

Náboženský turismus, nebo turismus jako náboženství? Několik poznámek ke studiu vztahů mezi náboženstvím a turismem

JAN HRON

Analýza vztahu náboženství a turismu je podmiňována dvojím pochopením pouti. První přístup pojímá pouť v pragmaticko-marketingovém smyslu jako specifickou větev turistického ruchu zaměřenou na určitý segment turistů se speciálními nábožensko-spirituálními potřebami a motivacemi, tj. jako náboženský turismus.¹ V takové definici je rozlišení mezi náboženským turismem a poutí pouze operativní, v zásadě je jen stylistickou záležitostí, protože pouť je z podstaty věci náboženským turismem. Druhé pojetí klasifikuje pouť jako dichotomický protějšek turismu. Zatímco pouti jsou přisuzovány kvality posvátnosti, rituálnosti, serióznosti, asketičnosti a hloubky, turismus je vykreslován jako přesný profánní opak pouti s vlastnostmi, jako jsou hédonismus, komerce, povrchnost. Náboženský turismus je v této dualistické perspektivě nesmysl, logický kolaps, neuskutečnitelný průnik naprosto opozitních pólů.²

Oba tyto přístupy omezují možnosti studia provázanosti turismu a náboženství, přičemž pozornost zaměřují pouze na pouť. Současné bádání si je vědomo jejich reduktivnosti a snaží se o hlubší analýzu vztahů mezi náboženstvím a turismem. Tato studie si klade za cíl představit argumentační linie, teoretická východiska a finální poznatky hlavních směrů studia náboženství a turismu s upozorněním na jejich slepé body, slabiny a problematické předpoklady. Hlavní směry bádání jsou určovány dvěma přístupy – přístupem, který se soustředí na náboženský turismus, a přístupem, pro nějž je turismus novým náboženstvím. Ani jeden z těchto přístupů však není zcela uspokojivý, dokonce lze tvrdit, že nad jejich klady převažují záporny. V tomto článku proto navrhuji vydat se po jiných stezkách bádání. Za jedny z nejprospěšnějších pokládám cesty vytyčené prostoro-

1 Dallen J. Timothy – Daniel H. Olsen, „Tourism and Religious Journey“, in: iid. (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, New York – London: Routledge 2006, 1-21: 6-7.

2 Michael Strausberg předkládá přehlednou tabulku asociací spojených s poutí a turismem, viz Michael Stausberg, *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations, and Encounters*, New York – London: Routledge 2011, 20.

vým, performativním a mobilním obratem, jimž je věnována druhá část tohoto článku.

Náboženský turismus

Studie cestovního ruchu nejsou zcela jednotné v tom, zda „náboženský turismus“ užívat jako označení pro specifický typ náboženského cestování, či jako zastřešující pojem, pod který lze zařadit všechny druhy náboženského cestování. Ruth Blackwellová například rozlišuje několik typů návštěvníků náboženských míst: a) poutníky, pro něž má toto místo zvláštní význam, b) poutníky, pro které místo nemá zvláštní náboženský význam a kteří jej navštěvují v rámci širší poutnické soustavy, c) náboženské turisty, d) sekulární turisty a e) účastníky náboženských událostí a festivalů. Dle ní náboženské turisty od poutníků odlišuje způsob jednání na jednotlivých turistických místech. Poutníci se musejí chovat podle určitých rituálních standardů, které náboženští turisté dodržovat nemusejí.³ Podobným způsobem rozlišovali mezi náboženskými turisty a poutníky respondenti dotazníkového šetření věnovaného rozvoji náboženského turismu na jižní Moravě a ve Zlínském kraji. 58% respondentů⁴ na otázku, co si představují pod pojmem náboženský turismus, odpovědělo, že se jedná o návštěvu náboženských míst, aniž by turista byl věřícím. Naopak třetina (34%) respondentů chápala náboženský turismus výhradně jako turismus poutní.⁵ Náboženský turismus lze též vnímat jako širší kategorii cestování k náboženským místům, která zahrnuje jak poutnický turismus, tak turismus památkově-informační orientace (tj. náboženský turismus lidí bez náboženského přesvědčení).⁶ Boris Vukonic poukazuje na nutnost rozlišovat mezi turistou, který je zároveň náboženskou osobou, a náboženským turistou, tj. turistou, který navštěvuje náboženská místa z náboženských důvodů.

3 Ruth Blackwell, „Motivations for Religious Tourism, Pilgrimage, Festivals and Events“, in: Razaq Raj – Nigel D. Morpeth (eds.), *Religious Tourism and Pilgrimage Festivals Management: An International Perspective*, Wallingford – Cambridge: CABI 2007, 35-47: 37-39.

4 Jednalo se o návštěvníky či obyvatele následujících lokací: Bystřice pod Hostýnem, Otrokovice, Uherské Hradiště, Velehrad, Křtiny a Vranov (Brno). Celkově bylo výzkumníky z Fakulty regionálního rozvoje a mezinárodních studií Mendelovy univerzity v Brně vyzpovídáno 1222 osob v období od 19. prosince 2014 do 16. ledna 2015.

5 Miroslav Horák – Alice Kozumplíková – Kristína Somerlíková et al., „Religious Tourism in the South-Moravian and Zlín Regions: Proposal for Three New Pilgrimage Routes“, *European Countryside* 7/3, 2015, 167-178: 172.

6 Ainura D. Kurmanaliyeva – Shamshiya S. Rysbekova – Albina K. Duissenbayeva – Ik-sander L. Izmailov, „Religious Tourism as a Sociocultural Phenomenon of the Present: The Unique Sense Today Is a Universal Value Tomorrow: This Is the Way Religions Are Created and Values Are Made“, *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 143, 2014, 958-963: 959.

Náboženský turismus jakožto nábožensky motivované cestování lze podle Vukonice rozdělit na a) pouť, b) shromáždění k příležitosti náboženských svátků či výročí (náboženské festivaly) a c) návštěvu náboženských míst v rámci širší turistické soustavy.⁷ Vukonicova typologie je cenná hned v několika ohledech. Zaprvé, jeho rozlišení mezi náboženským turistou a turistou s náboženskou afinitou upozorňuje na přizpůsobování turistického průmyslu náboženským touhám turistů, které spočívá nejenom v umožnění lepšího přístupu k náboženským místům, ale též v přizpůsobování se jejich požadavkům spjatým s náboženstvím v rámci „nenáboženského“ turismu (např. v oblasti stravování – tzv. *halal* turismus). Zadruhé, Vukonicova typologie druhů náboženského turismu obrací pozornost k těm jevům spjatým s náboženstvím a cestováním, jež jsou obvykle vyjmuty ze zorného pole badatelů a jsou více včleněny do struktury všedního náboženského života, jako například náboženské festivaly.

Případ náboženských festivalů lze použít ke kritice a odmítnutí pragmaticko-marketingových typologií náboženského turismu. Je možné od sebe oddělit pouť a náboženský svátek, když jsou pouti pořádány v určité dny k příležitosti určitých vzpomínkových slavností nebo sledují náboženský kalendář? Jonathan Z. Smith popisuje, jak byla poutní místa ve Svaté zemi ve 4. století pevně provázána s liturgickým kalendářem. Poutník se stal celebrantem navštěvujícím poutní místa podle určitého temporárního řádu. V rámci liturgických rituálů se též proměnil charakter pouti z osobní spirituální cesty na veřejnou událost, barvitě a pestré procesí.⁸ V katolické církvi se tento styl veřejné pouti ujal natolik, že i náboženské shromáždění k příležitosti Světového dne mládeže je propagováno jako pouť, ačkoliv postrádá přesné geografické vymezení, není spojeno s konkrétní svatyní ani od něj nejsou očekávána zázračná vyléčení, spirituální osvětlení a morální rozehřešení, což jsou v katolickém diskurzu nepostradatelné funkce pouti.⁹ Světový den mládeže je tak na jednu stranu klasifikován jako pouť, na druhou stranu se natolik odlišuje od obvyklých charakteristik poutě, že by bylo vhodnější mluvit o náboženském turismu. Nicméně pokud se náboženským turismem myslí turismus k náboženským místům či shromážděním, aniž by cestovatel musel být nějak nábožensky motivován, pak lze Světový den mládeže charakterizovat spíše jako pouť než náboženský turismus. Příklad Světového dne mládeže ukazuje na problematičnost určení a jasného typologického oddělení pouti, turismu a svátku a vyvolává otáz-

7 Boris Vukonic, *Tourism and Religion*, Pergamon: Elsevier Science 1996, 75.

8 Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press 1992, 88-94.

9 Alex Norman – Mark Johnson, „World Youth Day: The Creation of a Modern Pilgrimage Event for Evangelical Intent“, *Journal of Contemporary Religion* 26/3, 2011, 371-385: 378-379.

ku, nakolik je vůbec termín „náboženský turismus“ užitečný vzhledem k šíři jeho významů a nejasnému definičnímu určení. Vyplatí se „náboženský turismus“ používat i v jiném smyslu než jako obecný termín pro náboženské cestování – navíc s ohledem na skutečnost, že se jím často míní i v zásadě nenáboženské cestování? Kde jsou hranice mezi nenáboženským a náboženským cestováním? Problematičnost definice náboženského turismu je tedy spojena také s obecnějším problémem definice „náboženství“ a „ne-náboženství“.

Dichotomie pouti a turismu

V jádru dichotomie náboženského a nenáboženského leží eliadovská dichotomie posvátného a profánního. V kontextu analýzy náboženského cestování je tato dichotomie vyjadřována jako dichotomie pouti a turismu, přičemž pouti je připisován zvláštní, sakrální charakter. Ve své často citované definici charakterizuje Alan Morinis pouť jako „cestu skutečněnou jistou osobou ve snaze nalézt místo nebo stav, o němž tato osoba věří, že ztělesňuje vysoce ceněný ideál“.¹⁰ Morinis staví na klasické asociaci pouti s posvátnem, kterou pregnantně vyjadřuje následující vymezení pouti od jedné z členek náboženského hnutí Bohyně: pouť je dle ní „posvátná cesta na posvátné místo s posvátným účelem“.¹¹ Tento posvátný charakter má odlišovat pouť od ostatních, ordinárních typů cestování, a to i náboženského charakteru. Morinis tvrdí, že poutníkem proto nemůže být ani obyvatel Říma, který pravidelně navštěvuje mši ve Vatikánu, ani turista navštěvující Jeruzalém, protože obsah jejich cest nezahrnuje hledání ideálu.¹² Morinis se tedy nejen nepřímou vymezuje proti začleňování pouti do širší kategorie náboženského turismu, ale též reprodukuje dichotomii mezi poutí a turismem a s nimi spojené asociace. Je však otázkou, zda obyvatel Říma cestující do Vatikánu taktéž nehledá ztělesněný ideál, kterým je pro něj oslava Těla Božího, nebo zda turista nevnímá Jeruzalém jako ztělesněný ideál pro jeho kvality a reputaci „svatého místa“ spojujícího tři náboženství. Ve stejném sborníku si ostatně Erik Cohen všímá strukturálních podobností a odlišností mezi poutí a turismem. Cohen vidí pouť jako cestu ke kulturnímu centru, tj. v eliadovském smyslu k posvátnému orientačnímu bodu, který poskytuje člověku jasný směr a smysl. S nástupem odcizu-

10 Alan Morinis, „Introduction: The Territory of the Anthropology of Pilgrimage“, in: id. (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, CT: Greenwood Press 1992, 1-28: 4.

11 Kathryn Rountree, „Journeys to the Goddess: Pilgrimage and Tourism in the New Age“, in: William H. Swatos (eds.), *On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*, Leiden: Brill 2006, 33-60: 43-44.

12 A. Morinis, „Introduction...“, 7.

jících sil modernity se podle Cohena toto posvátné místo ztratilo, a moderní člověk se proto vydává mimo známé hranice své kultury, aby našel nový orientační bod. Z poutníka se tak stává turistou, turismus nahrazuje pouť. Cohen je však poněkud zdrženlivý ohledně pojetí turismu jako „nové pouťi“. Tvrdí, že cestování k Jinému existovalo i před příchodem modernity, avšak v tradičních společnostech a kulturách se na něj pohlíželo jako na cestování druhé kategorie, do míst chaosu a barbarství. S nástupem racionální, „odkouzlené“ doby bylo toto cestování přijato jako oprávněná aktivita, která odpovídajícím způsobem reaguje na strasti moderního způsobu života. Cohen rozlišuje pět typů turisty, oscilujících od rekreačního turisty, který pouze touží v cizí zemi načerpat síly odejmuté stresující prací, k existenciálnímu turistovi, který v cizí zemi nalézá posvátné centrum, a je tedy novým typem poutníka.¹³ Pro Cohena spočívá zásadní rozdíl mezi poutí a turismem v odlišné symbolické destinaci, nikoliv v intenci (která je v případě turismu i pouťi stejná, a sice nalezení smyslu), jak tvrdí Morinis.

Na Cohenově rozlišení mezi poutníkem a turistou lze ilustrovat obecnější problém spjatý s dichotomií poutníka a turisty. „Poutník“ a „turista“ jsou badateli pojímáni jako ideální typy, ty však mají jen nízkou oporu v empirické evidenci. Daniel H. Olsen uvádí tři problematické okruhy ideální typologizace poutníka a turisty: 1) badatelé srovnávají ideální typ moderního turisty s ideálním typem středověkého poutníka,¹⁴ 2) ideální typologie poutníka a turisty je výrazně eurocentrická a postrádá zohlednění odlišných forem pouťi a turismu v jiných zemích, 3) současného poutníka nebo turistu lze do těchto kategorií vměstnat jen s velkými obtížemi.¹⁵

Navíc pokud by ideální typ poutníka vycházel například z helénistických forem náboženského cestování, hranice mezi poutníkem a turistou by byly mnohem méně zřetelné. Ian Rutherford popisuje nesnáze aplikace kategorií poutníka a turisty na známého řeckého cestovatele Pausania. *Cesty po Řecku*, jichž byl Pausaniás autorem, oscilují mezi cestopisnou příručkou a záznamem poutnických narativů s tématy epifanie, zázračných vyléčení a snových popudů. Pausaniův barvitý popis místního koloritu, rozmanitých rituálů a architektonických zajímavostí vykresluje spíše příjemnou, poutavou stránku cestování spjatou s návštěvou posvátných míst a s nimi spojenými doprovodnými festivaly. Úzká spojitost „poutí“ s křes-

13 Erik Cohen, „Pilgrimage and Tourism: Convergence and Divergence“, in: Alan Morinis (ed.), *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*, Westport, CT: Greenwood Press 1992, 47-61: 50-60.

14 Respektive s „vybájenou“ představou středověkého poutníka.

15 Daniel H. Olsen, „Pilgrims, Tourists and Max Weber's ‚Ideal Types‘“, *Annals of Tourism Research* 37/3, 2010, 848-851.

řanským, zvláště protestantským světonázorem – který vyzdvihuje hodnoty náročného, neodvolatelného a existenciálně závazného rozhodnutí pro seriózní, velmi duchovní život – ji činí vysoce zavádějící kategorií pro studium více uvolněných, radostných směrů náboženského cestování v antice.¹⁶ Někteří badatelé z této oblasti proto termín „pout“ vyškrtávají ze svého slovníku.¹⁷ Samotná sémantická analýza původních termínů ukazuje, že dnešní ideálně-typické pochopení poutníka a turisty je poněkud omezené. Latinský výraz pro poutníka, *peregrinus*, označoval a zahrnoval rozmanité druhy sociálních postav: cizince, tuláka, cestovatele, nově příchodzího, vyhnance.¹⁸ Pokud má turista k poutníkovi tak blízko, nabízí se otázka, zda je nutné mezi nimi rozlišovat.

Turismus jako náboženství

Victor a Edith Turnerovi na tuto otázku odpovídají jednoduše: „Turista je z půlky poutník, když poutník je z půlky turista.“¹⁹ Turner se fenoménu turismu kromě této krátké zmínky blíže nevěnoval, avšak jeho koncept struktury a anti-struktury posloužil dalším badatelům k odhalení jakési posvátné, náboženské kvality turismu. Turner staví pouť do kontrastu vůči všedním, usazeným náboženským úkonům, které se spíše podobají ceremoniím než transformujícím rituálům.²⁰ V pouti se „unavená“ náboženská obnova obnovuje, získává původní strhující sílu, zasahuje a proměňuje aktéra. Poutník je iniciantem vyjmutým z obvyklých náboženských, politických a kulturních struktur, aby mohl reflektovat svůj život a nalézt novou spirituální energii. Rituály přechodu, typické a povinné pro kmenová společenství, mají podle Turnera stejnou funkci jako iniciační proces pouti – uvést

-
- 16 Ian Rutherford, „Tourism and the Sacred: Pausanias and the Traditions of Greek Pilgrimage“, in: Susan E. Alcock – John F. Cherry – Jaś Elsner (eds.), *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford – New York: Oxford University Press 2001, 40-52: 40-42.
 - 17 Jaś Elsner – Ian Rutherford, „Introduction“, in: iid. (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, Oxford – New York: Oxford University Press 2005, 1-39: 2-9.
 - 18 Noga Collins-Kreiner, „Researching Pilgrimage: Continuity and Transformations“, *Annals of Tourism Research* 37/2, 2010, 440-456: 442.
 - 19 „A tourist is half a pilgrim, if a pilgrim is half a tourist“ (Victor Turner – Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York: Columbia University Press 1978, 20).
 - 20 Victor Turner, „Pilgrimage as Social Process“, in: id., *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Actions in Human Society*, Ithaca – London: Cornell University Press 1975, 166-230: 182. Podle Turnera spočívá hlavní rozdíl mezi ceremonií a rituálem v tom, že ceremonie pouze reprodukuje určité struktury, zatímco rituál tyto struktury konfrontuje a transformuje, viz id., *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: PAJ Publications 2001, 80.

participanta do liminálního stavu, ve kterém bude moci nahlédnout sám sebe a svůj život, stejně jako společnost a její směřování z jiné perspektivy. Pouť se ale od těchto kmenových rituálů liší v tom, že je dobrovolná. Aby Turner odlišil povinnou liminalitu od té nepovinné, používá pro druhý typ termín „liminoidní“. Pouť jako liminoidní fenomén předznamenává celkový ústup liminálních aktivit ve prospěch liminoidních, kterými se podle Turnera vyznačuje moderní industriální společnost v důsledku oddělení práce od zábavy a volného času.²¹ Liminoidní aktivity jsou, na rozdíl od aktivit liminálních, vysoce individualizované, závislé na vlastním rozhodnutí a touze aktéra.²²

Nelson H. H. Graburn, silně inspirovaný Turnerem, pojímá práci a volný čas prostřednictvím stejného rámce všední/výjimečný, jaký Turner aplikoval na vztah ordinárního a poutnického náboženského života. Turismus podle Graburna tedy plní stejnou sakrální úlohu pro sekulární denní pracovní život, jakou plní pouť pro náboženský denní pracovní život.²³ Ning Wang tyto dva módy moderního života řadí pod tzv. Logos-modernitu a Eros-modernitu. Logos-modernita reprezentuje organizovanou, logickou, racionální, příčinnou, technologickou stránku modernity. Eros-modernita se na druhou stranu vyznačuje spontánností, vášnivostí, iracionalitou, svobodomyšlností a hravostí. Hédonistická kultura Eros-modernity podle Wanga nahrazuje náboženství oslabené sekularizačními tendencemi Logos-modernity. Jedním z nejvýraznějších projevů Eros-modernity je právě turismus,²⁴ jehož lze vnímat jako novou pouť, ve které je asketismus pouze nahrazen hédonismem.²⁵

Někteří badatelé za pouť považují jen konkrétní druh turismu. Tím má být například dobrovolnický turismus,²⁶ akcentující etické vnímání pouti jako úsilí o zlepšení světa, nebo tzv. temný turismus. Cílem temného turismu jsou místa, kde se udála nějaká katastrofa, kde někdo trpěl nebo zemřel. Se svou převážně vážnou a pochmurnou atmosférou připomíná ná-

21 V. Turner – E. Turner, *Image and Pilgrimage...*, 34-39. Podle Turnera ale liminální aktivity pokračují i v moderní době. Příkladem moderních liminálních rituálů jsou například církevní či pracovní rituály začlenění do nového kolektivu. Spadají však spíše pod sféru práce než volnočasových aktivit, protože jsou nutným předpokladem fungování ve struktuře, viz V. Turner, *From Ritual to Theatre...*, 55.

22 V. Turner, *From Ritual to Theatre...*, 52-55.

23 Nelson H. H. Graburn, „Tourism: The Sacred Journey“, in: Valene L. Smith (ed.), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012, 17-36: 21-23.

24 Ning Wang, *Tourism and Modernity: A Sociological Analysis*, Oxford: Pergamon 2000, 27-42.

25 Dan Knox – Kevin Hannam, „The Secular Pilgrim: Are We Flogging a Dead Metaphor?“, *Tourism Recreation Research* 39/2, 2014, 236-242.

26 Pekka Mustonen, „Volunteer Tourism: Postmodern Pilgrimage?“, *Journal of Tourism and Cultural Change* 3/3, 2006, 160-177.

boženské poutě k místům, kde je pochován mučedník nebo kde došlo k mučednické smrti. Na základě této podobnosti je temný turismus některými badateli klasifikován jako sekulární pouť.²⁷ Památníky zemřelých obětí ve válce nebo hroby významných politických osobností mohou být skrze durkheimovskou optiku nahlíženy jako posvátná místa stmelující společnost do sociálního celku. Cesta k nim je z této perspektivy sekulární poutí, která je projevem občanského náboženství. Za individualizovanější druh sekulární pouti je považována například fanouškovská návštěva hrobů zemřelých hudebních ikon.²⁸ Kritériem pro klasifikaci určitého druhu cestování jako sekulární pouti je významnost a smysluplnost, kterou tato cesta poskytuje aktérovi, protože jak tvrdí Justin Digance, pouť je cesta obtěžkaná významem.²⁹ Takovýto koncept pouti odpovídá teorii implicitního náboženství, podle které lze náboženské prvky nalézt i mimo konvenční náboženské instituce a rámce. Teorie implicitního náboženství předpokládá, že každý člověk je obdařen spirituální kapacitou, která ho nutí hledat smysl svého života a vypořádávat se s nejistotami lidské existence.³⁰ Dle této teorie však náboženské instituce již nejsou dále schopny tento smysl modernímu člověku poskytnout, a ten je tak nucen poohlížet se po alternativních možnostech. Jednou z nich je turismus, který může člověk díky své spirituální kapacitě proměnit v osobní pouť.³¹ Implicitně náboženské (spirituální) prvky lze na základě této teorie najít v rozmanitých typech turistického cestování, ať už se jedná o *Pánem prstenů* inspirovanou návštěvu Nového Zélandu,³² návštěvu Ibizy či jiného známého místa klubové kultury³³ nebo účast na olympijských hrách.³⁴

Turismus bývá také charakterizován nejen jako sekulární pouť rozvíjející sekulární spiritualitu či jako pokračování náboženské středověké pouti,

27 Noga Collins-Kreiner, „Dark Tourism As/Is Pilgrimage“, *Current Issues in Tourism* 19/12, 2015, 1-4.

28 Peter Jan Margry, „Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred“, in: id. (ed.), *Shrines and Pilgrimage in the Modern World: New Itineraries into the Sacred*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2008, 13-46: 18.

29 Justin Digance, „Religion and Secular Pilgrimage“, in: Dallen J. Timothy – Daniel H. Olsen (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, New York – London: Routledge 2006, 36-48: 36.

30 Ian Reader, „Introduction“, in: Ian Reader – Tony Walter (eds.), *Pilgrimage in Popular Culture*, Basingstoke: Macmillan 1993, 1-25: 16-17.

31 Tatjana Schnell – Sarah Pali, „Pilgrimage Today: The Meaning-Making Potential of Ritual“, *Mental Health, Religion and Culture* 16/9, 2013, 887-902: 887-891.

32 Robbie B. H. Goh, „The Lord of the Rings and New Zealand: Fantasy Pilgrimages, Imaginative Transnationalism and the Semiotics of the (Ir)Real“, *Social Semiotics* 24/3, 2014, 263-282: 269-275.

33 Christina Goulding – Avi Shankar, „Club Culture, Neotribalism and Ritualised Behaviour“, *Annals of Tourism Research* 38/4, 2011, 1435-1453: 1441-1451.

34 Alex Norman – Carole M. Cusack, „The Religion in Olympic Tourism“, *Journal of Tourism and Cultural Change* 10/2, 2012, 124-136: 128-134.

ale přímo jako nové náboženství. Nejdůsledněji tuto asociaci mezi turismem a náboženstvím vyjádřil klasik turistických studií Dean MacCannell. Turistické prohlížení památek považuje za náboženský rituál soustředěný na posvátný objekt.³⁵ MacCannell popisuje šest fází sakralizace těchto památek, které mohou být bez obtíží aplikovány i na poutnické objekty.³⁶ MacCannell však tvrdí, že poutní sakralizace míst je odlišná od turistické sakralizace míst. Turismus si uzurpuje poutní místa a začleňuje je do svého „náboženského“ systému. Z náboženských poutních míst se tak stávají turistická místa, náboženské rituály jsou vytlačovány těmi turistickými.³⁷

Teorie implicitního náboženství a s ní související představa turismu jako nového náboženství má několik problematických bodů. Zprvé, analogie poutníka a turistu zcela opomíjí důležité rozdíly mezi nimi.³⁸ Tato analogie navíc předpokládá radikální sekularizaci, v jejímž rámci náboženská pout – a náboženství obecně – postupně mizí. Opak je ale spíše pravdou, obliba pouti stále roste.³⁹ Zadruhé, teorie implicitního náboženství připisuje tvorbu smyslu pouze náboženství, a tím *de facto* upírá schopnost tvorby významu sekulárním či post-sekulárním systémům. Zároveň teorii implicitního náboženství hrozí, že bude nevědomky reprodukovat tzv. religiofobní diskurz, který staví náboženství v jeho institucionální podobě jako negativní opozitum vůči pozitivně chápané prožitkové podobě náboženství, tzv. spiritualitě.⁴⁰ Tato dichotomie nejenže podléhá partikulárnímu výkladu náboženství sdíleného určitými náboženskými směry, ale též reprodukuje značně problematický předpoklad, podle něhož je základem náboženství duchovní zkušenost. Na úrovni metody se jedná o problematický předpoklad z toho důvodu, že jako klasická fenomenologie náboženství předpokládá jakousi univerzální spirituální zkušenost, ke které se nemůže vyjádřit nikdo, kdo ji nezažil. Na úrovni analýzy je tento přístup problematický v tom smyslu, že vede k opomíjení vlivu institucí na produkci diskurzu spirituality.⁴¹ Zatřetí, některé formy teorie implicitního

35 Dean MacCannell, *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*, London: Macmillan 1976, 42-43.

36 Lutz Kaelber, „Place and Pilgrimage, Real and Imagined“, in: William H. Swatos (ed.), *On the Road to Being There: Studies in Pilgrimage and Tourism in Late Modernity*, Leiden – Boston: Brill 2006, 277-295: 282.

37 D. MacCannell, *The Tourist...*, 43.

38 N. Collins-Kreiner, „Researching Pilgrimage...“, 446-447.

39 Daniel H. Olsen, „Metaphors, Typologies, Secularization, and Pilgrim as Hedonist: A Response“, *Tourism Recreation Research* 39/2, 2014, 248-258: 251-254.

40 Zdeněk Vojtíšek, „Nenáboženská spiritualita jako podoba kritiky institucionalizovaného náboženství“, in: Martin Dojčar (eds.), *Religiofóbia: Realita, prevencia a edukácia*, Trnava: Trnavská univerzita 2016, 17-32: 18-27.

41 Courtney Bender, „Things in Their Entanglements“, in: Philip Gorski – David Kyuman Kim – John Torpey – Jonathan VanAntwerpen (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York: NYU Press 2012, 43-76: 48-58.

náboženství posměšně odsuzují tato „netradiční náboženství“ jako „kvazi-náboženství“.⁴²

Pouť, turismus a náboženství z pohledu prostorového a performativního obratu

Příkladem takového autora je Dean MacCannell, který zřetelně naznačuje, že turistické „náboženství“ není oním opravdově autentickým náboženstvím. Turistické přivlastňování si náboženských míst dle něj vychází z inherentní potřeby – jež definuje turismus jako turismus – nalézt pravou autenticitu. Pro MacCannella je autenticita objektivní vlastnost, která je inherentně vlastní objektu. Co však turista podle něj většinou nalézá, je pódiová autenticita (*staged authenticity*). Turista je tak ve svém hledání vystaven paradoxní situaci – jeho snaha najít autenticitu v místech, objektech a lidech je sabotována růstem „falešných“, turistickému stylu konzumace přizpůsobených forem autenticity.⁴³ Z hlediska asociace turismu s náboženstvím turista nenalézá pravé náboženství, ale pouze prefabrikované kvazi-náboženství a kvazi-spiritualitu postrádající vnitřní opravdovost. Koncept objektivní autenticity předpokládá, že se někde nachází originál, který je možno podle jistých kritérií poznat a uznat jako opravdově autentický. Turistické formy náboženství pak lze hodnotit jako neautentické z toho důvodu, že nejsou originální. Mimo autenticitu objektu lze rozlišit ale i autenticitu subjektu, autenticitu osoby. Podle Wang a i pouhé ležení na pláži aktivuje heideggerovský stav Bytí, existenciální zkušenost sebezpoznání a sebe-transformace. Turismus uvádí turistu do jiného světa, vytrhuje jej z běžného života, a tím mu poskytuje možnost zažít existenciálně hluboký prožitek.⁴⁴ Wangův koncept existenciální autenticity blíže koresponduje s eliadovským pochopením posvátna. Pro Eliada i nenáboženský moderní člověk hledá posvátno neboli existenciální autenticitu díky své vnitřní kapacitě, jakémusi náboženskému smyslu.⁴⁵

Erik Cohen a Scott A. Cohen tvrdí, že koncepty objektivní i existenciální autenticity vykazují stejnou slabinu – vykreslují autenticitu staticky, jako inherentní esenciální vlastnost. Cohen a Cohen přichází s vlastními verzemi objektivní a existenciální autenticity, které chápou jako výsledky

42 K analýze problematických aspektů termínu implicitního náboženství viz Jiří Gebelt, „Aplikovaná hermeneutika Jacquesa Waardenburga: Sémantický a fenomenologický výzkum náboženství“, *Religio: Revue pro religionistiku* 12/1, 2004, 5-26:14-17.

43 D. MacCannell, *The Tourist...*, 91-107.

44 N. Wang, *Tourism and Modernity...*, 56-71.

45 Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, New York: Harvest/HBJ 1959, 201-213. Srov. diskuze o teorii implicitního náboženství, v níž je tato idea silně přítomna, například v konceptu sekulární poutě představeném Ianem Readerem (I. Reader, „Introduction...“).

performativních procesů a aktů a metaforicky je nazývají „chladná“ a „horká“ autenticita.⁴⁶ Chladná autenticita místa, události, objektu, role nebo osoby je utvářena na základě předchozího formálního vyjádření učinného určitým subjektem, kterému je přisuzována nebo který si přisvojuje autoritu⁴⁷ a který toto místo či objekt označí jako originální, reálné a opravdové. Tento proces muzealizace místa, objektu, postavy aj. se zakládá na jasně definovaných kritériích a důkazech. Horká autenticita je oproti tomu utvářena aktuálními, imanentními, spontánními a emocionálními aktivitami aktérů. Příkladem horké autenticity jsou spontánní poutě mariánského kultu. Horká autenticita se nestará o originalitu nebo normativní opravdovost místa, objektu apod., nýbrž se zajímá jen o momentální zkušenost.⁴⁸

Odlíšná východiska a směřování chladné a horké autenticity přirozeně často vedou ke konfliktu. Dobrým příkladem je rituál házení kamení na zeď svatyně, praktikovaný v syस्कém Korsu. Z perspektivy chladné autenticity, zastávající hodnoty ochrany a konzervace památek, se jedná o jednoznačný akt vandalství. Z perspektivy poutníků jde ale o náboženský rituál, který má zajistit požehnání a odstranění negativních sil.⁴⁹ V tomto konkrétním případě se horká náboženská autenticita udržovaná performancemi aktérů dostává do konfliktu s tradicí sekulárního muzejního zachování principů chladné autenticity. Konflikt horké a chladné autenticity se může odehrávat i v rámci jednoho náboženského systému a reflektuje širší konflikt náboženských a sekulárních diskurzů. Správci japonské svatyně Šikoku se snaží vykreslovat svatyni jako moderní náboženské místo oproštěné od starých a pověřených rituálních praktik. Z tohoto důvodu potírají poutnické žebrání, které bylo přirozenou součástí poutnického jednání v této oblasti. Náboženští specialisté ze svatyně se nyní orientují spíše na sekulární poutníky, zajímající se o uměleckou a historickou stránku náboženského místa.⁵⁰ Takový pohled na náboženské turisty je zároveň podporován kritérii UNESCO, která zdůrazňují monotematicnost a čistou, jasně určenou identitu poutního místa. Tato místa se však – zvláště v nezápadních oblastech – potýkají s prudkou proměnlivostí identit a mnoho-

46 Erik Cohen – Scott A. Cohen, „Authentication: Hot and Cool“, *Annals of Tourism Research* 39/3, 2012, 1295-1314.

47 Takovým subjektem může být například UNESCO. UNESCO je autoritou v tom smyslu, že se tak profiluje a zároveň díky svému mocenskému, symbolickému, ekonomickému a kulturnímu kapitálu o tom dokáže přesvědčit ostatní subjekty.

48 E. Cohen – S. A. Cohen, „Authentication...“, 1298-1303.

49 Troels Myrup Kristensen, „Pilgrimage, Devotional Practices, and the Consumption of Sacred Places in Ancient Egypt and Contemporary Syria“, *International Journal of Heritage Studies* 21/4, 2015, 354-368: 356-365.

50 Ian Reader, *Pilgrimage in the Marketplace*, New York – London: Routledge 2014, 169-183.

hlasností zahrnující odlišné náboženské skupiny, jež UNESCO svými kroky prakticky vylučuje z participace.⁵¹

Odlišnost chladné a horké autenticity v mnohém připomíná dichotomii turismu a pouti. S chladnou autenticitou jsou asociovány formálnost, sekularita, profánnost, masový turismus. Horké autenticitě odpovídá spontánnost, náboženskost, sakrálnost, pouť. Na základě dichotomie chladné a horké autenticity je diskurzivně vymezována pouť proti turismu. Poutníci kritizují turisty za jejich estetickou percepci posvátných míst, opomíjející zrakem nepostizitelnou posvátnost, kterou je možné uchopit a poznat pouze skrze rituální a tělesné performance. Turismus je poutníky osočován za kontaminaci svatého, neposkrvněného a spirituálního místa.⁵² Spojování horké autenticity s posvátností, jak se objevuje v poutním diskurzu, je též použito k vymezení určitých typů turistického jednání. Eugenia Wickens rozlišuje mezi profánním turismem formalizovaných praktik a zážitků, utvářených dle chladně autentických pravidel turistického průmyslu, a posvátným typem turismu, který se objevuje, když turista spontánně překročí limity své turistické role.⁵³

Tento výklad horké autenticity jako projevu jakési spirituality odhaluje též některé problematické implikace konceptu chladné a horké autenticity, jak jej výše jmenované studie prezentují. Tyto studie zauímají jisté hodnotící hledisko, které popisuje chladnou autenticitu jako odcizenou moc usilující o šedou homogenitu, potření odlišných diskurzů a osvojení si absolutní moci nad výkladovými rámci, zatímco horká autenticita pro ně představuje rezistenci vůči těmto pokusům a je vyjádřením pestrosti a dynamičnosti náboženského života. Zkrátka chladná autenticita je autenticitou jen na papíře, postrádající život a význam, zatímco horká autenticita je skutečnou a prakticky jedinou manifestací pravé autenticity.

Rozlišování mezi chladnou a horkou autenticitou má tedy tendenci vést k problematickým hodnotícím závěrům. Samotný koncept chladné a horké autenticity, jak jej prezentují Cohen a Cohen, je nicméně užitečný v tom, že odhaluje autenticitu jako věčně utvářenou kategorii spíše než jako inherentně danou vlastnost. To, co je autentické, se tak liší podle jednotlivých typů performancí a diskurzů. Thomas S. Bremmer například rozlišuje mezi turistickým diskurzem autenticity a náboženským diskurzem posvátného místa. Posvátno je pro poutníky diskurzivním typem autenticity, jenž

51 Jakob N. Kinnard, *Places in Motion: The Fluid Identities of Temples, Images, and Pilgrims*, Oxford: Oxford University Press 2014, 117-144.

52 Veronica della Dora, „Setting and Blurring Boundaries: Pilgrims, Tourists, and Landscape in Mount Athos and Meteora“, *Annals of Tourism Research* 39/2, 2012, 951-974: 961, 967.

53 Eugenia Wickens, „The Sacred and the Profane: A Tourist Typology“, *Annals of Tourism Research* 29/3, 2002, 834-851: 846-849.

se odlišuje od diskurzu turistů, nicméně Bremmer připouští, že se mohou navzájem posilovat a v určitých bodech překrývat – diskurz posvátného místa přitahuje turisty, kteří uznáním jeho autenticity potvrzují v očích náboženských přívrženců jeho posvátnost.⁵⁴ Tato koexistence je umožněna simultánností prostoru, tj. schopností prostoru pojmut více odlišných diskurzů. Bremmer naznačuje možnosti, jaké představuje tzv. prostorový obrat pro studium turismu a pouti, respektive náboženského turismu. Analýzou prostoru je možné nahlížet dynamickou provázanost a zároveň konfliktnost pouti a turismu.

Jednu z nejkompexnějších teorií vycházejících z prostorového obratu představila britská badatelka Kim Knottová. Prostor se kromě již zmiňované simultánnosti vyznačuje též synchronním propojením různých míst – náboženských a sekulárních či reálných a imaginárních. Vedle synchronní dimenze prostoru Knottová uvádí i diachronní dimenzi, projevující se v neustálém rozšiřování místa o časově podmíněné události, narativy, ideologie a elementy. Konečná podoba prostoru sestává z konfigurace náboženských a sekulárních prvků, aniž by specifičnost místa vylučovala pluralitu identit, výkladů a světónázorů. Prostor je zároveň naplněn mocí, využívanou různými skupinami k manipulaci hranic, přivlastnění si identity místa a vyloučení dalších skupin, které zase využívají moci přítomné v prostoru k rezistenci proti nárokům dominantních skupin.⁵⁵

Kromě vlastností prostoru (konfigurace, extenze, simultánnost, moc) Knottová rozeznává i aspekty prostoru. Inspiruje se prostorovou trialektikou Henriho Lefebvra, který pracuje se třemi aspekty prostoru: prostorové praktiky, reprezentace prostoru a prostory reprezentace. Knottová prostřednictvím konceptu prostorových praktik „desakralizuje“ diskuzi o náboženském prostoru. Prostorové praktiky jako běhání, chození, dotýkání, vnímání či nahlížení se podílí na vytváření sekulárních i posvátných prostorů, samy o sobě ale nemají náboženskou nebo sekulární hodnotu. Například chození, tolik centrální pro pouť, může být nahlíženo jako praktika doprovázející turistické, nikoliv spirituální cestování. Spirituálním se stává až díky významu, který je mu připsán, a rituálnímu kontextu, v němž se odehrává – a totéž platí i v opačném směru, tedy pro „turistické“ chození. Prostorové praktiky je proto nutné zkoumat v souvislosti s dalšími aspekty prostoru – reprezentacemi prostoru a prostory reprezentace. Reprezentace prostoru označují představovaný prostor konstruovaný plá-

54 Thomas S. Bremmer, „Sacred Spaces and Tourist Places,“ in: Dallen J. Timothy – Daniel H. Olsen (eds.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, New York – London: Routledge 2006, 25-35: 29-33.

55 Kim Knott, „Spatial Theory and Method for the Study of Religion“, *Temenos* 41/2, 2005, 153-184: 160-162, srov. též ead., *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London: Equinox Publishing 2005, 20-29.

novači, technokraty a dalšími odborníky pro potřeby určité dominantní moci a ideologie. Určují aktuální podobu užívaného prostoru a ovlivňují prostorové praktiky. Reprezentují moc v její vládnoucí, shora působící a chladné podobě. Jiná, rezistentní a zespolá působící, podoba moci je formována v prostorech reprezentace neboli v žitém prostoru. Takové prostory jsou utvářeny básníky, umělci, rebely a dalšími nekonformními typy. Jsou to prostory imaginace, žité skrze symboly a obrazy. Žité prostory se pokouší o transformaci reprezentací prostoru a nabízejí alternativní vizi užívaného prostoru.⁵⁶

Jak lze tuto prostorovou teorii využít, ilustrují například Jay D. Gatrell a Noga Collins-Kreinerová, kteří za použití Lefebrový trialektiky prostorů dokládají krátkozrakost a deduktivnost těch studií, které demonizují reprezentace prostoru a soustředí se pouze na konflikt mezi reprezentacemi prostoru a prostory reprezentace. Bahaistické zahrady v Haife jsou podle nich unikátní ve způsobu, jakým reprezentace prostoru zabraňují konfliktu promyšlenou diferenciací prostorových praktik. Turisté jsou separováni od poutníků jak prostřednictvím sérií zábran, hranic a bran, případně odlišným časovým plánem, tak i diskurzivně, prostřednictvím speciálních brožurek a průvodcovským vedením, které ustanovují odlišné typy performancí. Díky tomu se turisté dostávají jen do minimálního kontaktu s náboženským prostorem Haify a je možné jim prezentovat Haifu jako sekulární místo. Zabraňuje se tím vyrušování poutníků v jejich rituálních praktikách, které posilují poutnické emocionální propojení s místem a jeho náboženským vyzněním. Gatrell a Collins-Kreinerová nevyklučují, že i turista může prožívat jakýsi druh sekulární poutě, ten však má poněkud jiný charakter než náboženská pout' vlivem odlišné prezentace a užívání místa.⁵⁷ V tomto případě je horká autenticita udržována za pomoci metod typických pro chladnou autenticitu. Prostorově koncipovanou kontrolou turistů a poutníků jsou od sebe odděleny dvě horké autenticity, jejichž vzájemná interakce by mohla vést k rozhoření nevítaného konfliktu.

Dalším výrazným konceptem problematizujícím úzce vnímanou dichotomii posvátné/profánní a chladná/horká autenticita je „post-sekulární náboženství“.⁵⁸ Knottová upozorňuje na specifický rys post-sekulárního

56 K. Knott, *The Location of Religion...*, 35-58.

57 Jay D. Gatrell – Noga Collins-Kreiner, „Negotiated Space: Tourists, Pilgrims, and the Bahá'í Terraced Gardens in Haifa“, *Geoforum* 37, 2006, 765-778: 767-776.

58 Existuje několik různých definic post-sekularismu. Podle jedné z nich označuje post-sekularismus politizaci náboženství a jeho silnější vliv na domácí i mezinárodní politickou scénu (např. křesťanská pravice či islámský fundamentalismus). V kontextu diskuze o náboženském turismu je však mnohem relevantnější jiné pojetí, jež post-sekularismem rozumí takové formy náboženskosti, které přijímají i sekulární hodnoty a jsou s nimi v souladu. Zástupně jsou tyto post-sekulární typy náboženství často označovány jako spirituální. Viz James A. Beckford, „SSSR Presidential Address:

světonázoru, jímž je reverze obvykle užívaných a náboženským systémem uzurpovaných termínů. Post-sekulární strategií je osvojit si termín, jenž je v „tradičních“ náboženských systémech⁵⁹ spojován s negativními konotacemi. Knottová popisuje reverzní proces na příkladu dichotomie pravé a levé ruky. Zatímco pravá ruka je v případě mnoha náboženských tradic považována za dobrou, hodnotnou a prospěšnou, levé ruce jsou připisovány přesně opačné účinky. Post-sekulární typy náboženství, jako je satanismus, v odmítavé reakci na monopolizaci symbolického významu pravé ruky tradičními náboženskými společnostmi sakralizují levou ruku a naopak demonizují a vysmívají se pravoruké tradiční symbolice.⁶⁰ Stejnou strategii lze rozeznat u post-sekulárního hnutí Bohyně. Toto hnutí pořádá cesty ke známým posvátným místům, z nichž některé náleží do křesťanské poutní soustavy. Členky hnutí se ale staví dosti odmítavě k tomu, aby byly označovány nebo se označovaly za poutnice. „Poutník“ je pro ně výrazem prodchnutým machistickou, sexistickou ideologií křesťanství. Termín „turista“ pro ně takové negativní konotace nemá. Členky hnutí proto hledají alternativní označení pro své cesty jako například „iniciační cesty“ nebo „cesty k energii“.⁶¹ V diskurzu hnutí dochází k reverzi poutnicko-turistické dichotomie – negativní asociace nejsou spojeny s druhým uvedeným termínem, ale s tím prvním.

Jinou strategií post-sekulárních skupin je zpochybnění vlastnického nároku konkurenční náboženské tradice na náboženská místa. Příkladem mohou být Dream Trippers, turistická asociace pořádající skupinové výlety do míst považovaných za obdařená zvláštní energií. Jednou z lokalit na tomto listu je posvátná hora Chua-šan, která zaujímá důležitou pozici v kosmologickém rámci čínského taoismu. Účastníci cesty s Dream Trippers se jen minimálně zajímají o lokální náboženský kontext Chua-šan, Číňané v komunistické Číně totiž podle nich ztratili představu o pravé

Public Religions and the Postsecular: Critical Reflections“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 51/1, 2012, 1-19: 3-13.

59 Tj. v rámci tzv. tradičních náboženství jako křesťanství, islám, buddhismus, hinduismus. Rozlišení mezi tradičními náboženstvími a netradiční spiritualitou je ovšem velmi problematické a spíše reflektuje diskurz samotných nových náboženských formací, jež se negativně vymezují vůči svým předchůdcům. I tradiční náboženství jsou vystavena procesům, které bývají spojovány s výskytem spirituality. Spiritualitu lze také chápat jako jakési populární, lidové náboženství zasahující do všech typů náboženských skupin. Srov. Michaela Ondrašínová, „Jak uchopit ‚neuchopitelné‘: Diskuse o detradicionalizované spiritualitě“, in: Dušan Lužný – David Václavík a kol., *Individualizace, náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství*, Praha: Malvern 2010, 118-142: 135-136.

60 K. Knott, *The Location of Religion...*, 163-169, 197-200.

61 Anna Fedele, „Energy and Transformation in Alternative Pilgrimages to Catholic Shrines: Deconstructing the Tourist/Pilgrim Divide“, *Journal of Tourism and Cultural Change* 12/2, 2014, 150-165: 151, 155-156.

povaze této hory. Turisté se tak vnímají jako renovátoři a obnovitelé svaté energie Chua-šan. K tomu paradoxně používají tradiční taoistické praktiky, které si osvojují bez zohlednění jejich rituálního, etického a symbolického kontextu. Taoističtí mniši tento technokratický přístup New Age turistů silně kritizují. Podle nich samotné techniky nestačí, pokud nejsou doprovázeny skutečným duchovním přesvědčením a morálním postojem.⁶²

Jiný příklad post-sekulárního přivlastňování náboženského místa na úkor lokální náboženské tradice představuje známá australská skála Uluru. Původní obyvatelé Austrálie, pro které má Uluru velký náboženský význam, se musí vyrovnávat se snahou sekulárních institucí přitáhnout co největší množství masových turistů. I přes vzájemné rozepře vyplývající z odlišné role, kterou pro původní obyvatele a sekulární instituce Uluru hraje (náboženské místo vyznačující se zvláštní posvátnou vitalitou a magnetismem pro nativní obyvatele, památka a přírodní úkaz pro sekulární instituce), existuje mezi původními obyvateli a sekulárními institucemi dohoda o respektování pravidel souvisejících se sakralitou skály. „Náboženská“ i „sekulární“ strana ale čelí „post-sekulárním“ turistům, kteří nerespektují restriktce zavedené kvůli náboženské praxi Aboriginců. Post-sekulární turisté vykonávají vlastní rituály bez ohledu na přání a požadavky Aboriginců a též porušují pravidla sekulárních institucí, jako je například uzavření Uluru pro veřejnost ve večerních hodinách. U Uluru se tak setkávají ve vzájemném zápase proponenti náboženství, sekulárna i post-sekulárna.⁶³

V takovém konfliktním prostoru se hranice mezi poutí a turismem rozplývají. Simultánnost spojená s místem, jak na ni upozorňuje prostorový obrat, produkuje tyto konfliktní diskurzy a zároveň umožňuje jejich koexistenci. Perspektivou prostorového obratu prostor není jen pasivním jevištěm, ale do určité míry aktivním hráčem ovlivňujícím jednání zainteresovaných stran. Poutníci se chovají jako poutníci, protože je k tomu poutní místo vyzývá svou architekturou, uspořádáním či praktickým příkladem svých obyvatel, návštěvníků a místních zaměstnanců. Performance jednotlivých aktérů, ačkoliv jsou do určité míry přednastaveny, však nejsou předepsány. Turista a poutník jsou doporučenými rolemi, které aktér může kreativně pozměňovat a v průběhu své návštěvy se do nich různě „přetělovat“. Právě analýza tohoto vzájemného působení místa a performancí, jeviště a jednotlivých rolí umožňuje sledovat dynamiku náboženského

62 David A. Palmer, „Transnational Sacralizations: When Daoist Monks Meet Global Spiritual Tourists“, *Ethnos* 79/2, 2014, 169-192: 181-189.

63 Justine Diganace, „Pilgrimage at Contested Sites“, *Annals of Tourism Research* 30/1, 2003, 143-159: 149-154.

turismu a překročit úzké hranice dichotomie pouti a turismu a souvisejících klasifikačních – a hodnotících – pojmových dvojic.

Poetika a politika posvátného prostoru v kontextu studia vztahů náboženství a turismu

Spor mezi jednotlivými aktéry ohledně vlastnictví a používání Uluru může být – a takový výklad se zcela nabízí – vnímán jako důkazní materiál pro tezi o nevyhnutelné konfliktnosti posvátného prostoru. V poutnických studiích tuto tezi formulovali John Eade a Michael J. Sallnow ve své kritické antitezi vůči klasickému paradigmatu Victora Turnera. Eade a Sallnow odmítají vnímat pouť jako spojovací článek mezi různými skupinami a jednotlivci, kteří se stávají unifikovanou *communitas*. Pouť je pro ně oblastí zápasících diskurzů a vzájemných nedorozumění mezi jednotlivými aktéry, kteří přináší vlastní pochopení toho, jak pouť vypadá a jaký je její účel. Význam posvátného místa pak vyplývá z jeho schopnosti fungovat jako „náboženská prázdnota, rituální prostor schopný pojmout rozmanité významy a praktiky“.⁶⁴ Jsou to tedy aktéři, kdo připisuje a svými praktikami dodává, potvrzuje a rozvíjí význam poutního místa, nikoliv, že by poutní místo bylo jakousi manifestací posvátna. V obecnější terminologii religionistického diskurzu: poutní místo není posvátné samo o sobě, ale stává se posvátným prostřednictvím různorodých rituálních praktik a narativních technik aktérů, jež si ale mohou navzájem protřečít a být v konfliktu.

Argumenty Eadeho se Sallowem proti Turnerovu paradigmatu jsou totožné s těmi, jaké na obecnější rovině používá přístup tzv. politiky posvátného prostoru proti poetice posvátného prostoru.⁶⁵ Pro poetiku posvátného prostoru je charakterické esencialistické vnímání posvátna jako inherentní vlastnosti náležící nějakému místu. Zastánci tohoto teoretického přístupu (Rudolf Otto a Mircea Eliade) vystupují z „omezení“ vědecké neutrality a zvěstují uhrančivost, moc a důležitost posvátna. Posvátno pro ně skrývá a zrcadlí hluboká tajemství lidské povahy, které oni esotericky vykládají. Politika posvátna naopak zdůrazňuje konstruovanou povahu posvátna. Zatímco v případě poetického přístupu je posvátno samo o sobě významuplné, z hlediska politiky posvátna představuje posvátno spíše jakousi prázdnu formuli, která může být naplněna jakýmkoliv významem.

64 John Eade – Michael J. Sallnow, „Introduction“, in: iid. (eds.), *Contesting the Sacred: The Anthropology of Pilgrimage*, London: Routledge 1991, 1-29: 15.

65 Namísto poetiky a politiky posvátného prostoru bude v následujících řádcích používán termín poetika a politika posvátna pro úsporu místa a proto, že závěry poetiky a politiky posvátného prostoru prakticky platí pro všechny korespondující posvátné záležitosti, jevy, věci, osoby aj.

Díky tomu, že posvátno nemá definitivní význam, se stává zdrojem disputací, tenzí a konfliktů mezi různými druhy aktérů, kteří přináší vlastní koncepce a představy o tom, co je posvátné.⁶⁶ Jestliže odpovídající metaforou poetiky posvátna je, jak navrhuje David Chidester, domov, pak metaforou politiky posvátna je bojiště.⁶⁷

Prostorový obrat, stejně jako dnešní religionistické bádání, se zcela nepochybně přiklonil k politice posvátna. Důvodem je přesvědčení, že poetika posvátna vnáší do hry subjektivní názory, které nemají ve vědním diskurzu co dělat. Politika posvátna je oproti tomu chápána jako mnohem vědecktější přístup, který se pokouší o hodnotovou neutralitu, zkoumá objektivní faktory podílející se na tvorbě posvátna, jako je ekonomika, kultura či politika, a nevyžaduje od badatele, aby sám oplýval náboženským citem (jako je tomu u poetiky posvátna). Politika posvátna věnuje pozornost praktickým procesům vytváření, udržování a spravování posvátného místa a to má významné pozitivní dopady na studium pouti, jež bylo, jak upozorňuje Ian Reader, až příliš dlouho v zajetí poetiky posvátna. Reader ve své práci ukazuje, jak jsou poutní místa a s nimi spojená mytologie vytvářeny náboženskými organizacemi, které si na jejich produkci, spravování a propagaci najímají odborníky z oblasti cestovního ruchu.⁶⁸ Tento ekonomický, na profit hledící aspekt pouti problematizuje jednoduché idealistické rozlišení mezi poutí a turismem a ukazuje, že pouť podléhá totožným praktikám a záměrům jako „obyčejný“ profánní turismus.

Vedle toho se ovšem objevují hlasy, které upozorňují na přednosti poetiky posvátna a limity politiky posvátna. Například Simon Coleman tvrdí, že Eade a Sallnow se dopouští stejného redukcionismu, jaký vyčítají Victoru Turnerovi. I jejich paradigma (které lze nazvat paradigmatem sporu) vykresluje poutní místo jako mystickou prázdnotu, která je obtěžkána potenciálním významem. Zatímco v případě Turnera tato prázdnota vede k utopistické tvorbě společenství definovaného upřímnou vzájemností, v paradigmatu sporu slouží jako zdroj sporných výkladů a disputací. Proto, jak tvrdí Coleman, je paradigma sporu ve své podstatě parazitickým organismem, který zachovává centrální body Turnerova paradigmatu *communitas*, ale dává jim jiné hodnotící znaménko a zdůrazňuje jiné prvky.⁶⁹

66 David Chidester – Edward T. Linenthal, „Introduction“, in: iid. (eds.), *American Sacred Space*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press 1995, 1-42: 5-20.

67 David Chidester, „The Poetics and Politics of Sacred Space: Toward a Critical Phenomenology of Religion“, in: Anna-Teresa Tymienieck (ed.), *From the Sacred to the Divine: A New Phenomenological Approach*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher 1994, 211-231: 229.

68 I. Reader, *Pilgrimage in the Marketplace...*, 28-82.

69 Simon Coleman, „Pilgrimage as Trope for an Anthropology of Christianity“, *Current Anthropology* 55/S10, 2014, S281-S291: S285-S286.

Lily Kongová poznamenává, že ačkoliv se na tvorbě posvátného místa podílí jak politika, tak poetika posvátna, jen ta druhá z uvedených má význam pro náboženské aktéry. Ti posvátné místo začleňují do svého systému hodnot, pěstují si k němu osobní vazby a spojují si jej s určitými osobními a kulturními narativy. Jejich poetická představa posvátného místa se proto někdy dostává do sporu s představou prosazovanou vlastníky a správci místa, kteří jej například chtějí přizpůsobit širší veřejnosti. Kongová si stěžuje, že mnohé studie jsou natolik fascinovány konflikty mezi různými skupinami, že si nevšímají, jak jsou tyto tenze zvládnuty a využívány pro tvorbu komunity a identity. Podle Kongové aktéři reagují na různé vnější okolnosti tím, že jednájí o alternativních možnostech chápání posvátného prostoru. Například pokud mají omezený přístup k posvátnému místu, uchylují se k alternativní interpretaci, která za posvátné místo považuje celý svět.⁷⁰

Koncepce poetiky posvátna, se kterou přichází Kongová, je ve skutečnosti mnohem bližší politice posvátna než tradiční poetice posvátného prostoru eliadovského typu. Zdá se, že Kongová rozlišuje mezi dvěma politikami posvátného prostoru, přičemž pro tu zaměřenou na subjektivně laděné strategie sakralizace a ritualizace⁷¹ posvátného místa používá termín poetika posvátného prostoru.⁷² Za opravdovou politiku posvátného prostoru považuje pouze přístupy, které se zaměřují na vnější, objektivní socio-ekonomické procesy produkce, správy a udržování posvátného místa.⁷³ Kromě toho Kongová naznačuje, že hlavní dělicí linie mezi těmito dvěma politikami posvátna spočívá v tom, zda rozvíjejí paradigma *com-*

70 Lily Kong, „Mapping ‚New‘ Geographies of Religion: Politics and Poetics in Modernity“, *Progress in Human Geography* 25/2, 2001, 211-233: 221, 225.

71 Ritualizaci zmiňují Chidester a Linenthal jako klíčový komponent politiky posvátna, viz D. Chidester – E. T. Linenthal, „Introduction...“, 9-15. Kongová mluví o ritualizaci v kontextu představení poetiky posvátna, čímž vzbuzuje dojem, že ritualizace je záležitostí poetiky, nikoliv politiky posvátna. Na druhou stranu tezi Chidestera a Linenthala o konfliktnosti prostoru jednoznačně zařazuje do oblasti politiky posvátna, viz L. Kong, „Mapping ‚New‘ Geographies of Religion...“, 213, 220.

72 Jedním z impulzů revitalizace poetiky posvátna je nové pochopení antropologických textů a úlohy badatele. Podle Jamese Clifforda jsou antropologické texty alegorickými příběhy, pokoušejícími se prostřednictvím „jiné“ kultury pochopit tu vlastní. Badatel používá k tomuto účelu různé literární figury, tropy a techniky. Clifford tvrdí, že antropologické texty jsou, stejně jako texty a příběhy zkoumaných kultur, performativními prohlášeními o stavu světa, tj. že skutečnost je jimi zároveň popisována i uskutečňována. Clifford tedy poukazuje na to, že linie mezi „objektivním vědcem“ a „subjektivním aktérem“ je velmi tenká a propustná. Viz James Clifford, „On Ethnographic Allegory“, in: James Clifford – George E. Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley: University of California Press 1986, 98-121: 98-100.

73 L. Kong, „Mapping ‚New‘ Geographies of Religion...“, 213-218.

munitas, či paradigma sporu.⁷⁴ Upozorňuje ale, že poetika a politika posvátna by neměly být chápány odděleně, badatelé by podle ní měli naopak věnovat pozornost dialektickým interakcím poetiky a politiky posvátného prostoru.⁷⁵

Současné studium poutnictví postupně přechází od zkoumání objektivních politických faktorů k analýze aktérských zkušeností a představ spojených s poutí, tedy směrem k analýze subjektivních, poetických faktorů.⁷⁶ Simon Coleman tvrdí, že badatelé by měli věnovat větší pozornost každodenním a neustále proměňovaným mikropříběhům poutníků. Namísto prostého převzetí oficiálního poutního (a náboženského) narativu poutníci konstruují vlastní, často nejasný a odporující si, mikronarativ se specifickou teleologií, který kreativně spojuje pout se zdánlivě nedůležitými a triviálními věcmi, praktikami a představami jejich každodenního života. Dochází tak k průběžné interakci mezi poutním místem a jedincem v souvislosti s tím, jak jedinec znovu-promýšlí svoji zkušenost a představu poutě v kontextu svého proměňujícího se života a fluidní identity.⁷⁷ Místo slouží jako jakýsi aktivátor konkrétních rolí, které aktér hraje. Poutní a turistická místa fungují jako schémata, určité typy scénáře, které poskytují aktérům jistý návod, jak se chovat. Nejsou však úplnými determinátory performativního chování – aktéři mají vlastní agendu a tyto přednastavené role nemusí přijmout nebo je mohou výrazně proměnit.⁷⁸ Namísto představy fixní identity jedince tak lze perspektivou tohoto přístupu hovořit spíše o „recitaci různých topograficky konfigurovaných prosazení individualnosti (*assertions of selfhood*)“.⁷⁹ Performance aktéra je pak výsledkem interakce mezi jeho vlastní agendou a místem.⁸⁰

Aktéři strukturovávají, reprodukovávají a proměňují místo prostřednictvím prostorových praktik. Thomas A. Tweed, jehož teorii náboženství označuje

74 Je potřeba zmínit, že základním cílem teorie rituálu, *communitas* a pouti Victora Turnera bylo objasnit procesy kulturního a sociálního zvládnání napětí, rozporů a tenzí. Souvztažnost mezi Turnerovým studiem poutí a jeho studiem sociálních dramát je často přehlížena. Turnerova poetika posvátného prostoru je do určité míry spojnicí mezi poetickou politikou posvátna, o které hovoří Kongová, a poetikou posvátného prostoru eliadovského typu.

75 L. Kong, „Mapping ‚New‘ Geographies of Religion...“, 21.

76 N. Collins-Kreiner, „Researching Pilgrimage...“, 446-448.

77 S. Coleman, „Pilgrimage as Trope...“, S287-S289.

78 Tim Edensor, „Performing Tourism, Staging Tourism: (Re)Producing Tourist Space and Practice“, *Tourist Studies* 1/1, 2001, 59-81: 63-64, 71-79.

79 Gert Hofmann – Snježana Zorić, „Introduction: Topo-dynamic of Place and Body“, in: iid. (eds.), *Topodynamics of Arrival: Essays on Self and Pilgrimage*, Amsterdam – New York: Rodopi 2012, 11-26: 17.

80 Yujie Zhu, „Performing Heritage: Rethinking Authenticity in Tourism“, *Annals of Tourism Research* 39/3, 2012, 1495-1513: 1500.

Kim Knottová za „poetiku“,⁸¹ rozlišuje mezi dvěma druhy prostorových praktik, pro které používá metaforické označení zabydlování (*dwelling*) a překračování (*crossing*). První uvedené praktiky se vztahují k vytváření orientačních bodů, řádu a budování domova a kosmického systému. Druhá skupina praktik se váže k překračování hranic, sociální a rituální mobilitě, transformaci sama sebe i světa a přemísťování do jiných materiálních i imaginativních krajů.⁸² Podle Tweeda je podstatné, že zabydlování a překračování jsou neustále probíhající procesy. Zabydlení není nikdy dokončeno, aktéři stále přebudovávají své metaforické domovy.⁸³ Praktiky zabydlování stejně jako praktiky překračování jsou performance.

Ačkoli se Tweed zmiňuje o poutnictví a turismu jen v poměrně úzkém rámci „pozemního“ překračování hranic domova a vlasti,⁸⁴ možnosti jeho teorie jsou pro analýzu vztahů mezi náboženstvím a turismem mnohem širší. Teorie o náboženské funkci turismu jsou založeny na binární opozici turismu a sedimentárního života. Na první pohled by se mohlo zdát, že Tweed pracuje se strukturalistickou binární dvojicí, jež konstituuje základní uchopení náboženské reality. Procesy zabydlování a překračování v jeho teorii ale nestojí v napjatém vztahu⁸⁵ ani od sebe nejsou odděleny, nýbrž jsou vzájemně provázány. Například náboženský festival v Miami organizovaný kubánskými imigranty sestává z prostorových praktik zabydlování i překračování. Rituální jednání orientuje aktéry v prostoru a čase a vytváří pouto mezi ztracenou domovinou a novým domovem – v rituálním prostoru dochází k jejich splývání a je utvářen pocit celistvosti. Zároveň ale rituály vzývání Marie jakožto patronky Kuby vedou k transformaci nelehké existence a oživení zkušenosti exilu, který nabývá kontur

81 Kim Knott, „Spatial Theory and Spatial Methodology, Their Relationship and Application: A Transatlantic Engagement“, *Journal of the American Academy of Religion* 77/2, 2009, 413-424: 422.

82 Thomas A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, Cambridge – London: Harvard University Press 2006, 73-76, 80-163. Tweedova konceptuální dvojice se podobná konceptuální dvojici dvou „map“, s nimiž pracuje Jonathan Z. Smith. Smith rozlišuje mezi lokativní vizí kosmu, ve které jsou všechny věci navzájem propojené a mají náležitý řád, a utopistickou vizí kosmu, která vnímá tento řád jako opresivní a naopak zdůrazňuje volnost, otevřenost a mobilitu. Viz Jonathan Z. Smith, „Map Is Not Territory“, in: id., *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Chicago: University of Chicago Press 1978, 289-309: 308-309. Tweed však mnohem více zdůrazňuje mobilní povahu druhé vize kosmu, zatímco u Smithe je tento aspekt poněkud upozádněn ve prospěch chaotické povahy této mapy. Oba autoři se shodují na jisté liminální kvalitě prostorových praktik překračování a utopistické vize kosmu.

83 T. A. Tweed, *Crossing and Dwelling...*, 81-83.

84 *Ibid.*, 127-131.

85 Jako je tomu u Jonathanu Z. Smithe. Lokativní vize je u Smithe z principu nekompatibilní s utopistickou vizí kosmu – řád není kompatibilní s chaosem, ohraničenost s neohraničeností (což nevylučuje dynamicky napjatý vztah). Srov. J. Z. Smith, „Map Is Not Territory...“.

biblického exilu a nese příslib konečné transportace do zaslíbené země.⁸⁶ Praktiky zabydlování a překračování jsou tak svázány v jednom komplexu rituálních aktivit.

Tweed nabízí novou perspektivu, jak studovat náboženství a turismus nejenom z hlediska překračování, ale i zabydlování – tj. toho, jak turismus přispívá k budování náboženské tělesnosti, domova, domoviny a kosmu.⁸⁷ Turisté ve svém věčném hledání autenticity podněčují obyvatele navštěvovaných míst, aby jednali určitým způsobem, který podkládají za autentický. Tento impulz vede k tomu, že obyvatelé (objekty turistického zájmu) rekonstruují vlastní kulturu, a to prostřednictvím rituálních performancí v turistickém prostoru. Zatímco turisté mohou tyto performance nahlížet jako pouhý komerční produkt, pro jejich vykonavatele se nemusí jednat o pouhou práci, ale i o způsob, jak vyjádřit vlastní identitu.⁸⁸ Kritici turistického průmyslu upozorňují na to, že nativní obyvatelé jsou nuceni hrát statické role, které jim turisté určí. Obyvatelé to ale nemusí vidět jako problém, naopak mohou oceňovat, že turisté vyjadřují respekt jejich kultury.⁸⁹ Pro ně může být turismus prostředkem k „vynalezení“ staronových koncepcí tělesnosti, domova, domoviny i kosmu.

Dynamika zabydlování a překračování je důkladně mapována studii tzv. mobilního obratu. Díky moderním technologiím a dostupnosti cestování se turismus stal prodloužením a pokračováním jiných sociálních a všedních aktivit (rodinná setkání, pracovní schůze či nakupování).⁹⁰ Někteří turisté si stěžují, že je problémy domova díky mobilním telefonům zajišťujícím neustálý kontakt pronásledují i na jejich dovolené, a v důsledku toho nemohou dosáhnout liminoidního stavu, jaký má turismus zprostředkovávat. Na druhou stranu jsou pro mnoho turistů mobily prostředkem, jak performativně vytvořit domov v cizím prostředí. Mobily tedy mohou být překážkou prostorových praktik překračování, ale zároveň fungují jako stavební kameny zabydlování.⁹¹ Podobné situace se objevují i v kontextu poutě. Někteří poutníci do Mekky nahlíží na telefonní hovory

86 T. A. Tweed, *Crossing and Dwelling*..., 169-171.

87 Tyto prvky Tweed chápe jako čtyři sféry zabydlování, viz *ibid.*, 98-121.

88 Yujie Zhu, „Performing Heritage...“, 1509-1510.

89 Stroma Cole, „Beyond Authenticity and Commodification“, *Annals of Tourism Research* 34/4, 2007, 943-960: 952-956. Coleová zmiňuje zajímavý fakt, že někteří turisté vyjadřují nespokojenost s navštěvovanou lokalitou kvůli tomu, že je až příliš okaté přizpůsobená turistickému průmyslu, a nezdá se jim tedy autentická. Na druhou stranu ale považují rituální performance jejich obyvatel za skutečně autentické vyjádření jejich kultury. Autenticita pro ně tedy není vytvářena místem jako spíše performancemi.

90 Jonas Larsen – John Urry – Kay Axhausen, *Mobilities, Networks, Geographies*, Aldershot: Ashgate 2006, 40-46.

91 Naomi Rosh – Peter B. White, „Home and Away: Tourists in a Connected World“, *Annals of Tourism Research* 34/1, 2007, 88-104.

jako na narušování posvátnosti místa. Pro jiné muslimy však představují tyto technologie prostředek, jak svou poutnickou zkušenost sdílet s rodinou. Pro muslimy, kteří nejsou schopni z různých důvodů do Mekky odjet, je to dokonce jediný způsob, jak pouť do Mekky vykonat a zažít – jakkoliv zprostředkovaně a nedokonale.⁹² Existuje ale i opačný proces, kdy například svatyně imitující posvátné místo nebo turistické suvenýry přenášejí posvátné centrum blíže k člověku a svým způsobem se stávají samotným centrem.⁹³

Interakce mezi prostorovými praktikami překračování a zabydlování tak utvářejí nové konfigurace každodenního náboženského života, které nelze nahlédnout v jejich komplexnosti, pokud bude aplikována pouze poetika, či politika posvátného prostoru. Rituální vytváření domácí imitace poutního místa nemusí být dáno pouze poetickou touhou po zabydlování, ale může být primárně reakcí na politicky dané překážky znemožňující přístup k vykonání poutě.⁹⁴ Vnímání turistického místa pouze optikou paradigmatu sporu zase může vést k přehlížení toho, jak se různé skupiny navzájem posilují a jak koexistují a spolupracují při řešení různých druhů problémů. Studie vztahů náboženství a turismu by tedy měly být schopny využít metod a poznatků poetiky i politiky posvátna.

Závěr

Většina studií vztahů mezi náboženstvím a turismem se zaměřovala na zodpovězení otázky, zda existuje náboženský turismus nebo zda turismus zaujímá roli náboženství. Dalo by se říci, že první přístup pracuje v intencích poetiky posvátna, zatímco druhý v intencích politiky posvátného prostoru, pokud se poetikou rozumí substancialismus a politikou funkcionalismus. Zatímco první předpokládá, že náboženství je specifický fenomén s vlastními pravidly, jednáními, motivacemi a projevy, druhý přístup postuluje antropologickou úlohu náboženství, kterou mohou v případě jeho zániku či ústupu suplovat i jiné fenomény. Zatímco první následuje spíše eliadovský směr, druhý následuje Durkheima. Zároveň lze říci, že zatímco problémem substancialistických definic náboženství je jejich přílišná úzkost, funkcionalistické charakteristiky náboženství jsou až příliš

92 Paul O'Connor, „Hong Kong Muslims on Hajj: Rhythms of the Pilgrimage 2.0 and Experiences of Spirituality among Twenty-First Century Global Cities“, *Journal of Muslim Minority Affairs* 34/3, 2014, 315-329: 322.

93 Vida Bajc – Simon Coleman – John Eade, „Introduction: Mobility and Centring in Pilgrimage“, *Mobilities* 2/3, 2007, 321-329: 326-327.

94 Viz J. N. Kinnard, *Places in Motion...*, 166-168. Tento problém je ovšem řešen poetickým způsobem.

široké.⁹⁵ To platí také pro oba hlavní přístupy studia náboženství a turismu. První přichází s úzkým a nejasným konceptem náboženského turismu/pouti, druhý zase považuje turismus za náhradu náboženství. Každý z nich je zavádějící, i když jiným způsobem.

Tato studie jako vhodný směr bádání, který umožňuje vyhnout se podobně problematickému pohledu, navrhuje přístupy zaměřené na prostor a performanci. Pro studium vazeb mezi turismem, poutí a náboženstvím mají tyto přístupy tři výhody: 1) prostřednictvím analýzy prostoru a performancí jsou mapovány konkrétní interakce náboženských, sekulárních a post-sekulárních skupin, které poskytují plastičtější obraz, než je tomu u abstraktních typologizací, 2) vypracovávají a nabízejí nástroje umožňující zkoumat jednotlivé postupy, jakými se manipulace, produkce a konzumace prostoru podílí na utváření distinkcí mezi jednotlivými typy poutníků a turistů, 3) desakralizují debaty o posvátném místě a o náboženství obecně.

Vhodný příklad toho, jak lze tyto přístupy prakticky použít, představuje teorie prostoru rozpracovaná Kim Knottovou, která ji vytvořila pro účely analýzy umístování náboženství v každodenních prostorech sekulárního života. Podle Knottové to znamená zkoumat roli náboženství v sekulárních reprezentacích prostoru, prostorových reprezentacích a prostorových praktikách. Totéž lze aplikovat na analýzu vztahu náboženství a turismu. Otázka pak zní, jak je náboženství vykreslováno a jak je k němu přistupováno v reprezentacích prostoru turistického průmyslu, tj. jak k němu přistupují plánovači turistické nabídky – zahrnují jej do svých schémat, chrání jej či potlačují, nebo přebírají náboženský diskurz? Z hlediska prostorových reprezentací je zase možno ptát se, zda náboženství slouží jako jakási forma rezistence vůči hlavnímu turistickému narativu, a pokud ano, jakým způsobem se vymezuje proti dominantnímu řádu a jak tato diferenciací přispívá k produkování jiných stylů jednání a reprezentace. Analýzou těchto dvou prostorových módů, postojů a stylů lze zkoumat různé dichotomie spjaté s pozdní modernitou, které strukturují turistický průmysl – dichotomie fordovské standardizované nabídky a postfordovské diferenciované nabídky různých způsobů participace, dichotomie chladné a horké autenticity, dichotomie Logos a Eros-modernity.

Současné studie kromě objektivních záležitostí tvorby, propagace, udržování a správy posvátného místa věnují pozornost i subjektivním faktorům jeho vnímání, uchopování a užívání. Badatelé se zaměřují na to, co Knottová nazývá prostorovými praktikami – tj. jak je prostor akterů vnímán a užíván, jak jej strukturují svým jednáním a jaké role při tom hrají. Spíše než politika posvátného prostoru se zde ke slovu dostává poetika

95 Srov. např. K. Knott, *The Location of Religion...*, 80-81.



posvátného prostoru. Tento typ analýzy zaměřený na prostorové praktiky akcentuje subjektivní zkušenosti a přesvědčení aktérů. V případě náboženství a turismu by měl tento přístup zkoumat to, co si aktéři představují pod termíny „poutník“ a „turista“, s jakými rolemi si je spojují, jak tyto role přijímají a jak je proměňují, jakým způsobem přetvářejí nebo vytvářejí turistická a náboženská místa. Prostorové praktiky ale neexistují ve vzduchoprázdnu a jsou propojeny s reprezentacemi prostoru a prostorovými reprezentacemi. Praktiky stvrzují a reprodukují reprezentace, zatímco reprezentace dávají význam a směr praktikám. Analýzou jejich interakcí lze docílit lepšího poznání vztahů mezi náboženstvím a turismem.

SUMMARY

Religious Tourism or Tourism as a Religion? Several Remarks on the Study of Relations between Religion and Tourism

The aim of this study is to present the main approaches of research into the connections between religion and tourism. The first part focuses on the concept of religious tourism. This term is used primarily to accommodate the needs of the tourism industry in order to distinguish among various types of religious travel. Religious tourism is either defined as a form of pilgrimage without religious motives and practices or as an all-encompassing category for all types of travel exhibiting religious features including both pilgrimage with and without religious motives and practices. The rest of the paper discusses the role of pilgrimage in the analysis of the relationship between religion and tourism. Pilgrimage is viewed by many scholars as a sacred journey and this view deeply affects the interpretation of tourism and its relation to religion. Tourism is distinguished from the pilgrimage according to several dichotomies (sacred/profane, religious/secular, ascetic/hedonistic). Some of these dichotomies are used to demonstrate tourism as a certain type of new religion. However, these approaches are misleading and based on false assumptions. This article argues that studies inspired by performative, mobile and spatial turns provide a more nuanced, unbiased, complex, and accurate picture.

Keywords: religious tourism; pilgrimage; authenticity; implicit religion; spatial turn; performative turn; mobile turn.

Department of Historical Theology and Church History
Hussite Theological Faculty
Charles University
Pacovská 350/4
140 21 Prague 4
Czech Republic

JAN HRON

jaanhron@seznam.cz