

# Poutnictví, nebo turismus?

## Přehodnocení náboženských a sekulárních cest za nevšedností

Jan Kapusta

Ústav etnologie, Filozofická fakulta, Univerzita Karlova v Praze  
kapusta.jan@seznam.cz

### Pilgrimage or Tourism? The Religious and Secular Journeys to the Uncommonness Reconsidered

**Abstract**—The essay deals with the relationships among pilgrimage, travelling, ethnography, tourism and other forms of mobility. I argue that it is not useful to distinguish strictly between the categories of pilgrimage and tourism. Furthermore, I try to challenge the boundaries between religious and secular motion to attain more complex view of the matter. I utilize examples from San Giovanni Rotondo, Italy; San Marcos La Laguna, Guatemala; Mariazell, Austria; and the Viennese palace of Albertina to explore the multidimensionality of the subject and simultaneously to depict its similarities. The journeys to the extraordinary, unusual or exceptional experiences share some common aspects such as the power of metanarratives or the effect of psychosocial reinforcement. Here I focus on how the images and discourses are culturally constructed and used by pilgrims, tourists and travellers. Finally, I emphasize that the journeys provide psychic strengthening and social capital to the actors.

**Key Words**—pilgrimage, tourism, travel, ethnography, sacred and profane, competing discourses

**P**ŘI svých terénních výzkumech poutnictví (především cesty do Santiaga de Compostela ve Španělsku a poutního střediska Esquipulas v Guatemale)<sup>1</sup> jsem se vždy chtěl nechtěl musel potýkat s otázkou, kdo je a kdo není poutník, tedy koho mám a koho nemám zkoumat. A vždy jsem si musel odpovídat, že je třeba pozorovat každého, kdo se na poutní cestě nebo místě vyskytuje. Jeden člověk může být někým považován za poutníka a jiným za turistu, a sám sebe přitom může mít za cestovatele. A kým je vlastně nebohý antropolog: poutníkem, turistou, cestovatelem, dobrodruhem, etnografem, nebo ještě někým jiným?

Sociální vědci se už nesčetněkrát pokoušeli „udělat ve věci pořádek“, klasifikovat, převádět na společné jmenovatele, objasňovat či vyjasňovat – přesto je realita stejná

<sup>1</sup>Výzkum svatojakubské pouti, jehož výsledky posloužily k napsání méj postupové práce, jsem absolvoval v červnu a červenci 2006 a 2007; data z výzkumu pouti do Esquipulas z listopadu 2009 se objevila v příslušné části mé diplomové práce, z níž do značné míry čerpá i tento esej. Etnografický materiál užitý v této práci vychází z literatury (v případě San Giovanni Rotondo a Mariazell) a z mého vlastního zúčastněného pozorování (San Marcos La Laguna a Albertina).

mnohotvárná a mnohoznačná jako dříve. Když se dostane antropolog do terénu, je pozorovatelem i pozorovaným: nejen proto, že vnímá a poznává ostatní, a ti zase vnímají a poznávají jeho, ale i proto, že přemítá sám o sobě. Svět poutnictví a pohybu je *komplexní* jev, který pevným klasifikačním rámcům vzdoruje.

### NA POMEZÍ NÁBOŽENSKY A SEKULÁRNĚ RITUALIZOVANÉHO POHYBU

Budeme-li postupovat pomocí kvantitativních metod, můžeme na libovolném poutním místě zjistit, kdo je poutníkem a kdo turistou jednoduše tak, že se návštěvníků zeptáme, za koho se považují, a vypracujeme více či méně přesnou statistiku. Budeme-li se však snažit proniknout hlouběji, vyjde na povrch, že jsou hranice poutnictví a turismu nejisté. Pak se musíme tázat: proč se daný jedinec považuje za poutníka či turistu a v čem podle něho tkví rozdíl mezi těmito kategoriemi? Většinou dojde na motivaci: ta může být „náboženská“, „spirituální“, „historicko-kulturní“, „obecně poznávací“, „zábavná“, „sportovní“ apod. Ve skutečnosti se tyto motivace prostupují a doplňují.

Debata se zpravidla točí okolo jediného problému: je daná pouť charakteru posvátného, nebo profánního; resp. náboženského, nebo sekulárního? Jaký vztah má turismus, výletničení a cestovatelství, které bývají chápány jako aktivity *sekulární*, k poutnictví a jemu podobným institucím, tradičně chápáným jako aktivity *náboženské*? Je skutečně tak zásadní rozdíl mezi činnostmi sakrálními a tradičními, vyrůstajícími z „iracionální“ víry, a těmi sekulárními, moderními, které patří k „racionálnímu“ a „účelnému“ západnímu myšlení? Vždy je zapotřebí znovu a znovu zproblematizovat tyto dichotomie, optat se po jejich validitě a prozkoumat formální aspekty daných jevů i jejich obsah.

Tato studie není striktně vědeckou prezentací konkrétní poutní nebo turistické události s jasnými závěry, ale je spíše zamyšlením nad tématem samotným. Co má či nemá společného poutník s turistou nebo dobrodruhem? Na tuto otázku nebudu odpovídat pomocí popisu příkladné situace typu návštěvy Říma nebo Jeruzaléma; zde stačí odkázat na literaturu (srov. Smith 1992; Cohen 1992). Úmyslně se zaměřím na jakési *hraniční případy*, kde

rozdíly i podobnosti vynikají a ukazují se v novém světle. Porozhlédneme se po základních teoretických hlediscích studia turismu, cestovatelství a etnografie, ale také nahlédneme do terénu, konkrétně do San Giovanni Rotondo, San Marcos La Laguna, Mariazell a vídeňské Albertiny. Tato práce neuvádí čtenáře do antropologie poutnictví, nýbrž si všimá jen jejího malého výseku vztaženého k ostatním formám ritualizovaného pohybu.

## ZA ANTROPOLOGIÍ TURISMU

Odborný zájem o turismus se objevil v 60. letech 20. století. Masovost turismu nastolila otázku, zda se jedná o jev nový a jedinečný, nesrovnatelný s tradičními podobami cestování typu poutnictví, nebo zda jde o jiné vyjádření starých vzorů, resp. naplnění dávné formy novým obsahem.

Zastáncem myšlenky, že mezi tradičním poutnictvím a moderním turismem existují významné analogie, byl Dean MacCannell, jenž prohlásil, že turistické atrakce jsou vlastně svatyněmi moderních cestovatelů a že jak poutník, tak i turista hledají při své cestě autentičtější zkušenost, to skutečnější, „posvátné“. Právě pátrání po *autenticitě* v jinak odcizeném světě je důležitým motorem turismu, který je moderním ekvivalentem náboženské poutě (MacCannell 1976). Jako variantu tradičního poutnictví viděl turismus také Nelson Graburn, jenž našel analogii dichotomie profánního a posvátného s dualitou života doma, v práci, ve všední realitě a života venku, o prázdninách, na *nevšedních* cestách (Graburn 1977).

O ještě výraznější propojení cestovatelských projevů různých kultur v prostoru a čase se pokusil Dennison Nash tím, že definoval turismus jako činnost, ve které se setkává cestování s *volným časem*. Turismus je volnočasová aktivita, kterou umožňuje dostatečná materiální zajištěnost. Nash se snaží dokázat, že k takovému typu cestování docházelo (i když v různém měřítku a různým způsobem) vždy a že jej můžeme nalézt i v jiných, nezápádních a archaických kulturách, dokonce i v různých sociálních vrstvách. Je však zřejmé, že masových rozměrů nabírá až v bohatém moderním západním světě (Nash 1981). V takto širokém a nesystémovém pojetí ale vidí problém Erik Cohen, jenž se zasazuje nejen o odlišení turismu od jiných neinstrumentálních podob cestování (např. poutnictví), ale i o rozlišování různých podob v turismu samém – dle motivací a modů zkušenosti (Cohen 1981).

Učinit diferenci mezi cestováním „instrumentálním“ a „neinstrumentálním“ je jistě možné. To, co by z tohoto hlediska spojovalo poutnictví, cestovatelství, výletničení a turismus, by byla kategorie *neinstrumentálního* cestování, která by zahrnovala ty formy cesty, které nejsou přímými nástroji k zajištění lidských biologických potřeb. Na jedné straně můžeme pohybovou energii investovat do cesty na své obilné pole, do města na trh nebo do daleké cesty „za obchodem“; můžeme také migrovat do jiného města či státu pro lepší obživu a život, či dokonce z důvodu záchrany vlastního života; nebo vyjíždíme za

studii, která nás připraví pro budoucí zaměstnání a produktivní život; anebo vyrážíme za příbuznými a známými, se kterými jsme svázáni mnohými ekonomicko-sociálními vazbami. Cíl takových cest je jasný a tak řečeno vysoce praktický. Na straně druhé můžeme pohybovou energii proměnit v cesty na místa, kde se dovoláváme nadpřirozených sil; nebo putujeme za významnými osobami, předměty či událostmi; anebo jdeme „za poznáním“; nebo „za zábavou“.

Takovéto rozlišení může být z hlediska naší západní kultury užitečné. Zároveň je však nezbytné mít na paměti, že je situované. Podobně jako Nashovo odlišení pracovního času, který produkuje ekonomickou základnu, a času volného, který umožňuje její nadstavbu, je i dichotomie instrumentálního a neinstrumentálního výsledkem materialistické perspektivy. Je otázka, jak velký rozdíl by v „praktičnosti“ či „účelnosti“ viděl archaický člověk například mezi cestou za obchodem a cestou ke svatyni, kde by za dobrý obchod provedl obětní rituál; oba typy cesty jsou zde jaksi vnitřně provázány a tvoří jeden celek. Hranice mezi cestováním instrumentálním a neinstrumentálním, jakožto i mezi pracovním a volnočasovým, jsou navíc někdy nejasné: do jaké míry je pouť k Panně Marii Lurdské, která má léčebný cíl, odlišná řekněme od cesty do Karlových Varů se záměrem obdobným, lze stěžejně určit.

Strukturální přístup, který zvolili MacCannell a Graburn, je z tohoto hlediska příhodnější. Zdůraznění touhy po jiném a lepším („autentičtější“) nebo nevšedním a zajímavějším („prázdninovým“) je znakem snahy o odmaterializování problému. Tyto přístupy, které spatřují mezi poutnictvím a turismem hlubokou spojitost, překračují hranice posvátného a profánního, náboženského a sekulárního.

## SYSTÉMY A ŠKATULKY

Zatímco oblibu poutnictví máme doloženou už od časů antiky, s rozšířenějším cestovatelstvím a turismem se setkáváme až od 19. století. Později se turismus stává běžnou aktivitou, od 60. let 20. století pak skutečně masovou, lidovou a módní záležitostí. Asi nejdůkladnější analýzu vztahů mezi těmito aktivitami z pohledu poutníků, cestovatelů a turistů (tedy hostů, nikoli jejich hostitelů, což je jiná kapitola) podal izraelský sociolog a přední teoretik turismu Erik Cohen, ačkoliv není jasné, zda v této záležitosti nenadělal více zmatku než užítu (Cohen 1992). Jeho převzetí eliadovských konceptů Středu a Jiného a jejich aplikace na neinstrumentální cestování slouží možná systematizaci a teoretizaci více než jevu samému.

Pro Cohena je cílem klasického poutníka Střed – světa (jako u Eliadeho)<sup>2</sup> nebo kultury.<sup>3</sup> Naopak cílem

<sup>2</sup>Slavný rumunský religionista Mircea Eliade v rámci své fenomenologie prostoru proslavil koncepty „středu světa“ a „osy světa“, ke kterým se snaží archaický člověk co nejvíce přibližovat, neboť z nich v jeho očích vyzáhuje síla, skutečnost a bytí posvátných počátků světa (Eliade 2006 [1957]).

<sup>3</sup>Např. významný americký antropolog poutnictví Alan Morinis vidí podstatu pouti v cestě k „ceněnému ideálu“, který samozřejmě vychází ze vzorců, norem a hodnot dané kultury (Morinis 1992).

klasického cestovatele je to Jiné (divoké, necivilizované atd.). Turismus je pak moderní metamorfózou obého: turista míří jak do *středu*, k ideálům své kultury (ať už k antickým chrámům, nebo k Leninovu mauzoleu), tak do *periferie* svého světa nebo světa cizího, kde hledá ztracenou autenticitu či prostě něco nového, jiného, zajímavého. Ovšem je otázka, zda poutník nevstupuje při své cestě „ke Středu“ také do světa jiného a neznámého, nebo zda cestovatel analogicky s tím nenachází „v Jiném“ své ideály. Také Cohenovo dělení zkušenostní povahy turistické cesty na zábavnou, zážitkovou, experimentální a existenciální působí trochu uměle; na druhou stranu tak nevyděluje turismus z ostatních podob cestování a potvrzuje jejich prolnavost a mnohoznačnost.

I přes oddělení tendencí konvergence a divergence Cohen nepopírá kontinuitu náboženské pouti a sekulárního turismu. O tom je přesvědčena i americká antropoložka Valene Smithová, jež tuto návaznost vidí jak na formální, tak i substanciální rovině. Odlišit v současném Římě poutníka od turistu, kde navíc většina návštěvníků praktikuje jakýsi „náboženský turismus“, je z formálního hlediska obtížné; neméně těžké je ovšem škatulkovat zkušenostní a spirituální obsah, který ve své cestě za hranice všedních dní a míst lidé nacházejí (Smith 1992).

Příčinou turismu není jen blahobyt a volný čas; turismus je v současné době záležitostí módní. V této souvislosti můžeme vzpomenout na slavného polského sociologa Zygmunta Baumana, podle něhož model turistu vyjadřuje něco ze situace postmoderního člověka (Bauman 2002 [1995]). Lze také připomenout dnes již klasika americké postmoderní antropologie Jamese Clifforda a nahlédnout turismus jako mezikulturní setkání; kultury je třeba vnímat i v jejich pohybu, na cestě, v kontaktech mezi nimi, ale i jako místa, která jsou cíli pro cesty jiných – třeba turistů (Clifford 1997).

#### ZE SAN GIOVANNI DO SAN MARCOS

Při hledání společných bodů různých ritualizovaných podob pohybu se můžeme zaměřit na jejich formální podobnosti. Ty lze pozorovat již při tvorbě samotných míst, do nichž se putuje. Je známou skutečností, že zakládání posvátných míst ve velkých světových náboženských tradicích si je navzájem značně podobné. Představíme-li si praxi křesťanskou, nepřijde nám na té například buddhistické nic neobvyklého (srov. Pruess 1992).

Posvátné místo se také může utvořit na základě nějaké významné žijící osoby, jež je z hlediska určité náboženské tradice autentická. Povaha posvátnosti takové osoby a potažmo místa, kde žije či žila, však bývá chápána různě. Typická je odlišnost diskursu místních, kteří přicházejí či přicházeli s danou osobou do běžného styku, a diskursu cizích poutníků, kteří tuto osobu znají již jen ve zmytologizované podobě. Christopher McKeivitt popisuje vznik slavného poutního místa v San Giovanni Rotondo v Itálii (McKeivitt 1990). Výjimečná postava stigmatizovaného kapucína Padreho Pía, jenž se v této obci usadil a zasvětil svůj život jejímu rozvoji, zůstává

dodnes v mysli pamětníků. Pro místní je patronem městečka, člověkem, jenž pro něj udělal skutečně mnoho. Po Píově smrti se však místo stalo vyhledávaným poutním střediskem opředeným patřičnou mytologií a řízeným patřičnými církevními a ekonomickými kruhy. Vytvořili se dva otcové Píové: ten první se nachází v historickém čase a prostoru, ten druhý v čase a prostoru kosmologickém či mytickém; jeden je ušlechtilým člověkem a patronem místních obyvatel, druhý je svatým následníkem Krista poutníků. Pro některé lidi může být určité místo posvátné, pro jiné, ačkoliv pocházejí ze stejné kultury, takovým být nemusí.

Jde o jeden ze zásadních rysů konstrukce posvátného místa: jinak se díváme na místa či osoby, které patří do našeho každodenního života, a jinak na ty, které nikoliv. Jinak řečeno: to, co považujeme za dokonalé či autentické, projektujeme na to vzdálené a jiné, co až zas tolik neznáme, a nevidíme proto jeho stinné stránky. Nebo do třetice: mýtus se snadněji utváří na předmětech, osobách, místech a časech nám vzdálených. Pro obyvatele San Giovanni Rotondo je otec Pío obyčejným člověkem, ač v mnoha směrech výjimečným a uctyhodným; pro cizince je světcem se stigmaty, konajícím zázraky a pomáhajícím v cestě ke spáse. Tato odlišná pojetí se odrážejí i ve vztazích mezi oběma skupinami lidí: cizí poutníci považují obyvatele městečka za „ignoranty“, zatímco tito považují cizince za „fanatiky“. Mezi cizince nepatří jen poutníci, kteří navštíví San Giovanni na několik málo dní, ale i lidé, kteří se rozhodnou na pro ně tak posvátném místě zůstat dlouhý čas a žít v posvátnu trvale.

Přes všechny vypočitatelné odlišnosti bych rád porovnal tento případ katolické pouti k Padremu Píovi v Itálii se sekularizovanými postmoderními poutěmi civilizovaným světem přesycených Američanů a Evropanů k jezeru Atitlán, které jsem navštívil v Guatemale. Působivé jezero Atitlán přitahuje západní cestovatele už dlouho; vlna šedesátých let sem přivedla řadu následovníků hnutí hippies, jejichž centrem se stal Panajachel, později San Pedro La Laguna. Odpovědí na postmoderní hnutí New Age se v posledních letech stala zapadlá, tichá a neturistická obec San Marcos La Laguna s tradičním mayským obyvatelstvem.<sup>4</sup> Okouzující příroda, která na člověka ze Západu dýchá mystickou atmosférou a silou, se tu snoubí s idealizovanou a myticky interpretovanou mayskou kulturou. Tento „nezkažený“ a „autentický“ svět je pro návštěvníka tím pravým „posvátným místem“. Lidé ze Západu sem přicházejí buď na krátkou návštěvu, nebo i na dlouhou dobu hledat jiný život, nové zážitky a zkušenosti, nové poznání a moudrost. Někteří se zde usazují natrvalo. Chtějí žít „jinak“ a „opravdověji“. „Posvátné místo“ se pro ně může stát zdrojem vnitřní změny a prozření, „spásy“.

Pro obyvatele San Giovanni jsou cizinci, kteří dlouhodobě přebývají pod ochranou otce Pía, podezřelí a divní. Stejně jako kapucíni, obhospodařující poutní areál, i tito cizinci bydlí v rámci tohoto areálu, v posvátném okrsku,

<sup>4</sup>Mayové ze San Marcos náležejí k lingvisticko-etnické skupině Kakchiquel.

prosyceném spásonosným Píovým duchem. Tento okrsek místní obyvatelé nepovažují za „svůj“, a striktně mezi touto částí města a tou, ve které žijí oni, rozlišují. „Tam nahoře“ žijí duchovní a cizinci, kteří podle nich pokřivili odkaz otce Pí a obohacují se na jeho úkor; stejně tak cizinci se zase dívají svrchu na dolní část města, kam scházejí jen v případě potřeby. Pro místní jsou rezidující cizinci výstřední a fanatičtí. V typickém případě jde o svobodnou ženu, která nemá rodinu a nepracuje: nejen že se nereprodukuje, ale zdá se, že nic ani neprodukuje; zkrátka nežije tak, jako každý „normální“ člověk. Její uctívání otce Pí je navíc přehnané a nerealistické. Taková cizí osoba je jednoduše považována za šílenou.

Vesnice San Marcos je také rozdělena na dvě části. Díl táhnoucí se od silnice do strání, posetých domky a políčky, je indiánský; tropickým porostem zakryté pobřeží jezera je obsazeno *gringy*.<sup>5</sup> Jsou zde stylové hotely a bary, centra jógy, buddhistické i mayské spirituality či podniky typu „Shop 2012“ nebo „The Center of Holism“, které vypovídají o mnohém. Stoupenci „alternativního života a spirituality“ zde žijí v ekologických domcích ve stínu exotického rostlinstva za nepatrné finance. Obě části vesnice se k sobě navzájem chovají značně odměřeně. Dva světy, které si nemohou rozumět. I tady jsou cizinci pro místní podezřelí a výstřední. Typickým zjevem je vysoký, vyhublý *gringo*, který většinou nejí maso; nezdá se, že by cokoliv produkoval a zdroj jeho živobytí se jeví nejasným; rozhodně si nepočíná jako „normální“ člověk. I jeho duchovní svět je podivný: věří v prazvláštní věci a pokřiveně operuje i s prvky místní indiánské kultury a náboženství. Je šílený.

#### DISKURSY A METANARACE

Jak je vidět, oba případy jsou si nápadně podobné, ačkoliv pocházejí z různých kontinentů, kultur a tradic. V první řadě je důležité, že posvátné místo a jeho „spirituální magnetismus“ přitahující návštěvníky jsou utvářeny především *těmito návštěvníky samými* (Preston 1992). Jsou to poutníci či cestovatelé, kteří vkládají do daného prostoru významy a ceněné ideály. Že je poutní prostor konstruován sociálně, bravurně předvedl již klasik francouzské sociologie Maurice Halbwachs, když ve své *Legendární topografii evangelí ve Svaté zemi* ukázal, jak se v myslích poutníků do Jeruzaléma události a s nimi spjatá místa v průběhu dějin měnily podle dobových představ (Halbwachs 1992 [1942]). Krajina Svaté země slouží k projekcím představ, ideálů a preferencí té které doby či skupiny. Konkrétní místa připomínají domnělé minulé události a materializují je; ospravedlňují a legitimizují tak představy, které si poutník s sebou přináší.

Jak je antropologii poutnictví dobře známo, člověk má tendenci hledat své ideály, osobní poznání a posilu *za hranicemi svého každodenního světa*. To platí jak časově (ideály se projektují do minulosti či budoucnosti), tak prostorově (člověk je hledá v přírodě, cizích krajích,

<sup>5</sup>Gringo je všeobecné označení pro bílé cizince, zvláště pak pro Američany.

exotických společnostech apod.). Poutník se někdy vydá na cestu, ze které se zase brzy navrátí domů, někdy se ale rozhodne „tam jinde“ zůstat a z jiného (autentického, dokonalého, posvátného) profitovat dlouhodobě. Jako i v jiných případech se tyto tendence nevyskytují jen v „náboženském“ světě, ale i v tom „sekularizovaném“.

Tyto světy či mýty, které si s sebou v myslí návštěvník nese, jsou spojovány s ideály, dokonalostí a autentičností. Mohou to být „utopie“, abychom použili slovníku známé francouzské socioložky náboženství Danièle Hervieu-Légerové, které odmítají neblahou současnost, dovolávají se změny, a odvolávají se přitom na určitou idealizovanou minulost (Hervieu-Léger 2000 [1993]). Britští antropologové poutnictví John Eade a Michael Sallnow mluví zase o „diskurzech“, které se sebou mohou skrytě i otevřeně soutěžit (Eade a Sallnow 1990). Více méně to samé má zřejmě na mysli i americký antropolog Edward Bruner, když hovoří o „metanaracích“, tedy širších konceptuálních rámcích, ve kterých se pak odehrávají jednotlivé narace, individuální vyprávění cestovatelů, turistů apod. (Bruner 2005)

Poutníci k otci Píovi, obyvatelé San Giovanni, cestovatelé k jezeru Atitlán i domorodci ze San Marcos, ti všichni se pohybují ve svých specifických světech, diskurzech či metanaracích, které si navzájem nemusejí rozumět. Poutníci a cestovatelé si své mýty či utopie zasazují do vzdálených krajín, kultur nebo osob, za hranice všedního a známého světa, kde očekávají nalézt to, po čem touží. Nejde přitom jen o formální podobnosti, ale o analogie hluboce prožívané.

#### ČESKÉ POUTI DO MARIAZELL A ALBERTINY

Podobně jako jsme postupovali v případě přemítání o konstrukci posvátného místa, by bylo možné si počínat i v případě samotného procesu pouti a cesty. Odborníci na evropské dějiny poutnictví Mary a Sidney Nolanovi velice podrobně rozebírají rysy, které jsou pro velké poutě typické: víra v posvátné místo a v předměty nadané přitažlivou mocí, cesta spjatá s obětí, praxe zhlédnutí, dotyku a uctívání zmíněných předmětů, prvek zábavy, nákup suvenýrů, léčebný efekt nebo nabytí sociálního kapitálu atd. (Nolan a Nolan 1989) V rámci snahy o překonání nesrovnatelnosti jevů v různých kulturních kontextech a dichotomiích posvátného a profánního, náboženského a sekulárního, zkusme porovnat pouť k mariánské svatyni a na významnou výstavní expozici. Tou první bude tradiční náboženská pouť do posvátné Mariazell, tou druhou moderní sekulární cesta do profánní Albertiny ve Vídni.

Rakouské město Mariazell, už se středověkou poutní tradicí, nepřitahovalo jen Rakušany, ale i Čechy nebo Maďary. Jako jedno z nejvýraznějších poutních míst střední Evropy nehostí jen Velkou Matku Rakouska, ale i Matku katolických Slovanů a Maďarů. Pěší cesty Čechů do Mariazell byly běžné ještě na počátku 20. století. Z hlediska poutníka šlo o nemalou oběť. Předmětem úcty je soška Panny Marie, kterou lze spatřit v bazilice. Po návštěvě svatostánku poutník zamíří ke stánkům se suvenýry, kde

si může zakoupit mariánský obrázek nebo jinou upomínku z cesty. Mariazell leží v malebné příalpské krajině, která nabádá k procházce; k pouti také dodnes patří návštěva kavárny, cukrárny či restaurace a ochutnání místní kávy, punče, bylinného likéru nebo medového perníku. Ať už přichází poutník s nějakým konkrétním přáním, nebo ne, jde v každém případě o významnou společenskou událost, která v něm zanechá silný dojem a přidá mu na prestiži mezi jeho rodinnými příslušníky a známými. Díky Dni katolíků dorazilo do Mariazell v roce 2004 přes 100 000 návštěvníků.

Vídeňské muzeum umění Albertina patří mezi nejvýraznější instituce tohoto druhu ve střední Evropě. To je spolu s tradicí čilých styků mezi rakouskými a českými zeměmi a atraktivností Vídně důvod, proč tvoří velké procento návštěvníků tohoto muzea Češi. Situace se vyhrtila na podzim roku 2008, kdy Albertina otevřela největší středoevropskou výstavu prací Vincenta van Gogha za posledních padesát let, a odstartovala tak poutní maraton nevídaných rozměrů. Jen za první tři týdny navštívilo výstavu na 100 000 lidí. Akce se dočkala všeobecné pozornosti a medializace a tisíce Čechů se vydaly do Vídně. Zprávy v tisku hovoří o problémech na cestě, o nezáviděníhodné dopravní situaci ve Vídni, a především o dlouhých a úmorných frontách před Albertinou a o množství lidí, kteří se tísní v jednotlivých výstavních sálech a kteří se snaží probojovat k významným obrazům; tato oběť však stojí za to a ani v nejmenším neodrazuje ostatní, již mají zakoupeny jízdenky a vstupenky už několik týdnů předem.

Předmětem úcty jsou van Goghovy obrazy, ale i van Gogh sám, jenž je jedním z nejoblíbenějších a nejdražší prodávaných malířů vůbec. Tento holandský umělec není protěžován jen odborníky a autoritami („kněžskými uměleckého světa“), ale i širokými („věřícími“) lidovými masami. Vincent van Gogh je „hvězda“ a jako takový přitahuje pozornost. Albertina je nadána velkou přitažlivostí, a ještě více pak samotné obrazy, které vyzařují „posvátnou moc“; lidé se tlačí davy, jen aby mohli malby zhlédnout, navodit s nimi kontakt a dosáhnout tak spoluúčasti na síle, která je v „posvátných předmětech“ přítomna. Přitom je naprosto nepodstatné, jestli se daný návštěvník zajímá o umění, nebo ne, jestli má estetickou vnímavost, a je tak schopen dílu porozumět, či nikoliv; musí si však obrazy bedlivě prohlížet, obdivovat a komentovat (přičemž reakce typu „jak hezký pláštík má žena na tomto obraze“ nejsou nepodobné reakcím na mariánské sošky v katolických svatyních typu „jak hezky Naši Paní tento rok oblékli, sluší jí to“).

Po zhlédnutí výstavy návštěvník zamíří do obchodu, kde si může zakoupit katalog, pohlednici, plakát či jinou reprodukci vystavovaných prací. Kouzlo, které Vídeň pro většinu Čechů má, je přiměje k procházce a také k návštěvě trhů, kaváren, cukráren a restaurací, kde si dají vídeňskou kávu, punč či svažené víno stejně jako Sachrův dort nebo alespoň jablečný závin. Element zábavy a vyjítí z každodenního života jsou tu velmi významné. Akce v návštěvníkovi zanechá dojem a přidá mu na sociálním kapitálu; to, že pak doma může prohlásit „byl

jsem tam“ a „viděl jsem na vlastní oči“, je ještě posíleno přivezenými suvenýry, případně fotografiemi, které přes zákaz na výstavě zhotovil a které v podstatě nemají jinou cenu než právě sociální.

Provádíme-li takovéto srovnání, jde o komparaci *formální*. Jak jsme viděli, je z tohoto hlediska podobnost srovnávaných jevů výrazná. Avšak to, jak se věc jeví nezúčastněnému pozorovateli, nemívá podporu účastníků samých. Zbožní poutníci do Mariazell budou hlasitě protestovat proti nařčení, že se jejich konání srovnává s profánními cestami; *důvod* a *obsah* jejich cesty je přece naprosto jiný: svojí poutí vyjadřují svou křesťanskou víru, slouží Bohu a Panně Marii a přispívají k řádně vedenému životu a spáse. Ještě více se rozlítí ateistický návštěvník Albertiny, jenž narážky na „náboženské motivace“ své cesty bude považovat za scestné, ne-li urážlivé; smyslem jeho cesty je přeci „racionálně“ odůvodněná touha spatřit krásné a slavné obrazy a poučně, zajímavě a zábavně prožít den, a ne nějaké „pámbičkářství“.

Ani z antropologické pozice nemůžeme tvrdit, že pouť do Mariazell a cesta do Albertiny jsou „stejně“: ovšemže nejsou. Setkáváme se s problémem rozporu formy a obsahu, s otázkou po formalizaci a strukturalizaci rozmanitých sociokulturních jevů, se sporem *formalismu* a *substancialismu*, universalismu a partikularismu. Na jednu stranu není těžké usoudit, že má část pravdy formalista, jenž nachází v houšti pestrosti reality významné podobnosti, formy a struktury; na druhou stranu ale musíme přiznat velký díl pravdy i substancialistovi, jenž poukazuje na jedinečný obsah, význam a smysl jednoho každého jevu. Oba pohledy jsou možné, oprávněné a důležité, a dobírají se různých stránek komplexní povahy věci.

## OD CESTOVATELSTVÍ K ETNOGRAFIÍ

Ačkoliv byla o cestovatelství řeč už v rámci uvažování o turismu, je vhodné se u tohoto tématu zastavit zvlášť. Cestovatelství se většinou chápe jako takový způsob pohybu, který je daleko otevřenější, volnější, individuálnější a nezávislejší než turismus. Stejně jako je obtížné jasně odlišit poutnictví a turismus, je těžké oddělit i cestovatelství. Říkají-li zakladatelé antropologie poutnictví Victor a Edith Turnerovi, že „turista je polovičním poutníkem, jestliže je poutník polovičním turistou“ (Turner a Turner 1978: 20), můžeme dodat, že je cestovatel částečným turistou a poutníkem, jako je turista a poutník částečným cestovatelem. Cestovatelství obsahuje mnoho z niternosti a existenciálnosti poutnictví, ale i mnoho z volnosti a zvědavosti turismu.

V rámci poznávání nových krajů a kultur cestovali lidé již v antice. Cestopisy Marca Pola nebo Ibn Battúty popisují cestovatelskou zvědavost středověkou. V renesanci a v 17. století narůstá produkce i teoretických spisů o cestování, které pojednávají nejen o praktických záležitostech, nýbrž měly i rozměr etický: hovořily o tom, kdo a jak má cestovat či čeho si všimnout. Lze hovořit o „cestovatelských diskurzech“ doby či o „mentálních mapách“: cestovatelé již z doslechu, četby a projekcí

známého měli určitou představu o zemích, do nichž měli namířeno (Radiměřská 2008). Renesanční duch přál cestám za hranice zemí i Evropy. Evropané pronikli do Asie, Afriky i Ameriky. Nastal čas velkých objevů, kolonizace a globalizace. Osvícenství a romantismus daly cestovatelství nový náboj, smysl a cíle. Ve 2. polovině 20. století se stává cestovatelství rozšířenou praxí mnoha, hlavně mladých, lidí, která se vymezuje vůči masovému, pasivnímu a „neautentickému“ turismu.

Podobně jako MacCannell, který hovoří o zposvátnění cizích krajů, v nichž cestovatelé hledají to ztracené a autentické, nebo jako Stanislav Komárek, jenž v této souvislosti mluví o „honu na původnost“ (Komárek 2008: 13), vzpomíná Claude Lévi-Strauss na rousseauovsky romantický stesk nad ztrátou původního stavu a na nostalgii po zašlých „panenských časech“. Cestovatelé sobě i Západu přinášejí jakési „duševní koření“; zároveň mohou vidět jisté stíny civilizace: „To, co nám především ukazujete, cesty do vzdálených krajů, to je naše špína vržená v tvář lidstvu.“ (Lévi-Strauss 1966 [1955]: 24)

Lévi-Strauss také upozorňuje na to, že se cestovatel nepohybuje pouze v prostoru, nýbrž i v čase, což je cílem jeho cesty, a je jiné realitě otevřen. Jiný slavný francouzský antropolog Marc Augé na druhou stranu hovoří o typickém masovém turistovi, jenž vstupuje do skutečnosti mnohem méně reálně: cizí svět je pro něho něco jako „muzeum“, ve kterém se sice přemísťuje v prostoru a čase, přitom je ale mimo prostor a čas skutečný, mimo kontext, v němž věci opravdu jsou. Je jinde, a přesto doma. Jako nechce být ve skutečném světě mamutů, které si prohlíží v muzeu, nechce ani nic vědět o skutečném světě Indiánů, jejichž výrobky si kupuje v obchodě nebo na trhu. (Augé 2007: 67)

„Cestovatelství a cestovatele nenávidím, a teď se tu chystám vyprávět o vlastních výpravách,“ uvádí Lévi-Strauss na samém počátku svého slavného cestopisu. Vyjádření tohoto dilematu je důležité: na jednu stranu se může antropolog vůči cestovatelům vymezovat, na stranu druhou je cestovatelství jeho osudem. Etnografie je způsob moderního cestování, který má za úkol – jak by řekl Clifford – konstrukci a reprezentaci kultur (etnograf v terénu konstruuje zkoumanou kulturu a (re)prezentuje ji pak v té své; ale je také sám domorodci zkoumán a (re)prezentuje společnost, ze které pochází). Antropolog je poutníkem v prostoru a čase, je cestovatelem mezi světy a kulturami; je ale i cestovatelem mezi obrazy a interpretacemi těchto světů a kultur.

Na případu cestování antropologů si lze všimnout i další věci, totiž toho, že mezi cestováním „buržoazním“ či „pro zábavu“ a cestováním „z donucení“ nevede zase tak ostrá hranice. Vždy je člověk nějak „tlačen“, což si lze uvědomit právě v případech antropologie, kde se dobrovolný osobní zájem s nátlakem společnosti a zaměstnání prolínají. Ačkoliv se „antropologie nepočítá mezi nebezpečné sporty“, jak se s vtípem jemu vlastním ujišťuje Nigel Barley, nebývá terénní výzkum procházkou růžovým sadem (Barley 2010 [1988]). Jakkoli je samozřejmě evidentní, že cesta Alexandra von Humboldta k břehům Orinoka a cesta

nelegálního guatemalského emigranta do Spojených států amerických jsou věci poněkud odlišné.

## KOLEKTIVNÍ PŘEDSTAVY A PSYCHOSOCIÁLNÍ POSILA

V této studii jsem se snažil esejisticky zpracovat problém, který se vznášá nad dnes již dosti košatou vědní disciplínou antropologie poutnictví, turismu a mobility: jaký je *vztah* mezi různými typy více či méně ritualizovaného pohybu typu poutnictví, cestovatelství, turismu či etnografie? Kde jsou – pokud vůbec jsou – hranice mezi nimi? Jaká je *míra* profánnosti a posvátnosti nebo sekulárnosti a náboženskosti v těchto formách pohybu? Zvolil jsem cestu příkladů: teoretických, ale především praktických, a to těch, které téma problematizují. Poukázal jsem na to, že konceptuální hranice jsou propustné a nemá valného smyslu se o ně hádat. V rámci toho, co dané podoby pohybu spojuje, jsem se zaměřil na dva aspekty: na jejich kolektivní utváření a psychosociální efektivitu.

Zmíněné cesty jsou především *poutěmi za nevšedností*, ať už je tím neobyčejným cokoliv. Do cíle cesty jsou projektovány určité verze „jiného“: „správného“, „opravdového“, „krásného“, stejně jako „špatného“, „pokryteckého“ či „ohavného“. Tyto předpoklady – celek osobních a sociálních *konstrukcí* – jsou niterně spjaty se sebepojetím jedince, s individuálními a kolektivními identitami. Nadšený návštěvník Čenstochové nebo rodného domu Elvise Presleyho může mít pocit, že právě tam se setkává se svými nejniternějšími ideály. V nějaké „zapadlé pralesní kultuře“ zase může jeden cestovatel či turista nacházet „nezkaženost“ a „příkladnost“, jiný naopak „zaostalost“ a „odpudivost“. Cesty jinam slouží k utváření a utvrzování identit, představ, romantických obrazů stejně jako těch demonizujících, které jsou odvrácenou stranou cestovatelova světa i jeho samotného. Z tohoto pohledu jsou cesty poutníků, cestovatelů, turistů, ba i etnografů svým způsobem utopické či náboženské.

Cesty za nevšedností také spojuje efekt *psychosociální posily*. Jakkoliv je dočasný pobyt v San Giovanni odlišný od toho v San Marcos a pouť do Mariazell odlišná od zájezdu do Albertiny, ve všech případech jde o významnou sociální událost za hranicemi každodennosti, která promění vynaloženou námahu v psychickou sílu a sociální kapitál. Výsledky cest za hranice všednosti, jako elán do života, zkušenosti, poznání, duševní i tělesné zdraví, jsou věci, kterých jsou si aktéři dané cesty většinou dobře vědomi. Tady se také různé pohledy – substancialistické/formalistické, domorodé/vnější či náboženské/sekulární – potkávají.

## POUŽITÁ LITERATURA

- [1] AUGÉ, M. 2007. *Por una antropología de la movilidad*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- [2] BARLEY, N. 2010 [1988]. *Antropologie se nepočítá mezi nebezpečné sporty*. Kutná Hora: Tichá Byzanc.
- [3] BAUMAN, Z. 2002 [1995]. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

- [4] BRUNER, E. M. 2005. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- [5] CLIFFORD, J. 1997. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- [6] COHEN, E. 1981. Komentář k článku Dennisona Nashe. *Current Anthropology*, 22 (5), pp. 469–470.
- [7] COHEN, E. 1992. Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence. In A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press, pp. 47–61.
- [8] EADE, J.; SALLNOW, M. J. 1990. Introduction. In: J. Eade, M. J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, pp. 1–29.
- [9] ELIADE, M. 2006 [1957]. *Posvátné a profánní*. Praha: Oikoymenh.
- [10] GRABURN, N. H. H. 1977. Tourism: The Sacred Journey. In V. L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp. 17–32.
- [11] HALBWACHS, M. 1992 [1942]. The Legendary Topography of the Gospels in the Holy Land. In M. Halbwachs, L. A. Coser, *On Collective Memory*. Chicago, London: The University of Chicago Press, pp. 191–236.
- [12] HERVIEU-LÉGER, D. 2000 [1993]. *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- [13] KOMÁREK, S. 2008. *Zápisky z Okcidentu*. Praha: Dokořán.
- [14] LÉVI-STRAUSS, C. 1966 [1955]. *Smutné tropy*. Praha: Odeon.
- [15] MACCANNELL, D. 1976. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- [16] MCKEVITT, C. 1990. San Giovanni Rotondo and the Shrine of Padre Pio. In J. Eade, M. J. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage*. London: Routledge, pp. 77–97.
- [17] MORINIS, A. 1992. Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage. In A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press, pp. 1–28.
- [18] NASH, D. 1981. Tourism as an Anthropological Subject. *Current Anthropology*, 22 (5), pp. 461–481.
- [19] NOLAN, M. L.; NOLAN, S. 1989. *Christian Pilgrimage in Modern Western Europe*. Chapel Hill, London: The University of North Carolina Press.
- [20] PRESTON, J. J. 1992. Spiritual Magnetism: An Organizing Principle for the Study of Pilgrimage. In A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press, pp. 31–46.
- [21] PRUESS, J. B. 1992. Sanctification Overland: The Creation of a Thai Buddhist Pilgrimage Center. In A. Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood Press, pp. 211–231.
- [22] RADIMĚŘSKÁ, B. 2008. Evropa „na východ od Rýna“ na mentální mapě anglicky píšícího cestovatele sedmnáctého století. *Český lid*, 95 (1), s. 63–84.
- [23] SMITH, V. L. 1992. Introduction: The Quest in Guest. *Annals of Tourism Research*, 19 (1), pp. 1–17.
- [24] TURNER, V.; TURNER, E. 1978. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*. New York: Columbia University Press.