat za jistých okolností fantazii a kreativitu lidského ducha, je dobré připomenout heslo Carla Gustava Junga „*spiritus contra spiritum*“, které bychom mohli přeložit jako „spiritualitou proti alkoholu“. Tento svůj výrok Jung učinil jako vyjádření přesvědčení „že člověka může z ničivého vlivu alkoholu vysvobodit pouze hluboký duchovní zážitek (Grof, 2007, 110). Jung, který měl mnoho zkušeností s léčbou pacientů závislých na alkoholu, tu tak proti sobě postavil vysoký duchovní status a zničující vliv omamné látky. Můžeme se domýšlet, že tak učinil proto, aby ukázal, jak blízko k sobě někdy mohou mít zdánlivě protipólné stavy.

Za problém absence spirituality však nepovažujeme v uvedených případech samotnou konzumaci alkoholu. Ta je spíše důsledkem duchovní prázdnoty a konzumu v širším slova smyslu. Zaměření na spotřebu a snaha o její dosažení za každou cenu, v co největším množství a na úkor jiných, to lze považovat za skutečně nejpodstatnější negaci spirituality. Takový přístup k trávení času jde přesně v duchu uvažování, proti němuž se tramping původně postavil a vyhranil a uvedení mladí jedinci si jej přinášejí z každodenního běžného života, kde jsou jim nejčastěji vzory jejich rodiče a známí.

Pravověrní (skuteční) trampové však udržují duchovnějši linii i během svých putování. Je velice zajímavé, že tramping sice vznikl jako vzpoura proti pevné organizaci (a také proti životnímu stylu tzv. pivní kultury), ale udržuje a rozvíjí si své rituály vycházející ze zálesácké tradice a obdivu k severoamerickým Indiánům (což je propojeno v myšlenkách woodcraftu). Těchto rituálů je celá řada, a tak jak je tomu běžné i v jiných komunitách, některé poněkud devalvují jejich příliš ortodoxním vyžadováním a také mechanickým přístupem. Jde například

¹³⁹ Zde užíváme uvozovky u obou výrazů, aby bylo zřejmé, že nepovažujeme popsané jedince za typické představitele uvedených skupin.

o podání ruky se zalomením palce, či o „konzervovou kulturu“, kvůli níž trampové získali nepříliš lichotivé označení „kotlíkáři“.

Přesto však lze pohlédnout na tramské rituály z jiného úhlu – jako na spirituální artefakty, které udržují posvátnost a propojují přístup k tradici se snahou přiblížit jí svůj způsob myšlení i chování. Tuto úctu k tradici a spiritualitě v sobě nese i tramská píseň. V písni *Albatros* její autor Jan Nedvěd zpívá: „Totemy malovaný se sovými křídly a stopou z vlčích drápů a křeslo pro šerifa, to pro jeho vážnost, když se zasedá. (...) Všude dobří lidé žijí, ale na osadách dobro je jak zákon“ (Nedvěd, 1991, 98). Právě Janu Nedvědovi bylo často vytýkáno, že mnohé tramské artefakty zprofanoval a že balancuje na hraně kýče (podle některých názorů i za ní). Ostatně on sám na toto riziko upozorňuje v téže písni: „...i když, jako všechno na hodnotách ztrácí, i dobro odřenej má hřbet“ (tamtéž).

Umělecké posouzení hodnot tramské písně není však záměrem tohoto textu. Trampové mají mezi sebou skvělé básníky, autentické vypravěče, výborné hudebníky (můžeme zde uvést z poválečné éry třeba bratry Mikiho a Wabiho Ryvolovy, Kapitána Kida, Pavla Lohonku Žalmana a mnohé další), stejně tak jako představitele komerčněji založených proudů. Jistá naivita k tramské písni patřila už od jejích počátků a někdy byla i záměrná. Důležitá je však autenticita prožitku, která je nepřenosným prvkem a může se objevovat a ztrácet podle situace, v níž se s ní setkáváme.

Jiný autor, také poměrně silně spojený s tramským hnutím, Jaroslav Samson Lenk, to výstižně vyjádřil na osudu jiného typu písně, vánoční koledy, která má také svou tradiční pozici a bývá chápána jako artefakt spirituality: „Do hluku ulic zazní pár koled z krámků, kde prodávaj noty a desky. V úpravách orchestrů začínají bolet, vždyť samy o sobě zněly tak hezky“ (Lenk, 1995, 109).

„Tramská píseň je významným projevem trampingu, pro vnější svět možná projevem nejvíce patrným. (...) Budování skupinové spirituality (...) s sebou nese existenci a vyprávění příběhů a textů sdílených určitou komunitou. V tomto ohledu je tramská píseň nositelkou těchto příběhů, mnohdy plných poselství a podobenství, byť ne tolik prověřených časem, jako je tomu například u většiny textů religiozních“ (Hurych, 2013e, 127).

Tak se nám zde v motivu posla i poutníka objevuje v jisté obměně jejich moderní archetyp – člověk, který ví, odkud vzešel a je ochoten vzdát se vybudovaného bezpečí a pohodlí, který pociťuje úctu k přírodě a má svou představu, kam směřovat. Jde tu

samozřejmě o modelové chápání trampa, jemuž se ne všichni představitelé této komunity blíží, ale stále nacházíme mnoho těch, kteří se alespoň pokoušejí tento směr držet.

3.4.3 Putování štafety lidského poselství v běhu času

Pokusili jsme se ukázat některé prvky podporující spiritualitu v prostoru, jež jsme si předem vymezili, tedy v oblasti poutnictví, pobytu v přírodě a (přírodního) běhu. Tímto zaměřením se nám prolínají dva motivy – motiv směřování a motiv předání poselství. Za určitých okolností se tyto motivy propojují, neboť se ukazuje, že naše dlouhodobé směřování je mnohdy vedeno snahou a úsilím předat určité poselství.

Může se jednat o poselství v abstrahovanější podobě, již představují myšlenky, názory a postoje, které jsme si osvojili a považujeme za prospěšné seznámit s nimi ostatní. Může také jít o konkrétnější formy poselství – osobní příklad, jak se chovat v určitých situacích, rady či instrukce, jakou cestu zvolit, případně také sdělení informace, která má určitou hodnotu pro toho, kdo ji umí rozkódovat. Institut posla je z tohoto důvodu výrazně abstraktnější povahy než archetypy poutníka a běžce, které jsme se pokusili přesněji popsat a definovat v různých obměnách s využitím konkrétních příkladů. Posel je tak vlastně rolí, kterou na sebe tyto různé typy přebírají.

Nyní je čas shrnout a zrekapitulovat vše uvedené a vazbu mezi běžcem a poutníkem jasněji ukotvit. V běžně užívané kinantropologické analýze je od běžce k poutníkovi relativně daleko. To je dáno především tím, že běžec je vnímán ve své ryze sportovní podobě, nejčastěji jde o atleta, kterého specifikujeme spíše z pohledu technických charakteristik běhu (sprinter, mílař, vytrvalec apod.). Potom nás běžec zajímá jako objekt sportovního tréninku a podle toho jej také studujeme. V tomto případě zřejmě nedává dobrý smysl přirovnávat běžce k poutníkovi, protože u poutníka neanalyzujeme délku jeho kroku, sílu odrazu, výživový režim, strukturu intervalového tréninku, netestujeme jej na laktáty ani na užívání nedovolených prostředků.

V okamžiku kdy ovšem upustíme od sportovně-výkonnostně indoktrinovaného pohledu na běžce a začneme se zajímat o jiné jeho charakteristiky, pak již srovnání s poutníkem smysl dává. V oblasti spirituálního přístupu k pohybu si mohou být mnohem blíže než zmíněné (biomechanické, fyziologické a další) úhly pohledu akceptují.

Hurych (2013b, 92) upozorňuje na psychologizující přístupy, v nichž je pohyb poutníka i běžce zkoumán jako intenzivní mentální aktivita. V nevýkonovém modelu běžce však není

vysoká míra mentální aktivity primárně chápána jako koncentrace na pohyb (ve smyslu snahy o zdokonalení běžeckého kroku, běžecké strategie či taktiky). Jde o to, že pohyb se podřizuje této mentální aktivitě. Běh či chůze tak představují východiska pro rozvoj duševní činnosti, utvářejí vhodné prostředí a přitom jsou také katalyzátorem, jenž umožňuje myšlenkovou činnost realizovat rozdílným způsobem a v jiné intenzitě než by tomu bylo bez pohybu. Buddhistická praxe využívá techniku *čankamana*, což je forma meditace prostřednictvím chůze. V chůzi nacházíme velký potenciál pro hledání cesty, jak se zbavit problémů, které jsou fyzické i psychické povahy. V léčebné praxi se *čankamana* využívá například v satiterapii.¹⁴⁰ Základem pro meditaci chůzí je snaha poznat sebe sama a orientovat se lépe ve svých myšlenkách. „...budete umět více, než klást nohy tak, jako jste se tomu naučili zhruba ve dvou letech. Už budete umět chodit s úctou ke svému kroku jako zdroji hlubšího sebepoznávání“ (Svoboda, 2000, 13).

Zpomalení a prohloubení vnímání je základem pro meditaci, což v určitém ohledu chůze splňuje lépe než běh. Není však pochyb o tom, že se dá medítovat i během, což má určitá svá specifika, protože běh je například rytmičtější, také zde v případě běhu vstupuje do hry únava a bolet, které aktivizují jiné oblasti našeho vnímání, než je tomu v klidu či u pomalých pohybů.

Avšak nejen v oblasti meditace, která je přece jenom značně specifická svou vazbou na mystičtější způsob vnímání reality, nacházíme styčné body mezi chůzí a během, jakož i mezi poutníkem a běžcem. Tím klíčovým je motiv cesty a způsob, jímž je s ním nakládáno. Pohyb poutníka, stejně jako pohyb běžce, pak představuje aktivitu v první řadě mentální, jejíž podstatou je intenzivní vnímání okolí, ovšem také zacílení se do nitra své mysli, vytvoření prostoru pro rozvíjení úvah a pro volné přemýšlení. Jak již bylo řečeno, v případě některých jedinců jde pak i o rozjímání a meditaci.

Dalším religiózně upomínajícím prvkem je zde i určitý stereotyp cyklické činnosti podporovaný rytmem kroků (zejména v případě běžce). Může se přeneseně jednat o fenomén, který bývá označován v orientálních náboženských konceptech jako mantra, což je daný sled slabik, jež nesou určitý význam (vázaný na konkrétní náboženství), současně však opakováním zvuků vedou mysl ke zklidnění a koncentraci pouze na zvukové vibrace. Hurych (2013b, 94) v této souvislosti upozorňuje na tradiční křesťanskou molitbu *Otče náš*,

¹⁴⁰ Satiterapie je léčebná metoda, jež je založena na sledování probíhajících procesů prožívání, jež jsou mimo možnosti slovního popisu.

v níž hrají odříkávání slov a jejich rytmus značnou roli. V souvislosti s během tu pak zmiňuje oběžný („stále běžící“) výtah, přeneseně nazývaný „páternoster“¹⁴¹ („otčenáš“). Je to poněkud metaforické (ale snad nikoli nezajímavé) spojení rovnoměrného pohybu (běhu) s modlitbou vedoucí ke zklidnění a rozjímání.

Zatímco v případě poutníka je jeho role relativně jasně vymezena, v případě běžce se častěji setkáváme se sportovním výkladem v prototypu atleta-závodníka. Tuto roli samozřejmě není nutno z běžce snímat, je však možno budovat také další opěrné body, které nás od mechanického posuzování v intencích dosažených výkonů vedou k duchovním aspektům běhu. Zde je potom možno čerpat hlubší a dlouhodobější motivaci pro běhání v jeho esenciální podobě a také jistou ochranu proti tomu, když se začnou běžecké idoly a modly hroutit, jako se tomu již stalo v historii mnohokrát, aktuálně pak například v červenci 2013 po dopingových nálezech Američana Tysona Gaye a jamajských elitních sprinterů a sprinterek (Thompson, 2013).

Spirituální přístup k běhu (a jakékoli pohybové aktivitě) by měl poskytovat ukotvenou a hlubokou základnu, s níž módní vlny, skandální kauzy a krátkodobé nálady nedokážou otřást.

¹⁴¹ Ve skutečnosti je však tento přenos etymologicky složitější. Původně bylo označení výtahu „páternoster“ odvozováno od korálek růžence a šlo tedy spíše o vizuální podobnost. Z pohledu tradiční posvátnosti náboženských symbolů zde můžeme pozorovat (podobně jako u různých konotací slova pouť) tendenci směřující k mechanickému přístupu a duchovnímu vyprázdnění hodnot.

Závěr

Autor se pokusil představit určitý model, který nazývá sekularizovanou spiritualitou pohybu. V práci se soustředil na zdůvodnění potřebnosti podobného přístupu, dále na možnosti jeho teoretického uchopení a konečně i na konkrétní popis jedné vybrané formy. Pro tu si zvolil téma poutníků, poslů a běžců, neboť na něm je možno srozumitelně a v širších souvislostech potřebnost spirituálního chápání pohybu, stejně jako teoretická východiska pro tento přístup demonstrovat.

Ve všech ohledech se jedná o výběrové zpracování daného tématu. Vzhledem k velké šíři celé problematiky nelze postupovat tak, že by byly systematicky vyčerpány všechny možné úhly pohledu a všechny souvislosti. Autor činil tento výběr s upřímnou snahou postupovat logicky a koncentrovat pozornost na klíčové aspekty sledované problematiky. Není nejmenších pochyb, že zde zůstává velký prostor pro rozvinutí myšlenek do mnoha dalších směrů, v tomto ohledu vycházela autorova rozhodnutí z jeho dlouhodobého zaměření na určité konkrétní oblasti lidského pohybu a také byla podmíněna dosavadními autorovými pracemi, které se k problematice spirituálního přístupu ke sportu a pohybu nějakým způsobem vztahují.

Lze předpokládat, že téma spirituality pohybových aktivit bude v blízké budoucnosti nabývat na důležitosti a na zajímavosti. Mnohé jiné oblasti kinantropologických výzkumů již totiž narazily na hranici, kdy se již začínají utápět ve studiu detailních problémů, což platí zejména tam, kde v souvislosti s rapidním nárůstem výkonnosti sportovců, bylo nakročeno až k samé hranici lidských možností. Jakkoli nás sportovní průmysl neustále a opakovaně přesvědčuje o nezbytnosti nových technologických výtěžků, u mnohých sportovců se dostavuje již jistá únava z jejich neustálého sledování a pořizování.

Není nejmenších pochyb, že výzkum a vývoj v oblasti sportovního průmyslu umožnil vznik nových sportovních a pohybových aktivit, které bez využití moderních teorií nebyly v minulosti myslitelné. Proti tomu se náš model spirituality nijak nestaví, stejně jako nepopírá význam lidského snažení o zdokonalení dosažených výkonů. Jeho hlavní role v oblasti výkonově založeného sportu je především regulační. Neustále je třeba korigovat, aby naše honby za lepšími výkony a adorace nových technologií nevedla k tomu, že se z centra pozornosti vytratí sportovec-člověk.

Toto považujeme za klíčový úkol spirituálně smýšlejících osob, které aktivně vstupují do světa sportu a pohybu, ať již se jedná o učitele, trenéry, činovníky, případně i další subjekty (zásadní roli v tomto ohledu s ohledem na sport mládeže hraje také přístup rodičů). Jedná se o úkol pro vyznavače spirituality pohybu, který souvisí především s jejím společenským rozměrem.

Dále je tu velmi významný rozměr individuální, v němž je spiritualitu pohybu možno budovat v mnoha různých podobách, košatě a kreativně. Za dominantní rys tohoto individuálního přístupu považujeme vybudování pevného, hluboce založeného a především dlouhodobého (v optimálním případě celoživotního) vztahu k pohybu. I tento aspekt má významné společenské dopady, které se projevují především coby osobní příklad, který může mít pozitivní vliv na bezprostřední okolí daného jedince, v určitých případech přesahuje i do větších skupin či celé společnosti. Na tom se podílí i způsob prezentace myšlenek a názorů, proto je tu důležitá síla příběhu, lze říci meta-narativního příběhu, takového, který v sobě obsahuje poselství.

To je důvodem, proč jsme se ve své práci koncentrovali na filosofická východiska dané problematiky, ovšem využili jsme i mnoha prostředků z oblasti poezie a beletrie. Jak již bylo řečeno, lidskou spiritualitu nelze spoutat a uzavřít do jasné a stručné definice, natož ji pasovat do role vědeckého paradigmatu. Přesto se domníváme, že její zkoumání je velice smysluplné a v rámci kinantropologie přínosné.

Summary

This thesis presents a theoretical study of the spirituality of movement activities from the philosophical point of view. The main aim of it was to introduce quite a new – secularized – approach to spirituality in the field of sport and human movement. Spirituality in this sense brings a new hope for the development of the human spirit. The thesis reflects author's long-time experience in the sphere of the theoretical studies of movement activities and their spiritual perception. It comes from a lot of author's practical experience in the world of competitive sport as well.

The thesis is divided into three main parts. The first one is devoted to the necessity of looking for the spiritual approach in the modern world. There are two different and in a sort of way opposite influences mentioned here – the positivistic and the esoteric approaches. Spirituality within the described model presents some kind of prevention from both of them.

The second part examines spirituality in its broadest meaning. Here are described its religious and non-religious senses applied to the sphere of movement activities. Some space is devoted to researching the various definitions of spirituality in different contexts. The author displays how wide is the range of different understandings of spirituality. That is the reason why the phenomenon of spirituality transcends the majority of current scientific discourses.

The third part introduces the archetypes of pilgrim, messenger and runner. The author examines the interconnection between them and develops a concept of spirituality as a kind of direction motivated by some long-term aim. This kind of spirituality corresponds with the conception of its secularized model. That is why a pilgrim on one hand and a runner on the other hand were selected here as suitable examples how to interconnect two different phenomena – spirituality and sport.

The author believes that the topic of the spirituality of movement activities will become a more frequent topic of the serious studies in kinanthropology. A danger of the cyborgization of society is more and more real and people will have to be aware of it. We will have to become more spiritual if we want to 'survive' in this world. We should realize the very physical character and the bodily nature of sportive activities and try to search for a deeper sense and a more versatile perception of them.

Seznam literatury

- Adorno, T. W. (2009). *Minima moralia*. Praha: Academia.
- Allcock, J. B. (1988). Tourism as a sacred journey. *Society and Leisure*, 11 (1), 33-48.
- Aristotelés. (2009). *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek.
- Aristotelés. (2003). *Metafyzika*. Praha: Petr Rezek.
- Austin, M. (Ed.). (2007). *Running & Philosophy*. Malden, MA, US: Blackwell Publishing. Ltd.
- Babyrádová, H. & Havlíček, J. (Eds.). (2006). *Spiritualita: fenomén spirituality z pohledu filosofie, religionistiky, teologie, literatury, teologie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců*. Brno: Masarykova univerzita.
- Balthasar, H., U. von (2010). *Kněžská spiritualita*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.
- Bednář, M. (2009a). Homo viator a příprava na cestu. *Gymnasion*, 11, 15–22.
- Bednář, M. (2009b). *Pohyb člověka na biodromu: Cesta životem z pohledu (nejen) kinantropologie*. Praha: Karolinum.
- Bednář, M. (2013). Fenomén prožitku, spiritualita a sportovní angažmá. In E. Hurych et al. (Ed.). *Spiritualita pohybových aktivit* (pp. 39–46). Brno: Masarykova univerzita.
- Bellamy, J. (1998). Spiritual values in a secular age. In M. Cobb & V. Renshaw (Eds.). *The Spiritual Challenge of Health Care* (pp. 183–197). London, UK: Churchill Livingstone.
- Bělohradský, V. (2007). *Společnost nevolnosti. Eseje z pozdější doby*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Bezchleba, P. (2010). Petr Mejzlík – za rok chci být opět silnější [online]. Dostupné z http://www.etriatlon.cz/rozhovory_profily/26326_petr_mejzlik_za_rok_chci_byt_opet_silnejsi.html (Vid. 6. května 2013).
- Blažejovský, J. (2007). *Spiritualita ve filmu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Boyd, J. (1995). „The soul as seen through evangelical eyes, part 1: Mental health professionals and the “soul“”. *Journal of Psychology and Theology*, 25 (3), 151–160.
- Brocket, S. et al. (1997). *Testy emocionální inteligence*. Praha: Ikar.
- Brown, D. (2003). *Šifra mistra Leonarda*. Praha: Metafora.
- Bunyan, J. (2005). *Poutníková cesta z tohoto světa do světa budoucího*. Praha: Argo.
- Cagaš, P. (2005). Spiritualita a osobnostní vývoj. *Psychologie dnes*, 11 (5), 35–37.

- Cílek, V. (2012). Poutnictví a posvátná krajina. (Přednáška konaná 29. března 2012 v centru Orbis Praha).
- Cohen, E. (1979). A phenomenology of tourist experiences. *Sociology*, 13, 179-201.
- Comte, A. (2009). *The Positive Philosophy of Auguste Comte II*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Český statistický úřad/sldb 2011 [online]. Dostupné <http://vdb.czso.cz/sldbvo/#!stranka=podle-tematu&tu=30719&th=&v=&vo=null&vseuzemi=null&void=>. (Vid. 18. května 2013a).
- Český statistický úřad/sldb 2011 [online]. Dostupné na <http://vdb.czso.cz/sldbvo/#!stranka=podle-tematu&tu=30301&th=&v=&vo=null&vseuzemi=null&void=>. (Vid. 18. května 2013b).
- ČFDS – Česko-slovenská filmová databáze [online]. (2013). Dostupné z <http://www.csfd.cz/>. (Vid. 6. dubna 2013).
- Dawkins, R. (1976). *The Selfish Gene*. New York City, US: Oxford University Press.
- Dibelková, I. (2004). *Poutní místa v Čechách*. Praha: Olympia.
- Dimeo, P. (2007). *A History of Drug Use in Sport: 1876–1976: Beyond Good and Evil*. London: Routledge
- Dohnal, T. et al. (2009). *Tři dimenze pojmu rekreologie*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Doron, A. (2005). Encountering the „Other“: pilgrims, tourists and boatmen in te city of Varanasi. *The Australian Journal of Anthropology*, 16 (2), 157-178.
- Doyle, D. (1992). Have we looked beyond the physical and psychosocial? *Journal of Pain Symptom Management*, 7 (5), 301–311.
- Dreyer, D. & Dreyerová, K. (2013). *ChiRunning*. Revoluční přístup k běhání bez námahy a zranění. Praha: Mladá fronta a. s.
- Dvořák, M. (1946). *Italské umění od renesance k baroku*. Praha: Jan Laichter.
- Ellison, C. (1983). Spiritual Well-Being: Conceptualization and Measurement. *Journal of Psychology and Theology*, 11 (4), 330–340.
- Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A. & Saunders, Ch. (1988). Toward a humanistic humanistic-phenomenological spirituality: definition, description, and measurement. *Journal of Humanistic Psychology*, 28 (4), 5–18.
- Finn, A. (2012). *Běhání s Keňany*. Praha, Mladá fronta a. s.
- Fromm, E. (2001). *Mít, nebo být?* Praha: Aurora, 2001.
- Fulghum, R. (2006). *Slova, která jsem si přál napsat sám*. Praha: Argo.

- Goddard, N. (1995). Spirituality as Integrative Energy. *Journal of Advanced Nursing*, 22, 808–815.
- Gore, A. (1994). *Země na misce vah: Ekologie a lidský duch*. Praha: Argo.
- Grof, S. (2007). *Psychologie budoucnosti*. Praha: Argo.
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy: Volume 4, Plato: The Man and his Dialogues: Earlier Period*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. Platón. (2003). *Platónovy spisy IV. Kleitofón, Ústava, Timaios, Kritias*. Praha: OIKOMENH.
- Haag, H., & Paas, M. (1992). Cooperation of sport and church (example: Catholic church of Germany). *International Journal of Physical Education* 29 (2), 40–41.
- Hauser, M. (2007). *Prolegomena k filosofii současnosti*. Praha: Filosofia.
- Hegel, G. F. W. (1992). *Malá logika*. Praha: Svoboda.
- Heller, J. & Mrázek, M. (1988). *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích*. Praha: Kalich.
- Heidegger, M. (1996). *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH.
- Heidegger, M. (2006). *Básnický bydlí člověk*. Praha: OIKOYMENH.
- Herodotus (1962). *The Histories of Herodotus of Halicarnosus*. London, UK: Oxford University Press.
- Hiatt, J. (1986). Spirituality, medicine and healing. *Southern Medical Journal*, 79 (6), 736–743.
- Highfield, M. (1992). Spiritual health of oncology patients. Nurse and patient perspectives. *Cancer Nursing*, 15 (1), 1–8.
- Hlavinka, P. (2009). Putování duše podle Tibetské knihy mrtvých. *Gymnasion* 11, 75–78.
- Hodaň, B. (2006). *Sociokulturní kinantropologie I*. Brno, Masarykova univerzita.
- Hoffman, S. (1999). The decline of civility and the rise of religion in American sport. *Quest* 51, 69–84.
- Hogenová, A. (2000a). *Areté, základ olympijské filosofie*. Praha: Karolinum.
- Hogenová, A. (2000b). K fenomenologii „domova a jinakosti“. *E-logos. Electronic Journal for Philosophy*. Dostupné na <http://nb.vse.cz/kfil/elogos/miscellany/hogen-00.htm>.
- Hogenová, A. (2002). *Kvalita života a tělesnost*. Praha: Karolinum.
- Hogenová, A. (2005). *K filosofii výkonu*. Praha: Eurolex Bohemia.
- Hogenová, A. (2006). *K fenoménu pohybu a myšlení*. Praha: Eurolex Bohemia.
- Hogenová, A. (2008). Básnický bydlíme na této zemi. In Vítek, Miloš (ed.). *Systémová bezpečnost* (pp. 64–77). Hradec Králové: Filosofická fakulta ZČU.
- Hölderlin, F. (1977). *Světlo lásky*. Praha: Československý spisovatel.

- Hop Trop. (1987). *Hop trop live na Petynce*. Praha: Panton, ČMF.
- Horyna, B. (1994). *Úvod do religionistiky*. Praha: ISE.
- Hrbek, M. (1996). „Smrt Boha“ v Nietzscheově filosofii. Praha: Academia.
- Hurych, E. et al. (2013). *Spiritualita pohybových aktivit*. Brno: Masarykova univerzita.
- Hurych, E. & Jirásek, I. (2013a). Homo ludens – spiritualita jako prvek přirozené lidské hravosti. In E. Hurych et al. (Ed.). *Spiritualita pohybových aktivit* (pp. 95–110). Brno: Masarykova univerzita.
- Hurych, E. & Jirásek, I. (2013b). Obecná charakteristika a celková metodologie výzkumu pohybových aktivit. In E. Hurych et al. (Ed.). *Spiritualita pohybových aktivit* (pp. 136–145). Brno: Masarykova univerzita.
- Hurych, E. & Machovec, B. (2012). Poutnictví jako fenomén a jeho potenciální příspěvek k rozvoji turistiky a pohybových programů v přírodě na Jihlavsku. *Logos Polytechnikos*, 3 (1), 207–220.
- Hurych, E. (2007). Kvalita života v olympijské a poolympijské Praze aneb LOH v Česku – problém ekonomický či filozofický. In M. Blahutková (ed.). *Sport a kvalita života* (pp. 54–55). Brno: Tiskcentrum MU.
- Hurych, E. (2009a). *Faustové a gladiátoři internetového věku: Nezávazné podněty k úvahám o filosofii sportu*. Brno: Tribun EU.
- Hurych, E. (2009b). Historical activities in Movement Activities of Human Being. In R. Muszkieta et al (eds). *Wspomaganie rozwoju i edukacji czlowieka poprzez turystyke, sport i rekreacje* (pp. 287–294). Bydgoszcz, Poland: Wyzsza Szkola Gospodarki.
- Hurych, E. (2009c). Kalokagathia in Praticce – a Special Type of the Competition. In R. Muszkieta et al (eds). *Wspomaganie rozwoju i edukacji czlowieka poprzez turystyke, sport i rekreacje* (pp. 181–186). Bydgoszcz, Poland: Wyzsza Szkola Gospodarki.
- Hurych, E. (2009d). Self-competition versus Internal Competition. *Physical Culture and Sport Studies and Research*, 47 (1), 111 – 116.
- Hurych, E. (2012). Sportovně rekreační aktivity v cestovním ruchu. In *Nové trendy v cestovním ruchu*. Jihlava: Vysoká škola polytechnická v Jihlavě.
- Hurych, E. (2013a). *Filosofie sportu (d024). Učební materiál* [online]. Dostupné z <http://www.fsps.muni.cz/impact/filosofie-sportu/soutez-jako-fenomen>. (Vid. 7. května 2013).
- Hurych, E. (2013b). Spiritualita poutníků, poslů a běžců. In E. Hurych et al. (Ed.). *Spiritualita pohybových aktivit* (pp. 70–94). Brno: Masarykova univerzita.
- Hurych, E. (2013c). Umění běhu, běh uměním – od estetiky přes tělesnost až k uměleckému dílu. Referát na konferenci *Aesthetics of the Body, Corporeality and Sport Movement*, 12. června 2013, Bratislava, Fakulta telesnej výchovy a športu Umiverzity Komenského.

- Hurych, E. (2013d). Three approaches to outdoor activities and synergy of their interconnections. *Journal of Outdoor Activities*, 6 (2), 114–139).
- Hurych, E. (2013e). Pobyt a pohyb v přírodě a jejich duchovní rozměr. In E. Hurych et al. (Ed.). *Spiritualita pohybových aktivit* (pp. 117–132). Brno: Masarykova univerzita.
- Husserl, E. (2004). *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: OIKOYMENH.
- Chesterton, G. K. (1997). *Co je špatného na světě*. Praha: Votobia.
- Chiappori, P., Levitt, S. & Groseclose, T. (2002). Testing Mixed-Strategy Equilibria When Players Are Heterogeneous: The Case of Penalty Kicks in Soccer. *American Economic Review* 92 (4), 1138–51.
- Fimrite, P. (2013) *Jack Kirk: 1906-2007 / The 'Dipsea Demon' was a renowned runner, curmudgeon* [online]. Dostupné na <http://www.sfgate.com/default/article/JACK-KIRK-1906-2007-The-Dipsea-Demon-was-a-2620235.php>. (Vid. 18. července 2013).
- James, W. (1930). *Druhy náboženské zkušenosti*. Praha: Melantrich.
- James, W. (2013). *What makes a life significant* [online]. Dostupné na <http://www.uky.edu/~eushe2/Pajares/jsignificant.html> (Vid. 18. července 2013).
- Jirásek, I. (2005). *Filosofická kinantropologie: Setkání filosofie, těla a pohybu*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- Jirásek, I. (2007). Konstitutivní prvky chování u turisty a poutníka. In Kosiewicz, J. (Ed.) *Společne i kulturowe wartości sportu* (pp. 214–222). Warszawa: Akademia wychowania fizycznego Józefa Piłsudskiego w Warszawie.
- Jirásek, I. (2008). Hra jako průnik sakrálního a profánního. In L. Charvát (ed.). *Hry 2008: sborník příspěvků s tematikou her v programech tělovýchovných procesů* (pp. 120–124). Plzeň: Katedra tělesné a sportovní výchovy Západočeské univerzity.
- Jirásek, I. (2010). The forgotten paradigm: spirituality of games and play. In A. Hardman, & C. Jones (eds.), *Philosophy of sport: international perspectives* (pp. 72–83). Newcastle upon Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Jirásek, I. (2011). Pilgrimage as a form of physical and movement spirituality. In J. Parry, M. Nesti, & N. Watson (eds.). *Theology, Ethics and Transcendence in Sports* (pp. 223–232). New York, US: Routledge.
- Jirásek, I. (2013). Spiritualita pohybových aktivit: Vymezení diskursivního přístupu. In E. Hurych et al. (Ed.). *Spiritualita pohybových aktivit* (pp. 8–16). Brno: Masarykova univerzita.
- Joseph, M. (1998). The effect of strong religious beliefs on coping with stress. *Stress Medicine*, 14, 219–224.

- Jöckle, C. (1997). *Slavná poutní místa: sto nejslavnějších poutních míst v Evropě*. Praha: Grafoprint-Neubert.
- Jurek, S. (2013) *Běhej a jez*. Praha: Mladá fronta a. s.
- Kahan, D. (2002). Religiosity as a determinant of physical activity: the case of Judaism. *Quest* 54, 97–115.
- Kant, I. (1990). *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.
- Kant, I. (2011). *Úvod ke kritice soudnosti*. Praha: OIKOYMENH.
- Kastová, V. (1999). *Imaginace jako prostor setkávání s nevědomím*. Praha: Portál.
- King, M. & Dein, S. (1998). The spiritual variable in psychiatric research. *Psychological Medicine*, 28, 1259–1262.
- Kipling, R. (1946) *Písně mužů*. Zlín: Tisk.
- Kirk, G. S. (1974). *The Nature of Greek Myths*. Harmondsworth, UK: Penguin.
- Kodet, V. (2013). *Co je to okultismus?* [online]. Dostupné z <http://www.vira.cz/Texty/Knihovna/Co-je-to-okultismus.html>. (Vid. 6. dubna 2013).
- Koukolík, F. (2012). *Nejspanilejší z bohů. Eseje*. Praha: Karolinum.
- Kožík, F. (1957). *Na shledanou, Emile*. Praha: SNDK.
- Kratochvíl, L. (2007). Sociální práce a spiritualita. *Jezuité*, 16 (3), 8-9.
- Kreilkamp, I. (2005). *Voice and the Victorian storyteller*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kronika T. O. Sešlost (2013). *Poselství Wabiho Ryvola 1997* [online]. Dostupné z <http://www.itsystem.cz/kronika/ryvola97.htm> (Vid. 6. srpna 2013).
- Křivohlavý, J. (2009a). *Psychologie moudrosti a dobrého života*. Praha: Grada Publishing.
- Křivohlavý, J. (2009b). *Psychologie Zdraví*. Praha: Portál.
- Lapierre, L., L. (1994). A model for describing spirituality. *Journal of Religion and Health*, 33 (2), 153–161.
- Liessmann, K., P. (2008). *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*. Praha: Academia.
- Liessmann, K., P. (2012). *Univerzum věcí. K estetice každodennosti*. Praha: Academia.
- Lorencová, R. (2011). *Spiritualita uživatelů alkoholu a marihuany*. Praha: Dauphin.
- Lorenz, K. (1990). *Osm smrtelných hříchů*. Praha: Academia.
- Lorenz, K. (1997). *Odumírání lidskosti*. Praha: Mladá fronta.

- Lucas J. A. (1984). *A History of the Marathon race 490 B. C. to 1975*. [online]. Dostupné z https://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:M10jrgjir60J:www.la84foundation.org/SportsLibrary/JSH/JSH1976/JSH0302/jsh0302d.pdf+&hl=en&gl=uk&pid=bl&srcid=ADGEEESjHnmepsE4XnxVv-8feSO171wbniGsdpcEH7tEcXvrW1xll-nQke_JOFjNEqwtkNB956Yh1O1smkWr39k0ZOWQZCf1R6yr4y6dq8wsMDwHmU5WrJ2UIBKrdwBb0enNyWkJ261p&sig=AHIEtbT7sHGx5JO4B_Fry3ZR3MM2zXjWnw&pli=1 (Vid. 12. července 2013).
- Máčovský, V. & Mikolaiová, I. (2002). *Filozofie života v hladině alfa*. Bratislava: Eugenika.
- Makásek, I. (2001). *Poselství Svatojánských proudů*. Praha: Ostrov.
- Manuál Tmou. (2004). Pracovní materiál připravený týmem Tmou. [online]. Dostupné z http://www.tmou.cz/archiv/manual_tmou. (Vid. 6. července 2013).
- Marek, F. (1935). *Poutní chrám P. Marie ve Křtinách*. Brno: František Marek.
- Marek, V. (2013). *Co je hnutí New Age?* [online]. Dostupné z <http://marek.blog.respekt.ihned.cz/c1-46049940-co-to-je-hnuti-new-age>. (Vid. 6. května 2013).
- McDougall, Ch. (2013). *Born to run: Zrození k běhu*. Praha: Mladá fronta a. s.
- McFadyen, (1990). *Call to Personhood*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Mihola, J. (2009). Poutník. *Gymnasion 11*, 91–92.
- Mitchell, H. (2013). Sheryl Crow discusses Lance Armstrong's doping admission. *Los Angeles Times*, 22. ledna 2013. [online]. Dostupné z <http://www.latimes.com/sports/sportsnow/la-sp-sn-sheryl-crow-lance-armstrong-20130122,0,7726365.story>. (Vid. 15. července 2013).
- Mokrejš, A. (2007) *Duchovní ráz naší doby*. Praha: Triton.
- Moyano, A. L. (2011). *Sekty. Skrytá hrozba současnosti*. Frýdek-Místek: Alpress.
- Nakonečný, M. (1999). *Sociální psychologie*. Praha: Academia.
- Nedvěd, J. (1991). *Brontosauři* (zpěvník). Praha: Bočan & spol.
- Nesti, M. (2010). *Psychology in Football: Working with Elite and Professional Players*. London, UK: Routledge.
- Nesti, M. (2011). Sport Psychology and Spirit in Professional football. In J. Parry, M. Nesti, and N. Watson, (Eds.). *Theology, Ethics and Transcendence in Sports* (pp 149–162). New York, US: Routledge.
- Nesti, M. (2013). Sportovní psychologie, spiritualita, náboženství a víra. In E. Hurych et al (ed.). *Spiritualita pohybových aktivit* (pp. 8–16). Brno: Masarykova univerzita.

- Nietzsche, F. (2005). *Nečasové úvahy*. Praha: OIKOYMENH.
- Nohavica, J. (1994). *Písň Jaromíra Nohavici od A do Ž*. Brno: Petr Rímský – Hitbox.
- Nohejl, T. (2005). *Lyžař Koukal pojede Xterra triatlon v Praze* [online]. Dostupné z http://sport.idnes.cz/lyzar-koukal-pojede-xterra-triatlon-v-praze-fmd-/sporty.aspx?c=A050602_191156_sporty_rav. (Vid. 6. května 2013).
- Norberg-Schulz, C. (2010). *Genius loci. Krajina, místo, architektura*. Praha: Dokořán.
- Oborný, J. & Štefaničáková, E. (2012). Inšpirácie zážitkovej metodiky výučby v rovine flow pre humanizáciu výučby telesnej a športovej výchovy. *Civilia*, 3 (2), 54–64.
- Oborný, J. (2001a). *Filozofické a etické pohľady do športovej humanistiky*. Bratislava, Slovakia: Slovenská vedecká spoločnosť pre telesnú výchovu a šport.
- Oborný, J. (2001b). Sports and war. *Acta Universitatis Palackianae Olomouensis. Gymnica*, 31 (2), 13–21.
- Oborný, J. (2009). Hodnotový aspekt zdravia ako motivácia k maratónskemu behu. In *2nd international conference Health Education and Quality of Life*. Hluboká nad Vltavou, 8.–10. října 2009.
- Odehnal, F. (2004). *Poutní místa Moravy a Slezska*. Rosice u Brna: Gloria.
- Ohler, N. (2002). *Náboženské poutě ve středověku a novověku*. Praha: Vyšehrad.
- Osoba, M. (2013) Bylo to jako sen, vzpomíná Beamon na legendární skok. V Ostravě se těšil na Čáslavskou. *Právo*, 28. června 2013, 20.
- Otto, R. (1998). *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad.
- Padevět, J. (2010). *Cesty s Karlem Hynkem Máchou*. Praha: Academia.
- Pargament, K., I. (1999a). The psychology of religion *and* spirituality? Response to Stifoss-Hanssen, Emmons, and Crumpler. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1), 35–43.
- Pargament, K., I. (1999b). The psychology of religion *and* spirituality? Yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1), 3–16.
- Parry, J. et al. (2007). *Sport and Spirituality. An introduction*. London, UK: Routledge.
- Patočka, J. (1990). *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia.
- Patočka, J. (1995). *Tělo, společenství, jazyk a svět*. Praha: OIKOYMENH.
- Pavlík, V. & Maršálek, M. (2005). *Nohejbal*. Praha: Grada
- Pelánek, R. (2009). Fenomén šifrovacích her. *Gymnasion* 11, 67–71.

- Piedmont, R., L. (1999). Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the Five-Factor Model. *Journal of Personality*, 67 (6), 985–1013.
- Poutnikem.cz [online]. Dostupné na www: <http://poutnikem.cz/node/8>. (Vid. 5. července 2013).
- Preece, G. & Hess, R. (Eds.). (2006). In *Sport and spirituality: an exercise in everyday theology [Interface: a forum for theology in the world, 11 (1)]*. Adelaide, Australia: ATF Press.
- Procházka, M. & Stříbrný, Z. (1999). *Slovník spisovatelů (anglická literatura)*. Praha: Libri.
- Prokop, J. (2006). *Spiritualita umírajících pacientů*. Brno: Masarykova univerzita.
- Reed, P. (1987). Spirituality and well-being in terminally ill hospitalised adults. *Research in Nursing and Health*, 10 (5), 335–344.
- Rejnušová, B. (2007). *Poutní místa Evropy*. Rosice u Brna: Gloria.
- Rezek, P. (1993). *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: ISE.
- Riceour, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago, IL, US: Chicago University Press.
- Ridley, M. (1996). *The origins of virtue*. London, UK: Penguin Books.
- Robinson, S. & Parry, J. (2013). Spiritualita: K otázce definice. In E. Hurych et al. (Ed.). *Spiritualita pohybových aktivit* (pp. 17–28). Brno: Masarykova univerzita.
- Rountree, K. (2002). Goddess pilgrims as tourists: inscribing the body through sacred travel. *Sociology of Religion*, 63 (4), 475–496.
- Rybář, R. (2006). Filozofický pohled na spiritualitu. In *Spiritualita (Fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců)* (pp. 83 – 89). Brno: Masarykova univerzita.
- Rychlík, M. (2013). *Éra kafemlejnku končí: Jak budou vědci hodnoceni od roku 2013?* [online]. Dostupné z <http://www.ceskapozice.cz/domov/veda-vzdelavani/era-kafemlejnku-je-pryc-jak-budou-vedci-hodnoceni-od-roku-2013>. (Vid. 6. dubna 2013).
- Říčan, P. & Janošová, J. (2004). Spiritualita českých vysokoškoláků – faktorově analytická sonda. *Československá psychologie*, 48 (2), 97–106.
- Říčan, P. & Janošová, J. (2005). Spirituality: its psychological operationalization via measurement of individual differences: a Czech perspective. *Studia Psychologica*, 47 (2), 157–165.
- Říčan, P. (2003). Spirituality in psychology: the concept and its context. *Studia psychologica*, 45 (3), 249–257.
- Říčan, P. (2005). *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál.
- Říčan, P. (2006). Spiritualita jako klíč k osobnosti a lidským vztahům. *Československá psychologie*, 50 (2), 119–137.

- Říčan, P. (2007). *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál.
- Salon. (2013) [online]. Dostupné z http://www.salon.com/2001/06/04/tolkien_3. (Vid. 6. května 2013).
- Sekot, A. & Hurych, E. (2013). Sport jako spirituální hodnota: Fenomén sportovních hvězd. In E. Hurych et al. (Ed.). *Spiritualita pohybových aktivit* (pp. 47–55). Brno: Masarykova univerzita.
- Sekot, A. (2008). *Sociologické problémy sportu*. Praha: Grada publishing.
- Sekot, A. (2013). Rituály ve sportu. In E. Hurych et al. (Ed.). *Spiritualita pohybových aktivit* (pp. 58–69). Brno: Masarykova univerzita.
- Seman, F. (2011). Tramping a pohybové aktivity. In M. Belás (ed.). *Aktuálne vedecké a odborné poznatky z oblasti športov v prírode a turistiky. Zborník vedeckých a odborných prác*. Bratislava: Univerzita Komenského v Bratislave, Fakulta telesnej výchovy a športu.
- Shakespeare, W. (1981). *Hamlet, králevic dánský*. Praha: Československý spisovatel.
- Sharpley, R., & Sundaram, P. (2005). Tourism: a sacred journey? The case of Ashram tourism, India. *International Journal of Tourism Research*, 7, 161-171.
- Sheldrake, R. (1994). *Tao přírody (The Tao of Nature)*. Bratislava: Gardenia Publisher.
- Scheler, M. (1968). *Místo člověka v kosmu*. Praha: Academia.
- Schneier, B. (1996). *Applied Cryptography*. New York, US: John Wiley & Sons.
- Schopenhauer, A. (1994). *O spisovatelství a stylu*. Praha: Hynek.
- Schopenhauer, A. (1997). *Svět jako vůle a představa I*. Pelhřimov: Nová tiskárna.
- Sims, A. (1994). „Psyche“– spirit as well as mind? *British Journal of Psychiatry*, 165, 441–446.
- Singh, S. (2005). Secular pilgrimages and sacred tourism in the Indian Himalayas. *GeoJournal*, 64, 215-223.
- Sisyfos. Český klub skeptiků. (2013) [online]. Dostupné z <http://www.sysifos.cz/index.php?id=slovník&act=zobrazit&idd=&pismo=&vyraz=1189079704&heslo=New%20Age-2013>. (Vid. 6. května 2013).
- Sluga, H. & Stern, D., G. (1996). *The Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Smékal, V. (2005). *O lidské povaze: krátká zamyšlení nad psychickou a duchovní kulturou osobnosti*. Brno: Cesta.
- Smékal, V. (2006). Víš, jak žít? *Osm úvah nad básní R. Kiplinga "Když ..." o vedení dobrého života*. Brno: Cesta.

- Smékal, V. (2012). O hledání smysluplnosti lidského života. (Prezentováno na přednášce konané 11. dubna 2012 v zasedací místnosti Gymnázia Jihlava).
- Smith, M. L. (2004). *Olympics in Athens 1896: The Invention of the Modern Olympic Games*. London, UK: Profile Books.
- Sokol, J. (2003). *Člověk a náboženství: proměny vztahu člověka k posvátnému*. Praha: Portál.
- Soudková, M. (2004). *Psychologie pomáhá každodennímu životu*. Brno: Doplněk.
- Spinoza, B. (2003). *Pojednání o nápravě rozumu*. Praha: Filosofia.
- Star Wars. (2013) [online]. Dostupné <http://starwars.com>. (Vid. 6. května 2013).
- Stifoss-Hanssen, H. (1999). Religion and spirituality: what a European ear hears. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9 (1), 25–33.
- Svoboda, J. (2000). *Meditace chůzí*. Praha: Votobia.
- Swinton, J. (2001). *Spirituality and Mental Health Care* London, UK: Jessica Kingsley.
- Škorpil, M (2013). *Chi Running – revoluční přístup k běhání bez námahy a zranění* [online]. Dostupné z <http://www.bezeckaskola.cz/clanek-2258-chi-running-revolucni-pristup-k-behani-bez-namahy-a-zraneni.html> (Vid. 17. července 2013).
- Šmajš, J. (2008). *Filosofie – obrat k Zemi*. Praha: Academia.
- Šmiták, J. (2006). *Hrdinové maratonu*. Tišnov: Sursum.
- Štampach, I. O. (2000). *Anthroposofie*. Praha: Votobia.
- Štampach, I., O. (2006). Nahradila spiritualita náboženství? In: H. Babyrádová & J. Havlíček (eds.). *Spiritualita. Fenomén spirituality z pohledu filozofie, religionistiky, teologie, literatury, teorie a dějin umění, pedagogiky, sociologie, antropologie, psychologie a výtvarných umělců* (pp. 99–105). Brno: Masarykova univerzita, Pedagogická fakulta.
- Štampach, I., O. (2008). *Přehled religionistiky*. Praha: Portál.
- Streatfeild, D. (2006). *Brainwash. Tajná historie ovládnutí mysli*. Praha: Mladá Fronta.
- Taganka. (2013) [online]. Dostupné z <http://taganka.theatre.ru>. (Vid. 6. července 2013).
- Taylorová K. (2006). *Brainwashing. Manipulace s myšlením*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Thompson, N. (2013) *Tyson Gay and How To Clean Up Track* [online]. Dostupné z <http://www.newyorker.com/online/blogs/sportingscene/2013/07/tyson-gay-runings-latest-doping-scandal.html>. (Vid. 19. července 2013).
- Tolkien, J. R. R. (2002) *The Hobbit (Middle-earth Universe)*. Boston, MA: Houghton Mifflin Harcourt.

- Triatlon. Česká triatlonová asociace. (2013) [online]. Dostupné z <http://www.triatlon.cz>. (Vid. 6. května 2013).
- Trungpa, C. (2006). *Meditace v akci*. Praha: Eminent.
- Tytell, J. (1996). *Nazí andělé*. Olomouc: Votobia.
- Vojtíšek, Z. & Uhlíř, J. (2012). *Spiritualita, pragmatismus, lhostejnost* [online]. Dostupné z <http://www.christnet.cz/magazin/clanek.asp?clanek=3804>. (Vid. 6. dubna 2013).
- Vrbenský, Z. (2011). *Historie pražského volejbalu 20. století (1919–1999)*. Praha: Pražský volejbalový svaz [online]. Dostupné z http://praha.volejbal.cz/prilohy/1556/Historie_Prazskeho_volejbalu.pdf. (Vid. 6. července 2013).
- Watson, N. & Nesti, M. (2005). The Role of Spirituality in Sport Psychology Consulting : An Analysis and Integrative Review of Literature. *Journal of Applied Sport Psychology*, 17, 228–239.
- Wilde, O. (1965). *Cantervillské strašidlo a jiné prózy*. Praha: Mladá fronta, Máj.
- Zamarovský, V. (1996). *Bohové a hrdinové antických bájí*. Praha: Brána.
- 4135-05, Sčítání lidu, domů a bytů 2001 [online]. Dostupné na [http://www.czso.cz/csu/2005edicniplan.nsf/t/D60030FC73/\\$File/41320510.pdf](http://www.czso.cz/csu/2005edicniplan.nsf/t/D60030FC73/$File/41320510.pdf). (Vid. 18. května 2013).

Příloha 1 Škálový dotazník (skupina 6 – běh)

1. Věřím, že život má základní účel a smysl.
2. Snažím se o osobní růst.
3. Prožil jsem někdy odpuštění, které jako by zázračně změnilo něčí život nebo lidské vztahy.
4. Věřím v posmrtný život.
5. Před studánkou s čistou vodou mívám chuť pokleknout plný úcty nebo úžasu.
6. Usiluji o vyšší hodnoty, které přesahují vlastní úzké zájmy.
7. Přijímám svá omezení.
8. Stalo se mi, že pro mě čas, prostor a vzdálenost ztratily jakýkoliv smysl.
9. Někdy mě naplní touha změnit svůj život.
10. Zním chvíle tiché radosti, které mě naplňují tak, že se mi chce jásat, zpívat nebo plakat.
11. Věřím v hodnotu toho, o co usiluji.
12. Ve společnosti lidí, s nimiž mě něco důležitého spojuje a s nimiž si rozumím, mívám někdy zážitek hlubokého souznění duší.
13. Přijímám, co nemůžu změnit.
14. Měl/a jsem někdy pocit, že se mé já noří do nějaké větší skutečnosti, než jsem já sám/a.
15. Přispívám k pohodě jiných.
16. Přijímám, že naprosto vše v mém životě způsobuji sám/a.
17. Někdy si náhle uvědomím, že život je zázrak.
18. Věřím, že i rostliny a neživá příroda mají svou duši.
19. Přírodní prostředí považuji za přátelské.
20. Pobyt v přírodě čistí nejen mé tělo, ale i mysl.
21. Nedotčená příroda mě přitahuje.
22. Toulat se krajinou je pro mě příjemné.
23. Často si uvědomím, že můj život záleží na přírodě a jejích zákonech.
24. Cítím k přírodě úctu.
25. Pobyt v přírodě mi dodává energii.
26. Mám rád ticho a klid mimo civilizaci.
27. Příroda má podle mě vyšší moc.
28. Venku v přírodě se cítím svobodný/á.
29. Přírodu vidím jako nehostinné prostředí.
30. Mám někdy pocit vděčnosti vůči přírodě.
31. Když jsem v přírodě, mívám chuť se ztišit a relaxovat.
32. Věřím, že pohyb má ozdravnou moc.

33. Sport je pro mě společenskou událostí.
34. Když udržuji své tělo v kondici, život má pro mě větší smysl.
35. Pohyb je pro mě možnost vyjádřit se.
36. Vnímám jako důležité, aby člověk měl pohybovou aktivitu, pro kterou je zapálený.
37. Pohyb mi dodává energii.
38. Vidím hlubší význam v tom, aby se člověk učil novým pohybovým dovednostem.
39. Jsem na sebe hrdý/á, že umím nějaký sport/pohybovou dovednost.
40. Díky pohybu zažívám svobodu.
41. Ke sportu patří překonávání se.
42. Sport mě spojuje s lidmi.
43. Hýbu se, abych se cítil/a dobře.
44. Když rozhýbu své tělo, rozhýbu i svou mysl.
45. Pohyb je pro mě radostí.
46. Neumím si představit život bez pohybu.
47. Vnímám estetičnost běhu, lze jej přirovnat k umění.
48. Někdy při běhu zažívám pocit, že čas a prostor ztratily svůj význam.
49. Většinou se mi do běhání nechce, ale potom se cítím dobře.
50. Při běhu mě lidi okolo ruší.
51. Když běžím, plně se na to soustředím.
52. Zažil/a jsem někdy při běhu pocit vnitřního očištění.
53. Běhu se věnuji pouze pro zlepšení své fyzické kondice.
54. Při běhu se cítím smířený/á sama se sebou.
55. Chci umět dobře běhat, abych si neudělal/a ostudu před ostatními.
56. Zažil/a jsem při běhu na chvíli pocit hlubokého splynutí se přírodou.
57. Vidím v běhu potenciál neustálého zlepšování se.
58. Běhám, protože bych měl/a.
59. Při běhu zapomínám na své starosti.
60. Běhání mě vnitřně uklidňuje.
61. Při běhu se mi někdy zdá, jako bych byl unášen/a jakousi vnější energií.
62. Po běhu jsem spokojený/á sám/a se sebou.