Masarykova univerzita
Fakulta sportovních studií

Spiritualita pohybových aktivit

Emanuel Hurych a kol.

Brno 2013

Vedoucí autorského kolektivu

PaedDr. Emanuel Hurych, Ph.D.

Autoři

prof. PhDr. Ivo Jirásek, Ph.D.
prof. Dr. Mark Nesti
prof. Dr. Jim Parry
prof. Dr. Simon Robinson
prof. PhDr. Aleš Sekot, CSc.
doc. PhDr. Bc. Zdenko Reguli, Ph.D.
PhDr. Miloš Bednář, Ph.D.
PaedDr. Emanuel Hurych, Ph.D.
PhDr. Irena Martínková, Ph.D.
Mgr. Miroslav Hanáček

Recenzovali:

prof. PhDr. Anna Hogenová, CSc.
prof. PhDr. Josef Oborný, Ph.D.

© 2013 Emanuel Hurych, Ivo Jirásek, Aleš Sekot, Mark Nesti, Jim Parry, Simon Robinson, Zdenko Reguli, Miloš Bednář, Irena Martínková, Miroslav Hanáček

© 2013 Masarykova univerzita

ISBN 978-80-210-6207-8

TEORETICKÁ ČÁST **5**

SPIRITUALITA (AD MOBILITATEM) 5
Úvod 6
Spiritualita pohybových aktivit: Vymezení diskursivního přístupu
Ivo Jirásek 8
Spiritualita: K otázce definice
Simon Robinson a Jim Parry 17
Sportovní psychologie, spiritualita, náboženství a víra
Mark Nesti 29
Fenomén prožitku, spiritualita a sportovní angažmá
Miloš Bednář 39
Sport jako spirituální hodnota: Fenomén sportovních hvězd
Aleš Sekot a Emanuel Hurych 47

POHYB (AD SPIRITUM) 56
Úvod k oblasti pohybu a možnosti jeho spirituálního uchopení 57
Rituály ve sportu
Aleš Sekot 58
Spiritualita poutníků, poslů a běžců
Emanuel Hurych 70
Homo ludens – spiritualita jako prvek přirozené lidské hravosti
Emanuel Hurych a Ivo Jirásek 95
Spiritualita v bojových aktivitách
Irena Martínková 111
Pobyt a pohyb v přírodě a jejich duchovní rozměr
Emanuel Hurych 117
Závěr teoretické části 133

VÝZKUMNÁ ČÁST **135**

Obecná charakteristika a celková metodologie výzkumu spirituality pohybových aktivit
Emanuel Hurych a Ivo Jirásek 136
Popis výzkumného souboru a charakteristika prostředí
Emanuel Hurych, Zdenko Reguli a Ivo Jirásek 146
Výsledky a diskuse
Emanuel Hurych a Miroslav Hanáček 169

ZÁVĚR **216**

Seznam literatury 216
Slovo o autorech 229
Rejstřík pojmů 231
Résumé 237
Z recenzí 240
Přílohy 241
Příloha 1 *– Kompletní podoba dotazníku (pro skupinu 5 – aikidó)* 243
Příloha 2 *– Specifické otázky škálového dotazníku (otázky 19–31 a 47–62) pro jednotlivé skupiny pohybových aktivit* 248

Autorská poznámka

Tato publikace nevznikala snadno. Spojení spirituality a pohybu není v českých poměrech příliš probádaným tématem, proto jsme se rozhodli využít také zkušeností našich britských přátel a současně renomovaných autorů, kteří se danou problematikou dlouhodobě zabývají. Při psaní jsme mnohokrát řešili otázku, jak široce téma spirituality uchopit, abychom směřovali ke kompaktnímu výstupu. Jedná se o fenomén přesahující rámec jakéhokoli dílčího oboru lidské činnosti a standardně užívaných diskursů, proto jsme se kromě empirického výzkumu, jenž je předmětem zájmu druhé části publikace, zaměřili poměrně podrobně také na teoretické uchopení spirituality, a to z pohledu filosofického, psychologického, sociologického a částečně také religionistického. K tomu jsme přidali také reflexi spirituality vycházející z reálného prostředí pohybových aktivit.

Rozhodli jsme se zdůraznit vývoj obsahové linie rozdělením teoretické části do dvou celků. Přeložili jsme texty zahraničních autorů, připravené speciálně pro tuto publikaci, z angličtiny do češtiny, samozřejmě s laskavým svolením autorů a za jejich spolupráce. Tento krok by měl přispět především k tomu, aby se českému čtenáři dostal do rukou kompaktní a soudržný text. V době, kdy se spíše naopak texty českých autorů publikují v angličtině, jde o krok směřující poněkud proti současným trendům. Za podobně nekonvenční rozhodnutí lze považovat i volbu relativně většího počtu autorů, než je v poslední době u prací tohoto typu obvyklé. Ta byla podpořena skutečností, že všestrannější pohled na tak širokou problematiku, jakou bezesporu spiritualita pohybu je, není v silách dvou či tří odborníků. Nadřadili jsme tak cíl naší práce některým formálním kritériím a hlediskům, neboť ani spiritualita není tématem, jež by bylo možno sevřít do pevného paradigmatického rámce. Jsem přesvědčen, že z celé publikace je více než zřejmé, že jednotlivé kapitoly vznikaly uvážlivě a za vzájemné spolupráce autorů na daném projektu a že se nejedná o sbírku izolovaných textů.

Chtěl bych na tomto místě poděkovat všem, kdo se podíleli na tvorbě teoretické i výzkumné části práce. Výzkumníků bylo velké množství a jejich jména či jména vedoucích výzkumných týmů jsou uvedena v praktické části publikace. Patří jim určitě poděkování. Za sebe pak osobně a srdečně děkuji všem autorům, zejména Ivošovi za neúnavnou spolupráci na celkové podobě publikace, dále Alešovi, Jimovi, Markovi, Milošovi, Ireně, Simonovi, Mirkovi a Zdenkovi. Myslím, že všichni odvedli více než poctivou práci.

Emanuel Hurych

>> TEORETICKÁ ČÁST

SPIRITUALITA *(ad mobilitatem)*

ÚVOD

Téma spirituality ve vztahu k pohybu s ohledem na možné definice, potenciální obsah a celkový záběr bude předmětem zájmu především úvodních dvou kapitol. Není tedy nutné provádět takové vymezení zde v úvodu. Rádi bychom se však pokusili na tomto místě vysvětlit celou koncepci a strukturu publikace a upozornit na některé důležité momenty, které s touto strukturou souvisejí.

Celá teoretická část je zaměřena na spiritualitu v jejím přímém vztahu k pohybu, to je nutné zdůraznit. Propojují se zde tak dvě sféry lidského bytí, které jsou i v dnešní době stále poměrně často chápány odděleně, sféra ducha a sféra těla. Přestože dualistický koncept, který polarizuje toto vnímání, bývá dnes kritizován z mnoha různých stran, pozitivistická dominance viditelná v současné vědě, vycházející z karteziánské tradice a potvrzená dílem Augusta Comta a jeho následovníků, tuto separaci spíše dále prohlubuje.

V několika kapitolách je zcela explicitně vyjádřena potřeba akcentovat holistický přístup k člověku, tedy jednotu těla a ducha, či častěji jednotu těla a duše – o nuancích těchto pojmů bude řeč mnohokrát. Rozdělení teoretické části do dvou celků, z nichž jeden je věnován spiritualitě ve vztahu k pohybu a druhý pohybu ve vztahu ke spiritualitě, rozhodně není krokem, který by jakkoli podporoval dualistický přístup ve vztahu tělo – duše. Jeho význam leží jinde, ve srozumitelnějším strukturování textu.

Celý text se pokouší nespouštět ze zřetele vzájemný vztah spirituality a pohybu. Otázky spirituality samotné či téma pohybu jako takového jsou v textu řešeny pouze v míře nezbytně nutné pro pochopení kontextu a pro vysvětlení určitých potřebných souvislostí. Úroveň této redukce je ohraničena potřebou udržet nezbytné minimum informací o obou oblastech s ohledem na pochopení sdělení obsažených v textu.

Již v úvodní části knihy se setkáváme s reálným poznatkem, že jednoznačná a exaktní definice spirituality je problematická. Platí to pochopitelně i pro situace, kdy se pokoušíme spiritualitu definovat ve spojení s pohybem či přímo s pohybovými aktivitami. Přestože pohyb v nejširším chápání je sám o sobě také složitým filosofickým tématem (lze zmínit již nejstarší filosofické diskursy, např. Hérakleita z Efezu a jeho vnímání pohybu), obecně nepředstavuje téma pohybu, zejména pak pokud jde o jeho ukotvení v pohybových aktivitách, tak komplikovaný a mnohovrstvý problém jako téma spirituality.

Proto je první díl teoretické části knihy věnován primárně zařazení spirituality do sféry pohybových činností a je z něj patrná snaha o pevnější uchopení a detailnější rozbor tohoto zařazení. V úvodu dominují pohledy především filosofické, z pohledu zdrojů a práce s nimi zde má své nepřehlédnutelné místo také religionistika. Právě spojení spirituality s náboženstvím či obecně s religiózním přístupem je významným tématem obou úvodních kapitol. Je v nich nepochybně obsaženo mnoho religiózních prvků, současně se zde však jednoznačně hovoří o skutečnosti, že duchovní rozměr člověka není pouze religiózní a že spiritualita výrazně přesahuje sféru náboženství, kam bývá často (ve svém užším chápání) zařazována.

Záměrem autorů bylo ukázat spiritualitu pohybu jako fenomén mnohočetný, proto dále text přináší i pohledy vycházející z přístupů psychologických a sociologických. Téma prožitku představuje rovněž velmi zajímavý úhel pohledu na spiritualitu a svým způsobem konkretizuje tvrzení, že spiritualita je zejména v období posledních několika let chápána jako nový prostor pro rozvoj lidského ducha, jako cosi, co v určitém slova smyslu náboženství zastupuje,

případně i nahrazuje. Duch vane svobodně a je jeho bytostnou složkou, proto lze chápat spojení spirituality s pohybem jako jedno z logických vyústění hledání prostoru pro uplatnění spirituality v moderní společnosti.

Cílené zaměření na spiritualitu v jejím vztahu k pohybu dokládá i skutečnost, že komplexní rozměr spirituality jedince či skupiny nelze v rámci této publikace zkoumat v jeho obecné rovině. Mnoho duchovně silně založených osob často pojímá pohyb či sport jako prostředek pro relaxaci a také odreagování od vysoké mentální aktivity. Tito jedinci se pak zcela záměrně vyhýbají propojování pohybu s duchovnem a chápou svůj pohybový režim spíše jako únik od této sféry. Naopak pro jiné příznivce pohybu (např. v případě jejich stereotypní pracovní zátěže) se největší prostor pro rozvoj v duchovní oblasti otevírá právě aktivní účastí ve sféře pohybových aktivit.

Předpoklady pro spirituální uchopení pohybu pochopitelně vyplývají z osobnostních rysů každé individuality a jsou ovlivňovány geneticky, výchovným působením i průběžným působením okolního prostředí. Tento vývoj je dynamický, závisí také na pohlaví, věku a mnoha dalších faktorech. Některé z nich jsme se také pokusili prozkoumat v rámci empirické části této publikace. Velice důležitý je však osobitý přístup každého jedince k pohybu a jeho motivace k němu. Nesnažíme se zde tedy postihnout jedince a jeho rysy, ale v určitém porovnání vyznavačů různých pohybových aktivit zjistit, zda má charakter dané činnosti nějakou vazbu na vnímání pohybu nejen v běžných kontextech, ale také v jeho spirituální (či snad spíše poněkud spiritualizovanější) poloze.

V úvodních dvou kapitolách se jejich autoři (Jirásek; Robinson & Parry) zamýšlejí nad spiritualitou v jejím nejširším významu, zmiňují její náboženské i nenáboženské chápání a vztahují ji na oblast pohybu. To vytváří základní metodologický rámec celé publikace a celé téma je tak exaktně uchopeno a popsáno. Velký prostor je věnován hledání definice spirituality a jejím různým kontextům. Ukazuje se, že záběr spirituality (a to i v případě spirituality pohybu) je skutečně velmi široký a že toto téma transcenduje stávající diskursy a hranice oborů.

Psychologický pohled na spiritualitu přináší třetí kapitola (Nesti). Mimo jiné se zabývá také skutečností, že pro velkou část psychologů je téma spirituality stále poněkud na okraji zájmu, což může představovat určitou komplikaci při překonávání některých problémů. Konkrétně je to dokládáno na komunikaci psychologů s nábožensky silně založenými sportovci, kterým víra přináší oporu a pozitivně ovlivňuje jejich život i pohybový výkon, což není vždy sportovními psychology akceptováno. Nutnost změny jejich přístupu je jedním ze vzkazů autora této kapitoly.

Absence duchovního principu v životním režimu mnoha příslušníků naší soudobé společnosti souvisí s rostoucí sekularizací běžného života. To vede k hledání nových cest, jak se k duchovnímu rozměru dobrat odjinud. Různé typy prožitků v jejich formě „peak", „flow" a „zone" jsou analyzovány a zhodnoceny z pohledu jejich spirituální dimenze v další kapitole (Bednář).

Poslední kapitola první části (Sekot & Hurych) přináší sociologický pohled na sport a jeho spirituální hodnoty. Je věnována obecným společenským dopadům sportu, vytváření kultu „hvězd" a působení sportovních idolů na pasivní a aktivní akceptaci pohybu ze strany běžné populace. Tato kapitola uzavírá první část věnovanou spiritualitě pohybu a představuje určitý přechod k části druhé, jež je zaměřena na konkrétnější aplikace spirituálního vnímání pohybu.

První oddíl věnovaný obecnějším otázkám spirituality pohybu jsme nazvali *Spiritualita* a dali jsme mu latinský podtitul *ad mobilitatem*. Na rozdíl od českého předložkového spojení „k pohybu", které je v dativním tvaru ambivalentní (může být užita například v kontextu přidání „něčeho někam"), v latinském tvaru se lépe odráží směřování k určitému cíli. Jedná se tedy o spiritualitu, která směřuje k pohybovým aplikacím, v rámci nichž může být dále rozvíjena.

Spiritualita pohybových aktivit: vymezení diskursivního přístupu

Ivo Jirásek

Úvod

Přestože se v české odborné kinantropologické literatuře setkáváme s tematikou spirituality prozatím spíše výjimečně (např. Bednář, 2009; Jirásek, 2011; 2010; 2008), otevírá se v současnosti čím dál více rozsáhlý ideový prostor, který zve k hlubšímu promyšlení. V zahraničí je tomuto souručenství spirituality (či náboženství) a sportu věnována koncentrovaná pozornost již nejméně dvě desetiletí. Ba dokonce je zmiňovaná vazba hledaná stále více a intenzivněji (Haag & Paas, 1992; Hoffman, 1999; Kahan, 2002; Lacombe, 2001; Macdonald & Kirk, 1999; Parry et al, 2007). Protože pojem „duch" (hebrejsky *ruach,* řecky *pneuma,* latinsky *spiritus*) v sobě nese významové poselství něčeho nepozemského, nehmotného, něčeho nesvětského, je ve většině publikací věnujících se propojení spirituality a sportu základní termín vnímán právě v tomto sémantickém pojetí (Saint-Sing, 2004; Joslin, 2004), ba dokonce může být chápán přímo v oné synonymní vazbě s náboženstvím, nahlíženým pak diskursem teologickým (Preece & Hess, 2006).

Je však zcela evidentní, že potenciální širší zkoumání spirituálního rozměru lidského pohybu v Čechách prozatím naráželo u skupiny možných zájemců zejména na obdobné porozumění základnímu termínu, spiritualitě. Tento jazykový výraz je v obecném povědomí ztotožňován s religiozitou, zbožností, náboženstvím apod., tedy je mu vtiskován význam překročení běžného prožívání do ontologicky zcela odlišné reality. Je chápán jako vyjádření prožitků stojících mimo lidskou přirozenost, mimo možnosti obvyklého zakoušení a sdílení prostřednictvím slov, zcela mimo vědecké (či jiné racionální) uchopení. Přestože dané porozumění může být platné, nejedná se o výklad jediný možný. Proto ještě dříve, než se zamyslíme nad možnostmi přístupu zkoumání spirituality v prostředí (či prostřednictvím) kultivovaného lidského pohybu, musíme se zaměřit na základní pojmové vymezení, na rozhraní či tematizování spirituality a její odlišení od náboženství.

Religio: člověk a posvátno

Vědní obor religionistika zkoumá náboženské ideje, představy, myšlenkové soustavy, ale také další jevy a skutečnosti, které se týkají vztahu člověka k posvátnému, včetně historických a kulturních kontextů, jež vymezují způsob porozumění náboženským fenoménům. Ty jsou velmi rozmanité a zahrnují odlišné úrovně skutečnosti, jako je 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. (Štampach, 2008; Sokol, 2003; Pargament, 1999b; Heller & Mrázek, 1988 atd.).

Přestože ve starých kulturách nebylo zapotřebí využívat jeden shrnující pojem, pod nějž by se vešly různorodé náboženské ideje a koncepty (každá společnost vnímala své náboženské určení jako vyrovnání se s postavením člověka ve světě a společnosti), se sběrem etnografického materiálu

a jeho srovnáváním vyvstala potřeba takový nadřazený termín mít k dispozici. Pro náboženství v plurálu (souhrn různorodých náboženských systémů – jejichž srovnávání rozhodně není triviální záležitostí, jak dokládá např. Antalík, 2005) se vžilo označení „religio", jež se obvykle odvozuje (Heller & Mrázek, 1988, 10; Horyna, 1994, 21; Štampach, 2008, 28) od Ciceronova relego, -ere (znovu sebrat, brát na něco ohled, respektovat), resp. Lactantiova religo, -are (znovu svázat). Druhému pojetí se dává přednost právě s ohledem na význam onoho svazku, míněno vztahu člověka k bohu[1], k transcendentní skutečnosti, resp. k posvátnému.

Ačkoliv takto rozmanité významové pole jen obtížně můžeme svázat do přesné definice, která by zahrnovala veškeré aspekty významu, jež náboženství člověku může přinášet, z několika desítek možných vymezení (např. James, 1930, 31) je chápe jako zkušenosti člověka v osamocenosti a uvědomění si vztahu k božstvu, ať se za ně považuje cokoliv; Otto (1998, 26) vnímá posvátno a pocit mysteria tremenda – tajemného úděsu – jako základní složku náboženství; Heller & Mrázek (1988, 14) za hlavní rys náboženství označují vztah člověka k tomu, co má vůči němu roli boha, tedy k něčemu, co jej přesahuje a na čem je závislý, přičemž se bohem tato moc – zákon, řád, síla – nazývá tam, kde je pojata osobně; Sokol (2003, 74) vnímá náboženství jako společnou lidskou odpověď na fakt života a existence chápané jako dar), převezmeme jako podstatný rys výpovědí o náboženských fenoménech sémantické pole, v němž se vyjevují stránky lidských vztahů a transcendence, tedy zkušeností překračujících každodenní pobývání. Rovněž z možných teorií o původu náboženství, jako je *evoluční hypotéza* (která se pokouší najít a nejpřesněji popsat základ, z něhož náboženství vyrůstalo, např. animistická teorie – E. B. Tylor; preanimismus, dynamismus – R. H. Codrington, R. M. Marett, J. G. Frazer aj.) či *degenerativní (dekadentní, depravační) hypotéza* (jež vnímá náboženství v podobě úpadku a rozkladu, v degeneraci původní obecně lidské víry v nejvyššího Boha, např. původní monoteismus – A. Lang; teorie kulturních okruhů – F. Ratzel, L. Frobenius; teorie urmonotheismu – W. Schmidt ad.), dáváme přednost myšlence české provenience. Tou je *responzívní hypotéza,* která se snaží vysvětlit, jak náboženství vzniklo kdysi, ale chce popsat, jak vzniká stále znovu; náboženství jako odpověď na otázku po poslední pravdě, smyslu a ceně našeho života, kterou klade sama vlastní existence; *respondeo* = odpovídám (Heller & Mrázek, 1988, 20–23).

Výzkum náboženské zkušenosti má velmi dlouhou tradici, kterou se v daném kontextu nemůžeme zabývat (k tématu viz např. Horyna & Pavlincová, 2001). Zpočátku však spiritualita nebyla odlišována od religiozity, a to až do sílícího vlivu sekularismu ve 20. století, který pramenil v deziluzi z náboženských institucí – kontinuita udržující personální zkušenost s posvátným však nebyla narušena, získala jen nové formy a projevy.

Náboženství a spiritualita

V souvislosti s religiozitou či náboženskostí (stejně jako s náboženstvím) se velmi často vyskytuje i výraz spiritualita. Tento termín, někdy uváděný též jako *duchovnost* (a v populárním použití někdy i *duchovno*), má za sebou delší historii. 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

1 Ke zde používanému pravopisu „bůh" dodávám, že v žádném případě nechci snižovat význam a smysl úcty, vyjevované zejména v křesťanském společenství pravopisnou podobou „Bůh". Zároveň zvolenou formou deklaruji, že by se použitému slovu mohlo rozumět jak v singuláru, tak v plurálu, tedy mělo by být platné jak v monoteistickém, tak polyteistickém kontextu.

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 (Štampach, 2010, 17). Význam termínu spiritualita se tak výrazně rozšiřuje: od původně římskokatolické disciplíny *theologia spiritualis* (teologie duchovního života) přes náboženské styly života různých křesťanských skupin (řádů, kněží apod.) i dalších náboženských systémů až k hledání spirituality odpoutané od náboženství, k jakkoliv vnímanému rozvoji lidského potenciálu. Slovy I. O. Štampacha je spiritualita péče člověka o ducha tj. „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). Proto je i v naší republice, známé ze sociologických výzkumů svojí sekularizací a převahou ateistických postojů, fenomén spirituality zkoumán. A to přesto, že Česká republika „představuje pravděpodobně statisticky vrchol ‚bezbožnosti' a důvěra ke křesťanským církvím je extrémně nízká" (Říčan & Janošová, 2004, 98). Specifický zájem o spiritualitu je tak projevován zaměřením různorodých diskursů: teologie, filosofie a religionistika (Sokol, 2003), psychologie (Smékal, 2005; Říčan, 2003; 2005; 2006a), pedagogika (Říčan, 2006b). Můžeme však rovněž zaznamenat překračování jednotlivých diskursů se snahou podat spiritualitu v konfrontaci různých filosofických, vědeckých i uměleckých pohledů (Babyrádová & Havlíček, 2006).

Často se tak fenomén spirituality vyjevuje v rozmanitých společenských či kulturních jevech a specializované zkoumání popisuje specifické spirituální obsahy určitého sociálního okruhu, ve specifickém podání vybraného uměleckého ztvárnění, či v jedinečném přístupu konkrétního autora (např. Balthasar, 2010 popisuje svébytnost kněžské spirituality, Blažejovský, 2007 se zaměřuje na spiritualitu vyjevovanou prostřednictvím filmového podání, Putna, 2009 analyzuje činnost a dílo Václava Havla apod.). Vytvářejí se specifické modely spirituality a nástroje pro její empirické šetření (Elkins et al., 1988; Lapierre, 1994; Piedmont, 1999; Říčan & Janošová, 2005). Odborníci sledují dimenze spirituálního života u různorodých skupin populace, např. vysokoškoláků (Říčan & Jarošová, 2004), či u uživatelů alkoholu a marihuany (Lorencová, 2011). Je nasnadě, že zkoumání možného významu potenciálně spirituálních dimenzí lidského pohybu (či přímo sportu), kterému se věnují odborníci v zahraničí, prozatím v této mozaice přístupů v Čechách absentuje. V jakém slova smyslu tedy můžeme používat tento pojem v kontextu s pohybovou aktivitou, aniž bychom se prohřešili sémantické přesnosti?

Pro ohraničení základního sémantického pole, v němž se nadále hodláme pohybovat, můžeme využít poměrně hlubokou, obsáhlou, dlouhodobou diskusi vedenou v rozměru psychologie, resp. konkrétněji psychologie náboženství. Přestože nehodláme opomíjet ani české příspěvky do této odborné rozpravy, budeme referovat zejména o mezinárodním rozměru hledání přesnějšího vymezení sémantických polí obou hlavních termínů.

Ze studia relevantní literatury, ale také na základě rozhovorů s duchovními, bylo pro potřeby studie zkoumající individuální odlišnosti v pojímání smyslu zbožnosti (Pargament et al., 1995) identifikováno deset hlavních rozměrů, jimiž by bylo možno měřit religiozitu či náboženské prožívání. Jedná se o tak odlišné jevy, jako: religiózní prožitky (prezentace boha ve vlastním životě), osobní výhody (stupeň podpory, komfort, smysl z pohledu 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. Zjišťování individuálních diferencí v porozumění daným významům religiozity však vedlo především ke zdůraznění faktu, že pro jednoho účastníka znamená náboženství referenci k návštěvě bohoslužebných míst, pro dalšího je to spíše pocit vnitřní blízkosti boha, pro jiného pak je náboženství synonymem altruistických aktivit. Z obsáhlého dotazníkového šetření vyplývá hlavní podstatný a zobecněný závěr: když lidé hovoří o náboženství a zbožnosti, mluví o velmi odlišných fenoménech, na základě jimi prožívané religiozity projektují odlišné významy do těchto termínů.

Ani sekularizace společnosti a úpadek religiozity v naší době však nemusí být znakem ztráty smyslu pro prožívání posvátného. Naopak, můžeme být svědky růstu různých alternativních či kvazi-religiózních proudů a směrů, které poukazují na existenciální vakuum pociťované v konzumní odnáboženštělé společnosti. Namísto následování prošlapaných cest tradičních věr se mnoho lidí pouští po stezkách jejich subjektivního hledání, výběru a sbírání podnětů z různých náboženských a spirituálních nabídek. V posledních třech desetiletích se lidé obracejí nejenom k východní spiritualitě, ale také k indiánské duchovnosti, k feministickým či ekologickým proudům duchovna, k uctívání pohanských bohyň, k šamanským rituálům i k novým spirituálním praktikám, stále ještě je patrný zájem o astrologii, theosofii, transcendentální meditace – zkrátka dochází k rostoucímu individualismu v náboženské kultuře, k privatizaci a personalizaci náboženských výrazů, vně tradičních náboženských institucí. „Žijeme v době spirituální dezorientace" (Elkins et al., 1988, 7). Máme-li uvažovat o spiritualitě vyjevující se ve sféře kultivovaného lidského pohybu, musíme nezbytně vnímat tuto rozmanitost a fenomenální rozrůzněnost. Jde tedy především o upřesnění a ještě jemnější rozlišení teoretické reflexe obdobných zkušeností. Přestože evidentně klesá počet příznivců tradičních náboženství (jak dokládají nejenom výkazy Sčítání lidu, domů a bytů), roste i v našich geografických podmínkách počet těch, kteří svůj postoj vyjadřují způsobem, který je obecně srozumitelný v angličtině: „I am not a religious person, but I am spiritual." (Toto vyjádření nezůstává pouze v intuitivním náhledu, ale je potvrzováno i empirickými výzkumy: zatímco 93 % respondentů v jednom z nich se identifikovalo s pozicí „spirituální", 78 % s postojem „religiózní". Blíže viz Zinnbauer et al., 1997). Čím dál častěji se můžeme setkávat s vymezením spirituality v kontrastu k náboženství. Co to však znamená? Jaký je rozdíl mezi spirituálním (duchovním) a náboženským (religiózním) projevem? Sakrální (posvátné) je nemyslitelné bez boha, bez božství. může být pro někoho rozlišujícím znakem mezi náboženským a spirituálním postojem způsob, jak je bůh implicitně reprezentován v lidském vědomí – koncept boha se tak může stát důležitou odlišující charakteristikou (Emmons & Crumpler, 1999). To by však mohlo znamenat, že postoj spirituální (a nikoliv náboženský) je označení pro toho, kdo se cítí být v diskomfortu s tradičním a široce rozšířeným konceptem boha. Domnívám se, že problém je poněkud hlubší než v rovině porozumění jednomu ze základních pojmů v dané oblasti.

Není sporu o tom, že spiritualita není dnes již majoritně považována za synonymum pro náboženství, byť stojí v jeho významové blízkosti. V otázce, jaký je vztah obou pojmů, však již jednota nepanuje. Jednu možnost prozkoumal zevrubně Kenneth I. Pargament (1999a), který je zastáncem předpokladu, že spiritualita je jakýmsi centrem („heart and soul") náboženství, že hledání sakrálního je hlavní náboženskou funkcí. Pro odlišení spirituality od náboženství je tak důležité její vnímání v podobě individuálního vyjádření lidských potencialit. Pak je možno vnímat spiritualitu jako centrum náboženství a její studium pak může umožňovat nalézání nových stezek k posvátnému

i nových významů posvátna samého. Pargament odmítá redukci sakrálních fenoménů na jiné psychologické, sociální, biologické či další motivy a vymezuje náboženství jako širší konstrukt než jakým je spiritualita. Spiritualita se podle něj zaměřuje na signifikanci posvátného, zatímco náboženství v sobě obsahuje i další (např. organizační, kultovní aj.) rozměry.

Naopak, vnímání spirituality jako širšího konceptu než je náboženství, podporuje v diskusi Hans Stifoss-Hanssen (1999). Své argumenty staví především na nedostatečné definici spirituality, která musí být vypracována zřetelněji. Některé jiné charakteristiky totiž mohou hrát obdobnou roli, např. propojenost (souvislost – connectedness), smysl života, holismus, já, komunita apod., avšak spiritualita nemá šanci „soupeřit" s náboženstvím v jasnosti objektu svého studia. Navíc se – v protikladu k Pargamentovi – domnívá, že posvátnost je středem pro většinu náboženství, ale jako centrální místo pro definici spirituality se mu nejeví příliš vhodná, neboť existencialita může sloužit možná ještě lépe. Spiritualita je vyjadřována i ateisty a agnostiky, lidmi hluboce zaangažovanými v ekologii a dalších idealistických úsilích. Fenomény hledání smyslu, ale nikoliv nezbytně posvátného, jsou charakteristické pro spiritualitu. Upozorňuje také na geografické a kulturní odlišnosti, protože zatímco pro USA může být validní odklon od tradičních náboženství k novým náboženským směrům a hnutím, ve Skandinávii je většina lidí členy státních církví, a proto je dobrý důvod předpokládat, že lidé v těchto církvích nalézají prostor pro realizaci svých spirituálních potřeb. Dosvědčuje také proměnu amerického úsloví („I am not a religious, but I am spiritual") do norské verze „I am not a Christian, but I am religious". Je-li pro prvního diskutujícího posvátnost společným středem náboženství i spirituality, pro druhého z nich je to charakter religiózní, avšak existenciální rozměr lidských zkušeností by měl být vnímán jako podstatný rozměr spirituality. A protože zkušenosti posvátného patří bezpochyby mezi existenciální prožitky, vyplývá z toho zřetelný důvod pro vnímání spirituality jako širšího konceptu, než je užší vymezení náboženství.

Zkrátka: mnoho odlišných porozumění i definičních výměrů religiozity a spirituality (i jejich vzájemných vztahů) poukazuje na odlišnost a diverzitu obsahových kategorií, absenci komprehenzivní a obecně akceptované teorie (či teorií) zachycující tak rozmanité proměny různorodých fenoménů zahrnovaných pod základní pojmenování. Tato nejednotnost pohledu je dosvědčena i u zkoumané populace, nejenom u názorů expertů – protože jsou k náboženství a spiritualitě připojovány různorodé významy, pomáhají hlubšímu porozumění rozdílů mezi religiozitou a spiritualitou právě empirické výzkumy a studie. V jednom z výzkumů se 41,7 % respondentů domnívá, že religiozita a spiritualita se překrývají, nejsou stejným konceptem, pro 38,8 % z nich je spiritualita širší (a zahrnuje religiozitu), naopak pro 10,2 % je širší religiozita (a zahrnuje spiritualitu), 6,7 % je vidí jako odlišné (bez přesahů) a 2,6 % jako shodné koncepty, plně se překrývající; nejvíce z těchto respondentů (74 %) se považuje současně za religiózní i spirituální, zatímco 19 % se identifikuje jako spirituální, ale ne religiózní a 4 % se označují jako religiózní, ale ne spirituální (Zinnbauer et al., 1997). V jiném šetření byla spiritualita osobně významná pro 71 % respondentů, ale pouze 9 % ji vykazovalo v propojení s tradičním náboženstvím a 74 % indikovalo, že náboženství není primárním zdrojem jejich spirituality (in Elkins et al., 1988). Výzkumy potvrzují intuitivně zřejmé tvrzení, totiž že různí jednotlivci připojují daným termínům a pojmům různé konotace. Zdá se, můžeme shrnout, že religiozitu a spiritualitu můžeme vnímat jako obsahově odlišné pojmy, s odlišnými koreláty.

Dokonce se můžeme setkávat s určitou polarizací: religiozita bývá spojována s věcnou formální strukturou, s posvátným, s institucionalizací či organizací, s teologií a rituály, je spojo-

vána s vysokou mírou autoritářství, s náboženskou ortodoxií, s členstvím v církvi a návštěvami kostelů, zjednodušené hodnocení jí připojuje hodnoty negativní konotace, zatímco spiritualita je vnímána ve spojení s funkcionálním přístupem, s individualizací, personální transcendencí, funkcionálním rozměrem, mimovědomou sensitivitou a smysluplností, je asociována s mystickými zážitky, s New Age vírou a praktikami, s fundamentálními problémy existence jako je smysl, smrt, izolace, utrpení a nespravedlnost, hodnotově je vnímána spíše pozitivně (Zinnbauer et al., 1997; Zinnbauer et al., 1999; Pargament, 1999a).

Jestliže tedy ještě na počátku dvacátého století nebylo třeba odlišovat religiozitu od spirituality (tradiční přístup), v posledních letech se situace proměňuje a oba pojmy získávají své odlišující konotace (moderní přístup). Tuto změnu ve zkratce ilustruje shrnující Tabulka 1:

Tabulka 1: Kontrasty mezi tradičními a moderními psychologickými přístupy k náboženství a spiritualitě (Zinnbauer et al., 1999, 899).

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

Zatímco ke studiu náboženství bytostně patří zájem o zkoumání rovněž organizačního a institucionálního zakotvení, o analýzu posvátných předmětů a dalších hmotných fenoménů, o rituální praktiky a obřadnost, u spirituality může být tato rovina výrazně potlačena, či může zcela absentovat. Soustředí se zejména na hodnoty, na ideovou podnětnost, na zkušenosti a jejich prožitkovou bázi. Hledání životního smyslu je však centrem obou konceptů. Je posvátno jeho nezbytnou součástí? Nebo je sakrální rovina skutečnosti naopak specifickým projevem religiozity?

Nenáboženské pojetí spirituality

Spiritualita může být nahlížena jako „hledání posvátného" (Pargament, 1999a, 12), ale také jako „lidské hledání smyslu, v relaci k velkým existenciálním otázkám" (Stifoss-Hanssen, 1999, 28). Kromě posvátna či existenciality může být za centrum spirituality vydáván také vztah, hluboká vazba k ostatním, k přírodě a k „vyššímu bytí" (Reich, 2000). Přestože se spiritualita jeví jako něco natolik subtilního, mysteriózního a tedy jsoucího zcela za jakýmikoliv možnostmi

měření, byly s ohledem na zkušenosti s porozuměním „fenomenologických realit" (např. seberealizace) realizovány pokusy o určitou kvantifikaci těchto jevů. Tak se dnes v odborné literatuře můžeme setkat i s řadou modelů popisujících spiritualitu, včetně nástrojů k jejímu měření. Např. model šesti dimenzí, v nichž může být život prožíván jako spirituální, popsal Lapierre (1994). Těmito faktory jsou: cesta (hledání smyslu), transcendence (úroveň reality překračující běžnou lidskou zkušenost), společenství, náboženství, „mysterium tvorby" (vazba na přírodní prostředí) a transformace. Tento model je však až příliš pevně provázán s tradičním křesťanským paradigmatem (např. náboženský život jako zřetelná dimenze spirituality) a proto nemusí být obecně akceptován. Je možné upozornit i na případné prolínání jednotlivých kategorií (transformace je např. popisována velmi obdobně jako cesta), ale smyslem této poznámky není důkladná recenze příspěvku, jako spíše poukaz na jeden z možných modelů uchopení spirituálního rozměru života ve vybraných kategoriích. Co však stojí za zvýznamnění a zvýraznění pro potřeby hledání spirituálního rozměru lidského pohybu, to je důraz tohoto modelu na specifický spirituální význam prožitků v některých oblastech přírody, jako je poušť či pustina, hory a pohoří, půda, oceán, vodopády, ale také mysteriózní okamžiky při západu slunce, barev podzimu apod. Tak se před námi vynořuje pobyt a pohyb v přírodě jako potenciálně hluboce spirituální aktivita, i proto bude tématu věnována samostatná kapitola.

Jiný nástroj předkládá (na základě studia Abrahama Maslowa, Johna Deweye, Williama Jamese, Carla G. Junga a dalších) David Elkins se svými spolupracovníky (1988) v podobě katalogu spirituální orientace. Tento soupis rozlišuje devět komponent: transcendentní dimenze (spirituální osoba věří v něco „více" než jen to, co je viděno, prožívá „neviditelný svět"), smysl a účel života (vědomí otázky po smyslu a účelu, naplňování „existenciálního vakua"), životní poslání (smysl pro „povolání", zodpovědnost k životu; spirituální osobnost je „metamotivována"), posvátnost života (nedichotomizuje život na sakrální a sekulární, ale věří, že celý život je posvátný, dovede jej zposvátnit), materiální hodnoty (nehledá v nich poslední satisfakci, ani je nevnímá jako substituci za frustraci spirituálních potřeb; ví, že „ontologická žízeň" může být uhašena pouze spirituálními událostmi), altruismus (spirituální osobnosti se dotýká bolest a utrpení druhých, má silný smysl pro sociální spravedlnost a altruistickou lásku a akci), idealismus (vizionář zlepšení světa, oddanost vyšším ideálům a aktualizaci pozitivního potenciálu ve všech aspektech života), vědomí tragičnosti (hluboce ponořen do lidské bolesti, utrpení a smrti, spojení s existenciální opravdovostí života) a plody spirituality (rozeznatelné efekty vztahu k sobě, k druhým, přírodě, životu). Z tohoto soupisu stojí za zopakování, že spirituální hodnoty nemusí být vnímány jako něco nadpřirozeného, ale jako něco, co má přirozený smysl. Spiritualita je lidským fenoménem, prvotnějším než různá tradiční vyjádření religiozity – proto potřebuje humanistické porozumění.

Již pouze z letmo naznačených diskusí pátrajících po vymezení obsahu spirituality je zjevné, že se přibližujeme k fenoménu, který je sociálně a kulturně výrazně konstruován. Že jeho smyslu nemůžeme porozumět v rozměru nějakých unifikovaných, obecně platných a neměnných kvalit. Přestože jednotlivci sami sebe považují za spirituální nebo religiózní, přikládají těmto termínům odlišné významy – identifikovat tedy někoho jako více či méně spirituální osobnost (či skupinu) „není příliš informativní bez znalosti toho, co spiritualitou míní" (Zinnbauer et al., 1997, 562). Jinými slovy, bez porozumění významu používaných termínů se z pouhého označení mnoho nedozvíme. A protože je mnoho různých významů připojováno k těmto jazykovým výrazům, ukazuje se, že pro porozumění spiritualitě nemohou platit zjednodušená schémata

definičních vymezení. Stejně jako u hry, také u spirituality je zřejmé, že pojmu nějakým způsobem rozumíme, vnímáme složité sítě porozumění a vazeb, ale nemůžeme je uchopit do pevného verbálního popisu, viz Wittgensteinovo (1993) rozlišení mezi tím, co víme a o čem hovořit můžeme – např. jak vysoký je Mont Blanc – a tím, co sice také víme, ale hovořit o tom nemůžeme – např. jak zní klarinet; pojem spirituality zcela jistě patří mezi druhé možnosti. Přesto, chceme-li uvažovat o potenciálně spirituálním rozměru prožívaném prostřednictvím pohybových aktivit, nezbývá nám nic jiného, než se o určitou pracovní deskripci – při vědomí, že se může jednat výlučně o jistou aproximaci, nikoliv o přísnou definici sensu stricto – opřít. Už proto, že spirituální transcendence byla identifikována jako samostatný faktor či dimenze v psychologickém modelu osobnosti (Piedmont, 1999). Z různých výměrů v odborné literatuře můžeme upozornit např. na tento pokus: „Spiritualita, která pochází z latinského *spiritus,* významu „dech života", je způsob bytí a prožívání spojený s vědomím transcendentní dimenze a charakterizovaný jistými identifikovatelnými hodnotami vzhledem k sobě, druhým, přírodě, životu a čemukoliv co může být považováno za Mezní (Ultimate)" (Elkins et al., 1988, 10).

Kupodivu se však v předchozím (ani žádném jiném mně známém) pokusu o přesné vystižení spirituality, snad s výjimkou textu *Spirituality, sport and virtues* (Robinson, 2007b), nepracuje podrobněji se slovním základem, totiž s pojmem „duch". I vybraná definice pouze etymologicky odkazuje k „dechu života", ale samotný termín „duch" cudně obchází. Slovo „duch", od něhož odvozujeme pojem „spiritualita" (jak bylo výše připomenuto, latinsky „spiritus", jehož význam je ovšem nikoliv pouze duch, ale také dech, ba dokonce i vzduch), je obvykle vnímáno ve významu určité netělesné složky člověka, příp. v podobě pomyslné netělesné (ne-lidské), nadpřirozené bytosti – od tohoto druhého porozumění však nadále odhlédněme. S lidským duchem jsou spojovány myšlenkové, ale zejména etické schopnosti (svědomí, schopnost poznat a rozlišit dobré od zlého), jeho podstata je pak dávána do souvislosti s dechem (ale také větrem, vzduchem apod.). Jako přirozená životní síla, podstata živého, je v židovsko-křesťanském myšlení lokalizována do „srdce" (Bednář, 2009) a spojována se dvěma základními rysy, totiž transcendencí a reflexí („vlastnění sebe v bytí u sebe a ve svobodě", Rahner & Vorgrimler, 1996, 71), s přesahem daného (svoboda, smysl života i světa apod.). Spiritualitu můžeme vnímat v dimenzi vertikální, s hloubkou idejí a výškou ideálu, ve směřování určitého člověka k mravním hodnotám, k hledání „vyššího" smyslu, ke „světlu" apod.

V opětovném zvýznamnění centrálního termínu spirituality, ducha, ba dokonce naopak v jeho položení do základu porozumění spiritualitě, spatřuji smysl tohoto příspěvku. Domnívám se, že na základě revitalizace konceptu ducha v pojetí Maxe Schelera jakožto centra lidského způsobu bytí, jako projevu personality, je možné poukázat na nenáboženský význam spirituality a současně se nevyhýbat ožehavému tématu, totiž samotnému jazykovému výrazu duch. Max Scheler ve své knize *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928)[2] popisuje mj. odlišnost člověka od zvířat a tvrdí zde, že podstata člověka se nevyčerpává praktickou inteligencí jakožto vrcholem stupňovité antropologie (kvalitativně následující po návykovém chování, instinktech a pudech). Pro označení principu, který specificky charakterizuje způsob bytí člověka, volí slovo, jež zahrnuje nejenom rozum, ale také myšlení v idejích, určitý druh nazírání podstatných obsahů, stejně jako skupinu volních a emotivních aktů jako je láska, úcta, blaženství, svoboda apod., totiž slovo „duch" (der Geist). Centrem projevů ducha je osoba a jeho základním určením

2 Pro přesnější porozumění byl použit český překlad (Scheler, 1968).

pak existenciální odpoutanost od organického, totiž svoboda, „otevřenost vůči světu". Duch je bytím nepředmětným, je ryzí aktuálností, způsob jeho bytí je ve výkonu svých aktů: „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).[3]

Vnímání ducha jako bytostně personálního jsoucna, jako projevu podstatně lidského způsobu bytí, nám tak umožňuje redefinovat i podstatu spirituality. Pod spiritualitou již nemusíme chápat výlučně náboženský rozměr lidského prožívání, ať už v podobě realizace kultu určitého náboženského systému, či v podobě aktivit religiozity nespoutané konkrétním náboženstvím. Spiritualita nemusí být vázaná pouze na víru v ontologicky jinou realitu (boha, božství), ať už prezentovanou v kolektivním vyznání určité církve či denominace, nebo v individuálně prožívané víře bez konfesního určení. To však znamená, že – v odkazu na filosofii Maxe Schelera a jeho vymezení termínu duch – základní kognitivní stránkou spirituality nemusí být víra, ale také veškeré další racionální, volní i emotivní projevy osobnosti. Spiritualita se tak může stát symbolem nikoliv věroučného systému (byť na ryze osobní úrovni), ale také hledání smyslu života, vnímání jeho hloubky, odkrývání etických a estetických rozměrů světa, touhy po harmonii, zkušenosti transcendence. Proto můžeme uvažovat o jiné diferenci mezi poutníkem a turistou než je náboženské zaujetí a modlitba či účast na bohoslužbách, totiž projevující se ve způsobu prožívání cesty (Jirásek, 2011), a proto také pod spiritualitou pohybových aktivit nemusíme vnímat pouze náboženské zhodnocení pohybu, ale bytostně personální projevy pohybujícího se člověka charakteristické jeho otevřeností vůči světu, tedy oproštěností od okolí, nikoliv vázaností na ně. Je jistě zajímavé, že v tomto ohledu se filosofické porozumění spiritualitě spíše vzdaluje pojetí religionistickému a teologickému, ale blíží se psychologickému zkoumání spirituality. Spirituální prožitky v oblasti mezilidských vztahů jsou totiž patrné zejména v těchto fenoménech (Říčan, 2005):

- Okouzlení krásou či půvabem jiné lidské bytosti – obrazně lze říci, že člověk „vidí" Venuši či Erota.
- Respekt k druhému člověku, úcta k lidské bytosti – v druhém vnímáme něco svrchovaně důležitého a cenného, k respektu a úctě patří i smysl pro tajemství, jímž druhý člověk je.
- Intimita, extrémní psychická blízkost ve vztahu lásky, často spojená s pocitem vrcholného štěstí až extatické intenzity – překročení hranice mezi já a ty, self-transcendence, bezpodmínečné přijetí druhého.
- Soucit patří k nejhlubším existenciálním prožitkům, zvláště pokud vede k radikální sebeoběti – může se objevit spontánně v konfrontaci s utrpením druhého.

Jistě není sporu o tom, že oblast sportu a hry, kde se setkáváme se specifickou dialektikou přátelství a egoismu ve vztahu ke spoluhráčům a k soupeřům (Cooper, 1982), je prostorem, v němž se výše zmíněné možnosti spirituálních prožitků analyzovaných psychologií zjevně objevují. Filosofický diskurs však může rozšířit tento psychologický pohled rovněž současně o relaci k prostředí a může tak nahlížet na spiritualitu zpřítomňovanou sportem v ještě širším rámci, v onom heideggerovském „bytí-ve-světě".

3 *„Der Geist ist das einzige Sein, das selbst gegenstandsunfähig ist – er ist reine und pure Aktualität, hat sein Sein nur im freien Vollzug dieser seiner Akte. Das Zentrum des Geistes, die Person, ist also weder gegenständliches noch dingliches Sein, sondern nur ein in sich selbst stetig selbst sich vollziehendes (wesenhaft bestimmtes) Ordnungsgefüge von Akten"* (Scheler, 1928, 58).

Spiritualita: k otázce definice

Simon Robinson a Jim Parry

Úvod

Často se setkáváme s názorem, že spiritualitu není možné přesněji definovat, či že ani vůbec není správné se pokoušet o hledání obecné definice spirituality. Například Bellamy uvádí: „Definice je racionálním nástrojem a musí být určitým způsobem uzavřena. Termín spiritualita však musí zůstat nepodchytitelným a stále unikajícím, nechceme-li se zpronevěřit jeho vlastní identitě" (Bellamy, 1998, 185). Pokud však přesněji určitý termín nepopíšeme, vzniká tu nebezpečí, že se stane jedním z oněch „slippery words"[4], která každý interpretuje podle své představy a ze svého pohledu, což pak znemožňuje jejich srozumitelné a účelné použití v praxi.

V každém případě řada dalších termínů, které mají obecně značnou důležitost, jako je například rovnost, svoboda či komunita, jsou právě tak záludnými pojmy, což však nijak nezabraňuje pokusům o ustavení jejich definice. Navíc odpor vůči požadavkům na vysvětlení a popsání pojmu může být chápán jako intelektuální mlžení či dokonce mystifikace.

V této kapitole se pokusíme prozkoumat pojem duch a potom rozvinout vlastní definici spirituality. Poté přesuneme pozornost za tuto definici a podíváme se na dynamiku spirituality a na to, jak spiritualita souvisí s vírou a dalšími oblastmi lidského poznání.[5]

Duch

Existují různé pohledy na to, co může být duch. Duch může být chápán jako transcendentální či esenciální dimenze života (Reed, 1987; Highfield, 1992), případně jako mohutnost či energie (Sims, 1994; Boyd, 1995; King and Dein, 1998), či jako smysl života a jeho význam (Hiatt, 1986; Doyle, 1992; Joseph, 1998). Avšak spíše než o různé modely jde v daných případech o naznačení důležitých aspektů lidského ducha.

Termín duch pochází z latinského slova spiritus (hebrejsky ruach, řecky pneuma)[6], které značí dech, vítr, či dokonce životní princip. Je to vše, co je živé, co oživuje lidského jedince. Jako takový není duch primárně ideou, ale žitou zkušeností. Z toho důvodu není duch příliš často obsažen v naukách a doktrínách, ale spíše v praxi, v přístupu a zkušenosti. Jeví se skrze ztělesněné bytí. 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.

Holistické vnímání ducha je velmi silně podpořeno empirickými důkazy, které podtrhují vztah mezi pocity, myšlenkami, tělem a sociálním a fyzickým prostředím (Swinton, 2001, 16–17). Důležitost tohoto termínu spočívá hlavně v jeho vztahu ke smyslu života (to, co oživuje),

4 Záludných slovíček (pozn. E. H.).

5 Základní myšlenková konstrukce této kapitoly využívá do značné míry textu Spirituality: *a working definition* (Robinson, 2007a).

6 K dané problematice se v této knize dále vyjadřují Jirásek (*Spiritualita pohybových aktivit: vymezení diskursivního přístupu*) a Hurych (*Spiritualita poutníků, poslů a běžců*).

k jeho identitě (to, co charakterizuje osobu či skupinu) a ke kvalitám této osoby či skupiny. Z pohledu definice tohoto pojmu lze říci, že jde o cosi, co je hodno obdivu a co má velmi důležitý význam a hodnotu. Toto holistické pojetí ostře kontrastuje s dualistickou koncepcí, v níž je duch chápán jako entita zcela oddělená od těla (a často se označuje jako duše). Tento přístup vychází z Platónovy filosofie a nakonec vede k názoru, že duch je něco nezničitelného, tedy nesmrtelného, co má nejvyšší hodnotu, zatímco tělo klame, je pomíjivé a má nejnižší hodnotu (Edwards, 1999, 86–89). Dualismus sice zůstává velmi vlivným myšlenkovým proudem a udržuje si v mnoha ohledech svou popularitu, z empirického hlediska však svou podporu ztrácí. Navíc vede ke fragmentaci lidské zkušenosti.

Z dalšího úhlu pohledu je duch čímsi mimo jedince a jeho bytí, ve vědomí toho druhého – rodiny, přátel, kolegů či komunity. Existujeme ve vztahu k životním cílům, ke všemu praktickému, co má pro nás význam, k věcem, na nichž závisíme, a také k tomu, čemu věříme. V tomto pohledu není duch něčím vnějším, co nás oživuje, nýbrž je spíše naší vlastní esencí, která je vyjádřena v lidských vztazích a vede k rozvoji energie (Goddard, 1995). Tyto vztahy nám umožňují lépe si uvědomovat naší vlastní existenci, redukovat pocity úzkosti a rozvíjet pocit osobní pohody a našeho oprávnění k bytí.

Ve všech těchto výkladech je duch silně spojen s rozvojem významné smysluplnosti. Ellison (1983, 331) popisuje toto spojení následujícími slovy: „Je to duch našeho lidského bytí, který nás vede a motivuje ke 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."

Spiritualita

Spiritualita je praktikováním a rozvojem oblasti ducha, jde v ní o propojení, udržení a porozumění jednotlivým aspektům ducha. Jak uvidíme, může obsahovat spiritualitu individua či tu, která souvisí se skupinou nebo týmem. Velmi často jde o kombinaci obojího. V zásadě je pak spiritualita zaměřená na vztahy a aktivitu a na propojení se s různými aspekty lidského života.

Pracovní definice spirituality, již zde navrhujeme, se skládá ze tří částí:

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. Podrobněji se nyní zmíníme o jednotlivých bodech:

ad 1 Uvědomění si druhého a jeho ocenění

Každý „druhý"[7] může být považován za nejvyšší hodnotu a může být základem pro naši osobní víru.

7 Ve smyslu každý jiný člověk (pozn. E. H.).

Jedinec (self)

Úvodem bychom měli zmínit dva významy, v nichž budeme hovořit o sobě (self) jakožto o tom druhém (Riceour, 1992). V prvním slova smyslu je to „jeden" mezi ostatními a v tomto významu je to skutečně kdosi „druhý" (tedy „jiný") pro jiného jedince. Ve druhém slova smyslu můžeme hovořit o pohybu mimo sebe, který umožňuje se vztahovat k sobě samému, včetně dialogu se sebou samým, což je důležitý prostředek seberozvoje (van der Ven, 1998, 108nn). Proto můžeme hovořit o sebepřesahování (self-transcendence), které umožňuje za prvé uvědomit si celou svou osobu včetně myšlenek, pocitů, fyzické zkušenosti, praktických činností či vztahů. Za druhé, sebepřesahování zahrnuje zkušenost s určitým „centrováním" osoby – zkušenost sjednocení se se všemi kognitivními, emočními a somatickými aspekty sebe sama. Za třetí, sebepřesahování může vést k uvědomění si a přijetí všech limitů naší osoby – například vědomí vlastní smrtelnosti. Konečně, sebepřesahování může vést k ocenění nejednoznačnosti našeho bytí, jakožto dobrého i zlého, závislého i nezávislého, svobodného i omezeného.

V tradičním chápání bývá naše osoba fragmentována a polarizována, například naším přístupem k sexualitě. Duch byl často chápán nejen jako odlišný od těla a jeho sexuality, ale také jako jeho protiklad. Sexualita je nejednoznačná – jednak je termín užíván v kontextu hlubokého prožitku a je vyjádřením tělesné osoby, ale také obsahuje cosi zneklidňujícího existencí jistého rizika a svým morálním apelem. Jednoduchým a uspokojivým způsobem vyrovnání se s tímto problematickým fenoménem v rámci společnosti bylo většinou oddělení ducha (dobro) od sexuality (zlo). Jak uvádí Avis, výsledkem byla devalvace tělesna a sexuality a jejich vzdálení se vědomí sebe sama i druhých (Avis, 1989). Spiritualita oproti tomu umožňuje integraci sexuality a snaží se najít smysl ve vztazích, které tento aspekt zahrnují (Helminiak, 1998).

Interpersonální vztahy

Vědomí si jiné osoby, stejně jako vědomí si sebe sama, zahrnuje rozpoznání a odlišení rozdílného a stejného. Pro druhého „jiný" znamená, že zde není žádný bod společné lidskosti, skrz který je možno vztahovat se k druhému. Proto je osoba, jež je viděna čistě jako *jiná*, doslova dehumanizována, je viděna jako nepřítel, jako cizí prvek. To je hybnou silou rasismu, vyjádřenou ve své nejvyhrocenější formě v podobě holokaustu (Bauman, 1989). Stejně tak ovšem snaha vnímat *jiného* jako zcela stejného (totožného) může vést ke ztrátě identity, jež právě nechává druhého být jedinečným. Proto Gibran zdůrazňuje význam odstupu a jistého meziprostoru v manželství (Gibran, 1995, 5).

To znamená, že spiritualita interpersonálních vztahů musí mít svou dynamiku. Stejnotvárnost, která je rozpoznávána v *druhém*, poskytuje základ pro důvěru a spolupráci, umožňuje jedinci vidět toho *druhého*. Rozdílnost představuje základ pro proces učení, objevování a odkrývání. V tomto kontextu jsou tak pevně propojeny personální a interpersonální aspekty. Není možné přijímat holistickou a specifickou podstatu sebe, aniž bychom rozvíjeli schopnost uvědomění si druhého. Stejně tak není možné vnímat *druhého* bez vnímání existence sebe sama v *druhém* (Buber, 1973).

Širší skupina

Za vztahem jednoho k druhému je skryto něco jako společenská či kulturní spiritualita. „Firemní" identita sportovních klubů například může poskytovat jak smysl pro sounáležitost a bezpečí, tak také smysl pro aktivní účast a vlastní přínos.

John Mbiti píše v kontextu africké spirituality: „Jedinec nemůže oddělit sebe sama od náboženství či víry své skupiny, pak by byl odříznut od svých kořenů, od svých základů, svého ostrova bezpečí, svých příbuzných a celé společenské skupiny, od těch, kdo mu dodávají vědomí jeho vlastní existence" (Mbiti, 1990, 2).

V moderní společnosti existuje narůstající nebezpečí ztráty tohoto prvku, pod tlakem konzumerismu a individualismu, což vede ke zdůraznění smluvní podstaty skupin, například skupin vytvořených na základě individuálního výběru bez jakéhokoli historického či morálního nároku na jedince mimo vzájemně akceptované smlouvy. Výsledkem je to, že skupiny se mohou značně instrumentalizovat a sloužit pak zájmům jedince.

Zvyšující se uvědomění existence a vlastností skupin lidí přispívá k odhalení jejich spletitosti a nejednoznačnosti, s různými hlasy uvnitř a s různými funkcemi skupiny. Skupina může být jak administrativní institucí, tak komunitou, každá z nich je postavena na jiných principech a hodnotách. Taylor (1996) pak hovoří o *mnohočetném jedinci* (the multiple person) a o potřebě nacházet spojitost s různými oblastmi významu v životě jedince, které nás v průběhu života ovlivňují. Jedna či druhá skupina může být pro jedince důležitější než jiná (v určitém období) s vyšší intenzitou víry věnovanou jí jedincem. A všechny jsou součástí struktury významů jedince.

Navíc být členem více než jedné skupiny může pomoci při identifikaci jak širšího smyslu skupiny, tak identity jedince. Van der Ven hovoří o intertextualitě, to jest dialogu, díky jemuž se jedinec seberozvíjí formou vyprávění či příběhu o různých skupinách, a skrze nějž je rozvíjen i jeho osobní morální a spirituální rozměr (van der Ven, 1998, 258nn). Jinými slovy, jediné vyprávění málokdy formuje smysl života. Smysl života vzniká z různých vyprávění na základě dialogu. Tento prvek je zdůrazněn například v několika pracích Kellyho, který je schopen reflektovat spiritualitu nejen v rámci různých skupin, ale též v rámci celého národa, například Australanů (Kelly, 1990).

Okolní prostředí

Termín „transcendentní" může být aplikován na všechny zmíněné kategorie, ve významu pohybu jedince mimo (nebo za) sebe, s vědomím toho, co je za jedincem, osobou či skupinou. Tento termín je však nejčastěji užíván v souvislosti s posledními dvěma kategoriemi, v kontextu širšího prostředí a božství. Prostředí má své širší definice, od hmotného, fyzikálního prostředí, přes sociální prostředí, které nás trvale či dočasně obklopuje, až po prostředí, které je vytvářeno uměním či samotnou přírodou. Prostředí může být tak rozlehlým a širokým termínem, že význam jinakosti je u něj převažující. Když staneme například pod Nevěstiným závojem (Bridal Veil) Niagarských vodopádů, není až tak vzácné se cítit jako část většího celku, doslova dech beroucí zkušenosti, která nás může vést ke krátkodobé ztrátě pocitu naší separovanosti. Avšak existují zde jisté hranice, bez nichž by se vědomí sebe oproti druhému nemohlo stát vlastním uvědoměním si druhého.

Vědomí prostředí jako jiné existence opět není prostou otázkou rozdílnosti. Severoameričtí Indiáni z kmene Lakotů[8] vnímají například prostředí v jakési specifické sociální síti sounáležitosti. Tak se Lakotové modlí „ke všem svým příbuzným", včetně zvířat, ptáků, rostlin, vody, skal apod.

8 Lakotové jsou spolu s Dakoty příslušníky indiánských kmenů, zejména ve starší literatuře souhrnně označovaných jako Siouxové. Toto označení je dnes považováno za nevhodné, bylo užíváno nepřáteli v pejorativním kontextu.

(Lartey, 1997, 121nn). Podobně také Svatý František z Assisi používal spojení „drahá matko země" či „bratr slunce a sestra měsíc."

Skutečné vědomí okolního prostředí v sobě nese rysy komplikovanosti a víceznačnosti. Lidé závisejí na prostředí, které jim dává obživu, proto je nutné obklopující prostředí chránit a dobře spravovat. Základem je vzájemné propojení člověka s prostředím, v němž není lidský jedinec oddělenou jednotkou konající si dle své libovůle (McFague, 1997). Prostředí totiž může být velice nebezpečné, zvláště v okamžicích, kdy se situace vymkne naší kontrole. V tomto kontextu Rudolf Otto (1923) upozorňuje na rozpolcenou reakci lidí charakterizovanou fascinací i strachem.

Božské

Pro mnohé je *božské* zosobněním *transcendentního*. Každé božství vede do jisté míry k tomu být chápáno jako zcela *jiné,* spojované s myšlenkou jeho dokonalosti a všemohoucnosti. Tento význam jinakosti staví obecný koncept svatého či posvátného do pozice „nacházející se mimo". Typické pro jinakost božství je zdůrazňování boha jako figury, které je třeba se obávat, tedy takové, kterou je třeba usmířit si obětováním. Zásadní je vidět v božství stejnotvárnost stejně jako jinakost. To je velmi dobře vyjádřeno v hebrejské představě *imago dei*, jako člověka stvořeného k obrazu božímu (Genesis, 5:1). V křesťanské spiritualitě je tato myšlenka také vyjádřena spojením boha s osobou Ježíše Krista. Lidská tvář boha je způsobem vyjádření přítomnosti boha, vytvořením imanentní zkušenosti s bohem a pozvednutím vztahu člověka a boha, a to od tyranského boha, který vzbuzuje strach, až ke vztahu, jenž boha identifikuje s lidmi. Jedná se přesně o ten druh imanence, který zmiňuje křesťanský sportovec, kněz a trojskokan Jonathan Edwards (Folley, 2001).

Existuje samozřejmě mnoho různých vyjádření spirituality božství, ale všechny se vyznačují hledáním smyslu božského v přítomnosti „poznané" zkušenosti a všechny se vyznačují smyslem pro komplexnost božského. Připisování lidských vlastností božskému je ovšem typické pro mnohá náboženství, od řeckého polyteismu až po hinduismus.

Z výše uvedených oblastí je jasné, že spiritualita v tomto pohledu je nezbytně vztahová a reflexivní. Nemůže být statická, či nemůže být pouhým souborem pojmů vnucovaných naší zkušenosti. Navíc je velmi příhodná pro poměry naší postmoderní doby, protože poznávání spirituality v sobě nese zahrnutí vztahu k mnoha různým skupinám. Proto spiritualita většinou není ze své podstaty závislá na jednom meta–narativním příběhu, který dává význam zkušenosti či prožitku.

Ačkoli uvědomění je v každé z výše uvedených oblastí různé, v zásadě obsahuje tyto poznatky:

- holistické, a to včetně kognitivních, emočních a somatických prvků, které jsou propojeny a ovlivňují síť spojení s ostatními;
- toho druhého, a to i jako stejného, tak jako rozdílného, a tedy nejednoznačného; vzájemné závislosti, tedy též závislosti na ostatních;
- podstaty toho druhého jako stále se vynořující, poznávající a tedy nikdy zcela poznatelné;
- toho druhého jako imanentního s vědomím sebe sama a jako transcendentního – přesahující sebe sama.

ad 2 Schopnost vcítit se do „druhého"

Vcítění se do *druhého* je ze své podstaty vyjádřením spirituality v praxi. Zahrnuje role spočívající ve vyjádření vztahu k *druhým* a v přispění k rozvoji těchto vztahů. Rozvinutí těchto rolí představuje vyjádření jedinečnosti člověka a také jeho účast v jakémkoli vztahu.

Vcítění se do *druhého m*ůže být chápáno jako povolání (či volání) nebo též jako odpověď na volání či potřeby druhého. Spočívá také v důvěře 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. McFadyen (1990) tvrdí, že takové volání je základnou pro samotné lidství. Jakékoli volání však musí být ověřováno a viděno z různých perspektiv, je nutno se také zabývat tím, jak může být zodpovědnost sdílena.

Odpověď *druhému* může znamenat ukázání naší potřeby druhého. Potřebujeme přítomnost okolního prostředí pro pokračování naší existence a potřebujeme existenci různých skupin pro naši sociální a fyzickou pohodu. Poznání těchto potřeb a způsobů, jak je druhý naplňuje, nám umožňuje začít důvěřovat *druhému*. Důvěra v *druhého* je jasným vcítěním do člověka, skupiny či prostředí.

Vcítění a odpovídání jednoho člověka *druhému* se tak stává ztělesněním spirituality, je to smysl života v činu. V tomto smyslu je tato odpověď dalším aspektem transcendence, jdoucím za nás samé. Toto ztělesnění může být individuální nebo společné. Je však důležité, aby ztělesnění spirituality bylo uvedením smyslu života do praxe, nikoli pouze aplikací konkrétních významů na danou situaci. Skutečně není nikterak možné plně porozumět smyslu života jinak než v jeho praktickém ověřování a jeho vykonávání (Riceour, 1992).

ad 3 Hledání smyslu života

Smysl života může být nazírán na základě dvou možných a poměrně široce založených přístupů. Jednak na základě doktrín a jednak existenciálně. V prvním případě je tu rozvoj nauk a filosofických proudů, které se pokoušejí shrnout a obsáhnout jakousi podstatu života, včetně sociálního a fyzického prostředí. Tyto nauky formují základ představy o světě a o tom, jak bychom si nejlépe měli v daném světě počínat. Vědecké doktríny poskytují vesměs jasný a jednoznačný pohled na limity a možnosti člověka ve světě. Filosofické a teologické přístupy se zabývají otázkou, jaký může mít tento svět smysl, a z něj vyvozují způsob našeho jednání. A tak starověké náboženské myšlení zkoumalo pozici boha či bohů a jeho místo ve světě, a tím také, jak se s ní můžeme vypořádat. Pokud jde o sportovní prostředí, tyto přístupy se vztahují k samotné podstatě sportu a k jeho účinkům na určitou komunitu a na kvalitu života člověka.

Avšak smysl života v holistickém chápání a z pohledu společenského nemůže být prostě uzavřen do rámce konceptuální víry. Můžeme jej také chápat a vykládat dvěma hlavními způsoby:

- v holistickém významu. Ten zahrnuje existenciální uvědomění si člověka jako celku.
- v hodnotovém významu. Tento význam je přítomen a objevován v hodnotách, jež člověk rozeznává v sobě samém i v druhých. Tyto hodnoty mohou být založeny ve smyslu přijetí někým druhým, na významu ceny, kterou máme pro ostatní, a na našem přínosu jiným a celé širší komunitě, v rozvoji smyslu pro účel a naději.

Holistický význam

Znalost a uvědomění zahrnují čtyři úrovně významu: kognitivní (související s myšlenkami o světě), emoční (související s našimi city), tělesný či somatický (související s „řečí těla" včetně dotykové komunikace) a interpersonální. Můžeme sem zahrnout také uvědomění si všech těchto aspektů druhého člověka a jejich vzájemné ovlivňování. Toto ještě nemůže být chápáno jako komplexní uvědomění. V mnoha situacích člověk reflektuje a objevuje různorodé aspekty sebe sama, které dříve nebyly rozpoznány či přijímány. Takové uvědomění je zprostředkováváno jedním nebo více způsoby poznání. Ilustrujme si to na příkladu Goeffa, fanouška britského fotbalu, který byl zraněn a v nebezpečí ztráty života. Když Goeffa našli, držel se šály fotbalového klubu. V případě Geoffa bylo somatické poznání – demonstrované držením šály – schopno zprostředkovat interpersonální poznání a emoční poznání, které mu dodalo pocit bezpečí. Kognitivní význam dodal později, když přemýšlel o tom, co pro něj tato zkušenost znamenala. Zkušenost mu nedávala smysl ve významu doktrinální pravdy, ale spíše v tom, jak si udržoval svou (holistickou) identitu v podmínkách intenzivního pocitu strachu ze smrti, osamělosti, izolace, hněvu a frustrace. To současně přivedlo Geoffa k rekapitulaci toho, co pro něj znamenal život v klubu, obzvláště pak, jakou hodnotu pro něj představoval.

Hodnotový význam – víra, naděje, účel a usmíření

Smysl života je spojen s hodnotami. Není pouze záležitostí zajímavých myšlenek či myšlenek o samotném vědomí, ale spíše zde jde o význam, který je centrální pro životní proces a který odráží hodnoty člověka a jeho identitu. Formování identity, která propojuje tyto faktory, dává vskutku základ pro ustanovení hodnot. Na jedné úrovni vyjadřuje přijetí sebe sama jako hodnotného jedince. Tento požadavek přijetí je založen na nepodmíněné hodnotě, na jakési včleněnosti, která vychází z vědomí druhého coby součásti společného lidství. To je nakonec základem čtyř základních aspektů spirituality: víry, naděje, účelu a usmíření.

Víra

Víra je obsažena a rozvíjena v odpovědi na otázku, co dává životu smysl. Fowler definuje víru dvěma způsoby:

1) základní dynamika důvěry a věrnosti představující základy svébytnosti a souvztažnosti. V tomto významu je víra univerzální, základní kvalitou lidskosti.

2) holistický způsob vědění, v němž člověk tvaruje svůj vztah k sobě samému, k jiným lidem a ke světu díky transcendenci a jejímu pochopení (Fowler, 1990, 394nn).

Takto pochopená víra je zakořeněná jak v sekulárním, tak v náboženském hledání univerzálních lidských hodnot a transcendence, od *Všeobecné deklarace lidských práv* až po *Desatero přikázání*, a taková víra přímo ovlivňuje praxi, neboť často vyslovuje požadavek na konkrétní činy.

Naděje

Naděje bývá často vnímána jako teologický koncept založený na příslibech do budoucna. Některá existující pojetí spirituality chápou naději jako slib spojení s posmrtným životem (Edwards, 1999). Naděje je však spíše ctností[9] a může být definována jako „schopnost předvídat

9 Tak ji zařadil např. Tomáš Akvinský (pozn. E. H.).

smysluplnou a významnou budoucnost" (Robinson, 1998). Tím se naděje liší od optimismu, který je blíže nespecifikovanou vírou, že se vše v dobré obrátí. Smysluplná budoucnost závisí na schopnostech, zdrojích a aktivní snaze pociťovat naději. Naděje bude záviset na osobním zakotvení víry stejně tak jako každý jiný budoucí příslib, například že příští sezóna přinese naději fanouškům a dalším lidem pohybujícím se v oblasti sportu, ve vzájemné podpoře jejich pozice.

Účel

Účel tvoří jakési podloží smyslu a je spojen se smysluplnými vztahy. Primární účel může například fotbalista vidět v dosažení fotbalové dovednosti, v roli sportovce, který baví ostatní a snaží se jim předávat určitý význam. Avšak reflexe o propojení s určitou komunitou, například spojení klubu se školami či nemocnicemi, také poukazuje k účelům, které jsou sice spojeny se sportem, ovšem mohou jej v jistém ohledu výrazně přesahovat. Vztah, který hráč může začít formovat zapojením se do komunity, může pak rozšiřovat pochopení tohoto účelu. Sportovci to naopak umožňuje prožít pocit ocenění za to, že zprostředkovává klubu vztah ke komunitě, stejně jako za své osobní kvality projevené ve vztahu k těm, kteří mají v rámci komunity nějaké potřeby, přestože jeho původním cílem bylo především hrát fotbal.

Usmíření

Myšlenka, jež je obsažena v *usmíření*, je do jisté míry shrnuta v hebrejské koncepci *shalom*, což znamená klid a spravedlnost. Jednak to může být smíření se se sebou samým včetně přijetí svých limitů. Jednak může jít o usmíření s ostatními. V jistém kontextu může zahrnovat prozkoumání toho, jak se vztahujeme k druhým, včetně využití vzájemné domluvy a přítomnosti odpovědnosti. V extrémnějších situacích může též zahrnovat schopnost odpouštět. Jako myšlenku „usmíření" v jihoafrickém kontextu lze zmínit ustavení *Truth and Reconciliation Commission* (Komise pravdy a usmíření) po pádu režimu apartheidu (viz du Bois F. a du Bois–Pedain A., 2009). Tento význam je klíčovým pro chápání spirituality jakožto vztahu, je koncovým bodem vcítění se do druhého. Proto je velmi obtížné pokoušet se uzavírat spiritualitu do osobního rámce. Selby dokonce navrhuje, že spiritualita by měla být vyjádřena a definována ve vztahu k širší společnosti a k politice (Selby, 1983), stejně tak uvažuje i Parry (2007, kapitoly 11 a 12).

Rozvoj významu pojmu spiritualita je soustředěn na jeho holistický, existenciální a hodnotový význam, které se vždy propojují s různými vztahy. Obzvláště je třeba zdůraznit budování víry v druhého a také naději, že vše se děje za určitým účelem a má svůj význam a funkci. To může vést k odhodlání nevyhýbat se konfliktu, avšak také k možnému usmíření a odpuštění.

Jedním z významných prvků je zde také hledání významu prostřednictvím transcendence. Proto také Reed shrnuje spiritualitu jako „lidský sklon k hledání významu v transcendenci a skrze ni. To je zřejmé v přístupech a modelech chování, které vyjadřují smysl pro vztažnost k transcendentní dimenzi, či k něčemu významnějšímu než jsem já sám, co může, ovšem nemusí, zahrnovat praktikování formálních náboženských prvků" (Reed, 1998, 50).

Spiritualita a…

Konečně si musíme položit otázku, co činí spiritualitu odlišnou od poměrně příbuzných pojmů jako je náboženství, etika, psychologie či transcendence. Zde uvádíme několik podstatných rozdílů:

…náboženství

Zatímco formální náboženství jsou typickým příkladem spirituality, spiritualita není výhradně záležitostí náboženství. Rozdíly mezi spiritualitou a náboženstvím jsou následující:

- Náboženství je založeno na společenských institucích. Jako takové se pohybuje a udržuje v rozmezí určeném těmito institucemi, zvláště definováním svých základů a praxí. Spiritualita není limitována žádnými hranicemi, pohybuje se ve vlastním hledání smyslu i mimo ně.
- Náboženství inklinuje k nařizování, k přenášení hlavních významů prostřednictvím konkrétní doktríny a příběhů spojených s určitou komunitou. Spiritualita spíše spočívá v objevování významu v kontextu člověka.
- Zatímco náboženství může poskytovat důležitý motivační a strukturovaný rámec, pro rozvoj spirituality to není nezbytné. Existuje mnoho příležitostí pro spiritualitu určovanou jedincem.
- Náboženství je založeno na zkušenosti lidského druhu s vírou v božství, které je transcendentní. Spiritualita nalézá smysluplný význam v širším výkladu, zahrnuje v sobě naši zkušenost s druhými lidmi a také víru v ně i v okolní prostředí.
- V oblasti sportu to znamená, že studium spirituality sportu nám umožňuje studovat jednak to, jak je obecný smysl spirituality aplikován a ztělesňován ve sportovní praxi, jednak to, jak se hlavní náboženské směry se svými specifickými výklady spirituality vztahují ke sportu.

*…**etika***

Etika je v mnoha směrech zaměřena na rozvíjení a prověřování základních teorií a také jejich aplikací, jako například uplatňování etických kodexů. To je již od spirituality poměrně značně vzdáleno. Avšak některé filosofické školy prohlašovaly, že etika může mít smysl pouze tehdy, je-li vnímána v souvislosti se společností a kulturou, která dává příslušný kontext hodnotám a tvoří základ etické identity (Murdoch, 1993, McIntyre, 1981). Filosofové jako Taylor (1996) a Riceour (1992) vnímají etiku v celkově významotvorném kontextu vyrůstajícím přímo z vhledu a ze spirituální zkušenosti. A tak stejně jako náboženská víra, může etika zahrnovat spiritualitu, ale spiritualita nemůže být uzamčena rámcem etiky.

Vztah mezi etikou a spiritualitou lze vyjádřit takto:

- Spiritualita může poskytnout etice metafyzický základ. Ten je založen na představě, že začít definovat něco z přítomné a konečné reality, má svou praktickou výpovědní hodnotu. Murdoch (1993) toto vidí jako poskytnutí vize, skrze niž je možno rozvíjet etickou představivost.
- Spiritualita skýtá motivaci. Tato motivace může být pozitivní i negativní. Věřící člověk může být například plně zaměřen na službu bohu, na vztah udržovaný prostřednictvím motlitby. Tato oddanost vyšší osobě může být trvalou připomínkou příslušnosti k etice (Frankena, 1986, 402). To ovšem může mít i svůj negativní aspekt skrytý v přesvědčení, že pokud člověk nepotěší boha, nemůže dojít spasení.
- Spiritualita dává etice nepodmíněnou transcendentní dimenzi. Náboženství nás naléhavě vybízí k nahlédnutí za náš běžný pohled a k přijetí širšího kontextu bytí.
- Spirituální zkušenost a rituály mohou poskytovat uvědomění, které představuje lepší morální východiska než původní. Typicky náboženská zkušenost ve smyslu zkušenosti

s posvátným a nadpřirozeným prohlubuje naše uvědomění a může mít účinek na větší uvědomění sebe sama, uvědomění si druhých, včetně okolního prostředí. To může hrát významnou roli při jakémkoli etickém rozhodování.

• Spirituální komunita může hrát významnou roli při morálním formování člověka. Částečně se jedná o modelování příkladných etických návyků v praktickém životě komunity založených na příbězích z převzatých textů či vyprávění této komunity. Také je úzce svázána s rozvojem charakteru a s ctnostmi, které jsou v dané komunitě pokládány za stěžejní.

…psychologie

Dalo by se říci, že spiritualita, jež je nezbytně spjata s druhou osobou, či v širším kontextu se skupinou osob, by mohla být zdárně zkoumána v rámci psychologie. Avšak zatímco tento vztah může být úspěšně analyzován psychology, není zcela zřejmé, zda tyto vztahy mohou zůstat exkluzivní doménou psychologů. Spiritualita se vším všudy nepředstírá, že by byla samostatnou akademickou disciplínou. Je příliš spojena s existenciální zkušeností a s hledáním smyslu (včetně víry) a vychází z praktické zkušenosti člověka či skupiny. Spiritualita je přece jenom značně odlišnou doménou, než neutrální exaktní věda. Nicméně, spiritualita má mnoho společného s terapeutickou psychologií, zvláště v hledání možností, jak rozvíjet vztah k druhým. A tak se setkáváme s rostoucím zájmem poradců a psychoterapeutů o zahrnutí spirituality do praxe (Miller a Thoresen, 2003). Spiritualita může být tématem zkoumání mnoha různých disciplín, nejen teologie, sociologie či filosofie. Může být rovněž významným tématem například v literatuře či umění.

…transcendence

Zatímco transcendence je znakem spirituality, nelze automaticky říci, že jakýkoli druh transcendence je spirituální povahy, či že má spirituální význam. Jestliže pokořím svůj osobní rekord v běhu na 100 metrů tím, že přesáhnu (transcenduji) svůj nejlepší čas, nemusí se jednat o spirituální záležitost. Přesněji řečeno, může i nemusí – vše záleží na tom, zda tento akt přispěje ke spirituálním prvkům, jež byly výše popsány.

Podobně, pokud přesáhnu (překročím) nejvyšší povolenou rychlost ve svém autě, může to mít svůj právní, morální a osobní aspekt a jeho souvislosti se mohou dotýkat otázek života a smrti, stejně jako otázky spirituality – ovšem je třeba (nyní již zcela seriózně) uvést, že tento druh přesažení není svou povahou spirituálním přesažením (spirituální transcendencí). V této kapitole jsme se pokusili nastínit právě tu povahu spirituality, jež je určena druhy transcendence, které lze označit jako spirituální, respektive, které mají svůj specifický spirituální význam (Parry, 2011, 180).

Závěr

Spiritualita je spojena s praxí, zkušeností a vírou. Je zprostředkována fyzickou a duševní účastí a je založena ve zkušenosti. Není to prostý poznatek o druhém, ale existenciální uvědomění si druhého. A tak je její význam dán přímou zkušeností a vychází z následného reflexivního dialogu včetně odkazu k jiným vyprávěním. Rozvíjení těchto významů spirituality vyžaduje víru v druhého i v sebe – víru, která poskytuje základ pro osobní identitu a také základ, díky němuž může být dosahováno neustálého objevování a odhalování. Často také vyžaduje naději – schopnost předjímat pozitivní budoucnost. Upevňování naděje a víry záleží na našem smyslu pro přijímání a pro účel. To vše je nezbytné pro nalezení motivace k nalezení usmíření.

Jádrem této spirituality je schopnost ocenit druhého v celé jeho víceznačnosti, nikoli pouze v dualitě stejnosti a jinakosti. Takováto spiritualita vyžaduje oddanost druhému a současně odstup spojený s respektem vůči jeho nezávislosti.

V této kapitole jsme nabídli určitý model spirituality. Mohli bychom se zeptat, proč by zrovna tento model měl být akceptován spíše než jakýkoli jiný. Skutečně, při prvním posouzení není zcela zřejmé, podle jakých kriterií je možno náš model posuzovat. Neexistují pro to žádné empirické inkluzívní testy. Jako vskutku spirituální se nabízí mnoho jiných a diametrálně rozdílných přístupů.

Proto na tomto místě nabízíme určité klíčové argumenty podporující náš model:

- *Je zahrnující.* Tento model je založen na lidské spiritualitě, přitom však také bere v úvahu instituci náboženství coby specifickou součást spirituality.
- *Zaměření na člověka.* Základem námi navrhovaného konceptu spirituality je autonomie jedince. Spiritualita nemůže být člověku vnucena či vnucována.
- *Zaměření na druhého*. Rovnováha autonomie jedince je spojena s uznáním potřeby a výzvy druhého. Spiritualitu nelze chápat jako individualizovanou či prostě vytvářenou jedincem coby jakýsi heterogenní koncept v konzumním slova smyslu. Spiritualita je z velké části založena na danosti druhého a jeho objevování, především v rámci komunity, do níž patří. Je založena také na tom, co dáváme druhému, a na jeho reakci.
- *Dialogičnost.* Význam a smysl je v našem modelu nezbytně rozvíjen prostřednictvím dialogu.
- *Holistický přístup*. Tento model bere v úvahu kognitivní, emoční, somatické a interpersonální aspekty člověka a jejich vzájemný vztah. Také ukazuje, jak všechny rozdílné pohledy na spiritualitu spolu dohromady souvisejí. To platí pro spiritualitu a její vztah k jednání, k transcendenci, k vnitřnímu obsahu, ke smyslu života a k jeho účelu.
- *Praktický aspekt*. Tento přístup je soustředěn na praxi a vyrovnávání se s vlastní zkušeností, spíše než na teorie vycházející z žité zkušenosti. Jako takový nenabízí něco, co by bylo uměle naroubováno na oblast sportu, a co by vyžadovalo rozvoj nových dovedností či znalostí.
- *Spojení s rizikem*. Běžec například vypráví o svém setkání s vlkem při běhu v prostředí Skalnatých hor. Jeho vyprávění z průběhu dvou týdnů pobytu v přírodě ukazuje, jak se jeho uvědomění okolního prostředí prohloubilo. Uvědomění si nebezpečí v souvislosti s daným prostředím přímo ovlivnilo jeho zkušenost, hodnocení a vnímání situace. Sport sám o sobě je provozován v kontextu rizika – vítězství i porážky (jedince, týmu či skupiny),

což je částečně důvodem, proč je do něj investováno tolik emocí. Víra v tento kontext je spojena s činem a oddaností.

• *Dynamika*. Spiritualita je v našem pojetí interaktivní a dynamická, nejedná se o statický koncept vnucený někomu jinému. Jako taková je založena na neustálém učení se a na osobním rozvoji.

• *Realistický pohled*. Spiritualita není záležitostí světa fantazie, kde se všechno vyřeší a kde je každý stále šťastný. Vychází z reality vzájemných vztahů a snaží se v nich najít smysluplný význam. Může být provázena tragédií a porážkou, stejně jako oslavou.

• *Transdisciplinární povaha*. Spiritualita nemůže být omezena jednou profesí či jednou disciplínou. Protože je založena na holistické zkušenosti a významu, soustředí se jak na doktrinální koncepty, tak i na existenciální význam, zasahuje různé disciplíny a různé vztahy jí mohou být prostoupeny.

Pro mnoho z nás je spiritualita také záležitostí vyrovnání se s realitou – s hledáním smyslu života, který nás povede skrze různé druhy zkušenosti včetně těch, které ohrožují víru a naději. To se týká i sportu. Fotbal, či jakýkoli jiný sport, může být více než jen pouhou hrou. Billy Shankley, slavný fotbalový manažer Liverpoolu, měl pravdu, když prohlásil: „Někteří lidé se domnívají, že fotbal je otázkou života a smrti. Já si to nemyslím. Rád bych je ujistil, že je mnohem vážnější záležitostí" (Shankley, 1981).[10]

10 Tuto kapitolu do češtiny přeložili a poznámkami opatřili Emanuel Hurych a Irena Martínková.

Sportovní psychologie, spiritualita, náboženství a víra

Mark Nesti

Úvod

Tato kapitola se pokouší prozkoumat míru a povahu možností, které náboženská víra může přinést sportovcům jako zdroj pro určení a stanovení smyslu vykonávané činnosti. Psychologie a víra jsou spolu historicky pevně spojeny a vztahy mezi nimi jsou poměrně komplikované. Je velmi častým případem, že psychologové či celé psychologické školy mají tendenci chápat vztah k víře jako anachronismus nebo jako znak psychologické poruchy.

Pouze zřídka někteří psychologové připouštějí, že opak může být pravdou – že hluboce ukotvená náboženská víra může být pozitivním indikátorem duševního zdraví. Jedním z těch, kdo v tomto smyslu výrazně promluvili proti většinovému názoru, je Vitz (1997). Jeho práce ukázala, že zejména v postmoderním kulturním prostředí se psychologie stává, ovšemže ne pro všechny, ale pro mnohé jedince, stále více určitým druhem víry. Vitz není jediným, kdo vyslovuje varování, že tento vývoj má v sobě mnohá nebezpečí, neboť psychologie nedokáže poskytnout uspokojivé odpovědi na hluboce filosofická tázání po smyslu života.

Nepochybně existují výzkumy, které pojímají myšlenku spirituality jakožto pevně spojenou s náboženskou vírou. V této kapitole se budeme krátce zabývat tím, jak personalismus a různé na člověka zaměřené perspektivy v rámci existenciální fenomenologické psychologie, humanistického poradenství a psychoterapie dokáží pojmout tyto myšlenky.

Historie sportovní psychologie zaznamenala vývoj, v němž psychologie jakožto mateřská teoretická disciplína poskytla svůj základní metodologický koncept, který byl pak aplikován na oblast sportu a pohybu. Poměrně razantní rozvoj psychologie sportu v nedávné době, vycházející ze zvyšujícího se množství aplikovaných výzkumů v oblasti vrcholového sportu, přispěl také k vytvoření a rozšíření teoretické báze psychologie sportu.

V současnosti existuje značné množství monografií, časopiseckých článků a konferenčních výstupů, které se zaměřují na vztah mezi psychologií, spiritualitou a vírou (a rovněž náboženstvím). Poměrně nový vědecký časopis *Sport and Religion* (vychází od roku 2006) přináší texty přesahující standardní členění vědeckých disciplín, jejichž spojovacím prvkem je vztah mezi sportem, spiritualitou a náboženskou vírou. Dále se v našem textu budeme zabývat tím, jak tyto příspěvky mohou rozvíjet zájem o sport, psychologii a spiritualitu. Současně bychom také chtěli přednést určité návrhy, kam by se v budoucnu tento zájem mohl ubírat.

Nepochybně jedním z nejčastěji užívaných termínů ve sportovní psychologii a dalších příbuzných disciplínách, které se nějakým způsobem zabývají náboženskou vírou, je pojem identita. Velké množství vědců a výzkumníků (např. Watson, 2007; Nesti, 2010) uvádí, že pro mnoho sportovců jsou otázky spirituality a náboženství nejdůležitější součástí jejich identity.

Pokusíme se zjistit, jak tato skutečnost souvisí s osobními kvalitami a duševními schopnostmi sportovce. Pozornost bude věnována i možnostem dalšího hledání optimálního přístupu sportovních psychologů k těm sportovcům, kteří jsou skutečně hluboce věřícími lidmi.

Velmi důležitou skutečností, zmiňovanou v tomto textu vícekrát, je potřeba, aby sportovní psycholog či jiný pracovník v aplikovaném výzkumu byl připraven pracovat se všemi údaji,

jež od sportovce získá. Pokud sportovec cítí, že jeho náboženské přesvědčení je pevně spojeno s vnímáním sebe sama a také s dosahováním sportovního výkonu, pak je nutné, aby sportovní psycholog dal najevo, zda on osobně má či nemá v sobě náboženskou víru. To plně koresponduje s humanistickým přístupem a přístupy zaměřenými na člověka (tzv. Person-Centered), které zdůrazňují přednost zájmu klienta nad zájmem výzkumníka či terapeuta. Jedná se zde samozřejmě i o otázku etickou.

Obecně vyzdvihovaný termín tolerance znamená nesoudící/neodsuzující přijetí pohledu druhého člověka. Kdybychom existovali ve světě, kde by se všichni museli řídit jedním univerzálním pohledem, koncept tolerance by byl zcela zbytečný.

Tolerance v tomto kontextu znamená, že sportovci by měli pociťovat svobodu a volnost říci sportovnímu psychologovi o důležitosti náboženské víry pro jejich výkon, pokud tuto důležitost takto vidí.

Někteří výzkumníci a praktičtí pracovníci mohou shledávat tento postoj problematickým, neboť chápou svůj úkol v užším zaměření vůči konkrétnímu výkonu sportovce. Nicméně pro psychology, kteří namítají, že by se ve své práci měli zaměřovat především na péči o sportovce (Andersen, 2010), nebo že je potřeba zaměřit se stejnou měrou na zlepšení výkonu stejně jako na péči (Nestli, Littlewood, 2011), je tento problém snáze překonatelný.

Člověk a spiritualita

V určitých případech hovoříme o spiritualitě bez jejího přímého vztahu k náboženské víře. U spirituality se jedná obecně a tradičně o velmi těžko definovatelný pojem. Robinson uvádí, že spiritualita v sobě vždy nese tři prvky: „…uvědomění si a ocenění druhého člověka, schopnost vcítit se a reagovat na něj a vybudování si významného životního smyslu" (Robinson, 2007a, 24).

Obrátíme-li pozornost k tomu, jak je spiritualita většinově chápána ve sportu, nejčastěji se setkáme s pojmem „týmový duch". Pokud jde o výraz duch, toto slovo je vůbec obecně často užívané sportovci, trenéry i sportovními činovníky, ačkoli není zcela zřejmé, co v konkrétních jednotlivých případech znamená. My se domníváme (Nesti, 2011), že zde musí existovat jakési nevyjádřené a skryté porozumění tomuto slovu ve sportovním prostředí, neboť se jedná o jeden z nejčastěji zmiňovaných pojmů ve vrcholovém sportu, zejména v týmových aktivitách. Zatímco někteří sportovní psychologové tvrdí, že zde neexistuje žádný takový koncept (Crust, 2006), jiní vztahují použití termínu duch k sebevědomí sportovce či k jeho motivaci. Pro zjištění přesnějšího zařazení tohoto termínu ve sportovním kontextu je zřejmě nejlépe zvolit empirický přístup a podrobněji se podívat na to, jak a při jakých příležitostech je ve sportovním prostředí daný pojem užíván.

Ve vědecké literatuře nacházíme příklady převzaté z praxe (Nesti, 2010) a z výzkumu (Watson a Nesti, 2005), dále můžeme uvést záznamy ze sdělovacích prostředků a životopisných děl[11] ukazující, že duch je obvykle zmiňován v souvislosti s akceptací výzvy a také v případě zkušeností s neúspěchem. Tyto zmínky se týkají situací, v nichž je duch „vyvoláván" a zmiňován, zejména v momentech, kdy se nedaří, kdy je nejhůře (v českém historickém kontextu může jít např. mýtus o blanických rytířích[12]) a kdy se obvyklé způsoby řešení problému stávají nedostatečnými, jsme-li přímo konfrontováni s krizovou situací.

11 V českém prostředí lze uvést např. knihu, jejímiž autory jsou Jelínek & Kuchař (2007). Pozn. E. H.
12 Pozn. E. H.

Slova užívaná pro popsání entity *ducha* v uvedených situacích se většinou objevují a dále přetrvávají v beznadějných momentech a ve chvílích naprostého zoufalství. Trenéři hovoří o nutnosti „bojovat až do konce, bez ohledu na to, co přijde" případně o potřebě „jít do toho naplno i za cenu porážky a pokoření" či používají obrat „dát do toho všechno".

Psychologické koncepce víry v sebe sama či vnitřní motivace a soustředění nejsou schopny uspokojivě vysvětlit uvedené fráze, mnohem případnější se zde jeví termíny jako statečnost, nezištnost, sebeobětování a odpovědnost. Je možno namítnout, že se jedná o pojmy spíše filosofické než psychologické. Ovšem málokdo může popřít, že tyto termíny jsou pro sport životně důležité, a také to, že mají značný dopad na faktory psychologické. V tomto ohledu se zdá být velmi překvapivé, že sportovní psychologové (až na některé výjimky) se cítí nesví, mají-li hovořit o *duchu* či o *spiritualitě*. Pro plnější pochopení je třeba alespoň krátce zmínit kořeny psychologie a zejména sportovní psychologie.

V některých oblastech psychologie byl po mnoho let dominantní redukcionistický přístup. Ten však nedává dostatečný prostor pro uplatnění svobodné vůle nebo sebeurčení, neboť všechny teorie založené na redukcionistickém přístupu vycházejí z materialistického pojetí a vysvětlují lidské chování z pohledu genetické determinace, vlivu okolí či kombinace těchto faktorů.

Z toho logicky vyplývá, že psychoanalytické, behavioristické, kognitivní přístupy, jakož ani psychologie osobnosti nemohou termín *duch* smysluplně využít a přesně jej definovat. Všechny vnímají lidské jednání jako determinované, i když existují podstatné rozdíly mezi tím, jak každý z těchto přístupů charakterizuje a vysvětluje pozadí myšlení a chování člověka. V 60. letech 20. století došlo k posílení proudu humanistické psychologie (Maslow, 1962), což psychologii umožnilo přehodnotit myšlení v oblasti svobodné vůle a lidského jednání. Začala se zvažovat slova jako kreativita, odvaha, já (ego) a zodpovědnost. Ta byla v předchozích letech chápána jako doména filosofů a etiků.

Humanistický přístup podnítil v oblasti psychologie sportu zájem o vstup do nových oblastí výzkumu. Jednou z nejranějších studií byla práce Ravizzy (1977), který zkoumal existenci vrcholných prožitků (peak experiences)[13] ve světě sportu. Tato nová řada výzkumů pokračovala takovým tempem, že v roce 1995 byli Murphy a White schopni v přehledu zachytit několik set studií, které se od 70. let 20. století zabývaly transcendentální dimenzí a stavem optimální úrovně výkonnosti. V těchto studiích se poprvé v rámci sportovní psychologie objevují témata jak modlitba, rozjímání, meditace a spiritualita.

Zatímco tento trend rozvoje holistických přístupů v psychologii a sportovní psychologii otevřel cestu ke zkoumání spirituality, v oblasti jasných definic a metodologických koncepcí je výzkumů nedostatek. Většina uskutečněných prací je na deskriptivní úrovni, což představuje zaznamenání výskytu jednotlivých faktorů a jejich popis. Rozhodně nebylo snadné najít správný úhel pohledu na to, jak sportovci v rámci jednotlivých studií chápali své spirituální zkušenosti a jak je uváděli do života. Největším hnacím momentem pro tento typ výzkumů bylo dílo Czikzsentmihalyiho (1975).

Jeho koncept *flow*[14] zaměřený na empirickou (žitou) zkušenost ve spojení s optimálním výkonem byl v posledních pětadvaceti letech velmi intenzivně zkoumán. Stal se významným

13 Touto tematikou se ve své kapitole této knihy ***Fenomén prožitku, spiritualita a sportovní angažmá*** přímo zabývá Bednář.

14 V češtině bývá častěji užíván originální termín, někdy je též překládán jako „plynutí"; další varianty českého překladu uvádí Bednář (tamtéž).

impulsem pro sportovní psychology (např. Lindsay et al., 2007), aby začali zvažovat filosofickou stránku jako součást svých prací.

V případě některých sportovních psychologů (např. Nesti, 2004) pojem *flow* výrazně ovlivnil jak jejich výzkumy, tak i sportovní praxi. Například nám (Nesti) tento koncept výrazně pomohl ujasnit si konkrétní význam fenomenologie pro aplikované práce tím, že umožnil zkoumání a následné začlenění jevů jako je autenticita (Nesti, 2011), odvaha (Nesti, 2007) a sebeobětování (Nesti, 2007) do výzkumů konaných v rámci spolupráce se sportovci, zejména na vrcholové úrovni.

Avšak i přes tento nadějný vývoj se zde vyskytuje potřeba uchopit prvek spirituality mnohem konkrétněji a způsobem, který by mohl být snáze uplatněn v oblasti sportu. Filosofický přístup Piepera (1989) se nám jeví jako velmi účinný nástroj pro definování spirituality a pro rozlišení mezi lidským duchem a náboženskou spiritualitou. Pieper říká, že „duch je vyjádřením naší schopnosti pochopit a uchopit svět" (Pieper, 1998, 87). Poukazuje na to, že na rozdíl od jiných živočichů není lidská bytost limitována v porozumění sobě samému i druhým pouze možností učinit tak skrze okolní prostředí, nýbrž dokáže pochopit bytí jako celek.

V tomto smyslu lze říci, že duch je naší schopností transcendovat okolní svět – je to naše schopnost zůstat vně nás samých a vně časového rámce daného prostředím, tedy mít své sebeuvědomění a svou zodpovědnost. To je vlastně jiný způsob, jak definovat lidskou svobodu, svobodnou vůli či konání, jak je někdy uváděno. Tento výklad můžeme najít např. již v Hegelově *Fenomenologii ducha*[15]. To nám umožňuje dát smysluplnost termínům běžně užívaných ve sportu, jako je odvaha (Corlett, 1996) a sebeobětování (Nesti, 2007), neboť žádný z nich nemůže být vnucen či vynucen, ale oba vyplývají z možnosti výběru.

Nevysvětlujeme, a ani to tak vysvětlit nelze, odvážné jednání jako něco automatického a podmíněného. Akt odvahy (oproti prosté statečnosti) vždy znamená cosi, co svobodně volíme, přičemž jsme si vědomi toho, že nás tato volba může vést k bolesti, nepohodlí či výrazným potížím. V širším kontextu různých životních situací pak může vyústit k vážnému zranění, případně i k smrti.

Další velmi silnou a psychologicky inspirující myšlenkou je nazírání fenoménu ducha tak, jak jej popisuje Buber (1937). Jeho dílo se dočkalo obrovského zájmu pedagogů, psychologů, terapeutů, teologů i filosofů a nabízí velký potenciál pro využití v oblasti sportovní psychologie. Buberova koncepce Já–Ty popisuje ty situace, kdy komunikujeme s jinou osobou jako s bytostí, nikoli s předmětem. Oproti tomu, jak Buber říká, pokud zapomeneme na osobu a jednáme s ní jako s předmětem, jsme vinni jejím zneužíváním.

V takovém případě je osoba redukována na *Ono* spíše než na *Ty*. Použití výrazu *Ty* znamená, že hovoříme o bytosti, která má něco, co nemůže být vlastněno, řízeno či užíváno někým jiným. Toto něco je označováno jako *duch*. Při práci se sportovci tento přístup přináší sportovním psychologům připomínku, že musí být schopni zapomenout na to, že proti nim stojí například fotbalová celebrita či jiná slavná sportovní hvězda, a namísto toho si uvědomovat, že pracují s osobou. S někým, nikoli s něčím.

Buberovo dílo, tak jako v případě dalších filosofů jako Marcel (1948) a existenciálních psychologů jako Caruso (1964), je velmi úzce spojeno s personalismem. Ten je založen na myšlence, že lidské bytosti nemohou být redukovány na hmotnou podstatu, stejně jako nemohou být vnímány jako ryze mentální entita. Být člověkem představuje být tělem, myslí i duchem. To je základní východisko pro holistický přístup.

15 Pozn. E. H.

Jak z uvedeného vyplývá, pojmy duch a spiritualita mohou být ve vztahu ke sportu chápány bez viditelného spojení s náboženskou vírou. Na druhé straně, vezmeme-li v úvahu otázku významu a identity, vystupuje tu do popředí skutečnost, že sportovní psychologie se nemůže zcela tématu náboženství a víry vyhnout.

Náboženská víra a sportovní psychologie

Sportovní psychologie v minulosti velice pomalu a neochotně přijímala myšlenku, že pro mnoho sportovců může být jejich náboženská víra důležitou součástí uvědomění si toho, kým vlastně sami jsou, v některých případech dokonce mohla představovat nejdůležitější faktor jejich identity. V rámci psychologie zdraví, kde jsou aplikované výzkumy velmi často založeny na rozsáhlém empirickém výzkumu, došlo k mohutnému růstu zájmu o spiritualitu.

Velké množství studií bylo věnováno zjišťování vzájemného vztahu mezi zdravím a náboženskou vírou (v českých podmínkách např. Křivohlavý, 2009)[16]. Používaly jak kvantitativní, tak kvalitativní metody výzkumu a zkoumaly efektivitu intervenčních programů založených na meditaci, kontemplaci či různých formách motlitby. Někteří sportovní psychologové pozorně sledovali tuto linii a zabývali se využitím motlitby ve sportu. Ačkoli určití autoři (Nesti, 2007; Watson & Nesti, 2005) vyjádřili znepokojení nad používáním pozitivistických metod, jako jsou dotazníky či psychometrické testy, pro zjišťování religiozity a její vazby na sportovní výkon, situace je taková, že tento typ výzkumů stále převažuje. Lze však pozorovat také nárůst počtu výzkumů, jejichž design je šetrnější vůči respondentům a které využívají kvalitativních metod.

Je zajímavou skutečností, že v rámci těchto, spíše úzce zaměřených druhů výzkumu, dochází k uvědomění si toho, že náboženská víra může sportovcům poskytovat zdroj hlubokého osobního významu, který ovlivňuje jejich přístup k dění, které Nesti a Littlewood (2011) nazývají „kritickým momentem". Ten musíme odlišit od fenoménu „transition"[17], o němž hovoří Pummel et al (2008).

Výraz *transition* vyjadřuje myšlenku, že změna je pozvolná a bezproblémová. Oproti tomu pojem *kritický moment* svědčí o čemsi emočně nabitém a vztahujícím se k myšlence krize. To umožnilo Nestimu a Littlewoodovi (2011) vyslovit názor, že zde existuje těsnější spojení s obecně respektovaným dílem Eriksona a jeho teorií krize identity. *Kritické momenty* mohou být popsány jako události (či jejich absence), které představují velmi nepříjemné zkušenosti, přesto však mohou být spojovány s pozitivním rozvojem, růstem a dosažením úspěchu v budoucnosti.

Pravděpodobně nejlépe vysvětlitelná je tato situace na úrovni vrcholového profesionálního sportu, ačkoli relevantní momenty můžeme nepochybně registrovat u soutěžní formy sportu na všech výkonnostních úrovních. Na nejvyšším stupni výkonnosti jsou požadavky kladené na sportovce skutečně velmi vysoké a vyžadují po sportovci, aby jim podřídil vše. Občas se zapomíná na to, že i ti nejvýkonnější jedinci procházejí stavy pochybností, ztráty sebedůvěry a úzkosti.

Vliv a intenzita těchto (stejně jako dalších) psychologických faktorů mohou kolísat během týdnů, sezón či v průběhu celé sportovcovy kariéry. Někdy je sportovec schopen znovunabýt motivaci, koncentraci a emoční sebekontrolu při použití určitých mentálních dovedností.

Jak je známo a také často uváděno v literatuře (Cox, 2008) nejvýkonnější sportovci disponují často skvělými mentálními dovednostmi[18], ačkoli v určitých obdobích je nedokážou použít

16 Pozn. E. H.
17 Přechod, přeměna (pozn. E. H.).
18 Tento termín není v češtině příliš využíván, ale je nejvěrnějším překladem, který zdůrazňuje skutečnost, že se jedná především o techniky a praktické dovednosti (pozn. E. H.).

vždy tak efektivně, jak by si sami přáli. Existují chvíle, kdy obnovení vizualizačních praktik nebo úprava tréninkového či závodního režimu může pro sportovce představovat významnou pomoc v tom, aby se dostal zpět do optimálního psychického stavu. Někdy však tyto mentální dovednosti nedokážou dostatečně naplnit požadavky na tuto optimalizaci.

Například na nejvyšší úrovni týmových sportů se velmi často setkáváme s obdobími tzv. deselekce. Pokles výkonnosti z různých důvodů je téměř vždy nahlížen negativně, zejména v profesionálním sportu, kde jsou výdělky a smlouvy vázány na okamžité výkony a mohou vést velmi rychle k vyloučení hráče z týmu. V průběhu těchto druhů „kritických momentů" hráči (či obecně sportovci) často potřebují nalézt důvod pro to, aby trénovali nadále kvalitně, poctivě a neuchýlili se k neetickým prostředkům. Je velmi těžké vytrvat a těmto neetickým prostředkům odolat, pokud trenér či celý realizační tým neposkytuje hráči konstruktivní zpětnou vazbu, dostatek podpory, a pokud je hráč izolován od týmu. Pro sportovní psychology, kteří působí v praxi a často se setkávají s hráči, jež jsou nuceni čelit tomuto typu výzvy, není zcela vzácná situace, kdy rozhovory, které s hráči vedou, v sobě nesou i téma víry a náboženství.

Obzvláště v profesionální fotbalové soutěži, jakou je EPL (English Premier League), kde více než 65% hráčů představují cizinci, jsou diskuse o tom, jaká je náboženská víra některých hráčů a jak jim jejich víra pomáhá překonávat kritické momenty, poměrně časté.

Ze své praktické zkušenost z působení v této soutěži mohu uvést, že tyto otázky se objevují velmi často a psycholog se k nim dostává překvapivě rychle v rámci důvěrného rozhovoru s hráčem. Pouze ve vzácných případech je hráči považují za nepatřičné. Hráči se silnou náboženskou vírou, jež vytváří klíčový prvek jejich identity, obvykle velmi ochotně líčí psychologovi, jak jim jejich víra pomohla dosáhnout optimální duševní vyrovnanosti v období náročných herních situací.

Může se však jednat i o případ, kdy hráč musí čelit problémům v osobním životě či obecně mimo sportovní prostředí, jako jsou zdravotní problémy blízkých osob, finanční starosti či osamělost. Někteří hráči se domnívají, že sportovní psycholog je klubem zaměstnán z důvodu péče o jejich sportovní výkon, jiní jej chápou spíše jako psychologa v obecném smyslu, tedy jako jakéhosi důvěrníka a poradce.

Avšak v obou případech někteří hráči uvádějí, že jejich schopnost (a ochota) čelit úzkosti, již s sebou sportovní výzvy přinášejí, stejně jako míra duševní síly překonávat osamocení v novém cizím prostředí, vychází z vědomí, že Bůh[19] je stále s nimi, bez ohledu na to, zda je momentálně provází úspěch či neúspěch. Tito hráči hovoří o tom, že právě tato víra jim dává hluboký pocit klidu a smíření se sebou samým a vyšší míru sebepřijetí, což jim umožňuje udržet si duševní i tělesnou energii a směřovat ji k boji s problémy, s nimiž se musí vyrovnat.

Sportovní psychologové, kteří sami nejsou věřící, nebo kteří mají spíše nízké povědomí o tom, jak důležitá může být víra v lidském životě, mohou být v těchto situacích značně znevýhodněni. Nedostatek tohoto uvědomění a nízká úroveň této znalosti mohou dokonce narušit schopnost empatie a brzdit vzájemnou komunikaci. To jsou nezbytné podmínky pro fungování efektivního terapeutického přístupu, o němž hovoří Rogers (1962), May (1995) a Nesti (2004).

19 V této části textu používáme transkripci slova Bůh (a odvozených výrazů) s velkým písmenem B. To koresponduje s tím, že se v daných případech jedná o křesťanský koncept a je to též v souladu s myšlenkami a představou autora.

Náboženská víra a hledání smyslu

Často bývá nesprávně uváděno, že náboženská víra umožňuje jejímu nositeli únik před pocitem úzkosti a pochybnosti, protože si je vědom toho, že má na své straně Boha. Zde se však jedná o velmi vážné nedorozumění, takové chápání nekoresponduje s pohledem většiny náboženských směrů, zejména ne křesťanských. Například katolická teologie hovoří o nutnosti víry v Boha bez ohledu na pocity pochybnosti a bez ohledu na okolnost ovlivnění vlastního života individuální vůlí.

Důvěra v to, že věci ve své podstatě mají vlastní smysl a že se nakonec vše obrátí v dobré, je podstatou víry. Kdyby budoucnost byla jistá, nebyla by tu žádná potřeba víry. Sportovci, ať již jsou nábožensky založeni či nikoli, se nepochybně setkávají s touto otázkou každodenně ve svém životě, obzvláště pak v procesu soutěže. V něm musejí procházet okamžiky velké úzkosti týkající se výsledku jejich snažení a musejí překonávat různé úrovně pochybností v sobě samých, aby se mohli úspěšně vyrovnat s výzvou, jež přináší soutěž.

Právě u těchto zkušeností ze sportovního soutěžení, tvrdých a intenzivních, dochází k tomu, že nábožensky založení sportovci někdy vyhledávají Boží pomoc, aby mohli dosáhnout co nejlepšího výsledku. Tento typ víry však rozhodně není založen na představě, že Bůh jim zajistí vítězství. Jedná se o vyjádření důvěry v to, že díky své lásce k Bohu lépe dosáhnou daného cíle.

Pro sportovce, kteří jsou ortodoxními křesťany, to znamená, že doufají v pomoc, jež je dovede k úspěchu, ovšem tato pomoc není nějakým zázrakem shůry, který by se odehrál bez jejich přičinění. Pro nenábožensky smýšlející sportovce je tento aspekt víry ve vztahu ke sportovní soutěži spíše matoucí a nesrozumitelný. Ptají se, jak je možné, že sportovec žádá (formou motlitby) Boha, aby mu dopomohl k vítězství, a přitom si je vědom toho, že se tak ve skutečnosti nemůže stát. Otázkou pro takto smýšlející jedince zůstává, proč vůbec do celé záležitosti vtahovat Boha, pokud není schopen poskytnout skutečnou pomoc při dosažení kýženého cíle.

Jedná se o velmi komplexní a hluboké otázky náboženské víry, které nemohou být uspokojivě na tomto místě zodpovězeny. Existuje však velké množství textů, které zkoumají otázku víry v tomto smyslu a zabývají se také tím, jak víra ovlivňuje lidské myšlení a chování. Přinášejí vysvětlení principu motlitby a dalších náboženských atributů – vyznání či zbožnosti, tak jak jsou chápány věřícími.

Sportovní psychologové se mnohdy setkávají se situací, kdy jim sportovci popisují, jak je víra v boha vedla k motlitbě za úspěch před důležitou sportovní událostí. Mezi sportovními pedagogy a psychology nacházíme zastánce názoru, že modlitba má minimální uplatnění ve sportu, či že dokonce nemá uplatnění žádné (Hoffman, 1992). Na podporu této myšlenky bylo již vysloveno mnoho argumentů, založených na názoru, že sport je příliš triviální aktivitou na to, aby byl spojován se zájmem o Boha (Kretchmar, 2007), či že spojování sportu se zájmem o Boha dokonce může být vnímáno jako jistá forma podvodu (Kreider, 2003). Navzdory těmto námitkám se, zejména v určitých kulturách, setkáváme se situacemi, v nichž mnozí sportovci předpokládají, že jejich náboženská víra jim pomůže v dosažení vytoužených cílů.

Například od amerických sportovců, zvláště profesionálů, naprosto běžně slýcháme, že aktér děkuje Bohu za svůj úspěch v soutěži. Nejintenzivnější diskuse o roli motlitby ve sportu vycházely historicky především z různého chápání protestantské tradice. Individuální rozhovory s Bohem zde nabývaly na důležitosti více než u představitelů katolické víry, kde ve vztahu k Bohu hrají klíčovou roli církev a ritualita obřadů.

Protestantský důraz na individuální přístup k Bohu jde ruku v ruce s vírou, že s Bohem je možno hovořit přímo (ačkoli samozřejmě existuje mnoho různých přístupů k této otázce u tisíců různých protestantských skupin či sekt). Není překvapivé, že ti, kdo zastávají velmi oddaně takový způsob víry, se často modlí k Bohu za úspěch ve svém životě, což se týká i sportu.

Watson a Nesti (2005) zdůrazňují, že pro některé sportovce představuje motlitba a jejich náboženské vyznání pouze o málo více než různé formy mentálního cvičení, které jim pomáhají řešit obtížné situace, formy ne zcela nepodobné vizualizaci, autogennímu tréninku či identifikování cílů.

U jiných sportovců se silným náboženským přesvědčením však nelze takto jednoduše hovořit o podobném přístupu. Například některé protestantské tradice, v souladu s katolickým přístupem vyjádřeným Tomášem Akvinským a dalšími náboženskými mysliteli, se shodují na tom, že některé oblasti lidského života jsou záležitostí Boha a je tedy správné a přínosné modlit se v situacích s nimi spojených. V oblasti sportu se obvykle očekává, že nábožensky založený sportovec se modlí, navštěvuje mše, chodí do synagogy či jiného chrámu dle své víry, aby si vyžádal Boží požehnání pro své úsilí, a je-li to Boží vůle, pak aby mu bylo dopřáno vítězství v nadcházejícím sportovním utkání.

Sportovní psychologové se setkávají s oběma typy sportovců, kteří svou náboženskou víru prezentují. Setkávají se tedy často s oběma popsanými přístupy. Domníváme se, že je snazší komunikovat s druhým typem sportovce, neboť jeho příprava spočívá v plné koncentraci na výkon namísto toho, aby nechával věci na Boží vůli.

Toto spíše katolické či ortodoxní křesťanské stanovisko je více konsistentní ve víře, že musíme sami udělat pro úspěch co nejvíc, ačkoli jsme si vědomi toho, že nakonec se nemusí vždy jednat o to, co Bůh po nás vyžaduje coby hlavní úkol našeho života.

To vede k myšlence akceptovat názor, že existuje úkol pro každého. Náš osud ovšem nikdy není zcela jistý, protože záleží pouze na Boží vůli, dá-li nám jej poznat. Máme svobodnou vůli vybrat si cestu a jít po ní směrem, který si určíme. Podle tohoto přístupu však jen Bůh zná náš další osud, zatímco my nikoli.

Jednou z nejčastějších problémových situací, jíž musí sportovci čelit, jsou zranění. Pro profesionální sportovce může být možnost zranění vážnou hrozbou pro jejich živobytí, která může případně krutě ukončit jejich kariéru. Při této příležitosti je třeba uvést, že roli zranění je možno odpovídajícím způsobem vyložit pouze ve vztahu k osobní identitě. Dalším význačným momentem existenciální krize, s níž se profesionální sportovci musí vypořádávat, je ukončení kariéry.

Tyto kritické momenty (Nesti a Littlewood, 2011) jsou často doprovázeny pocity pochybnosti, znepokojení či dokonce zoufalství. Vážné zranění a blížící se konec kariéry sportovci mnohdy řeší užitím různých duševních strategií. Například pozitivní samomluvou, různými relaxačními technikami a technikou indentifikace cílů. To jsou často používané metody, které závodníkům pomáhají vyrovnat se s problémy.

Tyto metody a dovednosti však mnohdy sportovci nedokážou pomoci, zejména stane-li se z nich stereotyp. Pro sportovní psychology, kteří mají zkušenosti se stovkami sportovců na vrcholové úrovni, zejména (tak, jako je tomu v případě autora[20]) v anglickém profesionálním fotbalu, není vůbec neobvyklé setkat se s přihlášením se sportovce k náboženské víře v určitých

20 Doplnil E. H.

kritických momentech. Sportovci, kteří mají silnou živoucí víru, často zmiňují, jak obtížně museli hledat hlubší a dlouhodobější stránky své identity ve vztahu ke sportu.

Častý je i poznatek vyslovovaný mnohými sportovci, že jejich životy se v jisté chvíli začaly ubírat překvapivým směrem, který oni sami těžko dokázali popsat či identifikovat. To líčí sportovci obzvláště o okamžicích velkého úspěchu, sami mívají mnohdy pocit, že se poněkud začali ztrácet v ocenění a odměnách, které obvykle úspěch doprovázejí.

Avšak možnost nechtěného konce kariéry zapříčiněného zraněním či přirozeným odchodem do sportovního důchodu je dokázala vrátit zpět do reality. Sportovní psychologové se mohou často setkat s příběhy o tom, jak se sportovec pokoušel prát se s velkým množstvím výzev. Během různých setkání psychologové zjišťují, že sportovci jsou schopni najít v sobě velkou sílu bojovat s těmito výzvami, jsou-li si jisti, že Bůh si to tak přeje, a věří-li, že jim pak nabídne nový život po skončení sportovní kariéry. Jejich sportovní zkušenosti jim pak pomáhají v přípravě na další zaměstnání.

Když vyprávějí své příběhy o sportovním životě, mnozí sportovci se silnou náboženskou vírou jsou schopni vztahovat vlastní sportovní zkušenosti k tradicím své víry. Obzvláště v případě křesťanské víry se setkáváme s myšlenkami, které v sobě potenciálně obsahují konstruktivní přístup k utrpení. Není to tak, že obětování a osobní utrpení je jimi chápáno jako vnitřní přínos jejich vlastní osobě, ale tak, že tyto prvky berou jako připomínku nejdůležitějších věcí v životě lidských bytostí.

Jak uvádí významný psychiatr a psychoterapeut Viktor Frankl, tyto okamžiky nás vedou k poznání, že se musíme smířit s tím, že dříve či později dospějeme ke snaze najít smysl toho, co je mimo nás, smysl toho, co přesahuje naše životy, abychom byli schopni najít rovnováhu mezi zoufalstvím a radostí během naší existence. Tento pohled je konzistentní se všemi autentickými náboženskými přístupy ve zdůraznění skutečnosti, že bez hledání smyslu není lidský jedinec schopen uchovat naději pro budoucnost, a tedy mu hrozí rezignace na svůj další osud.

Nábožensky založení sportovci, kteří se blíží ke konci své sportovní kariéry, často hledí do budoucna s nadějí. To může být dáno uvědoměním si své kapacity coby možnosti spočívající ve využití sportovních zkušeností v novém prostředí či v nové roli. Sportovní psychologové slýchají sportovce popisovat pozitivní pocity plynoucí z jejich minulých sportovních úspěchů. Často také děkují Bohu za to, že jim bylo dopřáno žít takovým životem.

To také může svědčit o velmi hlubokém vnímání skutečnosti, o níž sportovci hovoří jako o požehnání, jako o tom, že jim byl dán dar rozvíjet své schopnosti a dopřáno štěstí být vrcholovým sportovcem. Z této pozice mohou hovořit o svých výjimečných výkonech skromně a s respektem. To často bývá doprovázeno dialogem, v němž odhalují, jak štěstěna ovlivnila (podle jejich vlastního názoru a přesvědčení) jejich sportovní kariéru. Ačkoli podobný přístup je častý u mnoha různých typů vrcholových sportovců, podle naší zkušenosti je typický zejména pro sportovce s náboženským cítěním, a to obzvláště pro ty, jejichž víra vychází z motivů sebeobětování, utrpení, radosti a lásky.

Závěr

Na závěr je možno konstatovat, že sportovní psychologové jako profesionálové pohybující se v určitých etických mezích, by měli dát prostor sportovcům pro diskusi o kritických momentech v jejich kariéře takovým způsobem, jaký oni sami považují za smysluplný. Jestliže

připustíme, že tolerance a zdržení se úsudku mají v praxi svůj nepochybný význam, pak sportovní psychologové nemohou popírat právo sportovců vyprávět svůj příběh v rámci, který dává jejich životu smysl. Domníváme se, že usnadnění tohoto procesu by napomohlo, kdyby psychologie a sportovní psychologie byla méně dogmatická.

Musíme se skutečně více zaměřit na samotného klienta. Náš úkol spočívá v tom, abychom osobě, nacházející se vedle nás, pomohli zorientovat se ve svých zážitcích a zkušenostech a najít v nich určitý smysl. Měli bychom ji doprovázet při hledání smyslu spočívajícím v přijetí dalších výzev v budoucnu. To ovšem neznamená, že bychom v podpoře tohoto procesu nemohli využívat různé psychologické techniky a dovednosti. Avšak tyto techniky by měly zůstat nástrojem, nikoli rozhodujícím cílem naší práce. Jak jsou si mnozí sportovní psychologové i jejich klienti dobře vědomi, naším úkolem je identifikovat význam vyvíjené činnosti, který pomůže klientům učinit smysluplnými i budoucí aktivity.

Tam, kde sportovci a psychologové spolu sdílejí náboženskou víru, tam se lépe tato smysluplnost hledá, což umožňuje pohlédnout se spokojeností a vděčností na minulost, a znovu se koncentrovat na přítomnost, při vědomí toho, že cesta vpřed je sama tím nejvýznamnějším smyslem.[21]

21 Tuto kapitolu do češtiny přeložil a poznámkami opatřil Emanuel Hurych.

Fenomén prožitku, spiritualita a sportovní angažmá

Miloš Bednář

Úvod

Zvýznamnění fenoménu prožitku se stalo evidentně jedním z charakteristických rysů dnešní doby, označované nejčastěji jako postmoderní. Ve hře jsou prožitky osobní, skupinové i masové. Zvyšující se poptávka i nabídka učinila z prožitků dokonce specifickou tržní komoditu. Na tomto místě obvykle zdvíhají autoři varovně pomyslný prst a mluví o karnevalové chaotičnosti doby, hédonistické orientaci postmoderny apod. Jistě, riziko vystavení prožitků inflačnímu procesu či zploštění, jakož i spirále „věčného neúkoje", je nemalé. Naproti tomu víme, že kvalitní prožitek může otevřít bránu do spirituální oblasti („říše idejí") či nasměrovat náš život k smysluplnosti nebo k nalezení životního tématu a že má sílu změnit náš život.

Kde je tedy správná míra našeho úsilí o prožití čehosi „za hranicemi všedních dnů", či čehosi mimořádného „uvnitř" všednodennosti? Nebo lze dosáhnout toho Pravého Prožitku třeba toliko neusilováním? Lze nalézt kritérium pro kvalitu prožitků alias pro jejich vhodný výběr? Konkrétně o které typy prožitků máme usilovat? Je Prožitek oním šémem, který nás pře-tvoří (meta-morfuje) v Golema/Supermana/Nadčlověka? Nebo je tomu s tužbou po prožitcích podobně jako s honbou za štěstím: „Čím více jde člověku o slast, tím více mu také uniká. Čím více se honí za štěstím, tím více je už také zahání … **štěstí může být do-cíleno, ale nemůže na ně být za-cíleno**" (Frankl, 2006, 12–13)?

Další otázky se nám posléze vynoří, uvažujeme-li o sportovním či šířeji kinantropologickém angažmá „ve věcech prožitku": Má tato oblast lidské aktivity co říct k předestřené tematizaci? Může dosažení stavu optimálního prožívání zvýšit sportovní výkonnost? Může pomoci sportovcům zvýšit kvalitu jejich života? Může jim pomoci eliminovat časté existenciální vakuum po skončení působení ve sféře elitního sportu?

Prožitek versus zážitek? Prožitek a zážitek? Prožitek!

Dříve než se pokusíme o kontury odpovědí, považujeme za nutné vysvětlit *pojem* prožitku v psychologii a filosofii, které k němu mají nejvíce co říct – a tím vstoupit ještě jednou do stejné řeky[22]. Nevyhneme se ovšem kratšímu etymologickému exkurzu – takovýto hermeneuticky laděný ponor může totiž obohatit probíhající české diskuse kolem trsu pojmů prožitek/zážitek/zkušenost.

Zvolíme jen selektivní variantu, neboť na půdě kinantropologie je již prošlapaná cestička z pera Ivo Jiráska (Jirásek 2001, 31–32). Vedle jím uváděných řeckých „archetypů" slova „prožitek" jsme objevili[23] proti proudu času přes anglické a francouzské „experience" a jejich společný latinský základ „experientia" kmen „peir", převzatý z řečtiny… A originální význam je spojen se zakoušením, pokoušením (se), (duševním) pronikáním (!) A kdo se pokouší o cosi, kdo zakouší

22 Totiž „do" diskusí v kinantropologii (časopiseckých i na prožitkových konferencích, pořádaných UK FTVS a UJEP Ústí n. L.) na toto téma cca v letech 2000–2010.

23 Viz Bednář (2009, 94). V této práci jsme se ovšem zaměřili na hledání vhodného českého ekvivalentu (a v tomto směru vyjádřili pesimismus z nemožnosti nalézt jej) – dnes si všímáme více obsahového aspektu a shledáváme (optimisticky) plodnost impulsu významových konotací, skrytých v pojmu „experientia".

něco nového, jiného či neznámého, stává se tím, kdo zakusil (prožil), ergo posléze zkušeným (tím, že „vystoupil ze situace", že „poodstoupil od bezprostřednosti pobytu v prožitkovém poli", v reflexi zhodnotil význam konkrétního prožitku a vřadil jej do struktury dosavadní zkušenosti – to vše umožňuje spojení tohoto základu s už latinským prefixem ex-). Zde jsou již k nalezení všechny hlavní atributy prožitku z dnešního pohledu: kontakt člověka a světa, psychické uchopování atakovaného (výseku) světa, most k pojmu „zkušenost". K lingvistickému pohledu se ještě vrátíme – nejprve je ovšem třeba připravit pro něj půdu analýzou psychologických a filosofických reflexí.

Pro *psychologii* je zážitek/prožitek subjektivní prožívání nějaké skutečnosti; duševní jev, který jedinec prožívá, či zakoušené psychické obsahy. Jde o poměrně hojnou záležitost – prožitky se hromadí a utvářejí duševní bohatství každého člověka. Psychologické náhledy na tuto problematiku analyzuje zevrubně Petr Hudlička (Hudlička, 2003, zejména 40–84); přehled základních psychologických definicí prožitků na půdě kinantropologie podávají zejména Ivo Jirásek (Jirásek, 2001, 32) a Jiří Kirchner (Kirchner, 2009, 4–6; 24). Podnětnou definici uvádějí Václav Hošek a Běla Hátlová (když předtím staví – jazykově – naroveň prožitek i zážitek; v dalším textu však pracují s termínem prožitek): „Prožitek je silná emoční vzpomínková epizoda, která má tendenci se asociačně často vybavovat" (Slepička, Hošek & Hátlová, 2009, 58). Líbí se nám už jistá selekce oněch psychických jevů směrem k výlučnosti, poněkud naopak vadí ono označení „vzpomínková", které nepřímo stírá jeden důležitý rys prožitků, a to jejich bezprostřednost v modu přítomnosti. Upravili bychom tuto definici takto: „Prožitek je silná emoční epizoda, která má tendenci se asociačně často vybavovat a v podobě vzpomínky oživovat svou originální bezprostřednost."

Pro *filosofii* je prožitek specifický průnik jedince a světa (srov. zejména Jirásek, 2001, 45); tím se vytváří prožitkové pole (Maurice Merleau-Ponty) a můžeme analyzovat jeho komponenty – ego, tělo, „věci světa" apod. Filosofie navíc spatřuje v prožitku cestu k *celku* a ke *smyslu*. Směřování k celku ovšem vyžaduje přesáhnout subjektivní egosféru, tedy transcendovat. Pokud má tato přesažnost konkrétní zacílení, hovoříme o intencionalitě.

Hans-Georg Gadamer upozorňuje: „Reprezentace celku v okamžitém prožitku očividně daleko překračuje fakt určenosti prožitku jeho předmětem" (Gadamer, 2010, 75). Gadamer zde uvažuje o celku *života* prožívajícího – prožitek je totiž spojen s celým *životním pohybem*; dodejme, že nejde o spojení volné, leč spíše symbiotické. To je i jeho výhoda proti „suchému" poznávání, kde se pracuje převážně s obrazem a představou – zde máme i emocionální bonus a efekt *tělesného zakotvení*. Odtud zbystřený zájem kinantropologie. Vidíme tedy, že prožitek „infikuje" více dimenzí osobnosti člověka – vedle kognitivní také emocionální, tělesnou a (v neposlední řadě) konativní, neb vyžaduje i zapojení „činné stránky".

Domníváme se, že v prožitku je reprezentován ještě jiný celek – ten, který je odkrýván „za" předmětem, jenž nás afikuje v prožitku. Ano, může být odkrýván postupným odhalováním dalších a vzdálenějších horizontů, které se ukazují stále bohatšímu a zralejšímu životu osobnosti v sledu (signifikantních) prožitků – může být však také (jednorázově) zjeven v prožitku zvaném metanoia[24]. Vynořuje se nám zde i možná dvousměrnost iniciace prožitku: iniciativa může přijít z mé strany, stejně jako bývám „osloven světem" (volky, či nevolky…). Je to oboustranné zakoušení, občas i „zakousnutí" coby průnik s plným nasazením (plasticky identifikovatelné v rámci živé přírody).

24 Řecké slovo „metanoia" znamená doslova „překročení (dosavadní) úrovně vědění" a překládáno bývá jako obrácení, konverze či proměna osobnosti. Blíže Bednář (2009, 97–98).

Velice důležitým momentem analýzy prožitků je jejich *časovost*. Prožitky žijí svým vlastním časem – nejen v přítomnostním „časovém dvorci" (Husserlův termín) svého zrodu, ale i „v životě po životě". Prožitek má tedy jakýsi *dvojí život*: ten zakladatelský – a ten dotvářený reflexí, analýzou či vzpomínkou, které jej oživují, vystupujíce z toku života. Toto obrození pocitů, emocí a vjemů nemusí být přitom jen samoúčelným návratem do minulosti, leč může mít sílu inspirace či varování (např. v případě tzv. prožitků nadiru – viz níže). Dodejme s Nietzschem: „U hlubokých lidí trvají všechny prožitky dlouho." Velký bořitel zde byl i velkým stavitelem… a velkým inspirátorem: ano, „dlouhé prožitky" (podržované „dlouhou vůlí", poznamenejme v jeho intencích) v jím myšleném „prvním" životě rozšiřme i na „druhý" život, kde mohou někdy svým zvýznamněním zapůsobit ještě silněji. Nelze též nevzpomenout Goethův povzdech/požadavek z „Fausta": „Okamžiku krásný, prodli jen!"

Opakované revitalizace umisťují původní prožitek do nových souvislostí, do jiných kontextů a tvoří tak také *smysl* – onoho prožitku samého i jeho spoluúčasti na smyslu života. Mění se perspektiva našich reflexí – právě proto, že náš život je v pohybu. *Význam* prožitku je v zásadě nevyčerpatelný – pokud zůstává vystaven pro nová hodnocení, nikoli zapouzdřen či skryt. Z jazykového hlediska řečeno: denotát, tedy základní význam, by měl zůstat nezměněný, mohou se měnit (přibývat i ubývat) konotáty, tedy dodatečné významy, které se „nabalují" na původní prožitek. Nejde přitom o meta-morfování („přetvarování") originálního prožitku, leč spíše o meta-chronování, přenesení v čase. Ve „vnějším" čase (Chronos) se však přenáší Kairos, který je autentickou časovostí[25] původního prožitku. Původní tvar je třeba držet v principu stejný a je třeba varovat před neadekvátními (tedy nepravdivými) posuny onoho původního významu (denotátu). O tendenci k idealizaci krátce, leč výstižně hovoří Hošek a Hátlová (in Slepička, Hošek & Hátlová, 58).

Z těchto uvolněnějších úvah (prožitková tematizace si vynucuje i „jiný" jazyk – v prožitku více než jindy a jinde „básnicky bydlí člověk"…) pramení i naše nechuť štěpit sílu takto zakoušeného života na prožitek a *zážitek*. Prožitek (jen) coby originálně zakoušený svět a zážitek coby za horizont zašlý a „do jantaru zatavený" prožitek… Hlavní světové jazyky (tedy ty západní) takovouto dvoudomost nepotřebují: němčina má „Erlebnis" a angličtina s francouzštinou „experience". U angličtiny dokonce jejich termín pokrývá celou dráhu od zakoušení až po *zkušenost*. Němčina zohledňuje „projetí" prožitku naším vnitřním životem a jeho zakotvení ve zkušenosti termínem „**Erfahrung**". Ano, pojem zkušenosti nepochybně potřebujeme, ale je formován přímo prožitky a pojem „zážitek" je dle mého názoru nadbytečný. Je dokonce nebezpečím trvalé fixace, kdy „jantarovost" zážitku uchovává jen quasi-živost originálu. To v lepším případě; často však uchovává jistý stav našich reflexí originálního[26] prožitku, uzavírajíc tak cestu jiným perspektivám – v čase i (sociálním) prostoru. Řečeno extrémně: „zážitek" pohřbívá „prožitek"… Ten je však stále přítomný (zejména, je-li Prožitkem): možná ve stavu hibernace či spánku, možná vytěsněn do nevědomí – vždy však s potencí opětovného „vstupu na scénu" (a někdy i vstupu silnějšího či významnějšího než původně!). Vážíme si fundované etymologické analýzy „prožitku" a „zážitku" z dílny Ivo Jiráska (Jirásek, 2005, 200–202) i jeho argumentace o významu času (časovosti) při jejich rozlišování, přesto se domníváme, že se

25 Ano, už Řekové znali rozdíl mezi časem a časovostí (jak je překládán *„Zeit"* a *„Zeitlichkeit"* v terminologii Heideggera), tedy mezi vnějším lineárním kalendářním časem a „zahuštěninou" času v podobě mimořádné (tedy mimo řád kosmu jsoucí) lidské aktivity, která se chopí příležitosti (tak je mimochodem „kairos" překládán v české Bibli) vymodelovat si svůj čas a využije „nabídku" (bohů, zejména právě Kaira) uvolnit se alespoň na chvíli z okovů neúprosného Chrona…

26 Známe rozdíl mezi termíny „originární" a *„originální"* ve fenomenologii, ale pro specifičnost „dvojího života" prožitků používáme v této stati pouze druhého z nich. Ano, jako filosofové života…

zde vynořuje jisté riziko „Prokrustova lože" časových ekstasí (dimenzí): „Pro okamžik přítomné aktivity (tělesné i myšlenkové) tedy vyhrazujeme slovo ‚prožitek' … Jestliže však tento prožitek uplyne do minulosti a my se k němu vracíme …, můžeme tento modus označit jako ‚zážitek' …" (Jirásek, tamtéž, 199). Ostatně i odtud zaznívá podřazené postavení „zážitku" („jen" modus prožitku) vůči „prožitku"… Rizikem je i možná (a v životě velice reálná) pluralita modů výchozího prožitku (zážitek1, zážitek2, atd.), pod jejichž nánosem může jeho matečná síla vyčpět či se může ztratit vzájemná vazebnost (např. při fantazijní metamorfóze původního prožitku).

Je to však právě síla pozoruhodné specifické autentické *časovosti* prožitků, jež může narušovat linearitu lidské všednodennosti (tvoříc k ní „kolmice" či přetvářejíc ji v „sinusoidy"), 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. Vyvstává nám tak nová (časová) role pro (plnohodnotný) prožitek: stát se budoucnostně přítomnící minulostí[27]. Jde tedy o roli celoživotní a v sociálním prostředí i transpersonální (emitující potenciál některých „nesoukromých" prožitků – v čase i prostoru).

À propos: tento náš postoj by odstranil terminologickou nejednotnost v zainteresovaných vědních oborech a někdy malichernou „bitvu liter". Ostatně i v baště „zážitku", zážitkové pedagogice, stoupá počet renegátů, kteří konvertují k pedagogice *prožitkové* (viz internetová sondáž).

Mimořádné prožitky a jejich kategorizace

V předchozím textu jsme mohli zaregistrovat zájem psychologie i o běžnější sady prožitků, zatímco filosofie si všímá spíše těch významnějších a osmyslujících. Reflexe těchto oborů však nejsou neseny jen interními zájmy, nýbrž jsou i přirozeným odrazem společenské reality. A ta projevuje – jak naznačeno již v úvodu – v posledních desetiletích stále vzrůstající zájem o tento fenomén. Někdy doslovná honba za prožitky, a to zejména těmi mimořádnými a „novými", donutila i psychologii a filosofii stopovat tuto expanzi a rozšířit svá hájemství do dříve nebývalých sfér. Psychologie dokonce shledala v tendenci k vyhledávání (nových, mimořádných) podnětů, vjemů, vzrušení či prožitků (Sensation Seeking Tendency) význačný rys osobnosti (blíže např. Kirchner, 2009, 53–60).

Často opouští psychologie i empirickou základnu, stávajíc se metapsychologickou, a filosofie se sklání z tradičních abstraktních bašt k přirozenému světu, stávajíc se filosofií života či filosofií konkrétna. Obě navíc „konzultují" své poznatky se sférou tzv. esoteriky (např. Carl Gustav Jung na straně jedné, Rudolf Steiner na té druhé) či s teologií (ta ovšem zaujímá v této „kauze" spíše obranný postoj). Častěji než dříve se také obě disciplíny potkávají nad stejnou matérií – což je i případ prožitků.

Není snad nic charakterističtějšího pro dobu postmoderní než vytvoření zájmové skupiny na internetu – v našem případě vznikla již roku 1990 pod názvem „Exceptional Human Experience Network" (EHEN). Zaměřuje se jak na shromažďování záznamů o mimořádných prožitcích, tak i na jejich interpretaci a hledání souvislostí. V případě zakladatelky tohoto „hnutí", Rhey White (1931–2007) se dá mluvit i o teoretickém přístupu.

Tato skupina dnes prezentuje (Ehe, 2012) mj. menu 523 (!) „mimořádných" prožitků. Třebaže jde v mnoha případech o duplicity, kdy se pod různými názvy skrývá stejný jev, stále je zde

27 S narážkou na Heideggerovu „bývale-zpřítomňující budoucnost", jak tlumočí čeští překladatelé (Heidegger 1996, 382) jeho „gewesende-gegenwärtigende Zukunft" (s. 350 původního vydání z roku 1927). Mimochodem: stálo by za to, oprášit proti dominantnímu postavení Heideggera v otázkách času úvahy Henri Bergsona; zejména jeho pojem „durée" (cca „trvání") se ukazuje pro analýzy prožitku velice podnětným.

zaznamenáno více než 400 „mimo řád běžného života jsoucích" prožitků. Je poněkud paradoxní, že přestože jde o impozantní soubor, povšimli jsme si absence např. prožitků z erotické či sexuální oblasti, prožitku porážky (defeat či loser experience), prožitku běžců vytrvalců, zvaného „běžecká výšina" (runners´ height), či prožitků gnostických.

Protože je uvedený soubor seřazen jen abecedně, pokusili jsme se o jistý řád (v rámci této mimo–řádnosti) roztříděním těchto prožitků:

I. z hlediska obsahu

1. PERINATÁLNÍ – prožitky návratu do doby narození;

2. HORIZONTÁLNÍ TRANSCENDENCE – přesah „obvyklého", ale „jen" ve směru transpersonálním, transkulturním apod.;

3. NADIRU – prožitky „dna", utrpení, „pekla", „temné noci" (Jan od Kříže);

4. IDENTIFIKACE S KOSMICKÝM VĚDOMÍM – zde zejména jako setkání s řádem; též lze mluvit o *vertikální* transcendenci;

5. IDENTIFIKACE S METAKOSMICKÝM PRÁZDNEM – zde i kontakt s chaosem („ne-řádem") a s prapůvodním prázdnem, nicotou a tichem;

6. (BLÍZKOSTI) SMRTI – prožitky „doteku" smrti a tzv. života „před životem", „mezi životy" a „po životě".

II. z hlediska topografie – v rámci

1. KONVENČNÍHO VĚDOMÍ

a) prožitky homeostatické (fakticky tedy „požitky");

b) prožitky radosti („flow" apod.);

2. ROZŠÍŘENÉHO VĚDOMÍ – psychodelické prožitky aj.;

3. NEVĚDOMÍ – např. archetypální prožitky;

4. NADVĚDOMÍ – kdy dochází k přeladění na pozitivní prožitkový vzorec, k radikální katarzi a k holotropní[28] orientaci; sem by patřila metanoia a snad některé „vrcholovější" vrcholové prožitky (peak experiences).

Oblast *spirituality*, která se zde otevírá, začíná stále více zajímat také kinantropologii jako teoretickou disciplínu i sportovní praxi – tu snad v očekávání přísunu „vyšší" energie k vyšším výkonům či „nové kalokagathie" aj.

Sportovní (kinantropologické) angažmá

Na výše analyzovaném nás samozřejmě zajímá průnik s kinantropologickou problematikou. Tu můžeme nalézt zejména ve skupině I/2 (sdílené prožitky týmových sportů, prožitky synergie aj.), I/3 (prožitek porážky, „sáhnutí si na dno" apod.), I/6 („nahlížení do tváře" smrti v horolezectví, motorismu či jiných vysoce rizikových sportech), II/1 (prožitky po úspěšném výkonu, pobyt v „zóně") a II/2 (rámec vertigonálních aktivit).

Ve sféře sportu a pohybové/tělesné kultury se již delší dobu mluví o prožitkové (tedy nejen výkonnostní) orientaci (někteří autoři hovoří o „nové prožitkové sportovní subkultuře" – viz Kirchner, 2009, 62) a slova jako *flow* či *peak experience* se stávají často téměř „mantrami" trenérů

28 Směřující k celku (od řeckého „holos" – celý, úplný) na rozdíl od orientace hyletropní, směřující „k věcem světa" (od řeckého „hýlé" – látka, matérie).

a cílem sportovců. Sportovní prožitky tím začaly být zajímavé i pro teorii a zařadily se vedle „lídrů" této sféry, kterými jsou prožitky umělecké či estetické (ty pokládal za kmenové právě Gadamer) a prožitky náboženské (jimi začínal své výzkumy Abraham Maslow).

Podívejme se podrobněji na tři typy prožitků, které jsou dnes ve sportovní teorii i praxi nejfrekventovanější: vedle zmíněných „vrcholových/vrcholných prožitků" (*peak experiences*) a „prožitků plynutí" (*flow experiences*) jde i o „prožitky zóny" (*zone experiences*). Jejich komparací se pokusíme vyvrátit či potvrdit „hypotézu" (spíše: „skrytý předpoklad"), že jde fakticky o jeden stav pod různými jmény, ke kterému došli různí autoři různými cestami (srov. Dillon a Tait, 2000, 91; Douillard, 2003, 21; Bednář, 2009, 137).

1. *Peak experience* (dále PE) je termín Abrahama Maslowa.

„Vrcholné/vrcholové prožitky" proslavily Maslowa neméně než jeho „pyramida potřeb". Tento pojem se mu začal vynořovat už v 50. letech na lemu problematiky „sebeuskutečňování"[29] (Maslow, 1954); v roce 1959 píše článek *Cognition of Being in the Peak-Experiences* a roku 1964 publikuje *Religions, Values, and Peak-Experiences*, kde se tyto prožitky ocitají v centru zájmu.

Problém přesné interpretace Maslowova pojetí je obtížně řešitelný: autor předkládal v průběhu let dlouhé výčty charakteristických rysů PE, aniž se je pokoušel nějak klasifikovat, a také částečně proměňoval své přístupy i názory. Tak např. v další knize, která má dvě kapitoly věnované Peak Experiences, *Toward a Psychology of Being* (Maslow, 1962), jmenuje jen v relaci k poznávání bytí 19 jejich rysů (6. kap.) a dalších 16 rysů, týkajících se identity (7. kap.); v příloze k *Religions, Values, and Peak-Experiences* pak podává výčet 25 dalších rysů (Maslow, 1994, appendix A) ve vazbě na náboženství. Ve srovnávací tabulce (viz níže) jsme vybrali ty, které pokládáme za podstatné pro PE.

Zatímco zprvu Maslow připodobňuje PE k mystickým prožitkům (ve zjevné návaznosti na Williama Jamese a jeho vlivnou knihu *The Varieties of Religious Experience: Study in Human Nature*[30] (James, 1997), na sklonku života resumuje: „Termín ‚peak experience' je zobecněním těch nejlepších momentů lidského bytí, nejšťastnějších životních chvil, prožitku extáze, nadšení, blaženosti či největší radosti" (Maslow, 1971, 105).

2. *Flow experience* (dále FE) je úzce spojen se jménem Mihály Csikszentmihalyi.

Podle vlastních slov (Csikszentmihalyi, 1990, 242) se tímto zvláštním pozitivním stavem zabýval již ve své disertaci (1965 – nepublikováno), kdy zkoumal kreativitu umělců, a po několikerém časopiseckém publikování jej „naplno" představil v knize *Beyond Boredom and Anxiety* s podtitulem *Experiencing **Flow** in Work and Play* (1975; zdůraznil M. B.). Po další patnáctileté práci, kdy autor zapojil do empirického zkoumání množství dalších badatelů, se tento jev stal všeobecně známým po vydání knihy *Flow: The Psychology of Optimal Experience* (1990), která v sobě spojovala odborný i popularizační aspekt.[31]

Základní charakteristikou tohoto typu prožitků je hluboké „ponoření" do prováděné činnosti (postupně se ukázalo, že může jít o značně širokou škálu aktivit), optimální a efektivní uspořádání

29 Takto překládáme angl. termín „self-actualization", odmítajíce pseudopřeklad „sebeaktualizace" (o nějaké aktuální momenty v Maslowově pojetí skutečně nejde – ba naopak…) a zdůrazňujíce takto procesuálnost nikdy nekončící „práce" nad dotvářením vlastní osobnosti (když „seberealizace" by mohla být pochopena i jako „sebeuskutečnění", ergo dokonavě a staticky) – tedy v intencích Maslowa.

30 Poprvé vydáno v r. 1902

31 V češtině vyšla pod nesmyslným názvem „O štěstí a smyslu života" (1996), a to dokonce s dvojím podtitulem: a) „Jak dosáhnout šťastného života bez ohledu na vnější okolnosti"; b) „Můžeme ovládat své prožitky a ovlivňovat jejich kvalitu?" (takto katalogizováno v Národní knihovně ČR). Nakladatelství Lidové noviny zde neodvedlo dobrou editorskou práci.

psychické energie (Csikszentmihályi zde mluví o *negentropii*[32], přenášeje do mikrosvěta člověka termín z termodynamiky, známý jako stav uspořádanosti oproti entropickému chaosu), rovnováha mezi výzvou (obsaženou v dané aktivitě) a dovednostmi (nutnými ke splnění „úkolu") i autoteličnost (mající cíl sám v sobě) – to vše doprovázeno emočním podbarvením radostí až štěstím.

Čeština poněkud tápe při hledání adekvátního překladu; nejčastěji se „flow" překládá jako (stav) *plynutí*. Václav Hošek navrhuje (Slepička, Hošek a Hátlová, 2009, 61) *radostné zaujetí*, což je adekvátnější obsahově, méně již překladatelsky. Naše varianta může znít (radostné) *pohroužení* (s důrazem na „ponoření" do prováděné aktivity) či snad nejlépe *splývání* (s dvojím významovým průnikem: těsné propojení prožívajícího a dané aktivity, jakož i „splývání" z plavecké terminologie, kdy jde ze všeho nejvíce o nekladení odporu či kladení co nejmenšího odporu – zde vodnímu – živlu). Přes tyto překladové pokusy zůstaneme v dalším raději u nepřekládaného *flow*.

3. *Zone experience* (dále ZE)

Byly-li předchozí dva typy silně spojeny se jmény svých objevitelů, pak v případě ZE tomu tak není a termín se začal nejprve objevovat v laické oblasti – pro nás je důležité, že šlo o sféru sportu. Sportovci napříč disciplínami začali při popisu pocitů v okamžicích jejich vrcholných výkonů stále častěji mluvit o pobytu v jakési zvláštní „zóně", zóně jakoby jsoucí mimo (běžný) čas a prostor. John Douillard uvádí jako prvního baseballistu Teda Williamse (1918–2002), jiní autoři jmenují tenistu Arthura Ashe (1943 – 1993). „Být v zóně" (being in the zone) se stalo přáním mnoha sportovců a navodit tento stav úkolem sportovních psychologů či speciálních „mentálních koučů". Ti začali fenomén zóny studovat i teoreticky – patrně nejstarší odbornou prací tohoto typu je kniha *The Inner Game of Tennis*, jejímž autorem je Timothy Gallwey (1974). Asi nejvlivnější prací na tomto poli je *In the Zone: Transcendent Experience in Sports* od Michaela Murphyho a Rhey White (1995). Do českého prostředí vnesla problematiku ZE kniha Johna Douillarda *Body, Mind, and Sport* (1995; česky „Tělo, mysl a sport", 2003).

Jaké jsou charakteristické rysy ZE? Pocit „neuvěřitelné lehkosti bytí", neobvyklá kombinace vnitřního klidu a připravenosti k dynamické akci („oko uragánu") a stav vysoké koncentrace – to vše vyústí ve většině případů v maximální (možná spíše: optimální) výkon. Další rysy viz srovnávací tabulka (tab. 2):

32 Srovnej např. Csikszentmihalyi (1990, 40). Z této knihy i další charakteristiky; o vztahu výzvy a dovedností podrobněji Csikszentmihalyi (1997, 30an).

Tab. 2. Srovnání typů prožitků

	PEAK EXPERIENCE	FLOW EXPERIENCE	ZONE EXPERIENCE
1.	Vysoká koncentrace	Hluboké soustředění	Stav vnitřního klidu
2.	Dezorientace v čase i prostoru – vnímám „sub speciae aeternitatis“	Jiné vnímání času	Změněné vnímání času
3.	Nezávislost na zájmech a účelech	Autotelické prožívání (smysl v samotné činnosti)	Zaměřuji se na vlastní stavy
4.	Mizí egocentrismus	Absence starosti o „já“ (ego aktivní, ale nereflektuje samo sebe)	„Stoupám nad sebe sama“; dělám věci, které „nad rámec práva je dělat“
5.	Prožitek nesdělitelný a neposuzovatelný zvnějšku	Nepřímo dtto	Nepřímo dtto
6.	Svět jako integrovaný celek	Jednota s vnějším světem – jsem integrovaný, ale i diferencovaný	
7.	Vše vnímáno jako stejně důležité (zejména druhá osoba)		
8.	Vše vnímáno kladně – transcendence polarit (chápu i zlé stránky světa)		
9.	Vše vnímáno jako posvátné (i smrt)		
10.	Osmyslení (osobního) života		
11.		Absence námahy či starosti	Absence stresu a bolesti (více α vln)
12.			Pocit lehkosti a nepřemožitelnosti

Tabulka naznačuje vyšší afinitu FE a ZE, přičemž u ZE je silnější tělesné zakotvení prožitků; současně lze vypozorovat nižší afinitu mezi těmito dvěma typy prožitků a PE.

Závěrem

Shrneme-li výše řečené na bázi trojsložkové bytosti člověka, můžeme konstatovat, že těžiště prožitků zóny spočívá spíše v oblasti psycho-somatické, u „flow“ v psychické a u Maslowových vrcholových prožitků ve sféře psycho-spirituální.

Promítnuto do sportovní arény: vhodnějším nástrojem pro „aplikaci“ se jeví zone experiences a flow experiences, a to zejména pro větší šanci dosáhnout těchto stavů programově a „podržet“ je déle v čase. Na rozdíl od peak experiences mají totiž procesuální charakter a širší časovou „rozprostřenost“. Domníváme se, že renesance „peakových“ prožitků ve sportu (když značný zájem o tento „zázračný“ fenomén v 80. a 90. letech již pominul) může přijít s větším zájmem o spiritualitu ve sportu, pozorovatelným v posledních letech a podporovaným zejména v anglosaských zemích (srov. např. Watson a Nesti 2005, 233–236). Ve hře je přitom nejen zvýšení výkonnosti, ale i rozvoj „umění žít“ (life-skills development), což by neměla být ani ve sféře sportu dovednost v „postavení mimo hru“.

Sport jako spirituální hodnota: fenomén sportovních hvězd

Aleš Sekot a Emanuel Hurych

Úvod

Pochopit podstatu a směřování soudobého světa, jeho dílčích společností a kultur, aniž bychom si všímali a náležitě docenili úlohu sportu, je téměř nemožné. Žijeme totiž ve světě, kde sport je globálním fenoménem, je důležitý pro politiky a světové vůdce, přispívá k dynamice ekonomického rozvoje, rozšiřuje globální povědomí cestou mezinárodních sportovních událostí, je nedílnou součástí lokálních sociálních a kulturních struktur, regionů a národů. Sport je svým potenciálem schopen přispívat i k vývoji nejchudších oblastí světa, tvoří nezastupitelnou součást masové mediální podívané, podílí se na rozvoji turistického podnikání, je různým způsobem spojován s řadou sociálních jevů a problémů, jako je zdraví, násilí, kriminalita, sociální rozdíly, pracovní migrace, ekonomický a sociální rozvoj a chudoba.

Sport se v průběhu konání olympijských her a některých významných sportovních událostí, jako jsou světové šampionáty ve fotbalu či ledním hokeji, stává globálním pojítkem hodnotově jednotícího zájmu zcela sociálně, kulturně či nábožensky odlišných koutů světa. Je nezastupitelnou součástí smysluplně naplňovaných volnočasových aktivit obrovských mas lidí. Jeho sociální a komerční potenciál vstupuje – svými pozitivními přínosy i spornými dopady – do řádu mocných sil našeho světa. Sport se může stát účinným nástrojem demagogických idejí diktátorů, stejně jako symbolem demokratických procesů a prostředkem mezinárodního usmíření. Sportovní aktivity bývají spojovány s politickým protestem na cestě boje za lidská práva a sociální spravedlnost. Stejně tak může být sport platformou násilí, fašismu, totalitarismu, individualismu a vypjatého nacionalismu. Sportovní aktivity mohou pro jedny znamenat cíl sám o sobě radostnou formu usebrání se v životadárném kompenzačním působení rekreační kondiční fyzické aktivity, zatímco pro jiné je nutným stereotypním bolestivým prostředkem sofistikované přípravy k dosažení výkonu, vítězství, odměny.

Sport, v souladu s hodnotovým zakotvením a směřováním soudobé *postmoderní*, na konzumaci mediálních představ a proměnlivosti zážitků zaměřené společnosti, je stále výrazněji spojován s komerčním sponzorským logem na dresech atletů, s arénami, které jsou svědky významných sportovních událostí a s mediálním zpravodajstvím, které je zprostředkovávají. Mediální společnosti vydávají obrovské finanční prostředky na vysílací práva, sportovní hvězdy jsou kupovány a prodávány za milionové částky, města a regiony investují obrovské finanční sumy k získání práv uspořádat globálně významné sportovní události, profesionální sportovní kluby hrají důležitou roli na burzovním trhu. Sport, jako významný sociálně-kulturní fenomén, se tak stává stále méně přehlédnutelnou součástí našich životů. A to jak na úrovni jeho stále sílící profesionalizace a spektakulární komercionalizace, tak v rovině každodenních volnočasových aktivit mas současníků.

Sport tak, jak jsme s ním konfrontováni v současné každodennosti, bývá popisován z různých zorných úhlů pohledu a z odlišných hodnotových pozic. Pro jedny je specifickou rituální obětí lidské energie, pro jiné běžným prostředkem mezilidských vztahů, pro další kompenzací rozdílností v lidském životě či formou stvrzení osobní identity a individuálních rozdílů. Kritika

sportu pak s nelibostí konstatuje jeho rostoucí komercionalizaci jako sociální produkt generující vyhrocovanou účelovou bojovnosti na hřišti i mimo jeho rámec, jako eufemismus západní kultury či dravého kapitalismu.

Sport je přímo osudově provázán s kulturou dané společnosti. Je tak výrazem specifických představ, idejí, hodnot a perspektiv, prostřednictvím kterých lidé zaujímají svoje postavení ve světě, hledají své místo v něm, vysvětlují si jeho fungování, poměřují míru důležitosti věcí kolem sebe. Zvažují, co je a co není správné a přirozené, co je výhodné a nevýhodné, co může přinést materiální profit a co „pouze" radost ze zdravého pohybu. *Kulturní ideologie* je tak systematickým světonázorovým pohledem do světa každodenní logiky života lidí ve společnosti. Je fenoménem měnícím se v souladu s dynamikou společenských změn na pozadí různosti skupinových a osobních zájmů a idejí. Proměňuje se v neustálém střetávání názorů na smysluplnost a schůdnosti cest společenského vývoje a krystalizace morálních postojů. Sama tato skutečnost uděluje sportu jeho *sociologickou relevanci.* Sport totiž tvoří soubor činností a situací, které buď přijímají či zpochybňují konkrétní ideologii. Tak, jak je sport tvořen lidmi, vyvíjí se v širším kontextu dílčích idejí vztahujících se k tělesnosti a lidské přirozenosti, v rámci určitých forem mezilidských vztahů, na pozadí projevů lidských potencí a usilování, prostřednictvím výrazových prostředků mužnosti a ženskosti, v centru diskusí o faktorech důležitosti či pomíjivosti v našem životě.

Sport se vyvíjí v určitém kulturním klimatu a je výslednicí sociálně podmíněného hodnotového směřování, utváření vzorců činností a jednání. Tato skutečnost může uvozovat řadu naléhavých otázek: Jakou úlohu hraje sport v životě jedince a jakými cestami spoluutváří jeho osobnostní rysy a životní styl? Jak lze nahlížet proces sportovní angažovanosti z hlediska životního směřování? Co vůbec znamená sport v životě moderního člověka, jak se liší jeho vliv v rovině rekreačního a výkonnostního sportu? Jaký osobnostní dopad může znamenat ukončení sportovní kariéry? Je sport nedílnou a ničím nezastupitelnou součástí rozvoje jedince a společnosti? A zejména: Co si obecně můžeme představit pod pojmem socializace sportem?

Sport nesporně hraje výraznou úlohu při utváření společnosti v mnoha oblastech světa. Ovlivňuje život kolem nás a pro mnohé i „život v nás". Nejsme však schopni dostatečně přesně postihnout odlišitelný dopad sportovní a nesportovní socializační zkušenosti na celkovou úroveň života jedince a společnosti, na povahu mezilidských vztahů a charakter dané kultury. Fungování sportu můžeme a musíme zkoumat pouze v určitém sociálním a kulturním kontextu. V centru sociologického zájmu je zpravidla získávání validních informací o názorech sportovců, povaze sociálních charakteristik světa sportu a jeho dopadu na ideologické, politické a ekonomické záležitosti. Sport je spíše místem *socializační zkušenosti*, než zdrojem odlišujících socializačních výsledků. Sport sám o sobě není příčinou zvláštních změn v povahových rysech, postojích a chování. Působí vždy v součinnosti s vlivy specifik daného sociálního a kulturního prostředí v širším kontextu socializačních procesů.

Sport je v současnosti hodnocen jako významný společenský fenomén; z pohledu zakladatele globální korporace Nike *Phila Knighta* dokonce jako činitel „vymezující kulturu světa". Přitom již na počátku dvacátého století otec amerického fotbalu, *Walter Camp,* popsal sport jako „širokou lidovou cestu národů" (Smart, 2005, 1). Sport je skutečně nutno chápat jako jednu z klíčových institucí spolupodílejících se na tvorbě národní identity. Z ekonomického hlediska pak jde o nesmírně významný faktor zaměstnávající stále větší proporce obyvatel a přitahující stále větší pozornost mas lidí, médií a odborné veřejnosti. Vynikající evropský

myslitel *Umberto Eco* v této souvislosti již v osmdesátých letech hodnotí sport jako nesmírně vážnou oblast kolektivní senzitivity, tedy aktivitu přesahující svojí popularitou veškeré meze sociálních a kulturních rozdílů.

Velké postavy sportu jsou všeobecné známé *ikony*, které jsou vedle svých vynikajících dovedností obdařeny i získanou proslulostí na úrovni *„hvězd"* se statusem *„celebrit"*. Přitom popularita a výjimečnost postav světa sportu není rozhodně novou záležitostí. Už počátkem fungování moderního sportu v 19. století figurovala řada *sportovních hrdinů* či sportovních *idolů*. Řadě jedinců obdařených na základě svých dovedností, technických kvalit, stylu a výkonnosti na poli sportovní soutěživosti bylo propůjčeno speciální uznání jak ze strany veřejnosti, tak ze strany masových médií. Právě uznání a obdiv individuálním sportovcům a mimořádným sportovním výkonům patří k charakteristickým znakům vzniku a vývoje *moderního sportu*. V její kolébce – Velké Británii – šlo zejména o velké postavy tradičních sportů, jako známý kriketový fenomén *W. G. Grace;* postupně se zejména profesionální hráči fotbalu stávali „dobře prodejným zbožím" s nesrovnatelně vyšším příjmy než běžný průměr obyvatel. Zlatá éra amerického sportu dvacátých let 20. století pak přináší existenci sportovních hvězd jako *„Babe" Ruth* (baseball), *Red Grange* (fotbal), *Jack Dempsey* (box); v Evropě v té době na sobě strhávala obdiv veřejnosti a médií zejména francouzská mnohanásobná wimbledonská vítězka *Suzanne Lenglen*.

Ve sportovním prostředí se setkáváme i další modifikací idolu, archetypem hrdiny. Pozice hrdiny ve sportovním prostředí je vždy odrazem téže pozice v rámci celé společnosti, stejně jako obecná etická charakteristika daného sportovního prostředí je vázána na úroveň etické vyspělosti příslušné společnosti. Lidská potřeba vyhledávat hrdiny a vytvářet modly je zjevná již od samých počátků civilizace. Řecká mytologie přináší modelové příklady konfliktu (či konfrontace) mezi lidskou a boží výjimečností. Příběh Prométhea, který se vzepřel vůli bohů ve snaze pomoci lidem, a byl v této vzpouře, do značné míry a jistým způsobem, úspěšný, ukazuje, jak lidská představivost reagovala na potřebu vygenerovat hrdinu z masa a kostí, jakkoli Prométheus sám byl potomkem Titánů, jenž zhmotňuje naděje a touhy běžných lidí. Objevuje se hrdina, který je na jedné straně silně geneticky disponován pro výjimečné výkony, na druhé straně ve srovnání s bohy nese v sobě jednoznačně lidské symptomy. Tím nejvíce determinujícím je jeho smrtelnost (Morford & Lenardon, 1985). Jedná se o předobraz sportovní hvězdy splňující v mnoha atributech i ty nejvyšší nároky na hrdinu v moderní společnosti. Významný rumunský religionista Mircea Eliade hovoří o „mýtu věčného návratu" (Eliade, 2005). Princip tohoto mýtu spočívá v periodickém opakování určitých etap vývoje lidské společnosti. Opakování, které je provázeno změnou prostředí a variabilitou mnoha detailů; ovšem přetrvávají v něm archetypy, tedy určité role, jež hrají jedinci v dané společnosti. Jedním z archetypů je i archetyp hrdiny. Ten nabývá mnoha různých podob. Přijmeme-li myšlenku, že se v principu jedná o jeden základní archetyp (v koncepci periodizace a regenerace času lze nepochybně akceptovat i jiná členění), je možno hovořit o mnoha modifikacích tohoto archetypu. V podmínkách euroamerické kultury lze za modelový nástroj formování archetypu hrdiny považovat právě „Herculean-Promethean" (Lenk, 1976) heraklo-prométheovský typ hrdiny. Jde o postavy nesoucí v sobě spojení s mýtem a jistou míru a mystiky, většinou v kombinaci odvahy a síly. Primárně kladné figury, i zde mohou být značné rozdíly v osobnostní charakteristice hrdiny, se většinou objevují jako produkty literární fikce. V různých historických obměnách lze uvést další literární postavy – Odyssea, Vinnetoua či Mirka Dušína. Archetyp hrdiny byl však zmutován i do reálného prostředí,

přes silové typy hrdinů jakými byli Romulus, Čingischán, Napoleon Bonaparte a řada dalších vojevůdců, až po hrdiny vítězící díky síle svého intelektu a nenásilným vzorem, příkladem mohou být Marcus Aurelius, Gándí či tibetský dalajláma Tändzin Gjamccho. Ani velmi výrazné rozdíly dané historickými okolnostmi nestírají plný tvar archetypu a jeho modifikace, jakkoli zařazení je mnohdy diskutabilní a vždy subjektivní.

Problémem charakterizujícím genezi sportovních hrdinů je značná uspěchanost tohoto procesu reflektující v zásadě stav současné společnosti. Dochází tak k efektu nadměrného urychlení produkce sportovních hrdinů, což se významně dotýká samotné podstaty tohoto archetypu. Nutným důsledkem zrychlování geneze nových idolů je povrchnost při jejich posuzování. Hrdinové jsou tudíž stále více generováni na základě vnějších znaků a jejich obecné posuzování podléhá redukci (neprokazují celou šíři své osobnosti, stačí např. měřitelná kvalita sportovního výkonu, zvýšená pozornost médií či extravagantní chování či vzhled). Tím se archetyp hrdiny, jehož původní podstatou byla osobní odvaha a ne-li vždy mravní či morálně hodnotné, pak alespoň zásadové postoje, štěpí do různých podob. Tím vzniká hodnotová rozmělněnost, která se projevuje diferenciací fenoménů v podobě „ikony", „hvězdy" či „celebrity". Ve sportovním prostředí se stále relativně často hovoří o postavě „sportovního hrdiny", přestože tato postava mnohdy žádné hrdinství (tím je míněna nutnost prokázání určité míry odvahy) neprojevuje.

Zatímco v případě různých reality show dochází k tvorbě „okamžitých celebrit" či „rychlokvašek", což lze označit jako „paradox outsidera", v případě sportovních celebrit takto paradoxní jevy nevznikají. Paradoxem outsidera je v daném kontextu míněna dočasná obliba jedinců, kterým je dán určitý mediální prostor pro to, aby demonstrovali svou obyčejnost. Úspěšnost těchto „quazicelebrit" je dána saturací pozorovatelů (tedy veřejnosti) tím, že popularitu získává jedinec, který obecně dosahuje průměrných (či spíše podprůměrných) výkonů. Objevuje se archetyp „člověka z lidu" (tzv. „jednoho z nás"). V podobě politického výrazu se takto úspěšně v minulosti prezentovali mnozí politici (útočící vesměs na levicově smýšlející část společnosti), v této pozici vystupoval často např. bývalý československý prezident Antonín Zápotocký. Politici jsou ovšem v poněkud jiné situaci než aktéři reality show. Slabou stránkou mediální produkce outsiderů je právě jejich neschopnost předvést jakýkoli výkon, který by byl alespoň formálně měřitelný. Proto mají podobné soutěže vesměs „jepičí život". Kalkul na lidskou škodolibost uspokojenou prezentací neschopnosti v daném oboru je v krátké době poražen nezajímavostí celé podívané. Soutěž „v neschopnosti" nemůže dlouhodobě konkurovat soutěži ve schopnosti, protože se samotnou svou podstatou zpronevěřuje principu „rovné soutěže", na němž je založen mimo jiné i výkonnostní a vrcholový sport.

Zajímavé srovnání klasických reality show (v našem prostředí známe televizní pořady *Vyvolení, Big Brother* apod.) s konkurzně organizovanými soutěžemi (typu *Česko hledá superstar, Česko Slovensko má talent* atd.) v důsledku vychází, alespoň v tomto přímém srovnání lépe pro druhou zmíněnou skupinu. Zatímco první model produkuje „anticelebrity", druhý je výrobcem „minicelebrit". Minicelebrit ve smyslu nepřiměřeně rychlého nástupu do role, který v sobě potenciálně nese riziko rychlého pádu. Na rozdíl od reality show nabízí konkurzní typ televizní show možnost, že některá z minicelebrit se dokáže prosadit i v dlouhodobějším rámci. Příkladem může být např. zpěvačka Aneta Langerová, jejíž umělecká dráha byla nastartována právě konkurzní soutěží. Mimo jiné se zde také projevuje rozdíl v přehlídkové (*casting*) a soutěžní (*konkurz*) formě výběru soutěžících.

Odbočka od ryze sportovního prostředí byla záměrnou ukázkou toho, že určité principy tvorby společensky akceptovaných modelů fungují v různých oblastech společenského života, ať již jde o politiku, kulturu či zábavní průmysl.

Masová média sportovní ikony jako *Michael Jordan, Tiger Woods či David Beckham* mnohdy prezentují jako příkladné „modelové role" hodné následování. Ze strany golfového šampiona Woodse byla tato role vždy vstřícně přijímána: „Vždycky jsem byl poctěn možností stát se nositelem modelové role. Pouze nemnoho jedinců na světě má tu čest dostat tuto příležitost" (Rosaforte, 2001, 2). Jordan, stejně jako Woods, jsou vzdor všem možným rozdílům a odlišnostem jedinečným příkladem situace, kdy se vrcholový sportovec stane významným hybným prvkem masové konzumní kultury jako superiorní synonymum obchodní značky. Přitom zejména pro mladé Afroameričany fungují jako „kult černého sportovce" jako vzor na cestě možného dosahování profesionálních osobních kariér. Tiger Woods pak bývá označován jako „světová postava či „světová celebrita" (Owen, 2001, 63).

Jiná ikona světa sportu, britský sportovní idol *David Beckham,* nikdy nebyl nejlepším fotbalistou světa, ale pro svůj jedinečný image silně motivovaného, talentovaného, herně vrcholově způsobilého a soutěživého sportovce se vřazuje do *galerie mediálně nejproslulejších a* ekonomicky nejúspěšnějších jedinců na naší planetě. Jako mediálně a reklamně přitažlivá osobnost se stal globální kulturní ikonou, oslňující masy lidí zejména na Dálném východě a posilující popularitu fotbalu v Japonsku, Číně, Malajsii, Thajsku, Indonésii a posledně i ve Spojených státech.

Tiger Woods je, vzdor globálně medializovaným problémům v osobním životě, reklamní postavou regionálně a produktově rozdílných společností, jako je American Express, Asahi, Wonda, Wheaties, Buick, TAG Heuer či TLC Laser Eye Center. *David Beckham* má řadu reklamních závazků a smluv ve společnostech, jako jsou Adidas, Pepsi Cola, Gillette nebo Police Sunglasses. Americká tenisová hvězda *Venus Williams* má obdobné výnosné kontrakty s firmou Reebok.

Vynikající sportovci již mezi válkami figurovali principem kulturně kompenzační funkce jako následování hodné vzory překonávání neúspěchu na cestě dosahování životních úspěchů. K určité významné změně v pozici sportovních idolů dochází bezprostředně po druhé světové válce. Zde lze zmínit například českého běžce Emila Zátopka, který se stal koncem čtyřicátých a začátkem padesátých let dvacátého století celosvětovým fenoménem symbolizujícím tvrdou dřinu nutnou pro dosažení úspěchu. Za Zátopkovými vynikajícími výkony stály na tehdejší dobu výjimečně tvrdé tréninky, Tato skutečnost spolu se Zátopkovou obrovskou popularitou v atletickém světě napomohla zesílení důrazu na poměrně nový fenomén – obdiv k dřině a příklon ke zprofesionalizování sportu. Ideál talentovaného, elegantního a někdy i lehce nedbalého sportovce typický pro období glorifikující amatérský sport a do jisté míry spojený s coubertinovským heslem „není důležité zvítězit, ale zúčastnit se" byl nahrazen ideálem profesionálního sportovce. Tento vývoj ovšem probíhal dlouhodobě. Olympijské heslo *Citius, altius, fortius* (rychleji, výše, silněji), rovněž spojované s Pierre de Coubertinem – v jistém výkladu protikladné původní zmíněné vizi – bylo posvěceno již na LOH 1924 v Paříži. Zátopek byl jen jedním z mnoha sportovců, kteří se na uvedené změně podíleli. Ve své podstatě byl skutečným sportovním hrdinou a ikonou své doby. Svou tváří zkřivenou maximálním fyzickým úsilím manifestoval nejen nutnost poctivého tréninku, ale také potřebu a ochotu snášet utrpení. Možná právě proto se stal velkým vzorem pro mnoho mladých běžců a splnil tak jednu z hlavních funkcí sportovní ikony, tj. stát se příkladem důrazně volajícím po napodobení.

Ve skutečnosti byly Zátopkovy výkony zcela mimořádné a v českých poměrech by svým výkonem v běhu na deset kilometrů (jehož čas stlačil pod dvacet devět minut) dominoval na atletických drahách i nyní po mnohem více než půlstoletí v době nesrovnatelně pokročilejších tréninkových metod, výživových a regeneračních možností. Přes tuto svou výjimečnost nebyl Zátopek, na rozdíl od většiny současných sportovních idolů, bytostí ze „světa bohů", nýbrž bytostí ze „světa lidí", To je faktický rozdíl oproti nejlepšímu sprinteru světa konce prvního desetiletí 21. století Usainu Boltovi. Ten dokáže naplnit velké stadiony diváky, ale mnohem více jako předmět obdivu a strůjce velkých show, než jako inspirace pro přicházející sprintery. Jako by z pohledu obdivovatelů stál vně jejich světa. A zřejmě netuší, že poněkud zkomplikoval odborné diskuze na „naše" téma tím, že po opakovaném získání všech tří sprinterských zlatých medailí na londýnské olympiádě 2012 o sobě prohlásil, že se stal již za života legendou.

Zde je zcela patrná diferenciace mezi sportovní ikonou vyvolávající *aktivní* a *pasivní* efekt. Nejedná se přitom o aktivitu či pasivitu ikony samotné, ale o způsob, jímž svůj přístup k ikoně prezentují její obdivovatelé. Tedy, zda zůstanou u adorace, či zda se budou snažit svůj vzor napodobit. Jednou z hlavních příčin onoho „pasivně působícího vzoru" je právě skutečnost, že výkony profesionálních sportovců se v současnosti již tak nesmírně vzdálily možnostem průměrného sportovce, že působí namísto motivujícího demotivujícím účinkem. Na druhé straně, právě příklad Emila Zátopka ukazuje, že zde existuje ještě jiná dimenze. Největší Zátopkovou devízou byla právě jeho lidskost. Rozporuplnost mezi kvalitou Zátopkových výkonů a jeho skromným chováním a respektem vůči soupeřům byla zachycena i v dobovém tisku. Autor několika Zátopkových biografií vynikající český spisovatel František Kožík zmiňuje titulky soudobých novinových článků, kde býval Zátopek označován jako „Lidská lokomotiva" či „Běžící elektrárna". Oproti tomuto pohledu francouzský spisovatel Pierre Magnan vidí Zátopka jako „člověka, který běží jako my."

Magnan krátce po LOH 1948 v Londýně napsal: „I ve Wembley se monotónní úspěchy občas protrhly vpádem něčeho mimořádného, kdy se ukázala lidská podoba závodníkova. Především sem patří objev českého šampióna Zátopka. Neběží jako výplod moderní techniky, něco mezi robotem a koněm, ale opravdu jako člověk. Člověk, který viditelně platí za své vítězství velkou cenu, který zná váhu svého těla i odpor každého kola dráhy, člověk, jehož vidíme klusat, stahovat tvář a dýchat. Jeho vítězství zůstanou v nás zapsána při vzpomínce na londýnské hry nejtrvanlivěji" (Magnan in Kožík, 1957, 55–56).

Mnoho mladých sportovců nadšeno Zátopkovými výkony (a úspěchy) zahájilo díky němu běžeckou kariéru, přestože se mu nikdy, pokud jde o absolutní výkony, většina z nich ani vzdáleně nepřiblížila. Zde je možno vidět výrazné působení osobnosti Emila Zátopka. Skromnost a přirozenost, s níž vystupoval, se diametrálně odlišuje od sebevědomého chování většiny současných sportovních idolů. V kontextu hledání spirituality ve sféře sportu je nutno zmínit i Zátopkův rodinný život bez afér a výstřelků. K jeho úspěchům přispěla dlouhodobá podpora manželky Dany, též vynikající sportovkyně a olympijské vítězky z Helsinek v roce 1952.

Příkladem moderního sportovce, který dnes dokáže demonstrovat své lidské stránky včetně drobných slabostí, může být hokejista Jaromír Jágr. Řada českých hokejistů se s ním snad může srovnávat, pokud jde o herní kvality[33], ale jeho pozice ikony je velice silná právě díky schopnosti komunikovat s veřejností a využívat smyslu pro humor a sebeironie. Skutečnost, že Jaromír Jágr se hlásí k pravoslavné víře, je určitou a můžeme říci soukromou charakteristikou jeho osobnosti. Nabízí se tu otázka, zda takto vyjádřený životní postoj neposkytuje příklad, jak

33 Údaj k dubnu 2012 (pozn. E. H.).

se poslání sportovní ikony může posunovat směrem ke spiritualitě. Tato spiritualita nemusí nutně mít vždy náboženskou povahu. V případě Emila Zátopka to byla rovněž víra, která jej činila silným a výkonným, byť víra ve své vlastní schopnosti, v poctivost a spravedlivé ocenění tréninkové dřiny.

Bylo by velice povrchní vyvozovat zjednodušené závěry ohledně působení religiózních prvků v chování známých sportovců na veřejnost, zejména v tak sekularizované společnosti, jako je ta česká. Co je však nepřehlédnutelné, je skutečnost, že společnost, ať již v přiznané či nepřiznané podobě, bedlivě sleduje projevy nejen sportovní, ale také osobnostní stránky svých idolů. Tím se také dostáváme k tomu, proč je důležité hovořit o spiritualitě v souvislosti s kultem sportovních hvězd. O významu a postavení rituálů, které (svou mystičností a zčásti také „odtechnizováním" sportovní aktivity) mají svůj spirituální rozměr, pojednává jiná kapitola této publikace[34]. Mnoho sportovních rituálů však zůstává spíše na povrchu, často se pojí především s určitou konkrétní formou vyjádření směrem navenek, některé rituály se stávají také někdy rutinní záležitostí a „ritualita" tak převažuje nad „spiritualitou". Proto je zajímavé sledovat i jiné projevy sportovních idolů (v jejich každodennosti či v situacích, jež bezprostředně nesouvisejí se sportovním výkonem), které nejsou tak okázalé, ale vypovídají mnohdy přesvědčivěji o osobnosti daného sportovce.

V určité fázi profesionalizace a komercionalizace vrcholového sportu došlo k situaci, kdy sportovní hrdina byl postupně transformován ve sportovní celebritu, s pevně nastaveným image řízeným sofistikovanými principy public relations. To se v plné míře projevilo v polovině osmdesátých let, kdy se *Michael Jordan* díky svému marketingovému agentu Davidu Falkovi stal z individuálního hráče kolektivního sportu „komerční hvězdou". Byl více než sportovcem, překročil hranici „království zbožňovaných ikon". Právě Jordan je přímo učebnicovým příkladem provázanosti arény *sportovních celebrit* se světem *tržní zbožní kultury*. Jestliže americký boxerský šampion těžké váhy *Muhammad Ali* byl dobově označován za „nejznámější tvář planety", pak *Michael Jordan* vstoupil na olymp sportovní slávy jako „globálně nejznámější Američan přesahující věhlas prezidenta či kterékoli hvězdy pop-star". Není tak považován pouze za biologickou bytost, nýbrž za sociální a kulturní fenomén, který se stal obchodní značkou, dokládající způsob, jakým může být kultura sportovní celebrity "neoddělitelně spojena s kulturou tržních vztahů" (Rojek, 2001, 14). Jinde se konstatuje, že Jordan, jako nepochybně famózní sportovec, nejen pozvedl úroveň basketbalu, ale zároveň „katapultoval značku Nike do ráje obchodních značek" (Klein, 2001, 52). A naopak tím, že se stal díky pohádkové sponzorské podpoře doslovnou sportovní ikonou a nezaměnitelným „označením atleta", byl vřazen do snových sfér bohatství, obdivu a slávy. Významný basketbalový talent se stal skutečnou *globální celebritou*, superstar a *obchodní značkou*. Svět reklamy tak ilustruje vzájemné vztahy mezi kulturou celebrit a tržní kulturou zboží, kde se celebrita může stát nástrojem šíření zboží na trhu.

Geneze postupného vývoje moderního sportu je tak pevně provázána i s fungováním již zmíněného fenoménu *heroismu ve sportu*. jeho vnímání zasahují některé prvky typické pro proces eskalace konfliktních situací ve sportovním prostředí. *Agon*, jeden z nejstarších řeckých termínů užívaných pro soutěžení a soupeření, má silné historické vazby k termínům boj, bitva a válka. Oborný (2001b) zmiňuje řadu společných rysů války a sportu. Již v první polovině 19. století pronesl pruský generál Carl Von Clausewitz známý výrok o tom, že „válka je pouze pokračováním politiky jinými prostředky" (Clausewitz, 1976). Tento výrok lze v novodobém

34 Zde je zmíněn odkaz na kapitolu ***Rituály ve sportu*** autora Aleše Sekota.

kontextu parafrázovat slovy: „sport je pokračováním války jinými prostředky“[35] V praxi dochází často k přirovnávání sportovních hrdinů k historickým válečným hrdinům. Agon je jedním z vůdčích sportovních motivů v koncepci polského filosofa Jozefa Lipiece. Ten uvádí dva základní aspekty sportovní aktivity – *rivalizaci* a *perfekcionismus*. Rivalizace je chápána jako přímá konfrontace s konkrétními soupeři. Zde je agon vůdčím motivem. Perfekcionismus je snahou o zdokonalení a zlepšení vlastního výkonu (Lipiec, 1999). V měřitelné podobě může jít také srovnání s výkonem soupeře, např. v konfrontaci s rekordem. Ani v případě perfekcionismu nemusí jít o naprostou absenci motivu agon. Percepce heroismu ve společnosti je ve většinovém chápání do značné míry pevně spojena s demonstrací síly, a to díky historické úloze motivu agon. Charakter síly nebývá nutně agresivní, pro kladné hrdiny klasického typu je charakteristický spíše obranný postoj spojený s asertivitou. Stejně tak projevy síly mohou být jak fyzické, tak mentální, např. již uvedený příklad Gándího. Ve světě sportu tyto rysy nabývají konkrétních kontur, hrdina je tak předmětem obdivu, stává se idolem, ovšem idolem, který si stále nese specifické vlastnosti „svého“ archetypu. Současný sportovní hrdina by neměl postrádat „velké srdce“, smysl pro etické hodnoty a jistou dávku soucitu (Jirásek & Roberson, 2010).

Specifický fenomén heroismu a jeho role v moderní společnosti souvisí s rostoucí adorací kultu hrdinů v poválečné Americe v souběhu s dynamickým rozvojem soutěživého sportu ve dvacátých a třicátých letech. Navíc silně působil nezastupitelný rostoucí vliv médií, jako byly časopisy, rozhlas a film, šířících často spíše sociálně deziluzovaným masám obyvatel obdiv k zástupným hodnotám dokonalosti, slávy a bohatství. *Adorace* heroických postav ztělesňující srozumitelné a obdivuhodné ctnosti, poskytující útěchu především těm, kteří byli zaskočeni nemilosrdnou dynamikou rychlých ekonomických a technologických změn. Sport, jako důležitý kulturní jev, zvyšoval svůj význam i v důsledku růstu popularity vysokoškolského sportu v období celkového nárůstu objemu volného času. Tyto změny pak byly umocňovány i nebývalým rozvojem sportovní žurnalistiky, která zcela zákonitě vedla i k rostoucímu zájmu o sportovní osobnosti. Z dnešní perspektivy je pak stále zřejmější, že nezbytnost dosahování maximálních výkonů a výsledků přinášela vždy různou měrou, ale zcela nezastupitelně, nekompromisní důraz na disciplínu, píli a vytrvalost při souběžné redukci „dobré vůle“ či „rytířského přístupu“ k soupeři.

Sport se, v kontextu rostoucí komercionalizace, stává důležitým hráčem jak na půdě osobních kariér, tak v rovině národních sentimentů a vášní. Dramatické změny na půdě sportu na pozadí rostoucího významů médií, profesionalizace, komercionalizace a sponzorství udělují světu sportu a jeho hvězdným představitelům rostoucí sociální a kulturní status. Zprávy ze světa sportu se již nekrčí na zadních stranách deníků, sportovní přenosy zabírají stále větší plochu v televizních přenosech a přitahují stále masovější diváckou pozornost. Sport tvoří nedílnou součást zábavního průmyslu a jeho vysoce postavené postavy jsou obdařeny slávou, propůjčovanou pouze společenských hvězdám a celebritám.

Šíření věhlasnosti, slávy a společenského obdivu je dnes akcelerováno zejména nejmocnějším masovým médiem – televizí. Ta rychlým šířením individuálních atributů „všeobecné proslulosti“ vytváří především *celebrity*. Tento pojem původně vyjadřoval slávu, věhlas, dnes spíše všeobecnou známost, reflektuje touhu všední každodennosti nasytit rostoucí hlad po lidské velikosti a mimořádných skutcích. Přitom zůstává otázka, již zde jednou položená, zdali tento proces souběžně nesnižuje význam fenoménu zvaný *hrdina*. Jestliže soudobé informační technologie a komunikace umožňují zejména globální šíření

35 Poz. E. H.

image jedinců a událostí v reálném čase ve smyslu *viditelné známosti*, v minulosti všeobecná známost a proslulost znamenala časem prověřenou *velikost, význam, důležitost*. Sláva se dnes utváří jinak než v minulosti. Velikost skutků je zastiňována významem připisovaným mediálním prezentacím, fungujícím jako zprostředkovatel významu jedince. Slávu lze fabrikovat, lze produkovat celebrity, nelze však uměle vytvářet skutečné, časem prověřené hrdiny. Rostoucí záplava celebrit pak snižuje jejich skutečnou hodnotu a oproti skutečným hrdinům i na půdě sportu přináší jejich relativizaci a devalvaci. Jestliže hrdina byl synonymem pro osobnost jako nositele velkých skutků, pak celebrita evokuje spíše mediálně známé „velké jméno". Heroické skutky přitom mají být vryty navždy v paměti, naopak o celebritách se předpokládá, že postupně zmizí z obzoru veřejného zájmu, aby byly nahrazeny jinými celebritami.

Robinson (in Parry et al, 2007, 175) zmiňuje v souvislosti se světem moderního sportu čtyři hlavní ctnosti viděné podle Platóna, jimiž jsou moudrost, statečnost, uměřenost a spravedlnost. Ty můžeme chápat jako etická východiska naší euroamerické civilizace, tak jako byla východiskem pro mnoho dalších filosofů, škol a ideových přístupů (Aristoteles, Seneca, křesťanství, Tomáš Akvinský, Immanuel Kant, novověké filosofické proudy…). Pohled na idoly sportovního života je navzdory sekularizaci společnosti a jistému „zhrubnutí" vnímání světa okolo nás následkem uvolněnosti společenských norem i v dnešní době tímto východiskem ovlivněn a je snímám prismatem těchto ctností. Parry (et al, 2007) uvádí příklad britské vytrvalkyně Pauly Radcliffové, velké ikony světového sportu první čtvrtiny 21. století – ženy, která dokázala alespoň zčásti prolomit nadvládu keňských a etiopských běžkyň. Její rozhodnutí vzdát závod nedlouho před koncem maratónu na OH 2004 v Athénách bylo následně podrobeno zdrcující kritice médií i fanoušků. To, co jí bylo vytýkáno, byl právě nedostatek odvahy, tedy jedné z hlavních Platónových ctností. V této souvislosti se Parry zabývá složitostí situace a odmítá černobílé posouzení celé situace. Současně však reakce médií i ze strany veřejnosti ukazují, že naplnění základních ctností je u sportovce v postavení, v němž byla Paula Radcliffová, obecně očekáváno. To dokládá, že v praxi existuje zmíněná diferenciace mezi chápáním sportovce jakožto *hrdiny* na jedné straně či jako *celebrity* na straně druhé. Ukazuje se, že u těch sportovců, kteří jsou chápáni jako skutečné ikony sportu, jsou nároky na projevy jejich etické vyspělosti mnohem vyšší než v případě okamžitých celebrit. Pozice celebrity je však s vývojem společnosti výrazně posilována.

Celebrity z hlediska vzniku figurují jako důsledek tří vzájemně propojených procesů, jimiž jsou:

1. demokratizace společnosti,
2. snižování významu organizovaného náboženství,
3. tržní povaha každodennosti (Rojek, 2001).

Významné hodnotové posuny míry a orientace úcty a vážnosti k tradičním postavám vládnoucích tříd spolu s posunem veřejného zájmu k osobnostem, zajímavým pro masová média, přinášejí postupnou ztrátu „svatosti" tradičního náboženství ve prospěch kultu či zbožštění celebrit, v čase stále výrazněji spojovaných s kulturou masové spotřeby. Celebrity se stávají zbožím, spotřebitelé jsou povzbuzováni i k identifikaci s celebritami, ztělesňujícími image životního stylu a spotřeby. Sportovní hvězdy se stále výrazněji podílejí na podpoře a propagaci tržních produktů.

Jestliže v první polovině dvacátého století se biografické práce známých celebrit týkaly převážně politiků a byznysmenů, pak následný zájem po příbězích ze života celebrit zábavního průmyslu je dnes zastiňován prosperitou biografií sportovních hvězd. Můžeme tak shrnout, že hrdinové minulosti byli „idoly produkce", zatímco dnes jsou produkty „*idolů spotřeby*".

POHYB *(ad spiritum)*

ÚVOD K OBLASTI POHYBU A MOŽNOSTI JEHO SPIRITUÁLNÍHO UCHOPENÍ

Druhý oddíl teoretické části navazuje na předchozí, přináší však konkrétnější příklady z aplikované sféry. Lze říci, že spiritualita je v něm mnohem více reflektována očima sportovce či obecně vyznavače pohybových aktivit.

První kapitola (Sekot) je věnována rituálům ve světě sportu a je určitým přechodem k novému oddílu. Plynulost tohoto přechodu je dána jak tím, že její autor je i spoluautorem zmíněné předchozí kapitoly, tak i společným sociologickým úhlem pohledu. Tentokrát se však dostáváme více do světa sportovců, zejména v druhé části kapitoly, kde jsou zaznamenány mnohé případy sportovních rituálů a okolností, jež je provázejí či provázely.

Konkrétní příklady rituálů nám však umožňují přiblížit se spiritualitě v její vazbě na některá její tradiční chápání. To je zřejmé v kapitole věnované poutníkům (Hurych), jejichž původní religiózní povaha je konfrontována s moderními typy poutníků a také archetypy posla a běžce, kteří se stávají v jistém smyslu pokračovateli archetypu poutníka. Důležitým momentem této kapitoly je zdůraznění spirituality coby dlouhodobého směřování člověka za jasným cílem.

Spiritualitu jako prvek přirozené lidskosti, která je dobře patrná na fenoménu hry, pak studuje další kapitola (Hurych & Jirásek). Na příkladech různých her je zdůrazněna schopnost člověka hrát si coby důležitý prvek čelící nebezpečí kyborgizace lidské společnosti způsobeného vlivem technologického rozvoje.

Bojové cesty jsou představeny v kapitole věnované jejich specifickému postavení v rámci komplexu různých bojových umění (Martínková). Spiritualita bojových cest je zdůrazněna jejich zaměřením na osobní růst a sebezdokonalení, které přesahují klasické pojetí fyzického boje jako útoku či obrany.

Závěrečná kapitola (Hurych) teoretické části se zabývá pobytem v přírodě a jeho duchovním rozměrem. Poukazuje na svázanost člověka s přírodou a zabývá se těmi myšlenkovými směry a aplikovanými aktivitami, které přírodu akceptují a respektují.

Záměrem autorů nebylo v rámci druhého oddílu kopírovat rozdělení výzkumného oddílu do osmi skupin sportovců, nýbrž zdůraznit hlavní úhly pohledu a základní přístup ke spiritualitě z pozice realizátorů různých forem pohybu.

Rituály ve sportu

Aleš Sekot

Konceptuální diskuze

Problematika ritualizovaného chování a jednání je objektem soustředěného výzkumu v sociálních vědách a to jak z pohledu antropologického, tak ze zorného úhlu sociologie, psychologie, etnologie či dalších disciplín. Badatelský zájem o tuto tematiku je akcentován zejména v kontextu výzkumu kolektivních a organizovaných forem sociálního života. Právě v jejich rámci se rituály, jako kolektivní formy chování založené na tradičních či vnucených pravidlech, stávají významnou složkou obyčejů, obřadnosti, ceremonií, kultu, pověr a symbolů. Rituál vzniká jako „reakce jednajících osob na situace rozhodování nebo strachu, přičemž pro svou identickou opakovatelnost funguje jako stabilizátor chování. Je nástrojem, pomocí něhož dané společenství udržuje a upevňuje své normativní uspořádání a organizaci, resp. představuje komunikativní strukturu náboženského kultu" (Velký sociologický slovník, 1996, 938). Jinde se připomíná, že rituály naleží k „nejdůležitějším epizodám lidského života" (Turner, 2006, 524).

Rituál tedy, jako výrazná forma individuálního nebo kolektivního způsobu chování, který je standardizován, tedy založen na vnucených nebo tradičních pravidlech, vystupuje jako posvátný obyčej. Konceptuálně jde i o označení určitého druhu nutkavě neurotických činností, spojených s pověrou či absencí čistě racionálního jednání. Rituály lze popsat jako vysoce strukturované a standardizované chování obdařené specifickým symbolickým významem. Ve vyspělých společnostech jde zpravidla o tzv. rituální setkávání, jehož obsahem je snaha představit se druhým v silně idealizované podobě s cílem potvrdit nároky na výjimečnost společenské pozice. Jejich funkcí bývá zpravidla obrana společně jednajících jedinců vůči vnějšímu ohrožení, posílení stávajících osvědčených norem či praktik a na půdě sportu zejména oslavné „ceremoniální vyjádření" úspěšnosti, superiority, výjimečnosti, úcty. Rituály bývají i součástí procesu překonávání nejistoty v rizikových situacích ve smyslu posílení pocitu bezpečí. Antropologové zpravidla vymezují rituál jako chování aktivované setkáním s vysoce riskantními situacemi ve smyslu fyzického ohrožení či obavy před neúspěchem v různých formách lidských aktivit. Rituálům bývá přisuzována funkce účinné sociální kontroly schopností vyvolávat žádoucí postoje a motivace, navozovat stav přirozené empatie a vstřícné komunikace.

Struktura rituálů je formována přesně vymezenou posloupností opakujících se postupů a jednání, resp. obřadů kultovní povahy v případě náboženských systémů. V některých případech se rituály prolínají s magickými praktikami, pověrami a s oblastí nejasně specifikovatelných a specifikovaných psychologických a emočních faktorů. Ze sociologického hlediska pak rituály plní integrační funkci v daném společenství, na co správně upozornil v počátcích fungování sociologie již její významný představitel. Durkheim ve svém díle „*Společenská dělba práce*", když akcentoval rituály jako integrační činitel podporující a udržující stávající společenské hodnoty a normy a integrující členy společnosti. Jinde se připomíná, že rituály nepodporují pouze tradiční systém hodnot, ale navíc jsou výrazem kulturní změny, kulturní rozmanitosti (Benedict, 1999, 35). V tomto ohledu jsou pak rituály svoji rozrůzněností reflexí specifik daného kulturního prostředí, v jehož rámci probíhají dílčí či zásadní socio-kulturní změny. Stejně tak platí, že barvitost rituálů je výrazem rozmanitosti forem sociální koexistence.

Durkheimovu sociální teorii náboženství a nověji *Goffmanovy* názory na interakční formy rituálů lze aplikovat na sociologickou teorii sportu zejména v kontextu situací, kdy se sportovní události stávají medializovaným synonymen heroické akce a kdy sportovci figurují jako zcela mimořádné společenské symboly reprezentující nesmírně důležité (a zpravidla v běžném životě nevídané) společenské a osobní hodnoty jako je odvaha, nezměrné úsilí, sebeobětování a osobní integrita. Význam sportu ve společnosti je pro některé autory právě dimenzován jeho ritualizovanými projevy, když sportovec směrem k vyznavačům sportu upevňuje ve společnosti základní hodnoty morálního řádu společnosti (Birrell, 1981, 354–376). To platí zejména dnes, kdy sport funguje v řadě případů jako činitel sociální kontroly, jako významný socializační faktor a výraz společenské sebeidentifikace či naopak jako výraz odporu k asimilaci anebo zdroj vzrušení v situacích šedi každodennosti. Navíc je aréna sportu zejména americkými sociology teorií *občanského náboženství* připodobňována k extatickým a obřadním prvkům náboženství (Novak, 1976; Sekot, 1985; Sekot, 2006). Sport je tak úzce vztahován k náboženství svými „přírodními impulzy": touhou po svobodě, respektem k rituálům, nadšením pro symboliku významů a touze po dokonalosti: „Atlet může být pohanem, sport je však vždy svojí povahou náboženský" (Novak, 1992, 35–36). Oba sociální fenomény touto perspektivou spojuje imperativ naprostého obětování se a asketismu při dosahování cílů, respekt před mystérií vlastního těla a ducha, víra v sebeovládání, úcta k časoprostorové jedinečnosti soutěžní události, smysl pro osudovost a přirozenost přírodního rytmu. Novak se navíc domnívá, že sport s náboženstvím spojuje *zaujetí pro rituály* a symboliku roucha či vzrušivost emotivního pohnutí. O americkém baseballu, fotbalu a basketballu pak hovoří jako o „svaté trojici". Přitom tato koncepce předpokládá, že sport je „mnohem vážnější než dramatické umění, protože stojí mnohem blíže prvopočátečním symbolům, metaforám, je mnohem hlouběji zakořeněn a emotivně mnohem stimulativnější" (Novak, 1992, 38). Na jiném místě je praktické zkoumání vztahu náboženství a sportu fruktifikováno i samotnou definicí sportu jako „neutilitární fyzické soutěže, svým původem kultovní povahy", když se připomíná, že „v primitivních společnostech běh, skoky, hody, zápas a dokonce i hra s míčem byly součástí náboženských rituálů a obřadů" (Guttman, 1992, 145). Na stejném místě se přímo hovoří o *náboženských sportech*, jejichž typickým představitelem byly údajně míčové hry Mayů a Aztéků. V této souvislosti je možno připomenout i pojem Coubertinův symbolizující pojem „religio athlete" či francouzský titul pro monumentální dokumentární film Riefenstahlové o Olympiádě 1936 „*Les Dieux du Stade*" (Bohové stadionu). Jinde se provázanost sportu a náboženství nachází ve společných principech postupující specializace, racionalizace, byrokratizace a kvantifikace (Hoffman, 1992, 153), anebo se tvrdí, že „náboženská víra sportovcům pomáhá zdolat strach, slabost, propad výkonnosti a postoje negativismu" (Flake, 1992, 162 – 168).

Někteří američtí sociologové v této souvislosti popisují významné mediální sportovní události jako svou podstatou náboženské slavnosti: Vysoce populární soutěž o nejlepší americký fotbalový tým (NFL) Super Bowl tak v pravidelném sezónním cyklu reprezentuje typické znaky sociálního života, občansky posiluje „náboženské mýty zbožštění národní nevinnosti" (Price, 1992, 15).

Americký unitářský pastor, esejista a spisovatel, moudrý glosátor života *Robert Fulghum* na základě dlouholeté pastorační práce správně konstatuje, že rituály jsou jedním z projevů *nelhostejného přístupu k životu*. Jsou výslednicí chování a postojů krystalizujících z různých stádií života, různého věku a různé zkušenosti. Jsou prostředníkem transformace věcí všedních ve věci hodnotově významné, respektované, posvátné (Fulghum, 1995, 23). Mohou svou podstatou

nabývat podoby veřejně prezentovaných modelů chování, nebo je lze praktikovat spíše v hájemství soukromí, či se mohou stát součástí nejniternějších utajovaných životních praktik důležitých momentů osobního života. V různých kontextech geneze svého vzniku se vyvíjejí spontánně anebo se stávají jasně ustálenou formou individuálního či kolektivního způsobu chování. A v průběhu času se také mohou proměňovat, posilovat či oslabovat. A nejen na půdě sportu jsou rituály výrazem výjimečnosti, mimořádnosti, posvátnosti okamžiku, neslučitelného se spěchem a prvoplánovou ctižádostivostí. Přitom máme v patrnosti, že neustále opakované vzorce chování jsou základním stavebním kamenem každého dne, týdne, roku, období, života, když „osobní zvyky" přispívají k řádu žití jako zdroji pocitu bezpečí a smysluplnosti. A co víc – mnohdy kýžený pocit bezpečí a jistoty posilujeme nošením talismanů a amuletů, od kterých očekáváme blahodárný účinek či ochranu před nežádoucími jevy. Obřadové rituály jsou pak výrazem utvrzování sama sebe prostřednictvím sdružení s ostatními, příslušnosti k důležité komunitě. Sociologicky vzato rituály jsou významným krokem k sounáležitosti s referenční skupinou hodnotového sdílení, kdy pak stvrzují vlastní důležitost a sebeidentitu: Pevné sepětí s týmem, sportovním odvětvím a světem sportu obecně.

Rituály jsou zpravidla silně emotivně formulované a formované. Jsou přizpůsobeny lidským potřebám a nemají se účelově „uspěchat". Jsou výrazem respektu před významem daného okamžiku či situace. Aniž si to vždy uvědomujeme, rituály hrají význam v životě každého jedince. Jejich smysl se totiž aktualizuje ve chvílích nejistoty, ztráty životní rovnováhy. Přispívají k uhlazování zejména mezních životních okamžiků či situací, kdy se ve svém člověčenství cítíme být spíše slabí či osamocení. A také přispívají k nádherným okamžikům oslavy života a radosti.

Vymezení moderního sportu jako „neutilitární fyzické soutěže" nás přibližuje k tématu členění rituálů. M. Womack, R. F. Benedict, M. E. Marty, E. Quinn, N. Elias a E. Goffman na cestě hledání a nalézání jednotlivých forem rituálů přispěli k této sociologicky významné tématice způsobem umožňujícím souhrnně rituály klasifikovat jako:

- Opakující se.
- Stylizované – spíše formální, než spontánní.
- Následné – proces navazujících rituálních praktik.
- Výjimečné – vzdálené od běžných rituálních praktik (Womack, 1992).
- Účinné – spojené s vírou vysoké míry účinnosti ovlivnit danou situaci.
- Oslavné – výraz úspěšnosti a nadřazenosti určitého společenství (Benedikt, 1999).
- Respektující – ilustrující vztahy nadřízenosti a podřízenosti (Elias, 1976; Goffman, 1999).

Rituály ve všech svých formách byly postupem času transformovány z tradiční společnosti do řádu moderní a postmoderní společnosti. Tedy z původně náboženských kořenů do podoby občanských forem a vzájemných mezilidských vztahů. Transformace tradičního náboženství do jeho modernizovaných necírkevních forem tak přinesla i ideu „občanského náboženství" (Sekot, 1985, 327–332) aktualizující tezi o vrcholovém diváckém sportu jako substituci náboženství (Hoffman, 1992). Původní zformalizované náboženské rituály se stávaly postupně „civilnějšími", méně okázalými. „Bůh či božstva nahradily lidské bytosti, vznikají nové kulturní a sociální rituály vyrůstající zpravidla z touhy zajistit si oporu či podporu v krizových mezních životních situacích, zajištění jistoty bytí" (Laiferová, 2007, 115).

Mohou tedy rituály přispívat ke zvýšení sportovní výkonnosti, když se kupříkladu doslýcháme o tak napohled směšné pověrečné závislosti vynikajících basketbalistů na favorizovaných

ponožkách při důležitých utkáních? A lze přehlížet nepopíratelný fakt širokého rozšíření rituálních praktik, kterým skutečně mnoho sportovců přikládá význam na cestě sportovních úspěchů? Sportovci tak věří, že rituál je integrální chování, podílející se na výkonu a výsledku, i když se jedná o napohled tak bezvýznamné věci jako je část oblečení, konzumované jídlo či pití nebo vyposlechnutá hudba. Konkrétní rituál je zpravidla založen na pověře, víře v souvislost věcí zjevně racionálně nesouvisejících. Přitom sportovní psychologie připomíná, že jestliže člověk věří ve schopnost něčeho dosáhnout či dokázat něco lépe, pak to pravděpodobně dokáže. Sportovní rituály jsou tak jakousi formou vizualizované představivosti o schopnosti dosáhnout opakovně úspěchu při vytvoření formální podmínky pro jeho realizaci.

Rituály versus sport

Antropologové, sociologové, psychologové a všichni, kdo studují lidské chování, zpravidla tvrdí, že většina sportovních diváků je sice zaměřena na sportovní událost, ale bez významu není ani jejich zájem o zjevné i skryté projevy sportovních rituálů. Tím, že pozorujeme a zkoumáme rituály ve sportu a nahlížíme sportovní hry jako rituál moderní doby (Bedřich, 2006), získáváme hlubší znalosti jak o sportu samotném, tak o rituálech a o povaze dnešní postmoderní společnosti. Přitom se specifickým způsobem aktualizuje sociologicky zakotvená teze, že sport je takový, jaká je společnost. Sportovní rituály jsou tedy hodnotovou reflexí daného sociálně kulturního kontextu a jako takové se vyznačují vědomým dobrovolným přijetím a opakující se stylizovanou symbolikou. Rituály mohou být zároveň i platformou legitimování určitých praktik, které jsou běžně mimo arénu sportu „spíše" nepřijatelné.

Předmětem moderní adorace v naší na výkon a vítězství orientované kultuře se stávají osobní kvality, povaha, talent, verbální a neverbální projevy, životní styl. Zejména ti, kteří vzhledem k vlastní „malosti" hledají životní vzory, jsou náchylní k adoraci personifikovaných božstev. Sport, jako dynamický sociálně kulturní fenomén, se tak stává úrodnou půdou pro existenci zbožňovaných medializovaných hvězd, ikon či hrdinů a rituálů tam, kde prim hraje výkon, vítězství, odměna, obdiv. Všude tam, kde je třeba napřít veškeré prostředky k dosažení jinde a jinak nedostupné společenské pozice, tam, kde se hledají i cesty zjevně iracionální – tedy rituály.

Rituál, zejména v tak exaktně výkonově charakteristickém fenoménu, jakým je sport, je silně prostupován rysy pověrčivosti, tedy iracionality či neslučitelnosti s vědeckým racionálním jednáním. Barvitá a mediálně stále přitažlivější aréna sportu dnes stále více upozorňuje na rituály zejména na půdě vrcholového elitního sportu a to v situacích, kdy se sportovec čelící důležitému sportovnímu výkonu, utkání či soutěži uchyluje k rituálním praktikám ve snaze překonat napětí či obavu z osobního selhání či strach ze soupeře na cestě úporné snahy zvítězit či dosáhnout kýženého výkonu za každou cenu. Lze předpokládat, že tendence praktikování rituálů se aktualizuje zejména v případech osobní nejistoty a zvýšeného významu utkání či soutěže. Primárně lze psychologickou tenzi považovat za důležitý zprostředkující činitel nejistoty a následných rituálních praktik. Navíc sportovní výkon praktikovaný pod dohledem vnějších pozorovatelů může generovat vyšší míru rituálních praktik. Manažeři, trenéři, rozhodčí, žurnalisté, masová média, spoluhráči a diváci jsou tedy kulisou, která se zřejmě v jisté nezanedbatelné míře podílí na genezi fenoménu rituálu ve vrcholovém sportu.

Rituály založené na pověře, tedy rituály symptomatické pro svět sportu, lze charakterizovat obdobně jako rituály obecné. Zejména opakujícím se, neobvyklým a neměnným chováním,

chápaným svými praktikujícími aktéry jako pozitivní faktor dosahování vlastních cílů vzdor skutečnosti neexistence kauzality takovéhoto jednání na jedné straně a jeho výsledku na druhé straně. Navíc se i sportovní rituály liší od běžného (racionálního) chování specifickým důrazem na jeho jedinečný, magický význam. Rituály fungují v individuálních i kolektivních sportech, a to jak v přípravných fázích utkání, během sportovního výkonu, tak v průběhu sociálních událostí po ukončení sportovního klání. Rituál tak funguje jako prostředek skupinové afirmace, vzájemné solidarity a týmové loajality.

Rituály na půdě sportu úzce souvisejí s procesem přípravy na utkání, soutěž, sportovní výkon. Přitom v některých případech lze jen těžko rozlišit hranici mezi pověrou prostoupeným rituálem a užitečnou smysluplnou přípravou. Většina rituálních forem chování sportovců však jasně naznačuje nefunkčnost z hlediska exaktních kritérií efektivní přípravy, když z psychologického hlediska však subjektivně vzato svoji nepřehlédnutelnou roli sehrávají. Je nepochybné, že řada sportovců je pověrčivých a uchyluje se k rituálním praktikám z obdobných důvodů, pro které jiní propadají užívání drog či praktikují náboženské praktiky a rituály: zmírnit psychické napětí, přesvědčit sám sebe o předvídatelnosti a výsledku soutěžního klání, upevnit pocit schopnosti být úspěšný a vítězit, vytěsnit obavy z neznámého. Rituály jsou také formou demonstrace určitých spirituálních stránek sportu.

Již samotné významné sportovní události bývají považovány za rituální záležitost. Z čistě religionistického hlediska starověké olympijské soutěže byly zasvěceny bohům. Mayové ve Střední Americe sportovní stadiony budovali jakou součást chrámových komplexů sloužících k adoraci. I současné významné sportovní události jsou některými sociology přirovnávány k náboženským akcím. Populární americká soutěž Super Bowl tak evokuje nové dimenze sociálního života. Profesionální fotbalové zápasy svojí pompézností, extatickým masovým diváckým nadšením, zbožšťováním předních hráčů, identifikací s národem či týmem a praktikováním diváckých rituálů tak reflektují novou formu vztahu společnosti a sportu. V americkém kontextu se zejména v sedmdesátých letech hovořilo o sportu jako formě šíření občanského náboženství, či o sportu jako lidovém náboženství. Právě na tomto místě je třeba vymezit konceptuálně *sport* jako institucionalizovanou pohybovou aktivitu motivovanou zvýšením celkové kondice, osobním prožitkem či cíleným výsledkem nebo výkonem. Přitom v barvitém spektru u různých úrovní a odvětví sportu rozlišujeme zejména sport rekreační (volnočasový, kondiční) a výkonnostní a sporty individuální a kolektivní (Sekot, 2006, 19–30).

Je to právě vrcholový a výkonnostní sport, svojí směsicí sportovních dovedností a náhodných okolností, který vytváří prostor pro ilusi možností spoluovlivňovat výsledky sportovního klání cestou rituálního chování. Lidé právě v situacích přípravy na důležitý sportovní výkon, kdy se aktualizuje subjektivní síla aktuální výkonnosti a objektivní okolnosti vnějšího prostředí, mají tendenci „ovlivnit" stav věcí pověrečným chováním formou rituálů. Je proto důležité ověřit exaktně za jakých okolností a v kterých případech se zejména aktualizuje praxe sportovních rituálů, kdy sportovci či diváci udělují rituálům zvýšený význam. Lze přitom vyslovit předpoklad, že jde předně o situaci obav z výsledku, kterému je přikládán velký význam, a který je nejistý. Přitom do hry zpravidla jako významný činitel vstupuje faktor prostředí, které se na existenci, genezi či povaze sportovních rituálů nepochybně výrazně spolupodílí.

Vrcholový sport je rámován logikou „vítězství versus prohra", tedy situací, kdy úporná snaha „zvnějšku" zasáhnout do „výstupu" je silně aktualizována. Obava, nejistota či úzkost tento fakt významně posilují. Pokud výsledek sportovního klání je považován za nedůležitý či „jistý", pak

pocit relaxace tlumí napětí a neotevírá široké pole pro rituální praktiky. Čím vyšší úlohu hrají externí podmínky – připravenost soupeřů, náhoda, „osud", divácká kulisa – tím silněji je aktualizována praxe sportovních rituálů. Tuto hypotézu je však třeba exaktně výzkumně testovat.

V kontextu našeho tématu pak můžeme vyslovit hypotézy:

- *Silná obava před sportovním soupeřem či protihráči zvyšuje pravděpodobnost a význam rituálů.*
- *Existence a význam rituálů je přímo úměrný významu sportovního klání či sportovnímu výkonu.*
- *Praxe sportovních rituálů je dále posilována barvitostí a spektakulárností vnějšího prostředí.*
- *Psychologická tenze před sportovním kláním navozuje tendenci k praxi sportovních rituálů.*

Fenomén sportovních rituálů zasahuje nepochybně v odlišné míře v konkrétních situačních kontextech různá sportovní odvětví. V našem prostředí, z hlediska divácké popularity, mediálního zájmu a samotné role rituálů se pro další výzkum aktualizují zejména fotbal, lední hokej a basketball z kolektivních sportů a atletika jako individuální sport. Přitom je zájem upřen na vrcholové úrovně těchto sportů, protože právě zde jsou vytvářeny podmínky pro vznik a fungování rituálů (stávající nepočetné zahraniční výzkumy uvádějí až 80% výskyt rituálů u vrcholových sportovců). Přitom formy rituálů oscilují od lpění na určitém typu obuvi, rigorózní formy konzumace určitého jídla před utkáním, nalepení žvýkací gumy na určitou část hrací plochy, přes specifickou organizaci trasy cesty z domova na stadion, užívání různých číslic (zejména 13 a 7), líbání dresu, používání výhradně jedné barvy tkaniček sportovní obuvi, kouření jedné cigarety ráno před utkáním, až po přesné a neměnné pořadí nástupu jednotlivých borců na hrací plochu (vzpomeňme na nedávno předčasně zesnulého Jaroslava Jiříka, který před nástupem hokejové Komety vždy za aplauzu diváků první obkroužil hrací ledovou plochu) či „ochutnávku" vody u veslařů a kanoistů nebo výměna zdravotních ponožek těsně před rozhodujícím sportovním výkonem. Přitom dosažitelné výsledky sporadických výzkumů nenaznačují výrazné rozdíly frekvence rituálních praktik v dimenzích srovnání divácky populárních sportů, jako jsou míčové hry či lední hokej.

V americkém kontextu je na půdě sportu nejvíce rituálními předsudečnými praktikami poznamenán baseball. Má se za to, že patří k nejstarším a hráčsky a divácky vysoce zlidovělým sportům. Baseballoví hráči tradičně nepatří k vzdělanějším společenským vrstvám a idea otisknout baseballovou pálku do zahřátého ručníku ve jménu úspěšného herního výsledku je tak považována za možná mnohem účinnější než zaujetí správné herní pozice – snaha vynutit si štěstí při hře je stará již celá století. Včetně pověrečného rituálu neprat ponožky použité při úspěšném zápase. V tomto sportu také existuje nejvíce rituálních praktik stran dresů a oblečení. Za nejpověrčivější jsou dále považováni hráči ledního hokeje – zejména brankáři. I golfoví hráči mají své rituály ohledně oblečení – především barev. Boxeři mají své rituální pověrečné praktiky zejména těsně před zápasem, někteří automobiloví závodníci se obávají řídit zelený vůz, připomínající trávu na hrobě.

Vrcholoví sportovci žijí zpravidla v pravidelném tréninkovém a herním rytmu, jejich život je v mnohém svázán příkazy a zákazy. Rituály jsou pak cestou „zvnitřnění" řádu; malé rituály se mohou stát velkou posedlostí a posedlost se stává pověrčivostí. Pro většinu sportovců jsou pak rituály součástí mentální přípravy na sportovní výkon. Vcelku je zřejmé, že vyšší úroveň masové popularity sportu provázaného s diváckou popularitou zvyšuje pravděpodobnost rituálních praktik. Tzv. malé sporty pro rituální praktiky nenabízejí příliš velký prostor.

Ke sportovním rituálům náleží i tzv. rozcvičky či zahřívací praktiky či spíše nověji pojmově srozumitelné „rozcvičení". To mnohdy probíhá ve striktně pevném pořadí, když kolektivní rámec dodává tomuto rituálu vyšší úroveň významu. Nerespektování této praktiky pak může být defétisticky pociťováno jako nesprávný krok, „cesta vedoucí k prohře". Navíc existují i na půdě sportu tzv. „idiosynkratické rituály", víceméně vysoce individuální *ostře odlišující* pudové formy zvyklostního obřadu, které nemají ani v nejmenším nic společného s praktickou stránkou přípravy na sportovní utkání. Z formálního hlediska však bývají často velice unikátní a nelze je tudíž zpravidla pevně třídit či klasifikovat nebo dokonce kvantifikovat.

Sportovci praktikují rituály jako prostředek psychické přípravy na zápas, utkání, hru, výkon. Zmírnění psychické tenze samo o sobě je v tomto kontextu považováno za významný funkční přínos srovnatelný s racionálními praktikami. Rámec přípravy na důležitý sportovní zápas jako důležitou součást obsahuje harmonizaci psychického a fyzického stavu: Sportovec tak nachází pozitivní reálnou vazbu mezi rituálními praktikami a žádoucím výsledkem sportovního zápolení. Přitom touha harmonizovat cestou rituálu všechny důležité složky sportovní přípravy do podoby osobní pohody a odhodlání podat co nejlepší výkon či zvítězit, je zpravidla silnější než samotný požadovaný či vytoužený výsledek. K pochopení geneze sportovních rituálů tak náleží akceptování jejich regulačních funkcí. Bez ohledu na míru jejich iracionality jsou přinejmenším svojí funkcí *redukce napětí a stresu* pro své nositele a tým spíše přínosné než škodlivé a přispívají tak ke kolektivnímu výkonu. Tuto funkci bezprostřední sportovní rituální praktiky si zřejmě dobře uvědomíme kupříkladu v případě volného hodu při basketbalu. Přitom je třeba vzít v úvahu, že praktický pozitivní dopad je zde spojován s pevnou vírou v účinnost rituálních praktik. V této souvislosti se již počátkem osmdesátých let ujal pojem *psychologické placebo*: Rituály plní svoji funkci, neboť redukují psychologické napětí – a to je zejména ve vrcholovém sportu v kontextu výkonově orientované společnosti nesmírně významný faktor. Přitom lze právě v tomto kontextu aktualizovat psychologicky významný poznatek o vysoce adaptivní povaze předsudků vlivem proměnlivosti vnějšího prostředí.

V osmdesátých letech stále více badatelů přicházelo v rámci diskusí o „ideálním stavu nutném pro maximální výkon" s oceněním pověrečných rituálů jako součásti utváření stavu psychické a fyzické relaxace, pocitu kypící energie, ztotožněním se se situací výjimečnosti, plné soustředěnosti na aktuálnost konkrétního výkonu a pocitu nadhledu či kontroly vzhledem k mimořádným situacím. Ideální stav připravenosti k maximálnímu výkonu tak lze přirovnat k časově a prostorově nevázaného stavu, kdy průběh událostí probíhá zpomaleně, kontrolovatelně, jako výsledek všestranné přípravy vyúsťující v předpokládaný výsledek. Pro trenéry či kouče pak z této skutečnosti vyplývá praktický skrytý důsledek, spočívající v uznání potenciálního pozitivního významu rituálů jako formy redukce napětí, trémy, strachu. Má se za to, že *trenéři* by tedy měli rituální praktiky podporovat či přinejmenším nestát v cestě jejich praktikování.

Scéna sportovních rituálů přirozeně obsahuje i některé fanatické *obscedantní praktiky* či formy spíše sportovní scénu poškozující. V úpolových sportech jde kupř. o úpornou snahu maximálně redukovat váhu v rámci sportovní přípravy či dotýkat se některých částí sportovního oblečení během zápasu a prakticky tak nedávat soupeři šanci poziční výhody. Rituál tak sice může omezovat psychickou tenzi, ale zároveň může škodit z hlediska výkonu a výsledku zápasu. V tomto ohledu se pak doporučuje praktikovat takové rituály, které nemají negativní vedlejší účinky, nestojí v cestě zásadě fair play a dají se praktikovat za všech okolností. To je jistě výzvou pro zvýšenou pozornost zejména trenérů.

Zájem badatelské fronty o problematiku sportovních rituálů se soustřeďuje zejména na týmové sporty. Musíme být proto velice opatrní při generalizování konkrétních poznatků a respektovat jedinečnost sportovního odvětví, specifičnost místa a význam času. Z metodologického hlediska pak nutno věnovat při práci s respondenty zvýšenou pozornost nebezpečí aplikace hypotetických situací.

Za ideální laboratoř výzkumu sportovních rituálů je sociology považována aréna profesionálních ligových soutěží v elitních sportech, jako je *fotbal, basketbal* či *lední hokej*. Akcent na hodnotu vítězství a úspěchu je mezi profesionálními sportovci stále zintenzivňován. Výkonově orientovaná společnost adoruje úspěch, možnosti jeho dosažení jsou však silně limitovány. Tým je centrem intenzivní soutěživosti a místem vypjaté herní spolupráce. Soutěživost je zaměřena směrem k soupeřům, „duch týmové spolupráce" je nadřazen individuálním zájmům, nejistota pozice jedince ve sportovním kolektivu přináší úrodnou půdu pro iracionální formy jednání včetně rituálů. Ty slouží jak zájmům kolektivu s cílem zvítězit, tak snaze udržet si individuální pozici v daném sportovním prostředí „za každou cenu".

K problematice rituálů se v jistých kontextech váží i specifické projevy „nutkavě neurotického symbolického chování", jakým jsou *gesta* politického protestu. Zaťatá pěst a záda otočené k vlajce při hymně na počest vítězů tak vyjadřují odpor ke stávajícímu mocenskému aparátu či existujícímu uspořádání etnických vztahů. Nejedná se o rituály v pravém slova smyslu, ale spíše o určité prvky rituálního chování. Sociálně kulturní zakotvenost praktických forem rituálního chování na půdě sportu tak upozorňuje na širší společenské souvislosti jejich vzniku a fungování.

Bylo řečeno, že rituály profesionálních sportovců zahrnují širokou škálu praktik a z časového hlediska nárokují minuty až několik přesně rozfázovaných hodin. V praxi se tak setkáváme zejména s rituály:

- *Iniciačními* – kupř. přijetí nováčka do hokejového týmu oholením jeho hlavy.
- *Přípravnými* – součást každodenní sportovní přípravy, stravovací stereotypy, apod. – posílení sebevědomí, potlačení stresu. Někdy jde kupř. o přesné kopírování všech činností praktikovaných v den vítězného zápasu ve snaze sportovní úspěch zopakovat.
- *Ochranářskými* – aplikovanými tam, kde hráči spatřují významný bod soupeření – kupř. hokejový zvyk poklepávat brankáře před každou herní třetinou. Stejně tak i představitelé individuálních sportů mají své rituály.

Součástí sportovních rituálních praktik je i sféra *„tabu"*, tedy chování, kterého je třeba se vyvarovat: Kupř. vyhýbat se některým konverzačním tématům před a během zápasu, házet basebalovou pálku určitým směrem, držet hokejku na střídačce ve zkřížené poloze apod.

Výklad fenoménu sportovních rituálů rozhodně není snadný. Přitom objasnění jednoho rituálu nemusí přinášet poznání v jiných případech rituální praxe na půdě sportu. Existuje zřejmě celá plejáda interpretací, závisejících na konkrétním případu a na dané formě rituálu. Přitom rituály ve sportu mají nepochybně svůj nezanedbatelný a nezastupitelný význam.

V kontextu sportovní interakce *fungují jako*:

- Prostředek koncentrace hráčů na svěřené sportovní úkoly.
- Signál pro soupeře – nástroj zastrašování protihráčů a ostatních týmů.
- Prostředek vyrovnávání se s vysoce rizikovými a vysoce stresovými situacemi.
- Regulátor pevné struktury týmu a prostředek komunikace uvnitř týmu.

- Moderátor nejednoznačnosti interpersonálních vztahů a prostředek vazeb na širší prostředí.
- Týmové zázemí a sportovní veřejnost.
- Neškodný nástroj sebevyjádření posilující osobní sebedůvěru a skupinovou.
- Sounáležitost.

Regulátor individuálních motivací směrem k dosahování skupinových cílů

Rituální praktiky ve sportu nejen cílí k uvolnění psychického napětí a posilují skupinovou kohesi, ale vytvářejí i bariéru negativních postojů ve smyslu posilování pocitu „cítím se dobře" „jsem v pohodě", „jsem schopen zvítězit". Utváření tohoto pocitu je i součástí sofistikovaných tréninkových plánů zejména v tak náročných sportech, jako kupř. triatlon. Je přirozené, že zdroje, formy, frekvence a obecné přijímání sportovních rituálů reflektuje daný sociálně kulturní kontext a významně tak ilustruje povahu mnohavrstevných vztahů sportu a společnosti. Stále silněji se přitom aktualizují i *rituály* spojené s chováním *sportovních* (zejména fotbalových) *fanoušků*.

Řada sportovců ritualizuje téměř každou aktivitu, považovanou přímo či zprostředkovaně za důležitou pro dosahování očekávaného výkonu a výsledku. Pokud je v tomto kontextu úspěchu dosahováno, bývají rituální praktiky opakovaně praktikovány, a to i formou vysoce dramatizované podoby s cílem zastrašit soupeře. Přitom rituál sám o sobě nemůže přispět ke kýženému výsledku, dává však šanci „osvědčit se" v budoucnosti. Opakovatelnost pak vede k tomu, že jak samotní sportovci, tak jejich trenéři kladou na rituály natolik velký důraz, že je jako faktor „zásadní důležitosti" zařazují do praktik předcházejících sportovnímu výkonu. Určitá složka potravy, úprava sportovní výzbroje či výstroje, léta opakované verbální či nonverbální praktiky tak mají zajistit stabilitu výkonu a přízeň výsledku. Kupř. velká postava americko-kanadské hokejové NHL *Phil Espozito* téměž po dvacet let své zářivé kariéry praktikoval stejné rituály a tím nepochybně utvrzoval své okolí o jejich významu. Je však přirozené, že povaha, frekvence a význam rituálů ve světě sportu se liší jak v kontextu jeho obecné povahy tak z důvodů osobnosti jeho aktérů.

Barvité fungování rituálů na půdě sportu

V některých, svoji povahou „společenských" či spíše bulvárních časopisech, začínají sílit názory, že jsou to právě rituály (a různé druhy pověr), rozhodující čím dál víc o úspěchu ve sportu. Vychází se přitom ze skutečnosti, že současná racionalizace sportovní přípravy, tréninkové metody a taktické tahy jsou vypracovány na tak vysoké, ba přímo vědecké úrovni, že se ke slovu dostávají „věci mimo nás" a zejména pak mnohdy nevyzpytatelná *psychika*. A tak například naše držitelka světového tekordu v plavbě přes kanál La Manche *Yvetta Hlaváčová* za svůj nesporně impozantní výkon děkuje (věřme pouze dílčím podílem) konzumaci levitované vody. Stojí tak proti názorům fyziků a sportovních lékařů, popírajících takový možný význam okysličené vody pro sportovní výkon. Jedno je však zřejmé: I tak všestranně výrazná postava našeho sportu posiluje zdravé sportovní sebevědomí i klasickým placebo efektem, fungujícím v mnoha oblastech lidského konání od nepaměti.

Mediálně nesmírně přitažlivé globálně organizované vrcholové atletické mítinky pořádané před zpravidla vyprodanými stadiony přinášejí v poslední době novou formu sportovních rituálů, původně spojených s předstartovním představováním jednotlivých atletů. Neodmyslitelným

rituálem sprinterských běhů se staly osobité pohybové nonverbální kreace nejrychlejšího atleta planety Bolta z Jamajky, který si i tím získal neobyčejnou popularitu a neodolatelným úsměvem navíc dokáže „zmrazit" (přinejmenším některé) svoje soupeře. Ti se postupně do této rituální formy také zapojují, pouze však v hlubokém stínu svého nedostižného a herecky nesporně nadaného soupeře.

V rovině *stravovacích zvyklostí* na sebe snad nejnápadněji upozorňuje pití zvířecí krve, konkrétně její předzápasová konzumace. Tuto praktikovanou „sportovní přípravu" rituálně provozoval více než deset let známý černý boxer *Sugar Ray Robinson*. Pití krve v tomto případě nepochybně působilo psychologicky i na jeho soupeře: za čtvrtstoletí své skvělé boxerské kariéry z 202 zápasů vyhrál 109 tím, že dal soupeři knockout. Určitě tím psychicky oslabil i svého velkého soupeře LaMottu, který byl zcela konsternován, když ho Robinson v jedné restauraci, kde si kravskou krev také objednal, provokativně informoval o jejích kvalitách jako zdroji nadlidské síly (Mixer, 2012).

Stejně i vynikající český fotbalový internacionál *Josef Bican* se po skončení své kariéry novinářům svěřil, že den před derby s tradičním rivalem Spartou nebo před zápasy národního mužstva vždy volil speciální stravu: snědl kilogram kvalitního hovězího masa, pouze uvařeného a lehce osoleného, aby měl sílu, patrně býčí. Taková konzumace bílkovin byla jistě tělu prospěšná, ale vedle toho fungovala nepochybně i psychika: Vysoce motivovaný a zodpovědný sportovec udělal pro úspěch svého týmu maximum i mimo hřiště.

Wade Anthony Boggs, dnes šedesátipětiletá ikona Baseballové síně slávy, byl dlouhou dobu považován za snad nejpověrčivějšího vrcholového hráče tohoto "nejpověrčivějšího sportu". Boggs v rámci předzápasových rituálů konzumoval pouze drůbeží maso. Navíc zcela striktně dodržoval denní režim a rytmus individuálního kondičního tréninku, když klíčové herní situace zaříkával hebrejským výrazem pro život "chai" (The Ballplayers, 2012).

Grilovaná kuřata coby „rituální doping" známe ze 70. let i v naší atletice, kdy nečekaně zazářila sprinterská štafeta, která vyhrála ME a byla čtvrtá na OH v Mnichově. Pamatujeme přinejmenším dvě jména této štafety: *Ludvík Bohman* a *Jiří Kynos* – a ta proslula v kuloárech tím, že běhala „na kuřata". Grilovaná kuřata, pokrm téměř coby doping. Perspektivou dnešních informací o fungování skutečného dopingu v tehdejším československém vrcholovém sportu pak můžeme se silnou dávkou ironie vyslovit domněnku, že kuřata, stejně jako atleti „dopovaná anaboliky", jen přispívala k výkonnosti našich reprezentantů.

Jiný příklad pověrečného rituálu je znám z fotbalu. Voňavou pochoutku, byť nezdravou, si údajně dopřávala vždy před zápasem vršovická fotbalová hvězda *Antonín Panenka*. Pořadatelé mu opékanou klobásu nosili pochopitelně tajně, trenér Pospíchal by jistě tuto formu rituálu nesdílel. I v tomto případě se jedná o „placebo efekt" rituál. Některé rituály nemají však jen onen efekt pro posílení sebedůvěry, ale fungují i čistě prakticky. Hokejový brankář *Dominik Hašek*, kterého léta trápila třísla, přišel na to, že si je musí pravidelně nahřívat. Praktikuje to již mnoho let, ale novinářům se o tom zmínil teprve nedávno. Podobně si počínal i mnohanásobný fotbalový reprezentant *Jan Koller*, když si před zápasy nahříval kolena, která při jeho váze dostávají zřejmě hodně zabrat.

Síla sportovních rituálů zasahuje ve zvýšené míře týmové sporty. Obecně se soudí, že je to zejména *hokejová kabina*, pro hráče hokeje téměř mystické místo, v němž tráví spoustu času. Po zápase se v něm nejen vyjímá zvláštní pach či vznětlivá slova od trenérů, ale vládnou v ní i nepsaná pravidla. Kabina má svůj zaběhnutý režim, svůj ritual, není radno ho porušovat. Kdo

se o to pokusí, riskuje ostrou domluvu ze strany zejména starších spoluhráčů. Kdo s ostatními spoluhráči nechodí na společné akce, *nerespektuje rituály,* straní se, nemůže do party zapadnout. A hlavně, co se v kabině upeče, to tam musí zůstat – nepsaný zákon (rituál) číslo jedna. V řadě nepsaných rituálních pravidel funguje zejména *systém příspěvků do společného fondu.* Sazebník je rozličný, založený na principu důvěrnosti: Platí se za první gól, přihrávku, pozdní příchod, za nepřípadné telefonování. Při tréninku a zápase dvojnásob. Prostředky ze společného fondu se investují do společných posezení – rituál číslo dva.

Zůstaneme-li u ledního hokeje, pak téma sportovních ritualů aktulizují mediálně běžně šířené informace o jejich pověrečném fungování zejména v americko-kanadké NHL. Jde o známé prostředí, kdy se hokejisté nebojí pěstních soubojů, vzájemně se narážejí na mantinel, nebo se vrhají do střel, které letí rychlostí bezmála 200 km/hod. Pak ale zjišťujeme, že se bojí dotknout nějaké trofeje nebo si na ledě povídají s brankovými tyčkami. Stokiloví chlapi jsou v bojích o Stanley Cup neuvěřitelně pověrčiví. V této souvislosti se připomíná, že dříve vypadali jako domácí kutilové. U svěráku s pilkou v ruce trávili desítky minut, než si hokejku upravili tak, aby jim přinesla *štěstí*. S nástupem hokejek z kompozitových materiálů se tento zvyk poněkud vytratil, ale pořád existují rituály, bez kterých by hokejisté nevyjeli na led. Věří, že jim štěstí přinesou jména dětí napsaná na hokejce, čepel omotaná dvojitou vrstvou černé pásky nebo podpis spoluhráče.

Zejména o brankářích v NHL se říká, že jsou kapitolou sami pro sebe. Mají zvláštní zvyky a před zápasy se s nimi skoro nedá mluvit. Soustředěně v kabině hledí před sebe, nevnímají okolní svět. Často je na záběrech vidět, jak gólmani hokejkou poklepávají na tyčky. Kdyby měli na dresu mikrofony, možná bychom se divili. Někteří z nich totiž s tyčkami rozmlouvají. Tím se proslavil hlavně jeden z nejlepších brankářů v historii *Patrick Roy*. Ten měl ale mnohem více zvláštních zvyků. Třeba věřil tomu, že když šlápne na čáru, přinese mu to smůlu. Do branky se dostával tak, že čáry komicky překračoval.

Jiný rituál vznikl v americko-kanadském hokeji na začátku osmdesátých let, kdy NHL kralovali hráči New York Islanders a oni byli prvními, kdo přišli s rituálem „neholit se". Stanley Cup tak vyhráli čtyřikrát za sebou a od té doby se tento zvyk ujal. Do této „spirituální" pověrečné praxe však dnes vstupují zcela světské faktory. Problémem totiž je, že NHL v posledních letech hodně omladila a mezi hvězdy patří hráči, kterým často není ani dvacet let. Vousy jim ještě nerostou a jejich chmýří na bradě působí poměrně komicky. Rozhodně si těžko lze představit mohutnější *rituální plnovous*, než jaký si v roce 2006 vypěstoval Michael Commodore.

Další rituál ze „stejného soudku" lze identifikovat rozkrytím zásady „nedotýkej se trofeje". Její princip spočívá v tom, že finalisté *Stanley Cupu*, při přebírání dílčích trofejí za vítězství v jednotlivých Konferencích se poháru nedotknou a věří, že si tím otevírají cestu k získání té pravé trofeje – vítězství ve Stanley Cupu. Urazit hokejové bohy přináší smůlu; vzdát se kontaktu s dílčí trofejí posiluje víru v získání vrcholného vítězství a tedy i vrcholné trofeje. Právě zde se přinejmenším zprostředkovaně praktikuje zásada, podle které k tomu, abychom něco získali, musíme zároveň něco obětovat; čili „za všechno v životě se platí".

Zcela specifickou povahu má rituál typu „vložte *dolar do středového kruhu*". Když v roce 2002 vyhráli kanadští hokejisté přesně po půlstoletí olympijské hry, přičítali to zvláštnímu činu. Před finálovým zápasem totiž do ledu do středového kruhu uložili minci – jeden kanadský dolar. Od té doby se v NHL týmy potají dohadují s ledaři, aby jim pod led schovali pro štěstí jeden dolar. Něco podobného udělal loni před finále MS v Kanadě i hokejista Ovečkin. Když Rusko vyhrálo

titul a hráči se doradovali, Ovečkin se sklonil k ledu a z něj vydoloval dolar, který si tam sám schoval. Zdá se, že dolar, vzdor současnému globálnímu fiskálnímu vývoji, byl dobrou investicí i pro tradiční „rublovou zónu".

Pověry, tradice a různé rituály k lednímu hokeji, NHL nevyjímaje, prostě patří. Věřme ale, že mistrná klička na ledě a skvěle vsítěný gól se nezastaví jenom proto, že před branami stadionu přeběhla černá kočka.

Vysoce symbolický význam směrem ke sportovní veřejnosti má i další forma rituálních praktik na půdě sportu. Je jí *tetování* (kérka), které jako forma sebeidentifikace ve společnosti spíše uniformované sděluje, jakou cestou, pro co a k jakým cílům se sportovec ubírá. Tetování může být pro sportovce i formou "rituální ochrany"; kupř. dvojnásobný amatérský mistr světa v thajském boxu *Ondřej Hutník* si vybral v souladu se svoji disciplínou thajské motivy uddky, fungující jako jeho "ochranka" A jako výraz příslušnosti k vlastnímu národu má vytetvaného na těle i českého lva a rytíře s mečem a ostruhami. Má tedy za to, že jeho tetování vyjadřuje postoj k životu, je hledáním "vlastní cesty" člověka ve světě, kde vynikající sportovci jsou svým způsobem novodobí válečníci, kteří mají chuť ukázat svoje ochranné válečné malování. Anebo fotbalová hvězda, jako jeden z prvních například *David Beckham,* si sundá tílko a tetováním světu sděluje, pro koho dal gól, kterému symbolu na těle byl určen. I tento rituál zvyšuje individuální sebevědomí na cestě vítězství nad soupeřem a je cestou k získání přízně publika, médií a sponzorů. Běžně se uvádí, že kupř. v basketbalové NBA má obrazce a nápisy jehlou vymalováno do těla 70% hráčů, zpravidla vyjadřujících neohrožený postoj k životu založenému nepochybně na tvrdé akci, kuráži, odhodlání čelit výchozímu sociálnímu, rasovému či etnickému znevýhodnění.

Oslabovaný vliv a význam náboženství v tzv. postmoderní společnosti mediálních zážitků je v jistém smyslu kompenzován fascinací světem vrcholového sportu s jeho spiritualitou zbožnění obdivovaných hvězd, ikon či dokonce hrdinů, dramatem soupeření, adorací výjimečnosti výkonu. Sport s jeho rituály tak v našem kulturním prostředí vyjadřuje jak hodnoty svobody, tak funguje jako prostředek úniku z reality a jeho každodenních problémů. Rituály obecně, a ve světě sportu zvláště, se tak mohou stát součástí duchovního výzbroje postmoderního člověka tím, že nabízejí nové formy a významy v prostředí hodnotové nezakotvenosti, zpochybňování tradice a těkavé nestálosti existence. Je však určitě vhodné oddělit od sebe sofistikované rituály (jako projev inteligence a spirituality) a rituály z doby kamenné (které jsou projevem plytké inteligence a povrchní mystiky).

Zdá se, že rituální praktiky neslábnou s postupnou sekularizací společnosti, ale nacházejí si svoje nezastupitelné místo na půdě mediálně nejatraktivnější formy masové kultury – vrcholového sportu.

Spiritualita poutníků, poslů a běžců

Emanuel Hurych

Úvod

Termín spiritualita sám o sobě dává příležitost k rozdílnému uchopení jeho rozmanitých podob. Jednou z možností tohoto uchopení může být i chápání spirituality coby směřování člověka k dlouhodobému cíli. Tento úhel pohledu vychází z křesťanské a židovské tradice. Určitým impulsem pro rozpracování takto vedeného přístupu ke spiritualitě bylo dílo všestranného českého psychologa Jaro Křivohlavého a také diskuse s ním. Mimo jiné jde o možnosti výkladu latinského slova *spiritus*, jež bývá standardně překládáno jako *duch*. Spojitost se slovesem *spirare* – *dýchat*, umožňuje další chápání výrazu *spiritus* jako *dech*[36] či proud vzduchu (Štampach, 2006). Řecký termín *pneuma*[37]– *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 nabyl 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[38]– má i svůj další český význam duch.

Smékal upozorňuje na Franklovo trojdimenzionální pojetí antropologie – tělo, psyché (duše) a duch, které odlišuje sféry, v nichž se nachází (vyskytuje/projevuje) tělo, duše a duch. Oblast duše je popsána jako socio-sféra a oblast ducha jako noosféra. Socio-sféra se pojí s částečnou závislostí na daném, zatímco noosféra je charakterizována zaujetím stanoviska k danému (Smékal, 2012). Člověk se pohybuje ve všech třech sférách. „Kultivovat duchovní život vyžaduje usilovat o harmonii a jednotu tělesného, duševního a duchovního v nás" (Smékal, 2005, 161).

Judaismus rozpoznává v některých výkladech kabaly tři úrovně duše – *nefeš*, *ruach* a *nešama*[39]. Zatímco *nefeš* je především duší tělesnou, živočišnou, *ruach* je duší vyšší a představuje přechod (jakýsi spojovací kanál) k nejvyššímu stupni, jímž je *nešama* (Laitman, 2010). Podle kabaly je *nešama* božskou jiskrou v těle člověka. Mnozí lidé ovšem zůstávají na úrovni duše *nefeš*. Důležitý je zde paprsek, který pronikne do duše člověka v okamžiku, kdy začne usilovat o své duchovní zdokonalení.

Význam slova *ruach* je *vítr*, v původním pojetí šlo dle některých autorů nejprve o *vánek*. Je tím míněn vítr, který ohýbá kmeny a větve stromů určitým způsobem a dává jim tak jasné směřování. Toto směřování považují mnohé mýty, náboženství a filosofické směry za jeden z hlavních prvků duchovního rozvoje člověka, jakkoli konkrétní představy se v rozdílných přístupech značně lišily.

„Otázku po směřování můžeme klást nejen u každého šípu, který je vystřelen na cíl, ale i u každé lidské činnosti" (Křivohlavý, 2010, 66).

36 O tomto vnímání (včetně pojmů spiritus a pneuma) hovoří také Jirásek v kapitole *Spiritualita pohybových aktivit: vymezení diskursivního přístupu.*

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

38 Řecké *ἀτμός* (atmos): v češtině vzduch (rovněž dech). Srv. česká slova atmosféra a pneumatika.

39 Jedná se o světla (potěšení), která vyplňují pět světů: Adam Kadmon, Acilut, Berija, Jacira a Asija. K uvedeným třem světlům 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 (Laitman, 2010, 83).

Motiv střelky kompasu, která dává jednu z konkrétních podob tomuto směřování, byl výstižně využit v jinak komerční filmové sérii *Piráti z Karibiku (2003–2011)*. Hlavní hrdina filmů kapitán Jack Sparrow disponuje kompasem, který je zcela zvláštní, neukazuje totiž na sever. Každého, kdo se ho zmocní, vede kompas za tím, co si daný jedinec přeje ze všeho nejvíce. Zde je velmi srozumitelně demonstrována důležitost směřování k určitému cíli a také vzájemný vztah mezi cestou a cílem. 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. Neboť spiritualita nebývá zcela zbavena tohoto evaluačního prvku, těžko může existovat bez nasměrování lidského jedince podmíněného preferencí hodnot. O hodnotách z pohledu spirituality podrobněji pojednává text Miloše Bednáře. My se nyní podržíme motivu směřování k cíli v souvislosti s poutí, putováním a poutníky.

Ještě dříve než došlo k určité institucionalizaci poutních míst, která se v průběhu času stala významnými rituálními artefakty mnoha rozličných náboženství, můžeme v mytologickém kontextu zaregistrovat existenci různých svatyní, obřadišť a dalších míst spojených s určitým kultem. Současně se v mytickém odkazu objevuje postava cestovatele, jejíž předobraz již nelze vysledovat v jasných konturách (Ohler, 2002). Migrující skupiny obyvatelstva (či jednotlivci) se objevovaly již v paleolitu, o čemž svědčí mnoho archeologických nálezů např. z období mladopaleolitických kultur. Spojením elementu cestovatelského a obřadního se pak dostáváme k tradičnímu obrazu poutníka, propojujícímu dlouhou a náročnou cestu s návštěvou významného místa.

Ze starověkého světa jsou známy postavy, které již mají svá jména a přinášejí předobraz cestovatele – poutníka. V některých případech motiv cesty dominuje nad motivem cíle. Z biblických postav to může být Abrahámův syn Ismael, jehož role a osudy se liší v křesťanské a muslimské tradici, nebo také (v pozdějším výkladu) věčný žid Ahasver, který byl odsouzen k nekonečnému putování. Poutníky byli bájní řečtí hrdinové lásón, Odysseus, Théseus, svým způsobem i Héraklés (Morford a Lenardon, 1985). Tyto bájné figury mají své pokračovatele i v pozdějších dobách. Z našeho pohledu může být za průkopníka poutnictví označen také Mohamed, jenž dal současnou podobu cestě ke svatyni Ka´ba v Mekce a položil tak základ pro *hadždž*, jednu z nejvýznamnějších náboženských poutí současné doby.

Zůstaneme-li u literárního obrazu[40], který vždy dával velký prostor pro vyjádření symbolického významu poutnictví, pak zde můžeme zmínit drobné hrdiny *Canterburských povídek* Geoffrey Chaucera, poutníka z Danteho *Božské komedie*, či Jana Amose Komenského personifikovaného do hlavního hrdiny knihy *Labyrint světa a ráj srdce*. John Bunyan vylíčil ve své *Poutníkově cestě* příběh ctnostného Christiana putujícího do Nebeského města, George Gordon Byron vyslal pochybujícího Childe Harolda (*Childe Haroldova pouť*) na toulky po Evropě, aby v kontextu poznávání různých míst mohl rozvíjet své myšlenky. Novodobými poutníky jsou Steinbeckovi Joadovi v epopeji *Hrozny hněvu*, Sal Paradise a Dean Moriarty v Kerouacově beatnické kultovní knize *On the Road* či o něco dříve žijící hrdinové a antihrdinové Kathleen Winsorové, jejíž kniha nese přímo název *Poutníci*. Našli bychom velké množství dalších literárních hrdinů, v jejichž příbězích je tento archetyp různě modifikován a využíván pro zobrazení lidských osudů a směřování člověka za určitým cílem.

40 V daných případech se jedná o literární díla natolik známá a dostupná, že autor nepovažuje za vhodné zbytečně navyšovat počet položek v seznamu použité literatury, byť jistá základní znalost těchto knih je pro obsah celého textu důležitá.

V některých případech nemusí jít pouze o putování z místa na místo, ale o překonávání překážek, které literárním postavám stojí v cestě na jejich lidské pouti (Jean Valjean v *Bídnících* Victora Huga, *Motýlek* ve stejnojmenném románu Henri Charriera, Frodo Pytlík v Tolkienově *Pánovi prstenů* atd.). Lze konstatovat, že archetyp poutníka je jedním z nejsilnějších literárních fenoménů vůbec.

Vybrané ne-mechanizované koncepce pohybu člověka

Krátkou odbočku od poutnictví využijeme nyní pro zdůvodnění přítomnosti *poutnického prvku* v publikaci, která je – zejména v druhém dílu teoretické části – zaměřena na percepci spirituality aktivními sportovci z různých pohybových oblastí. V anglosaském chápání se jedná o aktivity tradičně označované jako sportovní. Naskýtá se zde tedy otázka: *Jaká je souvislost mezi poutnictvím a sportem?*

Oblast pohybu je v různých společenských vědách zkoumána z mnoha různých úhlů pohledu, což vede i ke značné terminologické roztříštěnosti. V kinantropologii, která eviduje lidský pohyb jako klíčový objekt svého zájmu, je nejednoznačnost v užívání pojmů rovněž patrná. Jak uvádí Hodaň, jedná se o roztříštěnost, jež je „dlouhodobě zřejmá i v používané terminologii[41], která vlastně celý stav odráží" (Hodaň, 2005, 7).

Autor vyjadřuje i své osobní stanovisko k dané situaci: „Problémy terminologické přitom nepovažuji za formální, ale naopak za fundamentální. Pokud použitý pojem nevyjádří přesně svůj obsah, je nesrozumitelný a tedy i nepoužitelný. Tato skutečnost se týká zřejmě více společenskovědních než přírodovědných disciplín, protože se do ní často promítají více individuální názory než důkazy" (Tamtéž, 7).

Pro označení jevu, který je předmětem zájmu vědeckého zkoumání v oblasti pohybu člověka, volí Hodaň zastřešující termín *tělesná kultura*. Oproti tomu Jirásek (2005) ve své koncepci filosofické kinantropologie preferuje pojem *pohybová kultura*. Obě tato pojetí se vcelku výrazně liší od anglosaského (chápáno jako většinového euro-amerického) pojetí, které víceméně klade rovnítko mezi pohyb člověka a sport.

Takto již samotná preference výrazu *pohybové* aktivity před termínem *sportovní* aktivity uplatňovaná v celé této publikaci dává jistou odpověď na otázku položenou v předchozím odstavci. Odvozujeme-li pohybovou aktivitu od pohybu v jeho nejčastěji používaném významu, je poutníkovo putování nepochybně náročnou pohybovou aktivitou spojenou s vynaložením značného fyzického úsilí.

Je však možno jít ještě dále k obecnějšímu výkladu. Hemelík v kontextu kritiky myšlenky existence samostatného oboru *filosofie cestovního ruchu* uvádí mimo jiné, že pohyb je excelentním *filosofickým problémem* již v pojetí antických filosofů. K tomu dodává: „S tématem pohybu souvisí další v úvahu připadající motiv – totiž motiv poutníka a poutnictví, který v sobě tají často duchovně velmi hluboké a filosoficky nesmírně zajímavé roviny a navíc velmi výrazně prostupuje předlouhé dějiny evropských civilizací" (Hemelík, 2011, 68). Zde se znovu vrátíme k hebrejskému slovu *ruach*, které představuje vánek či vítr. Vítr jako symbol pohybu znamená v kontextu spirituality směřování tohoto pohybu ke zdokonalení ducha. Poutník na své cestě k místu, které má svůj obecný kulturně-historický rozměr, je však současně nositelem mystických prvků a skrývá v sobě určité kouzlo a tajemství. Je nositelem toho druhu pohybu, který je se spiritualitou spjat velmi těsně.

41 V uvedeném kontextu je míněna používaná terminologie kinantropologická.

Takovéto obecné pojetí pohybu vychází z herakleitovského chápání světa, který je v neustálém pohybu a v němž „vše plyne[42]". Jde tedy o pohyb v čase, ať již jej chápeme jakkoli. V ontologii lidského bytí Martina Heideggera nacházíme významný prvek *temporality*. Ve svém významném díle *Bytí a čas* Heidegger ukazuje, jak plynutí času výrazně ovlivňuje různé podoby lidského bytí, jež vycházejí z bytí Dasein (bytí-zde)[43]. Zkoumá autenticitu lidského bytí, rozlišuje různé charakteristiky bytí (bytí-ve-světě, bytí-k-smrti) a vytváří tzv. existenciály, které např. Bednář zvažuje jako hloubky „monitorování či pronikání těchto průniků[44] do (lidského) mikrosvěta i (převážně nikoli lidského) makrosvěta v podobě prožitků, které představují současně určité heterogenity ('jinakosti') v toku života" (Bednář, 2009, 55).

Velmi dobře je pojetí pohybu jako obecného prvku lidské existence vidět v díle Heideggerova žáka českého filosofa Jana Patočky. Ten ve své knize *Kacířské eseje o filosofii dějin* pohlíží na lidské bytí prismatem tří různých typů pohybu. Tento jeho pohled primárně vychází z Aristotelova díla, v němž se však objevuje ne vždy zcela jednotná klasifikace pohybu. Ve své *Fyzice* Aristotelés uvádí, že „každý pohyb je druhem změny" (Aristotelés, 1996, 225) a zmiňuje typy pohybu *auxésis* (růst), *fthisis* (úbytek), *alloiósis* (přeměna), *fora* (změna místa) a *metastasis* (důsledek změny). Dále sem logicky patří i *genesis* (vznik) a *fthora* (zánik).

Patočkova reflexe pohybu existence nás dovádí zpět k motivu poutníka: „Když filosofové existence říkají, že život je ustavičná cesta, směřování odněkud někam, mají na mysli totéž[45]" (Patočka, 1995, 110). Jsme zpět u směřování pouti lidského života k určitému cíli, jakožto spirituálnímu obohacení osobnosti vanoucím větrem v duchu kabaly – světla (duše) *ruach*.

Patočka rozeznává tři pohyby (lidské) existence, které nazývá pohyb *akceptace*, pohyb *obrany* a pohyb *pravdy*. Pohyb akceptace je spojován s přijímáním, přičemž Patočka nemá na mysli pouze přijímání ve smyslu konzumu (ačkoli tento hédonistický element v Patočkově pojetí samozřejmě zcela neabsentuje), nýbrž zakotvení a přijetí člověka do světa a prvotní pochopení vlastních možností (viz také Martínková, 2006, 65).

Pohyb obrany může být také tlumočen jako pohyb *práce*. Patočka sám hovoří o *sebeprodlužování* (Patočka, 1990, 107). Tento pohyb je spojen s realizací obecně akceptovaných sociálních rolí, přebíráním pravidel a zásad, které redukují činnosti jedince na splnění zadané úlohy.

Z pohledu poutníka, může být pohybem práce i uskutečnění pouti, pokud je v pohybu akceptace převzata tato cesta jako *mimesis*, tedy nápodoba konání ostatních, a pokud je v pohybu obrany realizována mechanicky coby splnění přijatého závazku. Deontologicky[46] vzato, má již samo přijetí (např. rodinného) závazku vysokou etickou hodnotu, což důrazně vyslovoval např. Immanel Kant. Deontologický přístup je klasickému modelu poutníka obecně zřejmě bližší než teleologický. S teleologickým akcentem se také setkáváme, je-li například poutník do Mekky motivován ziskem přídomku *hádží*.

Další úskalí se projevuje v obtížném dekódování komplexu motivací, kdy tradiční (obranný a deontologický) motiv může být pouze jedním z mnoha a může tak hrát roli jazýčku na vahách.

42 Herakleitovi z Efezu (6.-5. st. př. n. l.) je přisuzován výrok „pantha rei" (vše plyne). Podle Herakleita je podstatným rysem vesmíru změna – neustálý pohyb.

43 Termín „Dasein" přeložil Jan Patočka do češtiny jako „pobyt".

44 Bednář zde hovoří o průniku tří sfér – hloubky (existeciály), výšky (transcendence) a o rovině horizontální a jejich následném pronikání do zmíněných světů.

45 Patočka zde má na mysli společné vyznění pohybu existence podle aristotelského chápání a z pozice ontologů (konkrétně zejména Martina Heideggera).

46 Deontologie coby nauka o povinnostech stojí v opozici vůči teleologii, která za řídící princip veškerého jednání považuje účelnost (její význam se silně projevuje v pragmatismu či utilitarismu).

Posouzení tohoto komplexu je mnohdy komplikované a objektivně těžko uskutečnitelné. Kant rozlišuje soudnost estetickou a teleologickou. Ve svém *Úvodu ke Kritice soudnosti* uvádí toto: „Pouze subjektivně posouzená účelnost, jež se tedy nezakládá na žádném pojmu a ani se na žádném pojmu zakládat nemůže, pokud je právě posouzena jen subjektivně, je vztahem k pocitu libosti a nelibosti, a soud o ní je estetický (a zároveň jediným možným způsobem, jak soudit esteticky)" (Kant, 2011, 80–81).

Je-li estetická soudnost subjektivní, pak tu zákonitě dochází k určitému střetu s rituální povahou pouti, která z větší části brání uplatnění subjektivní percepce. Rituální charakter jednání nemusí nutně zaručovat jeho spirituální obsah. Latinské slovo *ritualis* pochází z výrazu *ritus*, což znamená obřad. V obecném pojetí jde o formálně přesně určený sled úkonů, které vycházejí z určitého úzu či tradice. Rituál často bývá religiózní povahy, může však mít i profánní podobu – různé druhy pozdravu (polibek, podání ruky), ukládání dětí k spánku či rituály sportovních fanoušků, o nichž je zmínka v předchozí kapitole této publikace. Do značné míry lze akceptovat členění, které rituálu přisuzuje formální rysy.

Vnějšková podoba adjektiv rituální a spirituální – a možnost hledání jejich různých významů – je právě důvodem, proč zmínit rozdílný původ obou slov. Spiritualita oproti rituálu není formálně podmíněna, jde spíše o charakter ducha (což někdy bývá chápáno i jako „stav duše"). Jsme-li u původu slov, neměli bychom zapomenout na skutečnost, že anglický termín pro („tvrdý") alkohol „spirits" vychází rovněž z již uvedeného latinského slova spiritus[47], tentokrát ve významu alkohol. Vliv alkoholu na povzbuzení ducha, je všeobecně známý a nepopiratelný, výstižně se však o této konotaci v souvislosti se spiritualitou vyjádřil Carl Gustav Jung ve svém dopisu Billu Wilsonovi. Uvádí v něm reakci na osud svého pacienta, který byl zmítán ničivou touhou po alkoholu. Jung píše, že intenzita touhy po alkoholu byla u jeho pacienta stejně silná jako duchovní žízeň.

Jung potom „své přesvědčení, že člověka může z ničivého vlivu alkoholu vysvobodit pouze hluboký duchovní zážitek, výstižně vyjádřil výrokem 'spiritus contra spiritum'[48]" (Grof, 2007, 110). Do protipólu tu postavil nejvyšší duchovní stav a destruktivní vliv omamné látky. Snad jako memento pro ty, kdo nevnímají, jak rozmanité jsou lidské osudy a jak nevyzpytatelné jsou cesty, po nichž lidé kráčejí.

Od pohybu obrany se můžeme posunout ke třetímu druhu pohybu, jímž je dle Patočky *pohyb pravdy*. V něm se člověk vztahuje nejen k věcem ve světě, ale k světu samotnému. Tento pohyb bývá označován jako pohyb transcendence, v daném případě lze hovořit o *sebepřesahování* (self-transcendence). Tento pohyb je potom na rozdíl od předchozích dvou velmi úzce spjat se spiritualitou. Jeho výklad je nejsložitější, protože jej lze nejobtížněji exaktně popsat (což je typické i pro spiritualitu samu). Patočka sám hovoří o neskrytém životě, charakterizovaném vnitřní iniciativou a svobodou myšlení i jednání. Je si vědom obtížné determinace limitů *svobodného* jednání. Jan Patočka se v osobním životě stal zosobněním svých myšlenek. Jako jeden z mluvčích Charty 77 byl vystaven velmi tvrdému a bezohlednému tlaku ze strany StB. Vzhledem ke svému špatnému zdravotnímu stavu krátce po absolvování jednoho z dlouhých a vyčerpávajících výslechů v březnu 1977 zemřel.

Svobodně lidský život nabývá v jeho pojetí zcela jiných kontur, než často proklamované heslo modelového „běžného" Čecha posledního dvacetiletí, které bývá definováno: „Peníze mi

47 Srv. slovo „špiritus", které je používáno v obecné češtině.
48 Volně přeloženo – „spiritualitou proti alkoholu".

dávají svobodu." Ve stati o spiritualitě, považujeme za nutné tento většinový a jednoznačně utilitaristický přístup zmínit. Jakkoli je tato zmínka do jisté míry vágní, tak je jejím záměrem ukázat, že v současnosti v mysli lidí v české (a evropské) kulturní oblasti velmi silně zakořenila „supermarketová kultura", která má v sobě obsaženy i „supermarketové žebříčky hodnot" (Smékal, 2005, 157).

Patočkova svoboda tkví v něčem jiném. Být svobodně lidským znamená „život na oné hranici, která dělá život setkáním se jsoucnem, na hranici celku všeho co jest, kde tento celek je stále naléhavý, protože se tu nezbytně vynořuje něco jiného než jednotlivé věci, zájmy, skutečnosti v něm" (Patočka, 1990, 3). Takový život může být nazván spirituálním, přestože Patočka sám o spiritualitě nehovoří, přesněji řečeno raději se vyhýbá použití tohoto termínu.

Bednář (2009, 29) upozorňuje na podstatnou charakteristiku pohybu pravdy, jíž je *sebezískávání*. Značně heterogenní obsah pohybu pravdy popsal Petr Rezek, který shromáždil původní Patočkovy myšlenky a napočítal 7 různých Patočkou popsaných charakteristik tohoto pohybu od sebezískávání sebevydáním přes průlom či vlastní sebeuchopení až po pohyb pravdy (Rezek, 1993, 85–6).

V kontrapunktu vůči pohybu akceptace a obrany je pohyb pravdy také otřesením domnělých pravd, které jsou v rámci prvních dvou pohybů přijímány a rozvíjeny. Podle Martínkové je „pohybem sebenalézání a připuštění toho, co v předchozích pohybech nebylo vidět, například naší smrtelnosti" (Martínková, 2006, 66).

Na druhé straně, mechanické oddělení těchto tří pohybů a jejich jednostranná diverzifikace by byly přílišným zjednodušením Patočkových myšlenek. Značný integrační potenciál lze vidět v pojetí všech tří pohybů jako *spolupohybu*, v němž je každý pohyb realizován „v závislosti na druhých a v relaci na jejich existenci" (Bednář, 2009, 31).

Životní pouť člověka po *biodromu*[49] a její celkové nasměrování zde bylo nastíněno skrze pohyby existence, jejichž součástí je i pohybová aktivita, a které dávají možnosti jejího spirituálního uchopení.

Pouti jako *cesta* a poutě coby lunaparky

Nyní se můžeme vrátit k fenoménu poutnictví. Archetyp poutníka bývá v historii nejčastěji dáván do souvislosti s nábožensky motivovaným pohybem obyvatelstva. Slovo *pouť* znamená cestu vykonanou za účelem navštívení místa, které je nábožensky významné. Motiv pouti se objevuje zejména u těch druhů víry, které přisuzují konkrétním místům jistou magickou či jinak neobyčejnou moc. Poutních míst ve významu shromaždišť poutníků existuje na světě obrovské množství. V předchozích pracích na toto téma (např. Hurych & Machovec, 2012) jsme věnovali pozornost některým z nich. Pro muslimy je to již zmíněné Mohamedovo rodiště Mekka. Pro judaisty (stejně jako pro křesťany) je důležitým poutním místem zejména Jeruzalém. K nejvýznamnějším poutním místům pro římskokatolickou církev se řadí cíl svatojakubských poutí Santiago de Compostela, dále například Lurdy či Mariazell. Anglikánská církev si vytvořila své nejposvátnější poutní místo v již zmíněném Canterbury[50]. Buddhisté mají velké množství různých poutních míst. Jedná se o Lumbini – rodiště Buddhy, Majapur, místa tzv. *čardhamu*

49 Slovo „biodrom" používá Bednář (2009) jako (dle E. H.) výstižné popsání životního časoprostoru, který je člověku k dispozici, respektive, v němž se pohybuje. Jde o výraz odvozený od v psychologii poměrně běžně používaného adjektiva biodromální (cca celoživotní).

50 Jde spíše o výjimku, protestantské církve obecně obřad pouti příliš neuznávají.

a řadu dalších. V českých zemích patří k hlavním katolickým poutním cílům Velehrad, Hejnice, Svatý kopeček u Olomouce, Svatý Jan pod Skalou, Křtiny, Rajhrad nebo kostel Svatého Jana Nepomuckého na Zelené hoře. Pro karmelitány je jedním z důležitých poutních míst také Kostelní Vydří, z něhož se na počátku 90. let 20. století stalo významné duchovní centrum – díky založení Karmelitánského nakladatelství. To publikuje velké množství rozmanitých prací zaměřených na spiritualitu, nejvíce v edicích *Karmelitánská spiritualita* a *Malý duchovní život*.

Poutě v religiozním slova smyslu vypovídají zejména o vnějších motivech k putování (jde o indoktrinovanou povinnost věřícího). Pokud jde o vnitřní motivy, založené na oduševnělé spiritualitě, s těmi je to složitější.

Sekularizace soudobé společnosti však rozvinula profánní rysy pouti až k současné situaci, v níž si pod pojmem pouť představujeme *zábavní park*. Prismatem logiky se jedná o záměnu příčiny a následku. Vysoká koncentrace obchodníků a provozovatelů různých zábavních atrakcí byla vždy v minulosti přímým důsledkem vysoké koncentrace poutníků v cíli jejich cesty. Byla podpořena jednak (v některých případech) jejich potřebou kompenzace dlouhodobé askeze v průběhu pouti, jednak jimi provedeného zatraktivnění místa jako takového, coby centra turistického ruchu.

V určité fázi vývoje nastal okamžik[51], 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) zvulgarizovat samy symboly spirituality.

Nebezpečí mechanizace rituálů je patrné již z vulgárně anekdotické reflexe českého vesnického života 20. let 20. století, kdy chlapci ve věku okolo deseti let při setkání s katolickým farářem namísto tehdy povinně užívaného pozdravu „pochválen buď Ježíš Kristus" drmolili „povalen buď *ježíš cirkus*[52]", aniž by tím měli na mysli nějaké souvislosti mezi sakrální povahou pozdravu a destrukcí stánku světských radovánek. Šlo o pouhou slovní hříčku, která byla protestem proti (v dané době) vynucenému rituálu. Tato hříčka však značně dehonestuje křesťanské hodnoty a v psychice daných jedinců ukotvuje despekt vůči nim, byť zlehčování a povrchní vnímání duchovna je zde ontogeneticky podmíněno příslušným věkem.

V českých poměrech se v 2. polovině 20. století pojetí pouti dále výrazně sekularizovalo a řeklo-li se v běžné rodině „půjdeme na pouť", znamenalo to obvykle návštěvu zábavního centra. Symbolem pouti tak nebylo tradiční místo jako Svatý Jan pod Skalou, Hejnice či Velehrad, ale lochneska, střelnice a houpačky. Nebylo by přesné, kdybychom tuto změnu chování považovali za důsledek vlády socialisticky orientovaných režimů, byť sekularizace v těchto případech byla silnější[53] než jinde, spíše jde o důsledek preference technokratického myšlení, dominance pozitivisticky zaměřené vědy, nárůstu komercionalizace a rozvoje globalizace v celosvětovém měřítku.

Zajímavým rysem popsaného vývoje je skutečnost, že lze zaregistrovat také proces logicky opačný, kdy je obraz stánku zábavy (cirkus, zábavní park) abstrahován a tato abstrakce vede

51 Srv. dvě paralely - pohyb obrany versus pohyb pravdy a rituální versus spirituální charakteristika pouti.

52 Tato zkomolená forma pozdravu byla autorovi prezentována ve vyprávění a vzpomínání jeho otce, který se narodil v Telči v roce 1915 a vyrůstal tamtéž.

53 V některých evropských zemích patřících do tzv. východního boku však násilná oficiální sekularizace vedla k odporu a posílení křesťanského cítění občanů (např. v Polsku).

zpět ke spiritualitě, tentokrát ovšem v jiné než poutní podobě. Typickým příkladem tohoto procesu může být básnická sbírka Lawrence Ferlinghettiho *Lunapark v hlavě*[54], případně poněkud přeneseněji sbírka povídek Williama Saroyana *Odvážný mladý muž na létající hrazdě*. Ve zmíněné Ferlinghettiho sbírce nalezneme i báseň *Život není cirkus*, která končí slovy: „Nakonec ale přece jen spolkneme tu rovněž pomyslnou svatou hostii, aby naše cirkusové duše dostaly rozhřešení" (Ferlinghetti, 1962, 22). Utlumení duchovna v povrchním světě nablýskaných atrakcí tak nedokáže zcela uhasit jiskru vedoucí zpět ke spiritualitě. Ostatně perníkové srdce, jeden z nejužívanějších artefaktů pouťového veselí, je dalším dokladem touhy člověka po návratu z říše bezstarostných radovánek zpět do svého nitra[55].

Naopak, důležitým spirituálním aspektem pouti může být její zdánlivě nejméně mystická část, kdy dochází k setkávání poutníků a komunikaci mezi nimi. To mistrovsky zobrazil Geoffrey Chaucer (2010) ve svých *Canterburských povídkách*, v nichž se hrdinové jednotlivých povídek (rytíř, mlynář, abatyše apod.) scházejí na své pouti k hrobu Tomáše Becketa, nicméně jejich příběhy jsou lidsky prosté a čerpají náměty z každodenního života.

O mnoho let dříve Platón napsal ve svém *7. listu*, že jenom z častého setkávání a z upřímné rozpravy v duši vytryskne světlo. „Vznikne to v duši a pak se již samo živí" (Platón, 1996, 341).

Judaismus rovněž hovoří o „jiskře v duši" a (jak již bylo řečeno) nazývá ji *nešama*. Prostředky k dosažení osvícení bývají mnohdy, zejména ve východní náboženské tradici, individualizovány do formy *meditace*. V době pokročilých technologií, které umožňují stále více používat prostředky mezilidské komunikace, jež nejsou založeny na bezprostředním kontaktu, je však velice důležitou myšlenkou udržet přenos jiskry formou fyzického setkávání lidí a přímého rozhovoru mezi nimi.

Spiritualita putování – cesta a cíl

Smysl pouti je v určitém výkladu spojován více s cestou než s jejím cílem. Bez putování by poutník nemohl být poutníkem. Pokud by mu zbyl pouze obřad konaný v poutním místě bez absolvované cesty, ztratil by zcela dimenzi poutníka, mohl by být zbožným člověkem, kajícníkem či řeholníkem, ovšem nikoli poutníkem. Poněkud složitější situace nastává, vezmeme-li poutníka, jehož cíl není zcela zřetelný a blízký, či není-li exaktně definován. V buddhismu (zejména v pojetí zenu) se často objevuje myšlenka, že samotná cesta je cílem. Tento sám o sobě vcelku srozumitelný názor má mnohé modifikace.

V českém překladu *Cesta je cíl* vyšla kniha významného tibetského duchovního učitele Chögyama Trungpy. V další knize *Meditace v akci* tento autor zdůrazňuje význam přítomného momentu. Kritizuje koncepty vztažnosti a říká: „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). Zde je zajímavé zmínit Husserlův termín „časový dvorec[56]", kde je přítomnost chápána jako rozprostřená a nesoucí v sobě retenční i protenční potenciál. Přes prvoplánově viditelný rozpor si obě koncepce zcela neprotiřečí, meditační techniky retenci či protenci nenegují, pouze od nich odvádějí pozornost.

54 Název sbírky (i titulní básně) byl inspirován knihou Henry Millera Into the Night Life (která vyšla soukromě v roce 1947).

55 Zde je myšleno uchýlení se do svého vlastního nitra jako úkryt před nástrahami světa – v duchu již zmíněné knihy J. A. Komenského Labyrint světa a ráj srdce. Ze strany církví jde také o připomínku původního smyslu pouti symbolizací Ježíšova srdce. Mnoho lidí pouťová srdce nekonzumuje, nýbrž ukládá mezi upomínkové předměty.

56 Tento pojem se objevuje i v kapitole Miloše Bednáře Fenomén prožitku, spiritualita a sportovní angažmá v souvislosti s časovým umístěním prožitku.

Upnutí na přítomnost je neoddělitelně obsaženo také v slavném Horatiově verši „carpe diem" (užij dne), s nímž bylo v historii nakládáno velmi rozmanitě – od naprosté adorace hédonismu, až po připuštění si pomíjivosti lidského života[57] a hledání jeho naplnění v neodkládané činorodosti.

Krátce se ještě vrátíme ke dvěma již zmíněným knihám. Heslem „cesta je cíl" se řídili například mnozí vyznavači beatnického hnutí. V pro tuto generaci kultovní knize *On the Road* (Kerouac, 1976) vystupují hrdinové s výrazně symbolizujícími jmény Dean Moriarty a Sal Paradise[58]. Ti bývají mnohdy považováni za jakési moderní poutníky, přestože k původnímu obrazu tradičního poutníka mají velmi daleko. 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. V knize *Osamělý poutník* tento autor píše: „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). Beatnický přístup ukazuje, že motiv cesty je pro archetyp poutníka v širším slova smyslu skutečně naprosto klíčový.

Absence cíle, respektive cesta bez cíle je ovšem jevem, který bývá podrobován časté kritice, zejména autory, kteří zdůrazňují tradiční hodnoty. Před riziky bezcílného putování varuje např. Křivohlavý: „Když nám na cíli moc nezáleží, nic nám neříká, neosloví nás, není pro nás důležitý, případně když je pro nás výslovně bezvýznamný, nenadchneme se pro něj. Chováme se k němu nevidouce a neslyšíce. Platí i o nás ono biblické 'oči mají, ale nevidí, uši mají, ale neslyší'" (Křivohlavý, 2010, 69).

V tomto kontextu je třeba zmínit se také o knize Jana Amose Komenského *Labyrint světa a ráj srdce.* Komenský zde připodobňuje svět k velkému bludišti a jeho poutník postupně poznává klamy a marnosti tohoto světa. Jedná se o silnou alegorii, v níž hlavní hrdina doprovázený průvodci Všudybudem a Mámením prochází světem, jenž je mu prezentován jako ideální místo. Pod nedoléhajícími brýlemi mámení však vidí skutečnou tvář světa, která je pokrytecká a bídná. V mottu knihy stojí, že na světě „nic není než matení a motání, kolotání a lopotování, mámení a šalba, bída a tesknost, a naposledy omrzení všeho a zoufání" (Komenský, 1955, 7). Komenský tak představil zajímavý koncept, vycházející v principu již z mytických příběhů, v němž je lidský život poutí v nepřehledném bludišti. Člověk se tedy vydává na cestu po svém „biodromu" (slovy M. Bednáře), aby nakonec nalezl smysl tohoto putování uvnitř sebe sama v *ráji* svého srdce. Ráj srdce je ekvivalentem spirituální představy duchovního rozměru lidského jedince.

Komenského poměrně pesimistická vize labyrintu plného klamu a pokrytectví může být konfrontována s představou Ivo Jiráska, který ve svém článku *Labyrint – nikoliv bariéra, ale výzva k putování* prezentuje myšlenku, že labyrint (v takto symbolizovaném významu) může být i místem vlídným, zvoucím k objevování nového a dosud nepoznaného (Jirásek, 2007). Labyrint svou konstrukcí představuje jakousi stavbu se systémem překážek, s nimiž je nucen poutník, jakožto symbol jedince pohybujícího se v tomto „bludišti[59]", zápolit a jež musí překonávat.

57 Srv. anonymní lat. rčení „memento mori" (volně přel. – pamatuj na smrt) ve smyslu „buď si vědom své smrtelnosti".

58 Moriarty – vychází z lat. mori – zemřít; moriar – zemřu. Tato symbolika je poměrně často využívána v literatuře, např. postava profesora Jamese Moriartyho je hlavním protihráčem detektiva Sherlocka Holmese v některých knihách A. C. Doylea. Paradise (pův. z řeč.) znamená anglicky ráj.

59 Existují jednak labyrinty unikurzální (jednocestné), kde je cílem plynule a jistě dovést poutníka k centru. To však není zcela na dosah ruky. Jeho dosažení vyžaduje určité úsilí, které by mohlo mít terapeutický efekt v podobě jisté katarze (např. namalované labyrinty na podlahách katedrál). Jednak existují labyrinty multikurzální (mnohacestné), pro něž je vhodné užití českého termínu „bludiště".

V dřívějších pracích jsme se pokusili (např. Hurych, 2008, 3) nazírat tyto překážky ze dvou různých úhlů pohledu. První možností je vnímat překážku jako obstrukci a okolnost zcela nevítanou. To se může týkat třeba jazykové bariéry, jež brání lidem v komunikaci, či bariér znemožňujících zdravotně postiženým lidem účastnit se běžných aktivit.

Vedle toho tu však existuje druhé východisko. Překážku nemusíme nutně chápat jako negativum. „Některé bariéry mohou být vnímány neutrálně (například *Velká útesová bariéra* jakožto geomorfologický celek). Tatáž bariéra však bude nežádanou překážkou, pokud na ní ztroskotá naše loď" (Hurych & Machovec, 2012, 5).

Zde vidíme zřetelný rozdíl mezi překonáváním překážek a jejich odstraňováním. Překonávání překážek se v historii lidstva rovnalo vždy zkoušce a znamenalo prověření schopností člověka. Tím se stalo důležitou hnací silou v dějinách lidstva (dokonce v kontextu procesu fylogeneze).

Neschopnost, neochota či momentální nemožnost překonat určitou překážku často v historii vedla k jejímu odstranění. Rozdíl mezi zdoláním překážky a její destrukcí v historickém kontextu často splývá[60]. Nejen pro zenbuddhismus jsou překážky nutnou podmínkou na cestě k osvícení.

„Překážka neznamená pouze to, že je něčemu bráněno. Překážka je současně také povoz – je to obojí" (Trungpa, 2006, 29).

Tento přístup umožňuje chápat překážku jako jakousi didaktickou pomůcku, umožňující kvalitnější zvládnutí nové dovednosti[61]. To je však poněkud technokratický výklad. V obecnějším chápání je labyrint vlastně pojmem paradigmatickým, je prostorem pro naši životní pouť, plným koridorů, zákoutí a překážek. Na své pouti procházíme rozličná místa.

V tomto ohledu existuje podobnost mezi poutníkem procházejícím symbolickým labyrintem a sportovcem. Tou jsme se podrobně zabývali v referátu nazvaném *Obstacles and Barriers in Modern World* (5. výroční konference BPSA 2008 v dánském Aarhus). Jako určitý příklad pohybu sportovce v labyrintu nám může posloužit běžecký závod. Na start běžec nastupuje většinou s definovaným cílem. Může jím být snaha pokořit soupeře nebo hodnotu dosaženého času. Během závodu potom musí prokázat schopnost bojovat s únavou (tedy s nepohodlím). Vnitřní prožitek, byť v určitých chvílích fyzicky nepříjemný, běžce obohacuje. Co je však obecně zajímavé – v okamžiku, kdy se dostáváme do cíle, v podstatě přestává tento být pro nás zajímavý.

Vzniká tu velmi zajímavý paradox, neboť porážka v takovémto chápání je pozitivnějším jevem než vítězství. Porážka poskytuje mnohá ponaučení pro to, jak se vyvarovat chyb, je motivujícím prvkem pro příští závod. Vítězství oproti tomu otupuje schopnost a potřebu analyzovat chyby a staví nás do nepříjemné pozice na vrcholu, odkud cesty již vedou většinou dolů. Takto chápaná porážka je tedy prvkem progresivním, vítězství naopak regresivním.

Paradox však vzniká ve chvíli, kdy si uvědomíme, že veškeré snažení by zcela ztratilo smysl, kdybychom místo vítězství usilovali o porážku. Dokáže-li člověk usilovat o vítězství a přitom pozitivně vnímat porážku, naplňuje do jisté míry zásadu, že cesta je důležitější než cíl.

Díky pedagogickým a osvětovým aktivitám autora tohoto textu můžeme zmínit zkušenosti s reflexí z řad studentů tělovýchovně zaměřených oborů a také sportovců z různých oblastí, kteří tento koncept *prospěšnosti porážky* často zpochybňují. Upozorňují na skutečnost, kterou

60 Jako typický příklad destrukce překážky je možno uvést „gordický uzel", který podle legendy nedokázal nikdo rozvázat, dokud jej Alexandr Makedonský nerozsekl mečem. Druhou možností výkladu oné události je chápat Alexandrovo (údajné) počínání jako neotřelý způsob řešení problému, v duchu jiné legendy o Kolumbově vejci. Kryštof Kolumbus dle tradice postavil vejce na špičku tak, že naťukl jeho špičku. Tím chtěl dokázat, že mnohá řešení se jeví jako snadná, pokud již známe jejich pointu. Pokud jde o způsob překonávání překážek z pohledu „sportovního chápání fair play", jsou však oba slavné (a nedoložené) skutky přinejmenším problematické.

61 Zde se jako typický příklad ze sportovního prostředí nabízí rozdíl mezi během „hladkým" a během překážkovým.

zmiňuje ve svém textu Bednář (2011, 114): „Porážka může totiž také člověka 'zlomit' ('Tak sem mě už nikdo nedostane')." Toto vnímání má svůj objektivní aspekt, který spočívá ve skutečnosti, že příliš velké množství porážek, případně řada po sobě jdoucích porážek, působí na každého jedince demotivujícím účinkem, není-li včas vystřídána úspěchem. Důležitý je však i subjektivní aspekt, jímž je míra sebevědomí daného jedince a především jeho přístup k hodnocení úspěšnosti dosaženého výsledku, psychologickým termínem lze tento faktor označit jako míru spokojenosti. Jde zde v první řadě o jistou relaci mezi očekáváním a jeho naplněním (výsledkem). Ta může být zcela racionálně řízena a korigována. Míra spokojenosti se odvíjí od úspěšnosti relativní, nikoli absolutní. Přesáhne-li tato míra nespokojenosti (jakožto faktor převážně subjektivní) určitou hranici, může se projevit i v nechuti znovu podstupovat riziko neúspěchu.

Samozřejmě nelze zde pominout hodnocení okolí, potřebu uznání sebevědomí jiným sebevědomím[62], jíž řeší např. Hegel ve *Fenomenologii ducha*. „Konání je tedy dvojsmyslné nejen v tom, že je konáním stejně *vůči sobě* jako *vůči druhému*, nýbrž i v tom, že je nedílné právě tak *konáním jednoho* jako *druhého*" (Hegel, 1960, 155). Hegel hovoří o sebevědomí pána a sebevědomí raba a o tom, že v každém sebevědomí jsou přítomny oba tyto atributy. Podle Hegela je nakonec historicky významnější sebevědomí rabské. Do jisté míry mají Hegelovy úvahy určité styčné body s konceptem prospěšnosti porážky. Vzhledem k jejich košatosti, značné komplikovanosti (a do jisté míry i obtížné srozumitelnosti) není však možné na dané platformě tuto paralelu dále sledovat, nedokázali bychom se vyhnout nepřiměřenému zjednodušování a jistému redukcionismu.

Honba za vítězstvím (a odmítání porážek) ve světě moderního sportu má také svůj etický aspekt, který zachycuje Oborný (2001a, 22): „Lapidárnym vyjadrením *krízy historicky pôvodného poslania a významu športu* je súčasná vzťahová téza o 'priorite' víťazstva a výkonov. Hodnoty bytostne ľudského (humanistického) a spoločenského charakteru stoja bokom od hlavného diania. Koniec koncov aj v tejto súvislosti a touto formou sa potvrdzuje skutočnosť, že šport je spoločenský fenomén, ktorý svojsky 'kopíruje' spoločenské vzťahy."

Vraťme se k symbolu labyrintu a jeho roli v otázce vítězství a porážek. Labyrint nám poskytuje v podstatě obojí – cíl i cestu. Cíl je dán úspěšným průchodem bludištěm, cesta je nezbytným předpokladem k dosažení tohoto cíle. To nás zbavuje potřeby vlastního definování cíle a cesty a umenšuje problém volby. Za předpokladu, že labyrint je již vytvořen a my jsme postaveni před úkol se s ním vypořádat. V principu není rozdílu mezi tím, je-li labyrint stavbou, logickou hádankou, stavem mysli, či dokonce je-li ukryt v našem srdci (řečeno s Komenským). Rozdíl je spíše v tom, podílíme-li se aktivně na jeho vytváření, vnímáme-li jeho principy a zákonitosti, či pouze mechanicky procházíme, byť třeba velmi úspěšně, jeho zákoutími, jako kdybychom podle návodu zručně otáčeli Rubikovou kostkou.

Spirituální prvek zde spočívá především ve schopnosti abstrahovat stavbu labyrintu a převádět ji do různých podob a forem za použití divergentního způsobu myšlení. Účelnost myšlení konvergentního, které umožňuje exaktní analýzu situace a vede k výběru určitého řešení konkrétního úkolu, je nezpochybnitelná, ale spiritualitu jako takovou samo analytické myšlení neposiluje, spíše ji svou redukcionistickou podstatou (v duchu principu Occamovy břitvy[63]) ubírá.

62 Sebevědomí jako filosofický pojem (ve smyslu vědomí si sebe sama) je tématem velmi komplikovaných Hegelových úvah o vědomí, jež musí být uznáno jiným vědomím, což vede ke složitým konstrukcím týkajícím se mimo jiné vztahu subjektu a objektu.

63 Occamova (řídčeji též Ockhamova – název je nejčastěji odvozován od františkánského mnicha Williama z Ockhamu) břitva představuje (logický) princip, který spočívá v preferenci nejúspornějšího (správného) řešení, k jehož získání je třeba co nejmenší počet zdrojů a postupů. Jde o typickou metodu konvergentního (sbíhavého) myšlení, které je založeno na analytickém přístupu (def. E. H.).

Pohyb poutníka versus pohyb sportovce (či turisty)

Konec předchozí části nás přivedl k porovnání postav poutníka a sportovce skrze symbol labyrintu. Pro poutníka je však důležitý pohyb sám o sobě, pohyb a priori jako cesta – jak již bylo řečeno. Jaký tento pohyb je? Jaké jsou jeho určující atributy?

Především je to *fyzická náročnost* tohoto pohybu. Není měřena (ani měřitelná) rychlostí pohybu, profilem trati nebo její délkou, jako je tomu u běžců. Poutník se v tomto ohledu neměří s časem, nepřekonává rekordy ani nesoutěží s ostatními. Pozitivisticky zaměřený hodnotitel znalý sportovního prostředí by fyzickou náročnost putování zřejmě označil jako mírnou. Pro poutníka je však pohyb samou esencí cesty, takže kvantitativní pohled na ni není předmětem jeho zájmu. To souvisí rovněž s dalším atributem pohybového režimu poutníka, kterým je celkové zpomalení jeho pohybu. Fyzická náročnost tohoto pohybu spočívá v podvolení se podmínkám – poutník nevyhledává zkratky, vypořádává se s nepříznivým počasím, ani nevyžaduje nejnovější technologická vylepšení obuvi a oblečení. Akceptuje nepohodlí, dokonce i bolest a překonává útrapy strádání. Poutník s cestou nebojuje, ale poddává se jí. Od sportovce-běžce a částečně i od turisty-chodce se liší tím, že nevztahuje své ambice k měřitelnému fyzickému výkonu.

Pokud jde o stimuly k pohybové činnosti, znovu se dostáváme ke koncepci polského filosofa Jozefa Lipiece[64], který vidí dva obecné hlavní motivy pro realizaci sportovní aktivity. Jak již bylo řečeno, první motiv se nazývá *perfekcionismem*, což představuje snahu o dokonalost a touhu po neustálém vylepšování vlastního výkonu. Symbolem tohoto usilování je rekord. Druhým stimulačním faktorem je *rivalizace*. Jedná se o potřebu pokoření soupeřů ve vzájemném souboji, tedy v bezprostřední konfrontaci. Jejím symbolem je vítězství (Lipiec, 1999, 135–136). Lipiec ovšem ve svém pojetí sportovní motivace neuvádí v reálu poměrně časté případy, kdy důvodem provozování pohybové (a mnohdy také v užším významu sportovní) aktivity je prostá radost z pohybu, případně to, že jsme motivováni někým jiným. Tím může být myšlena například snaha naplnit přání rodičů či sdílet pohybovou aktivitu s blízkou osobou (např. partnerem). V případě poutníka každopádně můžeme registrovat potlačení obou motivů prezentovaných Lipiecem. Nejde mu ani o rekord ani o vítězství.

Dva ilustrativní příklady mohou tento rozdíl ozřejmit. V roce 1904 na OH v St. Louis byl vyhlášen vítězem maratonského závodu Američan Fred Lorz. Teprve po hodině se ukázalo, že část tratě absolvoval v autě a následně byl diskvalifikován. Jaká mohla být Lorzova motivace? V době třetích novodobých olympijských her bylo důsledně dbáno na amatérský statut olympioniků. V současnosti mohou být podobné případy motivovány finančním ziskem. V roce 1904 byla motivem buď určitá forma rivalizace – v podobě vítězství nad soupeři a s tím spojená popularita, nebo případně recese – sám aktér hovořil o žertu. Nešlo ovšem o klasický případ recese, žert člověka „z davu". Lorz byl na svou dobu vynikajícím vytrvalcem a o rok později zvítězil v prestižním Bostonském maratonu ve velice kvalitním čase 2:38:25[65].

V 70. letech 20. století se staly významným a poněkud módním fenoménem česko-slovenského společenského života dálkové pochody. Nejznámějším a nejmasovějším byl pochod Praha – Prčice. Mnoho účastníků těchto turistických pochodů, a to včetně autora tohoto textu, pojímalo danou akci jako sportovní událost a evidovalo si dosažené časy.

64 Viz též kapitola této knihy *Sport jako spirituální hodnota: fenomén sportovních hvězd autorů Sekota a Hurycha.*

65 Délka maratonské trati se obecně v dané době pohybovala okolo 40 km (v případě Bostonského maratonu se uvádí 39,4 km – údaj je ovšem třeba zvažovat s přesností na stovky metrů). I tak je Lorzův čas v dobovém kontextu vynikající (Boston, 2011).

Oba tyto vybrané (z etického pohledu heterogenní) příklady prestižního respektive rivalizovaného pojetí pohybové aktivity se míjejí se světem poutníka. Ten nepodvádí ani nezávodí. Nemá k tomu důvod, neboť postrádá výkonovou motivaci.

Jak již bylo řečeno, dalším atributem pohybu poutníka je *zpomalení pohybu*. Toto zpomalení znamená poskytnutí možnosti pro zostřené vnímání. To je předpokladem pro hlubší poznání a umožňuje pochopení událostí a jevů v jejich souvislostech. „Se snahou nejen navštívit a vidět, ale především zvnitřnit, procítit a hluboce prožít" (Jirásek, 2007, 51). To je velký rozdíl oproti modernímu cestovateli, který se pohybuje z místa na místo, často veden magickou formulí *rychlost – cena – komfort*.

Zpomalení pohybu poutníka je spíše formou propojení s přírodou a možností komunikace se svými blízkými a zejména se sebou samým. Jirásek si všímá duchovního rozměru tohoto propojení: „Je to[66] spiritualita? Možná ano. Duchovní rovina, která nevyžaduje religiózní rozměr. Je to spiritualita založená na pohybu těla" (tamtéž, 50).

Můžeme si povšimnout ještě dalších vlastností souvisejících s pohybem poutníka. Z pohledu kinantropologického, přesněji řečeno antropomotorického, bychom mohli hovořit o dominanci *vytrvalosti* nad dalšími pohybovými schopnostmi. Bio-medicínsky řečeno, v poměru červených a bílých vláken dominují u archetypu poutníka pomalá červená vlákna. To je dáno již zmíněným a fylogeneticky podpořeným zpomalením pohybu a jeho zklidněním. V činnosti vegetativního nervstva jde o převahu parasympatiku nad sympatikem. Kardiovaskulárně se jedná o zpomalení tepové frekvence včetně klidové. Pohyb poutníka je pohybem především aerobním.

Jakou souvislost může mít tato charakteristika se spiritualitou daného pohybu? Zdánlivě jde o čistě fyziologický pohled, přinejmenším z pohledu dualistického redukcionismu. Holistický přístup však preferuje *jednotu těla a duše.* Neutrálně lze říci, že celkový funkční stav organismu výrazně ovlivňuje myšlenkové pochody lidského jedince. Aerobní zátěž představuje většinou poměrně monotónní formu pohybu, která, na rozdíl od gymnastických sestav či herních situací, není spojena s nutností vysoké koncentrace na pohybový výkon. Běžec, který absolvuje dvanáctikilometrový úsek, má mnohem více prostoru pro rozvíjení úvah než hráč baseballu, jenž musí v krátkém časovém úseku vyvinout velké koncentrační úsilí. Ovšem rovněž u vytrvalostního běžce může být míra koncentrace na samotný výkon různá, podle jeho motivace, podle toho, zda se jedná o závod, trénink či rekreační výběh.

Poutník však postupuje ještě mnohem pomaleji. Chůze, coby nejčastější a nepřirozenější způsob pohybu, umožňuje věnovat pohybu z pohledu biomechanického pouze minimální pozornost, jedná se motoricky mnohdy o jakýsi „standby" režim, samozřejmě ovlivněný momentálními faktory – terénem, rychlostí, počasím apod. Tím je umožněna stimulace mentální aktivity.

Jirásek na základě pěti Cohenových modů turistiky nalézá pět základních rysů, v nichž se odlišuje turista od poutníka (v modelové podobě). Jedná se o cíl cesty, naladění, modus prožitku, vztah k otázce a zaměřenost. Zatímco cílem turisty je spíše vidět, cílem poutníka je prožít. Turista bývá více naladěn na zaznamenání viděného, poutník se ladí na přítomný prožitek a uchopení poselství daného místa. Turista hledá radost a potěšení, poutníkův prožitek je vytržením z každodennosti prostřednictvím mimosmyslového vnímání. Turista se snaží najít odpověď na otázku, zda je to tam „opravdu tak pěkné", poutník je ponořen do otázky samé, tázání je pro něj smyslem. Pozornost turisty je těkavá a přechází z jedné atrakce na druhou, zatímco poutník se koncentruje na celek (Jirásek, 2011, 226–227).

66 „Myšleno uplatnění fenoménu poutnictví v turistice (pozn. E.H.)."

Turista místo spíše vysává, kdežto poutník jej energeticky posiluje, uvádí Sheldrake (1994, 169). Je však nutno podotknout, že v reálném prostředí je modelová vize turisty a poutníka konfrontována s mnoha různými přechodovými typy. Turistou s rysy poutníka (mnohdy spíše vnitřními než vnějškově patrnými) může být právě chodec.

„Jestliže jdeme někam pěšky, poznáme cestu dokonale, zatímco, když jedeme autem nebo letíme letadlem, jako bychom na cestě ani nebyli, bude jako sen" (Trungpa, 2006, 19). Toto může být, vytrženo z kontextu, chápáno jako „motto pěšího turisty". Výrok však pronesl buddhistický učitel. Je v něm obsaženo propojení motivu cesty se zpomalením pohybu a touhou po poznání. V tomto bodu nalézáme potenciál pro to, aby se pěší turista mohl identifikovat s poutníkem.

Velmi výstižně vyjadřuje myšlenku spirituality chůze americký filosof a básník Henry David Thoreau v útlé knížce úvah přímo nazvané *Chůze*: „Mám-li hovořit z vlastní zkušenosti, občas si já a můj společník – neboť někdy mívám k sobě společníka – se zalíbením představujeme, že jsme rytíři nového, či spíše starého řádu. Nikoli maltézského či německého, ale řádu chodců, čili řádu, domnívám se, ještě staršího a ještě úctyhodnějšího. Rytířskost a hrdinný duch, jež kdysi bývaly výsadou rytíře, dnes jako by sesedly z koní a přesídlily do srdce chodce – žádného rytíře, nýbrž chodce, tuláka. On je jakýmsi čtvrtým stavem, stojícím mimo církev a mimo stát a lid" (Thoreau, 2010, 9–10).

Religiozita (českých) poutníků

Zobrazili jsme si již poměrně zostřeně typ moderního poutníka. Vztáhneme k němu tři následující dotazy:

- Můžeme hovořit o poutníkovi bez konkrétního náboženského kontextu?
- Může poutník existovat bez víry?
- Může poutník existovat bez víry v Boha?

Na první otázku dává odpověď již dříve uvedený Jiráskův citát o duchovní rovině, která nevyžaduje religiózní rozměr. Také z historického kontextu a řady zmínek obsažených v předchozím textu je zřejmé, že náboženský kontext ve smyslu příslušnosti ke konkrétnímu náboženství nezbytným atributem poutníka není (byť ve velkém množství případů je v určité podobě přítomen).

Na druhou otázku naopak odpovídáme záporně. Víra v nějaké ze svých podob je pro poutníka nezbytná. Kromě náboženské víry to může být víra ve své vlastní síly, víra ve své blízké, víra v přírodní zákony, víra v příčinnou souvislost jevů, víra ve spravedlnost či jiný milník, který poutníkovi dává smysl i cíl jeho putování. Bez víry ve šťastný návrat by se na pouť vydával pouze hazardér, i ten většinou spíše v počáteční fázi a demonstrativně, neboť potlačit pud sebezáchovy lze pouze krátkodobě.

Víra je také důležitým a v současnosti vcelku obecně uznávaným z psychologického hlediska pozitivně působícím prvkem v péči o zdraví. „Z běžné praxe nám každý lékař potvrdí, že lidé, kteří svému lékaři a jeho terapii věří, se uzdravují lépe a rychleji" (Křivohlavý, 2009, 155). Tuto skutečnost nepopírá ani většina jinak zcela pozitivisticky zaměřených vědců. Naopak „… nedostatek víry a důvěry, např. v možnosti uzdravení se na druhé straně projevuje někdy až radikální změnou zdravotního stavu pacienta k horšímu" (tamtéž, 155).

Tato zmínka zde má své místo jako připomenutí, že důležitost víry bývá doceněna zejména v situacích, kdy selhávají standardní formy řešení problémů a tehdy, když se člověk dostává do

těžkých životních situací. To je i případ poutníka, který se dobrovolně vzdává bezpečí a jistoty, a vydává se všanc nepohodlí a nejistotě.

Víra byla pilířem lidské kultury od počátků civilizace, ke čtyřem antickým ctnostem definovaným Platónem – moudrosti, statečnosti, uměřenosti a spravedlnosti – ji explicitně přiřadil Tomáš Akvinský[67] spolu s nadějí a láskou. Učinil z nich nezbytné atributy moderní civilizace založené na židokřesťanské kultuře. To dokázaly i reakce nezanedbatelné části české veřejnosti na smrt Václava Havla v prosinci 2011. Víra, naděje, láska a pravda byly nejčastěji zmiňovanými slovy v souvislosti s připomínáním odkazu prvního českého prezidenta.

Nepochybně šlo současně o dosud nejvýraznější religiózní vstup do českého veřejného společenského prostoru v tomto století. Do jisté míry k tomu přispěl i čas, kdy k úmrtí Václava Havla došlo – doba adventu, tj. příchod Vánoc, období, kdy křesťanská tradice zasahuje českou veřejnost nejsilněji.

Odpověď na třetí otázku je problematičtější, než se možná na první pohled zdá. Dokonce ani Friedrich Nietzsche, který stvořil ideál *nadčlověka,* jehož prorok Zarathustra zvěstuje, že Bůh je mrtev, a jenž kritiku křesťanské morálky dovedl k vrcholu ve svém pozdním díle *Antikrist*, nebyl ve své podstatě ateistou. Spíše mu šlo o to, vyjádřit, že „bůh" může mít jinou podobu, než předkládají klasické náboženské koncepce (a z toho důvodu pro něj hledá jiná jména). „Nietzsche-Zarathustra zná 'božské', ale zdrojem božského, něčím bez čeho nemůže být, je 'bohotvorný instinkt'" (Hrbek, 1997, 98).

Hluboké zamýšlení se nad podstatou světa z pozice úcty k přírodě i k produktům lidského ducha vede poměrně velké množství lidí k určité pokoře a přijetí existence principů, které však v dnešní sekularizované společnosti mnoho lidí odmítá pojmenovat a definovat. Racionální moderní člověk (jako modelový zástupce většinové české společnosti) si systematicky buduje svou sebedůvěru a opírá ji o rychlý rozvoj technologií. Mnohdy tak hledí s jistým despektem na myšlení svých předků, kteří těmito technologiemi nevládli. Současně se však považuje za bytost duchovní.

Sekularita českého duchovního prostoru pramení z mnoha zdrojů, tím nejdůležitějším je však skepse. Rčení „zůstávat nohama na zemi", „poznat na vlastní kůži", „přesvědčit se na vlastní oči", či přeneseněji též „bližší košile než kabát" tuto skepsi vůči všemu nevysvětlenému a nevysvětlitelnému věrně dokumentují. Náboženské rituály (je třeba říci, že mnohdy mechanizované) jsou potom v dané společnosti chápány jako „vymývání mozků" a přístup k náboženské víře je tak ovlivněn velkým množstvím předsudků. Skepse se mnohdy mění v obavu před sebou samým, ne nepodobnou obavě před propadnutím návykovým látkám.

Řada Čechů má také špatnou zkušenost s představiteli různých náboženských sekt. Jejich mnohdy přímo raketový přechod od obecně přijatelných úvah o preferenci duchovního zaměření člověka nad konzumním způsobem života k dogmatickému a násilnému prosazování extrémních nároků na člověka a přijetí pro většinu jedinců nesrozumitelných a nepochopitelných závazků tak prostor pro původní skepsi značně rozšiřuje.

Přitom ani Nitzsche, hluboký myslitel a náboženský skeptik, který má ve svém osobitém životopisu *Ecce homo* kapitoly *Proč jsem tak moudrý* a *Proč jsem tak chytrý,* určité (svérázně sebeironické) pokory a přijetí principů vyšší prozřetelnosti v jistém smyslu nevzdává.

„Toto jsem nalezl, dotazuje se a naslouchaje, v mnoha rozhovorech, jako příčiny úpadku

67 Tomáš Akvinský (asi 1225 – 1274) vycházel více z Aristotelovy koncepce ctností. Zde je místo moudrosti uváděna rozumnost.

evropského theismu, zdá se mi, že náboženský instinkt prožívá sice mocný růst – že však právě theistické uspokojení[68] s hlubokou nedůvěrou odmítá" (Nietzsche, 2003, 53).

Již bylo řečeno, že odmítání teismu a náboženská skepse jsou do značné míry, zejména v českém prostředí, podmíněny historickým vývojem a vztahem k institucionalizované podobě víry, tedy k církvi. V kontextu nejmodernější doby je na tomto místě možno zmínit osvětové aktivity Českého klubu skeptiků Sisyfos, jenž je sdružený pod hlavičkou ECSO (European Council of Skeptical Organizations). Jeho cílem a úkolem je šíření a obhajoba poznatků současné vědy (Český klub skeptiků, 2012).

Boha jako obecný a abstraktní princip však připouští i velký počet Čechů. Nejvíce se to zřejmě týká skupiny obyvatel, která se podle předběžných výsledků Sčítání lidu, domů a bytů z roku 2011[69] deklarovala jako věřící bez příslušnosti (či sounáležitosti) k některé církvi nebo náboženské společnosti. Šlo o více než 700 tisíc českých občanů. 2,18 miliónu obyvatel se přihlásilo k nějaké (jakékoli) víře[70]. Zajímavá je zejména skutečnost, že 4,77 miliónu Čechů odmítlo na otázku víry odpovědět. To může být chápáno jako protest proti narušení soukromí v oblasti citlivých údajů, současně však u mnohých respondentů může jít o neochotu (možná i podvědomý nesouhlas) jednoznačně se definovat jako bezvěrci. Poměrně vysoký (ovšem oproti v poslední dekádě tradičně uváděným číslům výrazně nižší) počet českých obyvatel – 3,6 miliónu – se zapsal do kolonky *bez náboženské víry*.

Jistou výpovědní hodnotu mají i menší skupiny populace. Pouze nepatrně více než 1000, přesně 1075 obyvatel ČR se přihlásilo k ateismu – coby víře (absence principu Boha v jakékoli podobě). Více než 15 000 respondentů v daném průzkumu uvedlo příslušnost k náboženství *Jedi*. Rytíři z šestidílné filmové série Hvězdné války George Lucase se díky kampani na Facebooku dostali mezi náboženské organizace především z recese, a zčásti zřejmě také na protest proti dané otázce. Na druhé straně ve svém boji proti „temné straně" představují rytíři Jedi v čele s mistrem Yodou silnou víru ve vítězství dobra a spravedlnosti. Pozdrav „ať tě provází síla" má v sobě prvky mnoha mytických kultů. Také výcvik bojovníků Jedi se velmi podobá výchově východních mistrů bojových umění, která vycházejí z taoismu, konfucianismu či buddhismu. Velmi pravděpodobně zde jde spíše o „hru" na příslušnost k dané skupině, ale tento fakt tím více vypovídá o potřebě současné populace identifikovat se s morálními vzory a hledat vůdčí princip.

Tato krátká odbočka k aktuálním statistickým datům měla za cíl ukázat, že zájem o spiritualitu, jakkoli mnohdy poněkud neurčitě vyjádřenou (nejčastěji jako duchovní rozměr člověka) v české společnosti na počátku druhého desetiletí 21. století roste. Jedná se o jev pozorovatelný i v evropském a dokonce celosvětovém měřítku, v českých poměrech však značně determinovaný sekularizací společnosti v druhé polovině minulého století a rozmachem konzumního způsobu života po roce 1989.

V roce 2001 odmítlo v rámci Sčítání lidu domů a bytů odpovědět na otázku ohledně náboženské víry pouze necelých 902 tisíc respondentů (4135-05, 2011).

Nárůst u této položky o více než 3,8 milionu českých občanů za posledních deset let představuje obrovský posun, který signalizuje, že u Čechů nepochybně dochází ke změně ve vnímání spirituality. Směr tohoto posunu není ovšem z dotazování zcela průkazný. Spočívá

68 Nietzsche zde vyjadřuje názor, že církev (katolická) se spokojuje s nejasností a nezřetelností obrazu Boha.
69 Podle oficiální webové stránky Českého statistického úřadu (Úvodní stránka, 2011).
70 V tomto počtu je zahrnuta i předchozí zmíněná skupina.

nepochybně ve snížené ochotě respondentů svou duchovnost veřejně (byť z pohledu své osoby anonymně) demonstrovat. Analýza příčin této neochoty v rámci daného výzkumu provedena nebyla, takže s jakýmikoli závěry je třeba zacházet opatrně. V konečném důsledku ovšem nacházíme v roce 2011 v položce „bez náboženské víry" oproti roku 2001 o více než 2,4 miliónu Čechů méně. Jedná se téměř o čtvrtinu populace (22,7 %).

Religionista Ivan Štampach si klade otázku, zda spiritualita v soudobé společnosti jistým způsobem nahrazuje náboženství. Jeho závěr vyznívá spíše v kladnou odpověď:

„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 oživeni 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).

Z uvedených důvodů lze říci, že také poutnictví, jinak v sobě tradičně nesoucí náboženský kontext, hledá svou světštější podobu. Internetový portál Poutníkem.cz má na svých stránkách zásady, které nazývá *Magna charta poutníka*.

Mimo jiné se tu uvádí: „Poutník v sobě nese kus turisty, tuláka, sportovce, přírodovědce, ochranáře, milovníka památek i krajiny, ale neztrácí ze zřetele cíl; nerozmělňuje 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 přespání, 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, 2011).

Zajímavým a možná poněkud překvapivým zjištěním je fakt, že ačkoli uvedené webové stránky přinášejí řadu informací o křesťanských poutích (pouť na Velehrad, do Kostelního Vydří apod.), v samotném popisu poutníka a jeho zásad neevidujeme žádné náboženské atributy. Snad jen obrazné přirovnání chůze k motlitbě. Co tu však nalézáme zřetelně formulováno, je myšlenka, že poutník nikdy neputuje bez cíle.

Jeho motivy jsou zde popsány takto: „Obecně se dá říci, že na pouť se chodívá: na znamení pokání, s prosbou za sebe a své blízké, s poděkováním za krásu přírody, kterou procházíme, i za schopnosti, které nám umožňují vydat se na cestu, a hlavně za vyslyšené prosby a obdržené dary. Kdo se vydá na pouť, vydává se tím zároveň ze svých jistot do určité nezajištěnosti" (tamtéž).

S vydáním se poutníka nejistotě je však spojena i potřeba jeho návratů. Kdo nevyrazí na pouť, ten se ochuzuje o prožitek z cesty. Kdo je na cestě, ten dokáže intenzivněji cítit své kořeny a ocenit bezpečí domova. „Blízkost, 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, 2000).

Poutník svůj horizont posouvá a mění na základě cesty. Tak se cesta stává věčným konfliktem mezi blízkostí a jinakostí.

Zejména několik posledních odstavců svědčí o tom, že archetyp poutníka může být chápán i vcelku sekularizovaně. Tak jako spiritualita sama, i on se snaží nacházet nové formy svého naplnění vně tradičních organizačních rámců a ideových koncepcí.

Poselství a způsoby jeho předávání

Budeme-li nyní zvažovat termín poselství, určitě nemůžeme opominout výrazný spirituální aspekt tohoto pojmu, jenž je historicky podmíněn. Základem poselství je idea, určitá významná myšlenka, jíž je potřebné sdělit, to znamená dále předat. 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 častěji hovoříme o *vzkazu* – tento výraz má obecnější význam než *poselství*.

Čeština připouští použití termínu „vzkaz" namísto slova „poselství" ve většině situací (např. „vzkaz dalším generacím"). Použití je však spojeno se stylisticky neutrálním zabarvením tohoto výrazu. Naopak, ne každý vzkaz je možno chápat jako poselství. Pokud například napíšeme na papír na stole informaci, že se o hodinu opozdíme, nechápeme standardně tento typ vzkazu jako poselství[71]. Klíčový rozdíl mezi vzkazem a poselstvím spočívá především v tom, že poselství v sobě nese významnou myšlenku, která přesahuje rámec pouhé informace. Může to být rada či doporučení, případně také ponaučení. V určitých případech bývá poselství determinováno také způsobem předání vzkazu, např. náročností cesty, kterou posel musel podstoupit. K tomuto bodu se vrátíme v pasáži o archetypu posla.

Od dávných dob bylo poselství velmi často kódováno, což mělo různé důvody. Jedním z nich byla pravděpodobně snaha o cílené směřování vzkazu k určité osobě či skupině osob. Tedy o to, aby rozluštění zprávy bylo znesnadněno nepovolaným. Takto funguje princip kódování tajných depeší pomocí šifrovacích a dešifrovacích přístrojů i v současnosti.

Dalším důvodem pro ne vždy zcela jednoznačný a srozumitelný jazyk poselství bylo zajištění možnosti jeho obecnější platnosti. Zřejmě bychom tuto možnost mohli popsat jako požadavek abstrakce empirických skutečností a jejich 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 podmínek a také nepřeberného množství různých situací, do nichž se lidský jedinec dostává a z nichž žádná není nikdy zcela identická, se jedná o abstrakci svým způsobem nezbytnou.

Současně zde můžeme registrovat další prvek, který s duchovním rozměrem člověka souvisí velmi úzce. Jedná se o zálibu v hádankách, jinotajích a také v určitém respektu k tajemnu. Tyto jevy se v poselství často objevují. Lidský důvtip na jedné straně procházel ve svém vývoji určitou zkouškou, v níž mnohdy vítězil, na druhé straně se často objevoval názor, že ne všechno se dá pochopit a vyřešit na bázi rozumu. Mystičnost má své místo v dějinách lidského myšlení od mýtů, přes náboženství po filosofii, třebaže se s ní rozdílné ideové přístupy vypořádávaly naprosto různě.

Klasická řecká mytologie přináší mnoho příkladů vítězství lidského ducha, často však jaksi varovně podmíněných. Odysseovi pomohla jeho chytrost podpořit vítězství Řeků nad Trójany, avšak délku zpáteční plavby na rodnou Ithaku zkrátit nedokázal; Oidipus v intelektuálním souboji porazil sfingu, ale svůj tragický určený osud nezvrátil; Héraklés si pomohl svým důvtipem při čištění Augiášových chlévů, ovšem náhradní úkol musel poté stejně splnit. Nicméně, poselství obsažené v uvedených příbězích říká, že je-li člověk nápaditý a má-li dostatek chytrosti a sebedůvěry, může být úspěšný. Naopak vypočítavost a přehnané sebevědomí byly v řeckých mýtech tvrdě trestány, jak o tom svědčí příběhy Sisyfa, Tantala či Niobé (Momford & Lenardon, 1985).

71 Použití zřejmě nejfrekventovanějšího odpovídajícího anglického termínu „message" se váže na jeho širší význam.

Poselství v podobě rady či návodu, jak jednat, byly ve starořecké mytologii často svěřovány věštcům (např. Pythie, Teiresias), 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[72]. 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.

Krátké mytologické zastavení nás přivádí k všeobecně známé skutečnosti, že v plejádě olympských bohů existoval přímo institut posla. Touto funkcí byla pověřena bohyně Iris, tu však později předčil Hermés, syn vládce bohů Dia, který již od kolébky vynikal důvtipem a lstivostí (Zamarovský, 1996, 178). Právě Hermés působil jako ochránce cest a poutníků. Současně byl bohem obchodu. V kontextu již dříve popsané záměny poutního místa za jarmark je toto sdružení úloh více než symbolické a ukazuje se, že daná záměna má své historické kořeny zapuštěny velmi hluboko. Hermés byl však i patronem zlodějů a mistrem podvodu a lsti, což svědčí o tom, že pantheon řeckých bohů[73] vycházel důsledně z empirického lidského poznání a míra jeho identifikace se světem člověka byla vysoká (Kirk, 1974).

Sám archetyp posla má silně religiózní historii. V původním hebrejském významu mělo slovo *mal'ach*[74] (do řečtiny přeložené jako *angelos*) význam posel. Jednalo se o Božího posla, jehož role a postavení se v různých výkladech postupně měnily, od původního spíše instrumentálního a mnohdy blíže nespecifikovaného pojetí až po bytost duchovního řádu hrající roli prostředníka mezi Bohem a člověkem.

Pomineme-li mytické nadpřirozené bytosti, má institut posla v historii lidstva velmi konkrétní a hmatatelnou podobu. Jména poslů jsou však známa či dokonce adorována zřídka, protože ve většině případů byl důležitější obsah poselství než osoba jeho nositele. Posel Feidippidés, jehož příběh se v běžné tradici stal inspirací pro založení tradice maratonského běhu je postavou do značné míry legendární. Historik Herodotos zmiňuje jméno běžce Feidippida v souvislosti s během z Athén do Sparty a zpět před bitvou u Marathonu[75] (vzdálenost v tomto případě odpovídala dnešním ultramaratonským distancím), nikoli s během z Marathonu do Athén bezprostředně po bitvě. Druhým (v odborné literatuře nejčastěji uváděným) jménem, pokud jde o zvěstování zprávy o vítězství v bitvě u Marathonu, je běžec Diomedón. Spojení obou, a také mnohých dalších jmen (Tersippus, Erchius, Eukles) s danou událostí však uvádějí historikové, jejichž záznamy jsou výrazně pozdějšího data než údaje Herodotovy. Ověřené jednoznačné informace v tomto případě k dispozici nejsou. O zvýšení popularity marathonského zvěstovatele se mnohem později postaralo zejména umění, konkrétně např. literární práce George Gordona Byrona či Roberta Browninga.

Přesto je legenda o příběhu *marathonského posla* velmi důležitá, neboť sama o sobě se stala poselstvím vypovídajícím o schopnosti člověka překonávat překážky. Navzdory nezvyklé

72 Jeden příklad z mnoha: V mytickém příběhu konce trojské války podle Homéra Trójané nevěřili věštci Láokoónovi ani věštkyni Kassandře, kteří je nabádali, aby nepřijímali od Řeků dar dřevěného koně. Láokoón byl pak zabit dvěma hady, což Trójany utvrdilo v představě, že jejich názor byl správný. Vtáhli koně do města za hradby. Následkem toho byla Trója po desetiletém obléhání dobyta. Poselství ovšem byla velmi často víceznačná a v případě olympských bohů protichůdná, neboť bohové sami stáli za zájmy různých smrtelníků, bojovali proti sobě navzájem a zohledňovali i svůj prospěch.

73 V polyteistických náboženstvích je identifikace světa bohů se světem lidí obecně častá. Určitým důsledkem tohoto faktu je i skutečnost, že slovo bůh a od něj odvozená spojení se v polyteismu obvykle píší s malým počátečním písmenem. V pantheonu olympských bohů se Hermés stal také „hrdinou řecké klasiky o božském dětství" (Kerényi & Jung, 1995, 58).

74 מַלְאָךְ - mal'ach (hebr.) = posel; ἄγγελος - angelos (řec.) = anděl (pův. posel).

75 Bitva u Marathonu byla součástí řecko-perských válek a odehrála se v roce 490 př. n. l. Řecké vojsko tvořené především Athéňany zde porazilo perskou přesilu. Legenda praví, že posel, který běžel do Athén (cca 39 km), po předání zprávy o vítězství zemřel.

vzdálenosti a nevměstnatelnosti na atletickou dráhu je maratonský běh v současné podobě dnes považován za jednu z nejprestižnějších atletických disciplín. V případě původního posla se jednalo o kvalitní fyzický výkon, který byl podmíněn jasně definovaným cílem – předáním zprávy. O určité míře spirituality však lze hovořit až v okamžiku, kdy byl tento akt symbolizován a abstrahován do podoby, která mechanicky chápanému pohybu – atletickému běhu na přibližně dvaačtyřicetikilometrovou vzdálenost – dává určitý duchovní rozměr.

Takovou situaci bychom mohli popsat paradoxem, že spirituální v tomto případě není pozice posla sama, ale určitá forma „hry" na posla. Teprve tato „hra" umožňuje zastavení se nad smyslem daného běhu a dává prostor pro vytvoření jisté tradice (ve smyslu novodobé tradice postavené na původní události), která je postupně ritualizována a institucionalizována. Jakkoli chápání institucionalizace (zejména církevní) a ritualizace jakožto *nutné podmínky* pro rozvoj spirituality člověka bylo v tomto textu již předmětem jisté kritiky, jejich *podíl* na tomto rozvoji je v celospolečenském kontextu historicky nezpochybnitelný.

V případě maratonského běhu došlo k výrazné synergii mezi tímto fenoménem a olympijským hnutím. Zařazení závodu v maratonském běhu do programu her v Athénách v roce 1896 zdůraznilo přihlášení se moderního olympismu k tradici starověkých sportovních ideálů, přestože antický olympijský program žádný takto dlouhý běh neobsahoval. Vítězství domácího běžce Spyridona Louise[76] přispělo k obrovské popularitě prvních olympijských her, a to nejen v místě jejich konání. Na druhé straně bez těchto her by zřejmě nevznikla tak silná tradice maratonského běhu[77] jako atletické disciplíny. Maraton a jeho protagonisté (běžci i činovníci) se stali jednou z ikon moderního olympijského hnutí a také propagátory olympijských myšlenek. Duch legendy tak dal maratonskému běhu dimenzi, která přesahuje jeho zařazení mezi ostatní sportovní aktivity, nehledě na to, že maraton je výjimečný již svou fyzickou náročností (Oborný, 2009).

Dichotomie institutu posla

Nyní se dostáváme k myšlence směřující k nalezení určité dichotomie posla ve vztahu ke spiritualitě. Poselství, jak již bylo zmíněno, je samo o sobě významným spirituálním prvkem. Tento fakt byl v předchozí kapitole komentován. Přesuňme však nyní pozornost k osobě posla. Určitý nesoulad je tu patrný již v jeho srovnání s poutníkem. Zatímco poutník postupuje pomalu a důležitý pro něj je vnitřní prožitek, jenž mu přináší cesta, posel bývá hnán vpřed snahou předat svůj vzkaz co nejrychleji. To je zřejmá instrumentalizace úlohy posla, kterou lze jen těžko obejít.

Lze to dobře demonstrovat na prastaré logické úloze, jejíž zadání je velmi stručné. Šejk ve své závěti ustanovil, že jeho jmění získá ten ze dvou synů, jehož velbloud dorazí na určené místo jako druhý. Šejkovi synové se vydali na cestu a zvolna se loudali v naději, že druhému z nich dojde trpělivost. Po zdlouhavém putování potkali mudrce a poprosili ho o radu, zda by se jejich problém nedal vyřešit rychleji. Mudrc jim dal velmi jednoduchou radu – aby si vyměnili velbloudy. Tím se rázem změnila situace a bratři se po výměně zvířat urychleně vydali na místo. Tentokrát v závodě, který splňoval všechny požadavky na sportovní výkon v duchu rivalizace.

Tato situace nás vrací k otázce preference cesty a cíle. Tak jako je sportovec (použijme pro názornost příklad běžce-atleta) motivován jasným obrazem cíle a snahou dosáhnout jej co

76 Spyridon Louis (1878–1940). Často se setkáváme i s transkripcí křestního jména Spiridon.

77 Pro původní organizátory bylo těžko myslitelné, že by se maratonský běh běžel na jiné trati než Marathon – Athény. Popularita prvního olympijského závodu však tuto myšlenkovou bariéru překonala. Trať 42 km 195 m byla poprvé oficiálně změřena na OH 1908 v Londýně. Legislativně byla potvrzena až v roce 1921. V rámci OH se běhá maratonský běh s touto délkou trati od roku 1924 (OH v Paříži).

nejdříve, tak i posel, má-li na paměti svůj úkol, spěchá, aby svěřený vzkaz předal co nejrychleji. Tato skutečnost minimalizuje vnitřní prožitek spojený s cestou u posla oproti poutníkovi. Poutník, jak jsme se snažili ukázat, ve většině případů putuje také s představou dosažení cíle, ovšem nikoli ve spěchu.

Je-li poselstvím skutečně závažné sdělení, pak může být jeho nositel velmi důležitou osobou pro přenos tohoto sdělení. S ohledem na možný spirituální význam poselství, lze akceptovat i spiritualitu posla (záleží zřejmě na tom, jak aktivní roli při předání poselství hraje), ovšem víceméně s ohledem na proces předání (včetně způsobu tohoto předání), tedy na dosažení cíle. Pokud se týká cesty posla, tak ta bývá nazírána spíše teleologickým prismatem – to znamená otázkou: podařilo se v daném čase doručit zprávu na správné místo?

Pro poutníka je cesta důležitým zdrojem poznání, skrývá v sobě mnohá ponaučení a dává příležitost k úvahám. Posel je především instrumentem sloužícím k transferu zprávy od odesílatele k adresátovi.

Ve skutečnosti ovšem nejsou úlohy rozděleny tak černobíle. Již příklad dvou citovaných mytických antických poslů Iridy a Herma ukazuje, že realizace může být různá. Iris pouze vykonávala roli doručitelky (jenom občas mírně upravila obsah sdělení), Hermés však byl kromě nositele zpráv současně průvodcem a ochráncem jejich adresátů, často se řídil vlastní vůlí a někdy jednal i proti nařízení Dia či jiných bohů. Rovněž popis Božích poslů v křesťanské tradici se měnil od jejich role zvěstovatelů vůle Boží až k duchovním bytostem s vlastní vůlí a intelektem.

V tradici ústní lidové slovesnosti nacházíme zajímavý archetyp posla, který je zároveň poutníkem. Jde například o Plaváčka, který jde za jasným úkolem přinést tři vlasy děda Vševěda, přitom však na důležitosti nabývá průběh jeho cesty, kdy zachrání obyvatele míst, jimiž prochází, od různých pohrom. Obdobně si počínají princové z příběhu o Zlatovlásce, Ptáku Ohniváku a řada dalších pohádkových postav.

Rovněž v modernějším literárním zpracování nacházíme velmi často modelové propojení role posla (symbolizované potřebou splnit určitý *cíl*) s rolí poutníka (tvořící rámec děje tím, co postava zažívá během *cesty*). Gulliver, Robinson Crusoe, Phileas Fogg či Frodo Pytlík jsou různými variantami tohoto propojení.

Ve skutečném světě jsou takovými postavami cestovatelé, přírodovědci či misionáři. Ze všeho uvedeného vyplývá, že nelze opomíjet časovou dimenzi poselství. Jak jsme na začátku textu uvedli, je-li spiritualita chápána jako směřování k určitému cíli, platí to o směřování dlouhodobém. Při něm je cesta posla, stejně jako obsah jím neseného poselství postupně a nesmazatelně vrývána do obrazu samotného nositele, takže nakonec všechny tři entity – osoba posla, jeho cesta a obsah poselství – splývají v jednu určující charakteristiku. Ta v sobě abstrahuje esenci posla – jeho spiritualitu.

Duchovní aspekty pohybu běžců

Běh je vedle chůze nejpřirozenějším způsobem pohybu nejen pro člověka, ale také pro velké množství savců. Z pohledu kinantropologie je běh nedílnou součástí většiny pohybových aktivit, ať již ve své čiré podobě (atletický běh, sprinty při fotbalu, basketbalu a jiných hrách, jedna z disciplín moderního pětiboje, triatlonu apod.) či jako součást složitějšího komplexu pohybů (nepřeberné množství činností v různých míčových hrách, rozběhy ve sportovní gymnastice,

v atletice u skoků a hodů atd.). Z tohoto hlediska je běh aktivitou velmi dobře prozkoumanou. Biomechanické, fyziologické a další charakteristiky běhu byly již tématem obrovského množství výzkumů, stejně jako metodika jeho tréninku (Mačák, 2007).

Mnohem méně probádanou oblastí jsou mentální aspekty běhu, ačkoli i zde můžeme registrovat řadu prací, zejména z oblasti sportovní psychologie zaměřených především na oblast vůle, motivace, případně též temperamentu. Poněkud bližší našemu tématu jsou práce filosofického zaměření. Jednou z nejpozoruhodnějších moderních publikací takto orientovaných je kniha *Running & Philosophy*, na níž se podílelo devatenáct převážně amerických a britských autorů a kterou s podtitulem *A Marathon for the Mind* editoval Michael Austin (2007).

Je-li cílem této kapitoly vnímat spiritualitu především jako dlouhodobé směřování, neměli bychom příliš odbíhat k popisu jejího zařazení v rámci religionistiky, filosofie, psychologie ani dalších paradigmatických uchopení. Nicméně, u fenoménu běhu je velmi dobře vidět, jak různé možnosti filosofického uchopení běhu podporují spirituální vnímání běhu. Právě zmíněná publikace je toho dobrým příkladem.

Anglický jazyk je velmi bohatý na různé metafory, v nichž sloveso „to run" symbolizuje pohyb v nejrůznějších podobách[78]. Ovšem i v české podobě nacházíme spojení „čas běží", „běh událostí", či „v života běhu". Tak jako jsme hovořili o výkladu pouti v jejím spojení s pohybem v různé šíři záběru, tak výraz „běh" je rovněž určitým symbolizujícím vyjádřením pohybu na mnoha úrovních.

S takovým abstrahujícím výkladem běhu se setkáváme u většiny textů obsažených v knize *Running & Philosophy*. Velmi široké spektrum pohledů přináší různá témata, například estetické aspekty běhu (Christopher Martin), objevuje se zde také fenomenologická reflexe vycházející z myšlenek Maurice Merleau-Pontyho (Jeremy Wisniewski). Richard de Witt se zabývá komunitou příznivců socializace nesoutěžní formy běhu Hash House Harriers a pohlíží na ni prismatem helénistických filosofů, Raymond Belliotti představuje vytrvalostního běžce jako *nadčlověka* v Nietzscheho konceptu „vůle k moci", Heather Reid pojednává o svobodě běžce v různých výkladech, a tak bychom mohli pokračovat dále.

Z pohledu spirituality běhu je v uvedené publikaci velmi zajímavý text Jeffrey Frye nazvaný *Running Religiously*[79], v němž si autor, sám velmi oddaný vytrvalostní běžec, klade otázku, zda běh může být určitou formou náboženství. Věnuje se podrobněji tématům bolesti a utrpení[80] jako prvků přítomných u běhu a zkoumá tuto jejich existenci z pohledu křesťanské tradice. Nakonec se v duchu myšlenek George Sheehena dostává k myšlence, že běh sám o sobě není náboženstvím, ale má potenciál nabývat velmi silných náboženských atributů (Fry, 2007, 69).

Druhým textem, jenž v uvedené publikaci určitě stojí v kontextu našeho zájmu za povšimnutí, je kapitola nazvaná *Can We Experience Significance on a Tredmill?*[81] Jejím autorem je rovněž aktivní běžec – vytrvalec Douglas Hochstetler. Ten vychází z myšlenek již zmíněného Henry Davida Thoreaua a také psychologa Williama Jamese o hledání možnosti, jak žít způsobem, kteří tito autoři nazývají „significant life". Obsahově nejvhodnějším českým ekvivalentem se

78 Několik příkladů z mnoha: to run away (uprchnout), to run out of optimism (ztratit optimismus), to run amuck (zbláznit se), to run off the rails (vykolejit), our blood runs cold (krev nám tuhne v žilách), our chances run low (naše šance se snižují) atd.

79 Běh a jeho náboženské rysy (volně přeložil E.H.)

80 Bednář (2011, 114) k tomuto v případě běžců (v odkazu na Haruki Murakamiho) uvádí: „Takže bolest ano, ale s utrpením opatrně… Jedno jednorázové 'použití' v podobě maximálního nasazení vůle… jsme zažili asi každý" (zkráceno E. H.). Tím je míněno překročení určité hranice (na prahu bolestivosti sníženém působením vůle), kdy může dojít k patologickým změnám ve fungování organismu běžce.

81 *Lze zažít pocit smysluplnosti při běhu na trenažéru?* (volně přeložil E. H.).

jeví „smysluplný život", respektive život, který má svůj (skrytý i neskrytý) význam. Hochstetler se zabývá jistou *módou* tréninků na běžeckých trenažérech, tzv. „běhátkách", které jsou v současnosti, zejména v anglosaské kulturní oblasti, běžným vybavením fitness-center. Kromě faktorů, jež lze označit za progresivní z technického úhlu pohledu na aletický či kondiční běh – modifikace tréninku na míru, neustálá kontrola fyziologických funkcí, nezávislost na počasí – se autor věnuje těm možným aspektům dané fitness aktivity[82], 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 motlitbě, a – v duchu myšlenky směřování za dlouhodobým cílem – také vynaložení fyzického úsilí i za přítomnosti bolesti, za účelem dosažení vytčených met.

Oproti těmto faktorům staví Hochstetler rozmanitost běhu ve volné přírodě, kdy se neustále mění podmínky (terén, počasí a další vlivy – lidé, pobíhající psi), a vznáší svůj hlavní argument proti duchovnímu rozměru běhu na trenažéru. Tím je značná sterilita této aktivity. Mnozí sportovci dávají fitness formě přednost právě pro její bezpečnost (nemusí se obávat přepadení, nehrozí jim, že zabloudí v terénu, že je přepadne bouře apod.). Zde se Hochtetler vrací k Thoreauově pobytu v lesích (ve srubu u jezera Walden) a jeho zostřenému vnímání díky působení vnějšího prostředí. Také komentuje Jamesovo zjištění, že v době práce v Chautauqua Institute, tehdejším významném vzdělávacím a intelektuálním centru, začal intenzívně postrádat motivaci k dalšímu rozvoji. James hovoří o absenci „života na hraně", „síly, náročnosti a nebezpečí"[83]. Hochstetler navazuje na oba zmíněné myslitele ideou, že právě sterilní prostředí fitness-centra limituje duchovní záběr běhu, jehož největší spirituální devízou je volnost pohybu, sepětí s přírodou a také vzdání se jistoty, bezpečí a komfortu.

Velmi podobnými slovy: „vydává se tím zároveň ze svých jistot do určité nezajištěnosti" (Poutnikem.cz) jsou v tomto textu komentovány motivační prvky poutníka.

Ukazuje se, že zatímco v tradičně chápané kinantropologické analýze bude od běžce-sportovce-atleta k poutníkovi poměrně daleko, pokud jde o duchovní rozměr obou, mohou si být mnohem blíže než biomechanický, fyziologický, terminologický či další podobný úhel pohledu připouštějí. Určitým přechodem od čirého pozitivismu ke spiritualitě může být psychologizující přístup, který pohyb poutníka i běžce zkoumá jako intenzívní aktivitu mentální. Zde je třeba přiznat myšlenku, že vysoká míra mentální aktivity není v daných případech chápána jako koncentrace na pohyb (ve smyslu snahy o zdokonalení běžeckého kroku, běžecké strategie či taktiky), ale je dána podřízením se pohybu této mentální aktivitě. Běh či chůze se stávají východiskem pro rozvoj duševní činnosti, představují základní prostředí a současně také katalyzátor, který umožňuje myšlenkovou činnost realizovat rozdílným způsobem a v jiné intenzitě než by tomu bylo v případě absence tohoto východiska, tj. bez pohybu.

Závěr

Spojujícími prvky mezi modelovými zástupci typu poutníka, posla a běžce jsme se zabývali v celém předchozím textu. V některých případech bylo toto propojení vyjádřeno explicitně, většinou spíše implicitně. V závěrečném shrnutí je na místě tyto spojující prvky zrekapitulovat

82 Všechny uvedené komentáře do značné míry platí obecně pro fitness aktivity simulující outdoorové činnosti v indoorovém prostředí (např. spinning coby přenos jízdy na kole do prostředí tělocvičny) – zajištěním stálých podmínek mění podstatu aktivity původní, a to méně v biomechanickém a fyziologickém ohledu a více ve smyslu mentálním.

83 James se podrobněji zabývá touto problematikou ve své eseji *What Makes a Life Significant* (James, 2011).

a vztáhnout je též k hlavnímu motivu textu, jímž je výklad spirituality coby směřování člověka v průběhu celé jeho životní pouti. V této souvislosti lze ještě zmínit koncepci posvátných stezek definovanou podle Garryho Thomase (2008). Posvátné stezky určují spiritualitu člověka v podobě devíti duchovních stylů, vyplývajících zejména z temperamentní charakteristiky jedince. Jedná se o lidské typy, které svůj vztah ke spiritualitě budují na různém základu. Často nacházíme u různých jedinců více dominujících stylů. Smékal (2012) je prezentuje takto:

- naturalista (láska k přírodě)
- smyslový křesťan (smyslové vnímání – vůně, barvy, hudba)
- tradicionalista (rituály a symboly)
- asketik (samota a prostota)
- aktivista (konfrontace)
- pečující (láska k bližnímu)
- entuziasta (tajemství a slavení)
- kontemplativní (adorace Boha)
- intelektuál (rozum).

Pro osobu poutníka mohou být nejbližší zejména první čtyři typy, ovšem záleží především na jeho temperamentu a také přístupu k putování.

V závěrečné bilanci nejprve uvedeme krátký komentář k šíři záběru textu, která se z určitého úhlu pohledu (zejména, pokud jde o u textů tohoto typu obecně vyžadované detailnější zaměření) může zdát poněkud předimenzovaná. Mnohé odbočky a užité asociace skutečně občas odvádějí pozornost od základního „tahu" textu a vracejí se k původní myšlence z jiné strany, což může v určitých pasážích vyžadovat potřebu jisté míry abstrakce a divergence myšlenkových pochodů ze strany čtenáře. Důvodem je jednak sama nespoutanost a košatost lidské spirituality, již nelze zařadit a rozčlenit do předem určených a definovaných struktur, jednak zaměření celé publikace, která se pokouší reflektovat zejména subjektivní charakteristiku vnímání spirituality ze strany jedinců věnujících se různým pohybovým aktivitám. Mírně nadstandardní množství poznámek pod čarou je ilustrativním dokladem této skutečnosti a současně jakýmsi jejím vedlejším produktem.

Snahou autorů této knihy, a autorů výzkumné části především, bylo najít ve vnímání sportujících jedinců prvky toho, co Křivohlavý nazývá „narůstajícím spirituálním hladem po hlubších hodnotách" (Křivohlavý, 2012). Zjištění toho, jakým způsobem se tento *hlad* projevuje, je do značné míry záležitostí nejen tohoto výzkumu, ale i dalších plánovaných studií, pro něž by měl být zde položen metodologický základ. Proto je uchopení spirituality v kapitole věnované poutníkům, poslům a běžcům pojato poměrně zeširoka.

Nejdůležitějším pojítkem mezi poutníkem a běžcem, coby zástupci dvou v mnoha ohledech značně rozdílných světů, je motiv cesty a způsob, jímž je s ním nakládáno. Pohyb poutníka, stejně jako pohyb běžce, je zde představen jako aktivita v první řadě mentální, jejíž podstatou je intenzivní vnímání okolí, ovšem také zacílení se do nitra své mysli, vytvoření prostoru pro rozvíjení úvah, přemýšlení, v případě některých jedinců pak rozjímání či též meditace. Jakkoli tradiční představa meditace je spojena se zklidněním fyziologických funkcí a pobytem v určité klidové pozici, pak stereotyp chůze či běhu dávají nové možnosti vnímání zostřeného díky překonávání únavy, případně i bolesti. Důležitým faktorem je zde i určitý stereotyp cyklické činnosti podporovaný rytmem kroků (zejména v případě běžce). V metaforickém výkladu zde

můžeme připomenout oběžný („stále běžící“) výtah, nazývaný „páternoster“ podle zřejmě nejfrekventovanější pasáže křesťanské modlitby *Otče náš*[84]. I v ní hraje opakování (ve smyslu častého užití) a rytmus značnou roli.

Nepochybně lze nalézt také další vazby směřující k jiným pohybovým aktivitám, v případě poutníků je to například vztah k přírodě sdílený s „vandráky“ a trampy. U modelového typu běžce (zejména v jeho sportovnějším pojetí) by se našla řada společných rysů s hráčem. To je však obsahem dalších kapitol.

Symbolicky lze tuto část ukončit zmínkou o štafetě běžců nesoucích olympijský oheň jako poselství z dob, kdy *areté* (ideál ctnosti) a též princip *kalokagathia*[85] s sebou nesly svůj mnohočetný rozměr, pro časy, v nichž olympijská myšlenka obsahovala ideál spolupráce, rovných příležitostí[86], přátelství a míru mezi národy[87]. Pokud by olympijský oheň neměl být sám silným symbolem spirituality pohybu v nejširším slova smyslu, pak by olympijská štafeta zcela ztratila svůj význam.

Skutečnost, že olympijský oheň, připomínka Prométheovy oběti lidstvu, je i v současnosti posly-běžci předáván do různých koutů naší planety ukazuje, že myšlenka olympijské spirituality, byť někdy zapomínaná, zpochybňovaná a zatlačovaná ekonomickou realitou, je skutečně směřováním za dlouhodobým cílem.

84 Primárně je ovšem termín „páternoster“ odvozován od korálků růžence, které mechanismus oběžného výtahu připomínají. Stejně jako v případě změny v užití pojmu pouti jde o přenos směřující k mechanizaci a duchovnímu vyprázdnění tohoto pojmu.

85 Termín kalokagathia (z řec. kalos – krásný; agathos – dobrý) v sobě skrývá i jiné výklady, než v současnosti většinově tradovanou rovnováhu mentálního a fyzického rozvoje člověka ve spíše výkonové podobě, tj. vyrovnaná úroveň intelektu a motorických schopností. Martínková (2010) upozorňuje na některé z nich – ideál harmonie těla a duše, ideál krásného a dobrého člověka a nejobecněji jednota dobra a krásy.

86 Určitým projevem této snahy byla v počátcích novodobého olympismu poměrně problematická podmínka amatérismu, která byla však též protismyslně užívána jako záminka pro segregaci a stala se v některých případech i jejím nástrojem (např. přístup soudobých funkcionářů k atletickým výkonům Jima Thorpa).

87 K novodobému užití symbolu olympijského ohně došlo poprvé v roce 1928 na OH v Antverpách. O osm let později (na jinak nechvalně proslulých hrách v Berlíně) se poprvé běžela olympijská štafeta nesoucí oheň (Hilton, 2008).

Homo ludens – spiritualita jako prvek přirozené lidské hravosti

Emanuel Hurych a Ivo Jirásek

Úvod

V části publikace věnované pohybu se snažíme nacházet jisté specifické pohledy na spiritualitu ve vazbě na konkrétní prostředí a na vybraných příkladech ilustrovat různé projevy spirituality. Vybrané rituály sportovců či sledování dlouhodobého směřování poutníků určitý prostor pro tento vhled poskytují. V kapitole zaměřené na hru bychom se chtěli soustředit mimo jiné na prvek lidskosti coby významný rys spirituality. Prostředí hry je pro tento záměr vhodné. Zejména chceme-li zdůraznit fakt, že pouhé podání „herního výkonu" je často „technologicky naprogramovatelné". Tím je míněna například redukce výstupu z hry na technické a fyzické parametry (výkon fotbalisty v závislosti na způsobu tréninku). Může jít též přímo o výkon z části podaný strojem (šachový program generovaný počítačem). To vše je však pouze výkonová dimenze hry. Samotná schopnost člověka hrát si a prožívat radost ze hry je pevně spojena s oblastí lidského ducha a rozšiřuje spektrum spirituality o další rozměry lidskosti. Těmi může být kromě ochoty hrát si také smysl pro humor. Jakkoli nelze popřít, že existují jedinci, kteří jsou nositeli vysokých morálních kvalit i bez rozvoje těchto dvou dispozic, jejich osobnostní dimenze je tím ochuzena o atributy směřující k plnému lidství.

Hru lze chápat jako významný prvek lidského života a neodmyslitelnou součást lidského chování. Může být nahlížena z mnoha různých úhlů pohledu. Huizinga (1971) ji považuje za základ a východisko kultury, Fink (1993) vidí hru jako symbol světa, ve kterém lze nalézat hlavní rysy kosmu, Caillois (1998) uvádí čtyři základní herní formy (agón, alea, mimikry, ilinx), které vnímá a prezentuje jako paralelu na různé životní situace. Mnozí autoři také hovoří o hře jako o prostředku osobnostního rozvoje. To je například hlavním motivem zážitkové pedagogiky.

Huizingovo komplexní pojednání o různých aspektech hry představuje již ve svém názvu koncept nazvaný *Homo ludens*. Tento archetyp zastupuje jednak člověka, který si dokáže hrát, a jednak toho, který si skutečně hraje. Tato schopnost je univerzální, je přirozeně dána lidskému jedinci a znamená velmi důležitý fenomén v celém vývoji lidstva. Huizinga vidí hru jako svobodné jednání, při němž vystupujeme ze svých běžných rolí (těch, jež hrát „musíme"). Vidí ji jako akt, který má svůj časový i prostorový rámec a jasně specifikovaná pravidla (Huizinga, 1971). Huizingovo tvrzení, že hra nemá žádný přímý užitek, je některými autory rozporováno názorem, že užitečnost a přínos hry nespočívá v jejím přímém vztahu k jiným životním projevům a činnostem, ale že je ukryta v samotném hraní. Hra zmnohonásobuje intenzitu života, čímž rozšiřuje osobnostní rozměr hrajícího si jedince (Jirásek, 2005).

Z pohledu našeho zaměření na spiritualitu se hra netýká pouze dvou skupin výzkumného souboru – fotbalistů a hráčů ledního hokeje, byť zde je souvislost nejzřetelnější, ale je svým způsobem obsažena v pohybových aktivitách většiny respondentů našeho výzkumu, a to zejména v určitých momentech jejich činnosti. Například u horolezců nacházíme často motiv hry s osudem (hra štěstí – alea), závrati[88] (ilinx) a koneckonců také v soupeření (agón) či soutěžení s protivníkem, kterým může být jiný horolezec, ale především jím bývá dobývaný vrchol.

88 Zde není míněna závrať ve smyslu fobie z výšky, ale stav opojení, který se spíše podobá pocitu z jízdy na centrifuze (to vychází z chápání ilinx, jak jej předkládá Caillois).

Hra může mít a také mívá silný spirituální náboj. Do značné míry má hra mnoho společného s obřadem. Díky existenci pravidel se stává mnohdy rituálem, a to rituálem sama o sobě. Sled úkonů není u hry dán tak pevně, jako je tomu například u většiny obřadů. Právě na rozmanitosti a nutnosti měnit vzorce chování je hra založena, jejími důležitými atributy jsou jistá nevázanost, potřeba improvizace a rychlého rozhodování. Rituální aspekt hry je pak viditelnější zejména v jejím sekundárním ritualizování hráči, či ještě častěji fanoušky, o jehož podobách hovoří Sekot[89].

O rituálech a spiritualitě, stejně jako o vazbě spirituality na náboženské i nenáboženské chápání již řeč byla, nyní bychom mohli představit její sakrální a profánní rysy. V běžné řeči vnímáme adjektivum sakrální (posvátné, sváteční) jako protipól vůči profánnímu (tomu, co je světské, všední). Velkou roli zde hraje především fakt, že sacrum pojímáme běžně jako záležitost náboženství, kterou nenáboženský člověk nevnímá, neuznává, a která jej nezasahuje. „Nicméně některé naše zkušenosti s mimořádnými stavy vědomí naznačují, že ne vše je běžné a každodenní, a že jsou určité oblasti zkušeností, které unikají přísnému racionálnímu popisu v rámci vědeckého paradigmatu" (Jirásek, 2008, 120).

V daném kontextu jde o uvědomění si skutečnosti, že jinakost vzdálená běžnému praktickému jednání zasahuje i životy mnoha ateistů, nikoliv pouze životy vyznavačů určitého náboženského systému. Právě hra se vymezuje z oblasti každodenního obstarávání, o němž hovoří Heidegger (1996) v souvislosti s autenticitou lidského bytí. Patří mezi činnosti sváteční, a proto také z určitého pohledu sakrální. Lze ji řadit mezi věci, jimž se člověk věnuje kvůli nim samým, nikoliv kvůli nějakému vnějšímu účelu (Sokol, 2004, 36).

V tomto textu nebudeme rozumět výrazem „sakrální" totéž co „náboženské", ale půjde nám o rovinu skutečně „spirituální". V současné době, jak již bylo i v jiných kapitolách uvedeno, totiž mnohé religiózní projevy postrádají jednoznačnost zařaditelnosti mezi existující náboženské systémy – dochází k jejich prolínání a propojování. Obecně sílí zájem o šamanismus, čarodějnictví, pohanské kulty, či další spirituální praktiky. Hledání spirituality v postmoderní společnosti, jejíž hodnoty jsou příliš rozmělněné a individualizované, vede mnohé jedince k hledání univerzální moudrosti. Jednou z možností jejího odhalování jsou mnohočetné formy kulturně podmíněných spirituálních praktik. Jde nám o spiritualitu bez jejího religiózního zarámování, tedy spiritualitu potenciálně existující ve sférách, jež se běžně označují za profánní. Hra nám k tomu může být paradigmatickým příkladem.

Hra jako spirituální fenomén v historickém kontextu

V pohledu na historii lidstva můžeme poměrně dobře sledovat propojení náboženství s hrou. Mnohé činnosti, které dnes chápeme jako herní (zejména ve sportovním pojetí) byly v minulosti především náboženskými obřady. Mayové považovali tanec za náboženskou záležitost, nikoli za společenskou událost, míčové hry Aztéků, stejně jako tradiční běh Inků, měly rovněž silné náboženské atributy. Starověké olympijské hry byly pořádány v první řadě jako slavnosti k uctění bohů, což platí i pro další starořecké sportovní podniky jakými byly hry istmické, pythijské či nemejské[90].

89 Viz kapitola této knihy *Rituály ve sportu*.

90 Antické olympijské hry byly oslavou Diova nástupu na Olymp (podle jednoho z mytologických výkladů je založil Héraklés). Pythijské hry v Delfách oslavovaly Apollóna, istmické hry v Korinthu boha moří Poseidóna, nemejské připomínaly skutky Héraklovy a byly zasvěceny rovněž Diovi.

Novodobé olympijské hry vznikly na tradici a ideálech her starověkých, ale zejména v poválečné historii se k této tradici začaly hlásit spíše již jen vnějškově. Umělecké soutěže byly naposledy zařazeny do programu XIV. LOH v Londýně, potom se tlak na potřebu exaktně změřitelného výkonu a adoraci tabulkového výsledku soutěžení stal natolik dominantním, že nebylo možno tuto součást v programu udržet. Jeden z obecně vynášených principů – kalokagathia – tak značně oslabil svou pozici v rámci olympijského hnutí (byť umělecké soutěže byly nahrazeny výstavami). Další princip – areté – byl deformován dopingovými skandály a zneužíváním olympijské myšlenky k politickým zájmům (nejvíce patrné to bylo na událostech spojených s bojkoty LOH v letech 1976–1984) a čím dále více také zájmům komerčního prostředí. Přesto se k těmto principům alespoň v deklarované podobě olympijské hnutí hlásí. Nikoli však již k původní podstatě her, kterou byla oslava bohů (v daném případě konkrétně boha Dia). Dnes se jedná o slavnost nenáboženskou, přesto však do značné míry sakrální. To je patrné zejména v důležitosti, jež je přikládána olympijským symbolům (vlajka, oheň, hymna, slib…) a rituálům spojeným s jejich prezentací.

Je však propojení náboženství a hry ve své podstatě dnes již pouze tématem historickým? V současnosti vnímáme (to se netýká jenom sportu) zřetelnou diferenciaci profánních činností od sakrálního podloží – od původního kultovního tance se kult transformoval k představení, k baletu a k divadlu, stejně jako se z náboženských obřadů vymezuje a vzniká výtvarné umění (Gadamer, 2003, 29). Oproti tomu však kult, posvátný obřad a mystérium coby představení a reprodukce určitých kosmických událostí může být rovněž hrou, ve které lidé představují své porozumění světu. Jestliže ovšem toto chápání připustíme, pak kněz je vlastně svým způsobem hráčem. „Pojmy obřad, magie, liturgie, svátost a mystérium by se pak daly zahrnout do rozsahu hra" (Huizinga,1971, 24).

Poměrně zřetelné rozlišení oblasti sakrálního a profánního z pohledu náboženství (zejména křesťanství tuto diferenci dokáže prezentovat) je tak problematizováno v případě hry. „V samotném pojmu hra lze nejlépe pochopit jednotu a neoddělitelnost víry a nevíry, spojení posvátné vážnosti s licoměrností" (Huizinga, 1971, 29). Lze skutečně říci, že hra je oblastí, v níž se sakrální a profánní často propojuje. Toto propojení je prvkem, který v sobě nese rysy spirituality. To můžeme vyjádřit i slovy Hymanse, jenž uvádí: „Hra je oblast lidské aktivity, která spojuje obojí, totiž co je a co by mohlo být" (Hymans, 1996, 369).

Hra jako životní názor a osobitý spirituální projev určitých komunit a skupin – Damanhur, Assassin a Dračí doupě

Z religionistického pohledu může být zajímavá komunita *Damanhur*[91], která má své kořeny v oblasti nedaleko italského Turína. Jedná se o skupinu, jež se pokouší o vytvoření jakéhosi ekologického a sociálního společenství. To je založeno na určitých etických hodnotách. Klíčové myšlenky prezentuje například na svých webových stránkách, kde je uvedeno, že Damanhur představuje „kulturu založenou na prosazování míru, spravedlnosti, solidarity, dobrovolnosti, respektu k životnímu prostředí a umění. Hlásí se také k ochotě řešit sociální a politické problémy"[92] (Damanhur, 2012). Tuto komunitu založil v 70. letech 20. století filosof, malíř a léčitel Oberto Airaudi. V jeho pojetí je Damanhur „městem světla".

91 Inspirací pro název bylo egyptské město Damanhour nedaleko Alexandrie. Původně bylo zasvěceno bohu Horovi a mělo velkou podzemní školu (Federace Damanhur, 2012).

92 Volně přeložil E.

„V roce 2005 byl Damanhur uznán OSN jako model pro optimální budoucnost lidstva a v roce 2008 byl pak oceněn za příkladné používání principů Charty Země" (tamtéž). Snahou zakladatele bylo vytvořit novou společnost, kde každodenní život může prakticky aplikovat spirituální hodnoty. Ke spirituálním hodnotám se explicitně Damanhur hlásí i na svých webových stránkách. Cílem společenství Damanhur je svoboda a probuzení člověka jako jednoty božského, spirituálního a materiálního principu, vytvoření udržitelného modelu lidského bytí, které vyznává etické principy společného a láskyplného života.

V kontextu našeho tématu – spirituality hry – je zajímavou skutečností, že *damanhuriané* propagují kromě zmíněných principů, silného ekologického cítění a harmonického duševního a fyzického rozvoje jedince také optimismus a smysl pro humor. To se projevuje zejména v praktických aplikacích. Jednou z těch klíčových je i *Game of Life* (Hra života).

Samotná komunita čítá necelou tisícovku členů, ovšem má velké množství příznivců, jimž také nabízí dočasné členství (standardně tříměsíční). Pozoruhodná je rozsáhlá podzemní stavba *Temples of Humanity* (chrámy lidstva[93]), která je zasvěcena spiritualitě. Společenství Damanhur má vlastní ústavu, měnu (credito) a také své školy. Ve svém programu má i *spiritual research* (zkoumání spirituality) a také sama sebe označuje jako „laboratoř pro budoucnost lidstva" (Damanhur, 2012).

Hra je velmi důležitým stavebním kamenem existence této komunity. Zmíněná Game of Life je prvkem naznačujícím toto centrální postavení fenoménu hry pro členy komunity. V této hře platí, že žádná přesná pravidla nejsou. Neustále se v průběhu hry proměňují. Jak uvádí Meijerink (2003, 161): „…pilířem hry je Osvícení a mentální příprava na rizika života."

Součástí této „hry" je mimo jiné také putování vyčleněné skupiny na blíže nespecifikované místo. Zde se prokazuje připravenost hráče a plné odevzdání se hře (v neustálém kontaktu se členy skupiny). Průběh cesty zůstává utajen, jejím cílem je ovšem formování skupiny v nejhlubším slova smyslu. Tento „teambuildingový" prvek má však díky spirituálnímu podmínění celé akce a dlouhodobému zaměření na rozvoj osobních atributů jedince mnohem hlubší dimenzi než různé firemní akce tmelící kolektiv, které nabyly v českých podmínkách na popularitě zejména v první dekádě našeho století.

Další formou hry je bitva – se strategií herních elementů, s dobýváním praporů, krádežemi náramků či šátků. Hráči mají bílé bundy a používají vodní pistole s obarvenou tekutinou, dva hráči mohou zvolit duel. Jinou typickou hrou je změna jména, které označuje spirituální vazbu se specifickým zvířecím, příp. rostlinným druhem, jehož nositel přijímá za reprezentaci. Analogie na indiánská jména – *Sedící býk, Splašený kůň, Javorový strom* atd. – je zde zcela zřejmá. „V tomto smyslu tradice změny jména je podobná některým formám (individuálního) totemismu" (Meijerink, 2003, 162).

Game of Life je fenoménem velmi úzce propojeným s rituálními tradicemi. Jeho vliv na praktickou spiritualitu je v případě komunity Damanhur velmi silný. Hra se tak stává nástrojem spirituální intence. Základním požadavkem na hráče je otevřenost jeho mysli. To vyžaduje změnu přístupu, úhlu pohledu i způsobu myšlení. Prožitky z této hry, v níž v podstatě neexistují zřetelné hranice limitované pravidly, mohou být velmi členité a různorodé, a to jak co do jejich charakteru, tak pokud jde o jejich intenzitu. Mohou být příjemné a radostné, stejně jako odpuzující, vyčerpávající a mnohdy i traumatizující.

93 To je standardní a užívaný český překlad. Vzhledem k účelu, jemuž stavby slouží lze též užít označení „chrámy lidství".

„Hra života je velmi realistická a dochází k interakcím se socio-politickými podmínkami. Damanhuriané věří v existenci mnoha realit různých úrovní, a proto nenazývají hru fiktivní. Stranou otázky co je realita, je iluze hry relativní. Pravdivé pocity a reálné sociální tenze se vynořují během hry. Hra má trvalý dopad a viditelné důsledky. To může být založeno na tom, že jsou reálné, nebo že existují v náboženské imaginaci hráčů[94]" (Meijerink, 2003, 166).

Zde se ukazuje skutečnost, jež bude znovu zmíněna o několik stran později, že Finkovo chápání hry jako iluze, vyjádřené slovy, že „svět hry není ničím skutečným" (Fink, 1992, 23), může být problematizováno na konkrétních příkladech.

Hovoříme-li o hře, kterou daná komunita propojuje zmíněným způsobem s realitou, můžeme najít v českém prostředí podobné vnějškové rysy u některých her, které nejsou sice vůbec spojeny s žádným náboženstvím, přesto mají svůj silný sakrální motiv. Jako příklad můžeme zvolit hru *Assassin*[95]. Jedná se o brněnskou městskou hru, při níž se již sedmým rokem hráči, zejména studenti, vtělují do role nájemných vrahů a ve jménu své italo-mafiánské rodiny se pokoušejí vypátrat příslušníky nepřátelských rodin a nenápadně je „podříznout" zubním kartáčkem. Ačkoli vzezření celé hry může působit recesistickým a také mírně morbidním dojmem, organizátoři dávají od samého začátku hry důraz na tzv. *role-playing*[96], spočívající zejména ve stylu oblékání a gentlemanského chování v rámci hierarchie celé herní mafie. Hráči tedy do hry vstupují motivováni snahou být prospěšní své rodině a dosáhnout lepších výsledků než ostatní, čímž si získávají uznání celé herní komunity.

V pravidlech hry stojí mimo jiné i toto: „Po letech působení se společnost Geologica Siciliana vyvinula v plně funkční mechanismus, schopný ovládnout téměř všechny oblasti zločinu v Brně i okolí. Padrinové jsou nejvyšším článkem hierarchie a dohlíží na práci všech svých podřízených. Jsou jedinou a výlučnou autoritou a jejich slovu se nelze vzepřít. Jsou mozkem společnosti a vydávají veškeré pokyny k činnosti společnosti, sami si však špiní ruce jen velice zřídka a jen v případech nejvyšší potřeby. Všichni níže postavení zaměstnanci společnosti jim projevují náležitou úctu" (Assassin, 2012).

Hráči se během hry postupně dělí na dvě teoretické skupiny. Do jedné patří ti, kteří od začátku pojímají hru velmi odlehčeně a nedávají pozor, zda jsou v ohrožení. Takoví většinou „umírají" mezi prvními a své rodině posléze pomáhají už jen jako „mrtví" pomocníci, kteří hledají informace o ostatních hráčích a doprovázejí „živé" spoluhráče na jejich lovech. Druhou skupinou jsou hráči, kteří přečkají počáteční exponovanou dobu prvních týdnů a naučí se přizpůsobit svůj život pravidlům, jejichž pomocí se dokážou ubránit útokům ostatních rodin. Někteří hráči uvádějí, že kvůli hře upozaďují svůj normální život.

Jakousi vyšší kastu v rámci hry pak představují Donové jednotlivých rodin, kteří jsou za běžných okolností nedotknutelní, scházejí se na pravidelných schůzkách, kde řeší sporné momenty hry a výklady pravidel, a požívají vážnosti jak ze strany svých spoluhráčů, tak i od nepřátel. Kolorit hry dotvářejí jednorázové události, které se dotýkají hlavního principu hry jen okrajově, pro celkové výtvarné ztvárnění hry jsou však nezastupitelné. Hráči tak po večerním Brně obchodují s narkotiky, hrají utajené pokerové turnaje, účastní se smutečního průvodu na počest zemřelého Dona, či plní úkoly v mafií provozovaném nevěstinci.

Kolem celé hry pak vzniká komunita mladých lidí, kteří se účastní většího počtu ročníků, navzájem se znají a stávají se z nich přátelé, ačkoli jsou ve hře protivníky. Sdružuje je společné

94 Přeložil Ivo Jirásek.

95 Tato hra byla založena na podzim roku 2005 několika studenty PF MU v Brně.

96 „Role-playing hry" většinou označované jako RPG (z angl. Role-playing Game) představují typ hry, v němž hráči představují fiktivní postavy vytvořené na základě pravidel.

vědomí, že jsou příslušníky určité skupiny lidí. Hráči se navenek zdají jako obyčejní studenti, mají však v rukávu schovaný zubní kartáček a vědí, že jej nebudou používat k čištění zubů.

Spirituální rozměr hry může také směřovat k osobitému rozvoji kreativity. Jinou hrou, již je možno v tomto kontextu zmínit, je *Dračí doupě*. Její specifikum lze vyjádřit poměrně stručně. Představuje odlišnou alternativu oproti hrám realizovaným v terénu (ať již se jedná o Damanhur, Assassin, táborové či šifrovací hry atd.). Tato hra je totiž přenesena do mysli hráčů a na vnějším prostředí při ní nezáleží. Současně je alternativou vůči počítačovým hrám, které rovněž nevyžadují pohyb v terénu, ovšem jejich doménou je konkretizovaný virtuální prostor. Různé typy počítačových her představují v dnešní době významný fenomén, který nelze opomíjet ani nazírat zcela negativně. Přesto zde platí jedno základní pravidlo. Hry hrané v kyberprostoru (*Cyber Games*[97]) jsou obvykle hrány v již vytvořeném prostředí. V některých případech se hráči sice na dotváření tohoto prostředí výrazně podílejí, ovšem vše bývá realizováno v maximálně konkrétní vizualizaci. Předností Dračího doupěte je jeho abstrahovaná podoba.

Dračí doupě (Dungeons and Dragons) je *fantasy*[98] „hra na hrdiny" (opět jsme u označení role-playing game[99]). Počet hráčů se může velmi lišit, minimálním počtem jsou dva, maximální počet teoreticky limitovaný není, ale v praxi se pohybuje kolem deseti hráčů, neboť při větším počtu hráčů je již jednak velmi složitá komunikace, jednak by jednotlivá kola hry trvala příliš dlouhou dobu. To by bylo na újmu plynulosti a zábavnosti hry.

Hráče lze rozdělit do dvou „skupin". V první skupině je hráč jediný, a to „pán jeskyně". Ten není v pravém slova smyslu hráčem, ale je jakýmsi vypravěčem. Je tím, kdo zprostředkovává ostatním hru. On vymýšlí hráčům dobrodružství, popisuje dění ve světě, on vytváří hru. Prostřednictvím něj se hráči dozvídají, kde se zrovna nacházejí a co se kolem nich děje. Pán jeskyně musí prezentovat všechny postavy ve světě, které nehrají ostatní hráči.

Oproti němu hraje každý z hráčů jednu postavu. Na výběr v základní verzi dračího doupěte je pět povolání – válečník, hraničář, alchymista, kouzelník a zloděj. Za každý splněný úkol, získává postava určitý počet zkušeností. Při získání předem daného počtu zkušeností postoupí postava na další úroveň. Každé z těchto povolání si pak volí jednu ze dvou specializací ve chvíli, kdy postava dosáhne šesté úrovně. Vzhledem k tomu, že nejdůležitějším předpokladem jsou fantazie a představivost hráčů, materiální náročnost hry je téměř nulová (Dračí doupě, 2003). Kromě papíru, tužky a hrací kostky (a i bez těch se dá v praxi obejít) není potřeba ničeho dalšího. Výhodou a zároveň i nevýhodou hry je to, že hra je pouze tak dobrá, jak dobří jsou její hráči.

Tyto tři hry, které se různí ve vnějších projevech i ve své míře ovlivnění způsobu života určité komunity hráčů, prakticky dokládají některé prvky spirituality, o nichž v rovině definice hovoří Robinson & Parry[100]. Jedná se o vztahovou a reflexivní povahu spirituality v užší a širší skupině. Schopnost vcítění se do druhého a odpovídat na jeho volání či potřeby je silně prezentována jak u komunity Damanhur, kde je vázána přímo i na religiózní prostředí, tak u hráčů skupiny Assassin, kde do popředí vystupují také silné sakrální motivy (ne zcela nepodobné Foglarově popisu *vontské organizace* ve fiktivních Stínadlech), ovšem důsledně oproštěné od náboženského vnímání. Pozice, které hráči ve hře představují, způsob jejich oblékání a chování, to vše se přenáší i do běžného života hráčů a z užší skupiny se tak tato působnost rozšiřuje na zařazení do skupiny širší (např. vrstevníků hráčů mimo jejich samotnou komunitu).

97 Jedná se o obecné označení, které zahrnuje velmi široké spektrum počítačových her.

98 „Fantasy" představuje především umělecký žánr (v literatuře, filmu, výtvarném umění atd.), který využívá nadpřirozených a magických prvků. Od science-fiction se liší volností, nesnaží se přibližovat vizím vycházejícím z proměn reálného světa.

99 Tentokrát se však fenomén „role-playing" neprojevuje vnějškově, nýbrž (vzhledem k povaze hry) ve vnitřním ztotožnění se s vybraným archetypem hrdiny.

100 Viz kapitola této knihy *Spiritualita: K otázce definice*.

Iluzivní charakter hry – realita a virtualita.

Zde se setkáváme s tématem iluzivní podstaty hry, kterou lze do značné míry považovat za únik z reálné skutečnosti světa (Fink, 1992), jak již bylo v tomto textu naznačeno. Hru však můžeme chápat rovněž jako místo pro naši autentickou existenci, v němž se nachází prostor pro odkrývání smyslu lidského způsobu bytí. Člověk v ní potvrzuje sám sebe a dosahuje seberealizace a sebenaplnění. V tomto propojení zdánlivě rozporných diskursů – iluzivnosti a autentičnosti vystupuje do popředí spirituální podstata hry. Ta se zřetelněji odráží v myšlence, že hra není otázkou života a smrti, ale je mnohem vážnější záležitostí[101].

Další dimenzi spirituality můžeme sledovat například u hry Dračí doupě. Je jí dobrovolné vzdání se materiálního zázemí a technické podpory v zájmu koncentrace na obsah hry bez nutnosti přímého ztělesnění postav či dějů. Tato vazba mezi abstrakcí a spiritualitou není zcela přímá[102], nicméně její důležitost je umocňována současným stavem naší společnosti, v níž technologický vývoj stále silněji určuje způsob života většiny jejích občanů. Jedním z pozitiv a (snad i) úkolů spirituality, tak jak se ji zde snažíme prezentovat, je totiž hledání možnosti, jak udržet faktor lidskosti v prostředí, jehož uspořádání se stále více stává závislým na rozvoji nových technologií. Filosofie dospívá ve svém důsledku k čiré abstrakci, jejíž podstata je poněkud jiná než abstrakce *náboženská*. Je také jiná než abstrakce světa *fantasy*. Spiritualita překračuje hranice těchto diskursů, avšak může z nich vycházet a stavět na nich. Iluzivní povaha hry, která je v případě hry Dračí doupě zřetelnější právě díky neexistenci reálných rekvizit, neubírá na její autentičnosti.

Účastníci „tajných závodů", vesměs nelegálních akcí, v nichž motoristé pořádají své závody v rámci normálního silničního provozu, investují do příprav a realizace těchto akcí vysoké finanční částky, mnohdy riskují zdraví či životy své i jiných (často nezainteresovaných) osob. Pohybují se ve skutečném prostředí silnic a dálnic a přepravují se skutečnými automobily. Právě srovnání s hrou Dračí doupě ukazuje, že iluzivnost činnosti a její autenticitu nelze měřit její nákladností a úrovní materiálního zabezpečení. Rovněž „tajné závody" představují iluzivní hru, která si na autentičnost *hraje* zasazením do určitého prostředí. Nebezpečí, které tu *reálně* vzniká, je *uměle* vytvořené. Pomineme-li etické aspekty, najdeme zde mnoho podobných vnějších rysů jako u hry Assassin, například ve stylizaci používaných prostředků či v motivaci „zakázaným ovocem" ilegality (byť v případě hry Assassin je zákon překračován pouze ve hře, nikoli ve skutečnosti).

Jinou iluzivní hrou je *Second life*.Organizátoři prohlašují, že se nejedná o hru, ale o paralelní virtuální svět (Second life, 2012). Vše se odehrává ve virtuálním prostředí, v němž lidé prostřednictvím svých avatarů (virtuálních dvojníků) žijí život jiné postavy. Budují města, domy a určují mnoho detailů v životě své postavy. Již samotné využití termínu avatar[103] je z pohledu spirituálního uchopení hry zajímavé – vzhledem k jeho původu v hinduismu. Jakýsi „second life v dlani" přinesl konec 20. století. V roce 1997 byla v Japonsku vyvinuta kapesní elektronická hračka Tamagotchi, která představovala virtuální domácí zvíře (nejčastěji stylizované jako kuře). O toto zvíře bylo třeba pečovat – „krmit" jej a také „hrát si" s ním. Celý proces se snažil co nejvíce přiblížit péči o skutečné domácí zvíře.

101 Tato hyperbola je v naší knize vyslovena v konkrétní souvislosti s fotbalem v kapitole Spiritualita: *K otázce definice autorů Robinsona a Parryho*. Více viz Shankley (1981).

102 Jak již bylo řečeno, spiritualita může být chápána i jako způsob vyrovnání se s realitou a zahrnuje v sobě mnohé (též praktické) aspekty. Proto sama o sobě paralela mezi abstrakcí a spiritualitou je velmi komplikovaná a její prezentace není cílem autorů tohoto textu.

103 V hinduismu je avatár vtěleními boha Višnua (jeho devátým avatárem je Buddha). Užívání tohoto termínu mimo náboženský kontext začalo v 80. letech 20 století souvislosti s počítačovými hrami Ultima a Habitat, později v knize Snow Crash (Stephenson, 1993) a ve filmu Avatar (USA, 2009, režie James Cameron).

Virtuální svět počítačových her před nás klade otázku po vztahu možnosti a skutečnosti (kterou ve filosofii zvýraznil Aristotelés), resp. po vztahu reality a virtuality. Zatímco virtualita počítačového prostředí je zcela iluzivní (není součástí reálného bytí), prožitek ze hry odehrávající se v této virtualitě je zcela skutečný. Vztahy mezi *nejsoucím* (např. počítačovou krajinou, městem atd.), *možným* čili virtuálním (pocity a prožitky, které *mohou b*ýt hrou vyvolány) a *jsoucím* (počítač nebo osoba hráče) tak můžeme sami prožívat, aniž bychom porozumění aristotelské distinkci potence a aktu věnovali sebemenší intelektuální úsilí. Vztah reality a virtuality ve hře je však ještě složitější a netýká se pouze her počítačových. Patří k bytostné podstatě hry, že vytváří svébytný svět, vymaňující se z „obyčejného" světa každodennosti. A hráč sám (resp. jedinec váhající, zda přijme roli hráče) rozhoduje o tom, zda překročí pomyslnou hranici, přijme roli a vstoupí do světa hry, nebo zda se stáhne zpět do běžného světa aktuálního prožívání a kouzlo hry mu tak zůstane uzavřeno[104].

Jaké souvislosti lze vystopovat mezi virtualitou a spiritualitou? Spiritualita v sobě obsahuje snahu a potenciál odvádět naši pozornost od každodenních (tedy profánních) záležitostí zaměřených především na svět materiálních hodnot. V tom spočívají její styčné body s hrou. Příliš názorná virtualizace hry však může směřovat proti spiritualitě, a to je právě na počítačových hrách patrné. Současné technologie a vyspělá grafika umožňují vytvářet a modelovat detailní prvky hry, takže hráč je vystaven iluzi, která je často velice věrohodnou imitací reálného.

Vytrácí se tu ovšem sakrální motiv, symbolizace je vystřídána imitací a fantazie i kreativita hráčů je doslovnou názorností paradoxně oslabována. Význam „symbolické hry" je u dětí rozvíjen nejvíce ve věku 2–7 let, pro tento věk je také symbolizace hraček obvyklá (Čačka et al, 1999, 86). Jednoduchá hračka, která v rukou dítěte může nabývat různých forem (polínko může představovat např. panenku, autíčko či pohádkovou bytost) a významně tak přispívá k rozvoji fantazie, je nahrazena předmětem-hračkou (reálným či virtuálním), který se i v detailech velice blíží napodobenému. Tím se prostor pro fantazii omezuje a kreativita ustupuje prosté akceptaci.

Do ostrého kontrastu se seriózním přijetím hry se dostává účastník počítačových her, které jsou založeny na likvidaci protivníků. Jedná se například o „střílečky" typu FPS[105] (Call of Duty, Counter-strike, Battlefield apod.). V těchto hrách je velmi problematické, aby na sebe hráč přebíral identitu do té míry, že by nedokázal rozlišovat mezi svou rolí ve hře a v reálném životě. Mnoho již bylo napsáno o negativním působení akčních her zejména na mladší děti (cca do 12 let), a to primárně kvůli vlivu hry na snížení míry jejich empatie a zvýšení ochoty přijímat násilí jako běžnou součást řešení problému. Podle studie vědců z Univerzity Rochester (NY) může hraní tohoto typu her na druhé straně zlepšovat periferní vidění, schopnost koncentrace a rychlého rozhodování (Green & Bavelier, 2006). Samotná cenzura akčních her může vyvolávat ambivalentní důsledky. Vygotskij (1981, 249) uvádí, že „ zobrazení vraždy samo o sobě rozhodně k vraždě nepodněcuje." Na základě svých výzkumů dochází k názoru, že spíše vyvolává odpor k násilí. Na druhé straně, pokud je působení sledovaného násilí opakované a dochází k inflaci brutality, mění se práh její akceptace.

Je zde však i jiný úhel pohledu na hry zmíněného typu. Hráč se při nich totiž dostává do takřka schizofrenní situace, buď ztrácí úctu k hodnotě lidského zdraví a života, nebo ztrácí oddanost ke hře. Obecně se má za to, že druhá situace je standardní, té první se společnost brání a chápe ji jako selhání jednotlivce[106]. Vážnost hry tedy ustupuje nutně do pozadí.

104 Blíže ke vztahům reality a virtuality hry viz Jirásek (2007b).

105 FPS znamená „First Person Shooter". Jde o akční počítačové hry, v nichž se hráč ocitá v pozici střelce.

106 Norský masový vrah Anders Breivik byl podle posudků psychiatrů závislý na počítačových hrách. Na masakr, při němž v červenci 2011 zavraždil 77 osob, se připravoval hraním hry Call od Duty: Modern Warfare 2 (Ihned, 2012).

V těchto případech jsme se od spirituality, jejímiž rysy jsou empatie, soucitná odpověď druhému, víra, naděje a dlouhodobé směřování k dobru, dostali spíše k opačnému spektru lidských vlastností. Na tom nemá vinu hra jako taková, ale její dovedení do extrémní polohy.

Splývání virtuální a reálné podoby hry, v němž postupně přestaneme odlišovat co je „jako" a co je „opravdu", má tedy v aplikované podobě jak svou pozitivní, tak negativní stránku. Snad právě spiritualita, která má potenciál skloubit úctu k člověku s úctou ke hře, může být paradigmatem, jež nám dává možnost se v tomto střídavém splývání a rozlišování lépe orientovat.

Sakrální povaha hry v náboženském i nenáboženském chápání

Významná vazba mezi hrou a náboženstvím je, jak již bylo řečeno, historicky doložena. Kromě výše zmíněných her a obřadů nalézáme okolo sebe příklady mnohých her, které se k různým náboženským či přímo magickým rituálům i v moderní době hlásí. Někdy spíše vnitřně, jindy manifestovaně, jako například novozélandští ragbisté svým tancem *haka*. Tento původně bojový maorský tanec sloužil k vzájemnému povzbuzení a dodání si odvahy před bojem, stejně jako k zastrašení protivníků. Jeho hlavní funkce tak zůstává uchována i v současnosti. Sakrální povaha hry může být prezentována i využitím předmětů, jako jsou výrazné stromy, prameny, zvířata a další historicky posvátné artefakty. „Posvátné objekty a materiál pro hry jsou produktem lidského kreativního impulsu" (Comoe-Krou, 1991, 31).

Hra bývá také užívána jako nástroj náboženského vzdělávání. Možnost „hrát" si s realitou v rámci *symbolické hry* umožňuje opustit reálný kontext. To může sehrát významnou roli v lepším chápání náboženských témat. Podpora představivosti rozvíjená určitým typem hry umožňuje porozumění abstraktním náboženským motivům, které přesahují limity racionálního uchopení, může přispět (stejně jako to dokáže umění) ke kreativnímu přístupu spojenému s abstrakcí.

„Hra může napomoci dětem zvnitřnit tradici komunity věřících, ale také dovolí dítěti rozšířit tradici kreativním způsobem. Hra, zdá se, může vytvořit prostor pro kontinuitu i diskontinuitu ve vztahu dítěte a tradice" (Hymans, 1996, 372). Důležitou roli zde hraje i skutečnost, že ve hře je dosahováno určité svobody různých perspektiv a rozličných úhlů pohledu, aniž by bylo nutno obávat se důsledků svého jednání (realizovaného v této volnosti) po návratu do reálného světa. Zatímco tlak prostředí na konformní a tradičně vyžadované jednání v každodenním životě bývá často velice silný, ve hře se od něj lze mnohdy oprostit. To může podporovat odvahu k hledání alternativního pojetí smyslu.

Snaha o zvnitřnění prožitku se v poslední době objevuje u řady provozovatelů volnočasových aktivit, někdy je také podporována samotnými jejich účastníky. Adrenalinové aktivity, které se koncentrují na prvoplánové individuální hledání prožitků *flow* či *peak experience*[107], se mnohdy ukazují jako nedostatečné. Nabídka v duchu „cash and carry[108]" totiž eliminuje nutnost přípravy na danou aktivitu, snižuje nutné vynaložené úsilí na její absolvování a degraduje ji na jakýsi pokus „koupit si štěstí". Prožitek z takovéto aktivity je potom krátkodobý a není vnitřně nijak ukotven. Tuto mělkost prožitku si určitá část účastníků podobných akcí uvědomuje a hledá (v některých případech i podvědomě) komplexnější propojení fyzické povahy aktivity s jejím hlubším smyslem.

107 Více v kapitole autora Bednáře *Fenomén prožitku, spiritualita a sportovní angažmá.*

108 Toto spojení lze přeložit do češtiny obratem „zaplať a odvez". Používají jej (v anglické verzi) zejména obchodníci disponující prodejními velkosklady.

Proto dříve běžná nabídka tradičních služeb v této oblasti směřuje v poslední době více k holistickému pojetí, jež dává důraz na „vztahy mysli, těla a ducha (spirit), které je sběrným momentem v lékařské a zdravotní péči" (Berryman, 2000, 9). Riskantní a nebezpečné činnosti přivádějí jejich provozovatele k úvahám nad tím, co by se mohlo stát a jak by případný úraz mohl změnit jejich život. To koresponduje se skutečností, že spiritualita je poptávána zejména ve chvílích složitých životních situací, v *kritických momentech*, o nichž hovoří Nesti & Littlewood (2011). Zvyšuje se také počet lidí, kteří chtějí překonat fyzickou realitu a hledají spirituální aspekty svého bytí mimo tradiční religiozitu.

Spiritualita tak může představovat sféru nacházející se i za hranicí náboženství, kterou není nutné vnímat jako diametrálně odlišnou od jiných forem prožívání, ale spíše jako doplnění či otevření nových oblastí pro vnímavé jedince. Spiritualitu hry je v takovém vnímání možno sledovat v kontextu etické a estetické roviny hraní.

Spiritualita jako určitá forma přechodu mezi profánní každodenností a sakrální náboženskostí jinakosti tak může být akceptovatelná bez ohledu na religiózní postoje vyznavače či odpůrce konkrétního věroučného systému.

Sakrální prvek hry je velmi důležitý ve vztahu k vážnosti, s níž je ke hře přistupováno. Vážnost nemusí být nutně vázána na posvátnost. Může plynout také z úcty k pravidlům, a tedy být chápána jako nezbytná podmínka pro to, aby hra mohla být vůbec hrána. Z tohoto pohledu je tato vážnost ve většinovém vnímání spíše profánní, pravidla jsou běžnou a stále-přítomnou součástí hry. Pro určitou část hráčů však naopak pravidla představují posvátný atribut hry. S určitou nadsázkou (při pestrosti herních situací nelze zřejmě podobného stavu dosáhnout) lze říci, že takoví hráči by se obešli bez rozhodčích. V případě současného sportu, je to spíše výjimečný přístup, systém hry by na něm být založen nemohl.

Dodržování pravidel je ve hře velmi důležitým prvkem, bývá obecně vyžadováno a v prostředí sportu také přísně kontrolováno. Zde nastupují arbitři, jejichž úkolem je dodržování pravidel posuzovat. Hra je však jevem členitým, a proto mnohdy samo dodržování pravidel nestačí postihnout všechny její aspekty. Příkladem může být například tzv. taktický faul. Z pohledu dodržení pravidel je takový zákrok adekvátně potrestán, více se však pravidla tímto problémem nezabývají. Princip *fair play* (z původního anglického významu „čistá hra") jde za rámec dodržování pravidel a nastoluje téma jejich výkladu – „duch" pravidel. Ze všeho, co již bylo v této knize napsáno, vyplývá, že *duch pravidel* má blízko ke spiritualitě právě svou transcendencí racionálních exaktních příkazů či instrukcí. *Kodex sportovní etiky* přijatý Výborem ministrů Rady Evropy v roce 1992 a doplněný v roce 2001 uvádí mimo jiné i to že „fair play je mnohem více než jen fungování podle pravidel. Zahrnuje v sobě pojmy přátelství, respektu k druhým a aktivit, provozovaných vždy v tom správném duchu. Fair play je definováno jako způsob myšlení, nikoli jen způsob chování" (Comitee, 2012)[109]. Duch fair play tedy směřuje za literu pravidel.

Přesah, jenž princip fair play představuje vůči samotným pravidlům, má však rovněž své limity, které se mohou dostat až do konfrontace se zákonitostmi hry samé. To ilustruje v beletristické rovině *Pověst o duchu Férplejovi* (Rada & Žák, 1959). Funkcionář fotbalového klubu A. C. Sparta pan Chomrák vypustil v příběhu z láhve ducha Férpleje, který začal ovlivňovat podobu fotbalových zápasů. „A na modré obloze se vznášel okřídlený dědeček, sportovní duch Férplej, žehnaje oběma mužstvům. Kroužil nade všemi hřišti, a kamkoli vztáhl žehnající paži,

109 Přeložil Miloš Bednář.

tam zavládla rajská shoda mezi hráči a hrálo se tak fair, že protivníci se někdy uchopili za ruce a hopkali kolem míče. Když se jednou čirou náhodou zakutálel míč do branky Bohemians, prosil kapitán mužstva D. F. C., které s nimi hrálo, s mnohými omluvami a takřka se slzami v očích za prominutí, že došlo k této netaktnosti" (tamtéž, 199).

Tato komická vize přesvědčivě ukazuje, že altruismus vůči soupeřům jako vůdčí princip hry, která v sobě v nějaké podobě obsahuje prvek agón, nemůže být akceptovatelný, neboť popírá samotný smysl hry.

Spiritualita šachové hry

Na příkladu další vybrané hry, nazývané královskou, můžeme prozkoumat další vazby mezi spiritualitou a hrou. Jedná se o *šach*[110], jehož zařazení mezi sporty bylo v minulosti a je dodnes tématem mnoha úvah doprovázených souhlasnými či nesouhlasnými vyjádřeními. Absence pohybové složky je u šachu zřejmá. Na druhé straně, existuje mnoho důvodů, proč šach mezi sporty řadit. Propracovaná tréninková metodika, přesně definovaný rámec pravidel (časové limity, činnost rozhodčích, organizace zápasů a turnajů), systém soutěží na mnoha různých úrovních či příprava na zápasy po strategické i taktické stránce, to jsou ty nejviditelnější faktory. Rozhodně však šach v sobě nese základní prvky hry, a to často ve vyhrocené podobě. *Šachová partie* je v obecném chápání určitým synonymem pro strategické a taktické manévrování v různých životních situacích a do jisté míry tak šach symbolizuje hru života v nejširším slova smyslu. Dále je šach v podstatě metonymicky intepretován jako intelektuální souboj dvou soupeřů, v němž vítězí důvtip, trpělivost a důslednost. O tom, že určitá forma myšlení, jež lze nazvat šachovým, má své uplatnění i ve světě pohybových aktivit, svědčí například popularita často tradovaného výroku spisovatele Ernesta Hemingwaye o tom, že baseball jsou nejrychlejší šachy na světě.

Pozornost budeme nyní věnovat těm rysům šachu, které dokládají přesah hry do oblastí, jež obvykle nebývají považovány za doménu hry jako takové. V případě šachové hry se jedná o přesah do sféry politické, umělecké a do světa vývoje počítačových technologií.

Politický a sociální aspekt šachu lze pozorovat v historickém kontextu. Přítomnost již zmíněného prvku agón je u šachu zřejmá. Tento rivalizační motiv, jenž lze (vedle snahy o perfekcionismus) považovat v prostředí sportu za klíčový (Lipiec, 1999), bylo možno sledovat v politickém soupeření mezi dvěma světovými velmocemi USA a SSSR v období tzv. *studené války*. Soupeření v oblasti kosmického výzkumu v 60. letech 20. století představovalo velmi prestižní souboj o technologickou nadvládu. Tzv. *Série století* hokejových zápasů mezi výběrem hráčů NHL a reprezentací SSSR v roce 1972 byla chápána jako pokračování politických konfliktů mezi Východem a Západem na sportovním poli. V tomto kontextu byl šachový souboj o titul mistra světa, který svedli sovětský šachista Boris Spasskij a jeho americký soupeř Robert Fischer rovněž v roce 1972, považován za symbol zápasu o intelektuální nadvládu nad tehdejším světem. Tak bylo také utkání v médiích prezentováno a probíhalo v islandském Reykjavíku ve vyhrocené atmosféře (Evans & Smith, 1973). Přestože tu stály proti sobě dvě povahově velmi rozdílné a svérázné osobnosti[111], pro mnoho pozorovatelů z různých zemí tu probíhal zejména boj mezi americkým pojetím individuální osobní svobody a sovětskou kolektivně organizovanou

110 V současné době je obecně používanější plurálový tvar šachy.

111 Zejména chování Roberta Fischera působilo často nevyrovnaně. Fischer měnil své finanční požadavky a stěžoval si na přítomnost kamer. V roce 1975 pak k jeho plánovanému zápasu s Anatolijem Karpovem nakonec vůbec nedošlo.

státní mocí. Fischerovo vítězství, které přerušilo sérii sovětských úspěchů trvající od roku 1948, kdy poprvé vybojoval titul mistra světa Michail Botvinik, se stalo důležitou politickou událostí. Jednalo se pravděpodobně o nejsilnější zatažení veřejnosti do šachové problematiky v historii. Sledování série zápasů, její průběh i výsledek, to vše ovlivnilo způsob uvažování mnoha občanů tzv. východního bloku, přimělo je k přemýšlení nad žebříčky svých hodnot a nad duchovním rozměrem jejich životů. Význam utkání výrazně přesáhl odborné šachové prostředí, do něhož by souboj mezi Spasským a Fischerem za běžných okolností patřil[112].

Spiritualizaci prostého motivu agon v šachu je možno spatřovat v rozšíření pouhého souboje odehrávajícího se na šachovnici na skutečnou bitvu se všemi jejími aspekty při nutnosti silně abstrahovat okolnosti této bitvy. Proměnlivá povaha šachových figur, jejichž hodnota je sice na začátku partie teoreticky exaktně vyjádřitelná, nicméně během partie se může v různých pozicích měnit (například význam pěšce v koncovce partie) dynamizuje hru a oživuje její pestrost. Až sakrální pozice krále, s jehož obranou hra stojí a padá, či klíčová pozice dámy ukazují, že samotným figurkám je vdechován účel a smysl, který umožňuje vytvářet a rozvíjet uvěřitelný příběh.

Je pravda, že zejména tzv. vážné partie[113] bývají pro laika dlouhé a rozvleklé, protože navenek se dlouhou dobu nic neděje. O to větší má však šach svůj vnitřní náboj. Jedná se o bitvu realizovanou v symbolické rovině, v níž rozhoduje na nejvyšší úrovni zejména strategie, u kratších partií se pak zvyšuje podíl taktiky. Přestože pravidla jsou exaktní a ke hře je nutné racionální myšlení, to co činí šach přitažlivým a jedinečným, je osobitost jednotlivých hráčů, kteří musí osvědčovat řadu ryze lidských vlastností – odvahu útočit a riskovat, lstivost (např. v obětech tzv. otrávených figur) či houževnatost. Dobře je to patrné na některých komentářích šachových partií, které se podobají skutečným či mytickým válečným příběhům, byť jsou rekonstruovány třeba pouze ze zápisu partií. Vynikající šachista 20. století Aaron Nimcovič ve své knize *Můj systém* takto komentuje diagram sloužící k nácviku zisku tempa: „Smysl našeho manévru tedy spočívá v tom, že bílý s každým dotykem se základní pozicí nabývá zpět útočnou sílu, jako ji ve starobylé pověsti nabýval Svjatogor při doteku matičky-země" (Nimcovič, 1999, 48).

Toto mystické přirovnání šachistů k ruským bohatýrům vychází z historického kontextu, v němž šachová hra měla významné postavení v dějinách již od starověku. Ve středověku představovala hra v šach jednu z rytířských ctností. Šachový motiv rovněž představuje zajímavý prvek intelektuálního souboje, který maže nerovnost postavení (mocenské pozice či fyzické převahy) protihráčů. To lze pozorovat v literárním zpracování šachové tematiky, např. v díle Stefana Zweiga *Šachová novela* (Zweig, 1998), které varuje před hrozbou nacismu[114], či ve známé scéně z dětské knihy *Harry Potter a Kámen mudrců* (Rawlingová, 1997), kde oběť vlastní „figury" Rona Weasleyho při hře na obří šachovnici umožňuje jeho přátelům vyhrát partii[115]. V obou případech je šachová partie prezentována jako životní situace. Hrou o život se vším všudy se stává například v Bergmanově filmu *Sedmá pečeť*[116], kde rytíř Block hraje šach se Smrtí.

112 Tato reflexe je osobní vzpomínkou jednoho z autorů této části textu (E. H.). Je však pravdou, že popsané vnímání bylo častější u šachových laiků než v odborných šachových kruzích.

113 Vážné partie se hrají obvykle v délce 2–6 hodin. Časově kratšími variantami jsou rapid šach a bleskový šach.

114 V roce 1963 byl podle zmíněné novely natočen film *Šach mat* (režie Alfréd Radok), v roce 1980 televizní inscenace *Královská hra* (režie Miroslava Valová). V obou verzích hrál zápornou roli velmistra Čentoviče Rudolf Hrušínský.

115 Ve filmovém zpracování této knihy (USA–UK, 2001, režie Chris Columbus) používá postava Rona Weasleyho skutečně existující šachové zahájení (variantu skandinávské obrany).

116 Švédský film (1957, režie Ingmar Bergman). Šachová partie proti Smrti dává hrdinovi určitý odklad, který mu umožňuje hledat smysl života.

Položíme-li si otázku, v čem spočívá jedinečnost šachu, která vede k vytváření paralely mezi šachovou partií a lidským životem, dovede nás hledání odpovědi nejprve k popisu průběhu šachového utkání. Na začátku hry jsou šance hráčů takřka vyrovnané, je zde však jistá výhoda bílého. Spočívá v možnosti prvního tahu a tedy vytvoření určitého náskoku ve vývinu figur. Hráč má možnost zaměřit se na dlouhodobé budování pozice či dát přednost materiálnímu zisku. S jistým záměrem se může hráč rozhodnout pro oběť pěšce či figury a tuto oběť pak zúročit. V případě špatného propočtu ji však také zúročit nemusí. Jedna chyba někdy může prohrát celou partii. Hráč může vyčkávat na chybu soupeře nebo se pokusit útočit. Může se rovněž pokoušet zdržovat hru, soupeře znervóznit, nalákat do léčky. Může se snažit o remízové zakončení či riskovat v koncovce. V případě prohrané pozice lze hrát až do úplného konce a pokoušet se i ze špatné situace vytěžit remízu v podobě patu. Někteří hráči se nakonec nechají zmatovat, ale většina dobrých hráčů partii v beznadějné pozici vzdává. Těchto několik postřehů aktivního šachisty nepředstavuje nijak abstrahující výstup, k podobným bodům by dospěl zřejmě každý hráč šachu, pokud by byl požádán o charakteristiku hry v uvedeném duchu.

Každá věta v předchozím popisu může být převedena na srovnání s každodenním lidským životem. Zřejmě právě tato zřetelná spojovací linie ovlivnila skutečnost, že průběh šachové partie je velice častým příměrem pro průběh lidského života. V přenesené podobě je také často akceptován názor, že každá hra má v sobě jisté rysy šachové partie.

Lze zde hledat přesah ke spiritualitě, který směřuje nad rámec redukce problematiky šachu na intelektuální zápolení? Nejedná se jenom o abstraktní zaměření šachu a o jeho symbolizovanou rovinu? Zde je třeba zdůraznit, že šach není pouze jakousi zkouškou logického myšlení a intelektuálním cvičením, ale má i mnoho aspektů vedoucích k „zušlechtění ducha". Samotné šachové figurky bývaly v historii vyráběny z nejrůznějších materiálů a v nejrozličnějších velikostech i tvarech. Často byly skutečnými uměleckými díly. Také v mnoha partiích docházelo k tomu, že figury byly zastupovány lidmi či zvířaty. Chladná logika šachové hry tak byla personifikována do osudů živých bytostí. Ve věznicích se často vyráběly šachy (například z chleba). Nejen hra, ale i samotná výroba figur a šachovnic pomáhaly vězňům přečkat velmi těžké životní situace. Příkladem může být též kniha Jacka Londona *Tulák po hvězdách*, jejíž hrdinové udržovali svou vůli a duševní kondici hraním šachu, přičemž jednotlivé tahy si vyťukávali přes zeď smluvenými znameními (London, 2003). Vytvoření soustavy dorozumívacích prvků bylo v tomto případě velmi komplikované (v knize však není podrobněji vysvětleno).

Již jen tato rozličnost projevů ukazuje, že v šachové hře je ukryto specifické tajemství. Dynamika hry je skrytá v myslích hráčů. Celé bitevní pole, všechny varianty útočných operací, defenzívních postupů, nastražené léčky, souboj s časem, to vše je převedeno do podoby, kterou lze jen těžko popsat či vysvětlit nezasvěcenému divákovi.

Jistý spirituální moment šachové hry představuje také konflikt, do něhož se zde dostává „lidský faktor" a „umělá inteligence". Za zmínku stojí dlouhodobé vzdorování nejlepších světových šachistů počítačovým programům. Velmistr Garri Kasparov, hráč považovaný za vůbec nejlepšího šachistu v historii (s dosaženým ratingem Elo 2851)[117] se soubojům s počítači nevyhýbal a dlouho v nich byl úspěšný právě díky tomu, že žádný počítač nebyl schopen takové pružnosti jako geniální šachový mozek člověka. Kasparov vítězil v těchto zápasech hlavně díky své kreativitě. Ještě v roce 1996 se utkal s modelem Deep Blue a zvítězil 4:2, Historický průlom

117 Elo systém - nejuznávanější šachové hodnocení používané od roku 1970 nejvýznamnější mezinárodní federací FIDE.

nastal v roce 1997, kdy Kasparov v zápase se zdokonalenou verzí téhož počítače podlehl 2,5:3,5. Sám hovořil o tom, že nejvíce ho zaskočilo to, že počítač se při výběrů tahů choval jako člověk. V roce 2003 sehrál Kasparov další dvě, tentokrát remízové série zápasů s počítači Deep Junior (3:3) a X3D Fritz (2:2).

Tento šachista napsal i knihu *Jak život napodobuje šachy*[118] (Kasparov, 2008), v níž se zabývá možnostmi, jak přístup k šachové hře aplikovat v běžném životě, zejména při řešení složitých situací.

Jiný vynikající šachista a mistr světa Vladimir Kramnik se utkal s počítačovým šachovým programem Fritz. V první sérii utkání v roce 2002 remizoval 4:4 s modelem Fritz 8, v roce 2006 podlehl typu Fritz 10 poměrem 2:4. V roce 2010 poprvé dokázal porazit počítačový program Akara 2010 mistryni světa Ichiyo Shimizu v japonském šachu *Shogi*, ve hře, která má více variant než klasické šachy (NS, 2012). Ve hře *go* vzhledem k její členitosti zatím (k polovině roku 2012) počítačové programy nejlepším hráčům konkurovat nedokážou.

Vše je dnes především v rukou programátorů. Svým způsobem jde spíše o zápas člověka proti člověku (než člověka proti stroji), kde podmínky pro obě strany ovšem nejsou rovnocenné. I přes tuto skutečnost je v kontextu spirituality zcela na místě téma *umělé inteligence* zmínit. Jedním z důvodů je fakt, že rozvoj počítačových technologií pokračuje. Předpoklad, že úroveň kyber-výstupů se bude nadále zvyšovat, je zcela reálný.

Dojde-li k situaci, že umělá inteligence bude v určitých svých projevech nerozeznatelná od lidské, může to být právě prvek spirituality, který na sebe přebere hlavní zodpovědnost za udržitelnost lidského faktoru v reálném světě. A hra je svou povahou velice dobře uplatnitelnou platformou pro zviditelnění rozdílu mezi lidským a strojovým přístupem. Kyborgický výstup bude schopen lidskému v mnoha ohledech konkurovat či jej předčít, například pokud jde o úspěšnost v mnoha hrách. Sama podstata hry je však spojena s radostí a zábavou. Zde by měla Huizingova koncepce „homo ludens" (jako člověka hrajícího si) podporovat rozvoj vícerozměrného a komplexního jedince, který dokáže čelit technokratické hrozbě, o níž hovoří například Marcuse (1992**).**

Takový potenciál má i hra sportovní (od šachů až po fotbal). Všechny kontury jsou zde poněkud zostřenější díky zřetelnému zarámování hry pomocí pravidel a silné participace soutěžního prvku. Přes razantní průnik moderních technologií do světa sportovních her (lední hokej, tenis, stolní tenis), kdy využití nových materiálů ovlivnilo i samu povahu hry, je tu velký prostor pro uchování klíčové role lidského faktoru. To se projevuje zejména v aspektu kreativity: „Športovanie vytvára nové formy prejavu skrytých zásob tvorivosti človeka. Vďaka športu sa posúvajú horizonty poznania kreatívnej podstaty človečenstva" (Oborný, 2001a, 16).

Člověk jako hráč

Člověk se dostává do pozice hráče v různých situacích. Vrátíme-li se k diverzifikaci hry podle Cailloise, můžeme konstatovat, že jsme zmínili různé formy hry „mimikry", zejména v symbolickém (přeneseně lze říci divadelním) chápání hry v kontextu reality a virtuality. Stejně tak jsme se dotkli prvku „agón" na němž je hra založena, je-li hrou soutěžní.

Krátce se ještě můžeme zastavit u prvku „alea". Týká se modelového typu hráče, který se pokouší bojovat s osudem. Za případ takového boje by mohl být považován účastník loterie,

118 Do češtiny přeložil Libor Dvořák.

který si zakoupí los a pasivně čeká na výhru. Velmi extrémním případem je pak hráč „ruské rulety[119]" v různých jejích podobách. Ovšem aktivní vstup do hry osudu přibližuje jedince více ke *Game of Life*, kde se propojuje aktivní účast se složitostí prostředí a je zapotřebí prokázat určitou vyváženost fenoménů „rozum a štěstí"[120].

Poměrně výstižně tento typ hráče charakterizuje básník Michal Horáček: „Kdo se bojí, má jen hnědý kaliko. Možná občas nebudeš mít na mlíko, jistě ale poznáš, co jsi vlastně zač. Svět nepatřil nikomu, kdo nebyl hráč" (Horáček, 2012). V těchto verších můžeme najít podmíněnost dosažení úspěchu odvahou riskovat a vystoupit ze zabezpečenosti každodenní reality. Charakteristika úspěchu může být velmi široká. V běžném chápání se s hráčskou odvahou spojuje nějaká forma zisku (finanční zisk hráče pokeru; společenská prestiž úspěšného investora), což není zřejmě směr, jenž by nás přímo vedl ke spiritualitě. Tento pohled však není jediným možným. Úspěchem může být také přesažení svých limitů, nalezení odvahy ke změně životního stylu, dosažení schopnosti vyjádřit své názory a postoje, a to i pokud nejsou v souladu s běžně akceptovanými vzorci chování (a za cenu nepříjemných důsledků). Vystupuje tu do popředí statečnost, jako jedna ze základních lidských ctností (již zmíněných v souvislosti s Platónem i Aristotelem).

Další zajímavou myšlenku obsahuje druhá věta předchozího citátu. Připouští situaci, kdy člověk nebude mít prostředky pro uspokojení základních životních potřeb, avšak namísto toho získává příležitost dozvědět se více o své povaze, o svém duchovním obzoru. To je umožněno, řečeno méně abstraktně, postavením do vyhrocené situace, která jedince prověří v tom, jak se zachová, pokud čelí skutečnému problému. Materiální aspekt zde ustupuje duchovnímu.

Hráč hledá zákonitosti hry a skrze ně se dostává k méně patrným vlastnostem sebe sama. „Mysticismus, politická filosofie a hra slouží k vztahování transcendentna k lidskému, k uspořádání kosmu, v němž hledáme sami sebe" (Schall, 2006, 256). Máme-li hovořit o spiritualitě, která transcenduje profánní realitu, nelze se však zcela vyhnout ani negativním vlivům tohoto přesahování, které mohou mít devastující účinky zejména na vnímavé jedince.

Extatické vytržení z každodennosti, které hra dokáže přinášet, může v některých případech dospět také do krajních poloh, kdy závrať (ilinx) začíná účinkovat jako droga a hráč se stává na hře závislým. Jedná se o tzv. patologické hráčství. Prunner (2008) rozlišuje tři fáze gamblerství – fázi výher, fázi prohrávání a fázi zoufalství. Gambler postupně ztrácí pojem o realitě, jeho vnímání se začíná zkreslovat, posléze propadá stavům úzkosti a zoufalství. V běžném chápání je gamblerství spojováno s hrou na hracích (též výherních[121]) automatech. To je skutečně nejčastější případ a touha po bezpracném finančním zisku je také primárním motivem v první fázi většiny gamblerských případů. Jednalo by se však o značně zjednodušený výklad, kdybychom gamblerství vysvětlovali pouze hamižností (motivem mamonu). Závislost je totiž budována především na hře jako takové a na opojném pocitu z výhry, který je pro gamblera srovnatelný s působením halucinogenních látek.

119 „Ruská ruleta" je název používaný pro sebevražedné hry založené na náhodě. Původně šlo o umístění jednoho náboje do zásobníku revolveru, jímž se pak otočilo. Následovalo stisknutí spouště zbraně namířené na vlastní hlavu. Tradiční výklad přiřazuje vznik tohoto nápadu ruským důstojníkům.

120 „Rozum a štěstí" je název jedné z pohádek, které do knihy *Zlatovláska* zařadil Karel Jaromír Erben. V této pohádce dominuje štěstí nad rozumem, což lze také zčásti chápat jako upozornění na nebezpečí plynoucí z pýchy rozumu, která odmítá respektovat vyšší řád.

121 Slovní spojení „výherní automat" je velmi tendenční. Tyto přístroje umožňují jednorázově vyhrát, samotná jejich konstrukce však zabraňuje opakovanému vyhrávání. Individualizovaně smýšlející gambler se však domnívá, že právě on dokáže udržet v souboji s automatem aktivní bilanci (na úkor ostatních hráčů).

Je tu svým způsobem zhmotněna paralela na mytický příběh Tantala[122], jenž se domníval, že předčí nejen ostatní smrtelníky, ale i bohy. Trest, který mu byl za to udělen, je analogický údělu gamblera. Také on má vidinu úspěchu stále na dosah ruky, ale kdykoli po ní sáhne, rozplývá se mu před očima. Takové „temné" stránky osudu patologického hráče v sobě nesou všechny již zmíněné čtyři formy hry dle Cailloise – *agón* v intelektuálním soupeření s protivníkem (zde s automatem), *alea* v pokoušení štěstěny, *mimikry* v přebírání různých rolí (spějící k přetvářce a lži, k nimž se gambler ve druhé a třetí fázi zákonitě dostává) a konečně *ilinx* v podobě závrati a nezvladatelné touhy.

Ani spirituálně silně založený člověk není spolehlivě chráněn proti závislostem různého druhu. Nicméně širší duchovní rozměr, vícečetný systém hodnot a úcta k ctnostem – zde bychom mohli zdůraznit jak ty křesťanské (víra, láska a naděje), tak „platónské" (statečnost, moudrost, uměřenost a spravedlnost) – skýtají silný potenciál pro účinnou obranu. Ta může spočívat i ve schopnosti rozlišovat v různých situacích virtualitu a realitu hry, aniž bychom se vzdávali přesahů od jedné k druhé a zpět.

Martin Heidegger, jak je uvedeno v jiné části této publikace, označil stěžejní konstituenty lidské existence jako existenciály a rozlišil je v několika různých rovinách. Eugen Fink uchopil jako významný existenciál také hru. Tím jí přiřadil pozici nejen svrchovaně důležitého, ale naprosto esenciálního atributu lidského bytí. Podle Finka tedy člověk není člověkem, pokud není také hráčem. Hra neslouží pouze k vyplnění volného času, ale vyjevuje ty nejhlubší roviny lidského žití. Hra je fenoménem, který nám pomáhá porozumět sobě, druhým i světu. Protože svět sám můžeme vnímat jako svébytnou hru, hra je symbolem světa.

Jedná se zde o širší pochopení fenoménu hry. To je vyjádřeno i ve slavné Shakespearově replice: „Celý svět je jeviště a všichni lidé na něm jenom herci" (Shakespeare, 2007). V komedii *Jak se vám líbí* slavný dramatik představuje svět jako jeviště a nechává postavy vystupovat v rolích, v nichž se odhalují jejich vlastnosti. V divadelní hře se tak projevuje nejen forma hry *mimikry*, ale i mnohé další atributy života. Jde o hru, která zde může mít platnost v našem okolním světě. Může však představovat celý kosmos, stejně jako vnitřní svět lidského jedince.

Závěrečná myšlenka bude patřit opět Eugenu Finkovi. Týká se přesvědčení, že hra nevzniká primárně v reálném prostoru jako náhodný prostředek sloužící pro příjemné trávení času.

„Porozumění pro základní lidské možnosti hraní není výsledek empirie, nýbrž náleží k původnímu jasu rozumění, v němž je lidský pobyt otevřen sám pro sebe" (Fink, 1993, 29).

122 Bájný lýdský král Tantalos byl zahrnut velkou přízní bohů. To jej vedlo ke stupňující se zpupnosti, která vyvrcholila zavražděním vlastního syna Pelopa. Tantalos byl potrestán třemi nejhoršími tresty – věčnou žízní, věčným hladem a věčným strachem.

Spiritualita v bojových aktivitách

Irena Martínková

Úvod

Boj je součástí lidského života odnepaměti, avšak jeho podoby se v jednotlivých společnostech od sebe odlišují. Kritéria rozlišování bojových aktivit mohou být různá, bojové aktivity bývají nejčastěji děleny podle technik a zbraní, které jsou v nich používány. Bojové techniky mohou plnit ve společnosti různé funkce, lze je tedy také dělit podle smyslu, který je v nich účastníky sledován. Dělení boje podle jeho smyslu je zvláště vhodné pro pojednání o tématu spirituality v rámci bojových aktivit. Navazujeme tak na naší předchozí práci, ve které jsme rozdělili boj podle jeho smyslu (Martínková & Vágner, 2010) a ve které jsme za zastřešující termín nejrůznějších způsobů boje zvolili termín „bojové aktivity". Smysl boje ovlivňuje celkový charakter boje: určuje například specifický ráz soubojů, způsob tréninku, výběr zbraní a vybavení, v neposlední řadě ovlivňuje i míru propojenosti boje se spiritualitou člověka. Spiritualita není nezbytnou součástí boje, avšak v některých podobách boje, jejichž smysl přesahuje samotný boj s protivníkem, může mít důležité postavení. Díky rozdělení bojových aktivit podle jejich smyslu, je možné od sebe odlišit způsoby boje, které zahrnují spiritualitu.

Spiritualita a bojové aktivity

Cílem této kapitoly je prozkoumat bojové aktivity, jež jsou úzce spjaté se spiritualitou. Na první pohled se však spojení spirituality s bojem může zdát paradoxní. Základním smyslem boje je samotné utkání se s protivníkem, ve kterém jde o přežití, dobývání či obranu – toto pojetí jsme nazvali „boj zblízka", případně může jít o utkání se s protivníkem ve spojení se sebezdokonalováním – zde se jedná o „bojová umění". Boj o život se však v mírumilovnějších společnostech proměňuje v boj, který nechává žít a zlepšovat se. Smyslem boje v tomto pojetí může být vítězství v soutěži – takto se boj ukazuje v „bojových sportech", nebo může jít o celkové zdokonalení člověka vzhledem k lidskosti – tento způsob boje jsme označili jako „bojové cesty". Menší nutnost bojovat ve spojení s přesvědčením, že výuka bojových technik může být pro člověka přínosná i bez nutnosti boje, tedy umožňuje využití bojových technik i v mírumilovných společnostech, a to zvláště ve formě bojových umění, bojových cest a bojových sportů. Tyto tři různé způsoby boje se od sebe vzájemně odlišují na základě smyslu, který sledují, ale také vzhledem k jejich potenciálu pro rozvoj spirituality. V této kapitole se budeme věnovat jen bojovým aktivitám, jež jsou nejvíce spjaté se spiritualitou – bojovým cestám, avšak stručně zmíníme i další podoby boje, jež ji částečně obsahují.

Bojové cesty jsou charakteristické využíváním bojových technik bez sledování základního smyslu boje. Bojové cesty jsou tedy poměrně novým jevem, protože po dlouhou dobu bylo osvojování bojových technik spjato především s potřebou člověka dobývat a bránit se před nepřítelem. Bojové cesty tedy obvykle vznikají ze starších bojových aktivit, jejichž cílem je boj o holý život, a to především z bojových umění, která v sobě slučují boj a výchovu. Jedním z hlavních důvodů vzniku bojových cest je opuštění boje ve smyslu sebezáchovy na jednu stranu díky menší potřebě bojovat (např. v rámci občanské společnosti), na stranu druhou kvůli rozvoji bojové techniky, jež s sebou přináší nové způsoby boje a efektivnější zbraně, než najdeme v boji z blízka.

Bojové cesty tedy vymezujeme jako bojové aktivity, které jsou spojené s výchovnými, filosofickými či náboženskými systémy a ve kterých je prvek sebezdokonalování podle daných systémů silně zdůrazněn nad pragmatické využívání bojových technik (viz Martínková & Vágner, 2010). Cíl bojových cest spočívá zvláště v sebezdokonalování, v přesažení běžné každodennosti převládající v dané společnosti – jde v nich tedy především o vedení vlastního života. Způsob žití tohoto života si člověk vybírá podle určitého výchovného, filosofického či náboženského systému, jež zásadním způsobem vymezuje danou bojovou cestu. Cíle jednotlivých bojových cest jsou tedy odlišné. Z hlediska rozmanitosti a stupně rozvoje bojových systémů bývá zdůrazňována role Asie, a to platí i v bojových cestách. V dnešní době jsou u nás známé především bojové cesty úzce spjaté se zenovým buddhismem a taoismem.

Celkově jsou bojové cesty poměrně bezpečné, nepoužívají se v nich smrtonosné zbraně, mají modifikované techniky a někdy jsou i značně neúčinné v boji. Ačkoliv praktikující může bojovat proti soupeři, cílem není druhého porazit, nýbrž především zdokonalit se a stát se lepším člověkem.

Bojové cesty sledují cíle určitých výchovných, filosofických či náboženských systémů a je možné je označit za cesty spirituální. Základem spirituality je zde vlastní směřování k rozvoji celkového bytí člověka a jeho smyslu. I když člověk rozvíjí jednotlivé části, tento ohled na celek života a jeho smysl je zásadní. Důležitou součástí spirituality je i vztah k druhému, jenž je v boji rozvíjen přítomností protivníka. Konfrontace mezi dvěma protivníky v bojových cestách má za cíl vzájemné poznávání a sebezdokonalování[123].

Bojové cesty ve své čisté podobě však nejsou v dnešní společnosti příliš časté. V běžné praxi spíše dochází k propojování boje pouze s některými prvky existujících výchovných, náboženských nebo filosofických systémů. Takto pojaté způsoby boje jsme nazvali „bojová umění". Bojová umění stále udržují ohled na zlepšení obranyschopnosti a vlastního boje, avšak je pro ně důležitý i výchovný aspekt. Díky tomuto propojení lze za částečně spirituální považovat tedy i bojová umění, aniž v nich však praktikující bere ohled na celistvost svého života a jeho celkový smysl. V bojových uměních může jít například o rozvíjení čestnosti a odvahy. Podobný vztah ke spiritualitě můžeme najít i v bojových sportech, které zdůrazňují výchovný aspekt soutěžení.

V této kapitole se budeme věnovat problematice bojových cest na příkladu japonských bojových cest (*budó*). Tyto cesty jsou v českém i světovém měřítku obecně známé a velice často jsou spojované se spiritualitou. Japonské bojové cesty se celkově váží k japonské kultuře a jsou spojené s náboženstvím shinto, konfucianismem a zenovým buddhismem. Naším příkladem budou japonské bojové cesty, které jsou úzce spjaté se zenovým buddhismem, tj. zenové bojové cesty. Je však třeba zdůraznit, že ačkoliv se zenovým buddhismem jsou v Japonsku více či méně propojeny všechny bojové aktivity, ne všechny lze považovat za bojové cesty. Nejprve se tedy budeme věnovat vztahu japonských bojových aktivit k zenovému buddhismu.

Japonské bojové aktivity a zenový buddhismus

Ačkoliv D. T. Suzuki (1988) říká, že zen je neoddělitelný od japonské kultury a ovlivňuje všechny cesty (*dó*), nejsou všechny ovlivněny stejným způsobem – některé školy akcentují přímou spojitost bojových aktivit se zenovým buddhismem, jiné tento vztah sice připouštějí, ale staví se k němu spíše s odstupem. Podívejme se nyní na dva velice odlišné způsoby propojení zenového buddhismu s bojovými aktivitami.

123 Více v kapitole *Spiritualita: K otázce definice autorů Robinsona a Parryho.*

Zastánci názoru, že zenový buddhismus je základem japonských bojových aktivit, byli většinou mistři, kteří navazovali na tradici vyučování bojových umění v klášterech. Patří mezi ně například Taisen Dešimaru, D. T. Suzuki a Šigeo Kamata. Taisen Dešimaru (2003, 25–27) tvrdí, že zen a bojová umění mají stejnou podstatu a že teprve spojením bojových umění a zenu vzniká bojová cesta (*budó*). Zen je podle něj tou částí *budó*, která se týká práce s myslí: „Jak můžeme usměrnit svou mysl? Odpověď tkví v zenu, nikoli v technikách bojových umění. Bojová umění společně se zenem vytvářejí japonská budó" (Dešimaru, 2003, 26). Dále například mistr *aikidó* Shigeo Kamata (1992, 23) říká, že bojová umění jsou jednou z forem zenu a chápe je jako zen v pohybu.

Na Západě je v této oblasti populární kniha Němce Eugena Herrigela *Zen a umění lukostřelby*, která přímo spojuje zenový buddhismus a umění lukostřelby a která popisuje způsob výuky Herrigela mistrem Kenzo Awa. Ačkoliv tato kniha bývá v Japonsku kritizována – například Yamada (2001) tvrdí, že výuka, jak ji Herrigel popisuje, není běžným způsobem výuky lukostřelby v Japonsku, a že vychází z nedorozumění – lze ji nicméně chápat jako snahu zachytit bojovou cestu, ve které je zřetelný přímý vztah lukostřelby a zenu. I přes kritiku měla Herrigelova kniha obrovský vliv na propojení japonských bojových aktivit se spiritualitou.

Je-li tedy praktikování zenového buddhismu v těsném spojení s využíváním bojových technik prováděno ve společnosti, která nemá potřebu bojovat a která zdůrazňuje především celistvou výchovu a zdokonalování člověka, je vhodné tento způsob „boje" označit termínem „zenová bojová cesta".

Druhý přístup spojení boje se zenovým buddhismem v Japonsku je rezervovanější, v odborné literatuře ho zastávají například Yamada (2001) a Guttmann & Thompson (2001). Tito autoři zdůrazňují spíše výuku bojových aktivit v podobě bojových umění, ve kterých jde o osvojování si technik boje a jejich využívání k boji s protivníkem, zatímco je zde důležitá i výchova a vyzdvižen morální přístup. Souvislost japonských bojových umění se zenem nejde ani zde zcela vyloučit, avšak zen buddhismus zůstává v pozadí.

Míra propojení zenového buddhismu a bojových technik ve vlastní praxi nakonec vždy záleží na každé škole bojových umění a jejím charakteru. Japonské bojové aktivity, které jsou u nás v současné době populární – například *kendó* (cesta meče), *kjúdó* (cesta luku), *džúdó* (jemná cesta), *karatedó* (cesta prázdné ruky) a *aikidó* (cesta harmonie) – jsou nazvané podle pro boj využívaných technik či zbraní. Každá z těchto bojových aktivit může mít charakter bojového umění, bojové cesty či bojového sportu – i když ne všechny tyto formy musí nutně existovat (například dosud se neobjevila sportovní forma aikida). Člověk, který se chystá praktikovat nějakou bojovou aktivitu, musí se tedy rozhodnout nejen pro to, jaké zbrani chce dát přednost, ale musí se především zamyslet nad tím, co celkově od praktikování očekává. Výběr je samozřejmě často také určován šíří dostupné nabídky, která není vždy dostatečná, a to zvláště v oblasti bojových cest. Bojová umění a bojové sporty jsou v současné době celkově dostupnější.

Zenový buddhismus

V následujícím textu představíme bojové cesty ve spojení se zenovým buddhismem – zenové bojové cesty. Nejdříve je však vhodné stručně charakterizovat zenový buddhismus, aby bylo jasnější jeho spojení s japonskými bojovými aktivitami, protože v západním světě je buddhismus často dezinterpretován. Podle Shannera (1990, 155–161) spočívá problém zvláště ve skutečnosti, že Západ se neumí oprostit od nahlížení buddhismu západním způsobem.

Buddhismus se celkově vymyká způsobu kategorizování světa, které je obvyklé v západním světě – není to ani náboženství, ani filosofie, ani psychologie, ani druh vědecké disciplíny (Watts, 1995, 17). Celkově lze buddhismus chápat jako nadkulturní proud (Král, 2005, 11; Dürckheim, 2002, 6–7). Způsoby jeho předávání jsou sice kulturně podmíněné, ale jeho základní náhledy lze chápat jako univerzální (Watts, 1995, 18). Způsoby předávání buddhismu se liší podle způsobu prožívání a života praktikujících, podle jejich kultury. Buddhismus cizí kultury nevylučuje, ale je spíše zahrnující, často se mísí s jinými náboženskými a filosofickými systémy. Buddhismus má tedy mnoho podob, formy indického buddhismu jsou velice rozdílné od buddhismu čínského (*čchan*) a japonského (*zen*).

Buddhismus pochází z Indie a do Japonska se dostal v 6. století. Pro bojové aktivity je však důležitý především přelom 12. a 13. století, kdy byl do Japonska přenesen čchanový buddhismus z Číny. Indický buddhismus v Číně doznal značné proměny, protože byl ovlivněn tamějším konfucianismem a taoismem (v porovnání s Indy nejsou Číňané příliš filosoficky orientovaní, spíše praktičtí, a proto je čchanový buddhismus více propojen s každodenním). Čchanový buddhismus se v Japonsku rychle uchytil, byl asimilován a pronikl do každé oblasti kulturního života. Japonská verze čchanového buddhismu se nazývá „zen".

Zenový buddhismus není abstraktní filosofie, ale naopak se snaží vymanit z jakýchkoliv konceptualizací světa. Důraz klade především na prožívání člověka a směřuje ho k prožívání toho, co bezprostředně je (Suzuki, 1988, 11). Důležitost praktického přístupu a bezprostřednosti prožívání však poukazuje k problému teoretizování o zenovém buddhismu. Pomocí slov lze zen jen přiblížit, plně pochopit ho lze skrze praxi, tj. je zde zásadní vlastní prožití (Watts, 1995). Teoreticky můžeme zen popsat například jako praxi vedoucí k prožití stavu, ve kterém člověk není veden subjektivním myšlením, ale je zde zdůrazněno neulpívání mysli na ničem – na žádné myšlence, předmětu, protivníkovi či strachu ze smrti. Mysl tedy člověka nevede, je ji spíše třeba chápat jako „prázdnou mysl" či „ne-mysl" (*mušin*). Tento stav, jenž je celkovým cílem zenového buddhismu, se nazývá *satori* – osvícení, probuzení či osvobození (Suzuki, 1988, 16). Osvícení lze také charakterizovat jako stav bez rozlišování, přesahující všechny duality. Dochází zde k harmonizaci části s celkem a nastává plné ponoření do přítomnosti. Více viz Martínková & Parry (2011). Rozpracování některých dalších důležitých myšlenek zenového buddhismu bude představeno v následujícím textu ve spojitosti se zenovými bojovými cestami.

Zenové bojové cesty

Cíl zenových bojových cest je shodný s cílem zenu – jedná se o cestu osvícení. Bojová cesta v tomto smyslu nemá cíl, a tím se liší od běžného pojetí cesty v západním (euro-americkém) kontextu, ve kterém je cesta většinou chápána jako cesta vedoucí odněkud někam – má počátek a cíl a její cíl je pro člověka důležitý. V zenu nejde o cíl cesty, ale jde o to být na cestě. Zenová cesta není předem připravená, není zde žádná subjektivní myšlenka, která by udávala její směr, délku a rytmus.

Absence cíle v zenových bojových cestách však neznamená, že v nich o nic nejde. Tyto cesty jsou cestami *sebezdokonalování*. Slovo „sebezdokonalování"je velmi blízké i člověku na Západě, avšak shodné slovo nutně neznamená shodu významovou. Na Západě také říkáme, že sportem se člověk sebezdokonaluje – tento cíl je více či méně prosazován v různých sportovních kontextech. V západním pojetí je sebezdokonalování *sebe*zdokonalováním,

směřuje ke zdokonalování *sebe*, tj. k zlepšení vlastních schopností a dovedností, vyniknutí nad ostatními, k sebepotvrzování. *Sebe*zdokonalování v rámci zenových bojových cest je třeba vidět v kontextu zenového buddhismu – sebezdokonalování znamená pochopení iluze ega a seberozpouštění, překonávání subjektivity a ladění s univerzem.

Boj v zenových bojových cestách je tedy bojem se sebou samým. Nejde zde však o boj jako o soutěžení se sebou samým, ani nejde o vnitřní soutěžení, tj. boj, který má nějaký cíl, o který člověk usiluje – ať už ve smyslu dosažení objektivního měřítka (soutěžení se sebou, např. jde o dosažení určitého času) či ve smyslu zdůraznění samotného boje se sebou při zdolávání nějakého cíle (vnitřní soutěžení[124]), nýbrž je to boj s vlastním egem. Taisen Dešimaru říká: „je třeba zabít sám sebe, zabít svou vlastní mysl" (2003, 52). Smrt ega pak znamená překonání dualismu života a smrti. Dualismus má být překonán i ve svých dalších formách (dobro a zlo, krása a ošklivost). Nakonec jde o překročení veškerých konceptualizací a otevření možnosti ryzího prožívání přítomnosti.

V souladu se zenovým buddhismem jde v zenových bojových cestách o vytvoření určitého stavu mysli, která je vždy připravená reagovat bezprostředně, tj. z mysli se postupně stává „ne-mysl": „Tajemství dokonalého umění meče spočívá ve vytvoření jistého rámce či struktury mentality, jež je vždy připravená reagovat okamžitě, tj. bezprostředně, na cokoli, co přichází zvenčí" (Suzuki, 1988, 14). Jde zde o neulpívání mysli na ničem – na žádném předmětu (např. zbrani), na protivníkovi, na minulých soubojích, na vítězství či na životě. Tento stav souvisí s plným ponořením do současného okamžiku a ovlivňuje i pohyb praktikujícího. „Ne-myslící" bojovník se pohybuje bez ovlivňování pohybu subjektivní myslí a vše se děje včas, ladně a bez úsilí. Jakékoli ulpívání by vytvořilo prodlevu, kterou protivník může využít pro útok. Plné prožívání přítomnosti je nesmírně důležité, protože v boji umožňuje plnou připravenost a otevřenost tomu, co se právě děje. Nelze předem naplánovat, co se bude dít. Žádná předem připravená strategie nemůže přesně vyhodnotit budoucí situaci.

Specifický charakter zenových bojových cest vyžaduje specifický způsob praktikování. Je zde kladen důraz především na důkladné osvojení základů, často pomocí opakování jediné techniky až po dosažení dokonalosti (Dürckheim, 2002, 30; Herrigel, 1994). Důležitý je také rozvoj dýchání při provádění pohybů a rozvoj ladnosti pohybu a neusilování (viz Martínková, 2009). Příkladem zde může být opakování jedné *kata* v karate či střelba do velkého terče z krátké vzdálenosti v lukostřelbě po dobu několika let. Při postupném zdokonalování pohybu a celkové harmonizaci člověka dochází k rozvoji spontánnosti a kreativity, které jsou umožněny důrazem na absenci myšlení (např. Keenan, 1990).

Mezi další důležitý aspekt bojových cest patří konfrontace vlastního prožívání v různých bojových situacích a při srovnávání se s různými soupeři. Při přímé konfrontaci se soupeřem si člověk uvědomí, že jeho reakce záleží na dané situaci a na stále se proměňujících podmínkách. Například intenzita účinnosti úderu je prožívána každým jinak v závislosti na soupeři, vlastním stavu, prostředí atd., a tím dochází k upřesnění vlastních schopností a možností (Martínková & Venzara, 2010). Člověk si uvědomuje, že každá situace je závislá na daných okolnostech a připravenosti obou soupeřů. Vzniká tak pochopení nutnosti otevřenosti vůči tomu, co přichází, a celkově lepší porozumění sobě. To souvisí i s pochopením a přijetím vlastní limitovanosti, zvláště pak limitovanosti vlastního života, jež je důležité pro boj, v němž jde člověku o život.

Ačkoliv se na první pohled může zdát, že smrt a nutnost jejího přijetí není pro boj v rámci

124 Srv. Hurych (2009).

bojových cest důležitá, myšlenka přijetí smrti se v japonských bojových aktivitách udržela i v dobách, kdy již o holý život nešlo (srv. Tokicu, 2005, XXVI). V dnešní době již není potřeba zabíjet, přijetí smrti je nicméně stále v zenových bojových cestách zdůrazňováno a nerozlučně souvisí s bojovými cestami jakožto existenciálními praxemi. Neschopnost přijmout vlastní smrt se v boji projevuje jako strach – např. strach z porážky, ze zranění nebo ze smrti. Strach je při boji nebezpečný, protože omezuje možnosti bojovníka a celkově ho ochromuje. Bojovník, který má strach, není zcela otevřen právě probíhajícímu boji a nemůže bojovat naplno.

S tímto porozuměním smrti souvisí pojetí boje *kizeme* (útok pomocí *ki*), ve kterém dochází k přemožení protivníka tak, aby byl přesvědčen o své porážce, aniž by byl zasažen smrtelným úderem, a tak se mohl dále rozvíjet. Nejde zde o zabíjení, ale o nechávání žít a přijetí výzvy k dalšímu celkovému sebezdokonalování. V umění meče je tento způsob boje považován za nejvyšší úroveň. Z meče, který zabíjel, se stává meč, který nechává žít – a to v plném smyslu tohoto žít – dává člověku možnost žít naplno (Tokicu, 2005, 292).

Bojové cesty také přispívají ke vzniku soucitu (Keenan, 1990, 30). Skrze pochopení sebe dochází i k pochopení ostatních, a to mění náhled i jednání člověka ve vztahu k jiným. Prvotní motivace člověka pro praktikování některého ze způsobů boje bývá spíše zaměřena proti ostatním – i v dnešní době člověk často začíná s bojovými aktivitami alespoň částečně proto, aby přemohl protivníka či aby se mu ubránil. To se však v zenových bojových cestách díky specifickému způsobu praktikování mění a zkušený praktikující zenových bojových cest většinou odmítá ublížit sebemenšímu živému tvorovi.

Přínos zenových bojových cest

Co přinášejí zenové bojové cesty praktikujícím? Postupné dosahování neulpívání a svobodného stavu mysli díky pravidelnému praktikování ovlivňuje celkové prožívání člověka, tedy i jeho prožívání v rámci všedního dne. Člověk se pomocí následování zenových bojových cest stává otevřenějším tomu, co přichází, a učí se přistupovat k novému a nečekanému kreativně a adekvátněji, než kdyby přistupoval k dané situaci plný předsudků, emocí a očekávání. Život se tak stává smysluplnějším a svobodnějším a nechává člověka radovat se z toho, co je teď a tady, zatímco nemusí být sužován tím, co se mu v minulosti nepodařilo zachytit, nebo tím, co očekává v budoucnosti. Lze tedy uzavřít, že praktikování bojových cest má obrovský vliv na kvalitu každodenního života.

Samozřejmě plné prožití a realizace tohoto přístupu většinou nepřichází ve chvíli, kdy se člověk se zenovými bojovými cestami teprve seznamuje, zvláště je-li vychován v tak odlišném prostředí, jako je západní kulturní kontext založený na dualismu a sebeprosazování. Když člověk začíná s bojovými cestami, většinou je zaměřen více na sebe. Zprvu mu jde často hlavně o to, aby přemohl protivníka či aby se mu ubránil. Pomocí postupného praktikování bojových cest však dochází k proměně hodnot a očekávání. Plné prožívání přítomnosti bez předsudků přichází skrze celoživotní cvičení a opakování.

Celková proměna každodenního života a hodnot se netýká jen zenových bojových cest, nýbrž týká se celkově všech bojových cest – tato proměna je jejich základem. Pomocí bojových cest dochází k zdokonalování celkového bytí člověka, jež na počátku cesty ještě nebylo pochopeno a rozvinuto. Tento růst, který lze označit jako spirituální, je podstatou bojových cest.

Pobyt a pohyb v přírodě a jejich duchovní rozměr

Emanuel Hurych

Úvod

Tato kapitola vychází z poněkud rozdílného diskursu než zbytek teoretické části publikace. Užívá také zčásti odlišných výrazových prostředků a zdrojů, než je v kontextu celé knihy běžné. V případě tak širokého pojmu, jakým je spiritualita, však právě přesah k empirickému vnímání přírody coby mnohočetného fenoménu a zkoumání vlivu přírody na duchovní rozměr člověka podpořený kreativitou v hudební oblasti[125] přinášejí rozšířený pohled na danou problematiku. To koresponduje do jisté míry i s druhou – empirickou částí publikace, kde je právě podobný přístup ke spiritualitě do značné míry předmětem zájmu realizovaného výzkumu. V českých poměrech můžeme v historickém kontextu pozorovat velmi silný vztah člověka k přírodě a také k pohybu v přírodě. Tento vztah byl vždy do značné míry determinovám charakterem přírodních podmínek (poměrně mírnými klimatickými podmínkami, absencí přístupu k moři apod.). Snad právě určitý klid každodenního života mnoha Čechů u nich posiloval touhu po dobrodružství a motivoval je k útěkům do přírody. Pokud se chceme zabývat spirituální dimenzí pobytu v přírodě, je vhodné a potřebné zohlednit typicky české fenomény, jakými jsou tramping a vodáctví.

Rovněž je nutno uvést, že rozhodnutí zaměřit se zde na skupiny vodáků a lezců coby členů dvou skupin ze souboru našeho empirického výzkumu, nebylo snadné ani jednoznačné. Stejně tak jako využít jejich spojení s táborníky jako „lidmi z lesa". Nabízela se též varianta propojení vodáků a plavců skrze fenomén vodního prostředí. Ještě jiným prismatem lze nahlédnout zřetelné styčné body mezi těmi osobami, jejichž spiritualita (myšleno v obecné rovině) je vázána na přírodní prostředí skály či řeky, s typem poutníka popsaným v jiné kapitole této knihy. Smysluplnost námi zvoleného zaměření by měly doložit následující řádky.

Pro srozumitelné vysvětlení, či chceme-li pro jeho paradigmatickou oporu, se uchýlíme k textu české národní hymny, respektive k dvojverší, jež vzdává hold české krajině.

Voda hučí po lučinách, bory šumí po skalinách. V těchto osmi slovech je obsaženo vysvětlení výše zmíněných souvislostí, a to lépe než v jakémkoli exaktním a nutně zdlouhavějším popisu toho, co pro spiritualitu znamenají klíčová slova *skála*, *les* a *řeka*. Dvojverší, které má většina českých občanů spojeno s hrdostí na svou zemi, na svůj domov a také na příslušnost k českému národu (jakkoli právě na tu mnozí často žehrají), v sobě nese nejen obraz ideální (či idealizované) krajiny, ale také metaforizovanou představu domova. Spirituální aspekty národní hymny se nepochybně váží k její sakrální roli a pozici, projevují se však také v jakémsi obrazu českého prostředí, které česká hymna vcelku stručně a obrazně zachycuje.

Zatímco mnohé země, například ty s anglosaskou tradicí, mají textovou část svých hymen založenu na úctě k tradičním hodnotám a symbolům (britská hymna *God Save the Queen,* či hymna USA *Star-Spangled Banner)* nebo na opěvné ódě na svou zemi (kanadská *O Canada*,

125 Zde je třeba uvést, že se nejedná o kritickou studii, která by se pokoušela jakkoli hodnotit uměleckou kvalitu uváděných hudebních děl, nýbrž spíše o průřez vývojem vnímání trampské, vodácké a horolezecké tematiky v kontextu spirituality, a to optikou specifické poetiky. Tato poetika neměla vždy vysokou uměleckou hodnotu a někdy se dokonce velmi blížila kýči či přímo kýčem byla. Spiritualita se však mnohem více dotýká opravdovosti výrazu a (jak již bylo v této publikaci mnohokrát uvedeno) rozvoje víry, lásky a naděje, než témat spadajících do sféry zájmu literárních či hudebník kritiků.

australská *Advance Australia Fair*, případně novozélanská *God Defend New Zealand*), v české hymně oproti tomu zaznívá otázka *„kde domov můj?"*. Na toto téma bylo napsáno mnoho úvah a v rámci našeho úvodu k v zásadě poněkud jinému tématu není prostor pro jejich podrobnější přehled. Avšak pouhý intuitivní postřeh nám říká, že v hymnách jiných národů mnohdy zaznívá přání, aby země vzkvétala, a aby byla chráněna. Často se v nich též objevuje apel na to, aby zemi ochránil Bůh.

V české hymně se však role jakoby obracejí. Vše záleží samozřejmě na úhlu pohledu, není zde cílem sledovat různé detailní výklady významových nuancí daného textu, ani prezentovat danou otázku kontroverzně. Nicméně, roli ochranitele v písni přejímá spíše sama česká země. Ta nabízí možnost ukotvení a skýtá pevný bod. Na otázku *kde domov můj?* získáváme (po popisu přírodních krás[126]) konkrétní odpověď: *A to je ta krásná země, země česká, domov můj*. Sekularita českého prostředí, ostatně několikrát v různých částech této knihy zmíněná, tak ukazuje svůj zajímavý rys v textu, který pochází již z 30. let 19. století. Namísto vzývání ochrany Boha pro sebe či pro svou zemi, dovolává se autor textu české hymny[127] Josef Kajetán Tyl spíše bezpečí, identity a ochrany své a svého národa českou zemí, která představuje domov a také krásné (implicitně i bezpečné) místo k životu. Píseň byla v historii velmi často kritizována, a to právě pro svůj text, který se jevil jako málo odhodlaný, bojovný či sebevědomý. K jejím kritikům patřili i Jan Neruda, Tomáš Garrigue Masaryk či Leoš Janáček. Bylo by značně zjednodušující usuzovat z textu části státní hymny na mentalitu národa. Takový závěr směřuje mimo záběr tohoto textu. Naší snahou je pouze poukázat na skutečnost, že fenomény „voda[128]", „bory" a „skály" mají v českém prostředí již díky jednomu ze symbolů české státnosti poněkud specifický obsah, jehož metaforizované výklady (např. zástupnosti Boží ochrany) mohou mít blíž ke spiritualitě samé, než je tomu u některých jiných národů. Chceme-li se zabývat spiritualitou vodáků či lezců, měli bychom toto unikum mít na zřeteli.

Tím se dostáváme k druhému, na začátku již zmíněnému, podstatnému bodu našeho úvodu, kterým je skutečnost, že rozsah našich zdrojů pro tuto kapitolu přesahuje standardní rámec teoretické části publikace, jímž jsou zejména texty filosofické, psychologické, sociologické a zčásti též religionistické. V kontextu duchovního rozměru člověka pohybujícího se v přírodním prostředí, je více než žádoucí zahrnout do našeho pojednání texty věnující se historii woodcraftu, skautingu a trampingu a rovněž ukázky z poezie, beletrie a hudební tvorby. Například k fenoménu trampské písně (pro pochopení spirituality myšlenkových proudů v rámci hnutí trampingu jevu zcela klíčového) lze snáze proniknout přes díla, která obsahují i jistý příběh. Typickým příkladem mohou být knihy Zdeňka Šmída.

Celá tematika je velmi pestrá a nesmírně členitá, proto se pokusíme přistoupit k ní skrze několik předem vytyčených úhlů pohledu a směřovat především k těm cílům, které jsou v souladu s celkovým duchem teoretické části publikace, tedy hledáním spirituálních prvků v tematice pobytu v přírodě.

126 Tak jako v mnoha jiných hymnách se také zde se objevuje óda na krásy země (např. ve slovech „zemský ráj to na pohled").

127 Píseň pochází z divadelní hry Josefa Kajetána Tyla *Fidlovačka* aneb žádný hněv a žádná rvačka. Ta byla poprvé uvedena v roce 1834. Současný text se mírně liší od Tylova původního, nikoli však ve výše citovaných pasážích. Druhá sloka písně (méně často uváděná) obsahuje slova: „To je Čechů slavné plémě, mezi Čechy domov můj" (Zákon, 1993). Zde registrujeme přítomnost vztahu k zemi samotné i hrdost na příslušnost k českému národu.

128 Zde myšleno tekoucí voda – řeka.

Ideál přírodního života – lesní moudrost

Klíčovým fenoménem, jenž je na tomto místě třeba zmínit je „návrat k přírodě". Vztah člověka k přírodě v nejširším slova smyslu[129] byl v kontextu vývoje lidské společnosti vždy vztahem naprosto klíčovým. Řečeno stručně, lidský rod prošel fází, kdy se nejprve pokoušel v přírodním prostředí (jako jediném dostupném) přežít, dále se snažil přírodním zákonitostem alespoň zčásti porozumět a poté se je pokoušel měnit dle svých představ. Žádná z těchto fází však nemůže být považována za ukončenou[130], proto je správné (de facto již od doby paleolitu) hovořit o třech přístupech. Mohli bychom pro ně pro potřeby našeho pohledu[131] použít termíny akceptace, komprehenze[132] a transformace, jejichž užití se v daném kontextu nejeví jako nelogické. S postupným rozvojem civilizace se výrazně změnila charakteristika závislosti člověka na přírodě, přičemž však nelze říci, že by se míra této závislosti lineárně snížila. Tento názor byl pouze vedlejším produktem technologického rozvoje a omylem mnohých společenství, která se domnívala, že si přírodu již podmanila. Většina přírodních náboženství, a to i se svými šamanskými kulty, se chovala a chová z moderního ekologického pohledu ve vztahu k přírodě rozumněji a šetrněji než průmyslově vyspělé západní (euro-americké) kultury 19. a 20. století.

Na druhé straně, s rozvojem urbanizace a aplikace nových technologií došlo postupně u většiny kultur k větší či menší izolaci člověka od přírodního prostředí. Proto se postupně stala myšlenka *návratu k přírodě* z části umělým, avšak logickým a vcelku prozíravým motivem. Například francouzský Hébertův systém přírodního cvičení tuto ideu aplikoval na oblast pohybu člověka. Budeme-li hledat poněkud modernější kořeny současných hnutí ideově spojených s pobytem v přírodě, dostaneme se k filosofii Američanů Ralpha Waldo Emersona a Henryho Davida Thoreaua (zmiňovaných i v jiných částech publikace). Praktické zhmotnění jejich myšlenek pak nalezneme v ideálu lesní moudrosti – *woodcraftu*, tak jak jej převedl do praxe Ernest Thompson Seton[133]. Z woodcraftu vychází svým způsobem takřka každé z později realizovaných hnutí spojených s pobytem v přírodě, třebaže se v postupném vývoji většina z nich vydala různými cestami. Seton je oprávněně pokládán za duchovního otce woodcrafterské myšlenky. V roce 1902 založil v USA hnutí Woodcraft Indians. To se ještě před začátkem 1. světové války rozrostlo na takřka půl milionu členů. Samotné slovo „woodcraft[134]" pochází z angličtiny a v českém překladu se občas objevuje jako „zálesácká dovednost", častěji však bývá používán termín „lesní moudrost".

Preference překladu obsahujícího slovo „moudrost" před užitím termínu „dovednost" poukazuje na skutečnost, že v chápání Setonova odkazu a jeho transferu do českého prostředí nešlo o pouhou nápodobu života Indiánů či o mechanickou instrumentalizaci jejich dovedností, ale především o pochopení přístupu přírodních národů k životu v přírodě a o respektování jejich hodnot a myšlenek. V tomto ohledu, který nepostrádá spirituální prvek, je možno pozorovat jisté společné rysy woodcrafterského hnutí s některými volnými náboženskými proudy.

129 Tím je míněna příroda jako prostředí, v němž se člověk pohybuje, se všemi jeho zákonitostmi.

130 Lidé se (dnes možná více než v některých jiných historických etapách vývoje) stále zabývají otázkou, jak může lidstvo na Zemi přežít, stejně jako se stále pokoušejí (různými přístupy) pochopit okolní svět a jeho zákonitosti.

131 Antropologové zkoumají celý proces vývoje vztahu člověka k přírodě velmi podrobně. Tyto poznatky jsou však pro naše potřeby příliš detailní, nám jde o logické východisko pro oprávněné užívání slovního spojení „návrat k přírodě".

132 Komprehenze ve smyslu porozumění konzistentně myslitelným pojmům a procesům (srv. anglické „reading comprehension" – porozumění čtenému textu). Například (filosofická) hermeneutika jde však až k pramenům porozumění a jeho nejširším kontextům.

133 Ernest Thompson Seton (1860—1946), ilustrátor, spisovatel a zakladatel woodcrafterského hnutí.

134 Přesný překlad z angličtiny zní „práce (umělecká či řemeslná) se dřevem." Tento výklad woodcraftu coby řemesla však není v češtině frekventovaný. Slovo bývá užíváno takřka pouze ve spojení s woodcrafterským hnutím. Použití výrazu „lesní moudrost" je spojováno s osobou nejvýznamnějšího českého propagátora tohoto hnutí Miloše Seiferta (1887–1941).

Východiskem woodcraftu byl Setonův názor, že člověk se rodí jako čistá, nezkažená bytost[135]. Předobraz takové čisté bytosti žijící v harmonii s přírodou viděl Seton v postavách severoamerických Indiánů. Od nich proto přebral organizační struktury – kmeny a rody, stejně jako další rituály. Také jakýsi symbolizovaný kariérní žebříček v podobě mistrovství a činů[136]. To vše bylo založeno na úctě k přírodě. Seton se ve výkladu indiánských tradic nevyhýbal zmínkám o jejich mystických aspektech, ovšem užíval je spíše v symbolické rovině. Zbytky jídel tak jeho svěřenci odkládali na skálu „wakan", což znamenalo oběť „Velkému duchu", sám Seton však pojem „Wakhan Thanka"[137] pro přívržence woodcraftu nijak nerozváděl a spíše zdůrazňoval, že si tyto zbytky rozebere lesní zvěř. Orlí pera jako součást ocenění „činů" měla přímou vazbu na medicínu per – indiánskou alchymii energie (Freke, 2000, 82), stejně jako Setonova indiánská parní lázeň vycházela z obřadu potních chýší, který měl očistný význam i ve smyslu duchovní hygieny (tamtéž, 94). Woodcraft kladl rovněž velký důraz na fyzickou práci a řemeslné dovednosti.

Setonovy myšlenky hluboce ovlivnily celou řadu dalších osobností, zejména pracovníků s mládeží. V první řadě šlo o zakladatele skautingu v celosvětovém měřítku Roberta Baden-Powella[138]. V českých podmínkách pak musíme jmenovat Antonína Benjamína Svojsíka[139] a (v poznámce již zmíněného) Miloše Seiferta. Z pozdějších významných osobností bychom pak neměli zapomenout na spisovatele a propagátory pohybu v přírodě Jaroslava Foglara a Miloše Zapletala, o nichž ještě bude řeč. Polovojenský model skautingu, tak jak jej v dominantní podobě vytvořil Baden-Powell, Setonovým představám příliš nevyhovoval. Stejně tak nevyhovoval ani části české mládeže, která zavrhovala skautskou přísnou disciplínu a toužila po větší volnosti. To do jisté míry zřejmě spočívalo také v touze po hledání jiného typu spirituality pobytu v přírodě, než skýtal Baden-Powellův skauting založený na poměrně tvrdé kázni a v němž se spíše než spiritualita silně projevovala ritualita (coby sakrální přístup k užívaným symbolům a slavnostním obřadům[140]).

Situace v českých zemích byla poměrně komplikovaná. Vytvořily se zde tři hlavní proudy. Skauting (u nás založený A. B. Svojsíkem), woodcrafterské hnutí (iniciované v českých poměrech M. Seifertem) a tramping (volné hnutí, které nikdy neusilovalo o institucionalizovanou podobu). Tyto tři proudy však nelze zcela oddělovat, v různých etapách historického vývoje se různě prolínaly a navzájem ovlivňovaly. Kořeny ve woodcraftu a skautingu mají i další organizace, jejichž vznik sahá do poslední třetiny 20. století, a které jsou již zaměřeny poněkud jiným směrem. Jedná se například o Prázdninovou školu Lipnice, hnutí Outward Bound – Česká cesta, či skupinu Instruktoři Brno (Hurych, 2012).

Český unikát – tramping a jeho specifická povaha

Tramping je originálním fenoménem, který se v českých a slovenských podmínkách dočkal mohutného rozvoje, a to především ve dvacátých a třicátých letech 20. století. Stále však má

135 Tuto myšlenku prezentovali již mnozí autoři dávno před Setonem. Velmi pregnantně ji ve svém díle vyjádřil již v 18. století například francouzský filosof Jean-Jacques Rousseau (1712–1778).

136 Praktické ukázky těchto struktur a mechanismů jsou nejlépe popsány v Setonově díle *Kniha lesní moudrosti*, ve formě příběhu pak v jeho knize *Dva divoši*.

137 V jazyce Lakotů „Wakhan Thanka" představuje něco, co je v pohybu, ve významu „Velký tajemný" (Freke, 2000, 49).

138 Robert Baden-Powell (1857–1941), anglický šlechtic a voják, zakladatel skautingu.

139 Antonín Benjamin Svojsík (1876–1938), pedagog a zakladatel českého skautingu.

140 Český model skautingu se však inspiroval Setonem mnohem více než například anglický a dlouho byl do jisté míry (zejména zásluhou Svojsíka a Sieferta) jakýmsi kompromisem mezi Baden-Powellovým scoutingem a Setonovým woodcraftem.

početnou obec příznivců. Jde ve skutečnosti o velmi volné hnutí. Tak jako český skauting, tak i tramping byl nejvíce inspirován woodcraftem. Společné kořeny má i se samotným skautingem. K této inspiraci dále přidal romantiku amerického Divokého západu.

Nelze říci, že by se jednalo o výlučně český jev. Američané označují podobné aktivity jako „hiking". Zde je patrný jasný odkaz na chůzi a můžeme tak pozorovat i styčné body trampa s poutníkem („to hike" – jít na túru, cestovat a řada dalších významů). Bednář (2009) spojuje archetyp homo viator[141] (člověk putující) s knihou Ernsta Jüngera *Chůze lesem*, kdy les představuje určitou metaforu pro bezcestí a současně tak pro svobodu. Lesní chodec dostává příležitost setkat se sám se sebou a učí se překonávat strach a úzkost. Iniciační rituály mladých mužů mnoha přírodních kultur souvisely velmi často právě s pobytem v lese, s překonáváním strachu z neznáma. Symbolika Temného hvozdu v knihách J. R. R. Tolkiena směřuje opačným směrem, les se zde stává temným, neproniknutelným a nebezpečným místem, které kloubí tajuplnost s ponurostí (Bednář, 2009, 20). Tak se les může stát v různé podobě místem podněcujícím usebrání a oproštění se od předmětného bytí, k čemuž tramping (často spíše intuitivně) směřuje.

Slovo tramp pochází z anglosaské tradice. Na Novém Zélandu se přímo užívá výraz „tramping" pro pobyt v přírodě. Původně však samotné slovo *tramp* označovalo tuláka nebo sezónního dělníka, zvláště v severoamerickém prostředí. Tito trampové mnohdy ignorovali základní pravidla chování většinové společnosti. V některých případech žili mimo zákon. Hurych (2012, 93) uvádí jako doklad této skutečnosti příklad z filmu *Poklad na Stříbrném jezeře*[142], kde je skupina zločinců označena slovy: „Banditi, trempové!"

Čeští trampové rozhodně nepředstavovali nijak zločinecké uskupení. Pokud šlo o jejich konflikty se zákonem, ty se omezovaly (hovoříme zde o období první republiky) na deklarovanou vzpouru proti establishmentu[143] a odpor proti pasivní a pivní zábavě starší generace (tzv. *paďourů*). Jistá forma rebelie, do značné míry inspirovaná knihami Jacka Londona, Breta Harta či Zane Greye a tzv. rodokapsy byla českým trampům vždy vlastní. Společné kořeny se skautingem jsou patrné i z označení trampů termínem *divoký skaut*. O tom autoři Rada a Žák říkají: „Jedná se o paďourské označení pro trampy, na rozdíl od skauta krotkého čili organizovaného v příslušném svazu" (Rada & Žák, 1959, 520).

Trampské hnutí se vždy vyznačovalo značnou volností. S tím byl spojen i jeho odpor k institucionalizaci. Na druhé straně se různých rituálů většinou nezříkalo, naopak často jimi bylo hodně prostoupeno. Právě nevnucený a neinstitucionalizovaný přístup k rituálům založený sice na určité tradici, avšak vycházející spíše z vnitřního respektu vůči obřadům, které nebyly po trampech zvenčí (zákonem, směrnicemi či vyhláškami) vyžadovány, umožnil v mnoha případech rozvoj spirituálního přístupu, jehož silným atributem byla právě neformálnost rituálů.

Po druhé světové válce prodělalo trampské hnutí, stejně jako celá společnost, pohnutý vývoj. Na jeho podstatě samotné se však příliš nezměnilo. Trampové se obecně sdružují v osadách, v jejichž čele stojí šerif. Autor tohoto textu je sám rovněž členem trampské osady. Absolvoval osobně mnoho potlachů, což jsou trampské srazy, většinou ve spíše neformálním duchu. Bývají

141 Archetyp homo viator využil mimo jiné na sklonku druhé světové války francouzský filosof a spisovatel Gabriel Marcel pro své eseje věnované matafyzice naděje (Marcel, 1951).

142 Film (NSR, Francie, Jugoslávie) z roku 1962 na motivy románu Karla Maye, režie Harald Reinl, produkce Horst Wendlandt. Filmová citace vychází z původního textu stejnojmenné knihy, kde Karl May též hovoří o banditech jako o trampech.

143 V knize Bohatýrská trilogie (Rada & Žák, 1959) se popisuje např. porušování tzv. Kubátova zákona. Šlo o vyhlášku zemského prezidenta z r. 1931 omezující camping a pobyt v přírodě, zejména společné táboření osob různého pohlaví. Občas byli trampové obviňováni z drobných majetkových deliktů (např. krádeže slepic), jednalo se však o výjimky a rozhodně nešlo o jev typický.

spojeny se zpěvem trampských písní a různými soutěžemi odehrávajícími se okolo táborového ohně. Míra rituality[144] trampských potlachů bývá velmi rozdílná. V některých případech jsou některé obřady dodržovány až úzkostlivě. Slavnostní zapalování táborového ohně patří k těm nejčastějším, stejně tak například pozdrav se zalomením palce. Příliš okázalé a až ortodoxní lpění na rituálech se ve většinovém vnímání někdy obrací proti trampům samým.

Prakticky to lze doložit na konkrétním příkladu. Zpěvák a písničkář Jaromír Nohavica[145] ve své *Písni zhrzeného trampa* trampské rituály do značné míry ironizuje. Mimo jiné zpívá: „Já jsem nikdy neplul na šífu a všem šerifům jsem říkal bane, pane" (Nohavica, 1994, 101). Sám Nohavica ve svých vystoupeních po roce 1989 uváděl, že jeho píseň je mnohem více skrytou kritikou předlistopadových institucí a společenských poměrů než kritikou trampského hnutí. Reakce některých trampů na zmíněnou píseň však byly značně podrážděné. Hnutí, které se zrodilo z potřeby volnosti a odporu k institucím, tak v určitých a nikoli většinových případech zpochybnění svých (byť neformálních) rituálů přijalo poněkud odtažitě. Přirovnání trampů k sektám, s nímž se občas také setkáme, je však přehnané a mohlo by být zvažováno snad pouze u těch nejortodoxnějších výjimek.

Hovoříme-li o pohybu v přírodě, je třeba uvést, že trampingu nelze rozhodně upřít významný podíl na rozvoji některých sportů, které jsou dnes chápány spíše jako ryze sportovní aktivity. Jde například o nohejbal či volejbal. Velice svébytným hudebním žánrem spojeným s trampingem je trampská písnička. Ta čerpá většinou svá témata z pobytu v přírodě a z romantiky starých časů. Významnými trampskými písničkáři starší éry byli například Jarka Mottl, Jenda Korda, Pedro Mucha či Bob Hurikán[146], v pozdější době to potom byli například bratři Ryvolové, Jaroslav Velinský a celá řada dalších. Bob Hurikán je nejen autorem slavné trampské písně *Rikatado* (Písničky do kapsy, 1984, 23), ale také osobitým spisovatelem. Z jeho díla stojí určitě za zmínku *Dějiny trampingu*. Tato kniha je v daném kontextu unikátní, jak svou systematičností, tak množstvím konkrétních informací – názvů osad, jmen trampů či událostí, které jsou v něm obsaženy a zdokumentovány. V jejím úvodu se mimo jiné píše:

„Proč trampujeme? Abychom unavené tělo i mysl po celotýdenní práci osvěžili jinými myšlenkami, jež nemají nic společného s všednostmi života; abychom odchodem do přírody unikli jedům velkoměsta; abychom přirozeným a nenuceným pohybem ve zdravém ovzduší se opět připravili ke svým životním úkolům" (Hurikán, 1990, 10).

Tento víceméně relaxační faktor doplněný o návrat k přírodě B. Hurikán dále rozvíjí. Celá kapitola je nazvána *Podstata trampingu*. Také proto stojí za to sledovat některé další myšlenky: „Výchovnou stránku nejen sama sobě zaručila ušlechtilost indiánského plemene, v němž tramping nalezl vzor, nýbrž i láska k přírodě a hlavně vlastní konání, vychované samotou, sebekázní a soběstačností" (tamtéž, 11).

Odkaz na dílo E. T. Setona je tu velmi silně vyjádřen, ostatně v dalším textu se k němu B. Hurikán hlásí i explicitně. Současně tu nacházíme podstatu spirituality trampingu či chceme-li jeho výrazný duchovní rozměr. Výchovný apel[147] některých vět může znít až poněkud pateticky (to ostatně platilo i pro dílo Jaroslava Foglara), je však třeba vzít v úvahu i skutečnost, že kniha byla dopsána v roce 1940, kdy význam mnohých pojmů ještě nepodléhal jejich současnému

144 Stejně různá je i míra spirituality podobných akcí.

145 Jaromír Nohavica (nar. 1953), všestranný moravský zpěvák, textař a písničkář. Proslul i svými zhudebnělými glosami různých situací veřejného života (Virtuálky).

146 Bob Hurikán (1907—1965) vlastním jménem Josef Peterka, jeden z významných představitelů českého trampského hnutí.

147 V posledním odstavci citované kapitoly se k tomuto říká: „zdravá, ušlechtilá a snaživá mládež je nejdůležitější otázkou našeho národa." (Hurikán, 1990, 11).

postmodernímu rozmělnění a tento výchovný apel zde měl i skrytý protinacistický (obecně protitotalitní) náboj.

Výchovné ambice trampingu jsou například ze slov Boba Hurikána poměrně zřejmé. To, co tramping odlišovalo od jiných hnutí a proudů, byla právě nechuť k pevné organizaci a institucionalizaci. Ať již podvědomě či v některých případech zcela vědomě se trampové bránili vzniku pevných organizačních struktur. Byli k tomu pravděpodobně vedeni negativními zkušenostmi z jiných organizací a formálních uskupení, v nichž často docházelo k zbytnění administrativních úkonů na úkor původní myšlenky a ztrátě soudnosti těch, kdo se octli v pozici funkcionářů. Pokud byly výchovné snahy trampingu směřovány spíše do nitra jeho vyznavačů, jednalo se určitě o silný spirituální aspekt tohoto hnutí. Výchova nebyla realizována formou příkazů, úkolů a represí, ale inspirací k hledání cest a velmi často byla podmíněna zejména osobním příkladem.

Praktický dopad trampingu na myšlení a chování lidí, tak jak jej autor viděl, je popsán poměrně konkrétně v následující větě: „Mladým ukázal tramping cestu k návratu do přírody a tím k čistému lidství, cestu namnoze ze zakouřených barů a hospod, a starým dal opět novou radost ze života" (tamtéž). Podobný ideál není nijak vzácný, nalezneme jej v různé podobě u protagonistů skautingu, turistiky či sportovních aktivit. Sám ideál však nestačí, to si lze uvědomit v okamžiku, kdy připustíme, že i bývalý Socialistický svaz mládeže (a jeho dětská organizace Pionýr) si kladl podobné cíle. Bohužel, jejich propojení s budováním „vědeckého" světového názoru[148], značně zdiskreditovalo činnost obou organizací, což je skutečnost, kterou nelze popřít ze žádné strany společenského ani politického spektra.

Proto jsme záměrně vybrali pro naše hledání spirituálních prvků pobytu v přírodě tramping. Ten není ve své čiré podobě spojen s žádnou institucí ani organizací, dokonce ani s žádnou oficiálně organizovanou událostí. Hudební festival Porta byl v určité době (především ve svých počátcích) chápán jako trampské setkání, ovšem nikoli pro všechny vyznavače trampingu a zejména bez posunu trampského hnutí k jakémukoli institucionalizování. Pokud snad byly v tomto smyslu vyvinuty nějaké snahy, či dokonce uskutečněny pokusy, pak se nesetkaly s nijak výrazným dlouhodobým úspěchem.

Trampská píseň a její spektrum – od kýče přes romantiku až k závažné výpovědi

Fenomén trampské písně nemůžeme v tomto textu opominout. Jednak proto, že je snad nejvěrnějším zrcadlem trampské duše v historickém vývoji, jednak proto, že skrze něj lze postoupit k vodákům a lezcům a k jejich spiritualitě. Za jednu z nejstarších dochovaných trampských písní je považována pomalá skladba nestora trampských písničkářů Jarky Mottla *Cariboo*. Symbolika přírodních náboženství je zde naprosto zřejmá. „velebné záře jas kol tebe svítí, ó, cariboo... Vzrušeni stojíme nad chladným tělem, život tvůj veliký uprchl čelem, ó, cariboo... Odešli otcové, přelétly mraky a ti, co zbyli, ti odejdou taky. Účel je veliký, život je malý" (Písničky do kapsy, 1983, 31). Rituál lovu soba je v písni zobrazen ve velmi působivé poloze. Odráží se v ní jak vážnost úlohy lovce, tak úcta k životu zvířete, stejně jako vědomí pomíjivosti života obecně.

148 V této souvislosti byl oním vědeckým světonázorem míněn marxismus-leninismus. Politické vidění bylo silně implementováno do činnosti mládežnických organizací. Některé aktivity zaštítěné SSM byly nepochybně pro mládež atraktivní a obsahovaly i mnoho pozitivních prvků (Prázdninová škola Lipnice, založená v roce 1977 pod hlavičkou SSM, je toho dokladem), nicméně propojení s politikou bylo celkově nešťastné.

V písni Jendy Kordy *Vlajka* je vyjádřena důležitost slavnostního obřadu vztyčení vlajky poměrně prostými slovy: „Vlajka vzhůru letí, k radosti svých dětí" (Písničky do kapsy, 1981, 29). Tato píseň je již dlouho považována za trampskou hymnu. Nelze říci oficiální hymnu, protože jde o chápání zvykové, nikoli institucionalizované. Poněkud archaicky znějící slova „tam srdce všem jen spokojeně zabuší, z písniček známých vše jistě vytuší" oslovují i přes svou nemoderní formulaci mnohé ze současné generace trampů.

Mnohem později se moderněji koncipovaná píseň Stanislava Wabiho Daňka *Rosa na kolejích* dostala do pozice alternativní trampské hymny (stalo se tomu tak bez intervence autora a v ústní tradici v druhé polovině 70. let 20. století). Obraz poutníků, kteří táhnou bosí po kolejích a s sebou si nesou vše, co potřebují k životu, oslovil velké množství trampů. Na mnoha místech v českém prostředí se trampské akce zahajovaly a dodnes zahajují *Vlajkou* a končí *Rosou na kolejích*.

Vrátíme-li se do meziválečné doby, měli bychom ještě zmínit velmi zajímavou osobnost skladatele, dirigenta, cestovatele a fotografa Eduarda Ingriše. Ten sám nebyl trampem v klasickém slova smyslu, ale jeho životní příběh nepochybně s trampingem souzní, vždyť v 50. letech minulého století dvakrát podnikl plavbu na balzových vorech, aby dokázal teorii norského badatele Thora Heyerdahla. Nejslavnější Ingrišovou písní je skladba *Niagara*, která nechybí v žádném výběru trampských písní. „Střemhlav do propasti padá proud, na něm vidím tebe, děvče plout, škoda, že ten přelud krásný nelze obejmout" (Já, písnička, 1999, 91). Symbolika této dnes již zlidovělé písně si našla cestu i do zpěvníků pro základní školy, což může být mnohdy poněkud dvojsečné, neboť zevšedněním a opakováním písně či jejích částí se symbolizující a sakrální motiv může profanovat a zejména v podání masmédií nabývat až opačného efektu[149].

Témata předválečných trampských písní se skutečně vztahovala kromě již vzpomínaných značně exotických námětů (především zlatokopeckých a námořnických) zejména na sféru vodáckou (písně *Řeka hučí, Vzpomínka na Svatojánské proudy, Peřej, Bílá kanoe, Chata na vodě, Zlatá řeka, Na řece kanoi mám, Mám rád krásné děvče za řekou*) a tábornickou (*Ascalona, Táboráku, plápolej, Večer nad chatou, Táborový oheň, Chata pod kaňonem, Prodám boudu atd.*)[150]. Pevné propojení tábornické a vodácké tradice je sice ze své podstaty logické a setkáme se s ním i v jiných zemích, v takto vysoké míře je však nepochybně českým specifikem. Toto specifikum s sebou přineslo i rozvoj svébytného myšlení spojeného s tvorbou žebříčků hodnot a také vnějškově manifestovaných jevů, jako je užívání vlastního trampského slovníku, způsob oblékání a udržování různých rituálů.

Poválečná éra trampské písně je spojena s mnoha autory a interprety, často docházelo k různým přesahům do jiných žánrů, např. country & western či do folku. Příkladem mohou být oblíbené hudební skupiny konce 60. let a první poloviny 70. let minulého století Greenhorns a Rangers, které si svou popularitu vydobyly na českých verzích amerických bluegrassových a country písní, nebo skutečnost, že trampský festival Porta pomohl odstartovat kariéru písničkářů Ivo Jahelky či Jaromíra Nohavici. Existuje mnoho novodobých autorů, kteří jsou

149 Patrné je to např. u některých písní autora Jana Nedvěda. Píseň *Stánky* se například stala jednou z nejčastěji aktivně hraných a zpívaných českých písní posledního čtvrtstoletí. Platí to také o komunitách, které jsou terčem kritiky této písně („cigaret pár a pár tahů z trávy, uteče den, jak večerní zprávy"), což lze u této písně chápat jako její poměrně paradoxní vyznění.

150 Uvedené písně jsou zařazeny do některého z prvních tří dílů zpěvníků *Trampská romance* (které pro zpěv a kytaru upravil Leopold Korbař). V edici *Písničky do kapsy* však vyšlo minimálně 16 zpěvníků s názvem *Trampská romance*. Rovněž v jiných edicích vyšlo velké množství souborů trampských písní.

velmi pevně svázáni s trampskou písní (např. Ladislav Kučera, Vojtěch Tomáško, Jaroslav Lenk, Stanislav Daněk a další). Vybrali jsme čtyři, jejichž tvorba má v kontextu spirituality značnou výpovědní hodnotu a značně přesahuje samo trampské téma. V nejryzejší trampské linii autorů bychom měli zmínit bratry Ryvoly, kteří představují pravděpodobně nejpřímější návaznost na trampské tradice ve svém přechodu k moderní trampské písni, stejně tak Jaroslava Velinského[151] známého pod přezdívkou „Kapitán Kid", dále například osobitého písničkáře Pavla Lohonku.

Není možné se zde systematicky zabývat (v podstatě ani okrajově) dílem kohokoli z nich. Jediné, co lze, je snad jen uvést několik úryvků dokreslujících sílu básnického vyjádření myšlenek, jíž žádný exaktní popis nedokáže dosáhnout.

„To jenom na mapách jsou ohrady a každá země svoji čáru mívá. Kluk toulavej má dávno jiný mapy, jiný cesty jinak přečtený. Když v noci telegraf babího léta svoje písně pro tuláky zpívá, přeletí všechny hranice a ploty, rezavý ohrady drátěný" (Ryvola, 1988, 39). V písni *Drátěný ohrady* Miki Ryvola[152] předkládá tradiční poutnický motiv „kerouacovského tuláka bez hranic", který je možno chápat jako vzpouru proti izolaci člověka v mnoha různých kontextech, zároveň v sobě nese silný prvek dlouhodobého směřování v duchu výkladu již popsané spirituality poutníků. „Ten, kdo chce najít, musí ztratit, musí hledat, kdo chce znát" (tamtéž).

Wabi Ryvola[153] zpívá v písni *Nechte mě žít:* „Co jsem vám udělal, že musím s váma žít? Já vůbec nemám chuť si ruce zašpinit vod prachu smradlavejch a proflákanejch dnů, já nechci krást, abych měl na splnění snů" (Ryvola, 1984). Tato píseň je silnou kritikou konzumní společnosti a zároveň jakousi manifestací toho, že princip kategorického imperativu, který nezohledňuje většinový přístup k hodnotám, nýbrž individuální chápání ctnosti, může nalézat uplatnění i v reálném prostředí „obyčejných" lidí. Wabi Ryvola motiv prostého „dělníka kytary" zahrnul do řady svých písní a stal se tak silným vzorem pro mnoho těch, kteří svou spiritualitu nechtěli budovat na religiozitě, ovšem ani na intelektuální abstrakci filosofického myšlení. To koresponduje také s koncem zmíněné písně: „O životě se přeci nevedou jenom kecy a život nejsou věci, tak vo co de" (tamtéž).

Zdůraznění vůle k životu kontrastující s prostotou obsahu rezignující na vnější vzhled se ozývá v písních Kapitána Kida *Krinolína:* „Jsem v krinolíně lariatu oblečen, mou košilí je tichá savana a v sedle sním svůj kostkovaný táhlý sen, sen omšelýho dona Juana" (Velinský, 2007), či *Zrezavělý ostruhy*: „Kdo si takovýhle předpeklí na zemi vysloužil, o tom byste možná neřekli, že furt má, proč by žil" (tamtéž). Autor často až tvrdohlavě směřuje k preferenci duchovních hodnot nad adorací majetku či fyzických předností. V písni *Milej pane Nováku* Kapitán Kid nejprve několik slok buduje popis života úspěšného (modelového) Čecha, s velkou vilou, autem, střešní terasou a hovoří o své závisti, aby v poslední sloce dospěl k pointě: „Milej pane Nováku, tu zmalovanou bábu, která kromě prachů nemá jinej cíl, tak tu bych nechtěl, ani kdybych byl v nejhorším srabu, pane Novák, já bych neměnil (Velinský, 2010).

Určitě existuje široké spektrum variant písní a básní, které apelují na nutnost duchovního rozvoje na úkor hmotného zaměření (což obsahuje vždy určitý sociální aspekt, ovšem především se tu skrývá apel na rozvoj lidského ducha). Zejména u folkových zpěváků bychom našli

151 Jaroslav Velinský (1932–2012), český spisovatel, autor sci-fi románů, detektivních příběhu (některé napsal pod pseudonymem Václav Rabský), propagátor trampingu, písničkář a hudebník. Jako autor písní byl znám pod přezdívkou Kapitán Kid. Tento jeho hudební pseudonym respektujeme i v našem textu, stejně jako obecně zažité varianty křestních jmen bratrů Ryvolů.

152 Miki Ryvola (vlastním jménem Mirko Ryvola, nar. 1942), český trampský písničkář, kytarista a zakladatel osady Zlatý klíč.

153 Wabi Ryvola (vlastním jménem Jiří Ryvola, 1936–1995), český trampský písničkář, autor více než 250 písní. V roce 1963 založil se svým bratrem Miki Ryvolou hudební skupinu Hoboes.

řadu příkladů. Začátkem roku 2012 zesnulý Jaroslav Velinský je zde zmíněn především pro srozumitelnost a přímočarost tohoto apelu, který je určen konkrétní komunitě lidí. Ta je do značné míry konzistentní v tom, jaké hodnoty preferuje[154], a proto má obsah jeho písní poměrně silný faktický dopad. Na druhé straně, nelze hovořit o zcela univerzální platnosti této skutečnosti.

Nostalgickou poetiku textů i hudby Pavla Lohonky dokládá i jeho neodmyslitelná přezdívka „Žalman[155]". Množství obrazů, které Pavel Lohonka dokáže využít pro vykreslení atmosféry je až neuvěřitelné. Vzdálenost Žalmanova výrazu od romantiky předválečných trampských písní je značná, jedná se o představitele tzv. folkového hnutí, společné kořeny s trampingem u něj však nalézáme často. Titul jedné z Lohonkových písní *Já, písnička* se stal i názvem několikadílného zpěvníku, který byl původně určen pro výuku hudební výchovy na základních a středních školách, ovšem toto své určení výrazně přesáhl a jako jedna z mála publikací v českém prostředí v poválečné éře překročil prokletí učebnic a povinné školní četby, která zůstává uzavřena ve školním prostoru. Sama titulní písnička užívá velmi metaforických obratů: „To já zrozená z nemocných básníků, z tichých vět po nocích utkaná. To já zrozená, není mi do smíchu, když mám být pod cenou prodaná. To já, písnička, ležím tu před vámi, jako vždy spoutaná tolikrát. To já, písnička, provdaná za pány, kteří pro lásku smí o mně hrát" (Žalman, 1995, 75).

Oduševnělá Žalmanova poetika se týká velmi pestrých témat. V písni *Nikdo se nesmál* se zpívá: „U dveří mi zazvonil svět. Já vypad z plínek rovnou do ráje. V tom ráji hrál se špatný kabaret. Dávali smích, dávali smích, nikdo se nesmál" (Žalman, 1995, 59). Obraz postmoderního světa s podivným rájem je v celé písni ironizován hořkým a přesto laskavým způsobem.

Další píseň *Jantarová země* obsahuje text: „Do splašenejch koní už zase lovci střílí, ulicí je ženou dolů k ohradám. Zítra jako vloni, hra je pro ně dohraná, bujný hlavy skloní někam do trávy" (Žalman, 1995, 55). Smutná poetika často přechází k deziluzi a je vedena k určité skepsi vůči stavu současné společnosti, například v písni *Na červený listině*: „Je to smutné, co zbylo z nás. Na červený listině hned vedle ptáků, po zvrácený hostině svět bez tuláků. Někde hodně dole naše příjmení. To je pro člověka špatný znamení" (Žalman, 1995, 71).

Intimní polohy Žalmanových písní bývají často značně vzdáleny tématu trampingu, ovšem vztah člověka k přírodě prostupuje většinu jeho textů. V písni *Všech vandráků múza* zaznívají slova: „až jeden pán v limuzíně začal po ní toužit, budeš mi holka sloužit, a oženil se s ní" (Žalman, 1995, 37)[156]. Píseň potom končí větou: „Vraťte nám, vraťte nám tu všech vandráků múzu, má roztrhanou blůzu" (tamtéž). Ať se trampové nazývají vandráky, tuláky, osadníky či třeba „dělníky kytary", toto motto vyjadřuje mnoho z jejich životního názoru.

Prostor, jenž je zde možno věnovat fenoménu trampské písně, se pomalu uzavírá. Rádi bychom tuto část zakončili konstatováním, že tramping je svérázným hnutím a také myšlenkovým proudem, který se navenek prezentuje jako svébytný prvek určitého životního stylu včetně vyznávání jistých hodnot a udržování rozličných rituálů. Skutečně seriózní studie o spiritualitě trampingu je úkolem čekajícím na další práce, o nichž si troufáme říci, že by mohly být smysluplné.

154 U interpretů mnoha písní obsahujících morální apel či podobná sdělení se často setkáváme s konfliktem obsahu sdělení a způsobu života interpreta v duchu úsloví „kázat vodu a pít víno". V případě Jaroslava Velinského jeho osobní život korespondoval s myšlenkami jeho písní (i přes jejich časté exotické náměty), které tak byly pro posluchače skutečně věrohodné.

155 Pavel Lohonka (původním jménem Pavel Lohoňka, nar. 1946), český folkový písničkář. Hlavním motivem pro přezdívku „Žalman" byla skutečnost, že je zpěvákem smutných písní, inspirací byl i hrdina románu Aloise Jiráska *F. L. Věk*, mrzutý, ale charakterní český vlastenec Žalman. Umělecké jméno Žalman je již mnoho let s Pavlem Lohonkou pevně spjato.

156 Podobnou situaci navozuje např. píseň Stanislava (Wabiho) Daňka *Dívce v Mercedesu*, kde se zpívá: „Ten pán, co drží drahej volant, to je šance, dívko v Mercedesu. Má zlatej prsten, zlatý srdce, zlatý zuby, prostě zlatej chlap" (Daněk, 2010, 13).

Trampská píseň je významným projevem trampingu, pro vnější svět možná projevem nejvíce patrným, proto jí byla věnována tato podkapitola. Budování skupinové spirituality, tak jak o ní hovoří například v jedné z kapitol naší publikace Robinson & Parry, s sebou nese existenci a vyprávění příběhů a textů sdílených určitou komunitou. V tomto ohledu je trampská píseň nositelkou těchto příběhů, mnohdy plných poselství a podobenství, byť ne tolik prověřených časem, jako je tomu například u většiny textů religiózních.

Vodáci a svět peřejí

Existuje mnoho historických dokladů o činnosti vodáků, kterým se v době první republiky říkalo *vodní skauti*, protože většina z nich se skutečně původně rekrutovala ze skautských oddílů. V knize *Poselství Svatojánských proudů* (Makásek, 2001), kterou její autor Ivan Makásek, známý jako Hiawatha, opatřil podtitulem *Příspěvek k rané historii skautingu, vodáctví a trampingu středních Čech*, se dovídáme mnoho zajímavých informací o výrazných vodáckých osobnostech, a také o životě trampů zejména ve středočeských osadách (např. Ztracenka, Albatros či Cariboo). Publikace je také opatřena řadou vzácných starých fotografií, citací ze soudobých dokumentů a zejména záznamů rozhovorů s pamětníky. Někteří zmiňovaní vodáci byli vynikajícími sportovci a proslavili českou kanoistiku dokonce na olympijských hrách, například bratři Brzákové. Kniha je též vzpomínkou na období před stavbou přehrad vltavské kaskády[157], kdy hluboké skalnaté údolí mezi Slapy a Štěchovicemi nazývané Svatojánské proudy patřilo k oblíbeným místům vodáckých splutí po *Velké řece*[158].

Spisovatel Zdeněk Šmíd[159] je autorem mnoha knih, které ve formě odlehčených humorných příběhů dávají nahlédnout do svérázného způsobu vnímání a myšlení lezců (*Proč bychom se nepotili*), trampů (*Nejlepší holka našeho života aneb Miss Porta*) a především vodáků. Jeho kniha *Proč bychom se netopili aneb vodácký průvodce pro Ofélii* (Šmíd, 1987) je velmi podařenou sondou do duše vodáka, psanou s humornou nadsázkou. Mnohé fráze z této knihy (poprvé vydané v roce 1979) přijali vodáci za své, obraty zlidověly a staly se součástí vodáckého slovníku (*nekecej a pádluj*, *Megéro sánská*, *rudí břichouši* či *parta Řízek*). Současně Šmíd v mnoha metaforách a poetických obratech zachycuje jedinečnou atmosféru, která „na vodě" panuje, a která je exaktně nedefinovatelná a jen velmi těžko popsatelná. Stejně tak jako vztah vodáků k řece, který nevychází pouze z rozumového přístupu. „Dumá-li po dešti osamělý muž nad stružkou vody mizící dole v kanále, je to vodák. Přemýšlí, kudy by to jel. Automaticky si svou loď, háka i sebe dvěstěkrát zmenšuje. Ví, že napřed by musel pekelně přitahovat, aby nenarazil na vajgl, krásně by se provlékl mezi zbytkem housky a obrubníkem chodníku a pak by musel ostře zatočit vlevo, aby ho to nevcuclo do kanálu" (Šmíd, 1987, 182).

V příběhu *Renonc vodáckého ráje* uvedeném v téže knize se dva vodáci Kudla a Volejník dostanou do vodáckého ráje, kde se setkávají se svými dětskými idoly a plní se jim všechna přání. „Kdyby ty peřeje byly aspoň trochu vo hubu, kdybych si na tý skále za šlajsnou aspoň jednou rozsekal čumák, kdyby ten zatracenej voheň nechtěl chytit, nebyly sirky a bylo aspoň trochu mokrý dříví" (tamtéž, 82). Takto hodnotí zdánlivě bezproblémovou situaci Volejník.

157 Autor knihy Ivan Makásek (nar. 1944) není přímým pamětníkem éry před stavbou vltavské kaskády, zachytil ji však ve své knize poměrně podrobně.

158 Vodáci označují tradičně Vltavu jako Velkou řeku. Dále bývá užíváno například označení Hadí řeka (Kocába), Zlatá řeka (Sázava) či Stará řeka (Berounka).

159 Zdeněk Šmíd (1937–2011) – český spisovatel, původně učitel a historik, známý především svými humoristickými knihami. Ocenění odbornou kritikou se dočkal zejména jeho historický román Cejch.

Kudla dodává: „Kdybych se aspoň jednou říznul do prstu, když votevírám konzervu, kdybys nás aspoň jednou vyhodil, ty Meloune, že je tu zakázáno táboření, kouření nebo já nevím co, kdybych aspoň jednou neměl na pivo, kdyby ty zatracený ženský dělaly aspoň jednou fóry a nelezly za náma jak štěnice" (tamtéž, 82–83). V tomto příběhu se ukazuje, že vodáci se dostali do ráje omylem, proto jej vzápětí a rádi opouštějí. Šmíd tak na nezávazném příběhu dokládá význam prvku diskomfortu a smysl nutnosti překonávat překážky. Je třeba dodat, že současné zkušenosti instruktorů vodáckých kurzů ukazují, že ochota snášet nepohodlí se u mnoha mladých lidí v posledních letech výrazně snižuje.

S tím souvisí i míra autenticity, kterou Šmíd opět v hyperbole výstižně demonstruje: „Vodák-nováček žasne, má dojem, že většina typů vůbec nepochází ze skutečného života, ale z vodácké veselohry. Později zjistí sám na sobě, že i on je daleko víc k popukání a jaksi barevnější, než si původně sám o sobě myslil. Voda mu strhla pečlivě upravený obal a dala vyniknout podstatě" (tamtéž, 88). Toto konstatování autor ukončuje slovy: „Na vodě nemůže nikdo zatajit pokleslá ramena sakem s vycpávkami, neboť nemá sako. Na vodě nemůže nikdo skrýt pokleslý charakter maskou supermana, neboť mu ji záhy někdo rozšlápne. Proto se snad na vodě setkáváme převážně s občany normálních ramen a normálního charakteru. Ostatní prchají v náruč civilizace, aby si nasadili masku supermana a oblékli si sako s vycpávkami" (tamtéž, 89).

O unikátnosti českého fenoménu vodáctví svědčí i skutečnost, že v angličtině se těžko hledá výraz, který by tuto aktivitu dokázal zachytit v duchu, o němž je zde řeč. Výraz *canoeing* sice do jisté míry zahrnuje i splouvání řek, vychází z této tradice, ale bývá v současné době používán více v kontextu sportovní kanoistiky. Výkladové slovníky, například *Webster´s II* (1984) uvádějí pro osobu věnující se vodáctví také výraz *waterman*, což je spíše lodník, může však být překládán též jako vodák. V živé moderní angličtině však není daný výraz v tomto významu užíván. Termín pro popis aktivity je však možno tak či onak přeložit, zatímco vnitřní obsah vodáctví je těžko přenosný. Na tom nic nemění ani invaze německých a holandských (rovněž tak českých) vodních turistů, jež je typická zejména pro letní měsíce na řece Vltavě v úseku Vyšší Brod – Boršov nad Vltavou. Spíše naopak, v prostředí komerčních půjčoven, velkého množství lodí a široké nabídky restauračních zařízení se původní vnitřní obsah a duch vodáctví zcela vytrácí.

Horolezecká duchovní linie – permanentní pohyb na hraně

Nyní se posuneme k dalšímu rysu lidského ducha, který jej do značné míry spojuje s přírodou. Tím je vyhledávání různých výzev a hledání stropu individuálních limitů, v krajních případech lze hovořit i o hranicích lidských možností. Také toto téma se v předchozích textech této publikace již několikrát objevilo, v kontextu sportovní psychologie a vrcholového sportu ho například zmiňuje Nesti[160]. Zatímco pro táborníky je typickým rysem spíše ochota vzdát se pohodlí a hledat sepětí s přírodou, pro vodáky je již prvek dobrodružství nesoucí přítomnost určitého rizika velmi významný. V ještě vyhrocenější podobě se s ním však setkáváme u lezců, či chceme-li být přesní, nejčastěji u horolezců.

Samotné tituly knih napsaných slavnými a úspěšnými horolezci k této výzvě směřují zcela viditelně. Jde spíše o jakýsi formální ukazatel, přesto mu určitou výpovědní hodnotu nelze upřít. *Kdo neriskuje, nevyhraje*, tak nazval své autobiografické vyznání první úspěšný dobyvatel Mt. Everestu Edmund Hillary. Vyznává se ze svého obdivu ke sportovcům a z pocitů vlastní

160 Viz kapitola této knihy *Sportovní psychologie, spiritualita, náboženství a víra*.

nedostatečnosti v mládí. „Zjistil jsem však, že i průměrný člověk může prožít dobrodružství a že i bojácnému se může něco podařit" (Hillary, 1983, 7). To je velmi důležitý vzkaz Hillaryho následovníkům, který říká, že nikoli fyzické předpoklady a výjimečná vrozená statečnost, ale odhodlání a víra mohou člověka dovést i k takovému cíli, jakým je dobytí nejvyšší hory světa.

Jeden z nejúspěšnějších horolezců všech dob, první pokořitel všech osmitisícových vrcholů Reinhold Messner nazval svou autobiografii (koncipovanou jako rozhovor s reportérem Thomasem Hüetlinem) *Život na hraně*. Je zde uveden i moment, kdy na připomínku jednoho z posluchačů své přednášky, že v horolezecké kariéře ho musel provázet také značný kus štěstí, Messner reaguje souhlasně, ale dodává: „Se štěstím nemám žádný problém, a proto po něm ustavičně nebažím. A kdybych žádné neměl, zajistím si je. Docela jednoduše. Jsem šťastný, když mohu tvořit... překážky, s nimiž jsem se často setkával, jsou nakonec součástí mého štěstí. Překážkami a odporem lze růst, a přesto vést samostatný život" (Messner, 2005, 180–181).

Třetí knihou, již zde můžeme uvést v souvislosti s vyhrocenou výzvou, je *Setkání se smrtí* horolezce Joe Simpsona. V originále se kniha jmenuje *Touching the Void*[161] (možno přeložit jako Dotek nicoty, E. H.). Skutečný příběh dvou horolezců Joea Simpsona a Simona Yatese zachycuje případ neuvěřitelné síly lidské vůle. Oba horolezci vystoupili v roce 1985 v peruánských Andách alpským způsobem na vrchol Siula Grande (6344 m. n. m.). Při komplikovaném sestupu v nepříznivém počasí se několikrát dostali do velmi těžkých situací, při jednom z pádů si Simpson zlomil pravou nohu v oblasti kolene. Yates jej pak spouštěl velmi těžkým terénem, přičemž oba byli značně zmrzlí, obzvláště Yates měl vážně omrzlé prsty na rukou. Po dalším pádu pak zůstal Simpson viset na laně nad trhlinou a Yates jej držel ve velmi nestabilní poloze. Naděje, že by se Simpson dokázal sám dostat nahoru, nebo že by jej Yates vytáhl, byla prakticky nulová. Nakonec Yates odřízl lano, Simpson spadl na prudký, ale zasněžený svah a přežil. Yates poté sestoupil do základního tábora v přesvědčení, že jeho spolulezec je mrtvý. Simpson se čtyři dny plazil dolů a na pokraji smrti žízní a vyčerpáním se dostal do tábora (jednalo se o dva stany, v nichž oba horolezce očekával jejich přítel Richard Hawking). Yates a Hawking se již chystali na cestu do údolí, protože byli přesvědčeni o tom, že Simpson pád nepřežil.

Syrové autentické vyprávění má velkou výpovědní hodnotu. Simpson byl motivován k napsání knihy zejména výtkami a útoky některých novinářů, ale i horolezců, kteří považovali Yatesovo jednání za neetické, protože porušil zákon „spojení lezců na jednom laně". Simpson naopak považoval Yatesovu volbu za správnou, a jak sám píše „za jedinou možnost" (Simpson, 1994, 78). Kniha je doplněna rovněž několika pasážemi s Yatesovým vyprávěním, které dává čtenáři možnost podívat se na celý problém i z druhé strany. Oba horolezci se vyjadřují velice upřímně.

Kromě velmi silného etického aspektu však kniha obsahuje i výpověď o boji s obrovským fyzickým utrpením a s malomyslností, která se Simpsona také mnohokrát zmocňovala. Podrobně popisuje střídání optimistických aktivačních momentů s pocity naprosté beznaděje. Vždy se však dokázal této beznaději postavit. Sám hovoří o tom, že kdykoli propadal skepsi, uslyšel „hlas", který mu jasně říkal, co má dělat: „Byl jsem teď méně omámený a *hlas* zahnal šílené myšlenky pryč. Zaujala mě naléhavost situace a *hlas* přikázal" '*Pokračuj, jdi… rychleji. Ztratil jsi příliš mnoho času. Rychle, než ztratíš stopy,*' a já se snažil spěchat" (tamtéž, 132). Další pomůckou,

161 V roce 2003 byl podle knihy natočen stejnojmenný britský film režiséra Kevina Macdonalda (v českých kinech promítaný pod názvem Pád do ticha). Jedná se o hraný dokument, v němž vystupují přímo horolezci Simpson i Yates, jsou však současně prezentováni i herci Brendanem Mackeyem a Nicolasem Aaronem.

která Simpsonovi pomáhala zdolávat většinou plazením nekonečnou vzdálenost, byly hodinky. Vždy si určil konkrétní místo, k němuž se chtěl dostat, a čas, kdy měl k místu dorazit. Tímto rozdělením cesty na velké množství krátkých úseků nakonec k vytčenému cíli dorazil.

Simpsonovo vyprávění neobsahuje iracionální ani mystické prvky, pomineme-li vidiny, které se občas ve vyčerpání dostavovaly, zmíněný *hlas* a skutečnost, že si dokázal vybavit dlouhé pasáže z básní (například Shakespeara), které od dětství neslyšel ani nečetl. Líčení strastiplné cesty je velmi věcné a působí racionálně. Kniha je však velmi přesvědčivou ukázkou lidské spirituality, která plyne nejen ze silné vůle, schopnosti překonávat utrpení a snášet bolest, ale také z pokory vůči přírodě a z vědomí si své vlastní lidské nedokonalosti.

Pro mnoho horolezců představuje setkání s vysokými horami silný zážitek, který někdy vede k razantní změně životních postojů. Často je dovádí i k zájmu o místní zvyky, tradice a kulturu. Život tibetského lidu včetně jeho duchovního rozměru a některých tradic tibetského buddhismu dokázal západní kultuře přiblížit svým bezprostředním svědectvím rakouský horolezec Heinrich Harrer, který se stal blízkým přítelem dalajlámy[162] a jeho učitelem angličtiny (Harrer, 1998).

Ruský básník Vladimir Vysockij[163] velmi často situoval své písně do prostředí hor, v němž demonstroval jednak vyostřenou podobu volby, jednak symboliku cesty a boje s překážkami. V *Písni o příteli*[164] jsme svědky empirické podoby vnímání druhého a smysl překročení zájmů vlastního ega: „Lanem svým s ním se svaž, ať znáš, s kým čest máš, s kým čest máš (Nohavica, 2012). V takovémto poutu se pak ukazuje pravá tvář toho *druhého*. O významu takového pouta hovořili i kritici Simona Yatese a jeho výše popsaného rozhodnutí. To ukazuje, že skutečné životní situace jsou tak pestré, že je nelze svázat žádnými vzorci a obecnými pravidly. Vysockij ovšem modeluje situaci v obecné rovině. Pokud spolulezec nepřekoná strach a ze skal uteče, nemá cenu mu bránit a volat ho zpět. Oproti tomu „když se bil, když se rval a hnal, zmámen na štítech skal pak stál, je to on přítel tvůj, při něm stůj, jemu jen důvěřuj" (tamtéž). Takto chápe Vysockij smysl zkoušky a prověření vztahu jednoho jedince k druhému v jakémsi empirickém, byť modelovém testu.

Kromě tohoto prvku věnuje prostor i určité míře sakrálního vnímání povahy vysokých hor, kde si člověk uvědomuje, že jeho fyzické možnosti jsou velmi omezené, ovšem jeho odhodlání, víra a naděje může být velmi silná. O důležitosti motivů cesty a cíle a jejich vztahu vypovídá závěr písně *Vrchol*: „Máš na dlani svět a dole je zem, jsi šťastný a trochu jen závidíš těm, těm dole, kteří se chystají teprve lézt" (tamtéž).

Poselství o významu cesty se tu znovu a v konkrétním prostředí objevuje v myšlence, že je sice krásné dobýt vrchol, ale ještě krásnější (a záviděníhodná) je sama cesta vzhůru.

Pobyt v přírodě – návrat ke kořenům

Jiný významný ruský básník a Vysockého vzor Bulat Okudžava[165] dokázal vyvolat mnoho obrazů poetiky všedního života a na některých z nich je patrné, že výzva plynoucí z vyhrocené situace a nebezpečí, jež je často tématem Vysockého písní, je spíše nástrojem, který umožňuje názorněji ukázat duchovní rozměr člověka stojícího v těchto složitých situacích, ovšem podstata

162 Zde se jedná o Tändzina Gjamccha (nar. 1935) – 14. tibetského dalajlámu.

163 Vladimir Semjonovič Vysockij (1938–1980), ruský básník, písničkář a herec.

164 Písně Vladimíra Vysockého *Píseň o příteli* a *Vrchol* jsou zde uvedeny v českém překladu Jaromíra Nohavici.

165 Bulat Šalvovič Okudžava (1924–1997), ruský básník a prozaik, vystupoval také jako zpěvák a kytarista. Jeho otec byl Gruzín, matka Arménka, část mládí prožil Okudžava v Gruzii.

této duchovnosti je přece jenom jinde. V básni *Gruzínská písnička*[166] se Okudžava dotýká otázky sepětí člověka se zemí v kontextu smyslu života hned v prvních verších: „Z vína pecičku pokorně uložím do teplé hlíny, révu políbím, očesám, když hrozen ji obtížil, srdce na lásku naladím, pohostím přátele víny. Pro co jiného na téhle odvěké zemi bych žil" (Dvořák, 2012).

Sepětí s rodnou zemí je odedávna námětem mnoha mýtů a legend. Bájný hrdina řecké mytologie Héraklés dokázal porazit obra Antaia, syna bohyně země Gaie, až poté, kdy jej zvedl nad zem a ve vzduchu uškrtil, protože na zemi byl obr nesmrtelný. Oráč Mikula Seljaninovič podle tradice ruských bylin nesl v malém uzlíku celou tíhu ruské země. Ani nejstarší a největší bohatýr obr Svjatogor nedokázal tento uzlík pozvednout. Také český mýtus uvádí jako jedno z nejvýznamnějších bájných knížat Přemysla ze Stadic, který byl původně oráčem.

Národy, které stavěly svou kulturu na vztahu k přírodě, pociťovaly sepětí se zemí vždy velmi silně. Ekolog a významný americký politik Al Gore zmiňuje v knize *Země na misce vah: Ekologie a lidský duch* slavný projev indiánského náčelníka Seattla z roku 1855, který byl odpovědí prezidentu Franklinu Piercovi, jenž chtěl koupit indiánskou půdu[167]: „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).

V konceptu evoluční ontologie, tak jak ji chápe její zakladatel Josef Šmajs, zde lze hovořit o konfliktu přírody a kultury. „K dramatickému bodu obratu ve vztahu přírody a kultury však nedochází *ani 'selháním' člověka ani 'selháním' kultury*. Naopak dochází k němu *úspěšným rozmachem nynějšího protipřírodního typu kultury* – planetárním propojováním původně lokálních lidských kultur" (Šmajs, 2008, 109).

Ekologické zaměření představuje obecně významný proud novodobého myšlení, jemuž se, stejně tak jako různým pojetím filosofie přírody, v našem kontextu nemůžeme věnovat podrobněji. Od sepětí člověka se zemí jsme se však dostali ke konfrontaci přírody a kultury, tedy k otázce, zda a do jaké míry respektovat původní přírodní uspořádání. V českých podmínkách se výrazně k potřebě návratu do přírody přihlásili například vyznavači trampingu, woodcraftu a skautingu, o nichž již padla zmínka.

Nepochybně by zde měla zaznít ještě jména dvou významných propagátorů této myšlenky, kteří dokázali oslovit zejména mládež. Jedná se o spisovatele Jaroslava Foglara a Miloše Zapletala. Mnoho zajímavých informací, detailů a také názorů čtenářů a osobních přátel na jejich život a dílo, jak spisovatelské, tak i organizační a propagátorské, se podařilo shromáždit v objemných sbornících *Fenomén Foglar* (ed. Jirásek, 2007) a *Zet* (ed. Jirásek, 2010).

Jaroslav Foglar proslul jako redaktor časopisů *Mladý hlasatel* a *Vpřed*, autor příběhů o klubu Rychlých šípů a také knihy *Hoši od Bobří řeky*, v níž Setonovy motivační prvky woodcraftu převedl do českých poměrů a lovem třinácti bobříků (Foglar, 2009)[168] motivoval několik

166 Tato píseň Bulata Okudžavy je zde uvedena v překladu Milana Dvořáka.

167 Nejedná se o autentický záznam projevu (ten není dochován), ale o tradovanou a postupně upravovanou verzi. Řada autorů se domnívá, že původní projev byl od této verze značně odlišný. Knihu přeložil do češtiny Jan Jařab.

168 Tak jako Seton představil myšlenky woodcraftu v příběhu *(Dva divoši)* i jakési instruktážní příručce (*Kniha lesní moudrosti*), tak i Foglar kromě knihy *Hoši od Bobří řeky* (a dalších knih, kde lov bobříků propaguje) napsal *Zápisník třinácti bobříků* (Foglar, 2009), který je jakousi metodikou těchto aktivit. Kromě lovu „bobříků" (šlo o symbolizované ocenění), z nichž každý měl jinou barvu a souvisel s nějakou dovedností, schopností či projevem (bobřík míření, bobřík síly, bobřík ušlechtilosti), popsal Foglar i jakýsi jednoduchý vzorový režim (či výchovný koncept), který nazýval Modrým životem (tamtéž, 26). Ten je prezentován v prozaické podobě v knize *Přístav volá*.

generací mladých lidí ke změnám životního stylu. Miloš Zapletal je znám mimo jiné jako autor velkého množství sbírek her (za všechny lze uvést čtyři díly *Velké encyklopedie her*), byl však také nejvýznamnějším českým překladatelem Setonových knih a překládal i poezii bengálského nositele Nobelovy ceny Rabíndranátha Thákura. Přesah obou těchto osobností do společenského prostoru byl velmi významný. Zejména v druhé polovině dvacátého století představovali oba spisovatelé v českém prostředí, kde byly morální hodnoty společnosti a jejich vnímání mnohdy poplatné vládnoucímu režimu, v očích mnoha mladých lidí určité pilíře pro rozvoj individuální i skupinové morálky, dodržování mravních zásad a také respektování duchovního prostoru člověka, založeného na principech ctnosti a lidskosti.

Kapitolu věnovanou spiritualitě v reflexi vztahu člověka a přírody bychom rádi uzavřeli slovy Bulata Okudžavy, který končí svou již jednou zmíněnou *Gruzínskou písničku* slovy: „A až soumrak se uloží v koutech a stíny se ztratí, ať mi před zrakem plují a vlévají krev do mých žil, modří buvoli, orlové bílí a pstruhové zlatí. Pro co jiného na téhle odvěké zemi bych žil" (Dvořák, 2012).

Závěr teoretické části

Kapitolou o sepětí člověka s přírodou a některých souvislostech s lidskou spiritualitou uzavíráme teoretickou část publikace. Pokusili jsme se v ní ukázat pestrý pohled na velmi těžko zařaditelný fenomén spirituality. V kontextu současného pozitivistického přístupu patrného zejména ve vědě se spiritualita jeví jako jev, s nímž si jako by naše společnost nevěděla rady. Věda ji vnímá poněkud odtažitě, filosofie k ní má blíže, ovšem chová se rovněž obezřetně, nejvíce proto se spiritualitou zřejmě pracuje religionistika. V naší publikaci je však zcela zřejmá snaha autorů této práce překročit religiózní rozměr spirituality a sledovat ji v širším kontextu. Určité spojení se šarlatánstvím a mysteriózně založenou iracionalitou (zejména pak ve zneužívání spirituality pro různé ideologické doktríny) je nebezpečím, jemuž je třeba čelit, a zde si dovolíme tvrdit, že všichni autoři publikace měli tento moment při psaní neustále na mysli.

Na druhé straně, nemenším nebezpečím je pozitivistická redukce, která ve jménu racionality zavrhuje vše, co nelze změřit, ověřit experimentem a kvantifikovat. Redukce lidského faktoru sice zdánlivě objektivizuje sledovanou problematiku a tím vytváří prostředí pro sebejistotu a vysoké sebevědomí výzkumníka, otázkou však zůstává, zda je toto sebevědomí vždy oprávněné a zda je vždy samotné paradigma výzkumu tak jednoznačně popsatelné, jak se mnohdy jeví. Problémem totiž může být sterilita podmínek, k níž se vyloučením lidského faktoru může dospět. Jan Werich v písni, která si ve svém titulu klade hamletovskou otázku *Být či nebýt*, komentuje jistou insuficienci ryze racionálního přístupu k životu takto: „Chtěl bych být v kůži kritika, co všechno ví a všem tyká. Jenže v té kůži necítíš růži, růže se hrocha netýká" (Werich, 1985).

V současné době lidské společenství nadměrně adoruje technologický rozvoj a přeceňuje kvantitativní pojetí výzkumu, což se promítá do všech oblastí lidského života. Vymanění se z říše nutnosti a přesun do říše účelu, tak jak jej viděl Kant (1990), či vynoření se z šíře života do úže sebevědomí zbavením se závislosti na předmětném bytí, o němž hovoří Hegel (1960), mohou být východisky našeho přístupu. Současně jsou i varováním, že skutečné lidství postavené na oproštění se od závislosti na přírodě a vybudování autonomie sebevědomí není dosaženo vývojem nových technologií. Ty pouze představují novou závislost vybudováním tzv. druhé přírody.

Spriritualitu v jejím praktickém aspektu, respektive ve stručném doporučení pro každodenní život, vystihují slova Vladimíra Smékala: „Žít dnešek duchovně znamená naplňovat svůj úděl s opravdovostí a poctivostí. Užívat darů, které nám byly svěřeny a podle možnosti je rozhojňovat. Osvědčit se tím, jak žijeme. Neubližovat svým bližním, nepoškozovat své životní prostředí, a především neulpívat, ale pomáhat" (Smékal, 2005, 169).

Spiritualita je možností pro člověka či skupinu jak vzdorovat z jedné strany náporu rozličných a často mysteriózních tlaků, například od členů různých náboženských sekt, politických extrémistů, zfanatizovaných přívrženců různých ideologií (včetně tzv. sportovních fanoušků), projevům masivní komercionalizace a ekonomizace lidského života (včetně různých forem reklamy) a mnoha jiných prvků běžného života občana současné euro-americké společnosti.

Z druhé strany dává spiritualizace východisko pro obranu před odlidštěním společnosti, její kyborgizací, která se stupňuje díky úspěšné aplikaci rozvoje nových technologií. Úskalí zanořeného a úzce specializovaného vědeckého pohledu na svět se násobí, dává-li se věda do služeb ekonomickým zájmům, což je kritizováno z mnoha stran, ovšem k nápravě situace není

cesta jednoduchá. Jedním z ostrých kritiků této situace je Konrad Paul Liessmann, jehož *teorie nevzdělanosti* exaktně pojmenovává slepé uličky, do nichž se dostal současný model (západního) vzdělání. Nejedná se již o vzdělanost, tak jak ji definoval např. Wilhelm von Humboldt, ale o úzké zanoření do dílčích problémů, v němž je často dosahováno vynikajících výstupů, ovšem bez pochopení širšího kontextu (Liessmann, 2006).

Proto vznikla tato publikace a proto považujeme za správné, aby byla výzkumná část práce uvedena takto poměrně obšírným a pestrým zachycením teoretických otázek spirituality. Věříme, že právě to přispěje k zařazení výzkumné části do patřičného kontextu.

>> VÝZKUMNÁ ČÁST

Obecná charakteristika a celková metodologie výzkumu spirituality pohybových aktivit

Emanuel Hurych a Ivo Jirásek

Obecná charakteristika výzkumu

V první části publikace jsme se pokusili jednak určitým způsobem definovat a popsat spiritualitu, její význam a postavení v současné společnosti, jednak najít možné průniky mezi spiritualitou a pohybovými aktivitami. Tato teoretická studie představuje naše východisko pro následující empirický výzkum, jehož snahou je pokusit se zachytit vnímání spirituality aktivními účastníky různých pohybových aktivit, a to přímo ve vztahu k dané formě pohybu. Předmětem výzkumu není tedy sledování projevů obecné spirituality vybraných respondentů. Ta se z pochopitelných důvodů přenáší do jejich vnímání okolního světa a tedy i do oblasti aplikovaného pohybu. Lze očekávat, že faktory jako jsou náboženské přesvědčení, kulturní vyspělost, případně vzdělání respondentů, stejně tak jako jejich temperament, názory, postoje a další charakteristiky osobnosti s velkou pravděpodobností zprostředkovaně ovlivní v případě respondentů tohoto výzkumu vnímání pohybu a přístup k němu.

Základním zaměřením výzkumu však byla koncentrace na rozdíly v chápání určitých vybraných prvků spirituality mezi respondenty věnujícími se různým formám pohybových aktivit. Dále jsme se pokusili tyto rozdíly nalézt, podrobněji popsat a pokusit se také o vysvětlení jejich příčin. Pro tyto účely jsme použili metody, jež budou podrobněji popsány v následujícím textu. Současně je zde nutno uvést, že výsledky celého (značně rozsáhlého) výzkumu není možno prezentovat v kompletní podobě v rámci této publikace. Proto jsme se zde v první řadě zaměřili na analýzu a interpretaci výsledků kvantitativní části výzkumu. Tato část představovala jakýsi první krok, relativně exaktně založený, na druhé straně vzhledem ke komplikovanosti a mnohočetnosti fenoménu spirituality ne vždy zcela vyčerpávajícím způsobem vypovídající a tedy ne vždy jednoznačně interpretovatelný z dosažených statisticky zpracovaných dat.

Ani poměrně podrobný a srozumitelně strukturovaný škálový dotazník nemůže zachytit všechny jemnější nuance spirituality respondentů ve vztahu k pohybu (zejména roli jednotlivců), má však vzhledem k rozsahu a charakteru vybraných skupin výzkumného souboru celkově významnou výpovědní hodnotu a ukazuje zajímavé trendy zejména v rozdílných hodnotách výsledků mezi jednotlivými skupinami.

Kvalitativní část výzkumu se pokouší na základě předchozích výstupů podrobněji prozkoumat detailnější charakteristiky spirituality respondentů, opět se zaměřuje především na rozdíly mezi skupinami výzkumného souboru, ale také se již více věnuje individuálním odlišnostem a jejich charakteristikám. Výsledky kvalitativní části výzkumu jsou statisticky zpracovatelné pouze zčásti (např. tabulka frekvenčních pojmů v případě volných slovních asociací) a jejich interpretace je následně složitější. Na druhé straně nás kvalitativní výzkum více přibližuje samotnému fenoménu spirituality. Již několikrát bylo řečeno, že je velmi problematické snažit se jej exaktně paradigmaticky spoutat, o jeho kvantifikaci nemluvě.

Autoři jsou přesvědčeni, že kombinace kvantitativního a kvalitativního výzkumu je přínosná svým synergickým efektem a že je třeba vyjít nejprve z kvantitativní formy výzkumu, abychom získali obecnější platformu pro další postup.

Cíle výzkumu

V teoretické části již bylo uvedeno, že přístup jednotlivce k pohybu může být velmi rozmanitý a že ani člověk spirituálně silně založený nemusí nutně vnímat svou pohybovou aktivitu jako v zásadě duchovně založenou činnost, ale může ji naopak vnímat jako relaxační prvek, jako způsob úniku od tlaku okolí, případně i jako únik od mentální aktivity jako takové.

Hledání vztahu mezi obecnou spiritualitou vybraných jedinců a spiritualitou jejich přístupu k pohybu je nepochybně velmi zajímavým tématem. Nicméně, jedná se o téma velmi široké a autoři výzkumu se (po zralé úvaze) rozhodli neučinit tento vztah předmětem zájmu svého výzkumu, neboť se domnívají, že sám o sobě je takový úkol vhodný pro další, poměrně obsáhlou a poněkud jiným způsobem založenou studii.

Plná koncentrace našeho výzkumu na rozdíly mezi vybranými skupinami je paradigmaticky klíčová, neboť i tak se jednalo o výzkum poměrně rozsáhlý a při interpretaci jeho výsledků bylo nutno velmi pečlivě vybírat, které výsledky dále analyzovat a interpretovat. Během tohoto postupu jsme museli vše mnohokrát razantně redukovat.

Z výše popsaných důvodů a při zvážení všech okolností jsme se rozhodli definovat **cíle vybrané části výzkumu**, tedy té, jež je prezentována v naší publikaci, takto:

- Nalézt a analyzovat rozdíly v pojetí spirituality ve vztahu k pohybové činnosti mezi osmi vybranými skupinami respondentů – účastníků pohybových aktivit (sportovců). Tyto rozdíly dále prozkoumat z pohledu čtyř hlavních sledovaných oblastí (spiritualita, pohyb, prostředí a konkrétní aktivita) a dále podle čtyř parametrů určených zaměřením otázek (motiv/přesah, mysticismus, intrapersonální a interpersonální rysy).
- Provést selekci získaných výsledků, stanovit základní trendy, nalézt specifické případy a popsat je.
- Interpretovat výsledky, pokusit se najít příčinné souvislosti a připravit východisko pro analýzu výsledků další (kvalitativní) části výzkumu.
- Stručně prezentovat základní koncepci kvalitativního výzkumu a vysvětlit její smysl.

Z uvedených skutečností vyplývá, že záběr samotného výzkumu byl o poznání širší, než zahrnují konkrétní interpretace výsledků v této publikaci. Při hledání prostředků k dosažení zvolených cílů jsme častokrát váhali a museli volit jednu z mnoha existujících cest. Řada těchto rozcestí zůstala za námi a čeká na další objevitele. Věříme, že jak výsledky uvedené přímo v tomto textu, tak další dosud neinterpretovaná zjištění a celkové metodické nastavení výzkumu vytvoří dobrou platformu pro nové a snad i podrobněji zaměřené výzkumné úkoly.

Pracovní hypotézy

Pro kvantitativní část výzkumu jsme vytvořili následující výchozí hypotézy:

H I – mezi výsledky jednotlivých skupin respondentů předpokládáme statisticky významné rozdíly:

a) v míře vnímáíní spirituality v oblasti prostředí mezi respondenty věnujícími se indoorovým a outdoorovým aktivitám;

b) v oblasti obecné spirituality mezi skupinami hráčů a plavců na jedné straně a ostatních respondentů (především vodáků a lezců) na straně druhé.

H II – mezi výsledky jednotlivých skupin respondentů nepředpokládáme statisticky významné rozdíly v oblasti pohyb a samotná sportovní aktivita.

H III – předpokládáme statisticky významné rozdíly mezi jednotlivými skupinami v parametru mysticismus, a to minimálně ve třech podoblastech.

H IV – nepředpokládáme více než tři statisticky významné rozdíly mezi jednotlivými skupinami v každé tabulce pro jednotlivé podoblasti v případě parametrů motiv/přesah, intrapersonální a interpersonální vnímání.

Tyto hypotézy byly utvořeny na základě teoretických úvah, praktických zkušeností a sebereflexivní vazby autorů při vytváření škálového dotazníku.

Výzkumné úkoly

Abychom mohli splnit stanovený cíl, bylo nutné určit jednotlivé dílčí úkoly. Při analýze problematiky jsme zvolili teoretické úkoly, které vycházely ze studia dostupné literatury a také z kreativního příspěvku autorů publikace. Dále jsme určili praktické úkoly, jejichž základem bylo vlastní testování. Na závěr jsme vytyčili konkrétní úkoly pro statistické vyhodnocení dat.

Teoretická příprava

- vytvořit obecnou platformu pro teoretickou analýzu spirituality na základě dostupné literatury a využít většího počtu odborníků zaměřených na danou problematiku;
- vztáhnout tematiku spirituality k oblasti pohybových aktivit a pokusit se najít styčné body pro aplikaci spirituálních prvků v daném prostředí;
- na základě zjištěných skutečností nalézt možnosti testování těchto vlastností či projevů a vytvořit výzkumný nástroj, který umožní komplexní empirické zkoumání;
- seznámit se (vzhledem ke značným specifikám fenoménu spirituality) s možnostmi vyhodnocení získaných poznatků a zaměřit celý výzkumný nástroj tak, aby umožňoval srozumitelnou interpretací tohoto vyhodnocení.

Praktický výzkum

- ověřit metodiku výzkumu, konzultovat její strategii a provést podrobnější analýzu jejích jednotlivých částí;
- připravit konkrétní varianty všech částí výzkumného nástroje pro jednotlivé skupiny respondentů (různé pohybové aktivity) a zkontrolovat jejich vyváženost;
- provést dotazníkové šetření u hlavního souboru (všech osmi skupin respondentů).

Vyhodnocení získaných dat, analýza a interpretace výsledků

- vyhodnotit základní statistickou úroveň získaných údajů a hodnot škálového dotazníku;
- nalézt základní charakteristiky rozdílů mezi jednotlivými skupinami respondentů a vybrat konkrétní případy obecně významných rozdílů;
- tyto charakteristiky dále prozkoumat v detailnější podobě s ohledem na čtyři základní sledované oblasti a na čtyři parametry otázek (tj. provést sdružení vybraných otázek do skupin);
- vybrané případy dále podrobit přesnější analýze založené na využití neparametrických statistických metod;
- analyzovat skupiny sdružených otázek a nalézt případy, v nichž některé z otázek vykazují extrémní hodnoty vzhledem k jejich zařazení;
- porovnat výsledky provedených analýz a vyvodit závěry o zamítnutí či nezamítnutí hypotéz;
- pokusit se interpretovat výsledky s ohledem na další možné souvislosti.

Základní metodologie výzkumu

Celková strategie výzkumu

Zadání výzkumu bylo stanoveno na základě několika setkání výzkumného týmu a vycházelo z potřeby empiricky zachytit vnímání fenoménu spirituality aktivními účastníky pohybových aktivit. Právě ve spojení spirituality s pohybem se jedná o problematiku v českých podmínkách dosud nezkoumanou. Proto bylo nutno stanovit určité priority, jimiž by se celý výzkum mohl řídit. Práce sama o sobě není dílčí součástí žádného většího projektu, nevznikla na objednávku ani jako program naplňující grantové schéma. To je skutečnost, jež s sebou přináší pozitivní i negativní dopady. Nelze ji na tomto místě zcela opominout.[171]

Klíčovou roli pro celkové nasměrování hrálo zdůvodnění samotného smyslu výzkumu, formulace cílů, stanovení úkolů a výběru prostředků. Podmíněnost jednotlivých kroků zejména v oblasti výběru prostředků jsme se pokusili řešit stanovením konkrétních dílčích kroků, kterými jsme se řídili při volbě prostředků.

Nyní uvedeme pořadí těchto priorit:

1) výběr vyvážené struktury výzkumných prostředků
2) uchování možnosti exaktního zpracování, zejména určité vybrané části získaných údajů
3) udržení maximálně možných objektivně porovnatelných podmínek výzkumu pro všechny sledované skupiny
4) vytvoření komplexního nástroje sběru dat s důrazem na srozumitelnost jeho zadání a tím optimalizovat reliabilitu výzkumu
5) vytvoření nástroje, který bude vůči respondentům „uživatelsky vlídný", bude respektovat jejich individuální postoje a vyvaruje se otázek a výroků, jež by mohly respondenty odradit (konkrétně např. v oblasti náboženského přesvědčení či smýšlení)
6) možnost pracovat s dostatečně rozsáhlým souborem
7) připravit platformu pro budoucí možnost porovnání výsledků s dalšími výzkumy.

Uvedené pořadí priorit nelze zcela chápat jako ordinální řazení důležitosti, ale spíše jako hierarchii vazeb. Nesnažili jsme se vždy o bezvýhradné splnění vyšší podmínky před řešením následující, ale o co nejvěrnější vyplnění všech podmínek s přihlédnutím k jejich pořadí.

Celkovou strategii projektu prezentujeme jako dlouhodobý plán výzkumu, který koresponduje s jeho cíli, úkoly i harmonogramem.

V první etapě výzkumu se jednalo o shromáždění informací o dané problematice a vyřešení všech problémů, které s sebou nese stanovení výzkumného cíle v případě, že návaznost na dosavadní výzkumy není zcela lineární. Proto také nejprve vznikl pevný teoretický základ prezentovaný v předchozí části této publikace, z něhož následně empirický výzkum mohl vycházet. Dále bylo nutno vyřešit celou řadu konkrétních úkolů plynoucích z nedostatku dosavadních výzkumů. Pro strategii výzkumu byla celá tato etapa naprosto klíčová – obzvláště s ohledem na stanovení konstruktu a výběru výzkumných metod. Další fází byl pro nás výběr souboru a tvorba hypotéz.

171 Avšak jedna část výzkumu týkající se plavání byla realizována v rámci projektu „Specifičnost pohybu ve vodním prostředí z hlediska spirituality" v rámci Studentské grantové soutěže Univerzity Palackého v Olomouci, s číslem FTK_2011_007, hlavní řešitel Prof. PhDr. Ivo Jirásek Ph.D., spoluřešitelé studentky Růžena Lišková, Kateřina Levová a Dita Lüftnerová.

Druhou etapou bylo samotné dotazníkové šetření realizované u výzkumného souboru v osmi skupinách podle zaměření pohybové aktivity. Při tvorbě strategie výzkumu jsme předpokládali jistou časovou náročnost této etapy, takže jsme v časovém harmonogramu vytvořili dostatečnou časovou rezervu pro případné doplnění skupin probandů na požadovaný minimální počet.

Třetí etapa výzkumu byla představována statistickým zpracováním výsledků a jejich následnou interpretací. Z pohledu strategie výzkumu je tato etapa nejméně problematická, není závislá na okolních vlivech a časových relacích. Hlavní pozornost se tedy soustředila na výběr prostředků a maximální vytěžení získaných dat.

Zhodnocením této části se ovšem neuzavírá samotný výzkum ani možnosti interpretace výsledků. Prezentací získaných výsledků na akademické půdě u příležitosti vědeckých konferencí a publikací příspěvků v odborných periodikách bychom chtěli podnítit diskusi o smysluplnosti tohoto výzkumu, možných směrech jeho pokračování či vazbách na naše téma ve výzkumech jiných autorů.

Harmonogram výzkumu

1. etapa: studium literatury, korespondence, vytvoření teoretické základny pro strategii výzkumu, stanovení konstruktu, výběr souboru, výběr výzkumných metod, stanovení hypotéz, vypracování základního projektu (prosinec 2010 – květen 2011)

2. etapa: dotazníkové šetření jednotlivých skupin výzkumného souboru (květen 2011 – leden 2012)

3. etapa: matematicko-statistické zpracování výsledků, stanovení závěrů, interpretace výsledků (leden 2012 – červen 2012).

Vzhledem k velkému množství získaných dat a celkově nasbíraného materiálu jsme se rozhodli v rámci této publikace prezentovat a interpretovat pouze výsledky kvantitativně zaměřené části výzkumu, tedy škálového dotazníku. Výsledky kvalitativněji založeného šetření (volné slovní asociace, nedokončené věty a tvorba pojmových map) budou prezentovány na jiné platformě. Zpracování škálového dotazníku považujeme za základní krok, který v sobě obsahuje potenciál formulovat východiska pro nasměrování vyhodnocení kvalitativní části a vytvořit rámcový obraz o rozdílech vnímání spirituality mezi respondenty zastupujícími různé skupiny pohybových aktivit. Jemnější nuance v přístupu ke spiritualitě pohybových činností u jednotlivých respondentů a možnosti hledání příčin v rozdílech tohoto vnímání mezi skupinami sledovaných respondentů by měly být odhaleny díky zpracování dat získaných v druhé části dotazníkového šetření.

Přehled zvolených výzkumných metod

Pro výzkum spirituality pohybu byl vytvořen výzkumný nástroj, který se skládal ze čtyř částí. Na jeho vytvoření se podílel tým složený z akademických pracovníků Fakulty tělesné kultury v Olomouci a Vysoké školy polytechnické Jihlava. Vedoucím tohoto týmu byl Ivo Jirásek. Vlastní výzkum vnímání spirituality pohybových aktivit měl čtyři části, kterými byly:

- škálový dotazník (anketa),
- volné slovní asociace,
- nedokončené věty,
- tvorba pojmových map.

Jednotlivé úkoly byly pro respondenty zařazeny v uvedeném pořadí. Podrobněji se budeme věnovat pouze první části výzkumného programu, kterou byl škálový dotazník. Výsledky tohoto šetření jsou totiž předmětem zájmu naší publikace. Další tři části výzkumu zmíníme pouze orientačně. Konkrétní složení jednotlivých skupin výzkumného souboru, samotný průběh šetření a jeho podrobnější popis jsou pak popsány v následující kapitole.

Škálový dotazník

Při tvorbě škálového dotazníku jsme vycházeli ze dvou základních zdrojových dotazníků. Jednalo se jednak o *Pražský dotazník spirituality* (Říčan & Janošová, 2004; Říčan & Janošová, 2005), který je založen na velkém počtu zahraničních studií a současně zohledňuje specifika českého prostředí, dále byl využit dotazník *Profil osobního významu,* známý též jako *Wongův dotazník* (Soudková, 2004).

„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)

Pro potřeby zkoumání propojení kinantropologických a spirituálních průniků jsme z obou dotazníků vybrali určité otázky (z pohledu formulací šlo o výroky[172]), které byly upraveny pro konkrétní potřeby, následně doplněny a rozděleny do čtyř hlavních tematických okruhů. Toto věcné členění je základem i pro interpretaci výsledků. První okruh se týkal obecného vnímání spirituality, druhý spirituality ve spojitosti s prostředím dané pohybové aktivity, třetí byl věnován vnímání pohybu obecně a čtvrtý specifikům dané pohybové aktivity. Z výše uvedených zdrojů byly vybrány vhodné otázky především pro první okruh (týkající se obecné spirituality). Otázky pro další okruhy byly autory výzkumného projektu doplněny a specifikovány pro potřeby celého empirického šetření.

Každá část ankety byla navíc (zde autoři rovněž vycházeli z *Pražského dotazníku spirituality*) rozdělena na pododdíly s ohledem na parciální dimenze spirituality. Ty byly označeny jako *mysticismus, intra, inter a motiv/přesah*. Tvůrci dotazníku se pokusili cíleně navázat na tradici fenomenologie náboženství se zdůrazněním prožitku posvátna, diagnostiky mystických jevů, spirituální centrum lásky, soucitu a etických apelů, ale také hlubinné ekologie.

Toto zvýraznění posvátna reflektuje i Říčan při popisu okolností vzniku *Pražského dotazníku spirituality*: „Při tvorbě položek jsme akcentovali obraznost, metaforu, patos, prožitky, tajemství a fascinace, jež považujeme za charakteristické pro spiritualitu…" (Říčan, 2007, 59).

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

172 Jedná se skutečně o výroky, tedy věty oznamovací. Termín „otázka" zde tedy není ve svém primárním významu formálně přesný. Výzkum je však postaven na zjišťování reakcí respondentů a výsledkem šetření jsou jejich odpovědi. Dotazník se dotazuje a v tomto smyslu je u jednotlivých položek použito výrazu „otázka".

(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.

Anketa obsahuje celkem 62 tvrzení (viz Tab. 1). Tato tvrzení jsou respondenty hodnocena pomocí sedmistupňové škály. Otázky byly seřazeny do čtyř bloků podle základních tematických částí-okruhů, jimiž jsou spiritualita, prostředí, pohyb, a samotná pohybová aktivita. Jednotlivé kategorie-dimenze, tedy mysticismus, inter, intra a motiv/přesah byly v rámci těchto bloků řazeny náhodně.

Dohromady se tedy jednalo o 62 položek, které nebyly pro respondenty vnějškově nijak členěny. Patrný zde byl pouze jistý posun od obecného ke konkrétnímu. Celkově byl dotazník vytvořen především s ohledem na to, aby byla umožněna jeho aplikace na vybrané skupiny pohybových aktivit. První verze dotazníku byla vytvořena pro skupinu plavání (Total Immersion), upravené verze pro další skupiny respondentů byly následně specifikovány a pečlivě upřesňovány, přičemž tento postup byl neustále průběžně koordinován.

Z pohledu obsahu škálového dotazníku můžeme hovořit o jeho dvou základních liniích. Okruhy *spiritualita* a *pohyb* totiž obsahují otázky společné pro všech osm skupin výzkumného souboru. Konkrétně se jedná o otázky 1–18 a 32–46. Okruh *prostředí* (otázky 19–31) byl specifikován pro jednotlivé skupiny respondentů tak, aby pokud možno jedním slovem (výjimečně jsou v odůvodněných případech použity dva různé výrazy) bylo dosaženo exaktního vyjádření významu klíčového prostředí pro danou aktivitu. S ohledem na téma spirituality (nejvíce patrné je to například u dimenze mystiky) však označení prostředí nabývá nepochybně symbolizovaného významu, a proto již tento okruh otázek řadíme do druhé linie. V ní nelze hovořit o zcela identické podobě dotazníku. Přesto jsme se pokusili minimalizovat každý zásah do obecného zadání tak, aby i po formální stránce byly změny co nejcitlivější a aby jich bylo co nejméně, nikoli však na úkor věcné správnosti a přesnosti vyjádření. Otázky (47–62) zařazené do posledního okruhu *vlastní pohybová aktivita* byly nejkonkrétnější a samozřejmě také nejspecifičtější. Rovněž u těchto položek se však výzkumnému týmu podařilo udržet velmi jednotnou strukturu zadání a minimalizovat rozdíly v zadání pro jednotlivé skupiny na stručné a vesměs jednoslovné věcné specifikace.

Krátce zde také popíšeme další tři části dotazníkového šetření, které byly současně respondentům zadány. Zpracování jejich výsledků sice není zahrnuto do této publikace, avšak pro pochopení celkového záměru výzkumu může být alespoň obecné seznámení s těmito metodami přínosné.

Volné slovní asociace

Druhou částí výzkumu byly volné slovní asociace. Úkolem respondentů bylo napsat slova, která je napadají jako první k zadaným výrazům. Jednalo se o devět pojmů. Z nich bylo sedm společných pro všechny skupiny: pohyb, hodnoty, pocit, hloubka, duše, spiritualita a život. Další dva pojmy byly specifické pro každou skupinu. Prvním byla samotná aktivita (lezení, plavání, fotbal atd.). Posledním klíčovým pojmem pak byl specifický předmět či nástroj pro danou aktivitu (skála, voda, míč, meč). Základním způsobem vyhodnocení této části výzkumu

byla tabulka vytvořená na základě četnosti jednotlivých odpovědí. Tato část představovala také jakousi přípravu pro následující část úkolu.

Nedokončené věty

Nedokončené věty představují (podobně jako volné slovní asociace) příklad asociativní metody. Každou větu je nutno dokončit první myšlenkou, která respondenta napadne. „Právě v této okamžité, nesofistikované odpovědi je i smysl celé techniky, protože bezprostřední reakce může odhalit i skutečné vnitřní postoje, pocity, stavy osobnosti, které mohou být při použití např. explorativních technik někdy utajeny" (Pelikán, 1998,).

Tyto metody spadající do kvalitativního výzkumu představují určité problémy s tím, jak vyhodnotit a interpretovat výsledky. V případě našeho výzkumu byly nedokončené věty vyhodnoceny rovněž na základě četností výskytu stejných (obsahově si odpovídajících) odpovědí. Přesněji řečeno šlo o odpovědi významově si odpovídající, neboť konkrétní formulace obsahově obdobné se mnohdy lišily stylisticky.

Respondentům bylo předloženo celkem šest nedokončených vět v kontextu pohybové aktivity týkajících se motivace, subjektivních pocitů, významu, prožitků při pohybu a vnímání možností spirituálních zážitků při této aktivitě. Tři věty dále obsahovaly podotázku na důležitost či významnost dané odpovědi (jednalo se o tzv. řetězové otázky).

Pojmové mapy

Pro poslední část výzkumu byla data získávána prostřednictvím utváření pojmových (též myšlenkových) map (Buzan, 2007; Buzan, 2011). Zde bylo úkolem respondentů vytvořit dvě na sobě nezávislé pojmové mapy. V případě první z nich byla klíčovým slovem daná pohybová aktivita (plavání, lezení, fotbal…). Druhá mapa byla určena klíčovým slovem „spiritualita". Propojením obou map potom respondenti kreativně a již zcela samostatně (bez návodného nasměrování) vytvářeli asociace mezi jejich oblíbenou pohybovou aktivitou a spiritualitou. Jakýmsi technickým vodítkem jim byly ukázky několika možných struktur vybraných pojmových map s naprosto rozdílnou tematikou a obsahem. Tato část vykázala nejnižší návratnost odpovědí, někteří respondenti si nevěděli zcela rady s příliš volným zadáním a vytvořili velmi stručné modely map, určitá (nepříliš početná) část z nich pak na úkol zcela rezignovala.

Výhodou dané metody je možnost konkrétněji ukázat vzájemné vztahy a jejich propojenost. Používá se zde jak logické racionální strukturace, tak také tvořivého potenciálu, který přesahuje pouhou verbální klasifikaci. Z pohledu zjišťování spirituality je tato metoda zřejmě nejpřínosnější, neboť zachycuje individuální přístupy stojící mimo vymezená schémata. Jejím jedním úskalím je problematičnost v případě hromadného použití. Vzhledem k nutnosti kreativního přístupu je použitelná pouze pro respondenty, kteří jsou dobře motivovaní a disponují určitou obecnou mírou kreativních schopností. Druhým úskalím této metody je komplikovanost a subjektivní povaha vyhodnocování výsledků. Existují sice poměrně exaktní modely pro vyhodnocování myšlenkových map, ale vždy záleží na tom, jak je samotné zadání interpretováno a vždy se jedná do značné míry o určitý konstrukt. V našem výzkumu jsme se proto zaměřili zejména na výskyt jevů souvisejících se spiritualitou na mapě týkající se pohybové aktivity a naopak. Samotné propojení obou map ve většině případů příliš mnoho prostoru pro interpretaci výsledků nepřineslo.

Na tomto místě je potřeba poděkovat všem výzkumným pracovníkům, kteří se podíleli jak na přípravě výzkumného nástroje, tak na samotném sběru dat. Jejich jména jsou uvedena v následující kapitole.

Konkrétní podoba škálového dotazníku

Jak již bylo uvedeno, hlavní výzkumnou metodou, a především metodou, jejíž interpretací se zabýváme v této publikaci, byl škálový dotazník sestávající se z 62 položek. Základní podobu tohoto dotazníku uvádí tab. 3. Konkrétní uvedená verze byla určena pro skupinu 1 – plavání Total Immersion.
Modifikace škálových položek specifických, tedy varianty otázek č. 19–31 a 47–62 pro jednotlivé skupiny respondentů, jsou uvedeny v příloze 2.

Tab. 3. Škálový dotazník Vnímání spirituality pohybových aktivit – plavání

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. Znám 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. Vodní prostředí považuji za přátelské.
20. Voda čistí nejen mé tělo, ale i mysl.
21. Čistá čirá voda mě přitahuje.
22. Ponořit se pod vodu, je pro mě příjemné.
23. Často si uvědomím, že na vodě závisí můj život.
24. Cítím k vodě úctu.
25. Voda mi dodává energii.
26. Mám rád/a ticho a klid pod hladinou.
27. Voda má podle mě vyšší moc.
28. Ve vodě se cítím svobodný/á.
29. Vodu vidím jako nehostinné prostředí.
30. Mám někdy chuť vodě poděkovat.
31. Když jsem u vody, 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 plavání, lze ho přirovnat k umění.
48. Někdy při plavání zažívám pocit, že čas a prostor ztratily svůj význam.
49. Většinou se mi do bazénu nechce, ale po plavání se cítím dobře
50. Při plavání mě lidi okolo ruší.
51. Když plavu, plně se na to soustředím.
52. Pocítil/a jsem někdy po plavání, že mě voda vnitřně očistila.
53. Plavu pouze pro zlepšení své fyzické kondice.
54. Při plavání se cítím smířený/á sama se sebou.
55. Chci umět dobře plavat, abych si neudělal/a ostudu před ostatními.
56. Zažil/a jsem při plavání na chvíli pocit hlubokého splynutí s vodou.
57. Vidím v plavání potenciál neustálého zlepšování se.
58. Plavu, protože bych měl/a.
59. Při plavání zapomínám na své starosti.
60. Plavání mě vnitřně uklidňuje.
61. Při plavání se mi někdy zdá, jako bych byl unášen/a jakousi vnější energií.
62. Po plavání jsem spokojený/á sám/a se sebou.

V tab. 4 můžeme vidět přehledné rozdělení položek škálového dotazníku do čtyř základních okruhů (dále budeme již používat pouze termín „oblasti") a dále do čtyř dílčích dimenzí. Toto rozčlenění založené na věcné podstatě otázek se také stalo základním východiskem pro statistické zpracování získaných dat.

Tab. 4. Členění otázek podle oblastí a dimenzí

oblast	spiritualita	prostředí	pohyb	konkrétní aktivita
celkem oblast	1–18	19–31	32–46	47–62
dimenze				
mysticismus	4, 8, 10, 14, 17	21, 23, 27	32, 37, 38	47, 48, 52, 56, 61
intra	2, 7, 13, 16	20, 28, 31	39, 40, 44, 45	49, 51, 54, 59
inter	3, 5, 12, 15, 18	19, 24, 30	33, 42, 46	50, 55, 58
motiv / přesah	1, 6, 9, 11	22, 25, 26, 29	34, 35, 36, 41, 43	53, 57, 60, 62

Aplikace uvedeného výzkumného nástroje v konkrétních podmínkách je blíže popsána v následující kapitole, v níž také podrobněji charakterizujeme jednotlivé skupiny výzkumného souboru.

Popis výzkumného souboru a charakteristika prostředí

Emanuel Hurych, Zdenko Reguli a Ivo Jirásek

Úvod

Výzkum spirituality pohybových aktivit probíhal na různých místech České republiky a podílelo se na něm několik pracovních týmů. Celý výzkum se týkal osmi skupin respondentů rozčleněných podle typu pohybové aktivity. Právě rozdíly mezi těmito skupinami byly primárním předmětem zájmu naší studie. V této kapitole bychom rádi nejprve krátce přiblížili specifika jednotlivých pohybových aktivit, a to zejména s ohledem na zaměření celého výzkumu. Dále budeme věnovat pozornost prostředí, v němž se tyto aktivity odehrávají. Z pohledu vnímání spirituality je prostředí jedním z klíčových faktorů výzkumu (popsaným jako oblast B). Navíc do značné míry ovlivňuje vnímání respondentů a jejich přístup ke spiritualitě i v dalších položkách-oblastech (patrné je to zejména zejména u oblasti D, která se týká konkrétní pohybové aktivity). Poslední část kapitoly bude věnovaná podmínkám, v nichž se jednotlivé dílčí výzkumy realizovaly a také charakteristice všech osmi skupin hlavního souboru včetně limitujících faktorů pro výběr respondentů, demografickým charakteristikám a dalším údajům.

Specifika a stručný popis vybraných pohybových aktivit

Tato část textu nemá představovat přehled informací o daných aktivitách, ale spíše upozornit na jejich specifické rysy, kvůli nimž byly tyto aktivity do našeho výzkumu zařazeny. U aktivit pro českého čtenáře víceméně běžných (fotbal, lední hokej) jsme se omezili na jejich skutečně stručný a obecný popis doplněný základní charakteristikou toho, co lze od dané skupiny respondentů ve vztahu ke spiritualitě pohybu očekávat. V případě aktivit méně běžných (plavání Total Immersion, lezení, aikidó či irské tance) jsme se pokusili podat i jakési základní informace o aktivitě jako takové.

1) Plavání Total Immersion

Plavecké umění je jednou z nejstarších pohybových dovedností. Současně je však dovedností specifickou a pro člověka do jisté míry nepřirozenou. Oproti živočichům uzpůsobeným pro pohyb ve vodě je lidský jedinec značně limitován a ani nejrychlejší plavci se nemohou v rychlosti či vytrvalosti pohybu ve vodě měřit s rybami či kytovci. Přibližně dvě třetiny povrchu Země pokrývají vodní plochy, potřeba ovládat pohyb ve vodě (v případech chtěných či nechtěných) byla v historii často žádanou nutností, a proto také plavecké umění patřilo k dovednostem vysoce oceňovaných a mnohde (například v antickém Řecku) patřilo k požadavkům základní gramotnosti určité části populace.

V novodobé historii dominovaly nejprve plavecké výkony vytrvalecké, anglický básník George Gordon Byron dokázal již v roce 1810 přeplavat úžinu Helléspont (dnešní Dardanely), jeho krajan Matthew Webb se v roce 1875 stal prvním doloženým pokořitelem kanálu La Manche. Z pohledu vývoje se rychlost plavání dlouho zvyšovala poměrně pomalu. Fenomenální americký plavec Johnny Weissmüller byl v roce 1922 prvním člověkem, který na trati 100 metrů překonal hranici jedné minuty. Především kvalitní zázemí a moderní tréninkové metody dovedly rychlost plavání vrcholových závodníků až k jejím dnešním hodnotám, které jsou pro běžného člověka těžko představitelné a dosažitelné.

Metoda Total Immersion (český termín je „metoda úplného ponoření") je založena nikoli na zdokonalení mechaniky plaveckého pohybu, ale na cítění vodního prostředí. Vychází z napodobení pohybu ryb a plavec je při ní hlouběji ponořen než při běžném způsobu plavání. Je využívána především pro plavecký způsob kraul a je účinná zejména na delších tratích. Za jejího zakladatele a největšího propagátora je považován americký plavecký trenér Terry Laughlin.

Z pohledu výzkumu spirituality není předmětem našeho zájmu účinnost této metody ani metodika jejího tréninku. Plavání Total Immersion je v daném kontextu zajímavé především tím, že je spojeno s jistým „odtechnizováním" plaveckého pohybu. Důraz je kladen na uvolněnost plavce a cítění vodního prostředí. Od respondentů, kteří se rozhodli věnovat této pohybové aktivitě, bylo proto možno očekávat zajímavé výsledky ve vnímání spirituality. To se také potvrdilo, plavci Total Immersion vytvořili značně svébytnou skupinu, z pohledu výsledků také nejrozporuplnější. Zejména v dimenzi inter se projevil velký sklon k introverzi, jak dále doložíme na výsledcích.

2) Fotbal

Fotbal je v současnosti jedním z nejpopulárnějších celosvětových sportovních fenoménů. Tato míčová hra má své původy již ve starověku, podobné hry byly hrány v Číně (cchu-ťü), Řecku (harpaston) i v Římě (harpastum). Rovněž tak ve středověku byly míčové hry hrané nohama poměrně populární. Ve své dnešní podobě vznikl fotbal na anglických středních školách v 16. století. V roce 1863 byla v Londýně založena první národní fotbalová organizace The Fotball Association a byly ustanovena pravidla této hry, jejichž základ platí dodnes (Bedřich, 2006). Díky své popularitě se fotbal postupně stal aktivitou, jejíž význam překročil hranice sportovní disciplíny. Stal se z něj fenomén kulturní, ekonomický i politický.

Na tomto místě není nutné věnovat se podrobněji fotbalu z pohledu historického či metodického, v našem prostředí se jedná o aktivitu notoricky známou. Krátce se však zmíníme o významu zařazení skupiny fotbalistů do našeho souboru. Z pohledu našeho výzkumu jsou fotbalisté zajímavou skupinou, která v sobě jednak obsahuje atributy hry, dále zastupuje kolektivní pohybové aktivity a také je nositelem jisté specifické tradice (s vazbou na symboliku svébytné fotbalové kultury, a také fotbalové fanoušky a jejich rituály). Respondenti našeho výzkumu byli vybráni z řad aktivních fotbalistů z nižších soutěží, proto jsme očekávali, že jako dominantní prostředí budou vnímat spíše hřiště (na základě vlastní aktivní zkušenosti) než stadión (na základě zkušenosti víceméně divácké). Aktivní hráči fotbalu jsou však ve většině i fotbalovými fanoušky, proto není možno od tohoto prvku, zejména u některých otázek škálového dotazníku, zcela odhlížet.

3) Lezení

Termín lezení je stále častěji používán, jak rekreačními, tak sportovními lezci. Jedná se o aktivitu, která se původně vyvinula z horolezectví a dnes se již dá považovat za samostatnou disciplínou. Ve svém zcela původním významu vyjadřuje pojem horolezectví aktivitu vedoucí k výstupu na vrchol hory. V současnosti však termín horolezectví znamená celý soubor dalších činností a specializovaných sportovních disciplín. Tyto disciplíny jsou velmi různorodé a některé se původnímu obsahu horolezectví značně vzdálily.

Obecně je možno horolezecké disciplíny sdružit na základě definice, která uvádí, že horolezectví je pohyb v horolezeckém terénu. Podle motivace horolezce můžeme tuto aktivitu rozčlenit na horolezectví sportovní a mimosportovní (Hurych, 2012). Podle intenzity horolezeckého výkonu lze horolezectví dělit na úroveň vrcholovou, výkonnostní a rekreační. Dalším kritériem může být roční období, při němž se aktivita provozuje. Rozeznáváme tak horolezectví letní a zimní. Horolezectví se též člení podle prostředí, kde se provozuje. Tím prostředím mohou být skály, hory, velehory s věčným sněhem a ledem, umělá lezecká stěna, apod. V některých horolezeckých disciplínách se pořádají závody, a tak můžeme horolezectví dělit též na závodní a nezávodní (Horolezectví, 2011).

Český horolezecký svaz je největší tuzemskou lezeckou organizací, která dle oficiálních webových stránek sdružuje horolezce, sportovní lezce a skialpinisty. V současné době má okolo deseti tisíc členů (ČHS, 2012). Někteří autoři nepovažují termín sportovní lezení za správný. Frank, Kublák et al. (2007) dávají v publikaci *Horolezecká abeceda*přednost spíše rozdělení horolezectví na tradiční formu (v přírodě) a formu gymnastickou (lezení na umělých stěnách). Jsou však i jiná členění (např. Winter, 2004).

Důležitým kritériem pro rozčlenění lezeckých aktivit jsou terény, v nichž se horolezec pohybuje. Uvádíme jejich základní přehled:

- lezení na umělých stěnách, obvykle v hale
- bouldering, lezení bez lana obvykle nízko nad zemí
- sportovní lezení krátkých cest na skalách
  – nepískovcové skály
  – pískovcové horolezectví
- horské a velehorské horolezectví
- bigwall, vícedélkové až vícedenní cesty na skále
- zimní horolezectví
- drytooling, překonávání skalních partií s mačkami a cepíny jako při lezení ledů
- horolezectví v ledovcových velehorách
- vysokohorská turistika
- skialpinismus
- zajištěné cesty (ferraty)
- buildering, lezení po budovách a mostech
- interdisciplíny (speleoalpinismus, paraglidealpinismus apod.)

(zkráceno podle Frank, Kublák et al, 2007).

Pro pohyb v horách se také používá označení alpinismus. Poměrně časté užívání termínů „lezení" a „lezci" pro jedince nepohybující se v horském terénu se v současnosti stále považuje za spíše neformální úzus. Obecně horolezectví v horách přináší náročnější klimatické podmínky,

větší nároky na odolnost, větší obecné nebezpečí. Vyšší nadmořská výška může znamenat určitá zdravotní rizika. Sportovní lezení je oproti tomu mnohdy náročnější na fyzickou sílu a koordinaci pohybu.

Respondenti našeho výzkumu se rekrutovali zejména z prvních tří druhů lezeckých aktivit, tedy lezení na umělých stěnách, bouldering a lezení krátkých cest na skalách. Tuto skutečnost je nutno mít na paměti také při pohledu na výsledky výzkumu. Je pravděpodobné, že výsledky alpinistů či vysokohorských horolezců ve vnímání spirituality by byly poněkud odlišné. Proto také v kontextu výzkumu (i přes již zmíněné neformální terminologické zakotvení) vždy hovoříme o lezcích a nikoli horolezcích.

4) Vodáctví

V teoretické části této publikace již bylo jisté místo vodáckému sportu věnováno. Pro potřeby našeho výzkumu nebyla vybrána soutěžní kanoistika ale spíše vodáctví jako forma turistiky, která jako prostředek k přesunu z místa na místo využívá různé druhy plavidel. V českých podmínkách je tato forma turistiky velmi rozšířena, vzhledem k přírodním podmínkám je provozována víceméně výhradně na říčních tocích. K rozvoji tohoto typu turistiky začalo u nás docházet zejména ve druhé polovině 19. století. V roce 1866 byl založen v Anglii Royal Canoe Club, první sportovní kanoistický klub na světě. V Čechách bylo v druhé polovině 19. století populární spíše veslování. Ovšem ještě starší je vodní doprava, zejména plavení dřeva. Voraři, kteří sváželi dřevo například po Vltavě, byli svým způsobem vodními turisty (Hurych, 2012).

Zásluhu na rozšíření kanoistiky v našich zemích měl významný propagátor sportu Josef Rössler-Ořovský, který nechal z Kanady přivézt několik indiánských kanoí. Obliba těchto lodí rychle stoupala. Již roku 1913 byl založen Svaz kanoistů království českého (Reitmayer, 1972). Dalším fenoménem, který měl vliv na rozvoj zvláště dětské vodní turistiky, bylo zdokonalení rybářské pramice. Turistické oddíly si ji upravily, příď byla opatřena krytem s vlnolamem a zvýšily se i boky na zádi. K ovládání takovéto pramice se nepoužívalo vesel, ale pádla. Vzniklo tak originální, levné a přitom velmi pevné a bezpečné plavidlo. Indiánská kanoe, upravená pramice a eskymácký kajak se staly od vzniku samostatného Československa základem pro vodní sporty i vodáckou turistiku (Hurych, 2012).

Později byly vyvinuty plastové lodě, jejichž vysoká odolnost proti nárazům umožnila jízdu na divoké vodě i méně zdatným vodákům a tím došlo i k nárůstu počtu půjčoven lodí (nejvíce na řece Vltavě v úseku pod Lipnem). Dalším přelomovým momentem byl vývoj nafukovacích lodí, jednak dvoumístných, ale především raftů. Rafting se stal svébytnou a vzhledem k počtu aktivních vodáků dnes již i masovou součástí vodáctví. To platí pro vodáctví soutěžní i turistické.

Respondenti pro náš výzkum byli vybráni z řad vodáků, kteří se věnují jak jízdě na kajacích a kanoích, tak také jízdě na raftech. Většina respondentů měla určité zkušenosti s pohárovými závody či vodáckými turistickými jízdami zdatnosti (VTJZ), ostatní pak s prací instruktorů na vodáckých kurzech. Takřka všichni bez výjimky však současně byli i vodními turisty, kteří sjíždění řeky považují za příjemný způsob trávení volného času.

5) Aikidó jako vybraný zástupce budó (japonská bojová umění)

Součástí všech kultur je i kultura boje, často institucionalizovaná ve formě bojových umění. Institucionalizace a formalizace asijských bojových umění způsobila, že se až do konce 20. století

za bojová umění obecně považovala téměř výhradně asijská bojová umění. V současnosti jsou známé mnohé studie, zabývající se bojovými uměními nebo kultem boje i v jiných kulturách, což umožňuje srovnávání a také poznání globálního fenoménu bojových umění (Desh-Obi, 2008; Green, 2001). Protože se pod pojmem bojová umění chápaly systémy pocházející z Asie, zejména z Číny a Japonska, často byly nazývány i východními bojovými uměními. Je skutečností, že pravděpodobně nejpropracovanější a nejucelenější bojová umění známe z východní Asie, ale různé systémy boje vznikly i v jiných částech světa. Těchto systémů není tolik jako v už zmíněné Číně nebo Japonsku, a jsou i méně známé, ale svou jedinečností jsou hodny povšimnutí. Bojová umění se od ostatních úpolových aktivit liší především vnitřním obsahem, svojí filozofií a také smyslem cvičení. Důvod cvičení je jiný.

V druhé polovině 19. století s politickou a společenskou restaurací Japonska náhle skončila éra rozvoje starých, tradičních bojových umění kobudó, která byla postupně nahrazena érou rozvoje nových bojových umění šinbudó. Tradiční školy (rjúha) obvykle obsahovaly různé techniky (beze zbraní i se zbraněmi) a také válečnou taktiku. Moderní školy jsou obvykle relativně úzce zaměřené, a to jednak z důvodu absence potřeby vyučovat postupy typické pro vedení války, a také kvůli jejich postupné sportizaci. Mezi šinbudó zařazujeme v současnosti známá a populární japonská bojová umění. Zmínit bychom měli například*: aikidó*, *džódó, džúdó, džúkendó, iaidó, karatedó, kendó, naginatadó, sumó* (nejde zcela o kobudó ani šinbudó) či *šórindži kenpó*.

V České republice se rozvíjí několik japonských bojových umění. Zásluhou průkopníka akademického sportu prof. Smotlachy se už na začátku 20. století začalo rozvíjet džúdžucu (džúdó). Od šedesátých let pak také karatedó a od druhé poloviny osmdesátých let aikidó. Po roce 1989 nastal v České republice prudký rozvoj různých bojových umění, který se po několika letech ustálil na dnešní úrovni. Džúdó se po druhé světové válce plně sportizovalo podobně jako je tomu u karatedó. Některé školy karatedó mají snahu vrátit se zpátky k tradičnímu způsobu cvičení. V aikidó neexistují soutěže a úspěšně se vyhýbá snahám o sportizaci. Aikidó je v České republice dostatečně rozvinuto a současně si plně uchovává charakter bojového umění. Proto jsme vybrali aikidó jako reprezentativní pohybovou aktivitu z oblasti bojových umění.

Aikidó je nesoutěžní, komplexně rozvíjející bojové umění, pocházející z Japonska. Společně s dalšími bojovými uměními, například džúdó, kendó, karate, se zařazuje mezi tzv. nová bojová umění (šin budó). Volně přeloženo, aikidó je cestou harmonie ducha a těla. Od poloviny 20. století, kdy bylo vytvořeno M. Uešibou (1883 – 1969), se rozšířilo po celém světě. Svým sebeobranným a neútočným charakterem získalo velkou popularitu. Má celoživotní (biodromální) charakter, považuje se za životní filozofii a cestu (Reguli, 2003). Aikidó, jako bojové umění s sebou nese nádech mystiky a bojové romantiky. Je proto důležité, abychom se dokázali podívat na cvičení aikidó racionálně a pohledem nejnovějších poznatků z teorie sportu, fyziologie, didaktiky a podobně.

Aikidó je charakterizováno velkým množstvím různých technik, zahrnujících zejména hody a znehybnění. Údery jsou v aikidó integrální součástí technik hodů a znehybnění. Kopy se v aikidó téměř vůbec nepoužívají. Nácvik technik se tradičně provádí prostřednictvím tzv. kata, predefinovaných pohybů obránce i útočníka.

Aikidó je typickým představitelem nových japonských bojových umění šinbudó. Aikidó je dobrodružstvím cesty za poznáním sebe samého (Wrobel, 2001).

Samotná zkoumaná pohybová aktivita byla ve výzkumném nástroji označena jako bojové

umění bez přívlastku „japonské“, jak se někdy pro upřesnění udává. Jednotlivé otázky, nebo výroky ve škálovém dotazníku byly koncipované pro praktikanty japonských bojových umění zejména proto, že jako prostředí bylo označeno dódžó. Bojová umění z jiných kultur používají pro cvičení jiné prostředí. Výkon cvičení jsme označovali jako boj, bojování, i když si uvědomujeme, že se jedná pouze o jeden z mnoha způsobu provádění bojových umění. Vycházeli jsme z předpokladu, že v bojových uměních se boj obvykle nechápe jenom sekulárně, jako utilitární aktivita, ale také jako rituální, nebo dokonce spirituální činnost.

6) Běh (kondiční)

Běh je pro člověka (stejně jako pro mnoho jiných živočichů) přirozenou pohybovou dovedností. Je (na rozdíl od plavání či létání) realizován v prostředí lidskému organismu nejpřirozenějším a není nijak výrazně vázán na technické pomůcky (v současnosti například mnozí běžci znovu objevují kouzlo a účinnost „bosého běhání“).

V teoretické části již bylo řečeno, že běh je součástí řady běžných fyzických aktivit, mnoha různých sportovních výkonů a že je samozřejmě také atletickou disciplínou. Vzhledem k rychlosti závodního běhu (její úroveň je obecně u každého jedince nepřímo úměrná uběhnuté vzdálenosti) se mění do značné míry i technika běhu a režim, v němž organismus běžce pracuje. Náš výzkum zahrnoval skupinu běžců, tedy sportovců, jejichž sledovanou činností byl běh jako takový (nikoli běh coby součást jiných výkonů, např. běh fotbalisty, či dílčí výkon triatleta) ve své vytrvalostní podobě. Pokud užíváme v popisu skupiny adjektivum „kondiční“, je to proto, abychom naši skupinu odlišili od atletů-běžců.

Skupina kondičních běžců zahrnuje sportovce, kteří se tak jako atleti, vesměs účastní závodů, zejména v přespolním a silničním běhu. Z pohledu terminologie bychom měli pro rozlišení zřejmě primárně použít termínů „běhy na dráze“ a „běhy mimo dráhu“. V praxi se však atleti věnují také běhům mimo dráhu. Maraton je regulérní atletickou disciplínou, v poslední době se mezi atlety zvyšuje i obliba půlmaratonu. Stejně tak kondiční běžci občas zavítají na dráhu (například závody v hodinovce bývají často součástí dlouhodobých pohárových soutěží pro kondiční běžce). Patrně by bylo možné hovořit o jistém výkonnostním rozdílu mezi (závodními) atlety a kondičními běžci, byť skvělý kondiční běžec je mnohdy schopen překonat průměrného atleta. Avšak obě skupiny nelze zcela striktně oddělovat, v současné době se setkáváme s tím, že mnozí sportovci kombinují atletické závody a kondiční běhy.

Důvodem, proč opakovaně zmiňujeme charakteristiku skupiny našich respondentů-běžců, je poněkud jiná motivace k pohybové aktivitě, jiný přístup k běhu, než je tomu u atletů, a také specifické prostředí, které komunita kondičních běžců sdílí. Nejde o to, zda jsou tyto atributy lepší či horší než u atletů (to říci nelze), ale spíše o to vyjádřit, že z pohledu vnímání spirituality jde o atributy jiné. To do značné míry ovlivňuje vnímání spirituality pohybu respondenty. Jak se ukázalo na výsledcích, právě skupina běžců se prezentovala vysokou mírou spirituality v celkovém hodnocení i v celé řadě dílčích položek.

7) Irský tanec

Historie irského tance začíná již s příchodem keltských národů (Galové). Tyto národy byly ve 3. stol. n. l. rozšířené po celé západní Evropě včetně Francie, Španělska a Britských ostrovů. Dalším vlivem na vývoj irské kultury byla christianizace Irska s příchodem sv. Patrika roku 431

n. l., invaze Vikingů v 8. a 9. století a Normanů ve 12. století. Pravděpodobně Normané přinesli kruhové tance, které byly oblíbenou zábavou francouzské šlechty (Démairt, 2012).

Vikingové zničili většinu knih z tohoto období, a proto zbylo jen velmi málo psaných záznamů o kterémkoliv z tanců. Keltská tradice v Irsku dále velmi rychle upadala ve 12. století, kdy ji oslabily rostoucí cizí vlivy, a vše vyvrcholilo roku 1170 dobytím Irska Anglo-Germány. V roce 1366 schválil anglo-irský parlament „zákon z Kilkenny, nařizující vyloučení a tvrdé tresty pro každého, kdo by podporoval či provozoval jakoukoliv činnost spojenou s irskými tradicemi. Tento zákon platil 128 let" (Richens & Haurin, 2012).

S příchodem učitelů irského tance kolem roku 1750 vzrostl opět zájem o irský tanec a irské tradice vůbec. Učitelé putovali po celém Irsku. Vždy se zastavili v některé z vesnic či městeček na dobu 6 týdnů a zde vyučovali. Každý z učitelů měl zásobník vlastních jedinečných kroků a tanců. Výuka tance probíhala v kuchyni, ve stodole nebo pod širým nebem. V této době se také objevují sóloví tanečníci a irský step. Koncem 18. století existovalo mnoho tanečních mistrů, kteří v doprovodu hudebníků učili nové zájemce o tento tanec a šířili tance mezi lidmi (Flynn, 1998).

Později mělo každé hrabství svého tanečního mistra a během trhů docházelo k jakýmsi bojům či soutěžím mezi jednotlivými mistry a jejich žáky z různých hrabství. Poražení pak museli opustit město. Tento způsob taneční výuky se udržoval až do počátku 20. století, kdy jej postupně nahradily taneční školy. Ty nejznámější vznikly v hrabstvích Kerry, Cork a Limerick (Richens & Haurin, 2012). Tradičními doprovodnými nástroji při irském tanci byly dudy a harfa. Tančilo se tedy kdekoliv a kdykoliv. Nejčastěji však během svátků zvaných „féis", které byly často spojovány se soutěžemi. V dnešní době se irské taneční soutěže pořádají nejen v Irsku, ale také mimo něj – ve Velké Británii, v Kanadě, USA, Austrálii či na Novém Zélandě a v Jižní Africe (Démairt, 2012).

Roku 1893 byla založena skotská liga (Conradh na Gaeilge), která urychlila obrození irské kultury. V roce 1929 vznikl irský taneční výbor (Coimisiun le Rinci Gaelacha) a díky němu byla sjednocena a ustanovena pravidla výuky a soutěže v irském tanci (Richens & Haurin, 2012). Do dnešní doby se zachovaly desítky tanců a mnohé další vznikly. Liší se podle regionů, ze kterých pochází, a drobnými nuancemi, které se vytvořily během přenášení tance z generace na generaci.

Irský tanec je v současnosti v České republice poměrně rozvinut. Skupiny, které se tomuto tanečnímu umění věnují, využívají tradičních tanců, které byly zapsány, ale tvoří i vlastní choreografie. Většina z nich je stále v kontaktu s tanečními „mistry" z Irska či Evropy, spolupracují s nimi a pod jejich vedením se umísťují na nejvyšších příčkách na mezinárodních tanečních soutěžích. Stále si uchovávají charakter škol irského tance. Proto jsme vybrali irský tanec jako reprezentativní pohybovou aktivitu z oblasti tanečního umění.

Irský tanec patří k tanečním směrům, které u nás nejsou mezi veřejností příliš rozšířené. Přesto jeho popularita během posledních několika let vzrostla a to především díky show Riverdance a Lord of the Dance. V České republice se výhradně irskému tanci věnuje poměrně málo tanečních skupin, které se však již nyní umísťují na nejvyšších příčkách na mezinárodních tanečních soutěžích.

Z hlediska techniky tanečních prvků je irský tanec velmi náročný. Důraz je kladen na dolní končetiny, jejich dynamiku, sílu, preciznost, správnou pozici a rychlost, neboť hudba, na kterou se tančí, mívá často výrazný rytmus a živé tempo. Horní polovina těla je pevná až strnulá a paže jsou v sólových tancích pevně připaženy, v céilí většinou v jedné pozici.

Irský tanec můžeme rozdělit dle:

- obuvi, ve které je tančen
  - měkká (soft shoes – ghillies)
  - tvrdá (hard shoes – jig shoes)
- množství tanečníků a tvaru formací
  - solo dances (1 tanečník / tanečnice)
  - céilí dances (skupiny 3, 4, 6, 8 tanečníků a jejich násobky)
  - set dances (1, 4, 8 tanečníků)
- rytmu
  - reel (4/4)
  - jig (6/8)
  - slip jig (9/8)
  - hornpipe (4/4)
  - polka (2/4)

Tradiční taneční kostýmy vycházejí z původních šatů, ve kterých se dříve tančilo. Nicméně se velmi změnily. Dívky nosí různobarevné šaty, které jsou často bohatě vyšívané irskými vzory a mají bohaté spodnice. Na zádech mívají zdobenou broží připnutou širokou šerpu. Součástí kostýmu bývají i bohaté kudrnaté paruky. Muži nosí obvykle kalhoty či kilt a košili doplněnou vestou, kravatou, šerpou nebo zdobeným opaskem (Démairt, 2012).

Výzkumný nástroj pro zjišťování úrovně vnímání spirituality irského tance byl vytvořen a upraven pro výzkum všech tanečních stylů. Samotná zkoumaná pohybová aktivita byla v jednotlivých položkách škálového dotazníku označena jako tanec bez přívlastku irský.

Pro prostředí tréninku tance byl používán pojem taneční sál ve všech dimenzích výzkumného nástroje. Výkon cvičení jsme označovali jako tanec a trénink tance, i když si uvědomujeme, že pojmy zahrnují nejen trénink, ale i vystoupení či tanec jen pro zábavu. Vycházeli jsme z předpokladu, že tanec nemusí být chápán pouze jako sport, ale také jako sebevyjádření tanečníka, jako prostředek k relaxaci a také jako rituální, nebo dokonce spirituální činnost.

8) Lední hokej

Lední hokej je týmovou sportovní hrou a patří díky pohybu hráčů na bruslích a rychlostem, jichž dosahuje letící puk, k nejrychlejším sportovním aktivitám svého druhu, tedy takových, při nichž se sportovec pohybuje vlastní silou bez použití speciálních technických prostředků (letectví, motorismus, jachting apod.). Různé hry, při nichž byl používán míček a nějaká podoba holí či podobných nástrojů, byly hrány již v raném novověku na různých místech světa – baggataway, hoquet, hurling, lacrosse, shinney apod. S pohybem na ledě při současném používání bruslí byly tyto hry spojeny v polovině 19. století v Kanadě. V roce 1878 byla studenty McGillovy univerzity v Montrealu vypracována první psaná pravidla ledního hokeje.

V českém prostředí patří lední hokej (spolu s fotbalem) k dvěma nejpopulárnějším sportovním hrám, což byl také jeden z důvodů, proč jsme se rozhodli tuto pohybovou aktivitu zařadit do našeho výzkumu. Vzhledem k finančním nákladům na provozování a také k velké fyzické náročnosti hokeje se v počtu aktivních hráčů nemůže hokej měřit s fotbalem[173], v divácké

atraktivitě, mimo jiné i díky tradici a úspěchům českých výběrů na mezinárodním poli, je však porovnatelným elementem.

Zařazení hokejistů do souboru respondentů bylo dáno zmíněnými důvody a také snahou zachytit fenomén hry v jejím vztahu ke spiritualitě. U dvou různých skupin hráčů je tak možno monitorovat shodné a odlišné prvky při porovnání hokejistů a fotbalistů jednak navzájem, jednak i s jinými skupinami sportovců.

Vybrané formy prostředí a jejich symbolika

Prostředí, v němž se pohybová aktivita odehrává, představovalo pro náš výzkum velmi důležitý parametr. V rámci škálového dotazníku byly otázky 19–31 s konkrétním prostředím pro danou aktivitu přímo spjaty a označeny jako oblast B. Do jisté míry se k prostředí vztahují i některé otázky z oblasti D (samotná pohybová aktivita)[174]. Vnímání prostředí je nepochybně podstatným prvkem spirituality, proto bylo důležité najít pro prostředí každé ze sledovaných aktivit jednoznačný a zastřešující termín. V rámci samotného výzkumu nebyl prostor pro to nějakým způsobem respondentům prostředí blíže specifikovat či alespoň definovat. Autoři dospěli k názoru, že jakýkoli pokus o definici by navíc mohl působit kontraproduktivně. Pokud bychom se snažili respondentům upřesnit, co autoři výzkumu rozumí například výrazem „příroda", mohli bychom se od některých respondentů jednak dočkat nesouhlasného stanoviska, jednak by respondenti byli příliš směřováni k takové či onaké podobě chápání tohoto termínu, což by zmenšilo prostor pro jejich kreativní přístup a v konečném důsledku by mohlo působit proti vnímání spirituality jako takové. Na druhé straně považujeme za vhodné na tomto místě určitá specifika jednotlivých vybraných prostředí zmínit.

Jak již bylo uvedeno, ve škálovém dotazníku figurovalo celkem 5 položek pro vybraná prostředí 8 pohybových aktivit – *voda, hřiště, příroda, dódžó* a *taneční sál*. Průvodní okolnosti tohoto přiřazení nyní podrobněji vysvětlíme v rámci charakteristik těchto položek.

Voda, vodní prostředí a spirituální význam vody (skupina 1 – plavci Total Immersion)

Výběr vodního prostředí jako dominantního pro skupinu plavců byl jednoznačný. Pro metodu Total Immersion charakterizovaným hlubokým ponořením plavce bylo toto rozhodnutí ještě umocněno. Do značné míry jsou s vodním prostředím spojeni i vodáci. Zde však není spojení tak zřejmé a tak jednoznačné. Přestože vodák je v kontaktu s vodou neustále a při zvrhnutí plavidla se mnohdy dostává i do situace plavce, a přestože voda je pro vodáka jakýmsi průvodním fenoménem, rozhodli jsme se pro vnímání spirituality vodáků využít raději prostředí přírody. Rozhodování nebylo samozřejmé ani snadné a bylo do značné míry ovlivněno i tím, že jádro respondentů představovali vodáci, kteří se spíše než závodní kanoisté profilovali jako vodní turisté a tento rozměr spirituality jsme také chtěli ve výzkumu zachytit. Přesto je určitá část toho, co je v následujících řádcích věnováno spiritualitě vodního prostředí, spojena i s vodáky, více se to však týká spojení s prostředím v otázkách oblasti D (47–62). Patrná je tato skutečnost např. u otázky 56, kde se hovoří o „splynutí s řekou".

173 Podle údajů ČMFS je v ČR k červnu 2012 celkem 625 tisíc registrovaných fotbalistů (Fotbal, 2012), podle údajů ČSLH je v Česku registrováno cca 95 tisíc hokejistů včetně juniorů (Český svaz ledního hokeje, 2012).

174 To se týká (podle konkrétního zadání otázek) u většiny skupin respondentů např. otázek 52 či 56.

Vodní prostředí je zásadně nevhodné, nehostinné pro životní podmínky lidského způsobu bytí. Již samo opuštění „pevné půdy pod nohama" a vkročení do radikálně jiného, cizího a svojí podstatou pro lidské bytí neuzpůsobeného prostředí je znakem transcendence pouhé animální zakotvenosti. Voda a vodní prostředí jsou tak naplněny různorodými symbolickými významy: jeho charakteristiky (živelnost, bezmeznost, nespoutanost, tekutost, plynutí, proudění, hlubina aj.) s sebou přinášejí jedinečné možnosti osobního růstu a možné transformace prostřednictvím pohybové aktivity. Záměrný a cílený pohyb v takovém „světě" s sebou nese možnosti hlubšího uvědomování si sebe sama z pozice „životních vertikál" (hodnot etických a estetických), tj. z úrovně duchovní, spirituální.

Voda je zvýznamněna v myšlenkové tradici již od počátků lidské sebereflexe. Jedním ze základních přístupů k vodě v obecné rovině je uvažování o živlech. Každý živel, a tedy i voda (vedle země, vzduchu a ohně) je charakteristický svojí nespoutaností, uvolněností. Na rozdíl od pevnosti země, vanutí vzduchu a tepla ohně je pro vodu základním vymezením její plynutí a tekutost. Voda je archetypem neuchopitelnosti, začátku a vzniku všeho, ale svojí hloubkou je také paralelou duše a nevědomí. Neubauer a Škrdlant (2005) v tomto kontextu uvádějí, že mysl je jako hladina, od které se odráží svět a ona ho reflektuje. Pod hladinou se však ukrývá hlubina, která pohlcuje vše, co nechceme či odmítáme vědět. Tyto uvnitř skryté síly se pak na povrchu projevují jako vlny a víry. Hloubka a s ní spojené ponoření je typickým znakem vertikálního, tj. spirituálního rozměru lidského života (ponoření se pod hladinu, ponoření se do svého nitra). Živel vody však v žádném případě není onou hmotnou skutečností, kterou můžeme vypít či se v ní umýt. Živly jsou možností, nikoliv skutečností, jsou potencialitou, projevem bezmeznosti, oním *apeiron* předsokratovských filosofů, temnou propastí bytí (Neubauer, 1998). Živel vody je totéž, co ve vědecké terminologii kapalné skupenství. Voda je tedy symbolem plynutí a neustálé změny, charakterizace, jíž si všímají již první filosofové, viz např. *Hérakleitovy zlomky A6 či B91*, odkazující k věčné proměnlivosti a nemožnosti vstoupit dvakrát do téže řeky (Svoboda, 1962, 55).

Voda jako látka (moře, jezera, řeky a potoky…) je však již viditelným projevem daného živlu, je prostředím vzniku života, charakteristickým nestálostí a pohyblivostí volného proudění, plynulostí a proudovitostí svého toku. Z religionistického hlediska se zabýval symboličností vody Mircea Eliade (2006). Voda podle jeho názoru symbolizuje virtualitu, zárodečnost, zásobárnu možností bytí. Voda nemá vlastní tvar, proto je praobrazem preexistence, potopení je tak opětovným návratem do předtvarovosti, opětovné včlenění do nerozlišenosti, rozpuštění forem, dezintegrace – vynoření je opakem kosmologického gesta projevu formy; exemplárním obrazem stvoření je ostrov, který se objevuje zcela náhle uprostřed vod. „Kontakt s vodou s sebou vždy nese obnovu: jak proto, že po rozpuštění následuje vždycky „nové zrození", tak proto, že potopení oplodňuje a rozmnožuje životní potenciál" (Eliade, 2006, 86). Voda a ponoření je očistou a obnovou, svojí schopností rozpouštět pak způsobem řešení problémů. Tuto svébytnou hodnotu živlu vody v sobě uchovává i křesťanská svátost křtu.

Jiným možným přístupem je hermeneutické rozkrývání těchto živlových vazeb nikoliv v jejich distanci od člověka, ale v provázanosti s ním, tedy vnímání vzájemných vztahů lidského způsobu bytí a vodního prostředí. Tak před námi vystupují především některé významné fenomény, jako je např. horizontála, plynutí, proud, očista, hloubka a ponor. Sama symbolická rovina daných jevů poukazuje na obtížnost jejich uchopení prostřednictvím striktně deskriptivních (analytických) přístupů a otevírá se tak spíše hermeneutickým a fenomenologickým metodám,

využívajícím hloubku metafor pro adekvátnější porozumění světu a situace člověka.

Jak již bylo uvedeno v souvislosti s vodáctvím, vodní sporty (kanoistika, veslařství, jachting apod.) se mohou stát metaforou způsobu nechat se unášet životem (po proudu), ale také houževnatým bojem (proti proudu). Voda hermeneuticky souvisí s podvědomím, s emocemi, s citovým prožíváním. Voda jako říše ticha, omezení vnějších podnětů, umožňuje při potápění intenzivnější prožívání podnětů vnitřních, zvyšování citlivosti prožívání (Macková, 2003), včetně spirituálních dimenzí.

Hřiště, kluziště, kolbiště a symbolika herního prostředí (skupina 2 – fotbal a skupina 8 – lední hokej)

V současné době již řidčeji užívaný a v běžném vnímání spíše archaický termín *kolbiště* poměrně výstižně zachycuje prostředí, v němž se odehrává hokejové, fotbalové či jiné utkání. Skrývá v sobě poměrně silný prvek agon, který je dále obsažen například i ve slovech *střetnutí* či *zápas*. Fenoménu hry v různých podobách byla věnována samostatná kapitola teoretické části, proto nebudeme na tomto místě zkoumat jednotlivé její aspekty (jako je např. agon, alea či ilinx) a zaměříme se více na charakteristiku prostředí, v níž se dané pohybové aktivity odehrávají.

Fotbalové či hokejové prostředí je v první řadě místem setkání (utkání) dvou antagonistických prvků. V případě kolektivních aktivit jde o dvě proti sobě stojící skupiny. V tomto smyslu je toto místo kolbištěm a v symbolizujícím chápání může být považováno i za „bitevní pole". Takovou asociaci podporuje i použití termínu „pole" pro tu část hřiště, kde nejsou hráči pod ochranou svého konkrétního zázemí. Tak se v běžném označení fotbalisté (řidčeji i hokejisté) dělí na hráče „v poli" a na brankáře.

Brankář, ten je víceméně svébytným prvkem, jeho doménou je brankoviště, v němž má oproti hráčům „z pole" některá výsadní práva (např. možnost hraní rukama ve fotbale či pravidlo ochrany při fyzickém ataku v hokeji). Samotná branka bývá často označována jako „svatyně". V tomto výrazu je obsažen nejen její klíčový význam pro samotnou hru, ale také je zde posílen motiv mystiky a symbolizujícího prvku hry.

V moderní terminologii nejčastěji používaný (a v daném kontextu také zřejmě nejobecnější) pojem „hřiště" má v sobě rovněž obsažen potenciál pro mnohé přenesené významy přecházející do symbolizující polohy. V ekonomických či politických komentářích se vcelku často setkáváme s formulacemi, v nichž se aktéři pohybují „na domácím hřišti" nebo že by si měli uvědomit „na jakém hřišti se vlastně hraje".

Prostředí, v němž se hra koná, však není pouze místem utkání dvou protichůdných zájmů či koncepcí. Sledujeme-li vnímání spirituality obou vybraných her v rámci našeho výzkumu, není ve většině případu vztahováno k místu střetu či konfliktu, ale k místu, v němž se účastník aktivity pohybuje a které na něj nějakým způsobem působí a vyvolává v něm buď pozitivní, nebo negativní pocity. V tomto ohledu je ze všech nabízejících se variant výraz hřiště tím nejvhodnějším.

Poněkud specifickou situaci bylo nutno vyřešit v případě ledního hokeje. Zde jsou pravděpodobně nejčastějšími termíny pro popis prostředí výrazy „ledová plocha" nebo „kluziště". Ty však již příliš konkrétně odkazují na klíčové slovo „led", které v sobě obsahuje chlad či přímo mráz. Naší snahou bylo nezdůrazňovat příliš tento rys prostředí, a to především z důvodu možného porovnání výsledků se skupinou fotbalistů navzájem a poté vůči dalším skupinám výzkumného souboru. Většina hokejistů vnímá prostředí ledové plochy poměrně

intenzívně (včetně nižší teploty a typických pachů) a verbální asociace na spojení s ledem se jeví spíše jako příliš návodná, zbytečně upřesňující a tedy nadbytečná.

Zvolili jsme tedy pro označení prostředí týkajícího se obou zařazených skupin hráčů poměrně neutrální termín *hřiště*. Ten ani v případě škálového dotazníku pro skupinu hokejistů nepůsobil nijak rušivě. Je nutno uvést, že otázky pro oblast B nebyly vždy přímo vztahovány k výrazu „hřiště" coby vyjádření konkrétního prostředí. Slovo „hřiště" se objevuje ve verzi dotazníku pro skupinu hokejistů pouze v otázkách 20, 22, 30 a 32, v jiných případech je použito spíše různých slovních spojení vytvořených na základě termínu „hra" (např. v otázce 27 – „Mám rád zvláštní atmosféru hry").

Při tvorbě a následné kontrole dotazníku se tato varianta otázek ukázala jako vcelku bezproblémová, což potvrdil i následný praktický výzkum, kdy ze strany respondentů nebyly zaznamenány žádné námitky, připomínky ani dotazy vůči inkriminované části dotazníku.

Příroda (skupina 3 – lezení, skupina 4 – vodáctví, skupina 6 – běh)

V případě tří skupin respondentů bylo klíčovým termínem pro prostředí, v němž se odehrává jejich pohybová aktivita, slovo „příroda". Podobně jako tomu bylo u fenoménu hry, byla i zde celá jedna kapitola teoretické části věnována spiritualitě pobytu v přírodě. Navíc bylo vnímání tohoto prostředí zčásti vztaženo přímo k vodákům a lezcům. Pokud jde o skupinu běžců, o nich celkem podrobně pojednává další kapitola teoretické části.

Mimo jiné i z uvedeného důvodu nebudeme na tomto místě vytvářet žádnou charakteristiku přírodního prostředí. Ostatně, bylo by to navíc velmi komplikované, protože příroda je fenoménem značně členitým a mnohočetným. Svým způsobem je také prostředím v našem výzkumu nejobecněji pojatým. To se také, jak uvidíme dále, projevilo ve výsledcích výzkumu, kdy jsme u odpovědí na otázky spojené s přírodním prostředím ve vazbě na spiritualitu zaznamenali poměrně vysoké skóre.

Krátce se nyní zmíníme o okolnostech výběru tohoto prostředí jako dominujícího pro vybrané tři skupiny respondentů. Obecně lze konstatovat, že ve všech třech případech bylo možno zvažovat i jiný zastřešující termín, většinou šlo o výraz užšího záběru a postihující konkrétnější charakteristiku prostředí.

V případě lezců to byla „skála" či další odvozená spojení (např. „skalní stěna"). V určitých otázkách pro oblast D (konkrétně 52 a 56) jsme tuto variantu využili. Pro celou oblast B nám však přišla taková konkretizace příliš svazující a z pohledu vnímání spirituality zřejmě i ochuzující o širší motiv přírodního prostředí. Již bylo řečeno, že respondenti byli vybráni nikoli z řad horolezců či vysokohorských lezců (tak početnou skupinu alpinistů by v podmínkách našeho výzkumu bylo poměrně komplikované poskládat), ale že šlo vesměs o skalní lezce trénující zejména v zimě na umělých stěnách. Přesto však i pro tyto respondenty lze považovat přírodní prostředí za dominantní a z pohledu formulace otázek smysluplně vybrané. Na druhé straně, kdyby se skupina skládala z alpinistů či vysokohorských lezců, byly by zřejmě její výsledky ve všech 4 oblastech poněkud odlišné.

O vodácích již byla zmínka nejen v teoretické části, ale také v souvislosti s vodním prostředím. Jistou analogii ve vztahu dvojic skála/stěna-příroda a řeka-příroda zde rovněž můžeme pozorovat. Tak jako určitá část lezců využívá pro přípravu umělé stěny, tak i značná část našich respondentů ze skupiny vodáků tráví část své přípravy na upravených tréninkových

tratích ve městech a umělých kanálech. Vodáci se ovšem především standardně pohybují v přírodě a jejich zasazení do přírodního prostředí se jeví jako logické.

Na první pohled to vypadá, že lezci a vodáci do přírody patří, kdežto o běžcích to tak jednoznačně říci nelze. Konkrétní označení „běžecká trať" či případně „dráha" by pak mohlo označovat určující termín pro prostředí, v němž se pohybuje skupina běžců. Opět zde autoři museli řešit otázku, zda vymezit prostředí více konkrétně, nebo zda dát přednost obecnějšímu zastřešujícímu pojmu. Rozhodující byly v tomto případě dvě skutečnosti. Jednak to bylo složení skupiny běžců (již popsaný rozdíl mezi atlety a kondičními běžci) a obecně kladný vztah respondentů-běžců k přírodě, kdy pohyb ve volné přírodě byl jedním z důležitých motivačních prvků pro samotnou pohybovou aktivitu. Druhým důvodem byla snaha autorů výzkumu udržet porovnatelnost výsledků mezi jednotlivými skupinami respondentů na co nejvyšší úrovni a také záměr neomezovat představivost respondentů příliš konkrétním obrazem prostředí. Nacházíme zde v případě běžců také další vazbu na vodní prostředí. Vhodným prostředím pro meditaci a pro hlubší úvahy o smyslu běhu je pro maratonce po závodě sprcha, jinak řečeno voda. Očista těla je cestou k očistě duše.

Přestože termín *příroda* může být z jistého úhlu pohledu chápán jako poněkud vágní a pro jinak vystavěný výzkumný nástroj by mohla možnost jeho ne vždy zcela exaktního a jednoznačného uchopení být považována za slabinu výzkumu, pro dotazník zaměřený na vnímání spirituality pohybových aktivit jej lze (i s ohledem na konkrétní stavbu otázek) považovat za dobrou volbu. Výsledky výzkumu také ukázaly, že respondenti daných skupin chápou přírodní prostředí jako poměrně vysoce stimulující pro vnímání spirituality pohybových aktivit.

Dódžó, symbolika prostředí bojových umění (skupina 5 – aikidó)

Pro bojová umění (ve výzkumu reprezentovaná aktivitou aikidó) bylo rovněž nutné najít zastřešující termín, který by umožnil vztáhnout vnímání spirituality pohybu cvičenců aikidó k určujícímu prostředí v obecnější rovině. Dódžó je mnohovýznamové slovo, které v překladu z japonštiny znamená místo cesty, a původně bylo součástí chrámů a svatyň. V bojových uměních dódžó chápeme ve dvou významech. Jednak jako tělocvičnu, kde se cvičí bojové umění, jednak jako klub bojového umění.

Když mluvíme o dódžó, máme na mysli jeden z těchto významů, ale často i oba současně. Dódžó je v současnosti sociální institucí s bohatou symbolikou míchající tradiční vlivy japonské kultury s kulturami jiných národů (Donohue, 1990).

Samotný pojem dódžó, jako označení pro soukromou svatyni, nebo neautorizovaný chrám se používalo již od období Nara (710–784), jak se můžeme dočíst v Pravidlech pro mnichy (Sónirjó) sepsaných v tomto období (Davis, 1980).

Protože je dódžó místem cesty, tedy místem posvátným, vyžaduje se u vstupu do místnosti formální úklona. Posvátnost tohoto místa je v bojových uměních vysvětlována svázáním s tradicí, úctou k mistrům a samotnému bojovému umění. A také spolupatřičností s ostatními budóky, s ostatními následovateli cesty bojových umění.

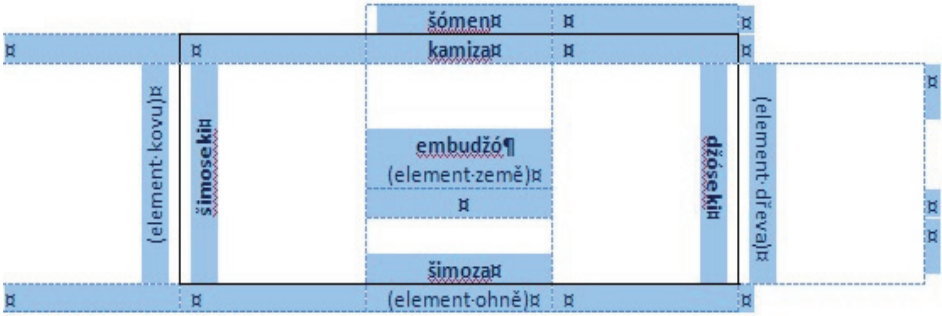
Dódžó je místo, kde se praktikuje bojové umění, místo kde probíhá trénink, cvičení. Pro tento proces se v japonských bojových uměních používají tři odlišné výrazy. Trénink se chápe v různých souvislostech jako:

- renšú – trénink v tělesném pojetí
- keiko – jako každodenní praxe
- šúgjó – jako metoda k sebezdokonalování.

Pro bojová umění, jako celoživotní cesty je důležité především šúgjó. Šúgjó je metodou sebezdokonalování podobně jako v okcidentálním světě známá askeze. Askeze vychází z řeckého ἄσκησις (*askésis*), tedy cvičení, praxe, disciplíny. Metoda ἀσκέω (*askó,* cvičit); původně znamenala jakoukoli formu praxe, jíž se upevňuje disciplína. Šúgjó je důležitou metodou i vzhledem k tomu, že bojová umění již neplní utilitární funkci, cílem není naučit se fyzicky bojovat a přežít. Pro výrazné směrování k šúgjó (někdy i výlučně k šúgjó) můžeme některá současná bojová umění, především stará bojová umění korjú nazvat spirituálními korjú (Armstrong, 1997).

Je nutno říct, že zejména v první polovině dvacátého století se spiritualita v dódžó často chápala jako jamato damašii, pěstování japonského ducha. Takovéto chápání bylo silně nacionalistické a bylo zcela v souladu s tehdejší politickou situací. Jamato damašii se odvolává na bušidó, historickou cestu bojovníků. Po druhé světové válce nastal celkový obrat japonských bojových umění a převládly názory na zachování bojových umění jako nástrojů míru.

Architektura dódžó (obr. 1), tělocvičny pro japonská bojová umění, je charakteristická vnitřním uspořádáním. Obrázek zde prezentujeme s ohledem na význam architektury dódžó pro spiritualitu bojových umění.



Obr. 1. Architektura dódžó

Z hlediska ducha dódžó je zcela nejdůležitějším místem kamiza. Čestné místo, kde je aranžován alespoň obraz zakladatele bojového umění a nezřídka i jiných důležitých osobností je umístěno na čelní zdi (šómen) dódžó. Kamiza často obsahuje prvky oltáře (kamidana) původních japonských animistických představ šintó. Kamiza slouží k uctění kami, duchů. Samotné cvičení vždy začíná pozdravem, projevením respektu rei směrem ke kamize. Kamiza je také místem, kde sedí učitel. Zadní strana dódžó se nazývá šimoza a je místem, kde jsou u formálních části cvičení soustředěni žáci (deši). Džóseki a šimoseki jsou místem pro případné hosty. Samotné cvičení se provádí uvnitř prostoru dódžó, embudžó.

Dódžó je také sociálním prostředím pro cvičení bojových umění. Tradice vychází z vojenského charakteru bojových umění. Dódžó má pevnou sociální strukturu, na jejímž čele je

dódžóčo, vedoucí organizace. Nemusí být vždy učitelem v dódžó, je jeho manažerem. Učitelem je obecně sensei, i když trénink výjimečně odvede i seipai, starší žák. V současnosti již žáci nežijí v dódžó, jako tomu bylo v minulosti. Některá dódžó sice umožňují komerční program učideši, vnitřních žáků, ale tito nejsou tak spjati se životem učitele. Dnešní žáci japonských bojových umění, sotodeši, přicházejí do dódžó z venčí a po odcvičení zase odcházejí.

Čtyři základní směry, které můžeme najít v půdorysu dódžó vycházejí z existence čtverce, jako jednoho ze základních geometrických principů (společně s kruhem a trojúhelníkem). Každé straně (i středu) náleží jeden z přírodních elementů. Zajímavé je chápání kanša, vděčnosti, vzhledem k těmto čtyřem základním směrům. Vděčnost vyjadřuje jeden z přístupů k sobě samému i mimo sebe. Bojovník vnitřní i vnější svět přijímá s vděčností a v základě je považuje za dobré, nebo s potenciálem dobra. Cvičení v dódžó se podle Stevensona (1985) odehrává prostřednictvím šihóhai, respektováním čtyř směrů. Aktivity, které se konají v dódžó i mimo dódžó, se provádí s respektem (rei) pocházejícím z vděčnosti (kanša):

- k univerzu, ze kterého pochází vše živé i neživé,
- k rodičům (předkům), ze kterých pochází člověk,
- k přírodě, ze které pochází potrava i vše potřebné pro život,
- ke společenskému bytí, které člověku poskytuje lásku a přátelství.

Volba dódžó coby zastřešujícího termínu pro dominantní prostředí skupiny cvičenců aikidó byla stejně jako v předchozích případech spojena se snahou najít obecnější rámec pro definici oblasti B tak, aby konkrétní a hmatatelný popis prostředí nepůsobil příliš kontraproduktivně při vzájemném porovnání různých skupin respondentů výzkumu.

Prostředí a atmosféra tréninku tance a tanečních vystoupení *(skupina 7 – irský tanec)*

Tanec je velmi specifickou pohybovou aktivitou, která zřejmě nejvíce ze všech 8 vybraných disciplín přesahuje tradiční rámec sportovních aktivit. Spojení tance s uměním je poměrně zřetelné, na druhé straně nelze pochybovat o tom, že se jedná skutečně o pohybovou aktivitu se všemi jejími atributy. Právě tyto okolnosti vedly autory výzkumu k zařazení skupiny irského tance do výzkumného souboru. Očekávali jsme, že tak získáme prostor pro výrazné rozšíření spektra možného vnímání spirituality.

Stejně jako v jiných tanečních odvětvích je velmi důležité zázemí tanečníků, jejich prostor pro trénink, pro relaxaci a pro prezentaci souboru veřejnosti. Jak již bylo uvedeno, irský tanec je extrémně náročný pro dolní končetiny. Proto je velmi důležité věnovat jim maximální péči a to jak při samotném tréninku, tak po něm nebo při vystoupení.

Nejvhodnější povrchovou krytinou pro softový tanec je baletizol (speciální taneční podklad, který tlumí doskoky a má ideální kluzkost). Pro step je pak nejvhodnější dřevo (kvůli zvučnosti), ideálně upravené proti kluzkosti. Pokud je možnost obou těchto krytin současně, přispívá to ke snížení úrazů během tance a tím i k větší pohodě a kvalitnější performanci tanečníků.

Další důležitou součástí hmotného vybavení tréninkového sálu je zrcadlo, kde tanečníci mohou individuálně korigovat svůj pohyb a zdokonalovat jej. K tréninkovému sálu a k prostorům performance nedílně patří i šatna s možností sprchy pro okamžitou relaxaci a očistu tanečníků. Toto hmotné zázemí zkvalitňuje úroveň tréninků a samotného předvedení tanečníků na vystoupeních a soutěžích.

Dobrou atmosféru na trénincích a vystoupeních tvoří kromě hmotného vybavení především sociální soudržnost ve skupině a vedení trenéra. V případě dobrých přátelských vztahů mezi jednotlivými tanečníky lze dosáhnout kvalitních výkonů a rychlého tanečního růstu. Pokud skupina působí kompaktně a vyrovnaně v oblasti vztahů, promítne se tato kompaktnost a vyrovnanost i během vystoupení.

V opačném případě (nesoulad ve vztazích, špatná nálada ve skupině, agrese) se negativní postoj tanečníků projeví i v choreografii a může ji tak degradovat.

Trenér má velmi těžké postavení ve skupině, obzvláště v případě, kdy bývá sám součástí choreografie. Jeho úkolem je nejen obstát jako tanečník, ale především vést a motivovat ostatní tanečníky a dokonale je znát a předvídat jejich chování.

Chování tanečníků se velmi liší v závislosti na prostředí, ve kterém se právě nachází. Rozlišujeme prostředí:

- **dle aktivity**
- trénink
  - individuální
  - skupinový
  - s trenérem
  - bez trenéra
- vystoupení
  - soutěžní
  - nesoutěžní
  - sólové
  - skupinové
- **dle zázemí**
- velikost parketu
- povrch parketu
- teplota, prašnost, vlhkost prostředí
- ozvučení parketu
- nadstandardní služby (občerstvení, masáž, zajímavé aktivity…)
- zájem diváků / klientely
- přístup pořadatelů.

U taneční skupiny, stejně jako u jiných zájmových pohybových činností, je velmi důležitá podpora a to nejen ze strany spolutanečníků, ale i ze strany přátel, rodiny a v neposlední řadě diváků. U tanečníků se předpokládá určitá dávka exhibice. Předvedení naučené choreografie divákům je metou, kterou chce většina tanečníků dosáhnout, ať se již jedná o soutěžní nebo nesoutěžní exhibici. Může tedy působit i jako další motivace pro taneční růst, ale současně i jako stresor, který může taneční růst zpomalit nebo zcela zastavit. Dále zde také záleží na očekávání jedince a jeho vlastních cílů, které mohou být v rozporu s cíly skupiny. Přesto však, pokud ve skupině převládá přátelství, vzájemný respekt a společné nadšení pro irskou hudbu, tradice a tanec, lze tyto rozpory překlenout.

Pro popis prostředí jsme zvolili termín taneční sál, který v sobě do značné míry zahrnuje výše popsané atributy včetně atmosféry tanečních vystoupení. V tomto případě by snaha o jinou (obecnější) definici prostředí vedla spíše k vytvoření násilného konstruktu. Stejně jako v případě hřiště i zde platí, že pouze jistá část otázek pro oblast B obsahuje přímo termín

taneční sál, v dalších položkách se objevují spojení jako „atmosféra tanečního prostředí" (otázka 26) apod.

Základní charakteristika výzkumného souboru a jednotlivých skupin respondentů

Údaje o jednotlivých skupinách výzkumného souboru se pokusíme prezentovat stručně a systematicky. Vzhledem k tomu, že se jednalo o větší počet výzkumných pracovišť a pracovních skupin, uvedeme nejprve obecné údaje platné pro všechny skupiny respondentů, poté specifika jednotlivých skupin, kdy se krátce zmíníme o metodice sběru dat v jednotlivých případech.

Data byla sbírána na různých místech České republiky v období od května 2011 do ledna 2012. Vzniklo několik pracovních skupin, které se zabývaly vždy určitou skupinou respondentů. Byla stanovena obecně platná výběrová kritéria, která bylo nutno dodržet ve všech případech. Některé pracovní skupiny ještě poněkud vylučovací kritéria dále specifikovaly, což bylo dáno různým charakterem vybraných pohybových aktivit.

Výběrová kritéria pro zařazení respondenta do souboru

1) *Sportovní úroveň respondentů*. Do souboru nebyli zahrnuti sportovci na vrcholové úrovni (reprezentace a nejvyšší organizovaná česká soutěž). Respondenti byli vybráni z řad výkonnostních a rekreačních sportovců či pravidelných provozovatelů vybraných pohybových aktivit.

2) *Dosavadní zkušenost s pohybovou aktivitou*. Podmínkou bylo, aby se respondent věnoval vybrané pohybové aktivitě pravidelně již nejméně po dobu 1 roku. Pravidelnost byla dána rozsahem vykonávané činnosti po dobu minimálně 3 hodin týdně, přičemž minimální možná frekvence byla dvakrát týdně, a to minimálně 8 měsíců v roce. Toto pravidlo bylo poněkud jinak definováno pro skupiny irských tanců, vodáků a lezců, upřesnění uvedeme níže.

3) *Věková hranice*. Do souboru byli zahrnuti respondenti, kteří v době výzkumu již dosáhli věku 18 let (jedinou výjimkou byl irský tanec – viz níže). Horní věková hranice nebyla omezena.

Počet respondentů a jejich výběr

Při zadání výzkumného úkolu bylo celým týmem rozhodnuto, že počty respondentů v jednotlivých skupinách se budou blížit číslu 30. Tento počet se jevil jako optimální vzhledem k celkovému záměru výzkumu, následné práci s daty i k praktickým možnostem výzkumníků s ohledem na harmonogram výzkumu. Díky možnostem, které metody statistického zpracování dat nabízejí, nebylo nutno striktně trvat na zcela přesném dodržení tohoto počtu. Za minimální počet respondentů ve skupině bylo určeno číslo 20.

Výzkum spirituality pohybu není v našich podmínkách příliš zatím běžnou záležitostí. Bylo nutné respondenty vybrat tak, aby se neúčastnili výzkumu bez jakékoli míry osobní zainteresovanosti či dokonce z donucení (trenérem, kolegou apod.), což by bylo v daném kontextu kontraproduktivní. V tomto ohledu se jednalo o výběr dostupný, nejednalo se o výběr náhodný, což z pohledu metodiky výběru respondentů může být chápáno jako jistá slabina výzkumu.

Na druhé straně již bylo řečeno, že v českých podmínkách nejsou podobné výzkumy zatím běžné, takže soubor čítající více než dvě stovky respondentů představuje reprezentativní vzorek. V dané situaci a v současném stadiu výzkumů by vytvoření souboru na základě náhodného výběru vedlo spíše k tomu, že respondenti by, pokud by byli k účasti na výzkumu nějakým způsobem přivedeni, odpovídali na otázky spíše formálně (při vysokém počtu

dotazníkových položek a s ohledem na téma a formulaci otázek) a dané výsledky by těžko bylo možno považovat za dostatečně vypovídající. Nejenže se zde nejedná o měření, ale nejde ani o typickou anketu, při níž se hledají jednoznačné a exaktní odpovědi. Spiritualita pohybu je tématem, které vyžaduje osobní motivaci respondenta a jeho zájem. O této skutečnosti svědčí i okolnost, že určitý počet respondentů odpověděl pouze na část otázek škálového dotazníku. Pokud došlo k situaci, že respondent nechtěl z jakéhokoli důvodu některé položky vyplnit, nebyl k tomu výzkumníkem nijak nucen. Data těchto respondentů však nebyla do celkového vyhodnocení zahrnuta. V případě škálového dotazníku se jednalo o cca 5 % respondentů. V okamžiku, kdy by nebyli respondenti k výzkumu motivováni (v kontextu spirituality můžeme říci, kdyby nebyli v patřičném vyladění), bylo by toto číslo nepochybně mnohem vyšší.

Celkově čítal soubor 132 mužů a 93 žen, dohromady tedy 225 respondentů. Základní rozložení souboru podle skupin uvádí tab. 5.

Tab. 5. Počty respondentů podle skupin a pohlaví

skupina	1. plavání	2. fotbal	3. lezení	4. vodáctví	5. aikidó	6. běh	7. irský tanec	8. lední hokej	celkem
muži	13	22	16	9	21	20	0	31	132
ženy	14	1	18	12	7	9	32	0	93
celkem	27	23	34	21	28	29	32	31	225

Dalšími demografickými údaji, které jsme v rámci našeho výzkumu zjišťovali, byl věk respondentů, jejich vzdělání, velikost jejich bydliště, zaměstnanost a průměrná doba věnovaná týdně pracovním povinnostem, vzdálenost sportoviště od bydliště a preferované pohybové aktivity. Z těchto informací zde uvádíme průměrný věk respondentů podle jednotlivých skupin (tab. 5). Ostatní uvedené informace rozšiřují databázi získaných dat, ale v této fázi zpracování výsledků je chápeme jako údaje spíše doplňkového charakteru, které nemají s interpretací výsledků přímou souvislost. To bylo dáno skutečností, že počet respondentů v jednotlivých skupinách nebyl dostatečně vysoký, abychom mohli dále skupiny podle těchto kritérií vnitřně diferencovat a získat tak relevantní výsledky.

V případě průměrného věku respondentů v jednotlivých skupinách statistické vyhodnocení podle této veličiny realizováno bylo, ale jak již bylo řečeno, žádný statisticky průkazný rozdíl se nepodařilo najít. Samotná data o průměrném věku respondentů jsou však informací zajímavou. Plyne z nich, že nejmladší věkový průměr registrujeme u skupin irských tanečnic a fotbalistů, nejstarší pak byli plavci Total Immersion a běžci. Nepochybně by bylo zajímavé zkoumat vnímání spirituality pohybu v závislosti na věku. Pozornost výzkumníků by se do budoucna mohla upřít právě tímto směrem. To by však musel být celý výzkum jinak nastaven a celý soubor poněkud jinak strukturován. Náš výzkum preferoval porovnání podle různých druhů pohybové aktivity a tak byl také koncipován.

Tab. 6. Průměrný věk respondentů podle skupin

skupina	1. plavání	2. fotbal	3. lezení	4. vodáctví	5. aikidó	6. běh	7. irský tanec	8. lední hokej
prům. věk	38,7	24,6	25,2	31,4	28,3	36,8	23,0	24,2

Všichni dotazováni byli výzkumníkem seznámeni s cílem šetření, strukturou výzkumného nástroje a způsobem zaznačení odpovědí. Nyní se krátce zmíníme o průběhu sběru dat u jednotlivých skupin respondentů.

Skupina 1 – plavání Total Immersion

Data byla sesbírána v létě a na podzim roku 2011 zejména v Praze a okolí. Všichni respondenti splnili zadaná výběrová kritéria. Jednalo se o nejstarší skupinu respondentů, což bylo dáno tím, že výběr musel být učiněn na základě dostupnosti. Šlo o zřejmě nejspecifičtější skupinu, o účastníky plaveckých kurzů Total Immersion. Výzkumný tým vedl Ivo Jirásek, dále se na sběru dat podílely Růžena Lišková, Kateřina Levová a Dita Lüftnerová. Data byla sbírána při osobních setkáních výzkumníků s respondenty. Pouze 1 respondent byl v době výzkumu bez trvalého zaměstnání a 19 respondentů dosáhlo vysokoškolského vzdělání.

Na této skupině je dobře patrné, proč se jeví jako problematické členit a posuzovat respondenty podle vzdělání. Vzhledem k tomu, že jde o soubory dostupné, nebylo možno primárně parametry věku a vzdělání při výběru zohledňovat. Skupina plavců s průměrným věkem 38,7 roku logicky vykazuje mnohem větší procento vysokoškolsky vzdělaných respondentů než například skupina irských tanečnic, jejíž věkový průměr byl 23,0 roku. Stejně tak údaj o zaměstnanosti je ovlivněn věkovým průměrem skupiny. U skupin s nižším věkovým průměrem lze očekávat větší množství aktivních studentů (údaj aktuálně zjišťující, zda respondenti jsou či nejsou studenty, nebyl v demografických datech obsažen, jistou výpovědní hodnotu má tedy pouze informace o počtu zaměstnaných respondentů nikoli o počtu těch, kteří trvalé zaměstnání neuvádějí).

Skupina 2 – fotbal

Výzkum probíhal v létě 2011 zejména v Jihlavě a okolí, částečně také v Brně. V případě této skupiny nebyl příliš velký problém získat potřebný počet respondentů, těch byl k dispozici dostatečný počet. Problematičtější však bylo získat od respondentů všechny potřebné údaje. V případě fotbalistů bylo mnoho dotazníků zpracováno nekompletně, zejména obecná spiritualita (některé otázky z oblasti A zůstaly nevyplněny) a tím konečný počet započítaných respondentů poněkud poklesl. Výzkumným pracovníkem byl Bohumír Machovec, který osobně kontaktoval všechny respondenty, provedl i jejich instruktáž. Také uskutečnil distribuci dotazníků a jejich následný sběr.

Při průměrném věku respondentů 24,6 roku je celkový počet 5 vysokoškolsky vzdělaných respondentů očekávaným údajem. Rovněž pouze 10 respondentů (43,5 %) uvádí trvalé zaměstnání. Celkem 5 respondentů (21,7 %) udalo jako bydliště malou obec (s menším počtem obyvatel než 1 tisíc).

Skupina 3 – lezení

Data byla sesbírána na jaře a v létě roku 2011 zejména v Jihlavě, Žďáru nad Sázavou, Havlíčkově Brodě a okolí. Skupina byla poměrně vyrovnaná v zastoupení obou pohlaví. Výzkum realizovala Pavla Erbenová, která osobně kontaktovala všechny respondenty.

Výběrová kritéria pro skupinu lezců byla poněkud upravena. Vzhledem k tomu, že se jedná o specifickou aktivitu spojenou spíše s jednorázovými akcemi (část respondentů se věnuje tréninku i pravidelně, ovšem základní požadavek na periodicitu v týdenním rytmu by mnoha lezcům znemožnil zařazení do skupiny), byla základní podmínka pro zařazení do souboru

formulována jako minimálně 20 dnů v roce, v nichž se respondent věnoval lezení. V praxi toto číslo přestavuje například 10 víkendů či 3 celotýdenní akce. Také je nutné zvážit skutečnost, že lezení je do jisté míry sezónní aktivitou (ne všichni lezci se věnují zimnímu lezení a ne všichni lezou na umělých stěnách).

17 respondentů (přesně 50 %) uvedlo, že je trvale zaměstnáno. 8 respondentů (23,5 % – nejvíce ze všech skupin) uvedlo jako bydliště malou obec.

Skupina 4 – vodáctví

Výzkum probíhal v létě a na podzim roku 2011, skupina byla vzhledem k malému počtu respondentů rozšířena na potřebný počet v březnu 2012. Výzkum probíhal v Jihlavě a jejím okolí, částečně pak také v Brně. Prováděli jej Jaromír Fuchs a Emanuel Hurych. Nakonec se ukázalo zajištění této skupiny respondentů jako nejvíce problematické, skupina byla rozšířena na požadovaný počet nejpozději ze všech.

Vzhledem k tomu, že pro vodáctví platí to, co bylo řečeno o lezectví, zřejmě ještě více, zejména skutečnost, že jde o sezónní aktivitu závislou na přírodních podmínkách, uplatnili jsme zde stejné pravidlo výběru respondentů jako u skupiny lezců. Dlouhodobější charakter vodáckých akcí je také faktorem zřejmým, zejména při jisté preferenci vodní turistiky před závodní kanoistikou, o níž již byla řeč. Podmínkou pro zařazení do souboru bylo tedy u vodáků minimum 20 dnů v roce, během nichž se respondent věnoval vodácké aktivitě.

12 respondentů dosáhlo vysokoškolského vzdělání. 2 vodáci (9,5 %) uvedli jako bydliště velké město (nad 100 tisíc obyvatel) a 3 (14,3 %) respondenti udali malou obec. Zbytek, což je 16 respondentů (76,2 %) žije v malém či středním městě.

Skupina 5 – aikidó

Data byla sesbírána na podzim roku 2011 zejména v Praze a v Brně. Někteří dotazovaní experti byli vybráni i z dalších měst (Třebíč, Hradec Králové, Bratislava) tak, aby byl výzkumný soubor dostatečně reprezentativní. Výzkumný tým vedl Zdenko Reguli. Výzkumník byl přítomen po celou dobu vyplňování dotazníku a v případě potřeby poskytl dotazovaným osobám individuálně dodatečné vysvětlení.

V případě aikidó bylo dalším výběrovým kritériem dosažení alespoň nejnižšího formálního stupně. V aikidó se používá systém stupňů kjú a dan podobně, jako v jiných japonských bojových uměních. Pro potřeby tohoto výzkumu jsme zvolili rozdělení do čtyř skupin, což je přehledně znázorněno v tabulce rozložení četností (tab. 7).

12 dotazovaných bylo na úrovni 5. a 4. kjú, tedy nejnižších stupňů. Na úrovni 3. až 1. kjú bylo 8 aikidistů. Stupeň 1. dan se často ne zcela správně označuje jako první mistrovský stupeň. Bývá sice označován páskem černé barvy, jako všechny vysoké stupně, v aikidó první stupeň, šódan znamená, že cvičenec dovede správně zacvičit všechny základní techniky a může se tedy dál vyvíjet individuálně. Pro stupeň šódan je vyžadována praxe nejméně 5 let, obvykle získání tohoto stupně trvá déle. Aikidisté na úrovni 1.–3. dan běžně vedou tréninky a častokrát i vlastní dódžó. 3 dotazovaní cvičenci byli elitními představiteli českého aikidó se stupněm 4. a 5. dan. 5. dan je nejvyšším stupněm, který byl v historii aikidó udělen v České Republice či na Slovensku.

Zde je třeba po pravdě uvést, že v případě těchto 3 respondentů byla poněkud narušena myšlenková linie nezahrnovat do výzkumu respondenty z nejvyšší výkonnostní skupiny. Formálně toto pravidlo sice porušeno nebylo, neboť jak již bylo uvedeno, aikidó je nesoutěžním

bojovým uměním, nicméně jistý rozpor zde můžeme zaznamenat. Na druhé straně v případě tak specifické aktivity, jakou je aikidó nelze monitorovat pouze měřitelnou výkonnost respondentů, ale také třeba zkušenost a dobu praxe, což jsou parametry vázané na výkonnost poněkud jinak než u běžných sportů (kde se od určitého momentu s přibývajícím věkem absolutní výkonnost snižuje). Proto lze zařazení zmíněných 3 respondentů do souboru považovat z pohledu vnímání spirituality pohybu za prvek přínosný. Tato přínosnost byla posouzena také v kontextu další připravované práce s výsledky kvalitativní části výzkumu.

Tab. 7. Rozložení četností dotazovaných osob podle stupně a minimální praxe

Stupeň v aikidó	Minimální doba praxe (v letech)	Počet probandů
4.–5. dan	15	3
1.–3. dan	5	5
3.–1. kjú	2	8
5.–4. Kjú	1	12

Z celkem 28 dotazovaných respondentů bylo v době výzkumu zaměstnaných 16 osob s průměrným počtem 43 pracovních hodin týdně. Dalšími respondenty byli zejména studenti vysokých škol. Protože jsme dotazovali zejména členy klubů v Praze a v Brně, není překvapivé, že 20 dotazovaných aikidistů (71,4 % - nejvíce ze všech dotazovaných) bydlí ve městě s počtem obyvatel vyšším než 100 tisíc. Tito respondenti současně uváděli nulovou nebo velmi malou vzdálenost dóždžó od svého bydliště.

Skupina 6 – běh

Výzkum probíhal na podzim roku 2011 zejména v Jihlavě, Jindřichově Hradci a okolí, část respondentů byla z Prahy. Výzkum prováděl Emanuel Hurych. Sběr dat probíhal při osobním kontaktu výzkumníka s respondenty, kteří měli k dispozici tištěnou podobu dotazníku. Byla realizována také anketa v elektronické podobě formou on-line dotazníku. Vzhledem k dostatečnému počtu respondentů ve vybrané skupině jsme pro interpretaci výsledků v rámci této publikace využili především data získaná z tištěné verze.

V případě skupiny běžců nebyl zaznamenán žádný problém s výběrovými kritérii, všechna byla dodržena. Jednalo se o skupinu s druhým nejvyšším věkovým průměrem (36,8 roku). Tato skutečnost byla zřejmě dána samotným zadáním pro výběr aktivity, tedy důrazem na kondiční povahu běhu. K této formě se určitá část běžců dostává až po ukončení atletické kariéry. Věk mohl být rovněž faktorem, který vnímání spirituality pohybu v případě běžců ovlivnil (směrem k vyššímu skóre), nicméně při porovnání všech skupin podle kritéria věku jsme k žádnému statisticky relevantnímu zjištění nedospěli. Celkem 7 respondentů (24,1 %) uvedlo jako bydliště velké město (vesměs se jednalo o Prahu), pouze 3 běžci (10,3 %) bydlí v malé obci.

Skupina 7 – irský tanec

Data byla sbírána v období listopad 2011 – únor 2012 zejména v Brně, Praze a Olomouci. Někteří respondenti byli vybráni i z dalších měst (Tišnov, Ostrava, Bratislava, Liberec) tak, aby byl výzkumný soubor dostatečně reprezentativní. Výzkumný nástroj byl dostupný v tištěné formě, ale i v elektronické ve formě on-line dotazníku. Výzkumný tým vedl Zdenko Reguli.

Dotazovány byly pouze ty osoby, které minimálně v posledním roce aktivně trénovaly irský tanec. Výběrová kritéria byla u této skupiny primárně nastavena poněkud jinak než v ostatních případech. Toto upřesnění znamenalo podmínku věku více než 14 let a dobu praxe v irských tancích delší než 6 měsíců. Konkrétně 3 respondenti byli mladší 18 let, 2 ve věku 14 let a 1 ve věku 17 let. Vzhledem k tomu, že parametr věku nehrál nakonec ve vyhodnocení výsledků žádnou roli, ze souboru jsme tyto respondenty nakonec nevyřadili. Pokud se týká druhého pravidla, jež zde bylo porušeno, tedy minimální roční praxe v dané oblasti, je třeba přihlédnout k tomu, že se v porovnání s jinými vybranými skupinami jedná o stále poměrně novou aktivitu, která se v českých podmínkách ve větším měřítku teprve začíná rozvíjet. 6 respondentů se irským tancem zabývalo po dobu od 6 měsíců do 1 roku, a to pravidelně. Rozhodli jsme se je ze souboru nevyřazovat.

Pro naše potřeby jsme rozdělili dotazované tanečníky do tří skupin dle jejich taneční pokročilosti a délce jejich taneční praxe do tří skupin na **vystupující, mírně pokročilí a začátečníci**, což je přehledně znázorněno v tabulce rozložení četnosti (tab. 8).

6 dotazovaných bylo na úrovni začátečníků, tedy jejich zkušenosti s irským tancem jsou minimálně půlroční. Na úrovni mírně pokročilých bylo 10 tanečníků, kteří irský tanec praktikují minimálně 2 roky. Respondenti na úrovni vystupujících byly tanečníci, kteří se irskému tanci věnují minimálně 4 roky, jsou členy taneční skupiny a aktivně se podílejí na choreografiích a vystoupeních skupiny.

Tab. 8. Rozložení četností dotazovaných osob podle pokročilosti a minimální praxe

pokročilost	minimální doba praxe (v letech)	počet probandů
vystupující	4	16
mírně pokročilí	2	10
začátečníci	0,5	6

Irské tance se v České republice plně rozvíjí od konce devadesátých let dvacátého století, čemu odpovídá i průměrný věk dotazovaných osob 23,1 roku. Podobně jako v jiných tanečních sportech i v irském tanci převládají ženy. Dotazováno bylo 32 žen.

Z 32 dotazovaných osob bylo v době výzkumu zaměstnaných 15 osob. Dalšími respondenty byli zejména studenti vysokých a středních škol. Protože jsme dotazovali zejména tanečníky z Brna a Prahy, není překvapivé, že 21 dotazovaných tanečníků (65,6 %) bydlí ve městě s počtem obyvatelů nad 100 tisíc. Tito respondenti zároveň uváděli nulovou nebo velmi krátkou vzdálenost tanečního sálu od místa svého bydliště.

Skupina 8 – lední hokej

Data byla sbírána v období podzim 2011 v Olomouci, Písku, Prostějově, Přerově a Šumperku. Dotazováni byli hráči z 1. ligy ČR (HC Olomouc, IHC Písek a HK Hokej Šumperk 2003) a z 2. ligy (LHK Jestřábi Prostějov a HC Zubr Přerov), tedy z druhé a třetí nejvyšší domácí soutěže. Výzkumný tým tvořili Ivo Jirásek a Matouš Maxmilián Venkrbec. Z rozsáhlejší databáze dat jsme pro potřeby našeho výzkumu vybrali především hráče z 2. ligy (týmy Prostějova a Přerova), na optimální počet jsme skupinu doplnili hráči 1. ligy (10 hráčů z IHC Písek). Z pohledu měřitelné sportovní výkonnosti se jednalo o nejhomogennější skupinu našeho výzkumného souboru.

Výzkumný soubor jako celek

Vzhledem k rozsahu výzkumu nebylo zcela jednoduché dodržet jednotnou podobu výzkumu, tak jak byla předem stanovena. Konkrétně to bylo dáno několika skutečnostmi. Samotná realizace výzkumu probíhala na různých místech České republiky, v poměrně dlouhém časovém období. Jednalo se o rozmanité druhy pohybových aktivit s mnoha specifiky, skupiny byly mimo jiné i na poněkud rozdílné výkonnostní úrovni a vykazovaly různou míru a formu začlenění zkoumaných pohybových aktivit do systému sportovních soutěží v českém prostředí,

Některé pracovní skupiny se rozhodly využít nabízené příležitosti a získat ještě další data, která se z pohledu konkrétní aktivity jevila jako přínosná (např. technický stupeň v aikidó, úroveň pokročilosti v případě irských tanců apod.), další pracovní skupiny rozšířily počet položek ve škálovém dotazníku (např. pro skupinu hokejistů byl dotazník doplněn o dalších 5 otázek).

Pro celkové zhodnocení výzkumu je důležité, že výzkum probíhal ve standardních podmínkách, byly splněny všechny požadavky na objektivní způsob sběru dat a byly získány všechny potřebné údaje. V případě, že v rámci výzkumu byly u některých skupin získány další specifické informace, nezahrnovali jsme je do celkové interpretace výsledků. Pokud někteří respondenti nevyplnili kteroukoli z povinných položek, nebyl jejich dotazník do zhodnocení výsledků zahrnut. V některých případech tato skutečnost sice znamenala prodloužení doby výzkumu a nutnost oslovení dalších respondentů, nicméně objektivita výzkumu byla tak posílena a možnosti pro zpracování dat tak byly optimalizovány.

Výsledky a diskuse

..... Emanuel Hurych a Miroslav Hanáček

Vyhodnocování a statistické zpracování

Použité programy

Výsledky dotazování a všechny zjištěné hodnoty ze zkoumaného souboru byly převedeny do formátu, který umožnil statistické zpracování dat. Všechna data byla zpracována a uložena v tabulkovém procesoru Microsoft Office Excel 2007. Pro vyhodnocení dat jsme použili počítačového programu Statistica 10. V tomto programu byly následně zpracovány základní tabulky a grafy. Další tabulky byly následně zpracovány přímo v programu Microsoft Office Excel 2007. Do něj jsme v závěrečné fázi vyexportovali také výsledky získané v programu Statistica 10. Textová část výsledků a některé obecné tabulky byly zpracovány v textovém editoru Microsoft Office Word 2007.

Použité metody obecně

Rozměr souboru a charakter dat nám poskytly dobré výchozí podmínky pro využití celé řady statistických metod. Orientačně jsme provedli testy normality dat (smysluplné to bylo zejména v případě sdružení většího počtu otázek, např. podle oblastí), nicméně vzhledem ke škálovému charakteru dat a jejich primárně nespojité povaze jsme se rozhodli preferovat vyhodnocení výsledků za použití neparametrických statistických metod. Parametrických metod bylo poté použito coby kontrolního způsobu vyhodnocení. Zhodnocení parametrických testů ukázalo obdobné výsledky jako při užití metod neparametrických a potvrdilo tak statisticky založené závěry, jichž bylo vyhodnocením dosaženo.

Nejprve je třeba uvést, že v základní etapě zpracování jsme pracovali s výsledky testů v podobě osmi proměnných (tedy každá skupina respondentů představovala jednu proměnnou). Tyto proměnné byly standardně, tedy v základním vyhodnocení chápány jako primární (statisticky chápáno byly proměnnými nezávislými). Takto byla koncipována hlavní část statistického vyhodnocení, šlo tedy především o různé možnosti porovnání výsledků prismatem těchto osmi proměnných. Pouze v případě porovnání výsledků podle pohlaví nebylo možno udržet tuto proporci nezávislých proměnných (z již zmíněných důvodů nevyrovnaných počtů mužů a žen v jednotlivých skupinách) a bylo tedy použito dvou nezávislých proměnných (muži a ženy). Jako závislé proměnné při vyhodnocení v principu mohlo figurovat šedesát dva položek (tedy každá otázka škálového dotazníku by představovala samostatnou proměnnou). Tato metoda by byla statisticky nejpřesnější, protože eliminuje zkreslení, k němuž nutně dochází sdružováním otázek. Nicméně, závěry vyplývající z takového vyhodnocení by byly příliš vázány na konkrétní otázku, tudíž by byly příliš detailní a jejich výpovědní hodnota vzhledem k vnímání spirituality by nepřinášela možnosti zobecnění těchto závěrů. Bylo tedy nutno provést určité sdružení otázek do skupin.

Sdružení otázek je možno obecně provést dvěma způsoby. Prvním způsobem je věcné východisko. V případě našeho dotazníku byly otázky již v samotném zadání takto koncipovány. Postihovaly čtyři základní oblasti a dále zkoumaly čtyři dílčí dimenze. Na tomto místě je však třeba uvést, že obsahově byly otázky koncipovány velice pestře, takže tvůrci dotazníku ani nepředpokládali, že otázky z jedné oblasti budou automaticky sdružovány podle odpovídající hodnoty odpovědí do jakýchsi společných faktorů. Pokud by autoři dotazníku primárně sledovali tento cíl, tak by se zploštil rozměr všech sledovaných oblastí na úroveň fyzikálních veličin či exaktně měřitelných výstupů (typu hmotnosti či motorické výkonnosti). To by sice posílilo možnosti statistického vyhodnocení, ale na úkor samotného smyslu výzkumu. Na druhé straně, jak již bylo řečeno, konečná formulace dotazníku byla založena na již ověřených studiích (Říčan & Janošová 2004, 2005; Soudková 2004), takže určitou míru reliability při sdružení otázek podle věcného členění bylo možno předpokládat.

Kontrola zadání a úprava otázek

Jedním z podstatných kroků před samotným zpracováním dat byla kontrola zadání. Některé otázky byly formulovány negativně. Důvodem těchto formulací bylo jednak rozbít určitý stereotyp, do něhož by mohl respondent při vyplňování dotazníku upadnout, jednak také snaha o zachycení skutečností, které by bylo při pozitivní formulaci otázky obtížné zjistit. Negativní formulací rozumíme zadání otázky, při němž je odpověď vyhodnocena ve škále opačně, a to s ohledem na příslušný parametr (např. prostředí + motiv/přesah). Celkem se jednalo o pět otázek – č. 29, 50, 53, 55 a 58, jejichž výsledky jsme následně upravili. Ve vyhodnocení těchto otázek byla škála odpovědí invertována. Smyslem této inverze bylo zachovat hlavní myšlenkovou linii, tedy skutečnost, že vyšší skóre představuje vyšší míru spirituality u dané položky. V některých případech to bylo poměrně jednoznačné. V případě podoblasti D-inter (otázky 50, 55 a 58) jsme museli pečlivě zvažovat, zda otázky invertovat. Při zvážení celkového kontextu dimenze inter, jsme se rozhodli pro inverzi všech tří otázek. Podrobněji tuto situaci vysvětlíme v komentáři k dané podoblasti. Přes jisté komplikace se domníváme, že užití negativních formulací bylo správným krokem, protože rozšířilo spektrum možností zkoumané problematiky a působilo i psychologicky jako nástroj rozbíjející stereotyp, který by respondent v případě opakujících se položek dotýkajících se obdobných témat, mohl pociťovat.

Druhou možností, jak sdružit jednotlivé otázky do určitých skupin, je použití metod, které vytvářejí faktorovou charakteristiku více proměnných. Nejběžnější metodou užívanou v podobných situacích je faktorová analýza. Na rozdíl od věcného sdružení otázek podle jejich obsahu, jde o hledání společného faktoru, na který je možno výsledky několika proměnných převést. Přesněji řečeno, jde o nalezení univerzálního faktoru, který zastupuje větší množství proměnných. Faktorová analýza je metodou statistickou, je tedy založena na charakteristice získaných dat (a samozřejmě vůbec nezohledňuje zadání k jejich získávání). Faktorovou analýzu jsme provedli v jejích mnoha různých verzích. Vždy se jedná o pouhou modelovou situaci, proto se provádí tzv. rotace faktorů, aby bylo dosaženo jisté univerzální platnosti výsledků. Standardizované výzkumné nástroje včetně dotazníků většinou při optimalizaci v pilotních průzkumech faktorovou analýzou procházejí, aby později bylo možno sdružení otázek provést. Zde je však potřeba uvést, že v případě zkoumání spirituality pohybu a jejího vnímání nelze očekávat jednoznačné výstupy. Žádné dvě otázky, byť se v daném případě týkají vnímání

spirituality vůči pohybu ve stejné oblasti a stejné dimenzi, se neptají na totéž a existuje zde mnoho faktorů, které mohou působit protikladně (například vnímání přírody v jedné otázce versus vnímání nadpřirozených jevů v jiné otázce). Samotné výsledky faktorové analýzy se v případě námi zjištěných dat ukázaly jako neprůkazné. Pokud byly nalezeny faktory, které sdružily více otázek dohromady, pak tomu tak bylo jen při určité rotaci faktorů a získané hodnoty byly vždy na hraně statistické významnosti.

To mimo jiné ukazuje, že statisticky založené vyhodnocení výzkumu vnímání spirituality nelze brát jako exaktní hodnoty, jimiž lze bezvýhradně operovat, ale spíše jako východisko a jakýsi odrazový můstek pro další výzkumy. Vzhledem k počtu respondentů a zejména s ohledem na počet skupin výzkumného souboru, však statistické vyhodnocení má nepochybně určitou vypovídající hodnotu, na níž lze dále stavět.

Relativně objemné soubory získaných dat mohou být interpretovány mnoha různými způsoby. Věnovali jsme mimořádnou pozornost tomu, abychom vybrali z výsledků to, co lze považovat za nejpřínosnější a také to, co je možno logicky uspokojivě interpretovat. V případech, které se jeví jako průkazné, jsme potom použili řadu doplňujících statistických metod, které naše závěry podpořily.

Vzhledem k omezenému prostoru, jenž je možno prezentaci statistických výstupů věnovat, nebudeme uvádět všechny použité metody a již vůbec ne všechny výstupy, které jsme obdrželi (program Statistica 10 jich dokáže vyprodukovat obrovské množství), nýbrž se zaměříme na vybrané případy, které v případě potřeby poněkud podrobněji exaktně doložíme.

Použité metody konkrétně

Získaná data jsme nejprve zkoumali z pohledu normality jejich rozdělení. To se jeví jako účelné v případě spojitých dat (u jednotlivých otázek nemá zkoumání normality dat význam). Jednotlivé oblasti jsme označili písmeny A, B, C a D (A – spiritualita, B – prostředí, C – pohyb a D – vlastní aktivita). Použili jsme Kolmogorovův-Smirnovův test (včetně Lillieforsovy korekce) a Shapiro-Wilkův test. Dále jsme normalitu dat zkoumali v grafickém tvaru v podobě Q-Q plotů. Výskyt odlehlých hodnot jsme sledovali prostřednictvím krabicových grafů s anténami. Souhrnný výsledek těchto analýz možnost použití parametrických metod obecně nevyloučil. Nicméně, vzhledem k nejednoznačnosti a rozmanitosti výsledků uvedených testů jsme se raději rozhodli pro použití neparametrických metod.

Důležité bylo v další fázi upřesnit, s jakým výstupem dat budeme dále pracovat. Nejprve jsme pro lepší orientaci vygenerovali parametr aritmetického průměru. Dále potom parametry medián a modus. Tyto parametry poměrně přehledně ukazují na obecný charakter zkoumaných dat. Specifické výpovědní hodnoty parametru medián (střední hodnota) a modus (nejčastěji se vyskytující hodnota) vykazují poměrně omezené možnosti v případě hodnocení dat v sedmistupňové škále, proto jsme tyto parametry použili pouze v dílčích výstupech (medián je například obsažen v krabicových grafech). Aritmetický průměr je v konkrétní situaci z daných tří výstupů nepochybně nejpřesněji vypovídající hodnotou. Znamená však vždy určité zkreslení, které je dáno tím, že pokud sdružíme několik otázek dohromady, mohou dva respondenti vykazovat stejný aritmetický průměr, přestože v extrémním případě jeden z nich odpověděl na

první otázku hodnotou 1 a na druhou otázku hodnotou 7, zatímco druhý respondent odpověděl naopak. Disproporce nevyplývá z podstaty aritmetického průměru, ale ze skutečnosti, že data jsou nějakým způsobem sdružena. Proto jsme se rozhodli nepoužít hodnoty aritmetického průměru, ale vyhodnotit celou sumu bodů vždy za všechny otázky sdružené do patřičné proměnné. Na charakteru dat se tím nic nezmění, suma a průměr se chovají proporcionálně, nicméně vyhnuli jsme se tak určitému formálnímu kroku, který v principu znamená zkreslení dat.

Samotná suma dat je exaktním výstupem, který dává dobré výchozí možnosti pro určité porovnání. To jsme provedli v číselné podobě a pro názornost ve formě grafů, pro daný účel jsme zvolili histogramy. Klíčovou otázkou bylo, jak závislé proměnné sdružit a jak s tímto sdružením dále nakládat. Jak již bylo řečeno, vyšli jsme z významového členění dotazníku. Vytvořili jsme tedy přehled výsledků pro oblasti A, B, C a D. Dále jsme porovnali data v rámci čtyř dílčích dimenzí (bez ohledu na oblast). Tyto výsledky jsme opatřili komentářem a soustředili se na případy, kde bylo možno nalézt významné rozdíly mezi jednotlivými skupinami respondentů. Toto sdružení proměnných se však přece jenom jeví jako příliš hrubé. Obecně lze říci, že šedesát dva položek je pro interpretaci příliš, na druhé straně čtyři položky jsou již příliš shrnující a jemnější proporce, jež je možno v datech odhalit v nich splývají. Proto jsme se rozhodli koncentrovat na šestnáct skupin otázek, jež jsou reprezentovány kombinací čtyř oblastí a čtyř dimenzí.

Ve všech šestnácti případech jsme provedli řadu analýz, vesměs s použitím neparametrických metod. Těmi nejvíce užívanými a nejčastěji prezentovanými jsou *Kruskal-Wallisovův test*, dále *vícenásobné oboustranné porovnání p hodnot* (na základě metody *Kruskal-Wallisova ANOVA*) a interpretace pomocí *krabicových grafů* (založených na hodnotách mediánu a kvartilů). Poměrně přehlednou formou krabicových grafů je možno přesněji doložit zjištění patrná z histogramů. Pro náš výzkum jsme stanovili vcelku standardně užívanou hodnotu 5% hladiny statistické významnosti. Vzhledem k charakteru výzkumu, v němž se nejednalo o měření, ale o odpovědi v sedmistupňové škále, je tato hladina spíše nízká. Počty respondentů tohoto výzkumu jsou však vcelku vysoké a položek je rovněž velké množství, proto se ukázala tato hladina významnosti pro vyhodnocení našeho výzkumu jako odpovídající. Pokud jsme však nalezli rozdíly statisticky významné na hladině 10 či 15%, zmiňujeme je v určitých případech v komentářích, protože ani takové rozdíly nejsou u dat pocházejících z tak členitě sestaveného dotazníku zcela bez zajímavosti.

Krabicové grafy jsme využili také pro specifické případy, kdy se odpovědi na otázky sdružené v některé ze šestnácti skupin otázek, ukázaly natolik rozporuplné, že i přes věcnou spojitost mezi danými otázkami respondenti odpovídali na jednotlivé otázky značně rozdílně. Tato metoda je ve své podstatě opačně postavená než faktorová analýza. Namísto otázek, které je možno sdružit do jednoho faktoru, ukazuje na situaci, kdy otázky sdružené (podle nějakého klíče) vykazují významné rozdíly v povaze odpovědí. Tímto způsobem jsme vyhodnotili jedinou sdruženou skupinu otázek jako nadměrně rozporuplnou (jednalo se o podoblast spiritualita–inter). Klíčovým kritériem bylo překročení rozdílu v hodnotě mediánu (mezi jednotlivými otázkami v rámci celého souboru) o dva škálové body, pomocným kritériem bylo rozpětí kvartilů.

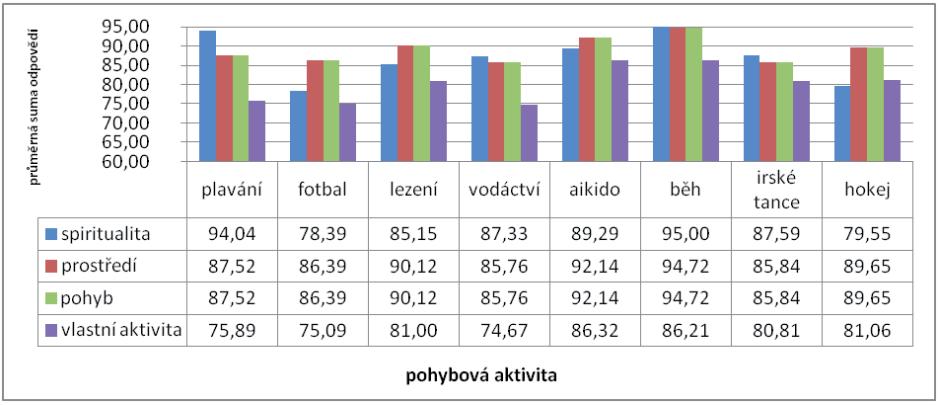
Vzhledem k proporcím výzkumného souboru jsme provedli také vyhodnocení vnímání spirituality v daných položkách mezi muži a ženami.

Vyhodnotili jsme naplnění hypotéz a pokusili se v diskusi jednak najít určité možnosti pro interpretaci výsledků s ohledem na jejich charakter a možné příčinné vztahy. Na závěr jsme se pokusili definovat základní východiska jak pro další výzkumy, tak především pro vyhodnocení kvalitativní části námi provedeného výzkumu, které by mělo do jisté míry potvrdit, případně vyvrátit závěry vycházející z kvantitativní části.

Výsledky

Přehled základních získaných hodnot

Pro prvotní orientaci nejprve uvedeme celkové přehledové grafy. V prvním grafu (obr. 2) jsou zachyceny sumy dat pro jednotlivé oblasti (A–D) podle jednotlivých skupin respondentů.

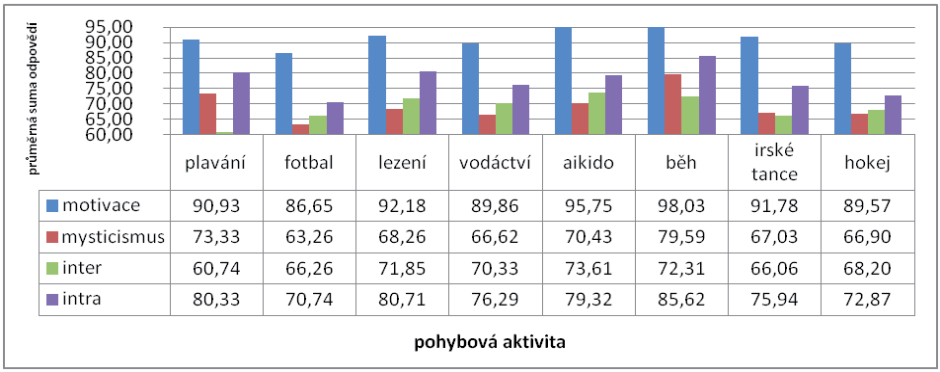


	plavání	fotbal	lezení	vodáctví	aikido	běh	irské tance	hokej
spiritualita	94,04	78,39	85,15	87,33	89,29	95,00	87,59	79,55
prostředí	87,52	86,39	90,12	85,76	92,14	94,72	85,84	89,65
pohyb	87,52	86,39	90,12	85,76	92,14	94,72	85,84	89,65
vlastní aktivita	75,89	75,09	81,00	74,67	86,32	86,21	80,81	81,06

Obr. 2. Spiritualita podle skupin a oblastí[175]

Jedná se o shrnující rámcové zachycení, které poskytuje určitou vstupní informaci a bude dále okomentováno. Obdobným způsobem jsou v dalším grafu (obr. 3) zachycena data podle jednotlivých čtyř dimenzí. Z obou předložených grafů jsou zajímavé především proporce mezi každým z uvedených parametrů z pohledu různých skupin respondentů. Samotný poměr mezi jednotlivými sloupci v rámci skupiny (např. spiritualita vůči pohybu) je mírně zkreslen tím, že se jedná o sumu a počet otázek v jednotlivých položkách nebyl zcela identický. Tyto výsledky však budou dále podrobněji prezentovány a konkrétně interpretovány, v podrobnějších grafech jich tato mírná disproporce nebude hrát žádnou roli.

175 Pro jednoznačné porozumění pojmům obsaženým v interpretaci výsledků platí toto jejich upřesnění: skupina = skupina výzkumného souboru podle pohybové aktivity (plavání, fotbal, lezení atd.); oblast = jedna ze základních čtyř oblastí položek škálového dotazníku (spiritualita, prostředí, pohyb a vlastní aktivita); dimenze = jedna ze čtyř dílčích dimenzí položek škálového dotazníku (mysticismus, motiv/přesah, inter, intra).



	plavání	fotbal	lezení	vodáctví	aikido	běh	irské tance	hokej
motivace	90,93	86,65	92,18	89,86	95,75	98,03	91,78	89,57
mysticismus	73,33	63,26	68,26	66,62	70,43	79,59	67,03	66,90
inter	60,74	66,26	71,85	70,33	73,61	72,31	66,06	68,20
intra	80,33	70,74	80,71	76,29	79,32	85,62	75,94	72,87

Obr. 3. Spiritualita podle skupin a dimenzí

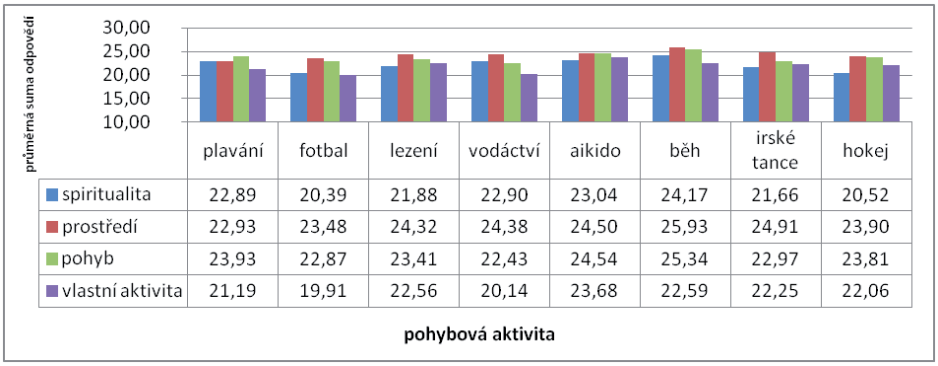
Dříve než přikročíme k podrobnější charakteristice výsledků, je třeba uvést, že základní linie vyhodnocení dat byla dána následující hierarchií:

1. kritérium – osm skupin respondentů podle povahy pohybové aktivity (tyto hodnoty představují nezávislou proměnnou)
2. kritérium – čtyři základní oblasti výzkumu
3. kritérium – šestnáct skupin položek sdružených podle čtyř oblastí a čtyř dimenzí.

Z uvedené hierarchie je patrné, že samotné vyhodnocení výsledků podle jednotlivých dimenzí není předmětem jednotlivých analýz. Jedním z důvodů je i fakt, že bychom se dopracovali zdvojení hodnot při vyhodnocení dat podle oblastí (se současnou inverzí hodnot na osách x a y). Považujeme však za přínosné uvést alespoň základní přehled hodnot pro jednotlivé dimenze vůči jednotlivým oblastem. Jedná se o poněkud jiný úhel pohledu na získaná data a tím i o jejich názornější prezentaci.

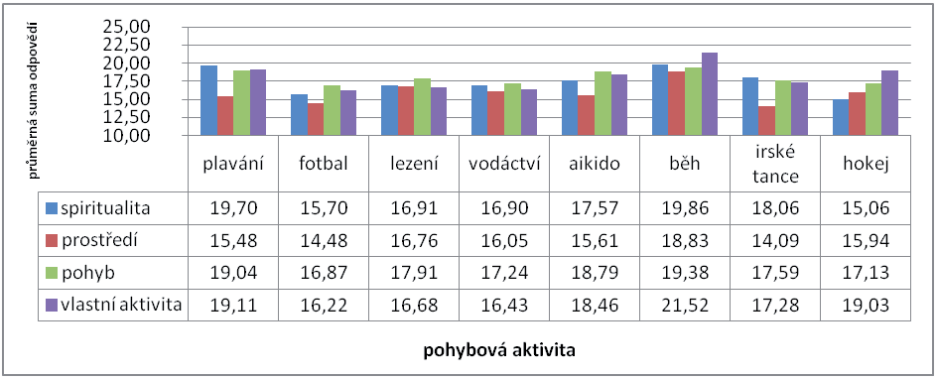
V případě dimenze motiv/přesah (obr. 4) lze pozorovat jisté rozdíly celkově mezi různými skupinami, největší obecně mezi běžci a fotbalisty, totéž platí u dimenze mysticismus (obr. 5). U dimenze inter (obr. 6) je to například významný rozdíl v oblasti pohyb mezi plaváním a hokejem, u dimenze intra (obr. 7) v oblasti spirituality mezi skupinou běžců a hokejistů.

Tyto údaje přinášejí zejména rámcovou představu, statistickou významnost zjištěných rozdílů budeme zkoumat v další části.



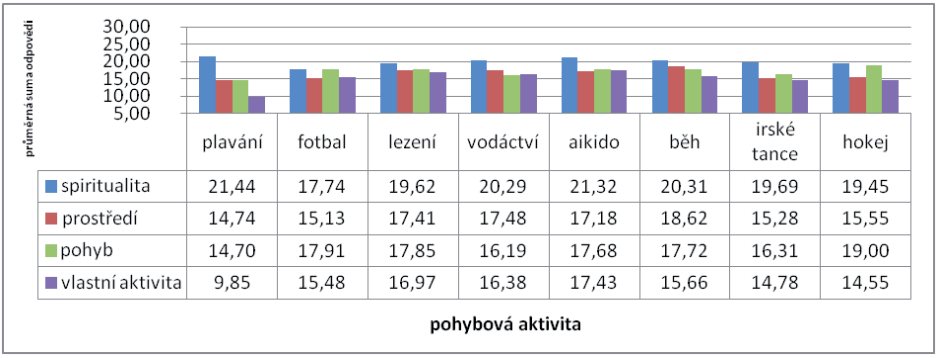
	plavání	fotbal	lezení	vodáctví	aikido	běh	irské tance	hokej
spiritualita	22,89	20,39	21,88	22,90	23,04	24,17	21,66	20,52
prostředí	22,93	23,48	24,32	24,38	24,50	25,93	24,91	23,90
pohyb	23,93	22,87	23,41	22,43	24,54	25,34	22,97	23,81
vlastní aktivita	21,19	19,91	22,56	20,14	23,68	22,59	22,25	22,06

Obr. 4. Dimenze motiv/přesah skupin a oblastí



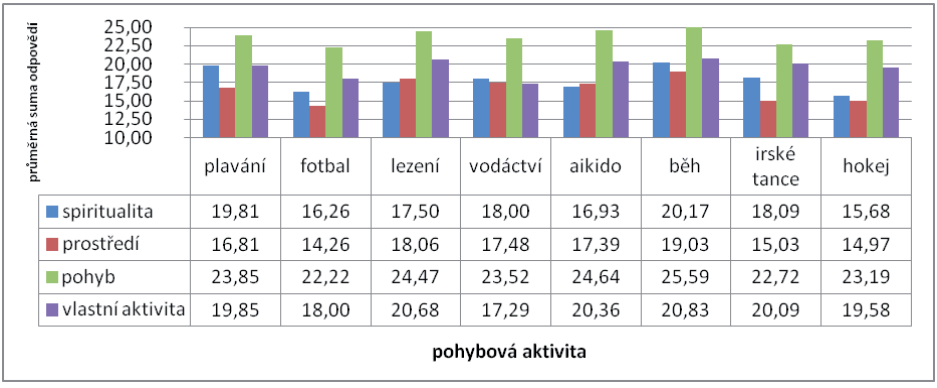
	plavání	fotbal	lezení	vodáctví	aikido	běh	irské tance	hokej
spiritualita	19,70	15,70	16,91	16,90	17,57	19,86	18,06	15,06
prostředí	15,48	14,48	16,76	16,05	15,61	18,83	14,09	15,94
pohyb	19,04	16,87	17,91	17,24	18,79	19,38	17,59	17,13
vlastní aktivita	19,11	16,22	16,68	16,43	18,46	21,52	17,28	19,03

Obr. 5. Dimenze mysticismus podle skupin a oblastí



	plavání	fotbal	lezení	vodáctví	aikido	běh	irské tance	hokej
spiritualita	21,44	17,74	19,62	20,29	21,32	20,31	19,69	19,45
prostředí	14,74	15,13	17,41	17,48	17,18	18,62	15,28	15,55
pohyb	14,70	17,91	17,85	16,19	17,68	17,72	16,31	19,00
vlastní aktivita	9,85	15,48	16,97	16,38	17,43	15,66	14,78	14,55

Obr. 6. Dimenze inter podle skupin a oblastí



	plavání	fotbal	lezení	vodáctví	aikido	běh	irské tance	hokej
spiritualita	19,81	16,26	17,50	18,00	16,93	20,17	18,09	15,68
prostředí	16,81	14,26	18,06	17,48	17,39	19,03	15,03	14,97
pohyb	23,85	22,22	24,47	23,52	24,64	25,59	22,72	23,19
vlastní aktivita	19,85	18,00	20,68	17,29	20,36	20,83	20,09	19,58

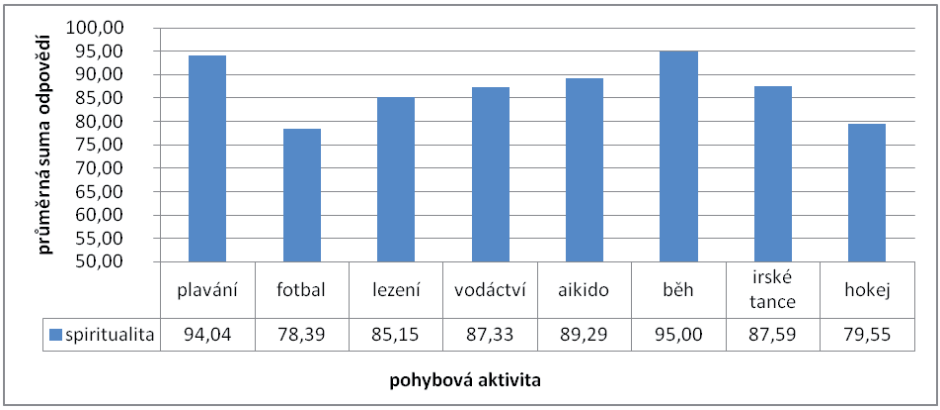
Obr. 7. Dimenze intra podle skupin a oblastí

Charakteristika dat podle hlavních oblastí

Oblast A – spiritualita

Míru spirituality pohybu v obecné rovině, respektive její vnímání respondenty ukazují odpovědi na otázky 1–18.

Poměrně zřetelně jsou rozdíly mezi jednotlivými skupinami respondentů prezentovány v grafu, jehož součástí je i tabulka získaných hodnot (obr. 8).



	plavání	fotbal	lezení	vodáctví	aikido	běh	irské tance	hokej
spiritualita	94,04	78,39	85,15	87,33	89,29	95,00	87,59	79,55

Obr. 8. Výsledky porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast A

Nejvyšší míru spirituality (měřeno výší sumy škálových bodů v daných položkách) vykazují aktivity běh a plavání, nejnižší naopak fotbal a hokej. Jedná se o sumu sdružených 18 otázek, proto je již vhodné a smysluplné tento výsledek podrobněji prozkoumat vybranými metodami statistického vyhodnocení.

Základní statistické vyhodnocení dat pro oblast A nejprve doložíme výsledky metody Kruskal-Wallisova ANOVA, založené na pořadí. Nezávislou (grupovací) proměnnou byla pohybová aktivita. Při vícenásobném porovnání proměnných jsme získali tabulku (tab. 9), kde hodnoty p vykázaly statisticky významný rozdíl pro $p < 0,05$ (jak již bylo uvedeno, použili jsme jako základní hodnotu 5 % hladinu významnosti). Pro praktické potřeby byly pohybové aktivity očíslovány.

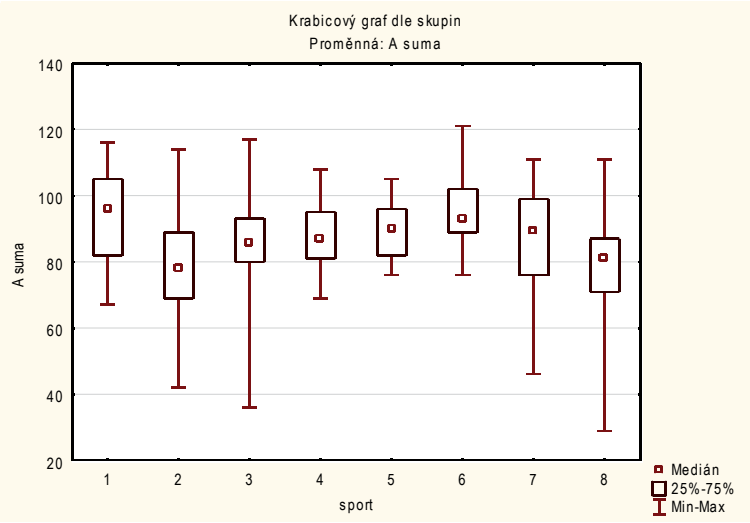
Z důvodu lepší orientace čtenáře v jednotlivých tabulkách uvádíme v prvním řádku spolu s číslem pohybové aktivity také její orientační označení (stručnější název pohybové aktivity bez přívlastku). Statisticky významné rozdíly jsou vyznačeny tučně (vzhledem k typu tabulky jsou všechny údaje zdvojeny, takže 8 tučně vyznačených dat představuje 4 rozdíly).

Tab. 9. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast A (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		**0,0052**	0,9785	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	**0,0071**
2	**0,0052**		1,0000	1,0000	0,1862	**0,0009**	0,2004	1,0000
3	0,9785	1,0000		1,0000	1,0000	0,2986	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
5	1,0000	0,1862	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	0,2964
6	1,0000	**0,0009**	0,2986	1,0000	1,0000		1,0000	**0,0011**
7	1,0000	0,2004	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		0,3183
8	**0,0071**	1,0000	1,0000	1,0000	0,2964	**0,0011**	0,3183	

Byly zaznamenány celkem 4 statisticky významné rozdíly při porovnání osmi skupin způsobem každá s každou, a to ve vzájemné relaci těchto aktivit: 1–2, 1–8, 2–6 a 2–8. Toto zjištění koresponduje s obecným závěrem, který jsme již učinili na základě obr. 8. Nejvýznamnější rozdíl[176] je vykázán mezi aktivitami 2 a 6 (fotbal a běh). To je rovněž z prostého porovnání hodnot zřejmé, ovšem sílu tohoto vztahu ukazuje skutečně až výsledek neparametrické analýzy.

Třetí formou prezentace výsledků může být krabicový graf (s anténami), který je statisticky více vypovídající než samotná suma hodnot a je z něj nejlépe patrný charakter zjištěných dat (obr. 9).



Obr. 9. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast A

176 Pro obecné vysvětlení lze uvést, že p hodnoty ve vícenásobném porovnání v případě neparametrických metod se chovají v svém principu podobně jako hodnoty korelačních koeficientů (v tomto případě by to bylo nejvíce patrné, pokud by šlo o Spearmanovy korelace založené rovněž na pořadí hodnot).

Jak je již ze samotné legendy grafu patrné, tak ústřední bod (čtvereček) představuje hodnotu mediánu, tzv. krabice (obdélník) je dána hodnotami kvartilů, a antény (úsečky) reprezentují celkové minimální a maximální rozpětí hodnot.

Z pohledu interpretace výsledků je krabicový graf patrně nejvhodnějším nástrojem, který lze v dané situaci použít. Dává nám totiž poměrně komplexní obraz o rozložení dat. To je v případě našeho výzkumu velmi důležitá informace. Data nebyla získána měřením a nemají ve své základní podobě spojitý charakter. Při sdružení otázek spojité povahy do značné míry nabývají, ovšem je třeba stále mít na paměti, že k hodnotám získaným ze škály musíme přistupovat obezřetně. Jednak nelze zcela předpokládat lineární rozložení (například vzdálenost mezi hodnotou odpovědi 3 a 4 nemusí být respondenty vnímána jako identická vzdálenosti mezi hodnotou odpovědi 5 a 6), jednak každý respondent odpovídá vždy dle svého subjektivního vnímání a nastavuje si do jisté míry své vlastní měřítko[177]. Třetím faktorem je samotný charakter výzkumu. Zejména abstraktní otázky spojené se spiritualitou a jejími mystickými rysy nemohou být zasazeny do exaktního rámce, různí respondenti mohou přistupovat k otázkám s různou mírou subjektivity. Mohou tak preferovat výklad, který je jim nejbližší, případně se soustředit více na některé dílčí části otázky a podle toho volit svou odpověď.

Na základě statistického vyhodnocení otázek spadajících do oblasti A můžeme konstatovat, že nejsilněji vnímali spiritualitu obecně běžci a plavci. Naopak nejnižší míru spirituality ve svých odpovědích zaznamenali fotbalisté a hráči ledního hokeje. Tato oblast škálového dotazníku neobsahovala žádné otázky zaměřené směrem k pohybu. Velikost souboru neumožňuje výsledky generalizovat a vytvářet z nich obecně platné závěry. Nicméně, v případě nízkého skóre fotbalistů a hokejistů se nejedná o překvapivý výsledek. U skupiny plavců hrál zřejmě podstatnou roli fakt, že se nejednalo o klasické bazénové plavce, ale o účastníky kurzu Total Immersion. Skupina běžců vykázala obecně nejvyšší míru spirituality, což může být s ohledem na poměrně stereotypní charakter jejich fyzické zátěže (ve srovnání například s vodáky či lezci) poměrně zajímavé. Zřetelněji se však rozdíly projeví při diferenciaci na parametry inter a intra. Celkově poměrně jednoznačně platí, že respondenti ze skupin pohybových aktivit, jež jsou zaměřeny individuálně, vykazují vyšší míru spirituality (v oblasti A) než respondenti reprezentující kolektivní činnosti.

Oblast B – prostředí

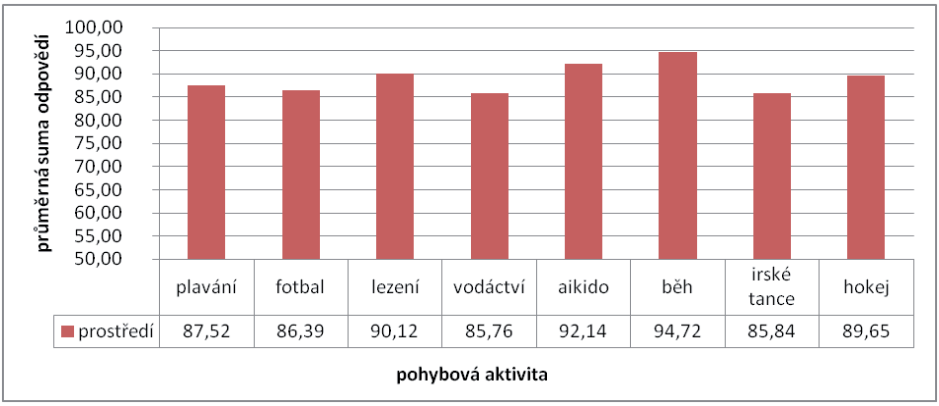
Vnímání spirituality prostředí jednotlivými respondenty ukazují odpovědi na otázky 19–31. Na tomto místě je třeba uvést, že tato oblast měla otázky specificky zadané pro každou skupinu respondentů. Konkrétní podoba otázek je uvedena v příloze 2. Z ní je zcela patrné, že zásahy do znění samotných otázek byly zcela minimální, odlišnost spočívala právě v různosti respondenty obklopujícího prostředí. Velmi důležité tedy bylo definovat (pokud možno jedním slovem) prostředí, které je s danou pohybovou aktivitou spojené, je pro ni typické a vlastně se stává pro respondenty symbolem této aktivity.

Položky prostředí byly pro jednotlivé pohybové aktivity definovány takto: Plavání – voda; fotbal – hřiště; lezení, vodáctví, běh – příroda; Aikidó –; irské tance – tělocvična; lední hokej – kluziště (hřiště).

177 Obecně je objektivita dat dána především základním rozpětím škály (v daném případě 1 až 7), která platí pro všechny respondenty. V praxi se však ukazuje, že existují rozdíly v tom, do jaké míry daný respondent skutečně využívá plné rozpětí škály. Určitá tendence k průměru (ignorování krajních hodnot) je zde psychologicky variabilně působícím motivem. Osobnostně vyrovnanější jedinci mají tendenci užívat krajních hodnot v nižší míře. Proto je také sledování rozptylu dat (v tomto případě v podobě kvartilů a rozpětí) dobře vypovídající skutečností.

Společná definice prostředí pro lezení, vodáctví a běžce do fenoménu přírody byla použita ze dvou hlavních důvodů. Prvním je možnost větší objektivity při porovnání odpovědí na otázky v oblasti B (srovnání různých skupin bylo hlavním cílem výzkumu). Druhým důvodem byla snaha vyhnout se příliš úzce vymezenému popisu prostředí. Nabízely se zde také varianty skála, řeka, dráha apod., které byly v několika dílčích (smysluplných) případech také použity (více však v oblasti D jako součást otázek zaměřených přímo na konkrétní pohybovou aktivitu). Pokud jde o skupinu běžců, zde je třeba znovu připomenout, že se jednalo o kondiční běžce vyznávající přespolní běh, nikoli o atlety.

Rozdíly mezi jednotlivými skupinami respondentů pro oblast B ukazuje obr. 10. Opticky jsou rozdíly menší, než tomu bylo v případě oblasti A.



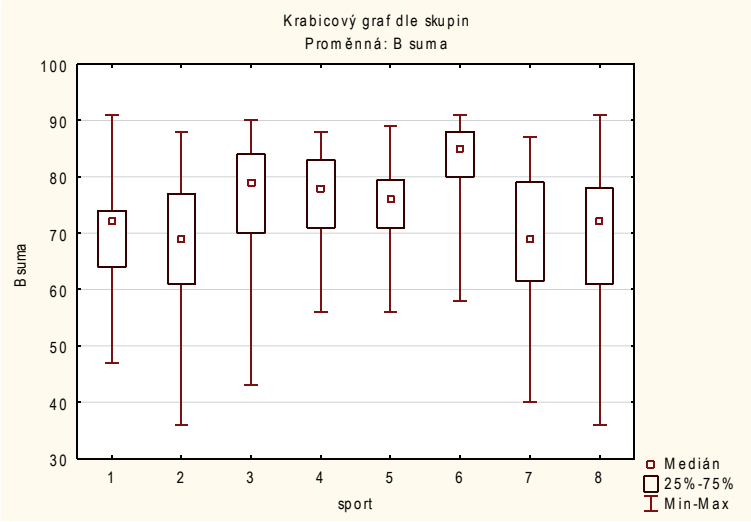
Obr. 10. Výsledky porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast B

Základní statistické vyhodnocení dat pro oblast B prezentuje opět Kruskal-Wallisova ANOVA. Při vícenásobném porovnání proměnných jsme získali tabulku (tab. 10), kde hodnoty p vykázaly statisticky významný rozdíl pro $p < 0,05$.

Tab. 10. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast B (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	0,2634	1,0000	1,0000	**0,0001**	1,0000	1,0000
2	1,0000		0,1120	1,0000	1,0000	**0,0001**	1,0000	1,0000
3	0,2634	0,1120		1,0000	1,0000	0,8295	0,1719	0,5909
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	0,3922	1,0000	1,0000
5	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		0,0567	1,0000	1,0000
6	**0,0001**	**0,0001**	0,8295	0,3922	0,0567		**0,0000**	**0,0004**
7	1,0000	1,0000	0,1719	1,0000	1,0000	**0,0000**		1,0000
8	1,0000	1,0000	0,5909	1,0000	1,0000	**0,0004**	1,0000	

Opět nacházíme celkem 4 statisticky významné rozdíly při porovnání osmi skupin ve vzájemné relaci těchto aktivit: 6–1, 6–2, 6–7 a 6–8. Zde již statistické hodnocení nekoresponduje s prostou výší hodnot patrnou z obr. 10. Např. aktivita 2 (fotbal) vykazuje vyšší celkovou sumu než aktivita 4 (vodáctví). Vysvětlení tohoto rozporu lze vyčíst z krabicového grafu (obr. 11), kde se projevuje zcela jiné rozložení dat u skupin 2 a 4, a to jak v případě mediánů, tak i u kvartilů a minimálního až maximálního rozpětí.



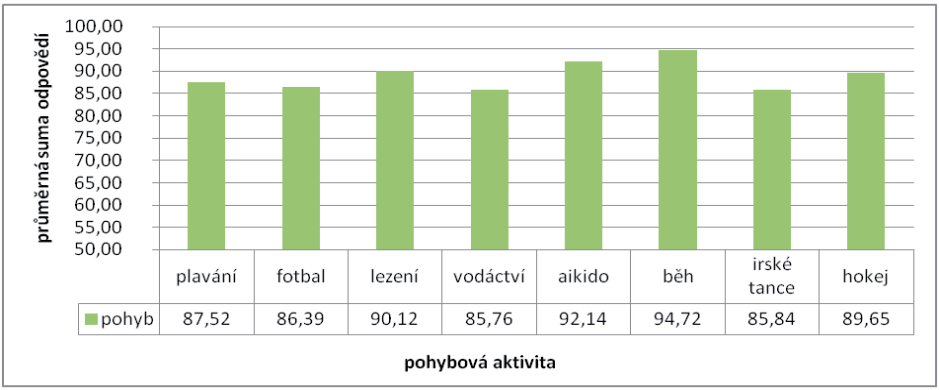
Obr. 11. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast B

Ukazuje se, že výrazně vyšší skóre vnímání spirituality prostředí oproti ostatním skupinám vykazuje skupina 6 (běžci). To se může jevit jako poněkud překvapivé. Zejména, pokud vezmeme v úvahu, že klíčovým označením prostředí byla u skupiny 6 příroda, stejně jako u skupin 3 (lezci) a 4 (vodáci). Výsledek vyšší míry spirituálního vnímání přírody v případě běžců, než tomu bylo u lezců a vodáků, ovšem nelze přeceňovat. Rozdíl se totiž statisticky významně projevuje pouze vůči jiným skupinám souboru (fotbal, irské tance a hokej) a ani v celkové sumě nejsou rozdíly nijak dramatické. Přesto se jedná o zajímavý údaj. Jeho případné zobecnění by však bylo nutno podpořit výzkumem většího souboru respondentů.

Oblast C – pohyb

Vnímání spirituality pohybu bylo hodnoceno na základě odpovědí na otázky 32–46. Tyto položky byly (podobně jako pro oblast A) shodné pro všechny skupiny respondentů.

Rozdíly mezi jednotlivými skupinami respondentů pro oblast C ukazuje v základním přehledu obr. 12. Také zde jsou rozdíly opticky menší, než tomu bylo v případě oblasti A. Tentokrát však další metody tento stav opravdu potvrzují.



Obr. 12. Výsledky porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast C

Ve vyhodnocení metodou Kruskal-Wallisova ANOVA při vícenásobném porovnání proměnných jsme získali tabulku (tab. 11), kde hodnoty p vykázaly statisticky významný rozdíl pro $p < 0,05$.

Tab. 11. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast C (Kruskal-Wallisův test)

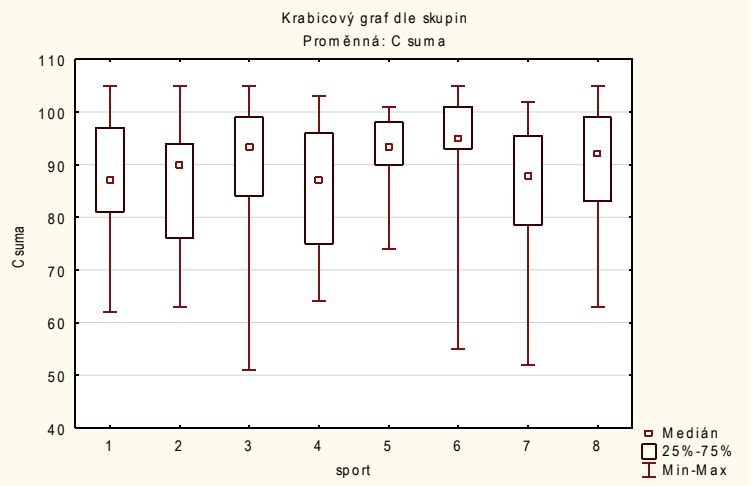
	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	0,1279	1,0000	1,0000
2	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	0,0958	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	0,1246	1,0000	1,0000
5	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000
6	0,1279	0,0958	1,0000	0,1246	1,0000		**0,0212**	1,0000
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	**0,0212**		1,0000
8	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	

Tentokrát je rozdíl statisticky významný v jediném případě, a to v porovnání skupin 6 a 7 (běh a irské tance). Výsledky svědčí o nejvyšší míře spirituality pohybu u běžců a nejnižší u skupiny irských tanečnic, rozdíly nejsou však příliš výrazné, jediný statisticky významný rozdíl vykazuje hodnotu, která je spíše hraniční.

Na krabicovém grafu (obr. 13) si můžeme všimnout poměrně úzkého rozpětí kvartilů v případě aktivit 5 a 6 (aikidó a běh), což značí, že polovina respondentů daných skupin se vešla do menšího rozpětí škály odpovědí než 1 škálové pásmo. Oproti tomu rozpětí minimálních a maximálních hodnot u těchto dvou skupin bylo relativně vysoké (cca 5 škálových pásem). Nejnižší hodnotu mediánu vykazuje skupina 4 (vodáci), avšak v tomto případě bylo rozpětí jak kvartilů, tak i minim a maxim poměrně rovnoměrně rozloženo na obě strany od mediánu.

Důvody, proč u běžců zaznamenáváme spirituálnější vnímání obecného pohybu než u skupiny irských tanečnic, lze hledat ve vyšší fyzické náročnosti běhu, tedy intenzivnější míře

pohybu. Irský tanec má i svou kulturní a uměleckou dimenzi, přičemž samotný pohyb nemusí být pro respondenty z této skupiny vždy tím nejdůležitějším atributem.

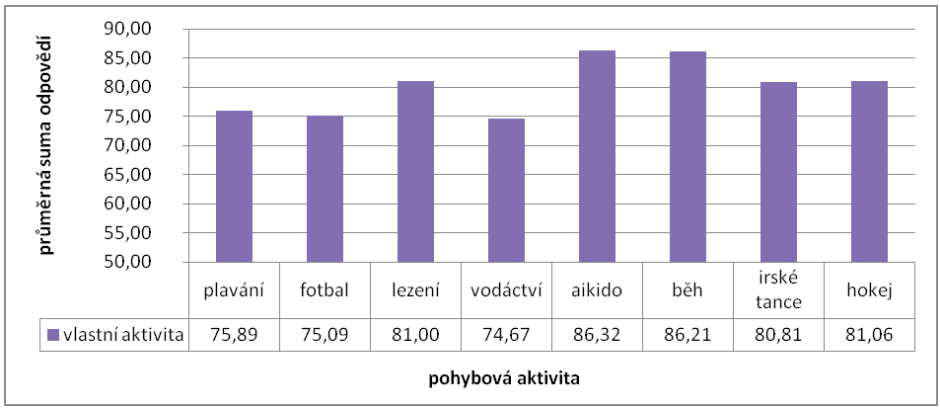


Obr. 13. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast C

Oblast D – vlastní pohybová aktivita

Otázky 47–62 byly zaměřeny nejkonkrétněji, byly spojeny přímo s danou pohybovou aktivitou, podle níž byli respondenti rozděleni. Jednalo se tedy o osm pohybových aktivit. Otázky byly specificky zadané pro každou skupinu respondentů (tak jako v případě oblasti B). Také zde byly zásahy do znění samotných otázek víceméně minimální. Základní struktura otázek byla v drtivé většině případů zachována, odlišnost spočívala v přítomnosti konkrétní aktivity a v drobných úpravách otázek, které směřovaly k uchování jejich smysluplnosti (viz příloha 2).

Rozdíly mezi jednotlivými skupinami respondentů pro oblast D přináší obr. 14. Opticky vypadají tyto rozdíly zřetelnější než v případě oblasti C.



Obr. 14. Výsledky porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast D

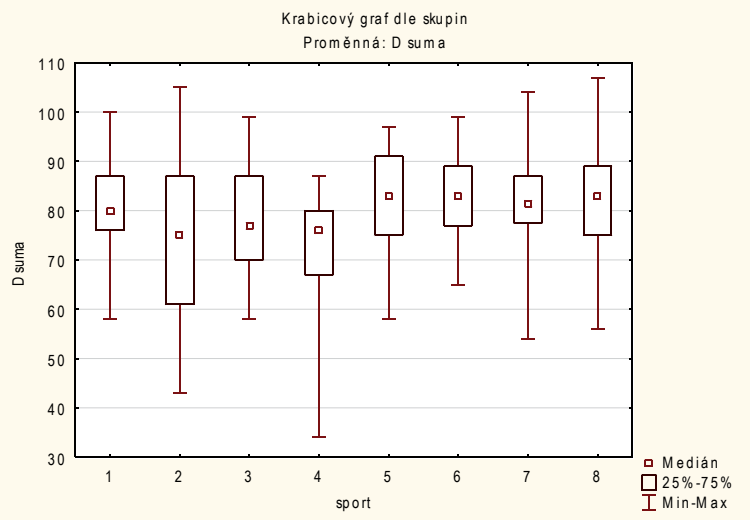
Ve vyhodnocení metodou Kruskal-Wallisova ANOVA při vícenásobném porovnání proměnných jsme získali tab. 12 (opět pro statisticky významný rozdíl pro $p < 0,05$).

Tab. 12. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast D (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	1,0000	1,0000	**0,0102**	**0,0083**	1,0000	1,0000
2	1,0000		1,0000	1,0000	0,0751	0,0645	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		**0,0304**	**0,0258**	1,0000	1,0000
5	**0,0102**	0,0751	1,0000	**0,0304**		1,0000	1,0000	1,0000
6	**0,0083**	0,0645	1,0000	**0,0258**	1,0000		1,0000	1,0000
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000
8	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	

Nacházíme celkem 4 statisticky významné rozdíly. Je patrné, že z průměrných hodnot se vydělují skupiny 5 a 6 oproti skupinám 1 a 4. Nejsilnější rozdíl ($p = 0,008$) je registrován mezi skupinami 1 a 6.

Tato skutečnost koresponduje také s výsledky, které ukazuje krabicový graf (obr. 15). Rozložení dat u cvičenců aikida a u běžců je obdobné, obě skupiny zaznamenávají poměrně vysoké skóre, u běžců se projevují navzdory nižší celkové sumě silnější rozdíly oproti jiným skupinám díky sevřenější pozici kvartilů. V případě skupiny vodáků je jejich nižší skóre například oproti fotbalistům dáno rovněž pozicí kvartilů. Celkově nejnižší hodnoty vykazují ve všech ohledech plavci. Z následných analýz víme, že na této skutečnosti se velmi výraznou měrou podílel faktor D-inter, kde plavci zaznamenali velice nízké skóre.



Obr. 15. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro oblast D

Celkově se ukázalo, že nejsilněji vnímají spiritualitu své vlastní pohybové aktivity (pochopitelně co se týká jejího konkrétního hodnocení v rámci našeho dotazníku) běžci a cvičenci aikida, nejméně pak plavci (Total Immersion).

Sdružení otázek podle oblastí nám sice umožnilo pracovat se spojitými oblastmi dat a statistické vyhodnocení tak bylo standardně poměrně dobře zpracovatelné, ovšem jeho značnou slabinou je zploštění informací s ohledem na proporce získaných dat ve vztahu k jednotlivým otázkám. Z věcného hlediska je více vypovídající zachycení odpovědí respondentů podle podoblastí, v nichž je každá ze čtyř základních oblastí ještě dále rozčleněna podle čtyř dimenzí spirituality. Získali jsme tak 16 skupin otázek, na nichž je již možno mnohem detailněji zachytit vnímání spirituality různými skupinami respondentů.

Charakteristika dat podle 16 podoblastí

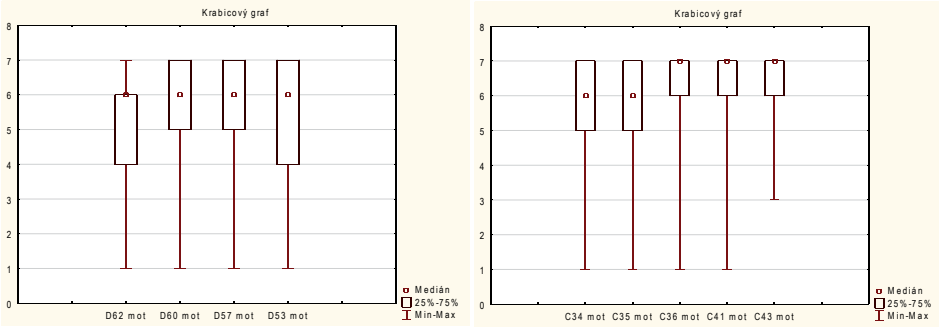
Definice jednotlivých podoblastí a jejich vlastnosti

Celkem 62 základních položek bylo rozděleno podle oblastí a dimenzí na 16 podoblastí, jak jsme již měli možnost vidět v tab. 3. Každá tato podoblast obsahovala od 3 do 5 otázek. Sdružení těchto otázek bylo tedy dáno jejich věcnou podstatou, přesněji řečeno tím, že se vždy týkaly konkrétní oblasti a konkrétní dimenze. Každá otázka však byla položena poněkud jinak a každá se také tázala na poněkud jiný údaj. Před samotnou prezentací výsledků analyzujících odpovědi respondentů podle podoblastí bylo tedy nutno zjistit, zda v některých případech nedošlo k tomu, že některá z otázek zcela vybočila ze standardního rozmezí odpovědí typického pro danou podoblast. Tam, kde k tomu došlo, jsme se rozhodli prezentovat nikoli celou podoblast, ale pouze odpovědi na jednotlivé otázky. Tato charakteristika dat byla zjišťována v rámci celého výzkumného souboru (napříč skupinami respondentů).

Z technických možností, jak takovou situaci zachytit, jsme vybrali krabicový graf, který byl opět založen na mediánech, kvartilech a minimálně-maximálním rozpětí. Za základní kritérium jsme zvolili hodnotu mediánu. V případě, kdy rozdíl v hodnotě mediánů v rámci otázek dané podoblasti překročil hodnotu 2 škálových bodů, rozhodli jsme se tuto podoblast prezentovat po jednotlivých otázkách. Stalo se tak u jediného případu – podoblasti A-inter. Šlo zde o rozdíl 3 škálových bodů. V dalších 6 případech byl rozdíl 2 škálové body, v 8 případech šlo o 1 škálový bod. V jediném případě nabývaly všechny mediány v rámci dané podoblasti stejné hodnoty. Za pomocné kritérium jsme zvolili hodnoty kvartilů, jako extrémní byly vzaty případy, kdy se hodnota kvartilů některých dvou otázek v podoblasti nepřekrývala. Z tohoto pomocného kritéria nevyplynuly (oproti výsledkům podle hlavního kritéria) žádné další případy.

Málo vypovídající jsou v dané situaci hodnoty rozpětí minima-maxima. Ty nabyly hodnot 1–7 (tedy celé škály) ve většině případů. Z 62 otázek jsme pouze v 8 případech zaregistrovali rozpětí 2–7 a ve 2 případech (otázky 43 a 45) rozpětí 3–7. Je to poměrně logické, neboť se u každé otázky jednalo vždy o celý soubor respondentů.

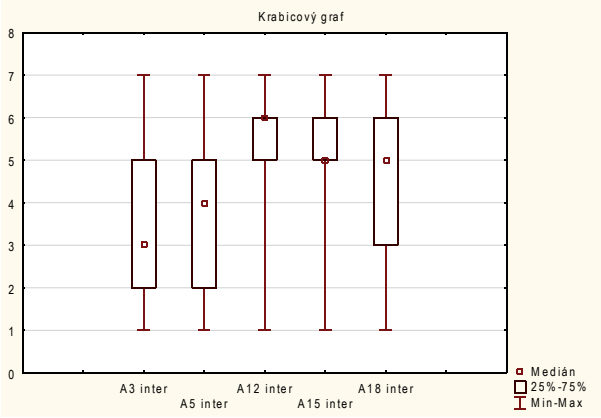
Není nutné na tomto místě prezentovat všechny grafy. V 15 případech z 16 byla splněna námi zvolená kritéria. Jako příklad jsme vybrali 2 z těchto situací, graf parametru D-motiv/přesah (zde nabývají všechny mediány stejné hodnoty) a C-motiv/přesah (obr. 16). Na obou obrázcích vidíme jak hodnoty mediánů, tak rozpětí kvartilů v normě.



Obr. 16. Krabicové grafy zachycující odpovědi u podoblasti D-motiv/přesah a C-motiv/přesah

Pouze v případě jediné podoblasti rozdíl v hodnotě mediánů dosáhl 3 škálových bodů (obr. 17). Jednalo se o otázky, na něž respondenti odpovídali výrazně rozdílně. V uvedeném grafu představuje extrémní položku otázka 3. Především vzhledem k hodnotám kvartilů je do jisté míry problematická i otázka 5, zde však nebyl překročen námi předem stanovený rozdíl. Budeme tedy prezentovat zvlášť podoblast A-inter s otázkami 5, 12, 15 a 18 a zvlášť výsledky pro otázku 3.

V případě ostatních podoblastí nepřesahují rozdíly mediánů a kvartilů pro sdružené celky otázek námi stanovenou hranici, tyto celky tedy budou prezentovány hromadně. Vzhledem k tomu, že se jedná o relativně větší počet celků, pokusíme se tento přehled výsledků provést stručně a soustředit se na nejdůležitější místa, která dávají prostor pro smysluplnou interpretaci.



Obr. 17. Krabicový graf zachycující odpovědi pro podoblast A-inter

Dále již nebudeme prezentovat histogramy, které zobrazují sumy dat. Jsou sice přehledné, ovšem zabírají poměrně značný prostor a dávají spíše obecnou představu o rozložení dat, kterou je pak nutno doložit přesnějšími statistickými ukazateli. Pokusíme se zachovat jednotnou linii, aby orientace v následujícím textu byla co nejsnazší, proto uvedeme vždy tabulku hodnot ve

vícenásobném porovnání dle Kruskal-Wallisova testu (kde nezávislými proměnnými budou opět skupiny podle pohybových aktivit) a následně krabicový graf, který poměrně srozumitelně zobrazuje rozložení dat. Tyto výsledky potom vždy krátce okomentujeme s ohledem na nejvýznamnější zjištění týkající se zkoumané podoblasti. Pokud jde o jednotlivé otázky, považujeme za vhodné je vždy na začátku interpretace uvést. Samotné znění otázek je totiž důležité pro pochopení věcné interpretace výsledků. Otázek je v každém celku maximálně 5 a jejich vyhledávání v příloze by bylo v dané situaci značně nepraktické. Pro oblasti A a C bylo zadání otázek shodné pro všechny skupiny, zde je situace vcelku jednoduchá, poměrně složitější je to s otázkami týkajícími se oblastí B a D (prostředí a aktivita), kde se jejich obsah pro jednotlivé skupiny v detailech liší. Rozhodli jsme se použít znění užité v šetření pro skupinu 6 (běžci). Jednak v oblasti B (prostředí) je klíčovým slovem příroda, což platí kromě skupiny 6 i pro skupiny 3 a 4 (lezení a vodáctví), jednak skupina běžců je nejčastěji zmiňovanou skupinou při vyhodnocování dat, neboť obecně u ní můžeme sledovat vysokou míru spirituality pohybových činností. Uvádět všechny varianty otázek by bylo již zřejmě kontraproduktivní, jejich znění je k dispozici v příloze 2.

Zvolili jsme také jednotnou formu označení skupin, kdy při charakteristice dat (v komentáři k tabulce hodnot) užíváme číslo skupiny, aby byla orientace v tabulkách a obrázcích snazší. Při interpretaci možných příčin a souvislostí zjištěných údajů (v komentáři ke krabicovým grafům) potom používáme věcné označení skupiny respondentů, což by mělo přispět k větší srozumitelnosti textu.

Výsledky pro podoblast A-motiv/přesah

Znění otázek:

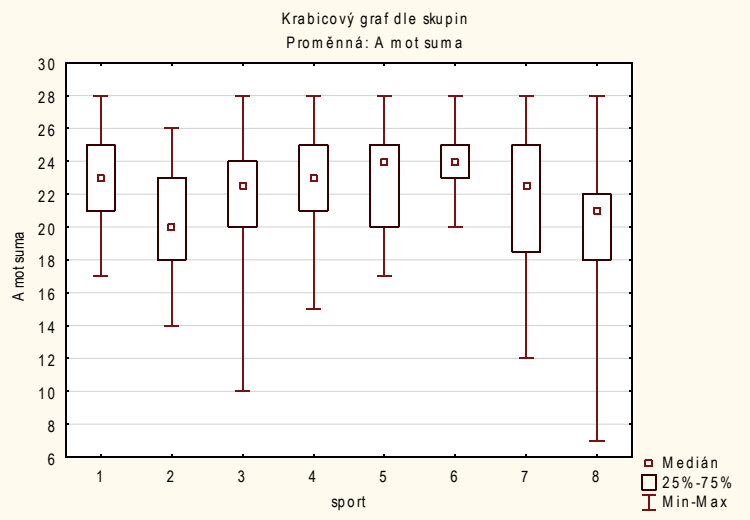
1. Věřím, že život má základní účel a smysl.
6. Usiluji o vyšší hodnoty, které přesahují vlastní úzké zájmy.
9. Někdy mě naplní touha změnit svůj život.
11. Věřím v hodnotu toho, o co usiluji.

Tyto otázky byly položeny v poměrně obecné rovině. Objevily se zde dva statisticky významné rozdíly, mezi skupinou 6 a skupinami 2 a 8. Tyto rozdíly zachycuje tab. 13.

Tab. 13. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast A-motiv/přesah (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		0,2972	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	0,2752
2	0,2972		1,0000	0,3676	0,1153	**0,0020**	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	0,3206	1,0000	1,0000
4	1,0000	0,3676	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	0,3596
5	1,0000	0,1153	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	0,0972
6	1,0000	**0,0020**	0,3206	1,0000	1,0000		0,3009	**0,0011**
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	0,3009		1,0000
8	0,2752	1,0000	1,0000	0,3596	0,0972	**0,0011**	1,0000	

Běžci vykazují celkově v sumě dat nejvyšší skóre, skupiny fotbalistů a hokejistů naopak mají skóre nejnižší. Krabicový graf (obr. 18) ukazuje rozložení dat. Je z něj patrné, že nejvyšší hodnoty mediánu zaznamenaly skupiny aikidó a běh, nejnižší potom skupina fotbalistů. Důležité jsou však také hodnoty kvartilů a zde registrujeme nižší hodnoty i u skupiny hokejistů.



Obr. 18. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast A-motiv/přesah

Z uvedeného vyplývá, že vzhledem k otázkám tázajícím se po základním účelu a vyšších hodnotách, touze změnit svůj život a víře ve smysl svého snažení se nejvíce spirituálního vnímání objevuje u běžců, naopak fotbalisté a hokejisté jsou zřejmě zaměřeni více na konkrétnější prvky motivace a na hmatatelnější cíle.

Výsledky pro podoblast A-mysticismus

Znění otázek:

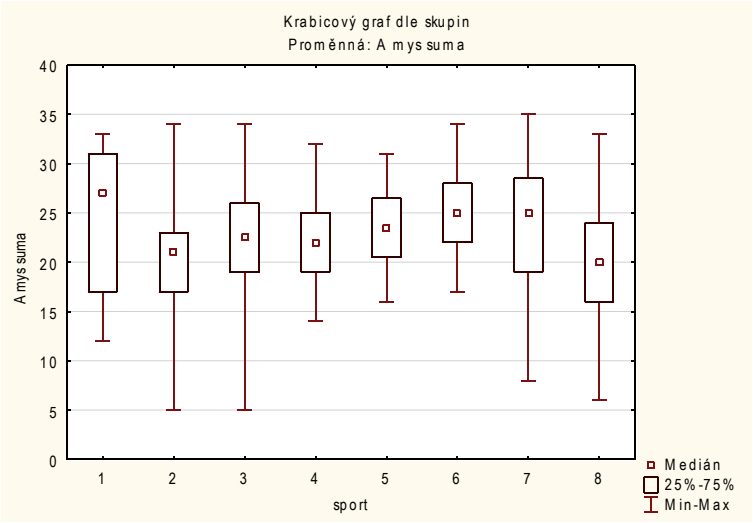
4. Věřím v posmrtný život.
8. Stalo se mi, že pro mě čas, prostor a vzdálenost ztratily jakýkoliv smysl.
10. Znám chvíle tiché radosti, které mě naplňují tak, že se mi chce jásat, zpívat nebo plakat.
14. Měl/a jsem někdy pocit, že se mé já noří do nějaké větší skutečnosti, než jsem já sám/a.
18. Věřím, že i rostliny a neživá příroda mají svou duši.

Mysticismus je (vedle religiozity) jedním z tradičních prvků spirituality. U sportovců obecně prvky mysticismu můžeme hledat i v modernějším pojetí (např. symbolika znaků a obrazců užívaných fotbalovými fanoušky), proto byla tato podoblast z pohledu zkoumání rozdílů mezi skupinami respondentů velmi zajímavá. Zjištěné statisticky významné rozdíly zobrazuje tab. 14.

Tab. 14. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast A-mysticismus (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		0,3163	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	**0,0244**
2	0,3163		1,0000	1,0000	1,0000	0,1152	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	0,8287	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	0,8418	1,0000	1,0000
5	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000
6	1,0000	0,1152	0,8287	0,8418	1,0000		1,0000	**0,0058**
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		0,3119
8	**0,0244**	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	**0,0058**	0,3119	

V sumě dat byly zaznamenány nejvyšší hodnoty u skupin 1 a 6. Nejnižší hodnotu naopak vykázala skupina 8. Tomu odpovídají i rozdíly patrné z tabulky 8. Na obr. 19 lze pozorovat nejvyšší hodnotu mediánu u skupiny 1, další poměrně vysoké hodnoty mediánů pak u skupin 6 a 7. Hodnoty kvartilů jsou na nejvyšší pozici v krabicovém grafu u skupiny 6.



Obr. 19. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast A-mysticismus

Mysticismus ve vnímání pohybové aktivity je patrný zejména u plavců Total Immersion a u běžců. Z otázek je patrné, že se jednalo spíše o tradiční a obecnější pojetí mysticismu. Hokejisté v daném šetření vykázali u této položky nejnižší skóre ze všech skupin. U fotbalistů byly (zřejmě i díky historicky relativně častému užívání různých symbolů) zjištěné hodnoty porovnatelné např. se skupinami vodáků a lezců. Naopak mysticismus se projevil poměrně nízkým skóre u hokejistů. Rozdíl mezi fotbalem a hokejem je zajímavý. Jedním z důvodů může být i obecně tradovaná větší fyzická odolnost a tedy i jakási „tvrdost" hokejistů, která se může

projevovat i méně emotivním přístupem k prvkům mystiky. Tento výklad do jisté míry podporuje i formulace otázek, kde jsou vyjádřeny i určité emoce či dojmy. Pro potvrzení takového tvrzení by však bylo třeba dalších výzkumů.

Výsledky pro podoblast A-inter (bez otázky 3)

Znění otázek:

5. Před studánkou s čistou vodou mívám chuť pokleknout plný úcty nebo úžasu.
12. Ve společnosti lidí, s nimiž mě něco důležitého spojuje a s nimiž si rozumím, mívám někdy zážitek hlubokého souznění duší.
15. Přispívám k pohodě jiných.
18. Věřím, že i rostliny a neživá příroda mají svou duši.

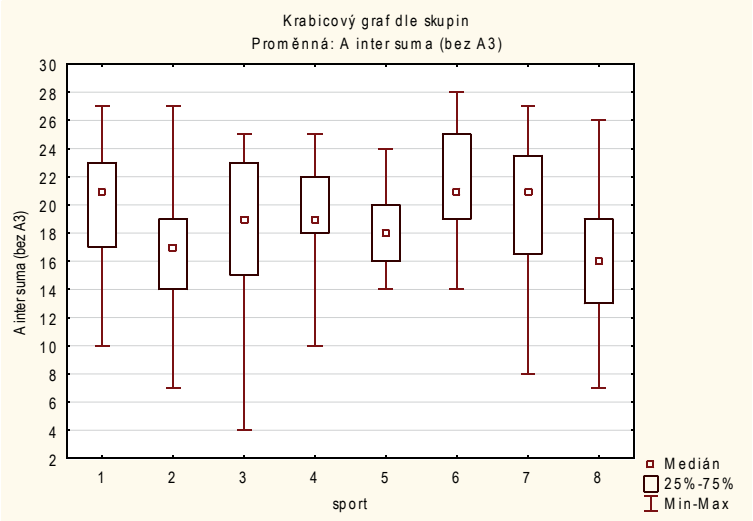
Výsledky zahrnující odpovědi na otázku 3 se ukázaly jako odlišné od výsledků pro jiné otázky, jak dokládá již zmíněný krabicový graf (obr. 17). Proto jsme zvlášť zpracovali výsledky pro otázky 5, 12, 15 a 18, které představují jádro podoblasti A-inter a zcela zvlášť pak výsledky pro otázku 3. Takto specificky jsme, jak již bylo uvedeno, při zpracování dat postupovali pouze v tomto jediném případě. Vícenásobné porovnání skupin ukázalo statisticky významný rozdíl mezi skupinou 6 a skupinami 2 a 8, dále mezi skupinou 1 a skupinou 8.

Tab. 15. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast A-inter bez otázky 3 (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		0,0732	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	**0,0103**
2	0,0732		1,0000	1,0000	1,0000	**0,0083**	0,3476	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	0,3673
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	0,6441
5	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		0,2820	1,0000	1,0000
6	1,0000	**0,0083**	1,0000	1,0000	0,2820		1,0000	**0,0006**
7	1,0000	0,3476	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		0,0654
8	**0,0103**	1,0000	0,3673	0,6441	1,0000	**0,0006**	0,0654	

Nejvyšší hodnotu mediánu v grafu na obr. 20 vykazuje skupina plavců, v celkovém rozložení dat je pak vysoké skóre spirituality v této podoblasti zaznamenáno u běžců. Nejníže stojí hokejisté a fotbalisté, což koresponduje i s výsledky vícenásobného porovnání v tab. 15.

Formulace otázek je v případě této podoblasti méně neutrální a spirituální rozměr je zde pojmenován relativně poeticky (respondenty to může být vnímáno také jako poněkud emotivní vyjádření), což lze zřejmě považovat za jednu z možných příčin toho, proč zde registrujeme rozdíl mezi individuálními pohybovými aktivitami spojenými s přírodním či vodním prostředím na jedné straně a kolektivními hrami realizovanými vesměs v umělém prostředí stadiónů či hřišť.



Obr. 20. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast A-inter bez otázky 3

Výsledky pro podoblast A-inter – otázka 3

Znění otázky:

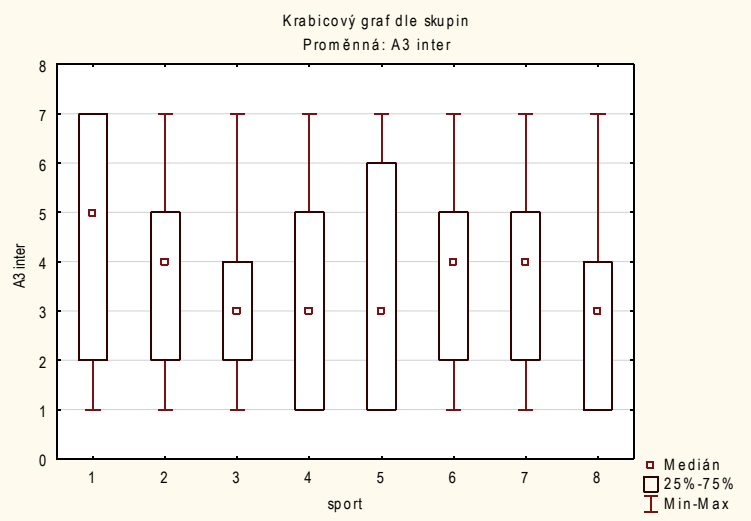
3. Prožil jsem někdy odpuštění, které jako by zázračně změnilo něčí život nebo lidské vztahy.

Výsledky odpovědí na otázku 3 byly zřejmě ovlivněny její povahou a také formulací. Statisticky významný rozdíl zde nebyl zaznamenán u žádné ze skupin. To mohlo být do jisté míry ovlivněno i skutečností, že data pocházela z jediné otázky, větší podíl na zmíněné skutečnosti však zřejmě má celkově nižší skóre projevující se u této otázky napříč skupinami respondentů.

Tab. 16. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast A-inter pro otázku 3 (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	0,1756	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	0,3457
2	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
3	0,1756	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
5	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000
6	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000
8	0,3457	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	

Krabicový graf (obr. 21) jisté rozdíly ukazuje. Podle hodnoty mediánu zaznamenali nejvyšší skóre u této otázky plavci. Ovšem také u této skupiny se setkáváme s velkým rozpětím kvartilů a lze tak říci, že ze statistického pohledu nemůžeme hovořit o nijak výrazně vypovídajících rozdílech. Poměrně sevřené kvartily a celkově nižší hodnotu mediánu pak můžeme registrovat u lezců, což s ohledem na znění otázky může být u této skupiny vnímáno jako do jisté míry překvapivé. Naopak plavci vykazují hodnoty poměrně vysoké, což je zajímavé zejména v kontextu jejich velmi nízkého skóre u parametru D-inter (obr. 34). Jde však o jedinou otázku, která je poměrně specificky formulována a na rozdíl od podoblasti D-inter není jednoznačně přímo směřována ke vztahu k ostatním lidem.



Obr. 21. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast A-inter pro otázku 3

Výsledky pro podoblast A-intra

Znění otázek:

2. Snažím se o osobní růst.
7. Přijímám svá omezení.
13. Přijímám, co nemůžu změnit.
16. Přijímám, že naprosto vše v mém životě způsobuji sám/a.

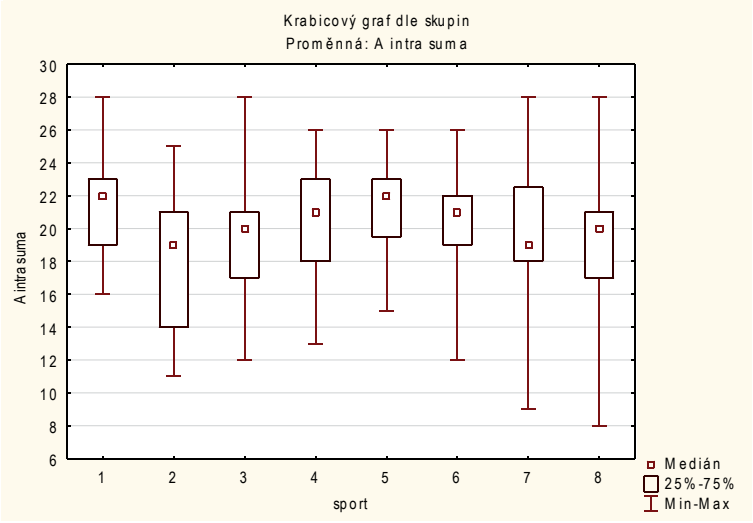
Otázky z dimenze intra směřovaly ke každému jednotlivci, v oblasti A byly zaměřeny na přijímání okolního světa a osobní růst. Celkem byly zaznamenány 3 statisticky významné rozdíly, jež zobrazuje tabulka 17.

Tab. 17. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast A-intra (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		0,1405	1,0000	1,0000	0,4125	1,0000	1,0000	**0,0124**
2	0,1405		1,0000	1,0000	1,0000	**0,0340**	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	0,5277	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
5	0,4125	1,0000	1,0000	1,0000		0,1087	1,0000	1,0000
6	1,0000	**0,0340**	0,5277	1,0000	0,1087		1,0000	**0,0018**
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		0,9508
8	**0,0124**	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	**0,0018**	0,9508	

V sumě dat byly opět nejvyšší hodnoty dosaženy u skupin 1 a 6. Nejnižší hodnoty byly zjištěny u skupin 8 a 2. Statisticky významný rozdíl v porovnání se skupinou 6 registrujeme u skupin 2 a 8, v porovnání se skupinou 1 pouze u skupiny 8. Na obr. 22 vidíme sevřenější pozici kvartilů u skupiny 6 oproti skupině 1, která je pravděpodobnou příčinou tohoto rozdílu.

Obr. 22. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast A-intra



Otázky v této podoblasti byly spojeny s přijímáním limitů a své vlastní role ve světě, stejně jako s úsilím o osobní růst. Opět se ukázalo, že skupiny plavců a běžců dosahovaly vyššího skóre oproti průměru a naopak hokejisté a fotbalisté nižšího. Je pravděpodobné, že tyto výsledky ovlivnila skutečnost, že otázky pro oblast A byly formulovány s ohledem na obecnou spiritualitu, jejíž akceptace se u hráčů kolektivních pohybových aktivit ukázala jako nižší.

Z důvodu zachování určité logické kontinuity budeme nyní prezentovat výsledky 4 podoblastí vycházejících z oblasti C. Otázky zde byly totiž rovněž zcela identické pro všech 8 skupin respondentů.

Výsledky pro podoblast C-motiv/přesah

Znění otázek:

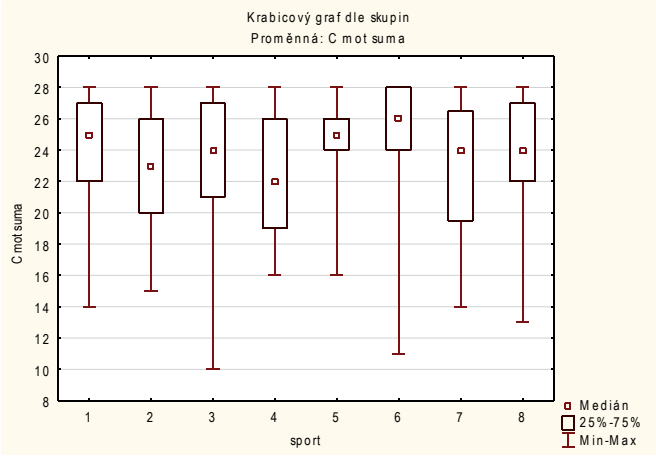
34. Když udržuji své tělo v kondici, život má pro mě větší smysl.
35. Pohyb je pro mě možnost vyjádřit se.
36. Vnímám jako důležité, aby člověk měl pohybovou aktivitu, pro kterou je zapálený.
41. Ke sportu patří překonávání se.
43. Hýbu se, abych se cítil/a dobře.

V tomto případě můžeme výsledky interpretovat velmi stručně. Z tab. 18 je patrné, že nebyly zaznamenány žádné statisticky významné rozdíly.

Tab. 18. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast C-motiv/přesah (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
2	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	0,1950	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	0,5079	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	0,0610	1,0000	1,0000
5	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000
6	1,0000	0,1950	0,5079	0,0610	1,0000		0,1191	1,0000
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	0,1191		1,0000
8	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	

Obr. 23 ukazuje, že nejnižší hodnota mediánu byla zaznamenána u skupiny 4. Jedná se o spirituální vnímání motivace pohybem a o význam pohybu pro respondenta. Z výsledků lze konstatovat, že v této položce bylo dosaženo poměrně vyrovnaných výsledků. V případě vodáků je zřejmě motivace samotným pohybem o něco slabší než u jiných skupin, což může být dáno preferencí jiných motivačních prvků.



Obr. 23. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast C-motiv/přesah

Výsledky pro podoblast C-mysticismus

Znění otázek:

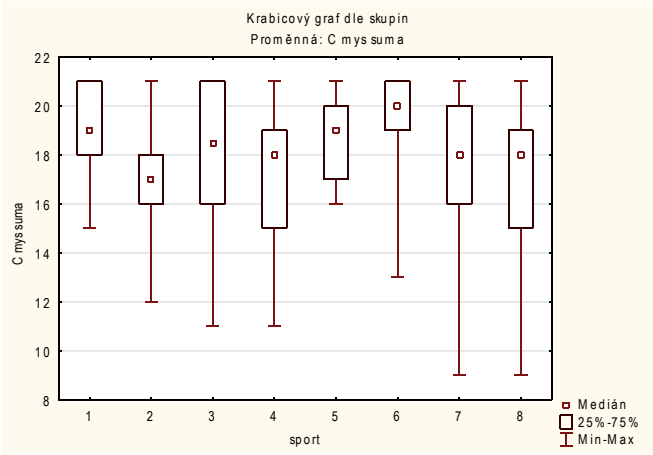
32. Věřím, že pohyb má ozdravnou moc.
37. Pohyb mi dodává energii.
38. Vidím hlubší význam v tom, aby se člověk učil novým pohybovým dovednostem.

Zjištěné výsledky se v povaze dat podobají výsledkům pro podoblast A-motiv/přesah. Opět registrujeme nejvyšší skóre u skupiny 6 a nejnižší u skupin 2 a 8, což se projevilo i na p hodnotách vykázaných statisticky významných rozdílů (tab. 19).

Tab. 19. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast C-mysticismus (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		0,0778	1,0000	0,9290	1,0000	1,0000	1,0000	0,5422
2	0,0778		1,0000	1,0000	0,3813	**0,0045**	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	0,7435	1,0000	1,0000
4	0,9290	1,0000	1,0000		1,0000	0,1124	1,0000	1,0000
5	1,0000	0,3813	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000
6	1,0000	**0,0045**	0,7435	0,1124	1,0000		0,1772	**0,0419**
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	0,1772		1,0000
8	0,5422	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	**0,0419**	1,0000	

Obr. 24 nám upřesňuje hodnoty kvartilů, z nichž je zřejmé, že úroveň vnímání mysticismu pohybu je v daném souboru nejnižší u fotbalistů. Nelze však říci, že pohyb sám o sobě není pro tuto skupinu dle zjištěných dat zcela zbaven dimenze mysticismu, průměrná suma odpovědí na tyto tři otázky dosáhla hodnoty 16,87, což znamená více než 5,5 průměrného škálového bodu. S ohledem na tento výsledek by mohlo být zajímavé provést porovnání např. se skupinou běžné populace.



Obr. 24. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast C-mysticismus

Výsledky pro podoblast C-inter

Znění otázek:

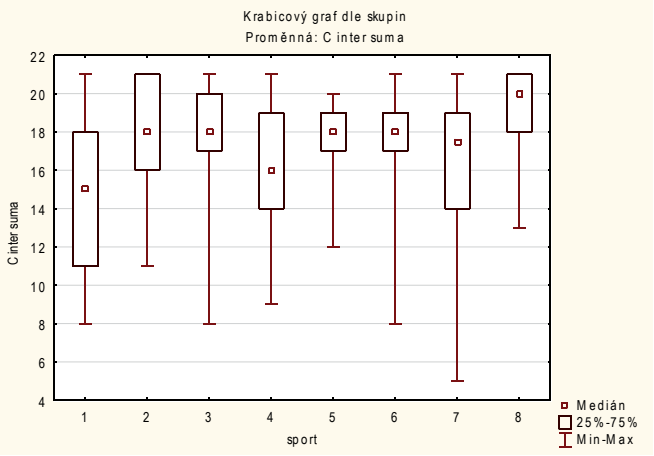
33. Sport je pro mě společenskou událostí.
42. Sport mě spojuje s lidmi.
44. Když rozhýbu své tělo, rozhýbu i svou mysl.

Spojení pohybu a dimenze inter představuje poněkud jiný přístup ke spiritualitě pohybových aktivit, což také výsledná zjištění dokládají. Tab. 20 ukazuje 4 statisticky významné rozdíly, z nichž 3 se týkají skupiny 8.

Tab. 20. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast C-inter (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		0,0724	**0,0132**	1,0000	0,2390	0,0661	1,0000	**0,0000**
2	0,0724		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
3	**0,0132**	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	**0,0243**
5	0,2390	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	0,7290
6	0,0661	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		**0,0251**
8	**0,0000**	1,0000	1,0000	**0,0243**	0,7290	1,0000	**0,0251**	

Jak ukazuje obr. 25, tentokrát je to ovšem právě skupina 8, tedy hokejisté, u níž je skóre nejvyšší. Výsledky této skupiny stojí v opozici zejména oproti výsledkům skupiny plavců, kde registrujeme nejnižší skóre. Dále i vůči skupinám vodáků a irského tance. Druhé nejvyšší skóre bylo zaznamenáno u skupiny lezců, a to se projevilo na významném rozdílu mezi ní a skupinou plavců. Na obr. 24 vidíme skutečně vysoké skóre skupiny hokejistů v kvartilech i mediánech a také poměrně sevřené pozice kvartilů u skupiny aikidó a skupiny běžců. Vysoká hodnota horního kvartilu u skupiny lezců je pak příčinou již zmíněného rozdílu vůči skupině plavců.



Obr. 25. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast C-inter

Důvodem pro poměrně nízké skóre skupiny plavců je s největší pravděpodobností jejich introvertní zaměření, naopak hokejisté považují pohyb do značné míry za společenskou záležitost. Určitou roli zde mohlo hrát i znění otázek 33 a 42, v nichž je užito termínu sport[178].

Výsledky pro podoblast C-intra

Znění otázek:

39. Jsem na sebe hrdý/á, že umím nějaký sport/pohybovou dovednost.
40. Díky pohybu zažívám svobodu.
44. Když rozhýbu své tělo, rozhýbu i svou mysl.
45. Pohyb je pro mě radostí.

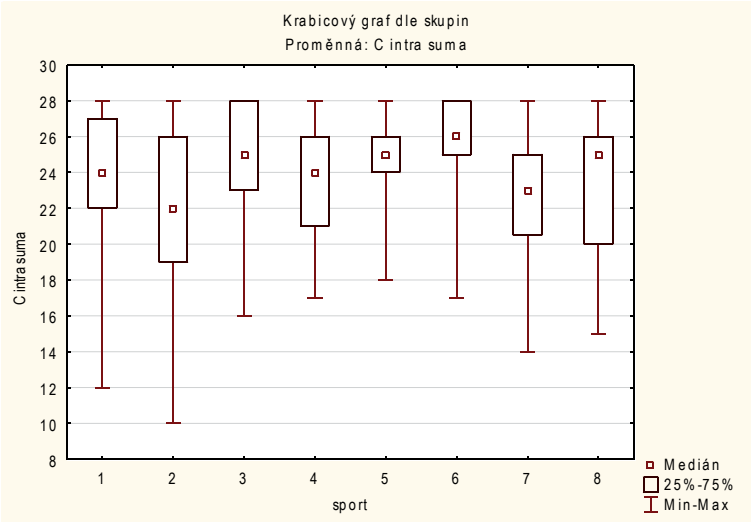
Zaměření intra ve spojení s pohybem přineslo vcelku očekávatelný výsledek. V otázkách více než zaměření na prvky introverze převládá dobrý pocit a hrdost z ovládnutí pohybových dovedností, samozřejmě viděno individuálně. V tab. 21 je patrný jediný statisticky významný rozdíl, a to mezi skupinami 6 a 7.

Tab. 21. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast C-intra (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
2	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	0,0692	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	0,8304	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	0,6084	1,0000	1,0000
5	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000
6	1,0000	0,0692	1,0000	0,6084	1,0000		**0,0146**	0,2723
7	1,0000	1,0000	0,8304	1,0000	1,0000	**0,0146**		1,0000
8	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	0,2723	1,0000	

Na obr. 26 vidíme velmi vysoké skóre skupiny běžců, jak pokud jde o mediány, tak i v případě kvartilů. Rovněž je zde patrné poměrně nízké skóre skupin fotbalistů a irských tanečnic. V případě fotbalistů je vidět poměrně vyšší skóre horního kvartilu, což ovlivnilo skutečnost, že rozdíl oproti běžcům je těsně pod hranicí statistické významnosti.

178 Použití termínu „sport" zde bylo zcela cílené. Přestože v kontextu publikace dáváme přednost termínu „pohybová aktivita", pro respondenty bylo nutné otázky položit tak, aby byly jednoznačné a odpovědi měly co největší vypovídající hodnotu. Pohyb by mohl být v daném kontextu termínem příliš obecným a na podrobnější terminologické upřesnění nebyl v rámci výzkumu prostor (spíše by se mohlo pro respondenty řešení těchto nuancí jevit jako kontraproduktivní).



Obr. 26. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast C-intra

Individuálně podmíněné vnímání spirituality pohybu je velmi vysoké u běžců, naopak ve skupině irských tanců je pravděpodobně prožitkový a umělecký aspekt silnější než pohybový. V případě relativně nižšího skóre fotbalistů lze předpokládat preferenci dalších prvků (například hravosti či soutěživosti).

Výsledky pro podoblasti spojené s oblastí B

Jak již bylo uvedeno, otázky se v případě oblasti B lišily různými definicemi prostředí pro jednotlivé skupiny respondentů. Nebylo možno zcela eliminovat vliv této rozdílnosti na samotnou povahu výsledků. Přesto se domníváme, že i v případě podoblastí vázaných na oblast B (totéž platí i pro oblast D), jsou mnohá zjištění přínosná a zajímavá. Pro všechny následující 4 podoblasti (vycházející z oblasti B) budeme nadále uvádět znění otázek platné pro skupinu 6 (varianty pro ostatní skupiny jsou k dispozici v příloze).

Výsledky pro podoblast B-motiv/přesah

Znění otázek:

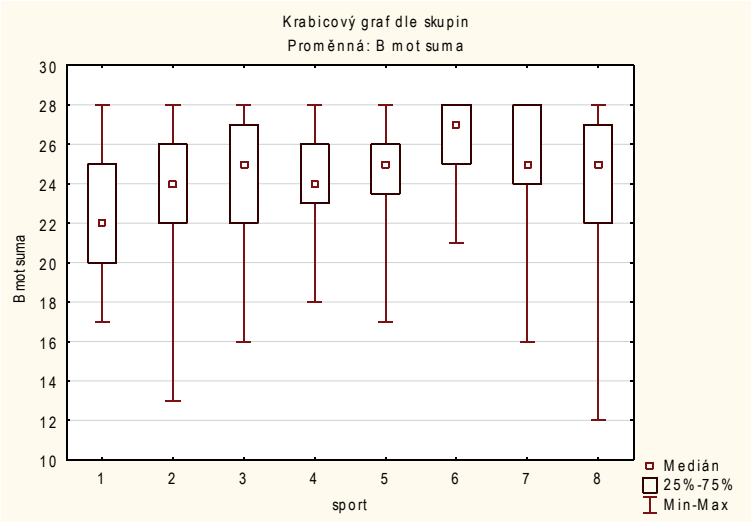
22. Toulat se krajinou je pro mě příjemné.
25. Pobyt v přírodě mi dodává energii.
26. Mám rád ticho a klid mimo civilizaci
29. Přírodu vidím jako nehostinné prostředí.

Data získaná z odpovědí na otázku 29 byla invertována, neboť otázka je formulována negativně, jak ve vztahu ke spiritualitě, tak ve vztahu k prostředí. Samotná vazba na prostředí v dimenzi motivu a transcendence přinesla jediný statisticky významný rozdíl, a to mezi skupinami 1 a 6.

Tab. 22. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast B-motiv/přesah (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	**0,0090**	0,2077	1,0000
2	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	0,3207	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
5	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000
6	**0,0090**	0,3207	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	0,7595
7	0,2077	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000
8	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	0,7595	1,0000	

Vysoké skóre běžců a nízké skóre plavců je patrné i na obr. 27. Jedná se vlastně o radost z pobytu v daném prostředí, jímž je v případě běžců příroda, v případě plavců voda. U plavců se však nemusí zcela jednoznačně jednat o nepříjemné pocity z vody, ale spíše o respekt z tohoto prostředí, které je již svou podstatou pro člověka méně přirozené než prostředí přírodní.



Obr. 27. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast B-motiv/přesah

Výsledky pro podoblast B-mysticismus

Znění otázek:

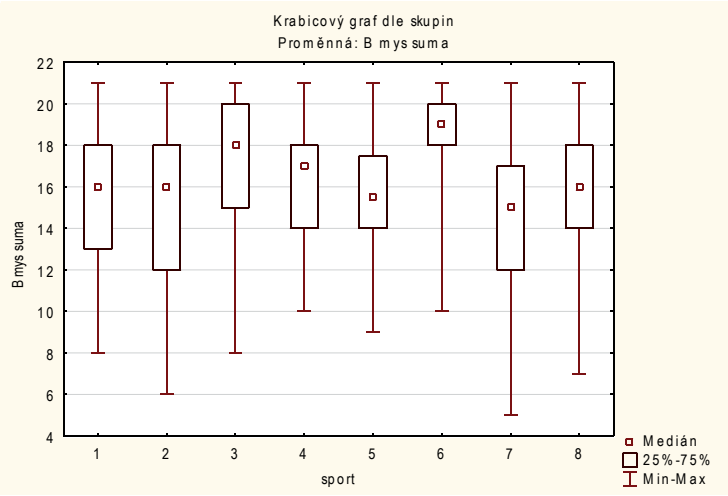
21. Nedotčená příroda mě přitahuje.
23. Často si uvědomím, že můj život záleží na přírodě a jejích zákonech.
27. Příroda má podle mě vyšší moc.

Tab. 23 nám předkládá 5 statisticky významných rozdílů, což je zatím nejvyšší zaznamenaný počet. Všechny tyto rozdíly jsou ovšem vázány na skupinu 6. Jedná se o vzájemné porovnání této skupiny se skupinami 1, 2, 5, 7 a 8. Lze tedy říci, že vysokým skóre zde vybočuje výrazně opět skupina 6. V jejím porovnání se skupinou 4 ostatně vidíme, že zde je rozdíl jen těsně pod hranicí statistické významnosti, pouze u skupiny 3 je rozdíl méně výrazný.

Tab. 23. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast B-mysticismus (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	**0,0022**	1,0000	1,0000
2	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	**0,0010**	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	0,2432	0,1259	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	0,0502	1,0000	1,0000
5	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		**0,0014**	1,0000	1,0000
6	**0,0022**	**0,0010**	0,2432	0,0502	**0,0014**		**0,0000**	**0,0081**
7	1,0000	1,0000	0,1259	1,0000	1,0000	**0,0000**		1,0000
8	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	**0,0081**	1,0000	

Na základě krabicového grafu (obr. 28) můžeme konstatovat, že pozitivní spirituální vnímání prostředí ve vazbě na jeho mystické rysy je poměrně vysoké u všech skupin respondentů (o tom svědčí např. vysoké hodnoty mediánů – u žádné skupiny nepoklesla tato hodnota pod 15, což je u 3 otázek průměrná odpověď 5 bodů ve škále). U běžců je toto skóre však ještě výrazně vyšší. Potvrzuje to celkově velice výrazné postavení této skupiny respondentů v rámci celého našeho výzkumu. V tomto konkrétním případě je zajímavé, že i přes celkově vysoké skóre lezců a vodáků dosáhli běžci ve vnímání spirituality přírody ještě vyšších hodnot.



Obr. 28. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast B-mysticismus

Výsledky pro podoblast B-intra

Znění otázek:

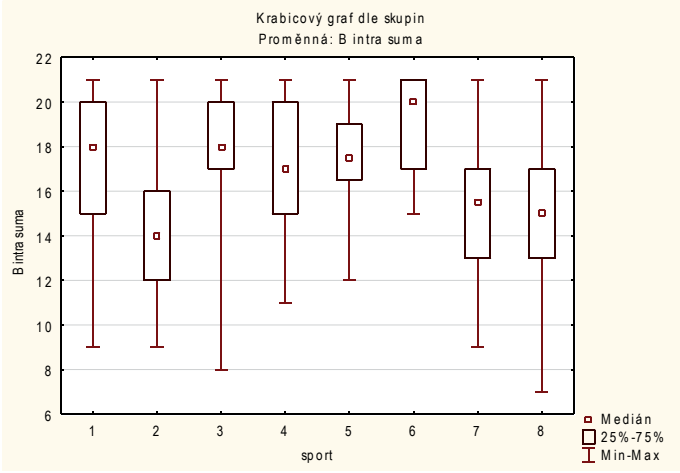
20. Pobyt v přírodě čistí nejen mé tělo, ale i mysl.
28. Venku v přírodě se cítím svobodný/á.
31. Když jsem v přírodě, mívám chuť se ztišit a relaxovat.

Tab. 24 nám předkládá dokonce 7 statisticky významných rozdílů, tedy ještě více, než je tomu v předchozím případě (B-mysticismus – tab. 17). Vyčleňuje se nám zde skupina 6 oproti skupinám 2, 7 a 8, dále skupina 3 oproti skupinám 2, 7 a 8 a skupina 5 oproti skupině 2.

Tab. 24. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast B-intra (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		0,1271	1,0000	1,0000	1,0000	0,4107	0,5500	0,7432
2	0,1271		**0,0004**	0,0585	**0,0434**	**0,0000**	1,0000	1,0000
3	1,0000	**0,0004**		1,0000	1,0000	1,0000	**0,0020**	**0,0036**
4	1,0000	0,0585	1,0000		1,0000	1,0000	0,2532	0,3451
5	1,0000	**0,0434**	1,0000	1,0000		0,9042	0,2023	0,2868
6	0,4107	**0,0000**	1,0000	1,0000	0,9042		**0,0000**	**0,0000**
7	0,5500	1,0000	**0,0020**	0,2532	0,2023	**0,0000**		1,0000
8	0,7432	1,0000	**0,0036**	0,3451	0,2868	**0,0000**	1,0000	

Velice vysoké skóre odpovědí zahrnutých do této podoblasti vykazují běžci (a to jak pokud jde o medián, tak i v pozici kvartilů), dále také lezci a skupina aikidó (obr. 29). Naopak nejnižší skóre registrujeme u fotbalistů, poměrně nízké také u skupiny irských tanců a ledního hokeje. Faktor prostředí zde znovu sehrává klíčovou roli a prostředí přírodní (to je možno chápat i jako „outdoorové") se jeví u daných otázek jako spirituálnější. Jistou výjimkou je zde aktivita aikidó, kde je za spíše pozitivním vnímáním prostředí dódžó možno vidět i tradiční vlivy bojových umění.



Obr. 29. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast B-intra

Výsledky pro podoblast B-inter

Znění otázek:

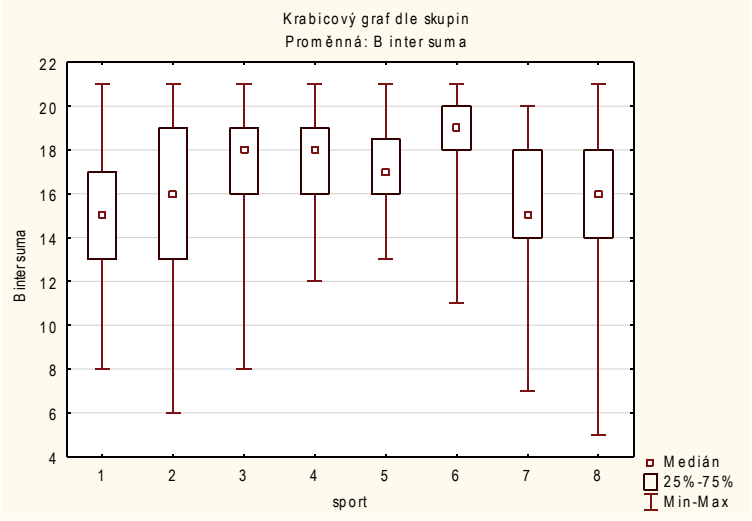
19. Běžecké prostředí považuji za přátelské.
24. Cítím k přírodě úctu.
30. Mám někdy pocit vděčnosti vůči přírodě.

V tab. 25 můžeme pozorovat znovu 5 statisticky významných rozdílů, tentokrát však (oproti tab. 23) nejsou vázány pouze na jedinou skupinu. Ke skupině 6 přibyla i skupina 3, která vykazuje vysoké skóre v porovnání se skupinou 1 (u ní je skóre celkově nejnižší). Uprostřed spektra stojí skupiny 4 a 5.

Tab. 25. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast B-inter (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	**0,0391**	0,1167	0,3403	**0,0001**	1,0000	1,0000
2	1,0000		0,6413	1,0000	1,0000	**0,0043**	1,0000	1,0000
3	**0,0391**	0,6413		1,0000	1,0000	1,0000	0,1867	0,5562
4	0,1167	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	0,4412	1,0000
5	0,3403	1,0000	1,0000	1,0000		0,7212	1,0000	1,0000
6	**0,0001**	**0,0043**	1,0000	1,0000	0,7212		**0,0004**	**0,0021**
7	1,0000	1,0000	0,1867	0,4412	1,0000	**0,0004**		1,0000
8	1,0000	1,0000	0,5562	1,0000	1,0000	**0,0021**	1,0000	

Obr. 30 potvrzuje uvedené skutečnosti a ukazuje vysoké hodnoty mediánu i kvartilů kromě těch uvedených v tab. 25 rovněž u skupiny vodáků. Data ze sledované podoblasti tedy ukazují vyšší hodnoty u běžců, lezců a vodáků, naopak nejnižší potom u skupiny plavců. Také v tomto celku vychází nejpozitivněji přírodní prostředí, nejméně pozitivně je vnímáno prostředí vodní.



Obr. 30. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast B-inter

Výsledky pro podoblasti spojené s oblastí D

Stejně jako v případě oblasti B se jednotlivé verze otázek lišily pro různé skupiny respondentů. Bylo to dáno jednak samotným rozličným označením dané pohybové aktivity a dále také drobnými rozdíly, jež s různým charakterem pohybových aktivit přímo souvisely. Přesto se podařilo udržet poměrně přímočarou jednotnou linii zadání. Pro všechny následující 4 podoblasti (včetně specifického případu D-inter) budeme vždy uvádět znění otázek platné pro skupinu 6 (přičemž varianty pro ostatní skupiny jsou uvedeny v příloze 2).

Výsledky pro podoblast D-motiv/přesah

Znění otázek:

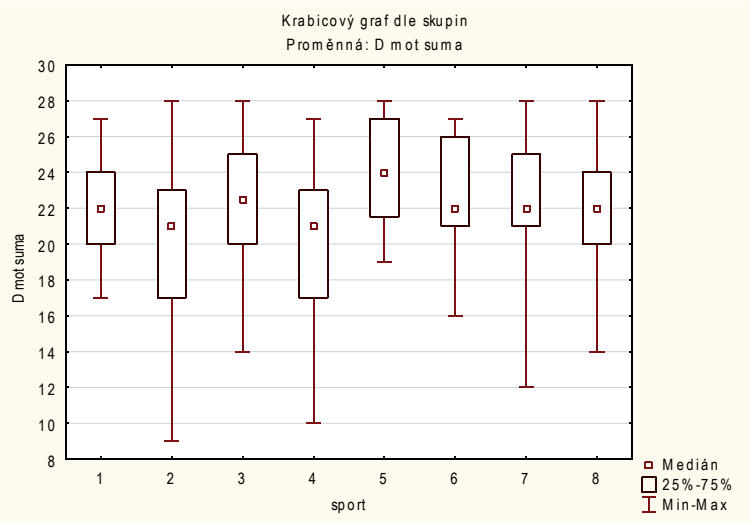
53. Běhu se věnuji pouze pro zlepšení své fyzické kondice.
57. Vidím v běhu potenciál neustálého zlepšování se.
60. Běhání mě vnitřně uklidňuje.
62. Po běhu jsem spokojený/á sám/sama se sebou.

Data získaná z odpovědí na otázku 53 byla invertována, neboť otázka je formulována ve své podstatě negativně (motivace není v daném znění spirituálně podmíněna). Samotná vazba na pohybovou aktivitu v dimenzi motivu a transcendence přinesla pouze jeden statisticky významný rozdíl, a to mezi skupinami 2 a 5.

Tab. 26. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast D-motiv/přesah (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
2	1,0000		1,0000	1,0000	**0,0444**	0,6829	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		0,0546	0,7547	1,0000	1,0000
5	1,0000	**0,0444**	1,0000	0,0546		1,0000	1,0000	1,0000
6	1,0000	0,6829	1,0000	0,7547	1,0000		1,0000	1,0000
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000
8	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	

Vysoké skóre u skupiny cvičenců aikidó a relativně nízké skóre skupiny fotbalistů je zřetelně vidět na obr. 31. Zohlednění vnitřního uklidnění, ochoty dále na sobě pracovat a subjektivní spokojenosti s absolvovanou činností je v kontrastu oproti prostému budování fyzické kondice. V tomto případě se ukazuje, že bojová umění mají větší podíl motivace, jež je podmíněna spirituálně, a také větší přesah směrem ke spiritualitě, než je tomu u fotbalu. Tento výsledek bylo možno obecně také předpokládat. Celkově nižší skóre v této podoblasti zaznamenala také skupina vodáků.



Obr. 31. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast D-motiv/přesah

Výsledky pro podoblast D-mysticismus

Znění otázek:

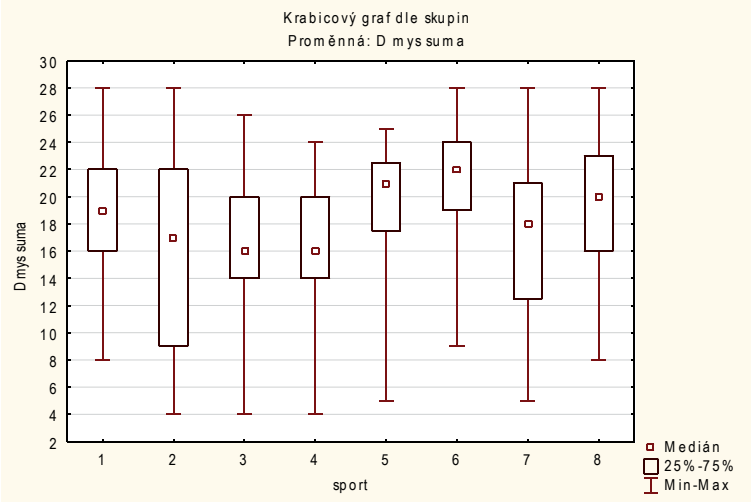
47. Vnímám estetičnost běhu, lze jej přirovnat k umění.
48. Někdy při běhu zažívám pocit, že čas a prostor ztratily svůj význam.
52. Zažil/a jsem někdy při běhu pocit vnitřního očištění.
56. Zažil/a jsem při běhu na chvíli pocit hlubokého splynutí s přírodou.
61. Při běhu se mi někdy zdá, jako bych byl unášen/a jakousi vnější energií.

Ve vícenásobném porovnání se v případě této podoblasti znovu výrazně vydělila skupina 6, statisticky významný rozdíl byl zaznamenán vůči skupinám 2, 3 a 4. Nejzřetelnější je pak tento rozdíl vůči skupině 3.

Tab. 27. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast D-mysticismus (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
2	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	**0,0335**	1,0000	1,0000
3	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	**0,0091**	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	**0,0265**	1,0000	1,0000
5	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000
6	1,0000	**0,0335**	**0,0091**	**0,0265**	1,0000		0,0605	1,0000
7	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	0,0605		1,0000
8	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	

Na obr. 32 je situace poměrně dobře viditelná. V případě otázky 47 (přirovnání pohybové aktivity k umění) není zřejmě zcela jasná příčina vysoké sumy hodnot u skupiny běžců, další otázky (vnitřní očištění, ztráta rozměru času a prostoru či splynutí s přírodou) však celkem logicky s tímto výsledkem korespondují. Naopak poměrně překvapivým se může jevit výsledek skupin vodáků a lezců, který je obecně nejnižší (i ve srovnání s fotbalisty a hokejisty). Relativně vysoké skóre zaznamenali respondenti skupiny aikidó.



Obr. 32. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast D-mysticismus

Výsledky pro podoblast D-intra

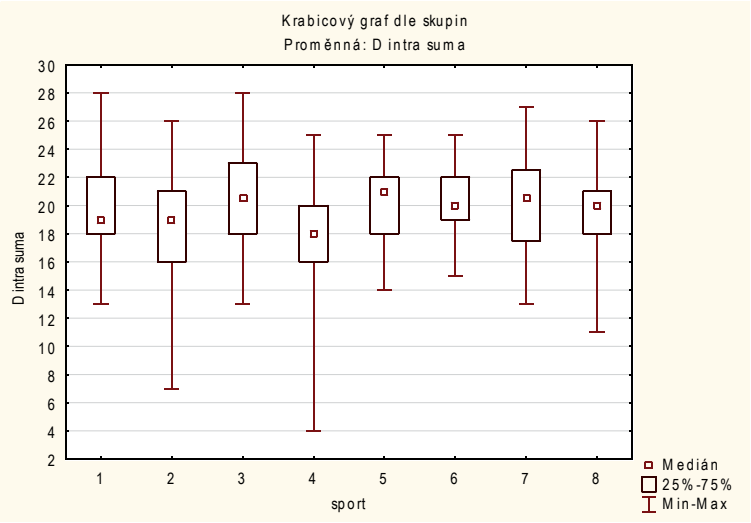
Znění otázek:
49. Většinou se mi do běhání nechce, ale potom se cítím dobře
51. Když běžím, plně se na to soustředím.
54. Při běhu se cítím smířený/á sama se sebou.
59. Při běhu zapomínám na své starosti.

Tab. 28. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast D-intra (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
2	1,0000		0,7264	1,0000	1,0000	0,2939	1,0000	1,0000
3	1,0000	0,7264		0,0923	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
4	1,0000	1,0000	0,0923		0,2470	**0,0333**	0,3944	1,0000
5	1,0000	1,0000	1,0000	0,2470		1,0000	1,0000	1,0000
6	1,0000	0,2939	1,0000	**0,0333**	1,0000		1,0000	1,0000
7	1,0000	1,0000	1,0000	0,3944	1,0000	1,0000		1,0000
8	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	

Výsledky v této podoblasti jsou poměrně vyrovnané, jediný statisticky významný rozdíl registrujeme mezi skupinami 4 a 6. Ani v tomto případě se však nejedná o nijak zvlášť vysokou hodnotu p (blíží se hranici statistické významnosti 0,05).

Podobně vyznívá i krabicový graf (obr. 33). Nejvyšší hodnotu mediánu pozorujeme u skupiny aikidó, sevřená pozice kvartilů patrně nejvíce ovlivnila hodnocení výsledků skupiny běžců a zmíněný rozdíl vůči skupině vodáků. Celkově však lze konstatovat, že v případě této podoblasti nenacházíme mezi jednotlivými skupinami nijak výrazné rozdíly.



Obr. 33. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast D-intra

Výsledky pro podoblast D-inter

Znění otázek:

50. Při běhu mě lidi okolo ruší.
55. Chci umět dobře běhat, abych si neudělal/a ostudu před ostatními.
58. Běhám, protože bych měl/a.

Tyto tři otázky byly zařazeny do škálového dotazníku proto, aby pomohly prozkoumat vnímání spirituality konkrétní pohybové aktivity s ohledem na parametr inter. Při jejich vyhodnocení jsme několikrát zvažovali různé možnosti jejich pochopení a zejména jsme se zabývali tím, co vlastně vysoké skóre v případě odpovědí na ně znamená. V kontextu celého dotazníku jsme se pokusili udržet jednotnou linii, kdy vyšší skóre značí spirituálnější vnímání tématu. V případě této podoblasti jsme však museli ještě zvážit parametr inter, tedy vztah k ostatním lidem. V případě otázky 50 by určitý výklad mohl říkat, že spirituálněji zaměřený člověk může skutečně chápat přítomnost ostatních lidí jako rušivý podnět. Konkrétně v případě běhu by se pak například vyhýbal závodům a věnoval by se spíše běhu v přírodě a o samotě. Tento výklad dává určitý smysl. Na druhé straně v parametru inter bychom měli zohlednit především kladný vztah k ostatním lidem (v duchu

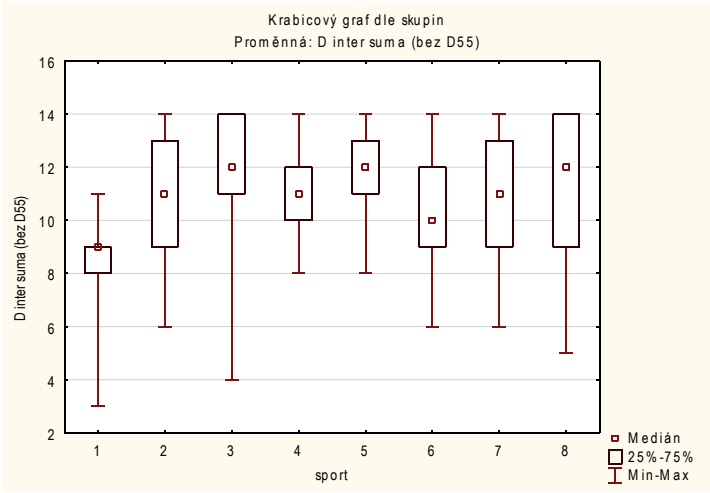
zaměření „na člověka" či „na druhého", o němž je řeč v teoretické části publikace). Rozhodli jsme se tedy nakonec invertovat výsledky odpovědí na všechny tři otázky této podoblasti, přičemž se domníváme, že toto rozhodnutí nejlépe zohledňuje podstatu hledání spirituality u parametru inter pro konkrétní pohybovou aktivitu.

Výsledky jsou jednoznačné a poměrně zajímavé. Zcela se nám vyčlenila skupina 1, která vykazuje statisticky významný (hodnoty p jsou zde skutečně velice nízké) rozdíl oproti všem ostatním skupinám.

Tab. 29. Vícenásobné porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast D-inter (Kruskal-Wallisův test)

	1 plavání	2 fotbal	3 lezení	4 vodáctví	5 aikido	6 běh	7 tanec	8 hokej
1		**0,0002**	**0,0000**	**0,0000**	**0,0000**	**0,0000**	**0,0004**	**0,0012**
2	**0,0002**		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
3	**0,0000**	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	0,3711	0,2134
4	**0,0000**	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000	1,0000	1,0000
5	**0,0000**	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	0,1850	0,1053
6	**0,0000**	1,0000	1,0000	1,0000	1,0000		1,0000	1,0000
7	**0,0004**	1,0000	0,3711	1,0000	0,1850	1,0000		1,0000
8	**0,0012**	1,0000	0,2134	1,0000	0,1053	1,0000	1,0000	

Na krabicovém grafu (obr. 34) je zřetelné, že skupina plavců se výrazně odlišuje od ostatních skupin a vykazuje velice nízké skóre (při inverzi všech tří otázek). Konkrétně to znamená, že obecně považují přítomnost ostatních lidí za rušivou, plavou protože by plavat měli a nechtějí si udělat ostudu před ostatními. Nepochybně zde můžeme pozorovat jistou uzavřenost a sklon k introverzi. Obrazně řečeno se plavci „noří" do vody, aby se odpoutali od okolního světa. Je rovněž zajímavé, že nejvyšší hodnoty mediánu dosahují lezci, zde však již nejsou rozdíly tak markantní, abychom z nich mohli vyvozovat jednoznačné závěry.



Obr. 34. Krabicový graf porovnání skupin pohybových aktivit pro podoblast D-inter

Charakteristika dat podle pohlaví

Při zpracování dat jsme provedli řadu analýz, jejichž kompletní výsledky zde není možno podrobně prezentovat. Zaměřili jsme se i na dílčí demografické parametry respondentů. Nijak pozoruhodné výsledky například nepřineslo porovnání respondentů podle věku. Chtěli bychom však uvést výsledky analyzované podle pohlaví. Jedná se o poměrně zajímavé kritérium s ohledem na možnosti rozdílného spirituálního vnímání pohybových aktivit ženami a muži. Také vycházíme ze skutečnosti, že v hlavním souboru je zastoupení obou pohlaví dostatečně reprezentativní, aby bylo možno provést jejich vzájemné statistické porovnání (132 mužů a 93 žen). Toto vyhodnocení jsme provedli napříč skupinami pohybových aktivit. Důvody jsou zřejmé, jednak ve třech skupinách dominují respondenti jednoho pohlaví (fotbal a lední hokej – muži, irské tance – ženy), jednak samotné skupiny nejsou natolik početné, aby bylo možno v rámci nich dále respondenty podle pohlaví diferencovat. Oproti tomu dva větší soubory rozdělené podle pohlaví jsme mohli analyzovat podle základních čtyř oblastí a tím získat statisticky dobře vypovídající výsledky.

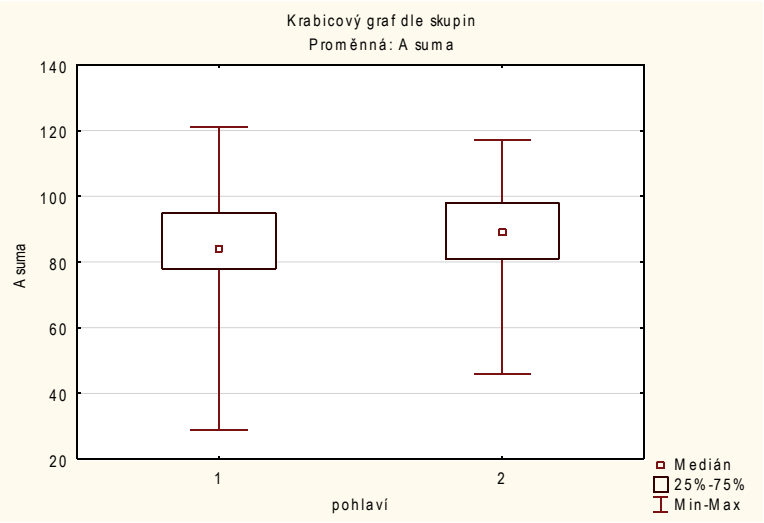
Opět jsme využili neparametrické metody, tentokrát pro porovnání dvou nezávislých výběrů. Využili jsme Mann-Whitneyův U test, který jsme aplikovali na celý soubor. Nezávislou (grupovací) proměnou bylo pohlaví, závislými proměnnými byly oblasti A–D. Tento test pracuje s pořadím respondentů a se součty pořadí a poskytuje hodnoty U, Z a p. Statisticky významné rozdíly registrujeme pro $p < 0,05$. Takovýto případ nenastal žádný, relativně nejmenší hodnotu p registrujeme u výsledků z oblasti A. Celkové výsledky uvádí tab. 30.

Tab. 30. Mann-Whitneyův U test dle proměnné pohlaví pro základní oblasti spirituality

	součet poř. 1	součet poř. 2	U	Z	p	platný 1	platný 2
A suma	14143,00	11282,00	5365,00	-1,61	0,11	132	93
B suma	14948,00	10477,00	6106,00	0,07	0,95	132	93
C suma	15385,50	10039,50	5668,50	0,98	0,33	132	93
D suma	15016,50	10408,50	6037,50	0,21	0,84	132	93

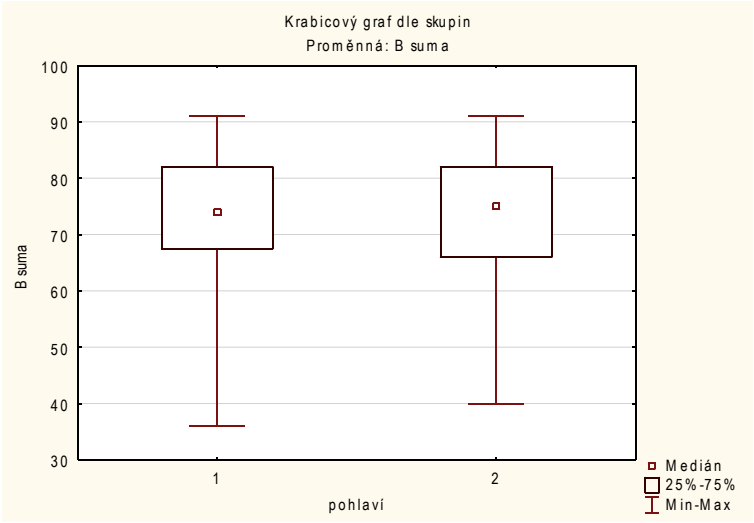
Pozn. Nezávislá proměnná 1 = muži, nezávislá proměnná 2 = ženy. Hodnoty U a Z představují pomocné ukazatele. „Platný 1" ukazuje celkový počet mužů, „platný 2" značí celkový počet žen Podrobněji zachycují situaci krabicové grafy, které jsme vyhodnotili pro všechny 4 sledované oblasti.

Relativně největší, byť statisticky nikoli významný (na hladině statistické významnosti 0,05) rozdíl mezi proměnnou 1 (muži) a 2 (ženy) se projevil právě v oblasti A. Zde můžeme sledovat (obr. 35) vyšší skóre u žen, a to jak pokud jde o hodnotu mediánu, tak co se týká pozice kvartilů. Celkové rozpětí je u žen menší (to může být do jisté míry dáno také jejich nižším počtem, avšak při počtu 97 respondentů u této proměnné nejde zřejmě o hlavní příčinu – to dokládá i obr. 38). Hodnoty na vertikální ose jsou celkovou sumou skóre všech otázek zařazených do oblasti A. Celkové vnímání obecné spirituality pohybových aktivit se jeví o něco silnější u žen (pokud bychom pracovali s 15% hladinou významnosti, získali bychom i statisticky významný rozdíl). Lze konstatovat, že u žen můžeme pozorovat mírně vyšší míru vnímání spirituality pohybových aktivit v oblasti A než u mužů. Rozdíl však není dostatečně průkazný.



Obr. 35. Krabicový graf porovnání skupin podle pohlaví pro oblast A (spiritualita)

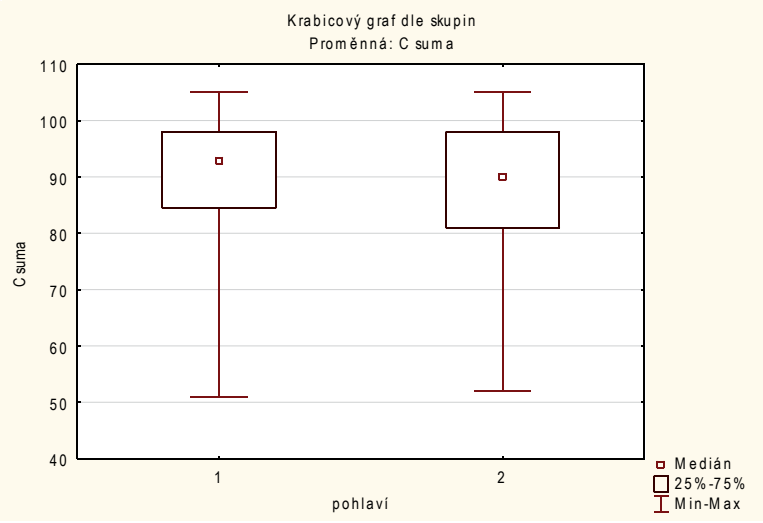
Pro oblast B (prostředí) zaznamenáváme rovněž nepatrně vyšší skóre u žen (obr. 36), v tomto případě je již však rozdíl příliš malý na to, abychom v tomto smyslu mohli vyvozovat jakékoli konkrétní závěry.



Obr. 36. Krabicový graf porovnání skupin podle pohlaví pro oblast B (prostředí)

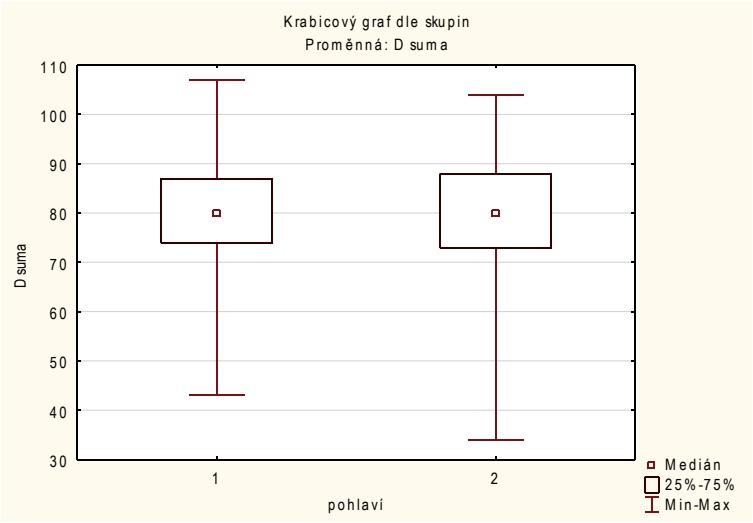
Na obr. 37 vidíme naopak vyšší hodnoty spirituality pro oblast C (pohyb) u skupiny mužů. Zatímco rozpětí je v případě obou proměnných porovnatelné, hodnota mediánu je u mužů vyšší, stejně tak pozice kvartilů (to je dáno její větší sevřeností). Rozdíl není statisticky významný (hodnota p = 0,33), přesto jde o zajímavou skutečnost, kdy – oproti dvěma předchozím případům

a zejména prvnímu z nich – mírně vyšší hodnotu vnímání spirituality pohybu jako takového vykazují muži. Vzhledem k charakteru studie a poměrně vysokému počtu respondentů obou skupin (myšleno skupin podle pohlaví) stojí tyto výsledky za zmínku, byť optikou čiré statistiky nemají průkaznou výpovědní hodnotu.



Obr. 37. Krabicový graf porovnání skupin podle pohlaví pro oblast C (pohyb)

Hodnota p (0,84) i pohled na obr. 38 nám říkají, že v případě oblasti D (samotná pohybová aktivita) neregistrujeme víceméně žádný rozdíl mezi skupinou mužů a skupinou žen (snad kromě většího rozpětí kvartilů u žen). Zde je vnímání spirituality u obou pohlaví v podstatě identické.



Obr. 38. Krabicový graf porovnání skupin podle pohlaví pro oblast D (vlastní aktivita)

Zkoumání rozdílů ve vnímání spirituality mezi ženami a muži nebylo primárním cílem studie. Obecně lze konstatovat, že žádné statisticky významné rozdíly mezi pohlavími nebyly v rámci našeho výzkumu prokázány. Některé dílčí výsledky však svědčí o tom, že by mohlo být smysluplné se na tyto rozdíly zaměřit a věnovat jim samostatný výzkum.

Obecná interpretace výsledků

Při obecné interpretaci se nejprve zaměříme na naplnění pracovních hypotéz.

Hypotéza *HI* předpokládala tyto statisticky významné rozdíly:

a) v oblasti B (prostředí) mezi respondenty věnujícími se indoorovým a outdoorovým aktivitám.

Vyjdeme-li z tab. 9, pak vidíme, že statisticky významný rozdíl vykázali běžci oproti plavcům, fotbalistům, irským tanečnicím a hokejistům. Pokud bychom považovali (v souladu s běžným chápáním za outdoorové aktivity běh, lezení a vodáctví a za indoorové pak plavání, fotbal, aikidó, irský tanec a lední hokej (je to do jisté míry zjednodušující kritérium, ale pro hrubé rozčlenění je možno jej využít), pak se v případě běhu hypotéza *HIa* vcelku naplnila. Naplatí to však v případě lezců a vodáků (a to přes skutečnost, že prostředí pro vodáky, lezce i běžce bylo stejné – příroda). Abychom byli konkrétní, v případě lezení však bylo skóre rovněž poměrně vysoké, vůči fotbalistům jsme ve vícenásobném porovnání získali hodnotu p 0,11, což je také poměrně vypovídající (byť na hladině 0,05% nikoli statisticky významný) rozdíl. Z celkové uvedené tendence se vymykají cvičenci aikidó, kde je spiritualita vnímání prostředí poměrně vysoká. Hypotéza byla vzhledem k počtu skupin a podoblastí formulována poněkud obecněji. Můžeme konstatovat, že předmětná podstata zde byla ze značné části (zejména v případě běžců) naplněna. Hypotézu *HIa* nezamítáme.

b) v oblasti A (spiritualita) mezi skupinami hráčů a plavců na jedné straně a ostatních respondentů (především vodáků a lezců) na straně druhé.

Tento předpoklad se zcela nenaplnil. Fotbalisté a hokejisté vykázali nejnižší skóre v této položce a statisticky významný rozdíl (tab. 8) zaznamenáváme mezi jejich skupinami a skupinami běžců a plavců. Oproti předpokladu se do spíše neutrální pozice dostali vodáci a lezci. Naopak velmi vysoké skóre zaznamenali běžci a také plavci. Nejedná se o ojedinělou situaci, naopak v mnoha podoblastech jsme zaznamenali poměrně nízké skóre hráčů a vysoké skóre běžců, často pak i plavců. Z podmínek hypotézy *Hib* se tedy naplnila především poněkud specifická pozice hráčů. V souhrnu však hypotézu *Hib* zamítáme.

Hypotéza *HII* předpokládala, že neexistují **žádné** významné rozdíly mezi jednotlivými skupinami v oblasti pohyb a samotná sportovní aktivita.

V případě oblasti D-vlastní pohybová aktivita byl zaznamenán jediný statisticky významný rozdíl. Byl nalezen mezi běžci a vodáky. Tab. 11 ukazuje v tomto případě hodnotu p = 0,04. V případě oblasti A-pohyb analýza prokázala také pouze jeden významný rozdíl, a to mezi plavci a irskými tanečnicemi. Jak ukazuje tab. 10, hodnota p zde byla 0,02. Nejde o rozdíly nijak dramatické a vzhledem k tomu, že jsou pouze 2 a zvažováno bylo celkem v obou tabulkách 56 případů, hypotézu *HII* nezamítáme.

Hypotéza *HIII* předpokládala statisticky významné rozdíly mezi jednotlivými skupinami v parametru mysticismus, a to minimálně u tří podoblastí. Statisticky významné rozdíly můžeme

nalézt ve všech tabulkách podoblastí spojených s mysticismem (tab. 13, 18, 22 a 26). Každá z těchto tabulek alespoň jeden statisticky významný rozdíl obsahuje, podmínky, jež hypotéza definuje, tedy byly naplněny. Její pointou bylo poukázat na specifickou roli mysticismu, jako jedinečného faktoru, jehož vnímání se právě podle různých druhů pohybových aktivit může diametrálně lišit. Hypotézu *HIII* nezamítáme.

Hypotéza *HIV* nepředpokládala více než tři statisticky významné rozdíly mezi jednotlivými skupinami v každé tabulce pro jednotlivé podoblasti v případě parametrů motiv/přesah, intrapersonální a interpersonální vnímání. Tato hypotéza se týkala celkem 12 tabulek a nepotvrdila se ve 4 případech. Konkrétně v případě tab. 19 (C-inter – 4 případy), 23 (B-intra 7 případů), 24 (B-inter – 5 případů) a 28 (D-inter – 7 případů). Lze konstatovat, že pro parametr motiv/přesah byla uvedená hypotéza naplněna, v případě dimenze intra se nenaplnila pouze u podoblastí B-intra, tedy ve spojení s prostředím. Výrazně se nám však vyčlenil parametr inter, kde s výjimkou oblasti A (tedy obecné spirituality) registrujeme vysoké množství statisticky významných rozdílů. Analýza ukazuje, že bylo vycházeno z logických předpokladů, které se ve většině případů naplnily. Vzhledem k její celkové formulaci však hypotézu *HIV* zamítáme.

Pokusíme-li se výsledky interpretovat vzhledem k jednotlivým skupinám pohybových aktivit, což bylo hlavním cílem výzkumu, můžeme konstatovat, že z pohledu vnímání spirituality pohybu se nejvýrazněji projevila skupina běžců. Ve většině případů u ní registrujeme vysoké skóre a také nejvíce případů statisticky významných rozdílů oproti jiným skupinám. Znovu je na tomto místě třeba podotknout, že soubor respondentů nezahrnovat atlety, ale vesměs rekreační běžce věnující se přespolním a silničním během. V průměru nejnižší skóre spirituality projevovali fotbalisté a hokejisté, ovšem je nutno uvést, že nikoli ve všech položkách (to již bylo podrobněji komentováno). Jako poměrně svérázná skupina se prezentovali plavci, kteří se často vymykali běžným výsledkům, v parametru inter se většinou prezentovali obecně nižším skóre, v jiných parametrech pak spíše nadprůměrným. Celkově nadprůměrné skóre většinou dosahovali cvičenci aikida. Až na několik drobných výjimek se v průměru drželi lezci, vodáci a irské tanečnice.

Pro jemnější odstínění rozdílů a zachycení jejich příčin bude třeba zpracovat výsledky kvalitativní části výzkumu a případně přidat další výzkumné metody pro nasměrování nových studií.

Závěrečné shrnutí výsledků

V rámci námi provedeného výzkumu spirituality pohybových aktivit jsme získali značné množství dat, při jejichž zpracování jsme neustále museli selektovat nejvíce relevantní informace a na základě toho vybírat metody. Nejprve jsme se soustředili na výsledky škálového dotazníku. Jejich zpracování bylo totiž možno provést standardními statistickými metodami a chápeme jej jako první krok pro interpretaci celkových výsledků výzkumu a současně jako první zpětnou vazbu pro případné korekce zadání příštích výzkumů. Při interpretaci výsledků jsme se snažili postupovat systematicky a ze získaných dat a jejich analýz prezentovat to, co lze považovat za smysluplné a také obecně srozumitelné.

Z možných metod zpracování jsme vybrali ty, jež se ukázaly jako dostatečně vypovídající a přitom přijatelné pro čtenáře této publikace, jimiž by v první řadě měli být odborníci z oblasti sociálních věd v kinantropologii a dále obecně čtenáři zaměření na spiritualitu pohybových

aktivit, nikoli úzce zaměření specialisté na oblast statistiky. Použité neparametrické metody nejsou nijak extrémně náročné na pochopení a vzhledem k tomu, že jsme se důsledně snažili držet kontinuitu a logickou stavbu kapitoly interpretující výsledky, nemělo by být pro čtenáře příliš obtížné se v této kapitole orientovat.

Z velkého množství získaných tabulek a grafů jsme vybrali ty, které považujeme za nejvíce vypovídající. Snažili jsme se také čtenáře nezahlcovat daty a neopakovat zbytečně v komentářích údaje již obsažené v grafech a tabulkách. Na druhé straně nejpodstatnější zjištění jsme se pokusili vždy v komentářích stručně a srozumitelně vysvětlit, abychom udrželi linii celé publikace, v níž má slovo svou neoddiskutovatelnou váhu.

Výsledky kvantitativní části výzkumu (škálového dotazníku) jsme se takto pokusili prezentovat v ucelené a konečné podobě. Databáze, která obsahuje velké množství zde neuvedených dat a jejich analýz, však zůstává nadále otevřená pro případné možné kroky vyplývající z práce s kvalitativní částí výzkumu. V rámci této publikace, a to je třeba zmínit, jsme se věnovali kvalitativní části výzkumu pouze stručně, při představení jejího zadání a cílů.

Právě v kvalitativní části výzkumu by však mělo spočívat těžiště tohoto empirického výzkumu a dalších studií, jež by měly ve zkoumání tématu spirituality pohybu pokračovat. Samotné téma spirituality je velmi těžké spoutat do nějaké těsnější formy. Proto věříme, že metody jako jsou nedokončené věty, slovní asociace, myšlenkové mapy, ale i mnohé další, které mohou být ve výzkumech tohoto typu aplikovány, přiblíží výsledky více skutečnému světu pohybových aktivit a odhalí nejen stávající stav, ale také mnohé další okolnosti a také jejich příčinné souvislosti.

Na druhé straně máme za to, že kvantitativní část výzkumu byla jeho nezbytnou součástí, která nám umožnila opřít se o poměrně exaktní zjištění a na níž lze dále dobře stavět. Při vědomí všech úskalí škálování takového fenoménu, jakým je spiritualita, se domníváme, že všech 62 položek bylo zadáno poměrně srozumitelně a také jejich rozčlenění do 4 hlavních oblastí a sekundárně podle 4 sledovaných parametrů přineslo požadovaný efekt.

Velká pozornost, jež byla při tvorbě otázek věnována jejich citlivé formulaci, se vyplatila. Ukázalo se, že respondenti z řad vyznavačů pohybových aktivit (v převážné většině se jednalo o aktivní sportovce) si věděli s většinou otázek rady. Některé otázky abstraktnějšího charakteru sice představovaly jistý problém, ovšem pouze pro malé množství respondentů. Jako devízu škálového dotazníku lze vidět i přípravu respondentů na další část dotazníku. Konkrétními otázkami byli uvedeni do tématu a vyladěni tak pro další kreativnější části výzkumu.

Domníváme se, že spojením teoretické části, v níž jsme se pokusili spiritualitu pohybu vymezit, analyzovat a také detailněji teoreticky popsat její možné podoby, s výzkumnou částí věnovanou exaktnějším částem výzkumu jejího vnímání, jsme vytvořili základní a poměrně kohezní platformu pro studie spirituality pohybu (zejména v českém prostředí).

ZÁVĚR

Téma spirituality pohybových aktivit bude podle názoru autorů této publikace v budoucnu stále nabývat na důležitosti a na zajímavosti. Rozvoj mnoha kinantropologických disciplín přispěl, zejména v období od 2. poloviny 20. století, k rapidnímu nárůstu výkonnosti sportovců, často až k samé hranici lidských možností. Stejně tak bylo dosaženo mnoha technologických výdobytků, jež umožnily vznik nových sportovních a pohybových aktivit, které v minulosti nebyly myslitelné. Z centra pozornosti se však v honbě za výkony a zdokonalováním sportovního vybavení poněkud vytratil sportovec-člověk.

Důležitým úkolem pro všechny, kdo se budou v budoucnu zabývat sportem a pohybem, ať již v roli aktivních činitelů – trenérů, učitelů či organizátorů, tak především teoretiků a vědců, bude vrátit pohybu jeho dimenzi běžného smrtelníka, klást důraz na všestrannost pohybové zátěže a začít více zohledňovat zdravotní, rekreační a regenerační význam pohybu. Mechanický přístup k pohybu, který do jisté míry vyplývá z přehnané koncentrace na dosažení absolutního výkonu a který se projevuje v preferencích technologicky založených přístupů, by měl být přinejmenším kompenzován a také alternován přístupy vycházejícími z humanitní oblasti lidského vědění.

Není pochyb o tom, že profesionální sport je mocným obchodním artiklem a silným ekonomickým činitelem. Ve své schopnosti motivovat lidského jedince k pohybové aktivitě má svou jedinečnou a nezastupitelnou roli. V tomto ohledu vystupuje do popředí také pozice sportovního diváka. Ten bývá do sportovního prostředí často silně vtažen. Emotivní prožívání sportovních událostí divácký fenomén mnohdy silně umocňuje, zejména v prostředí vrcholového a výkonnostního sportu. Nemusí se také vždy jednat pouze o kladné emoce. Výstižný (a druhoplánově velmi vtipný) aforismus o sportovních divácích uvádí Kasa: „Existujú tri typy divákov – tí, čo majú šport radi, tí, čo im je šport ľahostajný, a tí, ktorí šport radi nemajú." (Kasa, 2000, 17).

Sport někdy opravdu může být pro určité jedince spíše ventilem pro odreagování osobní frustrace fanoušků a také výrazem škodolibosti nad neúspěchem sportovce, než vyjádřením pozitivního vztahu k pohybu či dané pohybové aktivitě. Pokud jde o lhostejnost diváka, ta v některých případech ustupuje až v mimořádných situacích pod vlivem pocitu sounáležitosti se sportovcem. Zejména to platí pro událostí, které přesahují rámec každodenního života, jako jsou například olympijské hry. Úspěch sportovce na akci takového formátu dokáže vyvolat silné kladné emoce i u jedinců, kteří se o dané sportovní odvětví jinak vůbec nezajímají. Nad vším, co je spojeno se samotnou sportovní aktivitou, pak dominuje pocit národní hrdosti. Zlatá olympijská medaile moderního pětibojaře Davida Svobody z Londýna 2012, a zejména velmi kladná reakce české veřejnosti na ni, je typickým příkladem toho, jak mnoho záleží na okolnostech, které úspěch sportovce provázejí (v případě úspěchu na mistrovství světa by reakce nepochybně nebyla tak bouřlivá). Současně se v takovém případě jedná o účinný prostředek propagace sportu, který v každodenním kontextu není v českém prostředí masově příliš sledovaný či populární.

Spiritualita ve sportovním prostředí je mimo jiné, jak již bylo několikrát uvedeno, spjata s určitou tradicí a z ní plynoucím sakrálním přístupem, který i u laické obce sportovních diváků přetrvává ve vztahu k olympijským symbolům či ke spojení sportovce se státními symboly

(například pocit dojetí při poslechu státní hymny na počest vítěze sdílený divákem spolu se sportovcem). Důležitým propojením spirituality a sportu je však také silný a uvěřitelný osobní příběh. Pozice sportovce v očích diváka bývá posilována tím, že musel ve své kariéře překonávat mnoho překážek (např. osudy cyklisty Lance Armstronga či badmintonisty Petra Koukala[179]), nebo tím, že se prosadil, přestože nepatřil v dětství k těm nejtalentovanějším. Tak se sportovec stává v očích diváků „lidštějším" a získává si jejich sympatie. Typickým příkladem bylo například opakované zdůrazňování ne vždy pozitivních zážitků z dětství v případě komentářů k výkonům nejúspěšnějšího olympionika všech dob plavce Michaela Phelpse během televizních přenosů z LOH 2012 v Londýně. V současné době jsme též svědky obchodu s takovými příběhy, v nichž se některé události z minulosti mohou i mírně zkreslovat či zveličovat, aby příběh daného jedince čtenáře, diváky či posluchače více zaujal. I přes tuto skutečnost je však silný osobní příběh sportovce pro lidské společenství velmi přínosným prvkem. Posiluje postavení pohybové kultury v hierarchii společenských hodnot v různém kulturním prostředí a nepochybně dodnes stále působí jako stimul k aktivnímu pohybu, zejména pro mládež.

Při naprostém souhlasu s výše uvedenými skutečnostmi, je však třeba zdůraznit, že do lidské společnosti by měla být navrácena zejména prostá radost z pohybu a z budování celoživotního vztahu k fyzické aktivitě, na úkor honby za okamžitými výsledky a ekonomickou výtěžností sportu Neměli bychom zapomínat na to, že pohyb prostého člověka-nesportovce, je pro lidské společenství mnohem důležitějším prvkem v jeho vývoji a že celospolečenské dopady hypokineze současné populace mohou nabýt skutečně velice nepříznivých důsledků.

Zdravotní aspekty, které jsou v posledních desetiletích častým tématem diskusí o tom, proč a jak by se měli lidé věnovat pohybové aktivitě, jsou argumentem velice silným a mnohdy účinným, ale ve svém principu jsou již argumentem post hoc. Argumentem užívaným jako memento, kdy je na příkladech jedinců trpících zdravotními problémy způsobenými hypokinezí (obezita, hypertenze) demonstrována důležitost pohybu. Tato, dalo by se říci, zdravotně preventivní problematika má také svou souvislost se spiritualitou. Tu lze ilustrovat na určitém možném výkladu jedné z českých verzí často citovaného Iuvenalova[180] výroku „…mens sana in corpore sano", která zní „v zdravém těle zdravý duch." Zatímco pojem zdraví je zde víceméně redukován na absenci nemoci, duch může být chápán v celé šíři tohoto pojmu, tak jak o něm již byla v teoretické části publikace vícekrát řeč. Totéž platí také pro celé spojení „zdravý duch", jež je zde možno chápat také v nejširším slova smyslu.

179 Oba zmínění sportovci svedli boj s rakovinou a dokázali se po vyléčení vrátit ke sportovní kariéře. Badmintonista Petr Koukal byl vlajkonošem české olympijské výpravy v Londýně 2012. Cyklista Lance Armstrong se stal po návratu k závodění po přestávce způsobené nemocí sedminásobným vítězem prestižního závodu Tour de France (1999–2005). V roce 2012 jej americká antidopingová agentura USADA (již po ukončení aktivní cyklistické kariéry) doživotně vyloučila z cyklistických závodů, na základě toho, že Armstrong odmítl pokračovat v soudní při týkající se nařčení z dopingu v minulosti. Z výpovědí mnoha svědků a dalších zjištění uvedených ve zprávě USADA vyplynulo, že se jednalo o systémově řízenou regulaci užívání podpůrných (nepovolených) prostředků. Následně zareagovala i UCI (Union Cycliste Internationale), která Armstrongovi odebrala všech sedm titulů z Tour de France. Otevřela se tu znovu otázka etického rozměru profesionálního sportu a další udržitelnosti jeho stávajícího modelu. Lanci Armstrongovi se tak dostalo další velice silné spirituální zkušenosti.

180 Iuvenalis Decimus Iunius (období 1. – 2. st. n. l) byl římským dramatikem, který ve sbírce Satiry použil uvedenou latinskou podobu zmíněného výroku jako součást verše: „Orandum est, ut sit mens sana in corpore sano." [Je třeba se modlit, aby byla zdravá mysl ve zdravém těle]. (Kuťáková et al, 1988, 372). Samotná citovaná část verše byla inspirována již starořeckými filosofy a souvisí s ideálem kalokagathie. Jeho poněkud přesnější český překlad („zdravá mysl ve zdravém těle") umožňuje dvojí výklad. Buď jej lze chápat tak, že pouze zdravé tělo může udržovat zdravou mysl, či tak, že zdravá mysl podmiňuje existenci zdravého těla. Výklad použitý v hlavním textu vychází spíše z první varianty.

Začlenění pohybu do denního režimu, coby aktivity radostné a obohacující, vyžaduje však i jinou motivaci než pouze Damoklův meč útěku před infarktem či jiným zdravotním problémem. Pro mnoho jedinců je pak jakýsi nejistý pocit, že „bych se měl pohybovat, protože je to správné a zdravé" rozšiřován sdílením životního stylu s dalšími lidmi, nákupem sportovního vybavení a oblečení, které se stává vyjádřením tohoto životního stylu a současně identifikací s určitou komunitou.

Přes mnoho přínosných prvků, které s sebou taková identifikace přináší (dobře patrné je to například u určitých pozitivních zdravotních efektů módních vln, jež vyvolaly některé pohybové aktivity, jež nabyly na popularitě v poměrně nedávné době, např. snowboarding, později Nordic Walking, Zumba apod.), je možné hledat i hlubší zakotvení pohybu v žebříčku hodnot. To vyžaduje přemýšlení nad pohybovou aktivitou z mnoha různých ohledů. Znamená to konfrontaci pohybové aktivity v kontextu jiných preferencí a namísto jejího prostého zařazení do denního či týdenního uspořádání také hledání jejího smyslu a přínosu. To je možno realizovat mnoha různými způsoby a u každého jedince bývá míra ochoty k tomuto hledání různá.

Spiritualita ve svém širokém chápání možnosti k takovému hledání dává. Nalezení širšího smyslu vykonávané pohybové činnosti a rozvoj duchovního obzoru moderního člověka ve smyslu harmonizace tělesných i duševních oblastí jsou hlavními argumenty pro to, aby zájem o spiritualitu pohybových aktivit rostl a stal se součástí seriózního zájmu vědců, a to nejen v oblasti kinantropologie.

SEZNAM LITERATURY

Antalík, D. (2005). *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace.* Praha: OIKOYMENH.

Andersen, M. B. (2009). Performance enhancement as a bad start and a dead end: A parenthetical comment on Mellalieu and Lane, *The Sport and Exercise Scientist*, *20*, 12–14.

Aristoteles. (1996). *Fyzika*. Praha: Petr Rezek.

Armstrong, H. B. (1997). The Koryu Bujutsu Experience. In D. Skoss. *Keiko Shokon: Classical Warrior Traditions of Japan*. New Jersey, US: Koryu Books (pp. 19–38).

Assassin Brno 2011 [online]. Dostupné na http://www.assassin-brno.cz/pravidla/2. (Vid. 9. března 2012).

Austin, M. (Ed.). (2007). *Running & Philosophy*. Malden, MA, US: Blackwell Publishing. Ltd.

Avis, P. (1989). *Eros and the Sacred*. London: SPCK.

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.

Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. London, UK: Polity.

Bednář, M. (2007). Svět hodnot, svědomí a smysl života. In J. Kirchner & J. Hnízdil (eds). *Sborník příspěvků z mezinárodní konference Prožitek jako základní element zážitkové pedagogiky* (pp. 15–30). Ústí nad Labem, UJEP.

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. (2011). *Běchovice: Tradice, kult i motivace*. Praha: European Science and Art Publishing.

Bedřich, L. (2006). *Fotbal – rituální hra moderní doby.* 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.

Benedict, R. F. (1999). *Vzory kultúry.* Bratislava: Kalligram.

Berryman, D. L. (2000). Riding the winds of change. *Journal of Leisure Research, 32 (1),* 7–11.

Birrell, S. (1981). Sport as Ritual: Interpretations from Durkheim to Goffman. *Social Forces*, *60* (2), *Special Issue* (Dec., 1981), 354–376.

Blažejovský, J. (2007). *Spiritualita ve filmu.* Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Boston marathon history [online]. Dostupné na http://www.boston.com/sports/marathon/history/mens_open_champions. (Vid. 29. prosince 2011).

Bowie, F. (2008). *Antropologie náboženství. Rituál, mytologie, šamanismus, poutnictví.* Praha: Portál.

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.

Buber, M. (1937). *I and Thou*. New York, US: T. and T. Clark.

Bubík, T. (2010). *České bádání o náboženství ve 20. století: možnosti a meze.* Červený Kostelec: Pavel Mervart.

Buzan, T. (2007). *Mentální mapování*. Praha: Portál.

Buzan, T. (2011*).* *Myšlenkové mapy: probuďte svou kreativitu, zlepšete svou paměť, změňte svůj život*. Brno: Computer Press.

Caillois, R. (1998). *Hry a lidé*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon.

Caruso, I. A. (1964). *Existential Psychology: From Analysis to Synthesis*. London, UK: Darton, Longman and Todd.

Clausewitz, C. (1976). *On War*. New Jersey, US: Princeton University Press.

Comitee of ministers [online]. Dostupné na https://wcd.coe.int/ViewDoc.jsp?Ref=Rec%2892%2914&Sector=secCM&Language=lanEnglish&Ver=rev&BackColorInternet=9999CC&BackColorIntranet=FFBB55&BackColorLogged=FFAC75. (Vid. 8. března 2012).

Comoe-Krou, B. (1991). Play and the sacred in Africa. *The Unesco Courier, 5,* 30–33.

Cooper, W. (1982). Association: an answer to egoism. *Journal of the Philosophy of Sport, 9*, 66–68.

Corlett, J. (1996). Virtue lost: courage in sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, *23*, 45–57.

Cox, R. H. (2008). *Sport Psychology: Concepts and Applications.* New York, US: McGraw-Hill.

Crust, L. (2006). Challenging the myth of a spiritual dimension in sport. *Athletic Insight*, *8* (2), 62–73.

Csikszentmihalyi, M. (1975). *Beyond Boredom and Anxiety: Experiencing Flow in Work and Play*, San Francisco, CA, US: Jossey-Bass.

Csikszentmihalyi, M. (1990). *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York, US: Harper Perennial.

Csikszentmihalyi, M. (1996). *O štěstí a smyslu života: Můžeme ovládat své prožitky a ovlivňovat jejich kvalitu?* Praha: Lidové noviny.

Csikszentmihalyi, M. (1997). *Finding Flow: The Psychology of Engagement with Everyday Life*. New York, US: Basic Books.

Čačka, O. et al. (1999). *Psychologie imaginativní výchovy a vzdělávání s příklady aplikace.* Brno: Doplněk.

Český klub skeptiků Sisyfos [online]. Dostupné na http://www.sysifos.cz/index.php?id=vypis&sec=1148731486. (Vid. 17. ledna 2012).

Český svaz ledního hokeje [online]. Dostupné na http://www.cslh.cz/text/27-o-slh.html. (Vid. 1. dubna 2012).

ČHS – informace [online]. Dostupné na http://www.horosvaz.cz/chs-informace. (Vid. 1. dubna 2012).

Damanhur home page [online]. Dostupné na http://www.damanhur.org. (Vid. 1. dubna 2012).

Daněk, S. W. (2010). *Zpěvník Wabi Daněk*. Praha: Fragment.

Davis, W. (1980). *Dojo: Magic and Exorcism in Modern Japan*. Stanford, CA, US: Stanford University Press.

Desh Obi, T. J. (2008). *Fighting for Honor: The History of African Martial Art Traditions in the Atlantic World*. Columbia, SC, US: University of South Carolina Press.

Dešimaru, T. (2003). *Zen a bojová umění*. Praha: Portál.

Démairt: irský tanec [online]. Dostupné z: http://www.demairt.cz/irskytanec.html. (Vid. 10. května 2012).

Dillon, K. & Tait J. (2000). Spirituality and Being in the Zone in Team Sports: A Relationship? *Journal of Sport Behavior*, *23*, 91–100.

Donohue, J. J. (1990). Training Halls of the Japanese Martial Tradition. *Anthropos 85* (1), 55–63.

Douillard, J. (2003). *Tělo, mysl a sport*. Praha: Pragma.

Doyle, D. (1992). Have we looked beyond the physical and psychosocial? *Journal of Pain Symptom Management*, *7* (5), 301–311.

Dračí doupě. (2003). *Pravidla pro začátečníky. Manuál ke hře.* Praha: Altar.

du Bois F. & du Bois-Pedain A. (2009). *Justice and Reconciliation in Post-Apartheid South Africa* Cambridge, UK: University Press.

Dürckheim, K. (2002). *Hara. Zemský střed člověka*. Praha: Dobra.

Dvořák, M. (2012). (Osobní komunikace, dodáno e-mailem, 15. dubna, 2012).

Edwards, D. L. (1999). *After Death?* London, UK: Cassell.

Ehe network [online]. Dostupné na http://ehe.org/display/ehe-pagedc08.html?ID=3. (Vid 1. dubna 2012).

Eliade, M. (2005). *The Myth of the Eternal Return*. New Jersey, US: Princeton University Press.

Eliade, M. (2006). *Posvátné a profánní.* Praha: OIKOYMENH.

Elkins, D. N., Hedstrom, L. J., Hughes, L. L., Leaf, J. A., & Saunders, Ch. (1988). Toward a humanistic-phenomenological spirituality: definition, description, and measurement. *Journal of Humanistic Psychology, 28* (4), 5–18.

Ellison, C. (1983). Spiritual Well-Being: Conceptualization and Measurement. *Journal of Psychology and Theology*, *11* (4), 330–340.

Emmons, R. A. & Crumpler, C. A. (1999). Religion and spirituality? The roles of sanctification and the concept of God. *The International Journal for the Psychology of Religion, 9* (1), 17–24.

Evans & Smith, K. (1973). *Chess World Championship 1972: Fischer vs. Spassky*. New York, US: Simon & Schuster.

Federace Damanhur [online]. Dostupné na http://www.damanhur.cz/component/content/article/19-articulos-de-la-pagina-inicio/1-federace-damanhur. (Vid. 1. dubna 2012).

Ferlinghetti, L. (1962). *Lunapark v hlavě*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury a umění, Plamen.

Fink, E (1992). *Oáza štěstí*. Praha: Mladá fronta.

Fink, E. (1993). *Hra jako symbol světa.* Praha: Český spisovatel.

Flake, C. (1992). The Spirit of Winning: Sports and the Total Man. In S. Hoffman (ed.). *Sport and Religion*. Champaign, IL, US: Human Kinetics Books.

Flynn, A. (1998). *Irish dance*. Belfast, UK: The Appletree Press.

Foglar, J. (2009). *Zápisník 13 bobříků*. Praha: Ostrov.

Folley, M. (2001). *A Time to Jump*. London: Harper Collins.

Fotbal.cz – FAČR [online]. Dostupné na http://nv.fotbal.cz/cmfs/index.php. (Vid. 1. dubna 2012).

Fowler, J. (1990). Faith/ Belief. In R. J. Hunter (ed.). *Dictionary of Pastoral Care and Counseling* (pp. 394–397). Nashville, TN, US: Abingdon.

Frank, T., Kublák, T. et al. (2007). *Horolezecká abeceda*. Praha: Epocha.

Frankena, W. (1986). The Relations of Morality and Religion. In *A New Dictionary of Christian Ethics* (pp. 400–403). London, UK: SCM.

Frankl, V. E. (2006). *Vůle ke smyslu: Vybrané přednášky o logoterapii.* Brno: Cesta.

Freke, T. (2000). *Spiritualita severoamerických indiánů*. Praha: Aurora.

Fry, J. (2007). Running Religiously. In M. Austin (Ed.). *Running & Philosophy* (pp 57–70). Malden, MA, US: Blackwell Publishing. Ltd.

Fulghum, R. (1995). *Od začátku do konce. Naše životní rituály.* Praha: Argo.

Gadamer, H. G. (2003). *Aktualita krásného: umění jako hra, symbol a slavnost.* Praha: Triáda.

Gadamer, H. G. (2010). *Pravda a metoda I: Nárys filosofické hermeneutiky.* Praha: Triáda.

Gallwey, T. (1974). *The Inner Game of Tennis.* London, UK: Pan Books.

Gibran, K. (1995). *The Prophet*. London, UK: Penguin.

Goddard, N. (1995). Spirituality as Integrative Energy. *Journal of Advanced Nursing*, *22*, 808–815.

Goffman, E. (1999). *Všichni hrajeme divadlo: Sebeprezentace v každodenním životě.* Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon.

Gore, A. (1994). *Země na misce vah: Ekologie a lidský duch*. Praha: Argo.

Green, C., & Bavelier, D. (2006). Effect of action video games on the spatial distribution of visuospatial attention. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, *32* (6), 1465–1478.

Green, T. (2001). *Martial Arts of the World: An Ecyclopedia, Volume I: A-Q*. Santa Barbara, CA, US: ABC Clio.

Grof, S. (2007). *Psychologie budoucnosti*. Praha: Argo.

Guttmann, A. & Thompson, L. (2001). *Japanese Sports. A History*. Honolulu, HI, US: University of Hawai'i Press.

Guttmann, A. (1992). *From Ritual to Record. Sport and Religion.* Champaign: Human Kinetics Books.

Haag, H., & Paas, M. (1992). Cooperation of sport and church (example: Catholic church of Germany). *International Journal of Physical Education 29* (2*)*, 40–41.

Harrer, H. (1998). *Sedm let v Tibetu*. Praha: Ivo Železný.

Hegel, G. W. F. (1960). *Fenomenologie ducha*. Praha: Československá akademie věd.

Heidegger, M. (1996). *Bytí a čas.* Praha: OIKOYMENH.

Hejko, M. & Havlíková, J. (1999). *J. Asteroid 2374. Život a smrt Vladimíra Vysockého.* Praha: The World Circle Foundation.

Heller, J. & Mrázek, M. (1988). *Nástin religionistiky: uvedení do vědy o náboženstvích.* Praha: Kalich.

Helminiak, D. (1998). Sexuality and Spirituality: A Humanist Account. *Pastoral Psychology*, *47* (2), 119–126.

Hemelík, M. (2011). Cestovní ruch na cestách k filosofii aneb několik poznámek k tzv. filosofii cestovního ruchu. *Studia Turistica, 3* (2), 58–66.

Herrigel, E. (1994). *Zen a umění lukostřelby*. Pragma: Praha.

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.

Hillary, E. (1983). *Kdo neriskuje, nevyhraje*. Praha: Panorama.

Hilton, C. (2008). *Hitlerova olympiáda: Olympijské hry 1936 v Berlíně.* Praha: Práh.

Hodaň, B. (2006). *Sociokulturní kinantropologie I.* Brno, Masarykova univerzita.

Hoffman, S. (ed.). (1992). *Sport and Religion.* Champaign, IL, US: Human Kinetics Books.

Hoffman, S. (1999). The decline of civility and the rise of religion in American sport. *Quest 51,* 69–84.

Hogenová, A. (2000). K fenomenologii „domova a jinakosti". *E-logos. Electronic Journal for Philosophy*. Dostupné na http://nb.vse.cz/kfil/elogos/miscellany/hogen-00.htm.

Hochstetler, D. (2007). Can We Experience Significance on a Tredmill? In M. Austin (ed.). *Running & Philosophy* (pp. 139–150). Malden, MA, US: Blackwell Publishing. Ltd.

Horáček, M. [online]. Dostupné na http://www.michalhoracek.cz/texty-pisni/richard-muller-zpev-michal-horacek-slova/srdce-jako-knize-rohan. (Vid. 1. dubna 2012).

Horolezectví [online]. Dostupné na http://cs.wikipedia.org/wiki/Horolezectv%C3%AD>. (Vid. 1. června 2011).

Horyna, B. & Pavlincová, H. (2001). *Dějiny religionistiky: antologie.* Olomouc: Nakladatelství Olomouc.

Horyna, B. (1994). *Úvod do religionistiky.* Praha: ISE.

Hrbek, M. (1996). *„Smrt Boha" v Nietzschově filosofii*. Praha: Academia.

Hudlička, P. (2003). *Prožívání – Zkušenost – Životní svět aneb O cestách do světa na zkušenou*. Praha: Triton.

Huizinga, J. (1971). *Homo ludens: o původu kultury ve hře.* Praha: Mladá fronta.

Hurikán, B. (1990). *Dějiny trampingu*. Praha: Novinář.

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. (2008a). Srdce poutníka v hrudi moderního cestovatele. In *Aktuální problémy cestovního ruchu. Trvale udržitelný rozvoj v cestovním ruchu.* Jihlava: VŠPJ.

Hurych, E. (2008b). Obstacles and Barriers in the Modern World. In *Fifth Annual Conference of British Philosophy of Sport Association. Book of Abstracts* (p. 11). University of Aarhus, Denmark.

Hurych, E. (2009). Self-competition versus Internal Competition. *Physical Culture and Sport Studies and Research*, *47*, 111–116.

Hurych, E. (2010). Některé aspekty rekreologie v cestovním ruchu v podmínkách VŠPJ. *Studia Turistica, 1* (1), 47–53.

Hurych, E. (2012). Sportovně rekreační aktivity v cestovním ruchu. In *Nové trendy v cestovním ruchu*. Jihlava: Vysoká škola polytechnická v Jihlavě.

Hymans, D. J. (1996). Let´s play: the contribution of the pretend play of children to religious education in a pluralistic context. *Religious Education, 91* (3), 368–381.

Chaucer, G. (2010). *Canterburské povídky*. Praha: Academia.

Ihned.cz ČR [online]. Dostupné na http://zpravy.ihned.cz/?article[comment][ukaz_vsechny]=1&article[comment][art_id]=52396730&p=013300_d&article[id]=52396730. (Vid. 1. dubna 2012).

James, W. (1930). *Druhy náboženské zkušenosti.* Praha: Melantrich.

James, W. (1997). *The Varieties of Religious Experience*. New York, US: Touchstone.

James, W. [online]. (2011). *What makes a life significant*. Dostupné na http://des.emory.edu/mfp/jsignificant.html. (Vid. 28. prosince 2011).

Já, písnička. (1999). *Zpěvník pro žáky základních škol*. Cheb: Music Cheb.

Jelínek, M., & Kuchař, J. (2007). *Úspěch a jeho spirituální dimenze: mýtus, fikce, skutečnost*. Praha: Eminent.

Jirásek, I., & Roberson, D. (2010). The Hero in Victory and Loss. *Acta Universitatis Palackianae Olomoucensis Gymnica, 40* (1), 7–14.

Jirásek, I. (2001). *Prožitek a možné světy*. Olomouc: Univerzita Palackého.

Jirásek, I. (2005). *Filosofická kinantropologie: Setkání filosofie, těla a pohybu*. Olomouc: Univerzita Palackého.

Jirásek, I. (2007a). Labyrint – nikoliv bariéra, ale výzva k putování. *Studia sportiva, 1* (1), 46–51.

Jirásek, I. (2007b). Realita a virtualita zážitkových kurzů. *Gymnasion, 7*, 56–62.

Jirásek, I. (2008). Hra jako průnik sakrálního a profánního. In L. Charvát (ed.). *Hry 2008: sborník příspěvků s tématikou 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. (Ed.). (2007) *Fenomén Foglar*. Praha: Prázdninová škola Lipnice.

Jirásek, I. (Ed.). (2010). *Zet: Miloš Zapletal*. Olomouc: UP v Olomouci.

Joseph, M. (1998). The effect of strong religious beliefs on coping with stress. *Stress Medicine*, *14*, 219–224.

Joslin, R. (2004). *Running the spiritual path: a runner's guide to breathing, meditating, and exploring the prayerful dimension of the sport*. New York, US: St. Martin's Griffin.

Kahan, D. (2002). Religiosity as a determinant of physical activity: the case of Judaism. *Quest 54*, 97–115.

Kamata, S. (1992). *Zen and Aikidó*. Tokyo, Japan: Aiki News.

Kant, I. (1990). *Základy metafyziky mravů*. Praha: Svoboda.

Kant, I. (2011). *Úvod ke Kritice soudnosti*. Praha: OIKOYMENH.

Kasa, J. (2000). *Športové aforizmy a sentencie*. Bratislava, Slovakia: VŠK Akademik.

Kasparov, G. (2008). *Jak život napodobuje šachy*. Praha: Argo.

Keenan, J. P. (1990). Spontaneity in Western Martial Arts: A Yogācāra Critique of *Mushin* (No-Mind). In M. Kiyota & H. Kinoshita (eds.). *Japanese Martial Arts and American Sports. Cross-Cultural Perspectives on Means to Personal Growth*. Tokyo, Japan: Nihon University, pp. 29–40.

Kelly, T. (1990). *A New Imagining: Towards an Australian Spirituality*. Melbourne, Australia: Collins Dove.

Kerényi, K. & Jung, C., G. (1995). *Věda o mytologii*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka.

Kerouac, J. (1976). *On the Road.* New York, US: Penguin.

Kerouac, J. (1993). *Osamělý poutník*. Olomouc: Votobia.

King, M. & Dein, S. (1998). The spiritual variable in psychiatric research. *Psychological Medicine*, *28*, 1259–1262.

Kirchner, J. & Hogenová, A. (eds). (2001). Prožitek v kontextu dnešní doby. In *Sborník příspěvků konference konané dne 26. 4. 2001 na UK FTVS*. Praha: Univerzita Karlova.

Kirchner, J. (2009). *Psychologie prožitku a dobrodružství pro pedagogiku a psychoterapii*. Brno: Computer Press.

Kirk, G., S. (1974). *The Nature of Greek Myths.* Harmondsworth, UK: Penguin.

Kiyota, M. (1990). Buddhist Thought in *Kendō* and *Bushidō*: The Tenshin Shōden School of Swordsmanship. In M. Kiyota & H. Kinoshita (eds.). *Japanese Martial Arts and American Sports. Cross-Cultural Perspectives on Means to Personal Growth*. Tokyo, Japan: Nihon University, pp. 17–28.

Klein, N. (2001). *No Logo.* London, UK: Flamengo.

Komenský, J. A. (1955). *Labyrint světa a ráj srdce, to jest. Světlé vymalování…* Praha: SPN.

Kosiewicz, J. (2009). Kultura fizyczna i turystyka kulturowa – w kontekście dalekowschodnich sztuk walki i dialogu. *Wychowanie Fizyczne i Zdrowotne, 1*, 43–44.

Kožík, F. (1957). *Na shledanou, Emile*. Praha: SNDK.

Král, O. (2005). *Čínská filosofie*. Lásenice: Maxima.

Kratochvíl, Z. (1998). K potěše bohů a lidí. In A. Hogenová (ed.). *Hermeneutika sportu* (pp. 6–11). Praha: Karolinum.

Křivohlavý, J. (2009). *Psychologie zdraví.* Praha: Portál.

Křivohlavý, J. (2010). *Mít pro co žít*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství.

Křivohlavý, J. (2012). (Osobní komunikace, dodáno e-mailem, 15. ledna, 2012).

Kuťáková, E. et al. (1988). *Moudrost věků. Lexikon latinských výroků, přísloví a rčení.* Praha: Svoboda.

Lacombe, P. (2001). The Breton body in culture and religion. *Culture, Sport, Society 4* (3), 27–48.

Laifnerová, E. (2007). Ritualism in the Sport in the new Spirituality Context. In *Social Dimensions of Sport and recreation Development in Central European Countries* (pp. 114–123). Bratislava, Slovakia: National Sport Center.

Laitman, M. (2010). *Kabala. Základní principy*. Praha: Grada.

Lapierre, L. L. (1994). A model for describing spirituality. *Journal of Religion and Health, 33* (2), 153–161.

Lartey, E. (1997). *In Living Colour*. London, UK: Cassell.

Lenk, H. (1976). Herculean "myth" aspects of athletics. *Journal of the Philosophy of Sport, 3* (11), 11–21.

Liessmann, K., P. (2008). *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*. Praha: Academia.

Lindsay, P., Breckon, J. D., Thomas, D. & Maynard, I. (2007). In pursuit of congruence: a personal reflection on methods and philosophy in applied practice. *The Sport Psychologist*, *21*, 335–352.

Lipiec. J. (1999). *Filozofia olympisma*. Warszawa, Poland: Polskie Wydawnictwo Sportowe SPRINT.

Lipiec, J. (2010). *Fenomenologia wędrówki. Studia z filozofii turystyki.* Kraków, Poland: Wydawnictwo Fall.

London, J. (2003). *Tulák po hvězdách*. Praha: Labyrint.

Lorencová, R. (2011). *Spiritualita uživatelů alkoholu a marihuany.* Praha: Dauphin.

Macdonald, D., & Kirk, D. (1999). Pedagogy, the body and Christian identity. *Sport, Education and Society, 4* (2), 131–142.

Macková, Z. (2003). *Šport ako duševný zážitok: nové trendy v športovej psychológii.* Bratislava: Univerzita Komenského.

Mačák, J. (2007). *Chôdza a beh v kultúrnom kontexte.* (Dizertačná práca). Bratislava, Slovakia: Fakulta telesnej výchovy a športu Univerzity Komenského.

Makásek, I. (2001). *Poselství Svatojánských proudů*. Praha: Ostrov.

Marcel, G. (1948). *The Philosophy of Existence.* London, UK: Harvill.

Marcel, G. (1951). *Homo viator: Introduction to a metaphysic of hope*. London, UK: V. Collancz.

Marcuse, H. (1992). *Jednorozměrný člověk*. Praha: Naše vojsko.

Martínková, I. & Vágner, M. (2010). Terminologické vymezení bojových aktivit v oblasti kinantropologie. *Česká kinantropologie*, *14* (1), 29–38.

Martínková, I. & Venzara, J. (2010). Japonské bojové cesty (*budó*) v Evropském kontextu. In D. Blecking & M. Waic (eds.). *Odraz středoevropských minoritních kultur ve sportu* (pp. 144–155). Praha: Karolinum.

Martínková, I. & Parry, J. (2011). Zen and Sports: Focusing on the Quality of Experiencing. In J. Parry, N. Watson & M. Nesti (eds). *Theology, Ethics and Transcendence in Sport* (pp. 211–222). New York, US: Routledge.

Martínková, I. (2006). Jan Patočka´s three movements of human life with respect to physical education and sport practice. *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Gymnica, 36 (2*), 59–66.

Martínková, I. (2009). The Problem of Effort in Sports. *Acta Universitatis Carolinae Kinanthropologica, 45* (1), 85–93.

Martínková, I. (2010). Three Interpretations of Kalokagathia. In P. Mauritsch (ed.). *Körper im Kopf: Antike Diskurse zum Körper* (pp. 17–28). Graz, Austria: Leykam.

Maslow, A. (1954). *Motivation and Personality*. New York, US: Harper & Bros.

Maslow, A. (1959). Cognition of Being in the Peak-Experiences. *Journal of Genetic Psychology, 94*, 43–66.

Maslow, A. (1962). *Toward a Psychology of Being*. New York, US: Van Nostrand Reinhold Company.

Maslow, A. (1971). *The Farther Reaches of Human Nature*. New York, US: Viking Press.

Maslow, A. (1994). *Religions, Values, and Peak-Experiences*. New York, US: Arkana/Penguin.

Mbiti, J. (1990). *African Religions and Philosophy*. London, UK: Heinemann.

McFadyen, (1990). *Call to Personhood*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

McFague, S. (1997). *Super, Natural Christians*. London, UK: SCM.

McIntyre, A. (1981). *After Virtue*. London, UK: Duckworth.

Meijerink, E. (2003). The game of life: the significance of play in the commune of Damanhur. *Journal of Contemporary Religion, 18* (2), 155–168.

Messner, R. (2005). *Život na hraně.* Praha: Brána.

Mijamoto, M. (2003). *Kniha pěti kruhů*. Bratislava, Slovakia: CAD Press.

Miller, W. & Thoresen, C. (2003). Spirituality and Health. In W. Miller (ed.). *Integrating Spirituality into Treatment* (pp 3–18). Washington DC, US: American Psychological Association.

Mixer [Online]. Dostupné na http://www.jenpromuze.cz/start/mixer/3644-5-nejbizarnejsich-sportovnich-ritualu. (Vid. 1. dubna 2012).

Morford, M. & Lenardon, R. (1985). *Classical Mythology*. New York, US: Longman.

Murdoch, I. (1993). *Metaphysics as a Guide To Morals*. London, UK: Vintage.

Murphy, M. & White, R. (1995). *In the Zone: Transcendent Experience in Sports*. London, UK: Penguin.

Nesti, M. & Littlewood, M. (2011). Making your way in the game: boundary situations within the world of professional football. In D. Gilbourne and M. Andersen (eds.). *Critical Essays in Sport Psychology* (pp 233–250). Champaign IL, US: Human Kinetics.

Nesti, M. (2004). *Existential Psychology and Sport: Theory and Application*. London, UK: Routledge.

Nesti, M. (2007). Persons and Players. In J. Parry, M. S. Nesti, S. Robinson and N. Watson (eds.). *Sport and spirituality: An introduction* (pp. 135–150). London, UK: Routledge.

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.

Neubauer, Z., & Škrdlant, T. (2005). *Skrytá pravda země: živly jako archetypy ekologického myšlení*. Praha: Mladá fronta.

Neubauer, Z. (1998). *O Přírodě a přirozenosti věcí.* Praha: Malvern.

Nietzsche, F. (2001). *Ecce homo. Jak se stát, čím kdo jsme*. Olomouc: J. W. Hill.

Nietzsche, F. (2003). *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora.

Nimcovič, A. (1999). *Můj systém*. Praha: ŠACHinfo.

Nohavica, J. (1994). *Písně Jaromíra Nohavici od A do Ž.* Brno: Petr Rímský – Hitbox.

Nohavica, J. [online]. *Archiv pod lupou.* Dostupné na http://nohavica.cz/cz/tvorba/archiv/vysockij/vysockij.htm. (Vid 1. dubna 2012).

Novak, M. (1976). *The Joy of Sports.* New York, US: Basic Books.

Novak, M. (1992). The Natural Religion. In S. Hoffman (ed.). *Sport and Religion* (pp 35–42). Champaign, IL, US: Human Kinetics Books.

NS short sharp science [online]. Dostupné na http://www.newscientist.com/blogs/shortsharpscience/2010/10/computer-makes-the-winning-mov.html. (Vid. 9. března 2012).

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 Olomoucensis. Gymnica, 31* (2), 13–21.

Oborný, J. (2009). The value aspect of health as motivation for marathon. In *Health Education and Quality of Life II* (pp. 132–133). České Budějovice: Jihočeská univerzita.

Ohler, N. (2002). *Náboženské poutě ve středověku a novověku*. Praha: Vyšehrad.

Olivová, V. (1979). *Lidé a hry: historická geneze sportu.* Praha: Olympia.

Otto, R. (1923). *The Idea of the Holy*. London, UK: Oxford University Press.

Otto, R. (1998). *Posvátno: iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě.* Praha: Vyšehrad.

Owen, D. (2001). *The Chosen One: Tiger Woods and the Dilema of Greatness.* London, UK: Simon and Schuster.

Pargament, K. I. et al. (1995). The many meanings of religiousness: a policy-capturing approach. *Journal of Personality, 63* (4), 953–983.

Pargament, K. I. (1999a). The psychology of religion *and* spirituality? Yes and no. *The International Journal for the Psychology of Religion, 9* (1), 3–16.

Pargament, K. I. (1999b). 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.

Parry, J. et al. (2007). *Sport and Spirituality. An introduction*. London, UK: Routhledge.

Parry, J., Nesti, M. & Watson, N. (2011). *Theology, Ethics and Transcendence in Sports.* London, UK: Routledge.

Patočka. J. (1990). *Kacířské eseje o filosofii dějin*. Praha: Academia.

Patočka, J. (1995). *Tělo, společenství, jazyk, svět*. Praha: OIKOYMENH.

Pelikán, J. (1998). *Základy empirického výzkumu pedagogických jevů*. Praha: Karolinum.

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.

Pieper, J. (1989). *Josef Pieper: An Anthology*. San Francisco, CA, US: Ignatius Press.

Pieper, J. (1998). *Leisure: The Basis of Culture*. South Bend, IN, US: St Augustine's Press.

Písničky do kapsy 40, zpěv a kytara. (1981). *Trampská romance 5*. Praha: Panton.

Písničky do kapsy 122, zpěv a kytara. (1983). *Trampská romance 16*. Praha: Panton.

Písničky do kapsy 24, zpěv a kytara. (1984). *Trampská romance 2*. Praha: Panton.

Platón. (1996). *Listy.* Praha: OIKOYMENH.

Platón. (2005). *Ústava*. Praha: OIKOYMENH.

Poutnikem.cz [online]. Dostupné na www: http://poutnikem.cz/node/8. (Vid. 5. prosince 2011).

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.

Price, J. (1992). The Super Bowl as Religious Festival. In S. Hoffman (ed.). *Sport and Religion* (pp. 13–15). Champaign: Human Kinetics Books.

Prunner, P. (2008). *Psychologie gamblerství*. Praha: Aleš Čeněk.

Pummell, B., Harwood, C. & Lavallee, D. (2008). Jumping to the next level: a qualitative examination of within-career transitions in adolescent event riders. *Psychology of Sport and Exercise, 9,* 427–447.

Putna, M. C. (2009). *Spiritualita Václava Havla: české a americké kontexty.* Praha: Knihovna Václava Havla.

Rada, V. & Žák, J. (1959). *Bohatýrská trilogie*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění.

Rahner, K. & Vorgrimler, H. (1996). *Teologický slovník*. Praha: Zvon.

Ravizza, K. (1977.). Peak experiences in sport. *Journal of Humanistic Psychology*, *17*, 35–40.

Rawlingová, J. K. (1997). *Harry Potter a Kámen mudrců*. Praha: Albatros.

Reed, P. (1987). Spirituality and well-being in terminally ill hospitalised adults. *Research in Nursing and Health*, *10* (5), 335–344.

Reed, P. (1998). The re-enchantment of health care: a paradigm of spirituality. In M. Cobb and V. Renshaw (eds.). *The Spiritual Challenge of Health Care* (pp. 125–137). London, UK: Churchill Livingstone.

Reguli, Z. (2003). Úpoly ako súčasť celoživotnej cesty. In *Sportovně pohybové aktivity ve vztahu ke zdraví a kvalitě života* (pp. 59–65). Brno: Masarykova univerzita

Reich, K., H. (2000). What characterizes spirituality? A comment on Pargament, Emmons and Crumpler, and Stifoss-Hansen. *The International Journal for the Psychology of Religion, 10* (2), 125–128.

Reitmayer, L. (1972). *Dějiny školní tělesné výchovy v českých zemích*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství.

Rezek, P. (1993). *Jan Patočka a věc fenomenologie*. Praha: ISE.

Riceour, P. (1992). *Oneself as Another*. Chicago, IL, US: Chicago University Press.

Richens, A. & Haurin, D. [online]. *Irish Step Ddance: A Brief History*. richens/timm academies – one column. Dostupné na http://www.richenstimm.com/pdf/information/richens-haurin_brief_history_irish_dance.pdf. (Vid. 10. května 2012).

Robinson, S. J. (2007a). Spirituality: a working definition. In J. Parry et al. *Sport and Spirituality: An introduction* (pp. 22–37). London, UK: Routledge.

Robinson, S. J. (2007b). Spirituality, sport and virtues. In J. Parry et al. *Sport and Spirituality: An introduction* (pp. 173–185). London,UK: Routledge.

Robinson, S. J. (1998). Helping the Hopeless. *Contact*, *127*, 3–11.

Rojek, C. (2001). *Celebrity.* London, UK: Reaktion Books.

Rosaforte, T. (2001). *Tiger Woods: The Champions Years.* London: Headline.

Ryvola, M. (1988). *Zpěvník.* Jihlava: OKM.

Nechte mě žít. On *Poslední defilé: unikátní živé nahrávky ze soukromých archivů***.** [CD]. Praha: Levné Knihy KMa.

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 measure ment 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. (2006a). Spiritualita jako klíč k osobnosti a lidským vztahům. *Československá psychologie, 50* (2), 119–137.

Říčan, P. (2006b). Spiritualita jako základ mravní výchovy. *Pedagogika, 61,* 119–131.

Saint Sing, S. (2004). *Spirituality of sport: balancing body and soul.* Cincinnati: St. Anthony Messenger Press.

Second life v ČR [online]. Dostupné na http://secondlife.cz. (Vid. 1. dubna 2012).

Sekot., A. (1985). *Sociologie náboženství*. Praha: Sociologická knižnice.

Sekot, A. (2006). *Sociologie sportu.* Brno: Masarykova univerzita a Paido.

Sekot, A. (2008). *Sociologické problémy sportu.* Praha. Grada publishing.

Selby, P. (1983). *Liberating God*. London, UK: SPCK.

Seton, E. T. (1983). *Dva Divoši*. Praha: Albatros.

Shakespeare, W. (2007). *Jak se vám líbí*. Praha: Atlantis.

Shankly, W. (1981). Shelley Rohde (moderátorka).(1981). [Granada Television chat-show]. *(Citát z rozhovoru v televizním pořadu vysílaném 4. října 1981).*

Shanner, D. E. (1990). *Shinshin Tōitsu Aikidō* as a Means to Personal Growth. In M. Kiyota & H. Kinoshita (eds.). *Japanese Martial Arts and American Sports. Cross-Cultural Perspectives on Means to Personal Growth* (pp. 155–172). Tokyo, Japan: Nihon University.

Schall, J. V. (2006). Mysticism, political philosophy, and play. *Modern Age, 48* (3), 251–258.

Scheler, M. (1928). *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* Darmstadt, Germany: Otto Reichl Verlag.

Scheler, M. (1968). *Místo člověka v kosmu.* Praha: Academia.

Simpson, J. (1994). *Setkání se smrtí*. Brno: Jota.

Sims, A. (1994). „Psyche"– spirit as well as mind? *British Journal of Psychiatry, 165*, 441–446.

Slepička, P., Hošek, V. & Hátlová B. (2009). *Psychologie sportu*. Praha: Karolinum.

Smart, B. (2005). *The Sport Star: Modern Sport and Cultural Ekonomy of Sportong Celebrity.* London, UK: SAGE Publications.

Smékal, V. (2005). *O lidské povaze: krátká zamyšlení nad psychickou a duchovní kulturou osobnosti.* Brno: Cesta.

Smékal, V. (2012). *O hledání smysluplnosti lidského života*. (Prezentováno na přednášce konané 11. dubna 2012 v zasedací místnosti Gymnázia Jihlava).

Sokol, J. (2003). *Člověk a náboženství: proměny vztahu člověka k posvátnému.* Praha: Portál.

Sokol, J. (2004). *Člověk a náboženství.* Praha: Portál.

Soudková, M. (2004). *Psychologie pomáhá každodennímu životu*. Brno: Doplněk.

Stephenson, N. (1993). *Snow crash*. New York, US: Bantam Dell.

Stevens, J. (1985). *Aikido: The way of harmony.* Boston, MA, US: Shambala.

Stifoss-Hanssen, H. (1999). Religion *and* spirituality: what a European ear hears. *The International Journal for the Psychology of Religion, 9* (1), 25–33.

Suzuki, D. T. (1988). *Zen and Japanese Culture*. Boston, MA, US; Rutland, UK; Tokyo, Japan: Tuttle Publishing. (Použité překlady do češtiny – Irena Martínková).

Svoboda, K. (Ed.). (1962). *Zlomky předsokratovských myslitelů.* Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.

Swinton, J. (2001). *Spirituality and Mental Health. Care* London, UK: Jessica Kingsley.

Šmajs, J. (2008). *Filosofie – obrat k Zemi*. Praha: Academia.

Šmíd, Z. (1987). *Proč bychom se netopili aneb Vodácký průvodce pro Ofélii.* Praha: Olympia.

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.

Štampach, I. O. (2010). *Na nových stezkách ducha: přehled a analýza současné religiozity.* Praha: Vyšehrad.

Taylor, C. (1996). *Sources of the Self.* Cambridge, UK: Cambridge University Press.

The Ballplayers [online]. Dostupné na http://www.baseballlibrary.com/ballplayers/player.php?name=Wade_Boggs_1958. (Vid. 1. dubna 2012).

Thomas, G. (2008). *Posvátné stezky – devět duchovních temperamentů*. Praha: Návrat domů.

Tokicu, K. (2005). *Mijamoto Musaši. Život a dílo – mýtus a skutečnost*. Praha: Fighters Publications.

Trungpa, C. (2006). *Meditace v akci*. Praha: Eminent.

Turner, B. S. (ed.). (2006). *The Cambridge Dictionary of Sociology*. Cambridge, UK: University Press.

Úvodní stránka/slbd 2011 [online]. Dostupné na http://www.scitani.cz/sldb2011/redakce.nsf/i/home. (Vid. 18. prosince 2011).

Van der Ven, J. (1998). *Formation of the Moral Self* Grand Rapids, MI, US: Eerdmans.

Velinský, J. (2007). Krinolína. Zrezavělý ostruhy. On *21x Kapitán Kid. Tempo di kůň.* [CD]. Libouchec: Nakladatelství Kapitána Kida.

Velinský, J. (2010). Milej pane Nováku. On *21x Kapitán Kid. Dum-dum-dumky*. [CD]. Libouchec: Nakladatelství Kapitána Kida.

Velký sociologický slovník. (1996). Praha: Karolinum.

Vitz, P. (1997). *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship.* Grand Rapids, MI, US: Williams Eerdmans Publishing.

Vygotskij, L. S. (1981). Psychologie umění. Praha: Odeon.

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.

Watson, N. (2007). Nature and Transcendence: The Mystical and Sublime in Extreme Sports. In J. Parry et al. *Sport and Spirituality: An Introduction* (pp. 95–116). London, UK: Routledge.

Watts, A. W. (1995). *Cesta Zenu*. Olomouc: Votobia.

Webster´s II. (1984). *New Riverside University Dictionary*. Boston, MA, US: Houghton Mifflin Company.

Werich, J. (1985). Být či nebýt. On *Zpívá Jan Werich* [LP gramofonová deska]. Praha: Supraphon (opus č. 15).

Winter, S. (2004). *Sportovní lezení*. České Budějovice: Kopp.

Wittgenstein, L. (1993). *Filosofická zkoumání.* Praha: Filozofický ústav Akademie věd České republiky.

Womack, M. (1992). Why Athletes Need Ritual: A Study of Magic Among Professional Athletes. *In Sport and Religion* (pp 191–202). Champaign, IL, US: Human Kinetics Books.

Wrobel, S. (2001). *Aikido for self discovery: blueprint for an enlightened life*. St. Paul, MN, US: Llewellyn publications.

Yamada, S. (2001). The Myth of Zen in the Art of Archery. *Japanese Journal of Religious Studies*, *28* (1–2), 1–30.

Zamarovský, V. (1996). *Bohové a hrdinové antických bájí*. Praha: Brána.

Zákon České národní rady o státních symbolech České republiky. (1993). In *Sbírka zákonů České republiky*. Praha: Vydavatelství a nakladatelství MV ČR.

Zinnbauer, B. J., Pargament, K., & Scott, A. B. (1999). The emerging meanings of religiousness and spirituality: problems and prospects. *Journal of Personality, 67* (6), 889–919.

Zinnbauer, B. J. et al. (1997). Religion and spirituality: unfuzzying the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion, 36* (4), 549–564.

Zweig, S. (1998). *Amok*. Praha: Odeon.

Žalman, P. L. (1995). *Písně*. Praha: Folk & country.

4135-05, Sčítání lidu, domů a bytů 2001 [online]. Dostupné na http://www.czso.cz/csu/2005edicniplan.nsf/t/D60030FC73/$File/41320510.pdf. (Vid. 18. prosince 2011).

SLOVO O AUTORECH

PaedDr. Emanuel Hurych, Ph.D., je vedoucím katedry sportů VŠP v Jihlavě. Zabývá se filosofií sportu (členství v mezinárodních organizacích IAPS, BPSA, EAPS), externě vyučuje Filosofickou kinantropologii a Filosofii a etiku ve sportu na FSpS MU v Brně. Zaměřuje se zejména na etiku ve sportu, na význam prvku soutěže ve společnosti a na spirituální aspekty pohybu. Je mj. autorem knihy *Faustové a gladiátoři internetového věku* (2009). Sportem se zabývá i prakticky (běhy mimo dráhu, triatlon).

Prof. PhDr. Ivo Jirásek, Ph.D., se zabývá filosofickými aspekty pohybové kultury (hra, prožitek, tělo, pohyb) se snahou o profilaci oboru filosofická kinantropologie (mj. monografie *Filosofická kinantropologie: setkání filosofie, těla a pohybu,* 2005). Mezinárodní rozměr jeho odborné činnosti je umožněn díky členství v mezinárodních organizacích „filosofie sportu" (IAPS, BPSA, EAPS). Druhou oblastí odborného zájmu je výchova prožitkem, její metoda a teoretické postižení v podobě zážitkové pedagogiky (mj. šéfredaktor časopisu *Gymnasion*).

Prof. Dr. Mark Nesti pracuje na School of Sport and Exercise Sciences John Moores University v Liverpoolu a zaměřuje se na oblast sportovní psychologie, především na aplikace existenciální psychologie na oblast sportu. Působil a působí také jako konzultant a sportovní psycholog v anglické fotbalové soutěži (v Premier League u týmů Bolton Wanderers FC, Newcastle United FC a Hull City AFC). Je autorem mnoha monografií, jeho poslední kniha *Theology, Ethics and Transcendence in Sports* (Parry, Nesti and Watson, 2011) je věnována zejména vztahu mezi sportovní psychologií a spiritualitou. Je bývalým výkonným ředitelem Centra pro studium sportu a spirituality St. John University v Yorku.

Prof. Dr. Jim Parry byl vedoucím katedry filosofie na University of Leeds ve Velké Británii a nyní je hostujícím profesorem na FTVS UK v Praze. Je spoluautorem odborných knih *The Olympic Games Explained,* dále *Sport and Spirituality* a *Olympic Values and Ethics in Contemporary Society*. V současné době vede British Philosophy of Sport Association, dříve vedl British Universities Physical Education Association a je zakladatelem British Olympic Academy.

Rev. Prof. Simon Robinson je profesorem aplikované a profesní etiky na Leeds Metropolitan University ve Velké Británii. Vede Institute of Spirituality, Religion & Public Life a pracuje v Global Responsible Leadership Foundation, kde se zaměřuje na výzkum společenské odpovědnosti organizací v místním i globálním měřítku. Dále se zajímá o etickou výchovu v kurikulu a řízení a společenskou odpovědnost v oblasti vyššího vzdělávání. Je autorem mnoha monografií, z nichž nejnovější jsou *Business Ethics in Practice* a *Leadership Responsibility.*

Prof. PhDr. Aleš Sekot, CSc., vyučuje Sociologii, Sociologii sportu, Marketing, Úvod do sociální patologie, Multikulturní a sociální aspekty výživy a Aktuální problémy soudobé společnosti na Masarykově univerzitě v Brně. Zabývá se zejména problematikou vztahu sportu a společnosti a aktuálními multikulturními tématy. Je autorem 15 knižních publikací, dvou stovek studií, statí, esejí a recenzí. Přednášel na univerzitách v Bulharsku, Turecku, Portugalsku a Španělsku.

Doc. PhDr. Bc. Zdenko Reguli, Ph.D., pracuje jako vedoucí katedry gymnastiky a úpolů na FSPS MU v Brně. Ve své vědecké a pedagogické práci se zabývá především didaktikou úpolů, dějinami úpolových sportů, teorií sebeobrany a teorií bojových umění. Jako praktikant bojových umění se rozvíjí zejména v aikidó (5. dan) a džúdó (2. dan).

PhDr. Miloš Bednář, Ph.D., vystudoval filosofii a historii na FF UK (1982). Pracoval postupně jako dělník, pošťák, knihovník, archivář, training manager a učitel. Od roku 2000 je odborným asistentem na FTVS UK. V oboru kinantropologie získal titul Ph.D. v roce 2009. Odborné zaměření: antropologická linie ve filosofii, filosofie sportu, aplikované etiky. Životní styl: „žitá" filosofie, běžec na dlouhé tratě.

PhDr. Irena Martínková, Ph.D., působí jako odborná asistentka na FTVS UK v Praze, kde vyučuje filosofii a etiku aplikovanou v oblasti tělesné výchovy a sportu. Zaměřuje se na filosofii 20. století, hlavně na dílo Heideggera a Patočky, dále na čínské a japonské myšlení. Její publikace se zabývají tématy harmonie, tělesnosti a pohybu, olympismu a bojových umění.

Mgr. Miroslav Hanáček vystudoval FTVS UK v Praze, obor matematika–tělesná výchova (2004). Pracuje na katedře matematiky VŠP v Jihlavě, kde se zabývá především statistikou. Vyučuje předměty Pravděpodobnost a statistika, Základy statistiky, Základy lineární algebry a Matematika pro ekonomy.

Rejstřík pojmů

A

agon 54, 156
alea 95, 108, 110, 156
alloiósis 73
altruismus 11, 14, 105, 142
animistická teorie 9
areté 94, 97
archetyp hrdiny 49
archetyp posla 88, 90
askeze 9, 76, 159
atmos 70
autonomie sebevědomí 133
auxésis 73

B

biodrom 75, 78
blaženství 15
bohoslužba 8
bojové cesty 57, 111-116
božství 11, 16, 18, 20, 21, 25
Buberova koncepce Já-Ty 32
buddhismus 113, 114
bůh 9, 11, 22, 34, 35-37, 60, 84, 118

C

celebrity 50, 51, 53-55
církev 8, 35, 75, 83, 89
Cohenovy mody turistiky 82
ctnosti 54, 55, 94, 125, 132,

Č

časovost 41

D

degenerativní hypotéza 9
dech života 15, 70
deontologický přístup 73
deselekce 34
dialičnost 27
dimenze spirituality 14, 141

divergentní myšlení ... 80
dobro ... 19, 115
doktrína ... 10
doktrinální ortodoxie ... 10
dualistický přístup ... 6, 18, 82, 115, 116
duchovnost ... 9, 11, 70, 78, 85
dynamismus ... 9

E

ego ... 31, 40, 46
emoční poznání ... 23
empatie ... 18, 34, 58, 102, 103
etické schopnosti ... 15
evoluční hypotéza ... 9
evoluční ontologie ... 131
existencialita ... 12
existenciální prožitky ... 12

F

fenomenologie ... 32, 141
finanční donace ... 10
flow ... 31, 32, 43-46
flow experience ... 44, 46
fora ... 73
fthisis ... 73
fthora ... 73

G

gamblerství ... 109
genesis ... 73

H

heart and soul ... 11
hédonismus ... 78
hinduismus ... 21
hledání smyslu života, ... 16, 22
hnutí New Age ... 12
holistický přístup ... 6, 33
homo ludens ... 95, 108

Ch

chrám ... 8, 98, 158
chůze ... 82, 83, 86, 90, 92, 93, 121

I

identita ... 19, 29
ikony ... 49-53, 55
ilinx ... 95, 109, 110, 156
imago dei ... 21
imanence ... 21
iracionalita ... 61
izolace ... 13, 23

K

kabala ... 70, 73
kalokagathia ... 43, 94
kinantropologie ... 39, 40, 72, 90, 211, 215
komercionalizace ... 47, 53, 54, 76, 133
komplexní uvědomění ... 23
konvergentní myšlení ... 80
kreativita ... 31, 44, 100, 102, 107, 108
kriminalita ... 47
kritický moment ... 33, 34, 36
kulturně kompenzační funkce ... 51
kvalitativní metody výzkumu ... 33, 136, 212
kvantitativní výzkumy ... 33, 133, 136, 137, 212
kyborgizace ... 57, 133

L

labyrint ... 71, 77, 78
lidství ... 22, 23, 95, 98, 123, 133

M

meditace ... 10, 11, 31, 33, 77, 93, 158
mentální aspekty běhu ... 91
metanoia ... 40, 43
metastasis ... 73
mimesis ... 73
mimikry ... 95, 108, 110
model spirituality ... 10, 27
modelové role ... 51
modlitba ... 16, 31, 35, 86, 94
monoteismus ... 9
mše ... 36
mysterium tvorby ... 14
mýtus ... 30, 131

N

náboženské ideje ... 8
náboženské přesvědčení ... 30, 136
nadčlověk ... 39, 84, 91
naděje ... 23, 27, 50, 84, 103, 110, 129, 130
nefeš ... 70
nešama ... 70, 77

O

obřadnost ... 9
odpovědnost ... 24, 31
olympijské hry ... 68, 96, 97, 213
ontologická žízeň ... 14
ortodoxní křesťanské stanovisko ... 36
osamocení ... 34, 60

P

pán a rab ... 80
paradigma výzkumu ... 133
paradox outsidera ... 50
peak experience ... 31, 43, 44, 46, 103
perfekcionismus ... 54, 105
personalismus ... 29
pneuma ... 8, 70
pohyb akceptace ... 73
pohyb obrany ... 73
pohyb pravdy ... 73, 75
pohybový výkon ... 6, 82
porážka ... 79
poselství ... 8, 83, 87, 89, 90, 94, 130
posvátné stezky ... 93
posvátnost ... 8, 12, 14, 60, 104, 158
pouti ... 71, 75-77, 79, 86, 91, 93
poutník ... 16, 57, 70-73, 75-79, 81-84, 86, 88-90, 92-95, 117, 121, 124, 125
poutnictví ... 71-75
preanimismus ... 9
profesionalizace ... 47, 53, 54
protestantské tradice ... 35, 36
psyché ... 75
psychologické techniky ... 38
psychologie zdraví ... 33
psychometrické testy ... 33
psychoterapie ... 29

R

reality show ... 50
religionistika ... 6, 8, 10, 133
religiózní prožitky ... 10
responzívní hypotéza ... 9
rezignace ... 37
ritualita ... 53
rituály ... 10, 12, 25, 53, 57-69, 74, 76, 84, 93, 95-97, 126, 147
ritus ... 74
rivalizace ... 53, 89
rozjímání ... 9, 31, 93
ruach ... 8, 17, 70, 72

S

sakrální ... 76, 96, 97, 99, 100, 102-104, 106, 117, 120, 124, 130, 213
sebeobětování ... 31, 32, 37, 59
sebepřijetí ... 34
seberealizace ... 14, 101
sekularizace ... 76, 11
sémantické pole ... 9
sexualita ... 19
sféry liského bytí ... 6
smrtelnost ... 19, 49
smysluplný život ... 92
sociální role ... 8
sociální spravedlnost ... 14, 47
somatické poznání ... 23
spasení ... 25
spirituální hodnoty ... 6, 14, 98
spirituální orientace ... 14
spiritus ... 8, 15, 17, 70, 74
sportovní hvězda ... 32
sportovní psychologie ... 33, 38
sportovní výkon ... 61-63, 68, 89
spravedlnost ... 14, 24, 47, 55, 83, 84, 85, 97, 110
svátek ... 8
svátost křtu ... 155
svoboda ... 15, 17, 75, 98
symbolická hra ... 103

T

tabu ... 8, 65
teleologický ... 73
teologie ... 10, 26, 35, 70

teorie nevzdělanosti 134
tolerance 30, 38
tramping 117, 118, 120-124, 126, 127, 131
trampská písnička 123-127
transcendence 9, 14-16, 22-24, 26, 43, 46, 74, 142, 155, 197, 202
transcendentní dimenze 14, 15
transition 33
typy prožitků 7, 39, 44, 46

U

úcta 8, 15, 16, 59, 110, 123
uctívání 8, 11
ukončení kariéry 36
uměřenost 55, 84, 110
usmíření 23, 24, 27, 47
uspořádání psychické energie 45
utrpení 13, 16, 37, 43, 51, 91, 130

V

válka 53
víra 6, 8, 16, 23, 25, 28, 29, 33-35, 37, 53, 129, 130
virtualita 101, 102, 110, 155
vnitřní motivace 31

W

woodcraft 118-121, 131

Z

zaměření na člověka 27
zaměření na druhého 27
zážitková pedagogika 95
zbožnost 8, 10, 11, 13, 35
zen 112-116
zlo 19, 115
zone experience 44-46
zranění 32, 36, 116

Ž

životní styl 8, 61

RÉSUMÉ

The Spirituality of Movement Activities

This book, The Spirituality of Movement Activities, combines two large topics - spirituality and human movement - and the authors´ main aim is to investigate the relations between them. The editor's main aim has been to display spirituality as a complex and multi-dimensional phenomenon, and so the book contains not just philosophical, but also religious, psychological and sociological approaches. Spirituality in its wide sense brings a new hope for the development of the human spirit, especially in countries where religious conviction is waning, or in any case does not represent the majority opinion (which is the case, for example, in the Czech Republic). However, the main subject-matter of the book is not focussed on spirituality in general, but rather on the study of the varieties and manifestations of spirituality that are connected with human movement.

The book is divided into two parts. The first part is theoretical, exploring the concept of spirituality from several different points of view, yet seeking to describe and define a consistent account, always focussing on the field of movement activities. A clear preference for a holistic approach to the human being is a notable feature of all the chapters in the first part. Spirituality is examined here in both its religious and non-religious senses. The second part is empirical, presenting the results of a large-scale investigation of spirituality in relation to eight groups of respondents - sportsmen and women - who representative different types of movement activities: swimming (Total Immersion), football, climbing, canoeing, running, Irish Dancing, ice-hockey and martial arts (aikido).

The first, theoretical, part consists of two sections. The first is called Spirituality (Towards Movement), and the authors of the first two chapters (Jirásek; Robinson & Parry) examine spirituality in its broadest meaning. They describe its religious and non-religious senses and apply them to the sphere of movement activities. Much effort and space is devoted to researching the various definitions and accounts of spirituality in different contexts. These two chapters show how wide is the range of understandings of spirituality, and that spirituality itself transcends the majority of current discourses.

Nesti, author of the third chapter, complains that many contemporary psychologists see spirituality as an irrelevant topic - one to be avoided at all costs. This attitude, of course, brings them many difficulties and complications during the process of addressing certain psychological issues and problems presented by sportspeople, never mind overcoming or curing those issues. This is demonstrated, for example, in the communication between sport psychologists and religiously-based sportspeople. The necessity of finding a new approach of sport psychologists and psychotherapists to athletes with strong religious belief is one of the key messages of this chapter, although this also carries messages lessons regarding the psychology of non-believers.

The absence of any spiritual principle in the daily routine of many people in our modern society is connected with the rapidly growing secularization of our everyday lives. This, however, stimulates the search for new ways of finding a different (non-religious) spiritual dimension. The author of the fourth chapter (Bednář) analyses and examines "peak", "flow" and "zone" experiences in the context of spirituality.

The final chapter of the first section (by Sekot & Hurych) introduces a sociological approach to sport and its spiritual values. The social impact of contemporary sport is explored through a consideration of the cult of „sport stars" and the influence of sport idols, in terms of both active and passive acceptance by the non-professional public. It closes the theoretical part and it presents some kind of transition towards the second section of the book.

The second section is called Movement (Towards Spirituality) and it brings more concrete examples from the world of sport. The first chapter (Sekot) is devoted to rituals in sport, which enable us to get nearer to spirituality, in one of its traditional understandings. The second chapter (Hurych) introduces the archetypes of pilgrim, messenger and runner. The author examines the interconnection between these archetypes and develops a concept of spirituality as a kind of direction, rather like a steady breeze, but motivated by some long-term aim.

Spirituality as an element of natural human playfulness is the topic of the next chapter (Hurych & Jirásek). The ability to play is examined here theoretically as well as by using some practical examples from selected games. This ability is presented by the authors as a possible preventative from the danger present in the cyborgization of society.

Martial arts do not merely present a large complex of human skills, but they are also a part of human culture, and are especially strong in certain Asian countries. The author of the next chapter (Martínková) develops a conception of "martial paths", which are focused on a personal development and self-education that supports spirituality and transcends a traditional conception of martial arts based only on the physical combat, and on fighting action.

The final chapter of the second section, and the last one of the theoretical part (Hurych), is connected with a sojourn in natural (outdoor) conditions, and emphasises the necessity of human respect for nature. Some outdoor movement activities (climbing, canoeing, hiking etc.) are mentioned here, and the spiritual dimension of them is described.

All the above chapters were written with the intention of providing a versatile theoretical framework for the spirituality of movement activities.

The second, empirical, part is divided into three chapters. The first chapter (Hurych & Jirásek) provides a basic introduction to the methodology of the research, which is called An Investigation of the Spirituality of Movement Activities. The general conception, tasks, aims, hypotheses, time schedule, methods and some other more detailed descriptions are contained here.

The second chapter (Hurych, Reguli & Jirásek) is devoted to a description of the groups of respondents and the specifics of each the selected movement activities. This part is written a little more in detail than is usually considered to be standard, because of the importance of knowledge of this data for the subsequent research.

The third chapter (Hurych & Hanáček) provides the results of the research and some discussion of them. The results are firstly examined in a general way within four main fields (spirituality, movement, settings, and kind of movement activity). Then, for the statistical analysis, non-parametric methods of statistical evaluation were selected (this is explained in the text), and four dimensions (motive and transcendence, mysticism, interpersonal and intrapersonal factors) are included as further criteria. The main part of the chapter provides results according to sixteen factors (this means four main fields multiplied with four dimensions), presented in the form of charts and graphs. Then they are described and explained discursively. Many interesting findings come from the statistical outputs, including the findings that the strongest perception of spirituality was to be found in the group of runners, and the weakest one was connected with football and ice-hockey players.

However, here in this book, only the results of the quantitative part of the research are presented. The results of the qualitative part (whose methods are briefly described in the book as well) will have to be elaborated in a future work. The quantitative part of the research represents a good platform for some basic findings and it is a good starting point for further qualitative investigations which should bring more detailed results.

The authors believe that the topic of the spirituality of movement activities will become more and more interesting and relevant in the near future because modern technologies (and here sport is no exception) are under rapid development, and this will inevitably bring unintended consequences. The cyborgization of society is not just a hypothetical sci-fi vision these days. Our view is that people will increasingly feel the need to be aware of, and interrogate the nature of, their human nature - we will have to become more spiritual if we want to 'survive'. For sportsmen and women this becomes so much more important when we consider the physical character of their interests, and the bodily nature of their activity.

This book tries to take the first steps in initiating an enquiry towards new possibilities for a spiritual approach to human movement, and its implications for movement education. We hope to have made such a contribution.

Z recenzí

„Práce představuje velmi poctivý vhled do dosud nevytěženého prostoru teorie tělesné kultury, a proto považuji za velmi dobré, aby tato kniha byla publikována. Potřebujeme rozvířit vědecké diskuse právě v těchto souvislostech. Je třeba také zdůraznit, že posvátno není jen doména náboženství, je v každé poctivé básni, je v každé lidské bytosti, která ví o transcendenci svého myšlení, protože pečuje o svou duši. Otázky jsou tím, co tuto transcendenci zakládá, proto platí, že ‚tázání je zbožností myšlení'. K přesažným celkům se dostáváme jen bytostně prožívaným tázáním, proto mají rituály a sportování takový význam."

Z recenze prof. PhDr. Anny Hogenové, CSc.

„Aktuálnost tématu spirituality pohybových aktivit je nepochybná. Monografie prezentuje nový pohled na sportovní pohybové aktivity, který je doposud v našich podmínkách zřídkavý. Jde o pohled, který z hlediska humanitních a sociálních věd můžeme považovat za interdisciplinární. Problém spirituality analyzuje, definuje a empiricky zkoumá kolektiv autorů v relevanci na dnešní sport a konkrétně v relevanci na vybrané sportovní disciplíny. Autorský kolektiv je reprezentativní, jeho složení považuji za vzorek současné teoretické elity České republiky v kinantropologických výzkumech sportovních pohybových aktivit z hlediska humanitních věd.Za experty je možné považovat také zahraniční členy autorského kolektivu."

Z recenze prof. PhDr. Josefa Oborného, Ph.D.

PŘÍLOHY

Příloha 1 Kompletní podoba dotazníku (pro skupinu 5 – aikidó)

Fakulta sportovních studií Masarykovy univerzity v Brně

Vysoká škola polytechnická Jihlava

Vážení přátelé,
vážíme si Vašeho zájmu o spolupráci na našem výzkumném záměru. Projekt se zabývá potenciálem pohybových aktivit pro osobní rozvoj člověka. Realizujeme jej ve spolupráci Katedry kineziologie Fakulty sportovních studií Masarykovy univerzity v Brně a Katedry sportů Vysoké školy polytechnické Jihlava. Na základě uvedených dat budeme publikovat články v odborných časopisech a téma dále rozvíjet v diplomových a bakalářských pracích.

Výzkum provádíme pomocí dotazníku, jehož vyplnění vám zabere přibližně 20 minut. Pro vyplnění dotazníku si prosím udělejte dostatek času a najděte si klidné místo, kde nebudete ničím rušeni.

Výzkum se skládá ze tří hlavních částí. Nejprve Vás požádáme o uvedení demografických údajů, poté následuje škálový dotazník a na konci najdete kvalitativní anketu. Za zodpovězení otázek a vyplnění dotazníku Vám budeme velice vděčni.
Výzkum je anonymní, proto není nutné uvádět Vaše jméno. Dále vás chceme poprosit, abyste odpovídali upřímně a dle vašeho osobního mínění, nikoli podle obecně uznávaných názorů.
Děkujeme za vaši vstřícnost a za váš čas.

PaedDr. Emanuel Hurych, Ph.D.
Mgr. Bohumír Machovec
Mgr. Martin Zvonař, Ph.D.
Prof. PhDr. Ivo Jirásek, Ph.D.
PhDr. Zdenko Reguli, Ph.D.
Mgr. Pavla Erbenová

Pozn.

Autoři výzkumu chápou spiritualitu (ta česky bývá označována jako duchovnost) jako životní praxi, způsob vnímání a osobního zacházení s tím, co člověka přesahuje. Má svůj náboženský rozměr, nicméně nemusí být nutně vázána na Boha ani na konkrétní náboženské představy. Autorům jde v tomto případě o zachycení i jiného než sportovního chápání pozice pohybu v životě člověka.

1) Nejprve prosím vyplňte následující demografické údaje:

• Pohlaví

o muž

o žena

• Kolik vám bylo let při vašich posledních narozeninách?

_____ let

• Máte v současné době placené zaměstnání?

o Ano

o Ne

• Pokud ano, kolik hodin týdně pracujete ve všech zaměstnáních?

_____ hodin týdně

• Kam zařadíte místo, kde žijete?

o velké město (> 100 000 obyvatel)
o středně velké město (30 000 – 100 000 obyvatel)
o menší město (1 000 – 29 999 obyvatel)
o malá obec / vesnice (< 1 000 obyvatel)

• Nachází se v místě vašeho bydliště hřiště, kde lze provozovat bojová umění?

o Ano

o Ne … V jaké vzdálenosti se nachází nejbližší? ____km

• Jaké je Vaše nejvyšší dosažené vzdělání (zatrhněte prosím jednu možnost)?

o základní škola
o střední škola
o střední škola s maturitou
o vyšší odborná škola
o vysoká škola
o postgraduální doktorské studium

• Který sport nebo pohybovou aktivitu preferujete?

_____

_____

_____

2) Škálový dotazník

Odpovězte na následující otázky. Dle vlastního mínění zakroužkujte číslo, které nejvíce vystihuje váš názor nebo pocit. Čím větší číslo tím větší míra souhlasu, ztotožnění se s daným tvrzením.

1 2 3 4 5 6 7

NE	**ANO**
Absolutně NE	100% ANO
NIKDY	VELMI ČASTO
NESOUHLASÍM	SOUHLASÍM

1	Věřím, že život má základní účel a smysl.	1 2 3 4 5 6 7
2	Snažím se o osobní růst.	1 2 3 4 5 6 7
3	Prožil jsem někdy odpuštění, které jako by zázračně změnilo něčí život nebo lidské vztahy.	1 2 3 4 5 6 7
4	Věřím v posmrtný život.	1 2 3 4 5 6 7
5	Před studánkou s čistou vodou mívám chuť pokleknout plný úcty nebo úžasu.	1 2 3 4 5 6 7
6	Usiluji o vyšší hodnoty, které přesahují vlastní úzké zájmy.	1 2 3 4 5 6 7
7	Přijímám svá omezení.	1 2 3 4 5 6 7
8	Stalo se mi, že pro mě čas, prostor a vzdálenost ztratily jakýkoliv smysl.	1 2 3 4 5 6 7
9	Někdy mě naplní touha změnit svůj život.	1 2 3 4 5 6 7
10	Znám chvíle tiché radosti, které mě naplňují tak, že se mi chce jásat, zpívat nebo plakat.	1 2 3 4 5 6 7
11	Věřím v hodnotu toho, o co usiluji.	1 2 3 4 5 6 7
12	Ve společnosti lidí, s nimiž mě něco důležitého spojuje a s nimiž si rozumím, mívám někdy zážitek hlubokého souznění duší.	1 2 3 4 5 6 7
13	Přijímám, co nemůžu změnit.	1 2 3 4 5 6 7
14	Měl/a jsem někdy pocit, že se mé já noří do nějaké větší skutečnosti, než jsem já sám/a.	1 2 3 4 5 6 7
15	Přispívám k pohodě jiných.	1 2 3 4 5 6 7
16	Přijímám, že naprosto vše v mém životě způsobuji sám/a.	1 2 3 4 5 6 7
17	Někdy si náhle uvědomím, že život je zázrak.	1 2 3 4 5 6 7
18	Věřím, že i rostliny a neživá příroda mají svou duši.	1 2 3 4 5 6 7

1 2 3 4 5 6 7

NE
Absolutně NE
NIKDY
NESOUHLASÍM

ANO
100% ANO
VELMI ČASTO
SOUHLASÍM

19	Dódžó považuji za přátelské.	1 2 3 4 5 6 7
20	Bojování čistí nejen mé tělo, ale i mysl.	1 2 3 4 5 6 7
21	Dódžó mě přitahuje.	1 2 3 4 5 6 7
22	Zabrat se do boje je pro mě příjemné.	1 2 3 4 5 6 7
23	Často si uvědomím, že můj život je svým způsobem boj.	1 2 3 4 5 6 7
24	Cítím k boji úctu.	1 2 3 4 5 6 7
25	Účast na tréninku bojového umění mi dodává energii.	1 2 3 4 5 6 7
26	Mám rád zvláštní atmosféru cvičení bojového umění.	1 2 3 4 5 6 7
27	Boj má podle mě vyšší moc.	1 2 3 4 5 6 7
28	Při cvičení bojového umění se cítím svobodný/á.	1 2 3 4 5 6 7
29	Dódžó vidím jako nehostinné prostředí.	1 2 3 4 5 6 7
30	Mám někdy pocit vděčnosti vůči bojovému umění.	1 2 3 4 5 6 7
31	Když jsem v dódžó, mívám chuť se ztišit a relaxovat.	1 2 3 4 5 6 7
32	Věřím, že pohyb má ozdravnou moc.	1 2 3 4 5 6 7
33	Sport je pro mě společenskou událostí.	1 2 3 4 5 6 7
34	Když udržuji své tělo v kondici, život má pro mě větší smysl.	1 2 3 4 5 6 7
35	Pohyb je pro mě možnost vyjádřit se.	1 2 3 4 5 6 7
36	Vnímám jako důležité, aby člověk měl pohybovou aktivitu, pro kterou je zapálený.	1 2 3 4 5 6 7
37	Pohyb mi dodává energii.	1 2 3 4 5 6 7
38	Vidím hlubší význam v tom, aby se člověk učil novým pohybovým dovednostem.	1 2 3 4 5 6 7
39	Jsem na sebe hrdý/á, že umím nějaký sport/pohybovou dovednost.	1 2 3 4 5 6 7
40	Díky pohybu zažívám svobodu.	1 2 3 4 5 6 7

1 2 3 4 5 6 7

NE
Absolutně NE
NIKDY
NESOUHLASÍM

ANO
100% ANO
VELMI ČASTO
SOUHLASÍM

41	Ke sportu patří překonávání se.	1 2 3 4 5 6 7
42	Sport mě spojuje s lidmi.	1 2 3 4 5 6 7
43	Hýbu se, abych se cítil/a dobře.	1 2 3 4 5 6 7
44	Když rozhýbu své tělo, rozhýbu i svou mysl.	1 2 3 4 5 6 7
45	Pohyb je pro mě radostí.	1 2 3 4 5 6 7
46	Neumím si představit život bez pohybu.	1 2 3 4 5 6 7
47	Vnímám estetičnost bojového umění, je skutečným uměním.	1 2 3 4 5 6 7
48	Někdy při cvičení bojového umění zažívám pocit, že čas a prostor ztratily svůj význam.	1 2 3 4 5 6 7
49	Většinou se mi na trénink nechce, ale po tréninku se cítím dobře	1 2 3 4 5 6 7
50	Při tréninku mě lidi okolo ruší.	1 2 3 4 5 6 7
51	Když cvičím bojové umění, plně se na to soustředím.	1 2 3 4 5 6 7
52	Zažil/a jsem někdy při cvičení bojového umění pocit vnitřního očištění.	1 2 3 4 5 6 7
53	Bojovému umění se věnuji pouze pro zlepšení své fyzické kondice.	1 2 3 4 5 6 7
54	Při tréninku bojového umění se cítím smířený/á sama se sebou.	1 2 3 4 5 6 7
55	Chci se dobře naučit bojové umění, abych si neudělal/a ostudu před ostatními.	1 2 3 4 5 6 7
56	Zažil/a jsem při cvičení bojového umění na chvíli pocit hlubokého splynutí s okolním prostředím.	1 2 3 4 5 6 7
57	Vidím v bojovém umění potenciál neustálého zlepšování se.	1 2 3 4 5 6 7
58	Cvičím bojové umění, protože bych měl/a.	1 2 3 4 5 6 7
59	Při tréninku bojového umění zapomínám na své starosti.	1 2 3 4 5 6 7
60	Bojové umění mě vnitřně uklidňuje.	1 2 3 4 5 6 7
61	Při bojovém umění se mi někdy zdá, jako bych byl unášen/a jakousi vnější energií.	1 2 3 4 5 6 7
62	Po tréninku bojového umění jsem spokojený/á sám/a se sebou.	1 2 3 4 5 6 7

3) Kvalitativní anketa

a. Volné slovní asociace

K uvedeným výrazům připište slova, která vás napadají jako první.
S čím se vám dané slovo spojuje?

- Pohyb _____
- Bojové umění _____
- Meč _____
- Pocit _____
- Hloubka _____
- Hodnoty _____
- Duše _____
- Spiritualita _____
- Život _____

b. Nedokončené věty

Dokončete následující věty a odpovězte na doplňující otázky.

- **Cvičím bojové umění, protože…**

_____

_____

A proč je to pro mě důležité?

_____

_____

- **Na hřišti se cítím…**

_____

_____

- **Kromě pohybu je pro mě bojové umění…**

_____

_____

A co to pro mě to znamená?

_____

_____

- **Nejsilnější prožitky z bojového umění mohu označit slovy…**

_____

_____

- **Mohu obdobné pocity zažít i v jiném prostředí, nebo při jiné činnosti? Pokud ano, tak kde?**

_____

- **Jako spirituální (duchovní) zážitek v dódžó bych vnímal/a…**

_____

A co to pro mě může znamenat?

_____

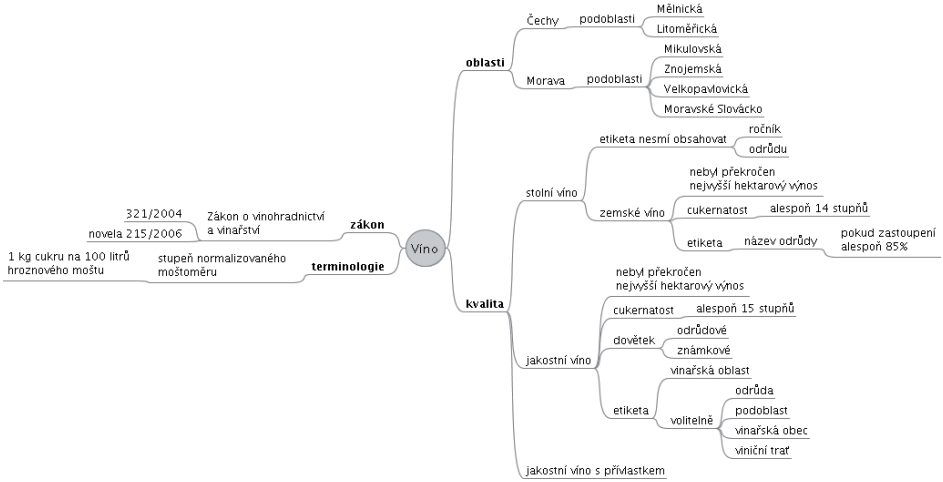
_____

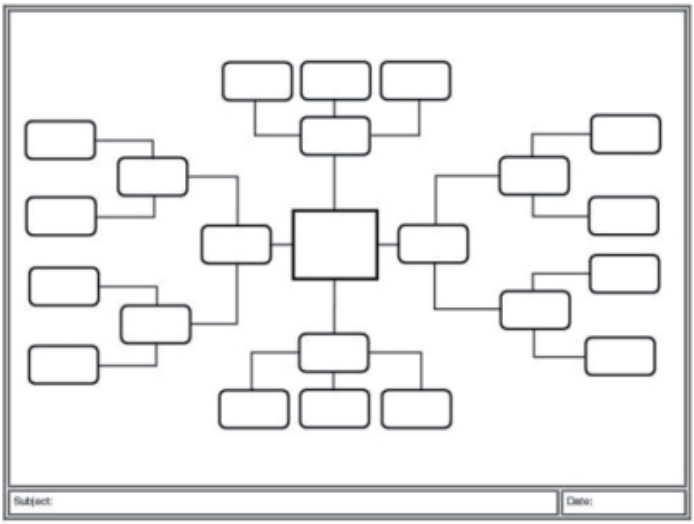
_____

c. Pojmové mapy

Začněte uprostřed naležato položeného papíru. Ve středu papíru najdete ústřední slovo pojmové (myšlenkové) mapy. K němu připojujte hlavní větve, k nim větve druhé úrovně, k oběma poté větve úrovně třetí atd. Pracujte pomocí slovních asociací, spojujte si více věcí dohromady, propojujte jednotlivé větve. Nebojte se používat různé barvy nebo kreslit obrázky, mapa pak bude mnohem živější a rozproudí tvůrčí myšlení. Pro každou linku užijte jen jedno jednoduché klíčové slovo nebo slovní spojení. K vyobrazení mapy využijte celou plochu papíru.

Příklady různých myšlenkových map[181]:





181 Z úsporných důvodů zde uvádíme pouze popisnou variantu. Na posleních dvou stranách obdrželi respondenti klíčová slova pro pojmové mapy. Na předposlední straně to byl výraz SPIRITUALITA, na poslední straně pak termín BOJOVÉ UMĚNÍ.

Příloha 2 Specifické otázky škálového dotazníku (otázky 19–31 a 47–62) pro jednotlivé skupiny pohybových aktivit

Skupina

1 – plavání

viz tabulka 1

2 Fotbal

19 Prostředí hřiště považuji za přátelské.
20 Hra čistí nejen mé tělo, ale i mysl.
21 Hřiště mě přitahuje.
22 Zabrat se do hry je pro mě příjemné.
23 Často si uvědomím, že můj život je svým způsobem hra.
24 Cítím ke hře úctu.
25 Účast ve hře mi dodává energii.
26 Mám rád zvláštní atmosféru hry.
27 Hra má podle mě vyšší moc.
28 Při hře se cítím svobodný/á.
29 Hřiště vidím jako nehostinné prostředí.
30 Mám někdy pocit vděčnosti ke hře.
31 Když jsem na hřišti, mívám chuť se ztišit a relaxovat.
47 Vnímám estetičnost fotbalu, lze ho přirovnat k umění.
48 Někdy při fotbalu zažívám pocit, že čas a prostor ztratily svůj význam.
49 Většinou se mi do fotbalu nechce, ale po hře se cítím dobře
50 Při fotbalu mě lidi okolo ruší.
51 Když hraji fotbal, plně se na to soustředím.
52 Zažil/a jsem někdy při fotbalu pocit vnitřního očištění.
53 Fotbalu se věnuji pouze pro zlepšení své fyzické kondice.
54 Při fotbalu se cítím smířený/á sama se sebou.
55 Chci umět hrát dobře fotbal, abych si neudělal/a ostudu před ostatními.
56 Zažil/a jsem při fotbalu na chvíli pocit hlubokého splynutí s hrou.
57 Vidím ve fotbalu potenciál neustálého zlepšování se.
58 Fotbal hraji, protože bych měl/a.
59 Při fotbalu zapomínám na své starosti.
60 Fotbal mě vnitřně uklidňuje.
61 Při fotbalu se mi někdy zdá, jako bych byl unášen/a jakousi vnější energií.
62 Po fotbalu jsem spokojený/á sám/a se sebou.

3 Lezení

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.
47 Vnímám estetičnost lezení, lze jej přirovnat k umění.
48 Někdy při lezení zažívám pocit, že čas a prostor ztratily svůj význam.
49 Většinou se mi do lezení nechce, ale potom se cítím dobře
50 Při lezení mě lidi okolo ruší.
51 Když lezu, plně se na to soustředím.
52 Zažil/a jsem někdy na skále pocit vnitřního očištění.
53 Lezení se věnuji pouze pro zlepšení své fyzické kondice.
54 Při lezení se cítím smířený/á sama se sebou.
55 Chci umět dobře lézt, abych si neudělal/a ostudu před ostatními.
56 Zažil/a jsem při lezení na chvíli pocit hlubokého splynutí se skálou.
57 Vidím v lezení potenciál neustálého zlepšování se.
58 Lezu, protože bych měl/a.
59 Při lezení zapomínám na své starosti.
60 Lezení mě vnitřně uklidňuje.
61 Při lezení se mi někdy zdá, jako bych byl unášen/a jakousi vnější energií.
62 Po lezení jsem spokojený/á sám/a se sebou.

4 Vodáctví

19–31 viz lezení
47 Vnímám estetičnost vodáckého sportu, lze jej přirovnat k umění.
48 Někdy při jízdě na vodě zažívám pocit, že čas a prostor ztratily svůj význam.
49 Většinou se mi do lodě nechce, ale potom se cítím dobře
50 Při pádlování mě lidi okolo ruší.
51 Když pádluji, plně se na to soustředím.
52 Zažil/a jsem někdy na vodě pocit vnitřního očištění.
53 Kanoistice se věnuji pouze pro zlepšení své fyzické kondice.

54 Na vodě se cítím smířený/á sama se sebou.
55 Chci umět dobře pádlovat, abych si neudělal/a ostudu před ostatními.
56 Zažil/a jsem na vodě na chvíli pocit hlubokého splynutí s řekou.
57 Vidím v kanoistice potenciál neustálého zlepšování se.
58 Pádluji, protože bych měl/a.
59 Na vodě zapomínám na své starosti.
60 Pádlování mě vnitřně uklidňuje.
61 Při pádlování se mi někdy zdá, jako bych byl unášen/a jakousi vnější energií.
62 Po pádlování jsem spokojený/á sám/a se sebou.

5 aikidó

viz Příloha 1

6 Běh

19–31 viz lezení
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.

7 irské tance

19 Prostředí tanečního sálu považuji za přátelské.
20 Pobyt v prostředí tanečního sálu čistí nejen mé tělo, ale i mysl.
21 Taneční sál mě přitahuje.
22 Tančit v prostředí tanečního sálu je pro mě příjemné.
23 Často si uvědomím, že můj život je svým způsobem tanec.
24 Cítím k tanci úctu.
25 Pobyt v tanečním sále mi dodává energii.

26 Mám rád atmosféru tanečního prostředí.
27 Tanec má podle mě vyšší moc.
28 Při tanci se cítím svobodný/á.
29 Taneční sál vidím jako nehostinné prostředí.
30 Mám někdy pocit vděčnosti vůči prostředí a lidem okolo tance.
31 Když jsem v tanečním sále, mívám chuť se ztišit a relaxovat.
47 Vnímám estetičnost tance, je skutečným uměním.
48 Někdy při tanci zažívám pocit, že čas a prostor ztratily svůj význam.
49 Většinou se mi do tréninku tance nechce, ale po tréninku se cítím dobře.
50 Při tanci mě lidi okolo ruší.
51 Když tančím, plně se na to soustředím.
52 Zažil/a jsem někdy při tanci pocit vnitřního očištění.
53 Tanci se věnuji pouze pro zlepšení své fyzické kondice.
54 Při tanci se cítím smířený/á sama se sebou.
55 Chci se dobře naučit tančit, abych si neudělal/a ostudu před ostatními.
56 Zažil/a jsem při tanci na chvíli pocit hlubokého splynutí s pohybem.
57 Vidím v tanci potenciál neustálého zlepšování se.
58 Tančím, protože bych měl/a.
59 Při tanci zapomínám na své starosti.
60 Tanec mě vnitřně uklidňuje.
61 Při tanci se mi někdy zdá, jako bych byl unášen/a jakousi vnější energií.
62 Po tanci jsem spokojený/á sám/a se sebou.

8 lední hokej

19–31 viz fotbal
47 Vnímám estetičnost ledního hokeje, lze jej přirovnat k umění.
48 Někdy při hokeji zažívám pocit, že čas a prostor ztratily svůj význam.
49 Většinou se mi do hokeje nechce, ale potom se cítím dobře.
50 Při hokeji mě lidi okolo ruší.
51 Když hraji hokej, plně se na to soustředím.
52 Zažil/a jsem někdy při hokeji pocit vnitřního očištění.
53 Hokeji se věnuji pouze pro zlepšení své fyzické kondice.
54 Při hokeji se cítím smířený/á sama se sebou.
55 Chci umět hrát dobře hokej, abych si neudělal/a ostudu před ostatními.
56 Zažil/a jsem při hokeji na chvíli pocit hlubokého splynutí s hrou.
57 Vidím v hokeji potenciál neustálého zlepšování se.
58 Hraji hokej, protože bych měl/a.
59 Při hokeji zapomínám na své starosti.
60 Hokej mě vnitřně uklidňuje.
61 Při hokeji se mi někdy zdá, jako bych byl unášen/a jakousi vnější energií.
62 Po tréninku/zápase jsem spokojený/á sám/a se sebou.

Vědecká redakce Masarykovy univerzity

prof. PhDr. Ladislav Rabušic, CSc.
prof. RNDr. Zuzana Došlá, DSc.
Ing. Radmila Droběnová, Ph.D.
Mgr. Michaela Hanousková
doc. PhDr. Jana Chamonikolasová, Ph.D.
doc. JUDr. Josef Kotásek, Ph.D.
Mgr. et Mgr. Oldřich Krpec, Ph.D.
prof. PhDr. Petr Macek, CSc.
PhDr. Alena Mizerová
doc. Ing. Petr Pirožek, Ph.D.
doc. RNDr. Lubomír Popelínský, Ph.D.
Mgr. David Povolný
Mgr. Kateřina Sedláčková, Ph.D.
prof. MUDr. Anna Vašků, CSc.
prof. PhDr. Marie Vítková, CSc.
Mgr. Iva Zlatušková
doc. Mgr. Martin Zvonař, Ph.D.

Spiritualita pohybových aktivit

Emanuel Hurych a kol.

Vydala Masarykova univerzita v Brně roku 2013
První vydání
Náklad 200 výtisků
Sazba Klára Kavanová
Tisk David Knopp, Černčice 24, 54901 Nové Město nad Metují

ISBN 978-80-210-6207-8