

Masarykova univerzita

Filozofická fakulta

Ústav religionistiky



Disertační práce

**Vliv akademické socializace do studia religionistiky
na náboženskou/spirituální identitu studujících**

Ing. Mgr. et Mgr. Miroslav Vrzal

Vedoucí práce: Mgr. Milan Fujda, Ph.D.

Brno 2018

Prohlašuji, že jsem tuto dizertační práci vypracoval samostatně
s využitím pramenů a literatury v práci uvedených.

.....
V Brně dne 31.8.2018

Poděkování

Rád bych v první řadě poděkoval své snoubence Ivoně Schöfrové za to, že se mnou prožívala krásná i náročná léta během mého doktorského studia, i za veškerou její pomoc a podporu. Svému vedoucímu Milanovi Furdovi děkuji za cenné rady a také za to, že mi ukázal trochu jiný pohled na sociologii náboženství, dále pak Tereze Menšíkové za její práci a naši spolupráci, Tomášovi Hampejsovi za plodné debaty, které jsme spolu vedli, Alešovi Chalupovi za možnost realizace výzkumu na FF MU a za podporu během mého doktorského studia. V neposlední řadě také patří velký dík všem studentům a studentkám, kteří se na výzkumu podíleli.

Abstrakt

Práce se věnuje vlivu akademické socializace do studia religionistiky na vlastní náboženskou/spirituální identitu studujících. Za touto výzkumnou otázkou stojí předpoklad, že studující během akademické socializace do sekulárního vědeckého studia náboženství internalizují specifické normy, hodnoty a religionistické vědění, které pak inkorporují také v rámci své náboženské/spirituální identity. Text je založen na insiderském výzkumu v prostředí Ústavu religionistiky na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně, kde bylo mezi lety 2011–2017 realizováno celkem 33 rozhovorů s (většinou nábožensky/spirituálně orientovanými) studujícími a několik zúčastněných pozorování. Teoreticky práce vychází z pozic sociálního konstruktivismu, představeného Peterem Bergerem a Thomasem Luckmannem, a opírá se o koncept socializace do akademického prostředí jakožto specifického sociálního subsvěta (parciální sociální reality). K uchopení socializace do akademického prostředí je pak použit model akademické socializace Johna Weidmana. Práce ukazuje, že už od počátku akademické socializace v prvním semestru dochází u studujících na základě internalizace religionistického vědění k reflexivnímu přeskládání vlastní náboženské/spirituální identity. K výraznějším osobním transformacím nicméně dochází až později, v druhém či třetím ročníku. Tou dobou je religionistické vědění již více sedimentováno v myslích studujících a také již dochází k etablování změn v životě jedince v souvislosti s novým studiem na vysoké škole. Důležitým aspektem studia religionistiky je, že reprezentuje specifickou náboženskou pluralitu, prostřednictvím které se studující seznamují s různými náboženskými tradicemi a duchovními proudy. I díky tomu se pak sekulární religionistika, i když to není jejím cílem, stává prostorem pro duchovní hledání (a vyjasňování si vlastní víry) studujících, kde jsou zároveň reflexivně (a pragmaticky) náboženské/spirituální a vědecké perspektivy mixovány dohromady. Svým nastavením, kde jsou jednotlivá náboženství z perspektivy hodnotové neutrality nahlížena jako rovnocenná, u studujících navíc religionistika stimuluje spíše osobní zájem o neexkluzivistické formy spirituality. Religionistika pak zřejmě přitahuje více náboženské „hledače“ než náboženské „vyznavače“. Na druhou stranu zde však také dochází k tomu, že náboženská/spirituální identita je (i jako zdroj možné neobjektivity) z akademického prostředí sekularizována, privatizována a purifikována od budované religionistické identity. Sekulární charakter religionistiky je pak někdy u studujících i zdrojem pocitu tenze s vlastní náboženskou/spirituální identitou. Všichni studující rovněž v rámci akademické socializace prochází procesem internalizace racionalizace náboženství, který pak vede k jeho (částečnému) odkouzlení. Studující se pak s racionalizací náboženství musí

vyrovnávat i ve vlastních životech, což může vést i v souvislosti se získáváním vědeckého kritického odstupu od náboženství jako objektu svého studia k oslabování/odsouvání vlastní náboženské/spirituální víry. Přestože se jedná o případovou studii v prostředí jedné z religionistik, text se dílčím způsobem vyjadřuje i k širšímu problému nastavení vztahu vědy a sekulárních univerzit k náboženství. Toto nastavení je pak diskutováno i s ohledem na některé další výzkumy týkající se vlivu vysokoškolského studia na vlastní náboženskost/spiritualitu studujících. Cílem práce je rovněž na základě získaných poznatků navrhnout určitá řešení pro odstranění některých možných problémů souvisejících se socializačním procesem do sekulárního akademického studia náboženství tak, aby se zvýšila jeho úspěšnost. V tomto ohledu práce mimo jiné navrhuje posun od sekulární akademické socializace do studia religionistiky k post-sekulární akademické socializaci (a post-sekulární vědě), což by pak mělo přinést větší integraci náboženských/spirituálních identit studujících do samotného socializačního procesu.

Klíčová slova:

studující, religionistika, kvalitativní insiderský výzkum, náboženství, spiritualita, náboženská/spirituální identita, náboženská pluralita, racionalizace, sociální konstruktivismus, akademická socializace, věda, studium vědy, sekulární univerzita, sekularita, post-sekularita

Abstract

The thesis deals with the influence of academic socialization into the study of religions on students' religious/spiritual identity. The research question is based on the assumption that during academic socialization into the secular scientific study of religions, students internalize specific norms, values, and the study of religions knowledge, which they incorporate into their religious/spiritual identities as well. The text itself is based on insider research in the Department for the Study of Religions at the Faculty of Arts of Masaryk University in Brno, where interviews with 33 (mostly religiously/spiritually oriented) students and several participating observations were conducted during 2011–2017. The thesis is theoretically based on the social constructivism perspectives, introduced by Peter Berger and Thomas Luckmann, and relies on the concept of socialization into the academic environment as a specific social subworld (partial social reality). John Weidman's model of academic socialization is used to help grasp the socialization into the academic environment. The text shows that from the beginning of the academic socialization in the first semester, students reflexively re-configure their own religious/spiritual identity through the internalization of the study of religions knowledge. However, more significant personal transformations occur later, in the second or third year. By that time, the study of religions knowledge is more sedimented in the minds of students, and the changes in the life of an individual resulting from the new life as a university student are already established. An important aspect of the study of religions is that it represents a specific religious plurality through which students learn about different religious traditions and spiritual currents. Thus, secular study of religions, even though it is not its purpose, becomes a place for the spiritual seeking (and clarification of one's own beliefs), where both religious/spiritual and scientific perspectives are reflexively (and pragmatically) mixed together. The setting of the study of religions, where individual religions are viewed as equals from the value neutrality point of view, moreover stimulates students' personal interest in non-exclusivist forms of spirituality. The study of religions therefore seems to attract religious "seekers" more frequently than religious "devotees". On the other hand, as a source of possible bias, the religious/spiritual identity is in the academic environment secularized, privatized, and purified from the constructed study of religions identity. The secular character of the study of religions is sometimes a source of a tension with a religious/spiritual identity. All students also undergo a process of internalization of the rationalization of religion as part of academic socialization, which then leads to its (partial) disenchantment. Students then cope with the rationalization of religion even in their own lives, which may lead to weakening/moving aside

their own religious/spiritual faiths, also in the context of gaining a critical separation from religion as their object of study. Although this is a case study in the context of one department of the study of religions, the text in part comments on the wider problem of setting the relationship of science and secular universities to religion. This setting is also being discussed in the light of some further research on the impact of higher education on the students' own religion/spirituality. Based on the acquired knowledge, the thesis aims to propose several solutions in order to eliminate some problems related to the socialization process into the secular academic study of religions in order to increase its success. In this respect, the thesis proposes, inter alia, a shift from secular academic socialization to the study of religions to post-secular academic socialization (and post-secular science), which should then bring greater integration of the students' religious/spiritual identities into the socialization process itself.

Keywords:

students, study of religions, insider qualitative research, religion, spirituality, religious/spiritual identity, plurality of religions, rationalization, social constructivism, academic socialization, science, science studies, secular university, secularity, post-secularity

Obsah

1 Úvod.....	1
2 Zaměření a cíle práce	3
3 Vědění a sociální subsvěty v perspektivě sociálního konstruktivismu.....	6
4 Akademická socializace	11
5 Pojetí identity	18
5.1 Náboženská/spirituální identita	18
5.2 Budování religionistické identity	26
6 Religionistika jako sekulární věda	29
6.1 Separace vědy od náboženství jako součást modernizace a sekularizace.....	29
6.2 Religionistika jako sekulární prostor.....	31
6.3 Religionistika na Masarykově univerzitě v Brně.....	32
7 Metodologie a použítá data	36
8 Motivace ke studiu religionistiky, očekávání, začátky.....	47
8.1 Proč jít zrovna na religionistiku	47
8.2 Překvapení studující	51
9 Změna ve vnímání náboženství.....	53
9.1 Změna ve vnímání náboženství jako obecné kategorie	55
9.2 Změny ve vztahu k jednotlivým náboženstvím	56
10 Změny v uvažování o vlastní víře a o sobě samotném.....	63
10.1 Přeskládávání náboženské/spirituální identity.....	63
10.2 Religionistika jako prostor pro duchovní hledání.....	65
11 Změna v žití náboženství aneb religionistou ve vlastní víře	70
11.1 Sekulární diskurz, racionalizace a odkouzlení náboženství.....	70
11.2 Religionistou „doma“: Prolínání (sub)světů.....	78
12 Několik poznatků z religionistického larpu a religionistických pasování	81
13 Návrhy k akademickému socializačnímu procesu do studia religionistiky	90
13.1 Změna přijímacích zkoušek.....	90
13.2 Větší účast religionistiky ve veřejném prostoru.....	90
13.3 Posun od sekulární akademické socializace k post-sekulární.....	92
14 Diskuze: Akademická socializace, sekulární univerzity a náboženství.....	98
15 Závěr	106
Seznam použité literatury:.....	109
Odkazované konferenční příspěvky:	115
Další zdroje:	116

1 Úvod

Úplné prvopočátky této práce lze zasadit již do roku 2007. V té době jsem se ještě jako student 2. ročníku bakalářského studia religionistiky na Ústavu religionistiky Filozofické fakulty Masarykovy univerzity (dále jen FF MU) zúčastnil religionistické *Studentské vědecké konference* v Telči s prací „Religiozita religionistů“, která měla podtitul „Čemu věří ti, kteří se rozhodli studovat víru druhých?“¹. Mojí výzkumnou motivací bylo tehdy pomocí webové ankety zachytit a kvantifikovat podoby víry u studentů religionistiky.² S tématem „religiozity religionistů“ jsem pak nakonec pokračoval i v rámci své bakalářské práce, kdy jsem udělal již poněkud obsáhlejší dotazník a zaměřoval jsem se rovněž na „religiózní otevřenost“ jednotlivých typů studujících³ religionistiky. Pracoval jsem přitom se třemi ideálně-typickými konstrukcemi studentů a studentek, které jsem rozdělil vzhledem ke vztahu k náboženství na „vyznaváč“, „hledáč“ a „skeptik“.⁴

Po krátké přestávce, kdy jsem se v rámci své magisterské práce věnoval výzkumu satanismu v blackmetalové hudbě, jsem se k tématu studia religiozity studujících religionistiky opět vrátil v roce 2011. Rozhodl jsem se mu totiž věnovat v rámci svého dizertačního výzkumu. Design dizertačního projektu byl však oproti předchozímu výzkumu pojat jako kvalitativní výzkum studujících religionistiky na FF MU. Tentokrát mě také zajímala poněkud jiná výzkumná otázka. Konkrétně: jaký vliv má studium religionistiky na vlastní náboženskou/spirituální identitu studujících?

Za touto otázkou pak stál předpoklad, že studující jsou již od prvního ročníku socializováni do určitého subsvětů sekulárního akademického studia náboženství, přičemž během této socializace internalizují specifické normy, hodnoty a religionistické vědění založené na vědecké racionalitě, s nímž se pak vyrovnávají i v rámci své náboženské/spirituální identity. V tomto ohledu jsem se rozhodl začít již na počátek akademické socializace zaměřit se tak zejména na bakalářské (prezenční) studující.

Abych si uvedenou otázku byl schopen zodpovědět, oslovoval jsem primárně studenty a studentky religionistiky FF MU, kteří sami inklinovali nebo se přímo hlásili k nějaké formě

¹ Miroslav Vrzal, „Religiozita religionistů: Čemu věří ti, kteří se rozhodli studovat víru druhých?“, in: *Studentská vědecká konference*, Telč, 9.-11. května, 2007.

² Výsledky pak byly publikovány v Miroslav Vrzal, „Religiozita religionistů“, *Sacra* 6/1, 2008, 58-70.

³ Dále v textu budu používat místo „studenti“ označení „studující“ zahrnující jak studenty, tak studentky.

⁴ Miroslav Vrzal, *Religiozita Religionistů*, bakalářská práce, Masarykova univerzita 2008.

náboženství/spirituality. Při čtení práce je proto důležité mít na paměti, že obraz, který následující text vykresluje, se vztahuje k nábožensky/spirituálně založeným studujícím, kteří navíc studovali brněnskou religionistiku v letech 2011 až 2017, kdy výzkum probíhal. Nejvíce dat pak bylo, i v souvislosti s výzkumem a bakalářskou prací Terezy Menšíkové, jejíž data byla pro analýzu rovněž použita, nasbíráno zejména v období 2014–2016. Celkově byla pro tuto práci použita data z rozhovorů s 33 studenty a studentkami včetně poznatků z několika zúčastněných pozorování.

2 Zaměření a cíle práce

Teoreticky bude práce vycházet z pozic sociálního konstruktivismu, představeného Peterem Bergerem a Thomasem Luckmannem⁵, a bude se opírat o koncept socializace do akademického prostředí jakožto specifického subsvěta (parciální sociální reality), kdy studující nabývá vědění daného oboru a zároveň se také přizpůsobuje roli, kterou by v tomto prostředí měl plnit. To zahrnuje rovněž internalizaci určitých hodnot, způsobů přemýšlení, vyjadřování, metodologických postupů atd.⁶ K uchopení akademické socializace pak bude použit model socializace do akademického prostředí Johna Weidmana⁷, který zároveň popisuje různé dimenze tohoto procesu. I když je dimenzí socializace v tomto modelu několik, v práci se cíleně orientuji zejména na normativní kontext akademické socializace, tedy primárně na vliv samotného oboru.⁸

Cílem výzkumu, probíhajícího v letech 2011 až 2017, bylo tedy zaměřit se, za pomoci kvalitativních výzkumných metod, na to, jaké důsledky má (vědecká) socializace do akademického studia náboženství na vlastní náboženskou/spirituální identitu studujících a zachytit způsoby, jak se oni sami s tímto formováním ve svých životech vyrovnávají.⁹ Z perspektivy sociálního konstruktivismu jde tedy o otázku, jak se internalizace religionistického subsvěta a s ním spojeného specializovaného vědění projevuje v subjektivním vztahu k dané předmětné oblasti oboru v podobě „náboženství“, a dále jak se promítá i do vlastní náboženské/spirituální identity studujících.¹⁰ Ještě konkrétněji: 1) jak se v rámci akademické socializace mění osobní pohled studujících na náboženství v singuláru i plurálu a 2) a jak se religionistické vědění projevuje v konstrukci vlastní náboženské/spirituální identity,

⁵ Peter L. Berger – Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999.

⁶ Viz také Miroslav Vrzal – Tereza Menšíková, „Stávání se religionistou: Internalizace vědecké identity v počátcích studia religionistiky a její vliv na náboženskou identitu studentů“, *Sacra* 12/1, 2015, 7-23: 8.

⁷ John C. Weidman, „Undergraduate Socialization: A Conceptual Approach“, in: John C. Smart (ed.), *Higher Education: Handbook of Theory and Research* 5, New York: Agathon Press 1989, 289-322.

⁸ Přestože je, jak poukazuje Weidman, akademická socializace komplexní proces, ve kterém hrají důležitou roli i jiné faktory než samotné nastavení oboru (viz sociální kontext studenta a jeho významní druzí), práce se zaměřuje zejména na vliv religionistiky jakožto vědy. Soustřeďuje se tak primárně na normativní kontext akademické socializace, i když se bude snažit sociální aspekt socializace, jako jsou například vzájemné vazby studujících a jejich vliv na náboženskou identitu, rovněž zohledňovat. Jsem si totiž zároveň vědom toho, že během studia samozřejmě působí na studující, kteří často startují novou etapu svého života, celá řada faktorů a vliv religionistiky na ně a na jejich život nelze přeceňovat.

⁹ Viz rovněž Miroslav Vrzal, „Spiritualita a studium religionistiky: Sekulární akademické studium náboženství jakožto prostředek k vlastnímu spirituálnímu rozvoji studentů“ [online], *Paidagogos* 1, 2014, <<http://www.paidagogos.net/issues/2014/1/article.php?id=8>>, [10. 2. 2018], 130-155.

¹⁰ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 8-9.

jakožto dílčí části identity jednotlivce, náležející určitému subsvětu náboženství/spirituality v jeho osobním životě.

I když byl výzkum vázán na obor religionistiky, prostřednictvím tohoto textu se vyjadřuje i k širšímu problému: jakým způsobem určité institucionálně distribuované vědění, předávané v rámci socializačního procesu, formuje subjektivně vnímanou realitu jedinců, kteří do daného institucionálního prostředí vstupují.¹¹ Tím by mohla být práce jakožto případová studie vlivů socializačního procesu na myšlení a jednání jednotlivců zajímavá i pro další vysokoškolské obory či jiné oblasti, například socializace do organizací.

Práce rovněž argumentuje, že akademická socializace do určitého oboru na vysoké škole je zároveň počátkem vědecké socializace, kdy se studující učí vědecky myslet a jednat, přičemž jsou u nich budovány úplné základy vědecké identity,¹² která pak s náboženskou/spirituální identitou interaguje a ovlivňuje ji. Na studium socializačního procesu určitého akademického oboru tak lze nahlížet i jako na studium vědy v akci, kdy se religionistika-věda kontinuálně reprodukuje prostřednictvím předávání vědění, které je pak jedinci internalizováno, a formuje jejich následné myšlení a jednání nejen v daném prostředí, ale i mimo něj.

Otázka po tom, jak se dělá věda v akci v rámci socializačního procesu, je pak zároveň otázkou po tom, jak se ve vědě dělá „sekularita“, přičemž religionistika je na její řešení zajímavá tím, že přímo explicitně pracuje s náboženstvím jako s objektem svého studia. Text tak do určité míry také navazuje na práci Birgitte Johansen¹³, která se zabývá otázkou, jakým způsobem dochází v prostředí religionistiky skrze běžné akademické praktiky k diferenciaci a separaci „vědeckého“ (jakožto „sekulárního“) od „náboženského“. Předkládaný text jde však, oproti studii Johansen, ve svém zaměření poněkud dále k individuální rovině. Zaměřuje se na konkrétní úroveň utváření vztahu mezi vědou a náboženstvím, která se odvíjí v mysli a konání jednotlivců, procházejících vědeckou socializací v sekulárním (respektive deklarativně nenáboženském) institucionálním akademickém prostředí studia religionistiky. Zároveň se však vztahuje i k širšímu problému nastavení vztahu sekulárních univerzit a náboženství, což bude

¹¹ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 9.

¹² *Ibid.*, 8.

¹³ Birgitte S. Johansen, „‘Doing the secular’: Academic practices in the study of religion at two Danish universities“, *Arts and Humanities in Higher Education* 10/3, 2011, 279-93. Birgitte S. Johansen, „Post-secular sociology. Modes, possibilities and challenges“, *Approaching Religion* 3/1, 2013, 4-15.

rovněž s ohledem na některé další výzkumy¹⁴, týkající se vlivu vysokoškolského studia na vlastní náboženskost/spiritualitu, v práci také diskutováno.

Dílčím cílem práce je rovněž na základě získaných poznatků navrhnout určitá řešení pro odstranění některých možných problémů, souvisejících se socializačním procesem do sekulárního akademického studia náboženství, tak, aby se zvýšila jeho úspěšnost. V tomto ohledu práce navrhuje posun sekulární akademické socializace do studia religionistiky k post-sekulární, což zahrnuje větší integraci náboženských/spirituálních identit studujících do samotného socializačního procesu.

Pro realizaci výzkumu jsem zvolil prostředí Ústavu religionistiky FF MU, kde jsem také prováděl se studenty a studentkami tohoto oboru polostrukturované rozhovory a zároveň i zúčastněné pozorování. Do výzkumu byla rovněž zahrnuta data z výzkumu Terezy Menšíkové, který byl dílčí částí výzkumu vlivu studia religionistiky na náboženskou identitu studentů v tomto prostředí, a na který budu v textu odkazovat¹⁵. Ještě je třeba dodat, že jsem v době výzkumu byl jako doktorand sám součástí tohoto prostředí a na Ústavu religionistiky FF MU jsem rovněž absolvoval magisterské i bakalářské studium. Jednalo se tedy o insiderský výzkum v rámci vlastní univerzity i vlastního vysokoškolského ústavu.

¹⁴ Konkrétně zejména Jonathan P. Hill, „Faith and Understanding: Specifying the Impact of Higher Education on Religious Belief“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/3, 2011, 533-55; Alyssa N. Bryant – Jeung Yun Choi – Maiko Yasuno, „Understanding the Religious and Spiritual Dimensions of Students’ Lives in the First Year of College“, *Journal of College Student Development* 44/6, 2003, 723-745.

¹⁵ Jednalo se konkrétně o výzkum v rámci bakalářské práce Terezy Menšíkové. Tereza Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky se zaměřením na tenzi mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou identitou*, bakalářská práce, Masarykova univerzita 2016. Zároveň jsou do výzkumu integrována data z předchozího výzkumu Terezy Menšíkové, který se pak stal podkladem pro naši společnou studii M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“.

3 Vědění a sociální subsvětý v perspektivě sociálního konstruktivismu

Výzkum vychází z předpokladu, že jedinec ve svém životě žije v různých subsvětých, reprezentujících dílčí sociální reality, kde také vykonává určité role. Tyto role jsou pak reprezentanty institucionálního řádu a pomocí jejich vykonávání se tento řád stvrzuje a reprodukuje v čase.¹⁶ Takovými subsvětý jsou například rodina, práce, škola, různé koníčky atd. Jednotlivé subsvětý jsou pak víceméně soudržné reality, které se vyznačují normativními, emocionálními a rovněž kognitivními rysy.¹⁷ Každý subsvět je zároveň spojený s věděním, které reprezentuje znalosti o určitém výseku reality. Součástí vědění je také rozumění významům, které jsou v daném subsvětě přisuzovány jednotlivým objektům, jevům a symbolům, a také vědění o tom, jak v takovém subsvětě jednat, jaké jsou jeho normy a jakou roli v nich sám jedinec hraje.¹⁸ Vědění jednotlivých subsvětů tedy není člověku vrozené, ale musí se ho nejprve naučit znát a internalizovat, to znamená přijmout za své v rámci své role a ve svém subjektivním vnímání okolního světa.¹⁹

Daný subsvět jako dílčí realita není pouze vnitřní subjektivní realitou jedince, ale je intersubjektivní sdílenou sociálně konstruovanou realitou. Slovo „sociálně“ zde znamená, že je vytvářena zároveň dalšími individui, kteří se na daném světě podílí tak, že tento subsvět nakonec drží pohromadě a nějak funguje v čase.²⁰ Jak ukazují Berger s Luckmannem, děje se tak pomocí neustále probíhajících procesů externalizace, objektivace a internalizace, kdy jsou produkty lidského myšlení a činnosti externalizovány a následně ustanovovány jako objektivní

¹⁶ P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 89.

¹⁷ *Ibid.*, 137.

¹⁸ *Viz ibid.*, 72.

¹⁹ *Ibid.*, 137.

²⁰ V tomto smyslu pak o sociálně konstruované realitě můžeme uvažovat i v „materiálním“ smyslu jako například o konstrukci mostu, který je skutečný a složený z mnoha dílčích elementů včetně jeho plánů a pracovních postupů přispívajících k jeho konstrukci. Berger s Luckmannem nahlíží v rámci pojetí sociálního konstruktivismu na společnost jako na produkt lidských jedinců. Například Bruno Latour jde však v pojetí „sociálního“ poněkud dále a hovoří o tom, že do „sociálna“ je zapotřebí zahrnout nejen lidské bytosti, ale i věci (např. právě plány a součástky), které se na dané konstrukci také podílí a jsou tak součástí „sociálna“. Tyto konstrukce jsou z Latourovy perspektivy produktem lidsko-nelidských kolektivů, čímž v konečném důsledku redefinuje i to, jak bychom měli vnímat společnost. Viz např. Bruno Latour, „Když věci vracejí úder: Co mohou sociálním vědám přinést „vědní studia““ [online], *Biograf* 29, 2002: 41 §. <<http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=2901>>, [19. 1. 2012]. Sociálně konstruovaná realita, ať už v perspektivě Bergera s Luckmannem nebo Latoura nicméně rozhodně neznamená „iluzorní“ a „fiktivní“, jak je někdy spojení „sociálně konstruovaný“ používáno například ve veřejné diskuzi k tomu, aby se na daný jev či objekt ukázalo jako na uměle vytvořený a tím se například snížila jeho významnost či důvěryhodnost.

realita, která je pak dalšími jedinci internalizována, respektive zvnitřňována jako jejich vlastní realita, prostřednictvím socializace.²¹

Důležitou roli v procesu sociální konstrukce reality sehrává také jazyk. Objektivizace světa probíhá totiž prostřednictvím jazyka, který umožňuje vědění uspořádat v realitě jednotlivé objekty.²² Jazyk zajišťuje ukotvení v každodenní realitě prostřednictvím běžné mluvy.²³ Jednotlivé subsvěty často disponují vlastním jazykem, odlišným od běžného jazyka. To je dobře viditelné například v tom, že se vědecký jazyk liší od jazyka, který je používán v každodenním životě. Člověk, který není součástí daného vědeckého oboru má pak problém textu porozumět, už jenom proto, že se v něm vyskytuje řada odborných výrazů, jejichž význam nezná. Tento odborný jazyk se člověk teprve musí naučit, přičemž jej pak postupně internalizuje, což může vést i k tomu, že jej sám někdy používá i v běžném životě. Jak například uvedl jeden ze studentů: „*i moje přítelkyně říká, že mi kolikrát nerozumí, proč používám ty cizí slova, ale já si to někdy vůbec neuvědomím a použiju to, protože už tak nějak předpokládám, že ten člověk ví, co je to za výraz, a dá si to nějak do kontextu.*“²⁴

Jak uvádějí Berger s Luckmannem, přestože v životě jedince existuje více realit, jedna z nich se jeví jako realita par excellence, a je jí právě realita každodenního života, která je dalším realitám (subsvětům) v jistém smyslu nadřazena, respektive existuje vždy na jejich pozadí. Tvoří určitou bázi, ze které teprve jedinec vstupuje do dalších parciálních realit.²⁵ Každodenní realita je realitou, která sestává z neproblematizovaných vzorců a mnoha rutinních činností, od čištění zubů až po vykonávání určité práce, kterou už člověk ovládá. Každodenní realita je tak již objektivizovaný svět, který vlastně poskytuje ontologické bezpečí. Člověk totiž s těmito vzorci a objekty všední reality většinou zachází jako s předpřipravenými a neproblematizuje je.²⁶ Nad jejich smyslem se tedy běžně teoreticky příliš nezamýšlí. Teoretické přemýšlení o realitě je pak podle Bergera s Luckmannem doménou reality teoretického myšlení, kterou stavějí do protikladu reality každodennosti.²⁷ Přejít do teoretického světa pak zahrnuje

²¹ P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 55-68. Viz také David Václavík, *Religionistická typologie a taxonomie*, Brno: Masarykova univerzita 2014, 21-22.

²² P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 69.

²³ *Ibid.*

²⁴ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 15.

²⁵ P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 27.

²⁶ *Ibid.*, 25-30.

²⁷ Berger s Luckmannem nicméně uvádějí, že je zajímavá, jak je utvářena každodenní realita „obyčejným členům společnosti“ a nezajímají se o to, jak se tato realita jeví intelektuálům, respektive filozofům potažmo nevyřčeně i vědcům P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 9-10. I v souladu s programem studia vědy a technologií, který vznikl jako etnografické studium vědců a jejich práce, se však domnívám, že by věda neměla být z tohoto zájmu vyškrtána a stavěna zcela mimo každodennost. Naopak je potřeba stejnými prostředky studovat i to, jak je utvářena realita intelektuálů a vědců, už jenom proto, že jsou součástí širší společnosti a mají na její

právě problematizaci některých stávajících typizací a vzorců. V rámci akademického subsvětů určitého vědeckého oboru pak jedinec přechází právě do teoretického myšlení, které problematizuje dosavadní vědění o některých částech reality. Jak ukáží, v našem případě dochází například ke změnám vstupních typizací ohledně náboženství.

Ve srovnání s realitou každodenního života jsou podle Bergera a Luckmanna ostatní reality vyhraněné oblasti významů, ostrůvky v nadřazené realitě, jež se vyznačují úzce vymezenými významy a druhy zkušeností. Tyto subsvětů se pak vyznačují odklonem od každodennosti. Jako takové jiné reality popisují například právě zmiňovanou realitu teoretického myšlení, ale také různé „hry dospělých“ jako divadlo, jež v rámci představení vytváří pomíjivou realitu s vlastními významy a zákonitostmi.²⁸ Podle Bergera a Luckmanna je pak nejen umění, ale také i náboženství výrazným zdrojem vyhraněných oblastí významů.²⁹ Zde nicméně implicitně Berger s Luckmannem nahlíží na náboženství jako na osobní participaci na institucionálním subsvětě náboženství, který je sekularizován od ostatních oblastí ve společnosti. Náboženství tak v tomto pohledu neprorůstá každodennost jedince a netvoří nad společností posvátný baldachýn, jak to bylo podle Bergera v předmoderních společnostech³⁰, ale je v životě součástí jenom určité oblasti jeho života, která je mu v sekulární společnosti vymezena, a zůstává tak například před „branami továren“, nebo veřejných sekulárních univerzit.

Každodenní realita je tedy základní existenční realitou. Člověk je do určité předpřipravené sociální reality již narozen a učí se jí chápat a fungovat v ní během primární socializace už jako dítě, pomocí svých rodičů, kteří pro něj reprezentují významné druhé³¹. Od nich se okolní svět učí vnímat a interpretovat, učí se také její jazyk a nabývá základní vědění o okolním světě.³² Během života pak člověk vstupuje do dalších sekundárních socializací, které můžeme chápat jako internalizaci institucionálních či na institucích založených subsvětů.³³

chod také nemalý vliv. Daný výzkumu se tak vlastně zabývá i tím, jak se dělá (konstruuje) věda v rámci socializačního procesu, jak se utváří identita (možná) budoucích vědců-religionistů a jak se nabývané vědění projevuje i v jejich každodennosti a jejich subsvětě náboženství/spirituality.

²⁸ Na tento bod ještě v práci navážu, když se budu krátce zabývat religionistickým larpem v rámci jednoho z kurzů, vyučovaných na Ústavu religionistiky FF MU.

²⁹ P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 31.

³⁰ Viz Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday 1967.

³¹ Významní druhými však nemusí být jenom rodiče, ale kdokoli, kdo v daném subsvětě vystupuje jako důležitá osoba v pojmání reality pro daného jedince. Například učitelé jsou takovými významnými druhými přímo ve výukovém procesu. Významní druzí pak vytváří referenční rámec pro utvrzování reality. Radim Marada, „Bergerův a Luckmannův existenciální humanismus“, in: P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 202-214: 209.

³² P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 128-136.

³³ *Ibid.*, 136.

Typickým příkladem může být již základní škola, kde je socializace velmi intenzivní, už jenom kvůli povinné školní docházce. Jednotlivé subsvěty pak přináší rozšiřování a specializace celkového vědění jednotlivce (rozšiřují jeho zásobu vědění) a tím formují i to, jak v jednotlivých subsvětech, které jsou často vymezeny i nějakým prostorem, v běžné realitě jedná.

Existuje pak vztah mezi věděním a určitým jednáním³⁴, který se na celospolečenské úrovni projevuje například ve statistikách voleb, kdy mají různé dílčí třídy společnosti pravděpodobnostně, například podle stupně a podoby vzdělání, různé voličské preference. Odlišné druhy vědění jsou tedy ve společnosti zastoupeny nerovnoměrně, respektive jsou v ní různě distribuovány, a to i podle oborů lidské činnosti, jímž se určité skupiny jednotlivců věnují. Výsledkem společenské distribuce vědění jsou i jednotlivé vědecké obory. Odborníci v dané oblasti se tak stávají správci dané oblasti vědění, která jim byla vlastně společností svěřena,³⁵ například i tím, že byl daný obor a jeho výuka na univerzitě státem akreditovaný.

Jak tedy ukazují Berger s Luckmanem, existuje velmi silný vztah mezi věděním a pojmáním reality, a určité druhy „reality“ a „vědění“ jsou vázány na určité sociální kontexty.³⁶ Na základě toho výzkum předpokládá, že se religionisté dívají na náboženství jako na součást širší reality nějakým specifickým (odborným) způsobem, daným „jejich“ věděním, a že tento pohled získávají v procesu socializace do konkrétního institucionalizovaného prostředí.³⁷ Toto nabývané vědění se pak sedimentuje v jejich „zásobě vědění“ a ovlivňuje i je samotné – jejich osobní identitu. Člověk totiž prostřednictvím daného sociálního kontextu a vědění, které k němu přísluší, vytváří sám sebe³⁸, čímž také nakonec mění své jednání.

I když jednotlivé subsvěty reprezentují relativně koherentní celky, mohou se i navzájem prolínat, a vědění, nabyté v jednom subsvětě a internalizované do obecné zásoby vědění, pak ovlivňuje i myšlení v subsvětě jiném. Tento výzkum se zajímá o to, jak je odborné vědění v daném oboru internalizováno na úrovni jednání a myšlení v každodennosti, a zároveň jak se následně projevuje v subsvětě náboženství/spirituality, který je spojený s náboženskou/spirituální identitou jedince. Jak v textu ukáži, právě internalizace určitého vědění

³⁴ To ukazuje koneckonců v souvislosti s jednotlivými (teoretickými) společenskými třídami i Pierre Bourdieu, když jim přisuzuje rozdílný habitus, který popisuje jako na umístění v sociálním poli závislé predispozice k určitému jednání, myšlení, ale například i vkusu. K habitu viz Pierre Bourdieu, *Teorie jednání*, Praha: Karolinum 1998, 14-16.

³⁵ Viz P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 79.

³⁶ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 8. Viz např. P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 10-11.

³⁷ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 8.

³⁸ P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 54.

na úrovni každodennosti jakožto základní reality zřejmě až následně produkuje výraznější změny v dalších subsvětech, na nichž jedinec participuje, respektive produkuje změny v tomto subsvětě, kterému přísluší dílčí část osobní identity jednotlivce. Tato internalizace pak probíhá během procesu socializace do akademického prostředí daného oboru studia, čemuž bude věnována následující část.

4 Akademická socializace

Do dílčích subsvětů je tedy člověk v průběhu života socializován pomocí sekundárních socializací. Socializace je proces, který znamená postupnou internalizaci vědění ohledně norem a významů daného subsvěta.³⁹ Prostřednictvím něj se jedinec stává součástí větší či menší sociální skupiny. Nový člen skupiny přijímá její kulturu, společenská pravidla, učí se rozpoznávat a vyhodnocovat očekávání, která jsou na něj kladena, a tím utváří svou vlastní identitu a místo ve společnosti.⁴⁰ V daném prostředí si také osvojuje způsoby komunikace, protože socializace v naprosté většině probíhá prostřednictvím komunikace a interakce s druhými lidmi.⁴¹ Cílem skupiny nebo třeba i organizace, do které je jedinec socializován, je pak sociální integrace a koheze jednotlivce s normami daného prostředí.⁴² Cílem jedince je osvojit si potřebné znalosti a dovednosti, aby se mohl stát součástí dané skupiny a plnit zde určitou roli.⁴³ Různými socializacemi pak člověk prochází prakticky celý život (například do dětských part, hudebních subkultur, do různých zaměstnání, do rodiny svého partnera či partnerky atd.).

Studium jakéhokoliv oboru na vysoké škole je vstupem do specifického, sociálně konstruovaného subsvěta s určitým specializovaným věděním. I toto prostředí zahrnuje specifické normy, vzorce chování a myšlení, které by si studující, usilující o vzdělání v daném oboru, měli osvojit.⁴⁴ S jistou „antropologickou nadsázkou“ lze říci, že jednotlivé obory pak reprezentují dílčí „akademické kmeny“⁴⁵, které obývají tyto subsvěty a vytváří v rámci nich epistemické kultury⁴⁶ i se svým systémem znaků a jejich významů, a také například i „kultem předků“ v podobě odkazování (v produkovaných textech, na přednáškách atd.) se k „otcům zakladatelům“ či jiných významným postavám daného oboru.

³⁹ P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 136-137.

⁴⁰ Luciano D'Andrea. – Marco Montefalcone, „The Socialisation of Scientific and Technological Research“, in: Wiebe E. Bijker – Luciano d'Andrea (eds.), *Handbook on the Socialisation of Scientific and Technological Research: Social Science and European Research Capacities (SS-ERC) Project*, Rome: Social Sciences and European Research Capacities (SS-ERC), 2009, 18-23: 21. M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 14.

⁴¹ Dušan Lužný, „Náboženství a kultura: Náboženství jako fenomén kultury“, in: Milan Fujda – Eva Klocová – Radek Kundt (eds.), *Identity v konfrontaci: Multikulturní výchova pro učitele/učitelky SŠ a ZŠ*, Brno: Masarykova univerzita 2011, 12-23: 16.

⁴² J. C. Weidman, „Undergraduate Socialization...“, 294.

⁴³ Viz J. C. Weidman, „Undergraduate Socialization...“, 294.

⁴⁴ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 8.

⁴⁵ K akademickým kmenům viz Tony Becher – Paul R. Trowler, *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Culture of Disciplines*, Buckingham – Philadelphia: Open University Press 2001.

⁴⁶ K epistemickým kulturám viz Karin Knorr Cetina, *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge – London: Harvard University Press 1999.

Obory na vysokých školách jsou součástí širšího pole sociálních/humanitních a přírodních věd. Probíhá zde socializace, kterou lze chápat i jako socializaci do dílčích subsvětů vědy.⁴⁷ Akademická socializace je tedy v této perspektivě zároveň socializací vědeckou. U studujících jsou budovány úplné základy vědecké identity⁴⁸, někteří z nich se nakonec na vědeckou dráhu i vydají a věda se stane jejich povoláním. Počátek vědecké socializace lze tedy umístit už do prvního semestru studia na vysoké škole, protože již zde si studenti začínají osvojovat způsoby a standardy vědecké práce.⁴⁹

Jak popisuje Stephen Hill, na vědeckou socializaci je třeba nahlížet zároveň jako na internalizaci významů ve specifickém subsvětě vědy skrze konkrétní jednání. Tedy prostřednictvím akademických praktik. Tato socializace pak zahrnuje fázi, kdy se jedinci nejprve dozvídají, co vůbec pracovat, jednat a přemýšlet jako vědec v subsvětě vědy znamená. V další fázi pak ve svých výzkumech „jako vědci“ jednají.⁵⁰ Těmito třemi fázemi v zásadě prochází studující již v úvodních kurzech, na jejichž konci také odevzdávají závěrečné práce. Následně se tyto fáze v rámci jednotlivých předmětů či širších výzkumných projektů iterují, přičemž navazují na dříve získané vědění a dovednosti. Studující by se tak měli dále vyvíjet a zdokonalovat.⁵¹

Jak popisují Vrzal a Menšíková, na přijímání role studujícího religionistiky můžeme nahlížet i tak, že by se měl ve svém akademickém konání přibližovat pomyslnému (weberovskému) ideálnímu typu sociálního vědce. Tímto ideálem není konkrétní osoba, jde spíše o sociálně předávané postupy, jimiž se člověk učí, jak si klást vědecké otázky, jak provádět výzkum, jak psát vědecké práce a podobně. Ideál religionisty tedy zahrnuje specifické vzory myšlení a sociálního jednání prostřednictvím akademických praktik, kterým je třeba se naučit. Již v prvním semestru se tak studující dozvídají, čím se religionista zabývá, k čemu a jak se může vyjadřovat, jaké texty by měl psát, jaký je rozdíl mezi religionistou a teologem atd. Reprodukce tohoto „ideálu“ vědce-religionisty pak probíhá při předávání informací v rámci přednášek a seminárních diskuzí, z druhé strany při psaní konspektů či komentářů k určeným

⁴⁷ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 12. Miroslav Vrzal, „Religionistika a odkouzlení náboženství: Vliv vědecké racionalizace náboženství na osobní vztah k náboženství u studentů religionistiky“, in: Tomáš Hubálek (ed.), *Sborník ze IV. mezinárodní vědecké konference studentů doktorských studijních programů v oblasti společenských věd: Olomouc, 6. května 2015*, Praha: EPOCH 2015, 240-248: 241-242.

⁴⁸ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“.

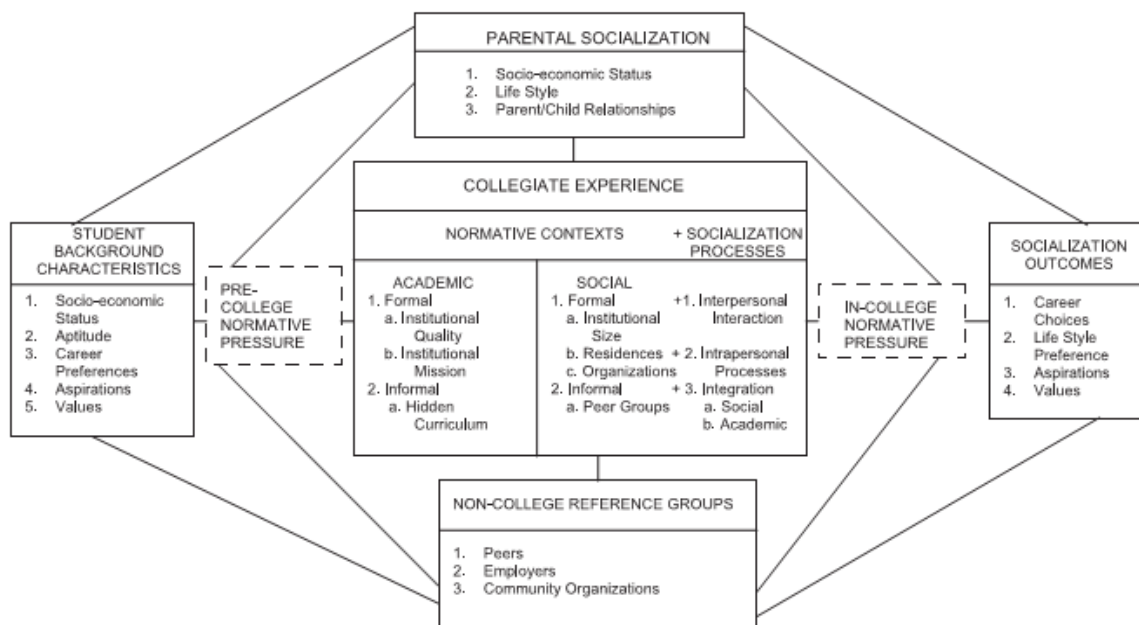
⁴⁹ *Ibid.*, 8.

⁵⁰ Stephen C. Hill, „The Formation of Identity as a Scientist“, *Science Studies* 8/1, 1995, 54-72: 59-60. Hill, který rovněž popisuje vědeckou socializaci z perspektivy sociálního konstruktivismu, se věnuje vědecké socializaci spíše na úrovni doktorského studia, tedy na úrovni začátku vědecké dráhy a vědy jako budoucího povolání. Zmíněný proces však platí i pro začínající studenty na počátku akademické socializace.

⁵¹ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 12.

textům a přijímání zpětných vazeb a hodnocení. Tedy prostřednictvím akademické interakce učitelů a studujících.⁵²

Akademická socializace má řadu dimenzí souvisejících i s širším sociálním kontextem studujících. Například John Weidman uvádí následující konceptuální model vysokoškolské socializace.⁵³



Obr. 1. „Conceptual model of undergraduate socialization“. John C. Weidman, „Undergraduate Socialization: A Conceptual Approach“, in: John C. Smart (ed.), *Higher Education: Handbook of Theory and Research* 5, New York: Agathon Press 1989: 289-322: 299.

Weidman v rámci modelu ukazuje, že na akademickou socializaci mají značný vliv faktory nejenom závislé na přijetí normativních aspektů daného prostředí daného oboru, ale důležitá je i sociální dimenze ztotožnění se s prostředím, která může být někdy pro studium tím zásadním faktorem.⁵⁴ To se v dosavadním výzkumu projevilo například i tím, že někteří ze studujících vlastně religionistiku studovali spíše kvůli pro ně zajímavým lidem (ostatním spolužákům) než primárně kvůli oboru samotnému.⁵⁵ Jeden ze studentů, se kterým jsem

⁵² M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 12. Jak nicméně dokládaly některé z výpovědí, tento „ideál“ je u studujících prakticky spjat i s osobami konkrétních představitelů (učitelů, respektive vědeckých pracovníků) daného institucionálního prostředí. Částečně je spojován i s se staršími studujícími, z nichž někteří jsou pro mladší studenty a studentky určitými vzory. Tyto konkrétní postavy tak personifikovaně zastupují institucionalizovaný „subsvět“ akademické religionistické obce, která vytváří studujícími dále studujícími internalizované vědění. *Ibid.*, 13.

⁵³ J. C. Weidman, „Undergraduate Socialization...“, 299.

⁵⁴ *Ibid.*, 299-212. Viz také Vincent Tinto, „Dropout from Higher Education: A Theoretical Synthesis of Recent Research“, *Review of Educational Research* 45, 1975, 89-125: 92.

⁵⁵ Viz rovněž T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia...*, 27-29.

realizoval rozhovor ke konci jeho prvního semestru, například hovořil o tom, že, i když měl pocit, že se mu při studiu tolik nedaří, bylo pro něj důležité se zde vídat s lidmi, se kterými se spřátelil: „*tak mě to tak nutilo jít tam hlavně abych ty lidi viděl a sdílel s nima ty zkušenosti*“. Oceňoval, že jsou zde z jeho pohledu lidé „*hodně spjatí*“, a dodal, že je „*o hodně lepší a jednodušší tak studovat*“. Sociální integrace byla v tomto případě silnější než akademická integrace, vázaná na normativní kontext daného oboru.⁵⁶ V rámci socializace tedy výrazně záleží i na tom, jaké studenty mezi sebou navzájem (ale i s učiteli), naváží interpersonální vztahy.⁵⁷ Ty pak mohou tvořit výrazný integrační prvek v daném prostředí a stimulovat motivaci setrvávat ve studiu.

Sociální integrace byla u většiny studujících z výzkumu poměrně silná a akademické prostředí bylo pro řadu z nich místem společného setkávání i mimo vyučovací hodiny. K tomu zřejmě přispívalo, že na brněnské religionistice studující společně tvořili řadu pravidelných aktivit jako *Religionistický filmový klub*, *Religionistický debatní klub*, pořádali každoroční pasování studentů prvního ročníku, byli členy religionistického studentského časopisu *Sacra* atd. Krom toho se také často v hojném počtu setkávali i mimo školu a jezdili spolu třeba na výlety. O silné integraci s prostředím pak svědčilo i to, že studující religionistiky byli lidmi zvenčí (například studenty jiných oborů), považováni až za příliš fixované na religionistiku ve smyslu, že se i mimo školu baví pořád hlavně o škole, čehož jsem byl několikrát svědkem.

Dále Weidman uvádí, že v akademické socializaci, krom nastavení vlastní osobnosti jednotlivce, jeho aktuálních aspirací a cílů, hrají důležitou roli i faktory jako předchozí socializace v rodině, normativní tlak, který je na něj utvářen z jeho okolí⁵⁸, a vliv rodiny a referenčních skupin, se kterými je jedinec ve styku mimo akademický prostor.⁵⁹ Rodina a referenční skupiny mimo religionistiku pak hrají roli významných druhých, kteří mohou mít výrazný vliv na to, jak samotný studující obor a jeho studium nakonec vnímá. Zde se často ukazovalo, jak u rodiny⁶⁰, tak u přátel, že povědomí o religionistice jako oboru je v české populaci velmi omezené. Studující se ne zřídka setkávali s nepochopením, proč vlastně

⁵⁶ Viz J. C. Weidman, „Undergraduate Socialization...“, 300.

⁵⁷ J. C. Weidman, „Undergraduate Socialization...“, 295.

⁵⁸ Ten je spojen i s určitými očekáváními od jedince jako například, aby měl dobré výsledky, aby směřoval k získání titulu atd.

⁵⁹ J. C. Weidman, „Undergraduate Socialization...“, Viz také John C. Weidman – Linda DeAngelo – Kathryn A. Bethea, „Understanding Student Identity From a Socialization Perspective“, *New Directions for Higher Education* 166, 2014, 43-51.

⁶⁰ Ta je zvláště důležitá, protože řada studujících právě má velmi silné vazby na rodiče a vrací se k nim jako domů. Ve vztahu rodič-dítě pak dochází k diskuzím o studiu, výsledcích, ale i jeho perspektivách. Viz také J. C. Weidman, „Undergraduate Socialization...“, 301-302.

studovat něco jako náboženství. To souvisí i s tím, že v ČR (ale týkalo se to i slovenských studentů) je studium náboženství vnímáno jako něco nedůležitého, zbytečného a že studenti v takovém oboru nenajdou uplatnění. To se však nemusí týkat jenom religionistiky, ale podobný náhled má část obyvatelstva zřejmě i na další sociální/humanitní obory. Tato forma normativního tlaku může přispět u některých studujících k tomu, že i přes počáteční motivaci studovat daný obor nakonec studia zanechají. Jedna ze studentek, která postupně ztratila motivaci religionistiku studovat⁶¹ například uvedla „... prvý semester ma štúdium veľmi bavilo. Možno za tú zmenu postoja môže práve to relatívne úzke možnosti uplatnenia sa.“, přičemž se vyrovnávala s tím, jak religionistiku vnímá (respektive nevnímá) její důležité okolí, což někdy vedlo i k tomu, že rezignovala na vysvětlování toho, co vlastně studuje.

Ked' som končila strednú, mala som pocit, že to či je obor perspektívny alebo nie, nie je pre mňa dôležité, ale ako prešiel ten rok, tak to v mnohom zmenilo môj pohľad a občas mávam pocit, že som sa rozhodla pre religionistiku s takou ... detinskou tvrdohlavosťou, keď mi všetci hovorili, že mám ísť študovať právo alebo politológiu a ja som sa chcela sama rozhodnúť ... tak som si vybrala niečo o čom polovica ľudí ani nikdy nepočula. Teraz sa občas dostávam do situácií, keď radšej nepoviem čo skutočne študujem.

(...)

Například som bola na večeri s rodičmi môjho priateľa a keď sa ma jeho otec spýtal, čo študujem sa mi veľmi ťažko povedala pravda. A práve to mi dosť vadí, že veľa ľudí na mňa pozerá tak, že zo mňa bude ďalší nezamestnaný s titulom.

Weidmanův model ukazuje, že akademickou socializací nelze umístit do vakua, ale je vždy součástí nějakého životního zasazení jedince. Nelze například také opomenout skutečnost, že většinou mladý člověk okolo 20 let, který se rozhodne studovat vysokou školu, prochází také procesem dospívání a některé části jeho identity se v této době mohou velmi dynamicky měnit. Prochází například různými subkulturami a snaží se ve svém životě experimentovat s životními styly, aby zjistil, které mu budou nejvíce vyhovovat.⁶² Důležitým faktorem také je, že se často přestěhuje do úplně jiného města, kde je daná univerzita, a „domů“ jezdí třeba jenom na víkend jednou za čas.

Pro mě to je vlastně zase krok úplně novým směrem, protože jsem se odstěhoval z domu, přestěhoval jsem se do jiného města, kde jsem začal žít jako kdyby sám za sebe. Je to vlastně první výška, kterou studuju, takže zase úplně jiné prostředí, co se týče školy a nějaké třeba přípravy do té školy. Takže tadydle v tom mě toho zase hodně posunulo oproti třeba nějaké té střední a tomu bydlení doma, kdy člověk přece jenom nemá takové starosti, nemusí spoustu věcí řešit. Nebo řeší zase jiné věci no. Člověka to tak trochu vrhne do života a musí se prostě naučit o sebe postarat.

⁶¹ Religionistiku nakonec opravdu nedostudovala.

⁶² Samotný studentský život, který je také o něco časově flexibilnější, pro mnohé znamená i zásadní změnu životního stylu, kdy například nemusí vždy brzy vstávat, což znamená nové možnosti jejich sociálního vyžití po večerech i ve všedních dnech, což je důležité pro vzájemné studentské vazby.

To pak na jednu stranu znamená oslabení předchozích sociálních vazeb, na druhou stranu však i utváření vazeb nových, v novém sociálním kontextu. Studujícímu nové prostředí nabízí nové možnosti i s ohledem na vlastní duchovní seberealizaci. Řada nábožensky/spirituálně orientovaných studujících se například zapojí do různých náboženských či duchovních kruhů v univerzitním městě, a lépe najde „spřízněné duše“, což pro některé nemuselo být dříve tak jednoduché, jak bylo v samotných rozhovorech několikrát explicitně zmíněno. To do velké míry pak rovněž ovlivní jejich duchovní život. Stejný student například hovořil o tom, že začal chodit na setkání brněnských pohanů, se kterými se pak stýkal i nadále. Nakonec se stal i součástí jedné konkrétní menší pohanské skupiny, se kterou se začal identifikovat, jezdit na společná setkání a různé pobyty v přírodě.

Studující religionistiky si také podle mých poznatků sami vytvářejí (nebo alespoň v době výzkumu vytvářeli) i vlastní spirituální milieu (respektive síť). Poté, co se navzájem trochu blíže seznámí, tak i prostřednictvím různých studentských akcí a neformálních posezení v rámci „studentského religionistického života“, komunikují o svých osobních náboženských vírách a zkušenostech. Někteří nakonec přivedli další studující i k různým duchovním směrům. To se během výzkumu ukázalo zejména v souvislosti s pohanstvím, k němuž zejména v letech 2014–2015 poměrně význačná část studentů religionistiky inklinovala, což reflektují i získané rozhovory z té doby. Podobných tendencí, které byly spjaté kupříkladu s „východní religiozitou“, jsem byl však svědkem i dříve. Například ještě když jsem byl sám studentem bakalářského studia religionistiky, tak jeden ze studentů pořádal přímo ve škole (v jedné z místností Filozofické fakulty) kurzy Sahadža jógy, kde se zájemci učili meditovat. Součástí toho pak byl pak i výklad týkající se čaker, přičemž cílem těchto setkání byla právě praktická práce s čakrami a jejich otevíráním. Část zájemců byla z řad jeho spolužáků z religionistiky, ale byli zde například i informatici a lidé z jiných oborů.

Zmiňované interní spirituální pole studentů, které bylo posílené poměrně vysokou mírou sociální integrace, bylo provázané s jednotlivci i konkrétními náboženskými/spirituálními skupinami i mimo religionistiku. Někteří ze studujících se pak i díky tomu dostali například k praktikování různých kolektivních pohanských rituálů a účastnili se různých pohanských slavností, přičemž právě společná účast na těchto akcích byla zřejmě jedním z důležitých integračních prvků⁶³ studentů a studentek, inklinujících k pohanství. O skupině těchto

⁶³ Právě účast na rituálním konání obecně přispívá k posilování identity (individuální i skupinové). D. Lužný, „Náboženství a kultura...“, 18. Někteří z těchto studujících inklinujících k pohanství nicméně uváděli, že si radši dělají vlastní individuální rituály, než že by navštěvovali ty kolektivní.

studujících někdy dokonce sami její účastníci, kteří byli i součástí tohoto výzkumu, mluvili jako o „my“, přičemž tím byla myšlena tzv. „pohanská klika“, jak ji někteří ze studujících nazývali. „Pohanská klika“ spolu například také chodila často do hospod nebo čajoven, kde hovořila o vlastních spirituálních zkušenostech a náhledech, což tuto kolektivní studentskou „pohanskou identitu“ rovněž utvrzovalo.

I vzhledem k výše uvedenému jsem si nicméně vědom, že roli samotné religionistiky jako oboru, vzhledem k mnoha dalším intervenujícím faktorům v „novém“ životě studenta, nelze úplně přeceňovat a rozhodně nelze změny v rámci náboženské/spirituální identity studujících na samotný obor redukovat.⁶⁴ Velká část studujících také uvedla, že než samotný obor, tak je ovlivnili zejména lidé, se kterými se na religionistice setkali. Cílem této práce je však zabývat se vlivem akademické socializace do religionistiky jako vědy, a proto se budu primárně soustřeďovat na téma vlivu samotného oboru, respektive na normativní kontext akademické socializace. Na změny vlastní náboženské/spirituální identity v souvislosti se sociálním kontextem jak v rámci studia, tak mimo něj, se však budu v práci rovněž odkazovat. Dotazování se na něj bylo také součástí výzkumného designu.

⁶⁴ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 21.

5 Pojetí identity

5.1 Náboženská/spirituální identita⁶⁵

Vědění, nabývané v jednotlivých subsvětech během socializací, je začleňováno do obecné zásoby vědění jedince⁶⁶ a stává se tak součástí jeho identity. Na osobní identitu pak můžeme nahlížet v perspektivě Bergera a Luckmanna jako na souhrn všech složek osobnosti jednotlivce.⁶⁷ Osobní identita také zároveň předpokládá určité reflexivní vědomí sama sebe v čase.⁶⁸ S tímto reflexivním vědomím pak souvisí otázky „kdo jsem“, „kam patřím“, „co mám společného s dalšími lidmi“, stejně jako „kdo nejsem“, „kam nepatřím“ a „čím se od jiných lidí odlišuji“, což se týká jak identity individuální, tak identity skupinové.⁶⁹

Lze také hovořit o tom, že osobní identita člověka se skládá z několika dílčích identit, které pak náležejí jednotlivým subsvětům, ve kterých jedinec existuje a nějakým způsobem jedná. V práci budu proto hovořit o náboženské/spirituální identitě jako o určité části osobní identity jednotlivce, která náleží k subsvětu náboženství/spirituality v jeho životě. I když z perspektivy jedince může pro něj samotného náboženství/spiritualita prostupovat všechny oblasti jeho života, samotný subsvět náboženství/spirituality je na širší společenské strukturální úrovni určován místem, které je náboženství v sekulárních státech na Západě ve vztahu k dalším oblastem vymezováno. Náboženství je zde totiž pomocí sociálních praktik utvářeno, respektive vyčleňováno, jako určitá samostatná doména vedle dalších sekulárních domén jako je věda, politika, ekonomika, vzdělávání, právo a další. Mimochodem, i religionistika je pak součástí tohoto rozdělení a je ukotvena v sekulární doméně vědy⁷⁰, což bude ještě dále rozebráno.

Řada autorů poukazuje na to, že v dnešní pozdní modernitě, či chceme-li tekuté modernitě, jak ji nazývá Zygmunt Bauman⁷¹, je identita stále méně něčím daným a neměnným.

⁶⁵ Některé části této kapitoly jsou obsaženy v chystané studii „Duchovní krize v souvislosti se studiem religionistiky: Případová studie“ pro časopis *Religio: Revue pro religionistiku*, která se v době sepsávání dizertační práce nacházela v recenzním řízení.

⁶⁶ P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 57.

⁶⁷ *Ibid.*, 92.

⁶⁸ Viz pojetí osobní identity u Anthony Giddense v poznámce pod čarou Eleonóra Hamar, *Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2008, 48.

⁶⁹ D. Lužný, „Náboženství a kultura...“, 18.

⁷⁰ B. S. Johansen, „‘Doing the secular’...“, 279. Viz také Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press 2000.

⁷¹ Viz např. Zygmunt Bauman, *Tekuté časy: Život ve věku nejistoty*, Praha: Academia 2008.

Místo toho je fragmentární a procházející neustálou změnou.⁷² Jak podotýká Radim Marada, moderní mysl nachází domov jen pokud je připravena se neustále stěhovat.⁷³ Tuto situaci vystihuje i jedno české pořekadlo, které hovoří o tom, že „*změna je život*“. Díky tomu dochází i k masívní diferenciaci individuálních situací.⁷⁴ Anthony Giddens pak popisuje, že v nestálých podmínkách pozdní moderny se identita stává individuálním reflexivním projektem.⁷⁵ Reflexivním projektem se tak stává i náboženská/spirituální identita.

Jak totiž popisuje Dušan Lužný, s ohledem na proces individualizace je dnes jedinec čím dál méně vázán a identifikován výhradně s jedinou náboženskou skupinou, ale volně prochází různými skupinami, různými tradicemi, aniž by plně, pevně a bezvýhradně přijal perspektivu některé z nich.⁷⁶ I díky reflexivitě současné modernity se tak člověk často nachází ve stavu permanentního reflektování změn, což také znamená hledání toho „optimálního“ pro sebe samého. To platí i v oblasti náboženství, přičemž někdy je samotné hledání jakožto životní cesta i jeho cílem. Jak popisuje Steven Sutcliffe, lze pak rozlišit sériové hledání jakožto střídání jednotlivých náboženství v rámci životní trajektorie za sebou, nebo mnohočetné hledání, založené na mixování jednotlivých náboženství v jednom čase dohromady.⁷⁷

V této práci odvozuji náboženskou/spirituální identitu primárně od pocitu identifikace či inklinace k nějakým z náboženských či duchovních proudů. Záměrně jsem uvedl k „nějakým“ z náboženských či duchovních proudů v plurálu, protože zvláště u spirituálně orientovaných jedinců je typické, že čerpají z více náboženských/duchovních směrů najednou

⁷² Dušan Lužný, „Globalizace a sociologie náboženství“, in: Dušan Lužný – David Václavík a kol., *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*, Praha: Malvern 2010, 13-40, 33.

⁷³ R. Marada, „Bergerův a Luckmannův...“, 213.

⁷⁴ Ulrich Beck, *Riziková společnost: Na cestě k jiné modernitě*, Praha: Sociologické nakladatelství 2004, 210.

⁷⁵ Anthony Giddens, *Důsledky modernity*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2003, 39-45.

⁷⁶ Dušan Lužný, „Globalizace a sociologie náboženství...“, 33. I přes rozmach individualizované spirituality na Západě lze na duhou stranu v globálním měřítku zaznamenat i nárůst náboženského fundamentalismu. Klasickým případem jsou různé fundamentalistické křesťanské skupiny a organizace např. v USA, ale i islamistické proudy, které se v současné době silně etabloují i na Západě. Fundamentalismus zároveň reaguje na pojetí západního sekulárního státu a tím i na pluralitní náboženskou situaci, kde zároveň náboženství odsouváno do soukromé sféry. Náboženský fundamentalismus řešení spatřuje v podřízení státu náboženství a zavedení teokratických režimů (viz např. Zdeňek R. Nešpor, *Příliš slábi ve víře: Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha: Kalich 2010, 29-30) ve snaze „uzdravit“ politiku náboženstvím (viz Mark Juergensmeyer, *Teror v mysli boží: Globální vzestup náboženského násilí*, Brno Centrum pro studium demokracie a kultury 2007, 320-308). Tím je však náboženský fundamentalismus zároveň také součástí modernity, respektive mnohočetných modernit. K mnohočetným modernitám viz Shmuel Eisenstadt, „Multiple Modernities“ *Deadalus* 129, 2000, 1-29.

⁷⁷ Steven J. Sutcliffe, *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge, 2003, 204-205.

a vybírají si z nich jen určité aspekty, které pak skládají do jednoho celku své vlastní spirituální identity.⁷⁸

Dosud jsem psal o náboženské/spirituální identitě víceméně dohromady. V bádání o náboženství se nicméně zejména od konce 90. let poměrně silně ukotvilo rozlišování mezi „náboženstvím“ na jedné straně a „spiritualitou“ (s různými přívlastky jako „alternativní“, „detradicionalizovaná“, „holistická“, „post-moderní“ atd.) na straně druhé. Rozdělení „náboženství“ a „spirituality“ se, i když s určitými výhradami, přidrží v této práci i já a budu někdy hovořit o náboženské identitě a spirituální identitě zvlášť.

Na rozdíl od spirituální identity, u které je zdůrazňováno, že není konkrétně svázána s žádnou náboženskou tradicí⁷⁹ a vlastně tak reprezentuje víru bez přináležení⁸⁰, budu náboženskou identitu odvozovat od inklinace k některému z náboženství jakožto institucionalizovanému a organizovanému systému, reprezentujícímu systém věr a praktik, který sjednocuje jedince v určité společnosti, pokud bychom hovořili v rámci Durkheimovy definice náboženství.⁸¹

V širším pojetí pak lze uvažovat o náboženství i jak to činí Wouter Hanegraaff, tedy ve smyslu jakéhokoliv (externího) symbolického systému, jež umožňuje rituálně udržovat kontakt mezi každodenním světem a obecnějším, meta-empirickým významovým rámcem.⁸² Spiritualita pak podle Hanegraaffa reprezentuje lidskou aktivitu, udržující kontakt mezi každodenním světem a obecnějším meta-empirickým rámcem a spočívající v individuální manipulaci se symbolickými systémy, přičemž individuální manipulací je zde myšlena osobní

⁷⁸ Část studujících z výzkumu reprezentovala právě spirituální přístup, bez nějaké konkrétnější identifikace s nějakým konkrétním náboženským/spirituálním směrem. Někteří se však k určitým duchovním proudům přímo hlásili, což se týkalo právě zejména pohanství, ale nebyli zároveň nikde přímo organizováni. Byla zde také část studujících, kteří byli vázáni primárně na církevní křesťanství a duchovní inspiraci jinde příliš nehledali, což však neznamena, že by svoji identitu reflexivně neutvářeli, právě i v souvislosti s nabývaným religionistickým věděním.

⁷⁹ Christopher Partridge (ed.), *Encyklopedie nových náboženství: Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita*, Praha: Knižní klub 2006, 17.

⁸⁰ Koncept víry bez přináležení (*believing without belonging*) je spjat s Grace Davie, která se pomocí něj snaží zachytit právě to, že zejména konkrétně v Evropě zůstává – i přes pokles přináležitosti k náboženským institucím – náboženská víra stále přítomna. Stává se však osobnější, osobitější a rozmanitější. Grace Davieová, *Výjimečný případ Evropa: Podoby víry v dnešním světě*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK) 2009, 17–20.

⁸¹ Durkheimova definice náboženství konkrétně zní: „náboženství je jednotný systém víry a praktik vztahující se k posvátným věcem, to jest k věcem odtahitým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev.“ Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, Praha: OIKOYMENH 2002, 55–56.

⁸² Wouter J. Hanegraaff, „New Age Religion and Secularization“, *Numen* 47, 2000, 288–312: 295. Viz také Milan Fujda, *Akultura hinduismu a formování moderní religiozity: K sociálním dějinám českého okultismu 1891–1941*, Praha: Malvern 2010, 57.

a kreativní interpretace existujících systémů.⁸³ První kategorie tak závisí na třídě náboženských odborníků, druhá je spíše záležitostí individuální, i když sociálně sdílenou.⁸⁴

Hanegraaff nicméně tvrdí, že si nejde představit náboženství bez spirituality, ale spiritualitu bez náboženství ano.⁸⁵ S tím však nelze úplně souhlasit a dovolím si tvrdit, že náboženství bez spirituality je nejenom možné, ale zřejmě i celkem běžné v situaci, kdy se třeba jedinec podílí na náboženském životě, aniž by mu šlo o udržování kontaktu s meta-empirickým rámcem. Například když chodí do kostela z tradice kvůli svým rodičům, ale vůbec nevěří v Boha, Krista jako božího syna ani jiné prvky věrouky daného náboženství. To koneckonců popisuje Leger jako přináležení bez víry (*belonging without believing*).⁸⁶

I když Hanegraaff ukazuje určitou provázanost kategorií „náboženství“ a „spirituality“, často jsou nicméně „náboženství“ a „spiritualita“ nahlíženy jako dva odlišné póly, které jsou svým způsobem stavěny do opozice. Například Paul Heelas s Lindou Woodhead popisují náboženství (reprezentované z jejich pohledu zejména tradičními křesťanskými církvemi) v pojmech konformity s tradičními náboženskými autoritami, vedením života podle z vnějšku stanovených rolí, pravidel, rituálů, dogmat, externalizovaného Boha a dualismu tohoto a onoho světa. Používají přitom konkrétně označení *life-as religion*.⁸⁷ Ve své velmi vlivné knize *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* pak ukazují, že v současnosti dochází do značné míry na úkor „tradičního“ náboženství k rozmachu holistické spirituality. Tu charakterizují *subjective-life* přístupem, kdy se jedinci obrací k autoritě subjektivního Já, přičemž se zaměřují na rozvoj a kultivaci osobního života.⁸⁸ Pole alternativní, respektive

⁸³ W. J. Hanegraaff, „New Age Religion...“, 296-297. Viz také M. Fujda, *Akultura hinduismu...*, 58.

⁸⁴ M. Fujda, *Akultura hinduismu...*, 56. Fujda na tomto místě nicméně nehovoří o náboženství a spiritualitě, ale o „sekularizovaném náboženství“ a „nesekularizovaném náboženství“. Zatímco nesekularizovaná náboženství jsou především doktrínami, sekularizované náboženství je individualizované náboženství, vykázané do sféry soukromé.

⁸⁵ W. J. Hanegraaff, „New Age Religion...“, 300. Viz také M. Fujda, *Akultura hinduismu...*, 58.

⁸⁶ Danièle Hervieu-Léger, „The Role of Religion in Establishing Social Cohesion“, in: Krzysztof Michalski (ed.), *Religion in the New Europe*, Budapest: Central European University Press 2006, 45-63: 48.

⁸⁷ P. Heelas – L. Woodhead et al. *The Spiritual Revolution...*, 5-6. Viz také Zdeněk R. Nešpor, „Český Kendal: Úvodem k sociologickému studiu současné religiozity/spirituality v České Lípě a v Mikulově“, in: Dušan Lužný – Zdeněk R. Nešpor a kol., *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern 2008, 7-19: 13.

⁸⁸ P. Heelas – Linda Woodhead et al. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford – Malden: Blackwell 2005, 2-6, 31.

holistické, spirituality pak vytváří vlastní sociální formy⁸⁹, které fungují podle Heelase a Woodhead odlišně a také separátně od pole církevního náboženství.⁹⁰

Člověk si tak dnes často skládá⁹¹ spirituální identitu jako brikoláž (skládačku) „sám“⁹², podle vlastního uvážení, z elementů z různých náboženství a duchovních směrů, které jsou mu k dispozici na pozdně moderním pluralitním „náboženském trhu“. Vytváří si svůj vlastní privatizovaný synkretismus.⁹³ I když se může jednat o mix věr a praktik z různých kontextů, tvoří tato brikoláž v rámci pohledu na svět jedince koherentní systém – jednotlivé elementy mají v dané skládačce své místo a drží pohromadě. Tato skládačka však není statický obraz jako třeba okenní vitráž, ale jednotlivé elementy dohromady fungují i metaforicky jako organismus (organická skládačka), která se zároveň může dynamicky vyvíjet, měnit, adaptovat se na prostředí a reagovat na různé podněty. Je tak v neustálém procesu utváření. S odkazem na Niklase Luhmanna můžeme takto pojímanou identitu vnímat i jako svým způsobem adaptibilní autopoietický systém.⁹⁴

Jako příklad lze uvést příklad popisu „sebe sama“ jedné ze studentek v rámci výzkumu, která navíc alternativní víry kloubila dohromady i s církevním (katolickým) křesťanstvím, včetně chození do kostela.

Byla jsem vychována jako křesťanka, jsem pokřtěná i biřmovaná. Už od 13 let mě ale zajímaly i jiné duchovní směry, četla jsem knihy o buddhismu, pohanství, meditovala, zajímala jsem se o astrologii, numerologii, magii a vykládala jsem si tarotové karty. Nikdy jsem neměla pocit, že je to něco, co by se s křesťanstvím neslučovalo. Chodila jsem v neděli do kostela, ale měla jsem vždy spíš svoje vnímání křesťanství. Věřila jsem v reinkarnaci i ve svaté a anděly.

⁸⁹ Pole alternativní holistické spirituality je pak značně decentralizované a funguje jako polycentrická síť s určitými uzlovými body, které kolem sebe mobilizují určitý okruh jedinců. Ti se však zároveň často vztahují k dalším uzlovým bodům sítě. V rámci toho fungují i vztahy poskytovatel určité služby – klient (zákazník), kdy klient například navštěvuje zvlášť kartárku, kurzy tantry a třeba šamanského léčitele. Srov. M. Fujda, *Akulturate hinduismu...*, 59.

⁹⁰ P. Heelas – L. Woodhead et al. *The Spiritual Revolution...*, 5-6, 12-32. Viz také Z. R. Nešpor, „Český Kendal'...“, 11.

⁹¹ Například Christopher označuje tento přístup jako duchovní kutilství. C. Partridge, (ed.), *Encyklopedie nových náboženství...*, 359.

⁹² Slovo „sám“ by zde však nemělo znamenat „vakuovaný epistemologický individualismus“, kde by jedinec byl ultimátním zdrojem rozhodování o podobě této skládačky bez vnějších vlivů. Jak ukazuje například Olga Nešporová, i ve spirituálním milieu figurují různé druhy autorit, například v podobě mistrů a učitelů, kteří pak mají vliv na formování individuální spirituality jednotlivců. Olga Nešporová, „Českolipská spirituální necírkevní scéna“, in: Dušan Lužný – Zdeněk R. Nešpor a kol., *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern 2008, 143-166.

⁹³ Viz již Thomas Luckmann, *Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The Macmillan Company 1967.

⁹⁴ Autopoietický systém je podle Luhmanna uzavřený a ohraničený systém, který se zároveň může dynamicky vyvíjet, měnit, adaptovat se na prostředí a reagovat na různé podněty. Viz např. Niklas Luhmann, *Art as a Social System*, Stanford: Stanford University Press 2000. I když Luhmann používá označení autopoietický systém v rámci své systémové teorie spíše pro popis nadindividuálních společenských subsystémů jako právo, věda, politika, umění atd.

Jak ukazuje předchozí úryvek, i ti, kteří se hlásí k určitému organizovanému náboženství a aktivně se na něm podílí, svůj obraz světa a náboženskou identitu mohou skládat z velice rozmanitých zdrojů. V daném případě můžeme vidět individuální manipulaci s různými symbolickými systémy, která do katolického křesťanství začleňuje řadu „netradičních“ či „okultních“ prvků.⁹⁵ Profil studentky tak mimochodem příliš neodpovídá dřívějším poznatkům Heelase a Woodhead⁹⁶, že na holistickém spirituálním milieu a na křesťanském církevním milieu participují odlišné skupiny lidí.

To, co úryvek nicméně dobře ilustruje je, že člověk při praktickém vytváření řádu ve vlastním životě, v rámci kterého přisuzuje „věcem“, slovům, činům a situacím smysl, běžně používá jeho pragmatické uspořádávání.⁹⁷ Pragmatické uspořádávání (*ordinary ordering practices*), jak jej popisuje Milan Fujda, se tak soustředí na užitečnost různých věcí, myšlenek a praktik v daném kontextu a situaci. Jedinec při něm čerpá ze zdrojů, které se na první pohled (například pohled religionisty, který by na náboženství nahlížel příliš intelektualisticky⁹⁸) mohou zdát protichůdné či nekoherentní a navíc překračují programem modernity⁹⁹ ustavované

⁹⁵ To však není vlastně nic až zas tak nového a tyto tendence existovaly zejména v lidovém křesťanství vždy (viz např. Pavel Spunar, „Napětí mezi oficiálním a ‚lidovým‘ náboženstvím ve středověku“, in: Luboš Bělka – Milan Kováč a kol. *Normativní a žité náboženství*, Brno: Masarykova univerzita v Brně 1999, 90-102), i když byl limitován zdroji, ze kterých mohly čerpat. Tyto zdroje jsou pak i díky globalizaci daleko dostupnější, a to někdy na úrovni jednoho „kliku počítačové myši“.

⁹⁶ P. Heelas – L. Woodhead et al., *The Spiritual Revolution...*

⁹⁷ Milan Fujda, „From Religion to Ordering Uncertainty: A Lesson from Dancers“, in: Peik Ingman – Terhi Utriainen – Tuija Hovi – Måns Broo, *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization: Changing the Terms of the Religion Versus Secularity Debate*, Bristol: Equinox Publishing Ltd 2016, 207-230: 207.

⁹⁸ Ve smyslu očekávání od jednotlivců, že budou znát náboženské doktríny, mít promyšlené a konzistentní názory a pohledy na svět atd. Nemůžeme ani očekávat, že budou jasně artikulovat významy svého jednání. Viz James K. A. Smith, „Secular Liturgies and Prospects for a ‘Post-Secular’ Sociology of Religion“, in: Philip S. Gorski – David K. Kim – John Torpey – Jonathan VanAntwerpen (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York – London: New York University Press 2012, 159-184: 161, 171-174. Jak popisuje Smith, význam je totiž v jednání samotném, aniž by musel být jedinci teoretizován. Ibid., 173-174. Charles Taylor pak hovoří o tom, že běžná sociální interakce čerpá ze sociální imaginace (*social imaginary*), prostřednictvím které nahlíží lidé na svoje jednání. Sociální imaginace není vyjadřována v teoretických pojmech, ale vystupují zde spíše obrazy, příběhy a legendy. Sociální svět a lidské jednání funguje bez „teoretizování“. Naopak, lidé operují se sociální imaginací dobře, dokud nezačnou teoretizovat sami sebe. Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press 2004, 23. Viz také J. K. A. Smith, „Secular Liturgies and Prospects...“, 174.

⁹⁹ Deklarativní program modernity, respektive to, co Latour označuje jako velké rozdělení (*greate divide*) viz B. Bruno Latour, *Nikdy sme neboli moderný*, Bratislava: Kaligram 2003, vede nejen k ustavování přírody a lidské kultury jako odlišných domén, kterým by také měly patřit odlišné objekty, a proto by měly být od sebe purifikovány, ale do programu modernity jsou zahrnována i další dělení a purifikace, jako například i purifikace sekulárního a náboženského. Viz také M. Fujda, „From Religion to Ordering...“, 209, 212-213. Ve skutečnosti jsou však i přes snahu o jejich purifikaci všechny oblasti smíšené. Jak podotýká Latour, právě proto jsme nikdy nebyli moderní, protože jsme nikdy nežili v těchto oddělených oblastech. John Tresch, „Další obrat po ANT: Rozhovor s Brunem Latourem“, in: Bruno Latour, *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem: Výbor z textů 1998–2013*, Praha: Transit.cz 2016, 147-162: 156. V narážce na Latoura pak James Smith podotýká, že jsme vlastně nikdy nebyli sekulární, protože z jeho pohledu i sekularita vytváří „sekulární liturgie“ vztahující se k „ultimátu“ (*ultimacy*) jako například u různých státních výročí, kdy se například hovoří o sebeobětování ve válce pro správnou věc atd. Sekulární liturgie James vnímá rovněž jako náboženské, když se snaží vymezit náboženství namísto

opozice „náboženského“ a „nenáboženského“ (sekulárního).¹⁰⁰ Pragmatismus běžných uspořádacích praktik pak také spočívá v tom, že pro vyrovnávání se s určitými – zejména nečekanými a křehkými – situacemi člověk mixuje různé „racionální“ a „iracionální“ strategie¹⁰¹ nezávisle na tom, jestli jsou náboženské, nebo ne.¹⁰² Pragmatické uspořádávání tedy používají nejen lidé v rámci organizovaného náboženství či alternativního spirituálního pole, ale například i modelový „sekulární jedinec“, který neměl vztah k náboženství či alternativní spiritualitě, se tak v určitých situacích (např. při vážné nemoci) uchýlí k různým variacím alternativní medicíny, což bychom jako religionisté zařadili k doméně alternativní spirituality, a začne chodit do kostela se modlit, což vnímáme jako doménu tradičního náboženství. V tomto ohledu v rámci praktik pragmatického uspořádávání pak dělení na „náboženství“ a „spiritualitu“ a „náboženskou a spirituální identitu“ poněkud ztrácí smysl.¹⁰³

Na tomto místě bych ještě uvedl jednu rovinu kritiky vzájemně spojených konceptů „náboženství“ a „spirituality“ (jak je používají Heelas a Woodhead, viz výše), které jsou vůči sobě poněkud nevyvážené. Když jejich charakteristiky cíleně nadsadím, tak koncept „náboženství“ v této dvojici navozuje představu náboženství jako „zkonstatělého“ systému, odvozeného od představy (církvního) náboženství jako reliktu předmoderní doby.¹⁰⁴ Také proto se zde často setkáme i s přídomek „tradiční“, které vyjadřuje linku k „předmodernímu“. Člověk se v rámci tohoto konceptu náboženství tak trochu stává „otrokem“ vnějších pravidel a symbolicky je zbavován vlastní vůle. Naopak spiritualita je popisována pozitivněji jako „post-moderní“ ve smyslu přizpůsobená dnešní době, jako svobodná a rozvíjející jedince a

pomocí věr, tak prostřednictvím rituálů a praxí s ultimátním rozměrem. J. K. A. Smith, „Secular Liturgies and Prospects...“, 165-168.

¹⁰⁰ Viz M. Fujda, „From Religion to Ordering...“, 222-226.

¹⁰¹ *Ibid.*, 209. Uvedením „racionálních“ a „iracionálních“ strategií Fujda naráží na to, že náboženství je pomocí společenských praxí označováno jako doména „iracionality“, přičemž takovéto vnímání náboženství také podrobuje kritice.

¹⁰² Peik Ingman – Terhi Utriainen – Tuija Hovi – Måns Broo, „Introduction: Towards More Symmetrical Compositions“, in: Peik Ingman – Terhi Utriainen – Tuija Hovi – Måns Broo, *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization: Changing the Terms of the Religion Versus Secularity Debate*, Bristol: Equinox Publishing Ltd 2016, 1-24: 5.

¹⁰³ Pro Milana Fujdu jde zároveň o způsob, jak vykročit z vnímání „náboženství“ jako domény praxe analyticky separované od ostatních lidských aktivit. M. Fujda, „From Religion to Ordering...“, 209.

¹⁰⁴ Tato imaginace souvisí se snahou sociologie uchopit přechod od tradiční k moderní společnosti, kdy je náboženství vnímáno jako něco, co je bytostně spjata s předmoderní společností, kterou náboženství zcela prostupovalo. Viz D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost...*, 143. Slovy Petera Bergera náboženství rozprostíralo nad předmoderní společností svůj posvátný baldachýn. P. L. Berger, *The Sacred Canopy...* Je však dobré dodat, že jak pojem „náboženství“, tak „spiritualita“ jsou zároveň výtvořem moderního sekulárního myšlení o různých sférách společností a jejich strukturální diferenciaci.

podporující jeho individualitu a kreativitu. „Spirituální revoluce“ tak nastoluje narativ, že náboženství oproti spiritualitě hyne¹⁰⁵, protože je vlastně už zastaralé.

Pro tento kvalitativní výzkum není důležité se příliš svazovat pojmy „náboženství“ a „spiritualita“ jakožto dvěma odlišnými doménami a „příhrádkami“, kam by byli jednotliví studující přiřazováni. V současné reflexivní modernizaci, jak současnou fázi modernity označuje Ulrich Beck¹⁰⁶, je totiž jak „náboženská“, tak „spirituální“ identita neustále pragmaticky skládána s vytvářena, i když se mohou poněkud lišit zdroje „stavebního materiálu“.

V kontextu této práce pak dává určitý smysl použití restaurované typologie „vyznavač“ a „hledač“, jakožto ideálně-typických kategorií, které jsem použil již v bakalářské práci.¹⁰⁷ Rozdíl oproti typologii „spirituální“ a „náboženské“ identity je pak v tom, že „hledači“ i „vyznavači“ mohou být v poli „tradičního“ náboženství i „holistické“ spirituality. Vykazují nicméně jiný přístup v alokaci zdrojů, z jakých je jejich hledačská či vyznavačská identita skládána. Vyznavač je v tomto ohledu cíleně více vyhraněný a „jednobarevný“, zatímco hledač více „duhový“. Vyznavač může být i vyznavačem určitého konkrétního duchovního směru v rámci pole alternativní spirituality a nemusí jít přímo o organizované „tradiční“ náboženství. Pro utváření jeho identity je důležitá zejména jedna tradice, duchovní směr, myšlenkový proud, životní styl atd., který sice může být sám o sobě velmi synkretický, ale má nějaké více či méně konkretizované označení (*label*) jako např. Wicca, reiki, Haré Krišna nebo satanismus, které je zároveň pro vyznavače identitotvorné. Pro hledače je pak v tomto ohledu důležitá zejména pluralita. Vyznavač vám odpoví, co konkrétně je, kdežto hledač vám řekne, co ho všechno zajímá. Vyznavač se tedy programově vztahuje zejména k jednomu náboženství/spirituálnímu proudu, který je pro něj výrazně důležitější než ostatní a také je nad ostatní někdy přímo nadřazuje, kdežto hledač k mnoha zároveň, aniž by jedno z nich bylo výrazně nadřazeno těm dalším, což souvisí s přesvědčením, že „všechna“ náboženství obsahují určitou, podobně relevantní, pravdu. Během života se však jedinec může z vyznavače stát hledačem a naopak.

¹⁰⁵ Je nicméně pravdou, že v západním (konkrétně však v evropském) kontextu, až na určité výjimky, statistiky dlouhodobě neúprosně zachycují výrazný pokles zavedené církevní religiozity a podílení se na ní u obyvatel jednotlivých zemí. To výrazně platí i pro Českou republiku. Viz např. David Václavík, *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada 2010.

¹⁰⁶ U. Beck, *Riziková společnost*....

¹⁰⁷ Miroslav Vrzal, *Religiozita Religionistů*.... Kategorie „vyznavač“ a „hledač“ představují aktivní přístup k náboženství/alternativní spiritualitě, respektive účasti na těchto „polích“. Pochopitelně pak ve vztahu k náboženství existuje široká pasivnější skupina, která implicitně „v něco věří“, ale příliš to „neřeší“ a náboženství jí ve svém životě „tak nějak jedno“. Takových jedinců najdeme v české populaci zřejmě poměrně velké procento. Případně jsou si nejspíše jisti, zda něco takového existuje či ne. Výrazně užší je pak skupina protináboženských ateistů, kteří náboženství aktivně odmítají. Srov. např. Z. R. Nešpor, *Příliš slábi ve víře*..., 104.

Rozdělení na „vyznavače“ a „hledače“, znovu podotýkám, že ideálně-typické, má určité implikace v tom, že některé výpovědi studujících indikují, že na oba typy zřejmě studium působí trochu jinak. Jak totiž popíši v jedné z následujících kapitol, religionistika reprezentuje setkání se s náboženskou pluralitou jak v rámci samotné religionistiky, tak i v rámci rozmanitosti náboženských/spirituálních identit jedinců, kteří na religionistiku chodí. Zdá se, že v tom zřejmě sehrává roli fakt, že religionistika studuje mnoho náboženství, které také vzájemně komparuje, ale žádné z nich není nadřazováno. To u exkluzivisticky zaměřeného vyznavače může relativizovat výlučnost jednoho náboženství. Pluralita náboženství na religionistice přitahuje zřejmě spíše hledače (s motivací dozvědět se o různých náboženstvích), čímž se pak navyšuje i různorodost osobních zájmů o náboženství i v rámci sociálního pole studentů. Alespoň takto fungovalo brněnské studentské prostředí, kde velká část studentů z výzkumu hovořila o tom, že se na religionistice setkala s rozmanitými a pro ně zajímavými a inspirativními lidmi, kteří je třeba obohatili i duchovně a na ně samotné tak měli mnohdy větší vliv než obor samotný. Jak však v práci rovněž ukáži, jak vyznavači, tak hledači (stejně jako všichni studující) nicméně už na začátku studia religionistiky prochází v rámci akademické socializace internalizací vědecké racionalizace náboženství, která je nedílnou součástí budované religionistické identity. To má pro ně samotné rovněž své specifické důsledky, kdy se musejí vyrovnávat s určitým „odkouzlováním náboženství“, což rovněž vede k jejich osobním transformacím.

5.2 Budování religionistické identity

V rámci pojetí identity z perspektivy sociálně-konstruktivistického přístupu je identita také dynamicky vytvářena, obměňována a přebudována sociálními vztahy, přičemž sociální procesy, jež se podílí na formování a udržování identity jsou dány sociální strukturou.¹⁰⁸ Identita je tak výsledkem dialektiky jedince a okolní společnosti,¹⁰⁹ respektive obyvatel subsvětů („kmene“), kam je jedinec socializován. Jak bylo již zmíněno a popsáno, internalizace role studenta či studentky religionistiky znamená i budování základů vědecké-religionistické identity. Tato identita je také zároveň identitou sociální.¹¹⁰ Sociální identity jsou pak spojeny i

¹⁰⁸ P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 171-172.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 171.

¹¹⁰ Ta v konečném důsledku nemusí nicméně nemusí být vždy v souladu s identitou osobní, respektive některé přisuzované sociální identity nemusí být zároveň jedince internalizovány jako jeho součást. Příkladem mohou být různé stigmatizující identity, které jedinec nechce přijmout za své, ale je mu vnucována okolím. Viz Erving Goffman, *Stigma: Poznámky k problému zvládnutí narušené identity*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2003.

s očekávaními od druhých, že jedinec bude jednat určitým způsobem.¹¹¹ To znamená očekávání, že studující budou, alespoň částečně ve svých pracích a výzkumech schopni postupovat jako sociální vědci, přičemž jejich počínání poměřováno vědeckými standardy daného oboru.¹¹² Sociální identita „učícího se“ v procesu vzdělávání je pak vytvářena jeho jednáním v interakci s učiteli a obecně sociální strukturou daného institucionálního prostředí.¹¹³

Jak parafrázuje Erving Goffman, jedinec identity střídá jako masky v jednotlivých situacích, jako účinkující v různých představeních. Účinkující jednotlivci se pak zabývají udržováním dojmu, že splňují množství norem, s nimiž jsou oni sami poměřováni.¹¹⁴ V tomto pojetí identity tak nejde jenom o pocit identifikace s „něčím“, ale i o přijetí specifických způsobů myšlení, pracovních postupů a osvojení si různých požadovaných návyků, které je v určitém prostředí (představení) nutné deklarovat. V rámci budování vědecké identity to například znamená vědecký způsob psaní textů, sebe prezentace, vyjadřování, kladení výzkumných otázek, standardizované postupy v plánování a realizaci vlastního výzkumu, práce v terénu atd. Studující pak následně deklarují internalizaci těchto standardů, což je v daném prostředí podrobováno zároveň systému hodnocení.¹¹⁵

Jak podotýká Stephen Hill, na socializační proces lze nahlížet jako na internalizaci významů prostřednictvím akce, respektive sociální interakce.¹¹⁶ Studium akademické socializace a jejího vlivu na účastníky tohoto procesu tak lze pojímat jako studium vědy v akci. V tomto ohledu lze hledat inspiraci i v sociologii vědy a technologií Bruna Latoura,¹¹⁷ který například v knize *Science in Action* hovoří o tom, že vědu je třeba zkoumat skrze její praktiky, a to ve stádiu, kdy se vědecké objevy (fakty) teprve rodí, než se uzavrou jako „černé skříňky“.¹¹⁸ Ve svém výzkumu vědu v akci vlastně zkoumám tak, že se snažím vstoupit do stádia, ve kterém

¹¹¹ Viz také například E. Goffman, *Stigma: Poznámky k...*, 9-53, 123-124; Petr Holpuch, P. „Bezdomovectví jako přístup k životu“, *Biograf* 54, 2011, 112 §: § 26, [online], <<http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=v5401>>, [30. 8. 2018].

¹¹² M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 8.

¹¹³ Viz Camilla Thunbor – Eva Edstörn, „Changing Learning Identities in Higher Education“, in: Barbara Merrill – José González Monteagudo (eds.), *Educational Journeys and Changing Lives: Adult Student Experiences*, Vol 1, Sevilla: European Society for Research on the Education of Adults 2010, 76-87: 81.

¹¹⁴ Erving Goffman, *Všichni hrajeme divadlo: Sebe prezentace v každodenním životě*, Praha: Nakladatelství studia Ypsilon, 1999, 242.

¹¹⁵ Viz také S. C. Hill, „The Formation of Identity...“, 58-60.

¹¹⁶ *Ibid.*, 54.

¹¹⁷ Tato sociologie představila cestu návratu z „tropů“ do vědeckých laboratoří a pracovišť, přičemž deklarovala zkoumat vědu, vědce a jejich práci stejným způsobem jako etnografové či antropologové zkoumali „svůj“ domorodý kmen kdesi v pralesích. Viz např. B. Latour, *Nikdy sme neboli....* Jeden za akademických kmenů (konkrétně religionistický) pak zkoumám v této práci i já.

¹¹⁸ Bruno Latour, *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge: Harvard University Press 1987.

se budoucí vědci a vědecká identita teprve tvoří. Orientují se tedy na úplný začátek procesu „formování“ budoucích vědců-religionistů. Vstupují do fáze vědecké socializace studujících religionistiky v prvním semestru jejich studia. Tedy do stádia, kdy je vědecká identita ještě horká, tvárná a nestabilní – kdy teprve vzniká. Do doby, než se uzavře jako „černá skříňka“¹¹⁹ certifikovaná akademickým titulem, přičemž v této fázi vlastně ještě ani nevíme, jestli vůbec budoucí vývoj daného člověka povede k zahájení nějaké vědecké kariéry. Podobně jako nevíme, jestli v rámci vědecké práce v laboratoři vůbec vznikne nějaký nový objev, nebo ne.

¹¹⁹ Tím však nechci říci, že vědecká (respektive akademická) identita se pak stává pevnou a trvalou. Stává se spíše skrze tuto certifikaci uznanou.

6 Religionistika jako sekulární věda

6.1 Separace vědy od náboženství jako součást modernizace a sekularizace

Většina teoretiků modernizace a sekularizace vztahuje proces sekularizace do souvislosti se strukturální diferenciací, v níž získávají jednotlivé sociální subsystémy autonomii a fungují podle vlastních pravidel, která již nejsou regulována pravidly náboženského života.¹²⁰ Mělo pak dojít k tomu, že různé oblasti západních společností (jako politika, vzdělávání, ekonomika, právo, věda a další) byly ustavovány jako sféry „nenáboženské“ a na náboženství „nezávislé“. I když se jedná o stav, který nebyl zcela naplněn, protože k určitému prolínání náboženství a sekulárních sfér (například politiky) i tak docházelo a dochází.

Například jeden z klíčových proponentů teorií sekularizace Peter Berger uváděl, že sekularizace je procesem, ve kterém se různé segmenty společnosti a kultury oprošťují z područí náboženských institucí a symbolů. Podle Bergera pak mělo docházet v souvislosti s modernizací i k oslabování náboženství jak na celospolečenské úrovni, tak na úrovni vědomí jednotlivců. Tento proces se pak měl s postupující modernizací a westernizací dít i v dalších částech světa.¹²¹

Sekularizační paradigma¹²² bylo v sociologii náboženství dominantní téměř po celou druhou polovinu 20. století. Velká část badatelů se jej dnes snaží opouštět, často s poukazem na revitalizaci náboženství v současném světě¹²³ a jeho politizaci¹²⁴ nebo s odkazem na rozmach spirituálního milieu^{125, 126}.

¹²⁰ Dušan Lužný, *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno: Masarykova univerzita, 1999, 138. K teoriím sekularizace viz například Roman Vido, *Konec Velkého vyprávění?: Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK) 2011.

¹²¹ P. L. Berger, *The Sacred Canopy...*, 107-108. Viz také D. Lužný, *Náboženství a moderní společnost...*, 85.

¹²² K vymezení sekularizačního paradigmatu viz R. Vido Vido, R., *Konec Velkého vyprávění...*

¹²³ Samotný Berger na sklonku 90. let 20. století začal hovořit o tom, že se mýlil a že na místo sekularizace naopak nastává desekularizace světa. Peter L. Berger, „The Desecularization of the World: A Global Overview”, in Peter L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethic and Public Policy Center 199: 1-18, 2.

¹²⁴ Viz již José Casanova, který přišel s konceptem deprivatizace náboženství. José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago – London: University of Chicago Press 1994.

¹²⁵ Viz P. Heelas – L. Woodhead et al., *The Spiritual Revolution....* S prognózou rozmachu individualizované religiozity nicméně přišel již v 60. letech Thomas Luckmann, když hovořil o tom, že náboženství nebude mizet, ale bude se transformovat do individualizovaných privatizovaných synkretických forem. T. Luckmann, *The Invisible Religion....*

¹²⁶ Viz Philip S. Gorski – David K. Kim – John Torpey – Jonathan VanAntwerpen, „The Post-Secular in Question“, in: Philip S. Gorski – David K. Kim – John Torpey – Jonathan VanAntwerpen (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York – London: New York University Press 2012, 1-22: 6-7.

I když byly různé teorie sekularizace podrobeny kritice, jak popisuje Timothy Fitzgerald, v západních společnostech je zakořeněna a reprodukována představa, že existuje něco, co můžeme nazývat náboženství a že „to“ lze také odlišit a separovat od nenáboženského (sekulárního).¹²⁷ Dělení „sekulárního“ a „náboženského“ je v současnosti podle Fitzgeralda stále jednou z nejsilnějších os, podle kterých západní společnosti sami sebe strukturují.¹²⁸ Představa existence „sekulárního“ a „náboženského“ jako domén, které mají být oddělované, pak vytváří různé variace, množiny a série diferenciací a separací, které pak implikují jak sémantickou, tak konceptuální separaci náboženství od řady ostatních termínů, kategorií a konceptů jako právo, politika a věda, přičemž dávají vůbec možnost diskutovat, jestli daný fenomén, instituce, chování nebo argument je „náboženský“, nebo je něco jiného – například „vědecký“ nebo „politický“.¹²⁹

Uvedené sekulárně-náboženské dělení je produkováno pomocí sociální praxe ve společnosti a je prostřednictvím sociálních praktik také udržováno.¹³⁰ Je tedy sociálně konstruováno. To zároveň znamená, že kategorie „sekulární“ a „náboženský“ jsou výsledkem společenského vyjednávání a mohou mít proměnlivé hranice a různý obsah v závislosti na tom, jak, proč a kým je distinkce mezi náboženským na jedné straně, a sekulárním na straně druhé, straně utvářena. Jak rovněž ukazuje Fitzgerald, sociální aktéři (například média, či političtí představitelé) označují různé věci jako náboženské v závislosti na intencích těchto aktérů.¹³¹

V tomto ohledu je i oblast vědy, stejně jako další segmenty západních společností, vymezována skrze sociální praktiky konstruované a reprodukové dělení objektů na sekulární a náboženské.¹³² Vědecké studium (nejen náboženství) pak v tomto kontextu znamená nenáboženské (sekulární) studium. Věda, podobně jako např. právo, vzdělávání, ekonomika, politika atd. je tedy do značné míry definována vlastní purifikací a separací od náboženství.¹³³ Snaha o separaci „vědeckého“ od „náboženského“ napříč přírodními i sociálními vědami má pak již dlouhou historii sahající až k období osvícenství.

¹²⁷ Timothy Fitzgerald, *The Ideology of...*; B. S. Johansen, „Post-secular sociology...“, 5; I když míra této snahy variuje v rámci jednotlivých zemí. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003, 5-6.

¹²⁸ T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies...*, 106.

¹²⁹ B. S. Johansen, „Post-secular sociology...“, 5.

¹³⁰ Viz B. S. Johansen, „Doing the secular...“, 280.

¹³¹ T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies...*, 210-211; Milan Fujda, „Proč nestudovat náboženství: K sociologickému uspořádávání skutečnosti“, *Sociální studia* 3, 2013, 13-43: 15.

¹³² Viz B. S. Johansen, „Doing the secular...“, 279-93.

¹³³ *Ibid.*, 279-93.

Jak popisuje Birgitte Johansen, jeden z důležitých bodů v sociálním oddělení domén sociální vědy a náboženství byl v 19. a na počátku 20. století nárůst empirických pozitivisticky orientovaných sociálních věd. Toto období sehrálo důležitou roli v tom jak (i jako vědci) přemýšlíme o kategorii náboženství – často jakožto o opozitu – ve vztahu k přirozenému, testovatelnému a faktuálnímu. Náboženství se v sekulárním přemýšlení stává něčím, co uniká empirické testovatelnosti a stává se subjektivním (ve formě věr a přesvědčení) ve smyslu něčeho, co by nemělo interferovat do vědecké práce. Náboženství je pak zároveň sférou toho, ohledně čeho by vědec neměl ideálně mít hodnotící soudy.¹³⁴

6.2 Religionistika jako sekulární prostor

Separace vědy od náboženství je pak dobře zřetelná právě u (sekulární) religionistiky jakožto vědy o náboženství, jejichž různí představitelé věnovali nemálo energie tomu, aby vymezili religionistiku zejména od teologie.¹³⁵ Jak uvádí Horyna a Pavlincová, zavedení religionistiky jako disciplíny studované v rámci univerzitního studia je jedním z projevů sekularizace vysokého školství v druhé polovině 19. století.¹³⁶ Religionistika jako sekulární věda se pak při svém bádání snaží vůči všem náboženstvím setrvávat na neutrální pozici, což také například znamená, že konkrétní náboženství odmítá propagovat, nebo naopak potírat.¹³⁷

Sekularita religionistiky je pak kontinuálně utvářena reprodukcí určitého institucionalizovaného jednání a předávání vědění v rámci socializací jedinců do daného subsvěta. Je tedy výsledkem sociálního jednání aktérů, kteří se na ní podílejí, a je sociálně konstruována jako „sekulární“ pomocí akademických praktik.

Birgitte Johansen se věnovala studiu religionistiky jako sekulárního prostředí se ve svém výzkumu na dvou dánských univerzitách (*Copenhagen University* a *Aarhus University*). Autorka pak ukazuje, jak je v současnosti distinkce mezi vědou a náboženstvím utvářena prostřednictvím běžných akademických praktik religionistiky. Zaměřuje se v tomto ohledu na dva typy akademických praktik. 1) na interakci mezi učitelem a studujícím a 2) mezi výzkumníkem a výzkumným objektem. Autorka popisuje, že náboženství a věda jsou na úrovni akademických praktik polarizovány a náboženství tvoří pól toho, co je vědeckými prostředky

¹³⁴ B. S. Johansen, „Post-secular sociology...“, 7-8.

¹³⁵ K historii vymezení religionistiky a teologie viz např. Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 33-58.

¹³⁶ B. Horyna – H. Pavlincová, *Dějiny religionistiky*..., 43.

¹³⁷ M. Vrzal, „Spiritualita a studium religionistiky...“. Viz také William E. Paden, *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*, Brno: Masarykova univerzita 2002, 87; Dalibor Hejna, *Náboženství a společnost: Věda o náboženství a její historické kořeny*, Praha: Grada 2010, 14.

studováno. Náboženství je tak explicitně používáno jako „něco jiného“ než věda, jako pole oddělené (a odloučené) od vědy.¹³⁸ Věda a náboženství jsou pak stavěny proti sobě jako vůči sobě uzavřené kategorie, přičemž náboženství je vnímáno jako doména vlastní subjektivity a věda jako doména objektivit.¹³⁹

Akademické praktiky religionistiky pak podle Johansen produkují kombinaci exkluze náboženství z akademické sféry, jeho subordinace a zároveň chápání/osvětlování jednotlivých forem náboženství jako principiálně rovnocenných. Tato kombinace je reprodukována v rámci výuky, stejně jako v religionistických textech. Podle Johansen pak můžeme toto nastavení považovat i za určité zrcadlo způsobu sociálně-politického nakládání s náboženstvím, odrážející způsob uspořádávání „sekulárního“ vzhledem k „náboženskému“ v rámci většiny evropských zemí.¹⁴⁰

Jak bylo řečeno, výzkum dizertační práce na práci Birgitte Johansen částečně navazuje. Jde však ve svém zaměření poněkud dále k individuální rovině. Na místo strukturálně institucionální roviny akademických praktik se zaměřuje směrem k mikroúrovni jedinců. Zajímá se o to, jaký vliv má právě sekulární povaha religionistiky-vědy na vnímání náboženství u jednotlivců, kteří se teprve stávají součástí akademického studia náboženství. Jak totiž v textu ukáží, sekulární povaha religionistiky jako vědy a sekulární povaha daného akademického oboru mají svůj specifický vliv na vlastní náboženské/spirituální identity studujících. Svým způsobem je tato práce i případovou studií sekularity v jedné z domén současné společnosti jakou je věda na sekulárních univerzitách. Otázka po tom „jak se dělá“ věda a jaký to má vliv na jedince v rámci daného socializačního procesu je totiž zároveň otázkou po tom, „jak se dělá“ sekularita.

6.3 Religionistika na Masarykově univerzitě v Brně

V České republice je religionistika jako obor na veřejných vysokých školách vyučována například na teologických fakultách v Praze na Katedře religionistiky Husitské teologické fakulty a v Českých Budějovicích na Katedře filosofie a religionistiky v rámci Teologické fakulty Jihočeské univerzity. Na filozofických fakultách pak na Ústavu filosofie a religionistiky na Karlově univerzitě v Praze, na Katedře religionistiky na Univerzitě Pardubice, na Ústavu

¹³⁸ B. S. Johansen, „Post-secular sociology...“, 9.

¹³⁹ B. S. Johansen, „‘Doing the secular’...“, 285; B. S. Johansen, „Post-secular sociology...“, 8; M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 15; Viz také M. Fujda, „Proč nestudovat náboženství...“, 34-35.

¹⁴⁰ B. S. Johansen, „‘Doing the secular’...“, 279-93.

religionistiky Masarykovy univerzity v Brně a nově rovněž na Katedře sociologie, andragogiky a kulturní antropologie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci.

Ústav religionistiky FF MU, kde výzkum probíhal, je tedy jen jednou z religionistik na státních vysokých školách v ČR. Stejně jako některá další pracoviště je také sekulární religionistikou, která není nijak konfesně vázána a není ani součástí žádné teologické fakulty.¹⁴¹

Každé religionistické pracoviště má trochu jiný akademický profil a studující jsou tak socializováni do určité jedné konkrétní podoby institucionalizované religionistiky. V tomto smyslu pak v ČR existuje pluralita religionistik. Profil daného akademického pracoviště souvisí také s tím, jakou má dané pracoviště odbornou orientaci, ale třeba i s tím, s jakými náboženskými tradicemi a směry se zde mohou setkat v rámci výuky studující setkat. Výpovědi studujících v rámci výzkumu, který je případovou studií vázanou na jednu z podob institucionalizované religionistiky, tak odráží primárně právě dané prostředí. Proto také jeho výsledky nelze jednoduše generalizovat i na jiná akademická institucionální prostředí religionistiky. Jak však bylo uvedeno výše, lze nicméně říci, že religionistika zároveň odráží širší nastavení vztahu vědy jako sekulární sféry k náboženství v současných společnostech západního typu.

Pokud se zaměříme na profil brněnské religionistiky, tak jeho vlastní popis můžeme nalézt na oficiálních internetových stránkách Ústavu religionistiky FF MU.

Ústav religionistiky FF MU je nejstarším religionistickým pracovištěm na území ČR. Počtem pracovníků a studentů, vědeckovýzkumnou činností i mezinárodními aktivitami se řadí mezi nejvýznamnější religionistická pracoviště v Evropě. Vznikl v roce 1991 jako společné pracoviště Filozofického ústavu Akademie věd ČR a Filozofické fakulty MU v Brně. Od roku 1993 je institucionální součástí Filozofické fakulty MU se statutem samostatného pracoviště. V roce 1992 zahájil Ústav religionistiky FF MU jako první v ČR výuku oboru věda o náboženství (religionistika). V současné době nabízí Ústav religionistiky tříletý bakalářský studijní program, dvouletý navazující magisterský program a od roku 2002 jako první pracoviště v bývalém Československu i doktorský studijní program oboru religionistika. Ústav religionistiky FF MU je také držitelem akreditace pro habilitační řízení v oboru religionistika.

Pracovníci Ústavu religionistiky se odborně věnují zejména náboženství v moderním světě, novým náboženským hnutím a alternativní religiozitě, kognitivní religionistice, kvalitativnímu výzkumu v sociálních vědách, vztahu náboženství a vizuálních médií, pojmání a akulturaci východních náboženských systémů na Západě, buddhismu v Tibetu a Rusku, starověkým náboženským tradicím Předního východu se zaměřením na judaismus, náboženstvím řecké a římské antiky, dějinám křesťanství a různým otázkám teorie a metodologie religionistiky. Kulturními a náboženskými tradicemi Číny a Japonska a výukou čínštiny a japonštiny se zabývají kolegové ze seminářů japonských a čínských studií, se kterými úzce spolupracujeme.¹⁴²

¹⁴¹ Což nicméně neznamená, že i na teologických fakultách nemůže být religionistika pojata jako sekulární vědecký obor.

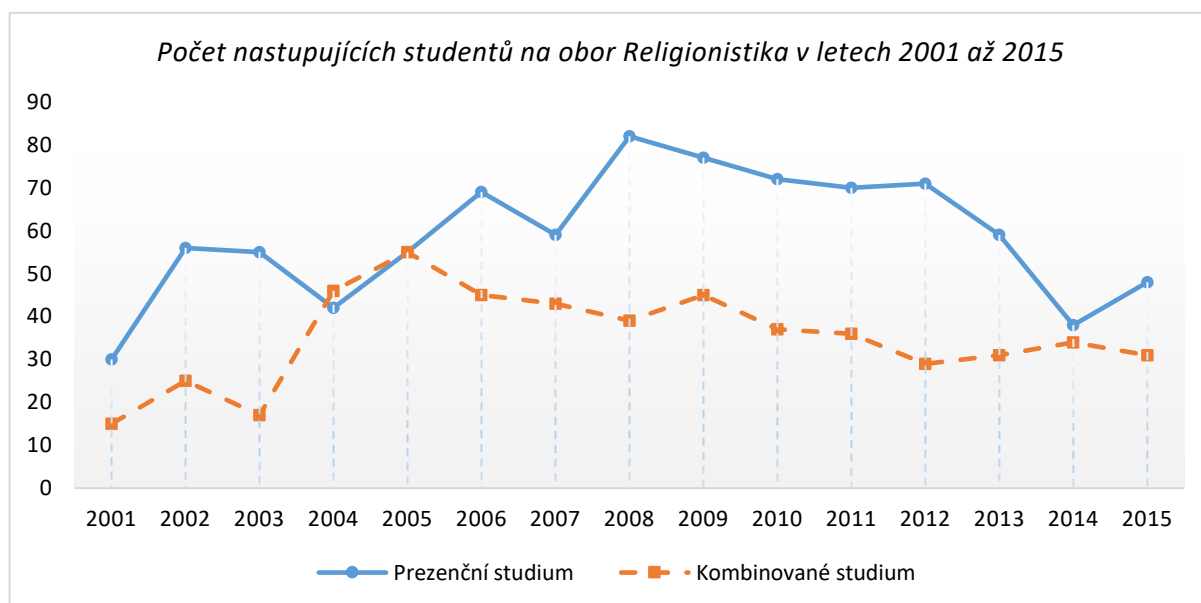
¹⁴² *Profil ústavu religionistiky v Brně*, [online], <<http://religionistika.phil.muni.cz/o-nas/profil>>, [6. 2. 2018].

Počtem studujících byl v době výzkumu ÚR FF MU největším pracovištěm v ČR. Tereza Menšíková uvádí na základě dat z informačního systému Masarykovy univerzity, že na obor Religionistika mezi lety 2001¹⁴³ až 2015 nastoupilo celkem 883 studujících prezenční formy studia a 528 studujících kombinované formy studia.

<i>Studenti prvního ročníku v letech 2001 až 2015</i>			
	Prezenční studium	Kombinované studium	Celkem
Počet	883	528	1411
Procenta	62,6 (%)	37,4 (%)	100 (%)

Tab.01 Počet studentů nastupujících do prvního ročníku dle typu studia, Převzato z T. Menšíková, *Motivy k opuštění...*, 21.

Počty nastupujících studujících na obor religionistika na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity pak ukazuje v jednotlivých letech 2001 až 2015 následující graf.



Graf. 01 Počet přijatých studentů do prvního ročníku. S úpravou názvu převzato z T. Menšíková, *Motivy k opuštění...*, 21.

Jak je možné v grafu vidět, počet nastupujících studentů a studentek kulminoval v roce 2008 a od té doby s určitými výkyvy poněkud klesá, což lze nicméně z části přičíst i proměnám demografické struktury české populace.

Mnozí ze studujících v rámci výzkumu hodnotili studium religionistiky na FF MU jako poměrně náročné a část z nich nakonec nedokončila ani bakalářské studium. O této náročnosti svědčí také statistika, že z celkového počtu 1411 přijatých studujících se ke státní bakalářské

¹⁴³ Straší data byla buď neúplná nebo nekonzistentní. Samotný informační systém Masarykovy univerzity je také v provozu od roku 1999. T. Menšíková, *Motivy k opuštění...*, 20.

zkoušce dostalo 373 z nich, tedy 26,4 %. Ze všech studujících, kteří se přihlásili do studia religionistiky, pak bakalářské studium úspěšně zakončilo 298 (21,1 %). Z počtu studujících, kteří se přihlásili ke státní závěrečné zkoušce je to 79,9 %.¹⁴⁴

¹⁴⁴ T. Menšíková, *Motivy k opuštění...*, 23.

7 Metodologie a použité data

Jak bylo řečeno již v úvodu, úplné počátky tohoto výzkumu sahají už do roku 2007, kdy jsem byl studentem 2. ročníku bakalářského studia religionistiky na FF MU. Tehdy jsem se rozhodl v souvislosti se zamýšlenou účastí na religionistické *Studentské vědecké konferenci* udělat výzkum nazvaný „Religiozita religionistů“¹⁴⁵. Mým cílem bylo pomocí jednoduchého webového dotazníku zjistit podoby religiozity studentů religionistiky a jejich motivace ke studiu právě tohoto oboru. V tomto výzkumu jsem pokračoval s dalším kolem dotazníku i následující rok a na základě něj také vytvořil svoji bakalářskou práci¹⁴⁶. Obou anket se zúčastnilo poměrně velké množství studentů a studentek brněnské religionistiky. V prvním případě 120 studujících religionistiky FF MU¹⁴⁷ a v druhém kole pak 70 studujících religionistiky FF MU. Součástí výzkumu bylo i provedení rozhovorů s některými ze studujících formou emailové komunikace, kdy odpovídali na předem připravené otázky.

Během svého bakalářského studia jsem byl rovněž v roce 2007 na studentském pobytu na Katedře porovnávací religionistiky Univerzity Komenského v Bratislavě. Zde jsem také prováděl výzkum mezi tamními studujícími v podobě rozhovorů, které souvisely i s výzkumem „Religiozita religionistů“. Některé znalosti získané v Bratislavě se sice promítaly i do tohoto výzkumu, vzhledem k pojetí textu jako případové studie zde výsledky bratislavského výzkumu však nebudu rozvádět. Jejich srovnání se stávajícím výzkumem by mohlo nicméně být bodem na další rozšíření práce. Bylo by ale nutné vzít v potaz již poměrně velký časový odstup. Na některé dílčí výsledky samotného výzkumu „Religiozita religionistů“ ovšem v této práci okrajově odkazovat budu.

Dizertační výzkum mezi studujícími religionistiky Ústavu religionistiky na FF MU probíhal v letech 2011–2017¹⁴⁸. Výzkum byl realizován prostřednictvím polostrukturovaných rozhovorů se studenty a studentkami religionistiky FF MU a také pomocí metody zúčastněného pozorování.

Zúčastněné pozorování slouží výzkumníkovi k pochopení neformálních pravidel a dynamiky dané skupiny a toho, jaké významy přisuzují její členové svému světu a jak na

¹⁴⁵ Výsledky pak byly prezentovány na mezinárodním kole *Studentské vědecké konference*, které se v roce 2007 konalo v Telči.

¹⁴⁶ M. Vrzal, *Religiozita Religionistů...*

¹⁴⁷ Zároveň se jí zúčastnilo i 10 studujících religionistiky z Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy v Praze.

¹⁴⁸ Jedné ze studentek jsem se na některé věci nicméně doptával i na začátku roku 2018. Zároveň budu také uvádět některé poznatky z *Religionistického debatního klubu* s tématem „Jak být šťastný na(vzdory) religionistice“, který se uskutečnil v květnu 2018.

základě těchto významů jednáji.¹⁴⁹ V daném případě je trochu problematické hovořit o zúčastněném pozorování ve smyslu, že badatel přijde do skupiny a tráví s ní dlouhý čas, aby ji pochopil. Byl jsem totiž od začátku součástí daného prostředí a „akademického kmene“ a pokračoval ve své participaci na studentských akcích a neformálních setkáních i v roli doktoranda. To pochopitelně vedlo ke kumulaci řady poznatků, které byly důležité i pro tento výzkum. Tím jsem například zjistil, jakým způsobem fungovalo zmiňované vnitřní studentské spirituální milieu (zejména tzv. pohanská klika¹⁵⁰) a také jeho vazby mimo religionistiku.

Zároveň jsem na Ústavu religionistiky, tedy v daném akademickém prostředí, standardně plnil roli doktoranda. Ta také spočívala v tom, že jsem se podílel na výuce u některých kurzů. V jednom ze semestrů jsem se (jako i další doktorandi v jiných letech) podílel například na opravách seminárních prací a závěrečném zkoušení v kurzu Úvod do religionistiky a k proseminárii k němu¹⁵¹. Vypomáhal jsem i v dalším povinném bakalářském kurzu „Náboženství v sociologicko-antropologické perspektivě“ nebo v povinném magisterském kurzu „Současné religionistické teorie I“. Podílel jsem se na výuce kurzu pro ne-religionisty „Náboženství světa I: Západ“ a „Náboženství a násilí“. Sám jsem poté vedl volitelné bakalářské kurzy „Post-sekulární sociologie“, dále „Religiózní aspekty v metalové hudbě a subkultuře“ a volitelný magisterský kurz „Současný satanismus“. Byl jsem tedy i přímou součástí akademického oboru Religionistika. Díky tomu jsem měl například přístup i k materiálům, které v této době na ÚR FF MU vznikaly, jako byly různé studentské práce.¹⁵² Toto všechno se pak pochopitelně promítalo i do mého vědění ohledně daného prostředí, jehož jsem byl součástí.

Hlavní roli ve výzkumu nicméně hrály osobní polostrukturované rozhovory s vybranými studujícími.¹⁵³ Ty jsem vybíral buď na základě toho, že jsem se s některými studujícími osobně znal a díky našim předchozím neformálním rozhovorům jsem věděl, že inklinují k nějaké náboženské/spirituální víře, i když nemusela mít vždy úplně konkrétní kontury v podobě přihlášení se k jednomu konkrétnímu/spirituálnímu náboženskému směru. V

¹⁴⁹ Richard Hartnoll – Paul Griffith – Colin Taylor – Vincent Hendriks – Peter Blanken – Dusan Nolimal – Irena Weber Mohamed Toussirt – Rodolphe Ingold, *Příručka k provádění výběru metodou sněhové koule: Snowball Sampling*, Praha: Úřad vlády České republiky 1997, 19.

¹⁵⁰ Tento pojem použil jeden ze studentů v našem rozhovoru a ukazuje na poměrně výrazný počet studujících, kteří se v té době (rok 2015) hlásili k pohanství a často se společně stýkali i mimo školu. Je třeba nicméně říci, že tento jev se vyskytl jenom v tomto období a ostatní „generace religionistů“ byly profilované trochu jiným způsobem a takové množství studentů, hlásících se přímo k pohanství, se v nich nevyskytovalo. Ani v současnosti (2018) již tomu tak také zřejmě není.

¹⁵¹ Na jeho přednášky a proseminář v kurzu jsem se byl i několikrát podívat.

¹⁵² Jejich cílenou analýzu jsem ve výzkumu však přímo neprováděl.

¹⁵³ Část rozhovorů však probíhala i prostřednictvím sociální sítě nebo emailové komunikace, kdy jsem se například na některé věci doptával.

části případů jsem k výběru studujících také použil metodu sněhové koule¹⁵⁴, která spočívala v tom, že jsem se některých studujících ptal, jestli neví o nějakých dalších studujících brněnské religionistiky, kteří by inklinovali k nějakému náboženství či spirituálnímu proudu.

V roce 2012 jsem se pokusil o náhodný výběr studujících prvního ročníku, kdy jsem na základě seznamu studujících v Úvodu do religionistiky náhodně vybral některé z nich a poslal emailem žádost o participaci na výzkumu. 6 z takto oslovených studentů účast na výzkumu přijalo.¹⁵⁵ Tím se do výzkumu dostaly studentské identity, které bychom mohli považovat za nábožensky spíše indiferentní, respektive agnostické. Ty pak umožnily ve výzkumu také uchopit motivace ke studiu, které přímo nevycházely z vlastních náboženských/pozic, což bylo jinak pro nábožensky/spirituálně orientované studenty a studentky poměrně typické, protože vlastní motivace propojovali často i se svojí vírou a její případnou kultivací či prohloubením.

Cíleně jsem si také vybral pro rozhovor jednoho ze studentů, o kterém jsem slyšel, že je militantním ateistou¹⁵⁶, abych se dílčím způsobem seznámil s jeho argumenty ve vztahu k náboženství i v souvislosti s religionistikou. Tento student byl zároveň součástí skupiny studentů a studentek kurzu „Religionistická imaginace: Teoreticko-metodologický seminář s hraním rolí (LARP)“. Na tuto skupinu studujících a také na jejich reflexi participace na dvou religionistických larpových hrách, které se během tohoto kurzu uskutečnily, jsem se zaměřoval blíže. Spatřoval jsem v tom totiž zajímavou příležitost uchopit, jak v rámci larpu (*live action role playing*), který vlastně vytváří určitou dočasnou sociálně konstruovanou realitu, studující religionistiky uchopují náboženství a jak se toto specifické vtělené jednání také odrazí na nich samotných. V tomto případě pak bylo možné přímo hovořit o cíleném zúčastněném pozorování, kdy jsem sám participoval jako aktér s napsanou rolí na obou larpových hrách. O tom, že jsem zde prováděl zúčastněné pozorování vedoucí i studující daného kurzu věděli a dopředu jsem se s některými z nich domlouval, že bychom po jeho skončení udělali rozhovor, kde by krom otázek v rámci mého výzkumu měli možnost reflektovat i daný kurz a svůj vlastní prožitek z larpových her. Celkem jsou po tomto kurzu realizoval rozhovor s 6 jeho studenty a studentkami.

¹⁵⁴ K metodě sněhové koule jako technice k získávání výběrového souboru viz například Hartnoll, R. – Griffith, P. – Taylor, C. – Hendriks, V. – Blanken, P. – Nolimal, D. – Mohamed I. W.T. – Ingold, R., *Příručka k provádění výběru...*

¹⁵⁵ Většina z nich nicméně studium nedokončila a pouze jeden z nich se dostal nakonec až do magisterského studia. S tímto studentem, a ještě jedním z tohoto výběru, který sice bakalářské studium nedokončil, nicméně vydržel v něm řadu semestrů, jsem dělal rozhovory opakovaně.

¹⁵⁶ V rozhovoru se pak sice považoval za ateistu, označení „militantní“ nicméně sám odmítl.

Do korpusu analyzovaných dat rozhovorů s celkem 33 studenty a studentkami¹⁵⁷ byly také zahrnuty rozhovory se studujícími kurzu „Náboženství v sociologicko-antropologické perspektivě“ z roku 2014, kteří se mnou výzkum v rámci kurzu konzultovali. Na něj pak i s použitím těchto rozhovorů (se svolením ostatních) navazovala v roce 2015 jedna ze studentek z této skupiny Tereza Menšíková dalším výzkumem, který jsem vedl. Tento výzkum byl nakonec i podkladem k vytvoření naší společné studie „Stávání se religionistou: Internalizace vědecké identity v počátcích studia religionistiky a její důsledky pro vztah studentů k náboženství“¹⁵⁸. Dále byly do korpusu zařazeny i rozhovory s bývalými studujícími v rámci bakalářské práce *Motivy k opuštění studia religionistiky se zaměřením na tenzi mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou identitou*, jíž jsem byl vedoucí.¹⁵⁹

Všechny rozhovory, které realizovala Tereza Menšíková,¹⁶⁰ zahrnovaly také svolení, že data z nich mohou být použita rovněž pro můj dizertační výzkum. S tím téměř všichni souhlasili, kromě jedné studentky. Její rozhodnutí jsme pak s Terezou Menšíkovou respektovali. Jedné ze studentek, i když s poskytnutím rozhovoru nakonec souhlasila, také vadilo, že vyučuji kurz „Současný satanismus“ a považovala mě tak i za satanistu, což pro ni bylo vzhledem k její vlastní náboženské víře problematické.¹⁶¹ Přisoudila mi tedy určitou sociální identitu a vůči této identitě pak zaujala svůj vlastní odmítavý postoj. Tento příklad dobře ukazuje, že při rozhovorech mohou hrát také roli konstruované představy o samotných výzkumnících. Jak popisuje Disman, ve výzkumu pak záleží i na tom, kdo se ptá.¹⁶²

Důležité je být si vlastní pozice ve výzkumu vědom. A také být si vědom toho, že i badatel v daném prostředí nějak působí, čímž ovlivňuje i ostatní jedince a zkoumané prostředí celkově. Tím se dostáváme k problematice mé vlastní pozice ve výzkumu ke studujícím jakožto doktoranda na daném Ústavu religionistiky FF MU. Krom výhod toho, že jsem měl možnost působit v daném prostředí způsobem, jakým by stěží mohl vystupovat někdo zvenčí (například

¹⁵⁷ S některými pak byli rozhovory realizovány vícekrát.

¹⁵⁸ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“.

¹⁵⁹ T. Menšíková, *Motivy k opuštění...*, Jedná se o velmi vydařenou bakalářskou práci, o čemž svědčí i hodnocení jejího oponenta, který ji udělil maximální počet bodů.

¹⁶⁰ Metodologii výzkumu a získávání rozhovorů lze nalézt v M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 9-11; a T. Menšíková, *Motivy k opuštění...*, 15-19. Výzkum Terezy Menšíkové byl postaven tak, aby byl koherentní i s mým vlastním dizertačním výzkumem a data z výzkumu Menšíkové byla v rámci něj použitelná.

¹⁶¹ Na tomto místě bych nicméně uvedl, že jsem se dříve skutečně v souvislosti s působením v blackmetalové subkultuře někdy označoval za satanistu, o čemž někteří studenti vědí. Tato znalost pak zřejmě cirkuluje i mezi stávajícími studujícími. I když zmiňované studentce stačilo, že o satanismu (nikoliv satanismus) učím.

¹⁶² Viz také pohádka pro odrostlejší děti od Miloslava Dismana „O dvou tazatelích“. Miloslav Disman, *Jak se vyrábí sociologická znalost*, Praha: Karolinum 1993, 133.

že jsem studující zkoušel, opravoval práce a vedl i vlastní kurzy), pak takovýto insiderský výzkum generuje i řadu možných problémů.

Jedním z nich je, že daný výzkumník je příliš fixovaný na dané prostředí a nedokáže od něj poodstoupit tak, aby se na ně mohl podívat jako „cizinec“. Odstup a nezasvěcenost cizince je analyticky nosná v tom, že takový pozorovatel si je schopen všimnout věcí, které člověk z daného prostředí již považuje za natolik samozřejmé, že si je nedokáže jako důležité uvědomit a nějak s nimi kriticky nakládat. Tento aspekt výzkumu jsem se snažil zmírnit svojí účastí na akcích jako *Mezinárodní religionistické studentské vědecké konference*, kde byli i studující z jiných religionistik.¹⁶³ Jak bylo zmíněné výše, měl jsem také zkušenost s jinou religionistikou z mého semestrálního pobytu v Bratislavě.

Dalším z problémů je otázka specifické asymetrické pozice doktoranda, který je zároveň jako učitel součástí daného prostředí, vůči studujícím daného oboru. Tato otázka souvisí s mocenským rozložením ve vztahu výzkumník jako doktorand¹⁶⁴ a studující. Daná pozice je, ať už implicitně či explicitně, studujícími, kteří se účastnili výzkumu, vnímána i jako potenciální problém pro ně samotné. V tomto ohledu bylo klíčové získat jejich důvěru a zajistit i to, aby mohli počítat s tím, že mohou říct cokoli a jejich výpovědi nijak negativně neovlivní jejich studium. I proto jsem se rozhodl všechny účastníky ponechat v anonymitě a zároveň ani v práci nekonstruovat jednotlivé studující jako konkrétní postavy se jmény, i když třeba s pseudonymem.¹⁶⁵ Jednotlivé osoby by totiž na základě konstrukce těchto postav mohly být v daném prostředí poměrně lehce rozpoznány ostatními, čímž by byla porušena přislíbená anonymita.¹⁶⁶ Zároveň jsem se snažil vystupovat vůči studujícím ne pouze z pozice učitele, ale také jako studenta, i když studenta doktorského stupně. V tomto mi vlastně neurčitá pozice doktoranda jakožto svým způsobem „pořád ještě studenta“ napomohla překlenout právě určitou asymetrii a sám sebe přiblížit ve výzkumu ke studujícím. Ti mě pak často brali jako jednoho z nich, což nicméně souviselo i s nastavením přátelských vazeb, které jsem v daném prostředí s řadou z nich měl. Jenom bych chtěl ještě dodat, že tato pozice nebyla nějak cíleně vytvářena

¹⁶³ V tomto ohledu byla důležitá například *Mezinárodní religionistická studentská vědecká konference*, která byla pořádána religionisty z Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Kutné Hoře v roce 2012, kde jsem si zaznamenal také řadu poznámek. Diference mezi brněnskou a pražskou religionistikou se například projevovala v odlišném pohledu na pojmání posvátna u Rudolfa Otta a následně Mircei Eliada, který brněnská religionistika považuje za překonaný (a navíc teologizující) a proto se brněnští religionisté (studenti i učitelé) pouštěli do poměrně vyhraněné dispute s jedním z pražských prezentujících studentů.

¹⁶⁴ Jak nicméně ukazuje Foucault, moc je součástí každého vztahu a interakce. Viz např. Foucault, M., „Řád diskursu“, in: Foucault, M., *Diskurs, autor, genealogie*, Praha: Svoboda 1994, 41-74.

¹⁶⁵ Viz také M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 9.

¹⁶⁶ Někteří studující ani anonymitu nevyžadovali, přesto je jejich jméno anonymizováno jako snaha zachovat alespoň o stupeň vyšší „zabezpečení“, než bylo v těchto případech nutné.

jako forma záměrné manipulace a přetvářky, ale byla alespoň z mého pohledu ustavena víceméně „přirozeně“. Podařilo se to zčásti díky vysokému stupni sociální integrace zdejšího studentského prostředí a také díky tomu, že jsem často chodil na různá neformální setkání (což je i u ostatních doktorandů poměrně běžné) a některá i sám pořádal.¹⁶⁷ A to nikoliv jako výzkumník. Je nicméně pravdou, že zejména u bakalářských studujících v prvním semestru byla při rozhovorech patrná i určitá nedůvěra, protože prostředí religionistiky na FF MU ještě příliš neznali a brali mě jako jeho zástupce, od kterého nevěděli, co čekat. Snažil jsem se pak jejich důvěru získat například (v některých případech) nabídkou tykání a snahou vést rozhovor spíše v neformálním duchu mimo akademické prostředí.

Jedním z dalších metodologických problémů také je, že mnozí ze studujících už „něco“ o mém výzkumu věděli, protože již například v prvních hodinách „Úvodu do religionistiky“ byly ukazovány některé výsledky z mého bakalářského výzkumu *Religiozita religionistů*. Studující si také už v průběhu výzkumu mohli přečíst některé moje dříve publikované texty, které výsledky dosavadního výzkumu prezentovaly.¹⁶⁸ Jeden ze studentů v rozhovoru s Terezou Menšíkovou pak například přímo uvedl:

T: A proč zrovna ta religionistika? Ze všech různých oborů humanitních?

U: Nevím, asi ten vztah k tomu náboženství možná, možná to souvisí i s tím, že jsem sice teďka trochu ovlivněný tím, že znám tu práci Mirka Vrzala, ale myslím si, že se s tím trochu ztotožňuju s tou identitou toho rádoby hledače duchovní pravdy v uvozovkách a možná teď už tolik ne jako když jsem na tu religionistiku šel, ale v té době jsem to určitě bral tak ...

Někteří ze studujících tak měli o výzkumu už nějaký obraz a na základě toho v rozhovoru určitým způsobem i hovořili. To ukazuje na možný problém zkreslení, kdy se výpovědi studentů usazují do již připravených kategorií a jsou utvářeny pomocí dříve zveřejněného vědění o výzkumu. V tomto ohledu mohlo problémem, souvisejícím i s „přátelským nastavením“ výzkumu, také být, že se studující vlastně snažili výzkumníkovi napomáhat tím, že používali slovní spojení i celé koncepce, které sám před tím používal. Viz například spojení „*už je ta identita více tvořena školou*“, které se z mého explicitně vztahovalo k původnímu názvu výzkumu *Vliv studia religionistiky na náboženskou identitu studentů*. Ten

¹⁶⁷V určité době (zejména v letech 2013–2014) také sehrávalo důležitou roli, že jsem si jako barman brigádně přivydělával během doktorského studia v jedné z brněnských metalových hospod, která se nacházela nedaleko Filozofické fakulty Masarykovy univerzity. Mnoho studujících religionistiky ji v této době považovalo za svou „domovskou religionistickou hospodu“ a po některých studentských akcích jako zmiňovaný *Religionistický filmový klub* sem někdy dorazilo i několik desítek studujících religionistiky najednou. V tomto prostředí pak probíhaly rovněž důležité interakce mezi mnou a studujícími, kteří sem za mnou někdy cíleně chodili přes den na bar probírat školu a v podstatě i na konzultace ohledně jejich prací a výzkumů.

¹⁶⁸ Krom bakalářské práce M. Vrzal, *Religiozita religionistů...*, také M. Vrzal, „Religiozita religionistů...“; Miroslav Vrzal, „Studium religionistiky jako duchovní hledání“, *Sacra* 7/2, 2009, 72–81; M. Vrzal, „Spiritualita a studium religionistiky...“.

jsem zmiňoval studentům při představení samotného výzkumu a byl napsán i na informovaných souhlasech. Takováto spojení nakonec mohou zatemňovat další souvislosti, protože jsou už trochu prefabrikována. Tomu jsem se nemohl úplně vyhnout, ale snažil jsem se podobná spojení nebrat jako úplně hotová a jednoduše zapadající, ale jít trochu „za ně“, do kontextu ostatních vyjádření v rámci rozhovoru.

Zde bych ještě jen dodal, že kvalitativní výzkum není přímo odrazem přesného rozložení některých jevů ve zkoumané skupině, na rozdíl od kvantitativního výzkumu na určité populaci, ale spíše prozkoumává do hloubky určité množiny výzkumných problémů. Nešlo mi tedy například o zachycení přesných podob religiozity studentů, tak aby byl výsledek reprezentativní pro dané prostředí. Cílem konstrukce vzorku v kvalitativním výzkumu je reprezentovat populaci problémů a jejich relevantních dimenzí.¹⁶⁹ Tyto jednotlivé výzkumné problémy a oblasti nejsou vždy všechny předem známy, ale objevují se teprve na základě analýzy, přičemž si pak vzhledem ke stanovenému tématu následně žádají bližší prozkoumání. Kvalitativní výzkum je tak ve své podstatě flexibilní a také iterativní ve smyslu prolínání sběru dat, analýzy, dalšího sběru dat, další analýzy atd.

V procesu analýzy empirického materiálu byly induktivně vytvářeny analytické kategorie, rozvíjené a ustavované do vzájemných vztahů vzhledem k hlavní kategorii¹⁷⁰, již byla změna v osobním vnímání náboženství. Ta se pak dělí na 2 další hlavní kategorie: 1) změna v pohledu na náboženství v singuláru i plurálu a 2) změna vlastního „žítí náboženství“ v osobním životě. Obě kategorie byly následně prozkoumávány s ohledem na studenty a studentkami artikulovanou souvislost se studiem religionistiky. Zároveň jsem se v samotné analýze snažil jít cestou spíše rozklíčování jednotlivých vlivů a nositelů změn v myšlení a jednání studujících, v souvislosti s jejich akademickou socializací do studia religionistiky prostřednictvím širšího konceptuálního uchopení, než typizací jednotlivých náboženských identit a následnou typizací jejich transformace (ve smyslu křesťané se transformují takto, pohané takto a podobně). Z dat jsem spíše odvozoval určité oblasti, které jsem dále iterativně zkoumal. Například důsledky religionistické racionalizace náboženství pro samotné studenty, pluralitní zacházení s náboženstvími v sekulárním prostoru religionistiky a podobně. Tím jsem usiloval o to jít spíše hlouběji do dílčích výzkumných problémů a následně je vztáhnout k

¹⁶⁹ Disman, *Jak se vyrábí sociologická...*, 304.

¹⁷⁰ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 11. Viz také Anselm Strauss – Juliet Corbinová, *Základy kvalitativního výzkumu: Postupy a techniky metody zakotvené teorie*, Boskovice: Albert 1999, 91-92.

výzkumné otázky vlivu religionistiky jako sekulární vědy na mikroúrovni mysli a jednání jedinců.

Samotné původní téma vlastního výzkumu *Vliv studia religionistiky na náboženskou identitu studentů* jsem se v průběhu výzkumu rozhodl zúžit na *Vliv akademické socializace do studia religionistiky na náboženskou/spirituální identitu studujících*. Cílem totiž bylo rovněž uchopit socializaci do akademického prostředí zároveň jako studium (sekulární) vědy akci, jak bylo popsáno na začátku práce. I když akademická socializace probíhá v zásadě skrze celé studium, rozhodl jsem se soustředit zejména na bakalářské studující (a primárně s inklinací k nějaké formě náboženství/spirituality) v prezenční formě studia, i když některé rozhovory byly učiněny i s magisterskými studujícími a jeden se studentkou z kombinovaného studia. Důvodem bylo, že pojmám již začátek bakalářského studia jako klíčový. Jde o počátky dané socializace, kdy se jedinec intenzivně snaží vstřebávat dané vědění oboru a také začíná postupně internalizovat roli, kterou zde má jako studující určitého oboru sehrávat. S tím souvisí i to, že teprve zjišťuje, co je k tomu všechno potřeba a co akademické studium náboženství vlastně znamená, s čímž je nucen se poměrně intenzivně od prvního semestru vyrovnávat.¹⁷¹ Součástí této socializace je například také štěpení budované vědecké identity od vlastní náboženské/spirituální identity studujících, kdy mě právě zajímaly důsledky tohoto štěpení identit i mimo religionistiku. Druhou rovinou pak je zacílení na prezenční studium. Zde jsem totiž oproti kombinovanému studiu předpokládal daleko intenzivnější interakci studia náboženství/spirituality v životě studentů, což mělo podle tohoto předpokladu generovat hutnější pole změn, rozporů či naopak souladů v mysli a jednání studujících, a také implikovat výraznější průnik do každodennosti. Už jenom vzhledem k tomu, že zde dochází k výrazně častějšímu a delšímu pobytu v akademickém prostředí daného oboru. Výzkum zacílený na kombinované studující a následné srovnání se studujícími prezenčními by nicméně byl dalším možným bodem k rozšíření práce.

Jak již bylo zmíněno, samotné rozhovory měly polostrukturovanou formu, nebyly tedy standardizované. Polostrukturovaný rozhovor má předem připravený plán jakožto určitou kostru. Je nicméně naplněn až interakcí s účastníkem rozhovoru, když některé otázky teprve

¹⁷¹ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 12.

vznikají v návaznosti na předchozí odpovědi.¹⁷² Hlavní směr rozhovoru však určuje výzkumník sám.¹⁷³

Z hlediska kostry rozhovorů jsem pracoval s tím, že stanovené téma „ohledává“ změny ve vnímání náboženství v jejich vlastní náboženské identitě u studentů religionistiky, ve většině případů v rané fázi jejich studia. Rozhovory sledovaly časovou linii před nástupem do studia religionistiky a po něm, dotazováním se na tyto oblasti: motivace ke studiu religionistiky před tím, než student/ka začal/a studovat religionistiku, co k tomuto rozhodnutí vedlo, jak rozhodnutí pro studium religionistiky vnímá blízké okolí, jaká byla očekávání, jaký byl před studiem vztah jedince k náboženství, zda k nějakému náboženskému směru student/ka dříve inklinoval/a či přímo aktivně participoval/a v nějaké náboženské skupině. Následovaly otázky ohledně splnění očekávání od studia, hodnocení konkrétních kurzů a prostředí, vnímání religionistiky a jejího zkoumání náboženství. Další dotazy byly spjaté s osobními postoji k náboženství a s vlastní vírou, přičemž jsem se soustředil na reflexi toho, zda a jak se u studujících změnil způsob nahlížení na náboženství, včetně chování v situacích (například v diskusích s okolím) vázaných na toto téma, či jestli se případně nějak proměnily jejich vlastní náboženské aktivity a jestli (a jak) tyto změny přisuzují studiu religionistiky. Šlo tedy o sebereflexivní zachycení změn ve vnímání náboženství a vlastní náboženské identity.¹⁷⁴

Přestože interview nemělo přímo charakter narativního rozhovoru ve smyslu biografického životního příběhu, kdy vypovídající sám určuje průběh vyprávění o svém životě jako celku od narození po současnost¹⁷⁵, výpovědi z rozhovoru tvoří určité narativní celky. Studující se skrze ně retrospektivně vrací i o několik měsíců až let zpět, do doby před studiem religionistiky, a zároveň popisují, proč se ke studiu rozhodli, jaké okolnosti s tím souvisely, jaký vedli v té době život, jaké bylo jejich rodinné zázemí apod. Následuje vyprávění o tom, jaké to bylo, když začali studovat religionistiku, a co se tím v jejich životě změnilo, s důrazem na jednotlivé momenty v průběhu studia a jejich vliv na ně samotné.¹⁷⁶ Celý rozhovor můžeme tedy považovat za narativ jakožto časově strukturované vyprávění¹⁷⁷, popisující jednotlivé

¹⁷² M. Disman, *Jak se vyrábí sociologická...*, 308.

¹⁷³ Viz Tom Wengraf, *Qualitative Research Interviewing: Biographic Narrative and Semi-structured Methods*. London: Sage Publications 2001, 60-70.

¹⁷⁴ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 12.

¹⁷⁵ Robert Atkinson, *The Life Story Interview: Qualitative Research Methods Series 44*, Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage 1998, 7-8.

¹⁷⁶ Viz také M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 12.

¹⁷⁷ Viz E. Hamar, *Vyprávěná židovství...*, 16-17.

důležité body v životě v souvislosti se studiem religionistiky a s ohledem na osobní vztah k náboženství.

Výzkum tedy nepostihoval zkoumanou změnu ve vnímání náboženství tak, že by srovnával výpovědi před a po nástupu na religionistiku. Pracuje s výpověďmi jako s aktuální konstrukcí individuální identity ve smyslu reflexivní konstrukce vlastního sebepojetí. Vyprávění o vlivu studia religionistiky na vlastní náboženskou identitu, které se často vrací o několik let zpátky, je pak aktuální interpretací děje vytvářenou samotným respondentem tak, aby sled událostí byl koherentní s jeho stávající identitou a dával v rámci ní smysl.¹⁷⁸ Přítomnost je tedy interpretována tak, aby byla zachována její návaznost na minulost¹⁷⁹

Konstrukce vlastní identity je tak utvářena i prostřednictvím samotného rozhovoru. Jak to sám popsal jeden ze studentů:

Tím, že se mě ptáš na otázky, na které bych se sám sebe nezeptal, tak sám docházím třeba k závěrům, na které bych sám o sobě nepřišel. Nemyslím sám o sobě, ale o své osobě. Že bych o sobě nezjistil třeba takové věci, jaké třeba zjistím, když mě vedeš třeba k tomu, abych prováděl takovou introspekci.¹⁸⁰

Získané výpovědi jsou pro tento výzkum však nejen zdrojem informací o studentech samotných, ale i o socializačním procesu a jeho vlivu na studenty.¹⁸¹ Socializační proces reprezentuje postupnou internalizaci vědění subsvěta religionistiky jako oboru na vysoké škole, ale i jako vědeckého oboru obecně. Tyto narace tak zároveň reprezentují dílčí evidenci i o sociální konstrukci reality subsvěta akademického studia náboženství. Samotná sociální konstrukce je pak neoddelitelná od jazyka jakožto diskurzu produkujícího soubory významů a vědění řídících lidské zkušenosti a jednání.¹⁸² Jazyková, narativní a sociální konstrukce jsou proplétající se procesy, přičemž narativní konstrukce reality je pak jedním z článků sociální konstrukce reality.¹⁸³ Sociální konstruktivismus se zabývá realitou vykládanou, která je zároveň neoddelitelná od vědění o ní. Tyto narace tedy vypovídají o tom, jak je tento subsvět poskládán a jsou zároveň součástí této konstrukce, utvářené v daném subsvětě. V tomto smyslu tedy neřeším, jestli odpovídají „opravdové“ realitě akademického studia náboženství. Jak podotýká Eleonóra Hamar, sociální konstruktivismus totiž nehledá realitu pod či za souborem sociálně

¹⁷⁸ Viz Ivo Čermák, „Myslet narativně (kvalitativní výzkum ‚on the road‘)“, in: Ivo Čermák – Michal Miovský (ed.), *Sborník z konference Kvalitativní výzkum ve vědách o člověku na prahu třetího tisíciletí*, Brno: Psychologický ústav AV ČR – Nakladatelství Albert 2002, 11-25.

¹⁷⁹ P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 160.

¹⁸⁰ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 10.

¹⁸¹ *Ibid.*, 11.

¹⁸² Hamar, *Vyprávěná židovství...*, 20.

¹⁸³ *Ibid.*, 21.

sdíleného vědění, protože zkoumá realitu jako interpretovanou, udržovanou/reprodukovanou v jednání a činnostech lidí.¹⁸⁴

¹⁸⁴ Hamar, *Vyprávěná židovství...*, 20.

8 Motivace ke studiu religionistiky, očekávání, začátky

8.1 Proč jít zrovna na religionistiku

Budoucí studující do socializačního procesu daného akademického oboru nevstupují jako nepopsaný list.¹⁸⁵ Nastupují již s určitým věděním o předmětu studia daného oboru (v tomto případě náboženství), které si přinášejí z primární socializace a dalších socializací z jejich předchozího života. Když nastupují na religionistiku mají tedy o náboženství již nějaké utvořené vědění a také nějaký osobní vztah k náboženství/spiritualitě. Představy o náboženství získávají v rodinách, od přátel, od známých, ale jsou formovány i prostřednictvím médií a širšími trendy vztahu české společnosti k náboženství, kdy mají například často poměrně rezervovaný až kritický vztah k církevnímu křesťanství (pokud tedy nejsou sami jeho součástí), zejména ke katolictví s reminiscencemi na středověkou inkvizici a podobně. Nebo mají v české populaci rozšířenou idealizovanou představu o buddhismu jakožto bytostně mírumilovném náboženství.

Dosavadní vztah studujících k náboženství/spiritualitě před nástupem na religionistiku nelze také vnímat úplně staticky jako již dlouhodobě usazený, samozřejmý a do značné míry nereflexivní, jak svým způsobem Berger s Luckmannem popisují každodennost¹⁸⁶. Už z povahy současné pozdní modernity, kde život sestává z neustálé vnucené reflexivity a v posledních desetiletích stále více akcelerovaných změn, kterým je člověk vystaven, vyplývá, že taková ustálená a ontologicky bezpečná každodennost je spíše výsekem některých dílčích oblastí a (někdy i krátkých) časových období v životě jedince, než že by byla stavem trvalejším. Pohled nastupujících studujících na náboženství může být v průběhu času proměnlivý a neustálá reflexivita a změna i v této oblasti může být pro řadu jedinců dokonce jejich běžným stavem. I s ohledem na období dospívání mnoho studentů prochází určitým vývojem, hledáním vlastní identity a někdy také radikálními změnami. Například jedna studentka popisovala, že:

Na základce jsem byla křesťan, ale když jsem zjistila, že je to úplně k ničemu, tak jsem přešla na pohanství. Prošla jsem od starého Egypta, na kterém hodně lidí začíná, potom přes keltské bohy ... až po ty severské.

Do reflexivního „projektu“ utváření sama sebe je pak zasazeno i studium na vysoké škole. To nicméně zároveň nemusí znamenat, že studium na vysoké škole bude úspěšně

¹⁸⁵ Viz také J. C. Weidman, „Undergraduate Socialization...“, 304.

¹⁸⁶ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 13.

dokončeno, jak to bylo i v případě studenta, který nakonec studium zanechal, když zjistil, že mu studium nevyhovuje.

Já jsem to šel studovat, protože mě to zajímá, ne kvůli tomu, abych se tím živil nebo abych potom seděl někde na akademický půdě a psal práce nebo byl v terénu a byl placený za tyhle věci. Mě to prostě zajímalo, chtěl jsem si to vyzkoušet, chtěl jsem se o některých věcech dozvědět víc a zjistil jsem, že tahle forma mi nevyhovuje.

To proč si studenti vybrali religionistiku často souvisí právě s touto motivací, jakou je rozšířit a případně si upravit svůj vlastní pohled na náboženství jakožto způsob vlastního reflexivního utváření sám sebe, než že by si religionistiku vybrali účelově například kvůli budoucímu uplatnění. Nad tím se většina začínajících studujících z výzkumu příliš nezamýšlela, i když někteří z nich určité představy již v prvním semestru měli. Například jedna ze studentek se chtěla v budoucnu věnovat oblasti mezinárodních vztahů a na religionistice ji přitahovala i arabština jako možnost pramenného jazyka: „...*kdybych se dostala do nějakých mezinárodních vztahů, kde bych prostě byla v nějakým tom styku s tou kulturou, nebo prostě s tou arabštinou, tak určitě si myslím, že nějaké informace o tom islámu mně budou k něčemu...*“.

Zájem o religionistiku byl u studujících z výzkumu často spojen s osobním zájmem o náboženství/spiritualitu v předchozím životě, přičemž se studiem byly pak následně také propojovány i vlastní náboženské/spirituální motivace. Tyto motivace svým způsobem ilustrují i výsledky ankety *Religiozita religionistů* z roku 2007, kterou vyplnilo 120 studentů brněnské religionistiky. Z nabízených možností (bylo možné zaškrtnout víc možností najednou) vybralo 90 % rozšíření obzorů; 23 % zaškrtnulo možnost, že očekávalo od studia religionistiky prohloubení vlastní religiozity a 11 % z nich očekávalo od studia religionistiky nalezení vhodného náboženství pro sebe; 10,8 % očekávalo lepší poznání lépe „svého nepřítele“ z řad některého z náboženství a 5 % uvedlo snadné získání vysokoškolského titulu.¹⁸⁷ V následujícím roce v další anketě, jíž se zúčastnilo 70 studentů brněnské religionistiky, z nich prohloubení vlastní religiozity označilo 20 % a 54 % zaškrtnulo nabízenou možnost, že očekávali od studia religionistiky nalezení osobně obohacujících prvků v náboženstvích.¹⁸⁸

Někteří studující tedy od studia religionistiky explicitně očekávají vlastní duchovní rozvoj (či posun) a nalezení nějakých religiózně obohacujících prvků pro svůj vlastní život, což se však nemusí týkat pouze individuálně spirituálně orientovaných studujících („duchovních hledačů“ bez konkrétního přináležení), ale i církevně či jinak institucionálně zakotvených

¹⁸⁷ M, Vrzal, „Religiozita religionistů...“,

¹⁸⁸ M, Vrzal, *Religiozita religionistů...*,

přívrženců (vyznavačů) různých náboženských tradic. S motivem očekávání vlastního duchovního rozvoje prostřednictvím studia religionistiky jsem se setkával i v některých rozhovorech. Jak to uvedl například na začátku svého studia jeden ze studentů hlásících se k pohanství („*tak nějak si utřídit to, v co věřím já*“), přičemž vyjádřil zároveň naději, že se v prostředí studia religionistiky setká s dalšími podobně smýšlejícími lidmi¹⁸⁹, s nimiž by mohl rozvíjet svoji víru i prakticky, což se mu podle jeho pozdějšího vyjádření i podařilo.¹⁹⁰

I sekulární akademické studium religionistiky se tedy pro řadu studentů stává prostorem pro vlastní duchovní hledání¹⁹¹, vyjasňování si vlastní víry nebo její obohacování, což také někteří explicitně spojují s motivacemi ke studiu.¹⁹² O tomto tématu bude podrobněji pojednáno z jedné z následujících podkapitol.

Jak bude také rozvedeno i dále, o studiu religionistiky mají studenti většinou jen mlhavé představy. To nicméně zřejmě souvisí i s celkovou situací v ČR, že slovo „religionistika“ je pro mnoho lidí slovem naprosto neznámým a vlastně si pod ním nic nepředstaví, nebo jej komolí jako „regionalistika“, případně jej vnímají jako „něco jako teologii“, když se zde studuje náboženství, na což studenti také v rozhovorech často naráželi. I když je možné, že se tato situace se zvýznamněním tématu náboženství na celospolečenské úrovni (v současnosti zejména s rezonujícím tématem migrace a islámu) začne v průběhu následujících let trochu měnit, záleží však na tom, jak k tomu přistoupí také samotná religionistika v rámci svého působení na veřejnosti.

Ještě bych se zmínil i o tom, že na předchozí představy o religionistice, a dokonce i na rozhodnutí jít ji studovat mohou mít vliv i některé motivy a postavy z populární kultury. Konkrétně zejména knihy Dana Browna a následné filmové zpracování jeho titulů *Šifra mistra*¹⁹³, kde vystupuje postava univerzitního profesora a symbolologa, kterou ve filmu ztvárnil

¹⁸⁹ Pro zajímavost lze uvést, že očekávání nalezení podobně religiózně smýšlejících lidí také zvolilo zhruba 30 % studujících v anketě „Religiozita religionistů 2008“, přičemž splnění tohoto očekávání (volba ano nebo spíše ano) uvedlo 2/3 z nich. M. Vrzal, „Spiritualita a studium...“.

¹⁹⁰ M. Vrzal, „Spiritualita a studium...“.

¹⁹¹ Viz také Tomáš Bubík, „Rethinking the Relationship between the Study of Religions, Theology and Religious Concerns: A Response to Some Aspects of Wiebe's and Martin's Paper“, in: Luther H. Martin – Donald Wiebe (eds.), *Conversations and Controversies in the Scientific Study of Religion: Collaborative and Co-authored Essays by Luther H. Martin and Donald Wiebe*, Leiden – Boston: Brill 2016, 260-270: 266.

¹⁹² Viz také M. Vrzal, „Studium religionistiky jako...“; M. Vrzal, „Spiritualita a studium...“.

¹⁹³ *Šifra mistra Leonarda*, 2006, režie: Ron Howard.

Tom Hanks. Ten se pak spolu s hlavní hrdinkou vydává pátrat po svatém grálu spojeném s pokrevní linií Ježíše Krista, přičemž u toho dekóduje různá zašifrovaná poselství.¹⁹⁴

T: ... co tebe vlastně vedlo k tomu, že jsi šla studovat religionistiku?

S: ... Šifra mistra Leonarda. Četla jsem to ve dvanácti ... Říkala jsem si, že i když symbologie neexistuje, tak ta religionistika je k tomu asi nejbližší.

Dále pak studentka popisovala, že ji před nástupem na religionistiku hlavně zajímala „*historie náboženství*“. Konkrétněji pak uvedla, že ji zajímalo „*jaké jsou rituály v náboženstvích různých, nejenom v křesťanství; rituální předměty, co se nima může dělat, co se s nima nesmí dělat; jaké používají symboly, jaký náboženství používají stejné symboly, ale s jiným významem a tak podobně*“. V zásadě zde můžeme vidět snahu o možnost srovnávání různých náboženských tradic prostřednictvím religionistiky, tak aby si studentka „pro sebe samotnou“ prohloubila svoje dosavadní vědění o různých náboženstvích. Podobně hovořili i další studenti. Některé pak zajímala hlavně jedna konkrétní náboženská tradice. Např. „*čekala jsem, že se dostanu víc do hloubky toho buddhismu*“.

Celkově lze říci, že u nastupujících studentů, kteří se objevili ve výzkumu, vystupuje zájem o náboženství jako 1) buď hlavně o jedno konkrétní, což často souviselo s těmi, kteří se k nějakému konkrétnímu i hlásili (ve výzkumu zejména křesťanství a pohanství) 2) nebo je zajímala spíše rozmanitost náboženství, která chtěli srovnávat a nacházet v nich sami nějaké zajímavé prvky pro sebe, 3) nebo je náboženství zajímalo zejména jako nějaký důležitý kulturní, historický a společenský jev, což se týkalo spíše agnostických identit studujících, i když ne výlučně¹⁹⁵. Zájem o náboženství pak u řady případů souvisel i s rodinným prostředím. Za všechny uvedu jeden příklad, kdy si příbuzná jedné studentky vzala muslima. To se pak v rodině stalo velkým tématem i zdrojem rozepří. Studentka pak k výběru religionistiky mezi ostatními obory, které zvažovala, pak uvedla: „*A tak mě to nějakým způsobem zaujalo, a i vzhledem k tomu, že prostě jsme taková trošičku nábožensky rozdělená rodina, tak mi to přišlo prostě takový studium něčeho prostě co zasahuje mě.*“

Za motivací jít na religionistiku stojí tedy často primárně motivace, kdy se člověk snaží z různých důvodů nabýt nějaké další vědění o náboženství, proto aby jej použil ve svém

¹⁹⁴ V českém prostředí byl v podobném duchu natočen film *Ďáblova lest*, kde vystupuje Ivan Trojan v roli religionisty jako doktor Michal Runa. *Ďáblova lest*, 2009, režie: Jiří Strach. Mimochodem film *Ďáblova lest* byl svého času používán i ve výuce v Prosemináři do úvodu do religionistiky jako podklad k úkolům a společné diskuzi nad tím, jak má/nemá pracovat a vystupovat religionista.

¹⁹⁵ To se také nevylučuje s předchozími možnostmi. I řada nábožensky/spirituálně založených studujících tento zájem také zmiňovala.

vlastním osobním životě. Většinou nejde zprvu o zájem o religionistiku primárně jako o vědu a s ohledem na akademické studium náboženství se zdá že budoucí studující přitahuje spíše to, co religionistika zkoumá, než způsob, jakým to zkoumá.¹⁹⁶

8.2 Překvapení studující¹⁹⁷

O tom, co znamená vědecké studium náboženství (tedy religionistika), nemají nastupující studující často konkrétnější představu.¹⁹⁸ Zejména studenti, kteří přicházeli přímo ze středních škol, popisovali určitý moment překvapení z religionistiky. Ten byl spojený s reflexí teoreticko-metodologických aspektů akademického studia (ve výpovědích asociovaných s vědeckým rozměrem religionistiky), o nichž hovořili jako o poněkud nečekaných.¹⁹⁹ Jak uvedl jeden ze studentů, jeho původní představy o studiu se později ukázaly jako z velké části mylné.

... já jsem měl představu, že prostě přijdu a teďka se začnu učit jenom o tom, jak to bylo s Buddhou a jak to bylo s Kristem, a to je tak všechno. Ten takový metodologický a sociologický a lingvistický „báz“ kolem toho, tak s tím jsem zkrátka vůbec nepočítal.

V podobném duchu hovořila i další účastnice rozhovorů:

U: Asi jsem se chtěla víc dozvědět o křesťanství, protože vlastně v jeho kultuře tady docela žijeme, ovlivňuje nás, může ovlivňovat naše známý, tak o tom jsem se chtěla dozvědět víc a jinak jsem o tom víc asi nehloubala, spíš jsem tak čekala, co přijde.

T: A co si myslíš, že přišlo, tak tě překvapilo?

U: No určitě mě to překvapilo, asi jsem nečekala, i když je to trochu divný, protože jsem to asi měla očekávat, že budeme muset číst tolik a zpracovávat různé texty, a dokonce se nějak vědně zajímat o to samotné náboženství, to mě asi vůbec nenapadlo, protože jsem si to dřív nějak moc nenastudovala no. Jako jsem věděla, že se budeme učit nějaké tradice, ale vlastně co navíc, to jsem jako moc neřešila.

Studující tedy očekávali, že se dozví především „fakta“ o různých náboženstvích a díky tomu jim budou lépe rozumět. Odborné vědění tak ztotožňovali s lepší informovaností o konkrétních náboženských tradicích. Když pak došlo na teoreticko-metodologické předměty, někteří si nebyli jistí, zdali je religionistika opravdu oborem, který chtějí studovat. Pro některé byl tento aspekt „bonusem navíc“, jiné naopak spíše odradil.

¹⁹⁶ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 13. Tato situace nicméně může být obdobná i na jiných sociálně-vědných oborech.

¹⁹⁷ Tato kapitola je upravenou částí textu z M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 13-14.

¹⁹⁸ Viz již M. Vrzal, „*Spiritualita a studium religionistiky*...“.

¹⁹⁹ Spíše výjimkou byl například student, který již studoval jiný sociálně-vědný obor v jiném městě: „...já jsem byl fakt připravený v tu dobu a začít číst všechny věci, který se dávaly pod ruku, takže jsem měl jakoby náskok v podstatě v tomhle, že jsem jakoby hned věděl co se po mně chce.“ Na brněnskou religionistiku šel cíleně kvůli některým zdejším badatelům, konkrétně zejména jednomu, jehož texty již dobře znal.

Zde může sehrávat svou roli i systém přijímacích zkoušek. Studenti a studentky na celé Masarykově univerzitě skládají testy studijních předpokladů. Nejsou tedy nuceni se s daným oborem, který chtějí studovat, příliš důkladně seznamovat, a tak se již částečně pre-socializovat například četbou odborné literatury, kterou by k přijímacím zkouškám jinak museli zpracovat. Mohou nastupovat i na obory, o kterých nemají konkrétnější představu, a vlastně příliš neví, jak bude jejich studium vypadat. To může to také vypovídat i o poměrně nízkém povědomí o religionistice i v rámci středoškolského vzdělávacího systému.

Tento skokový přechod na vysokou školu, vnímaný studujícími jako problematický, je také zřejmě také důsledkem rozdílu mezi vzdělávacím procesem na středních a na vysokých školách. Jeden ze studentů pak překvapení ze studia popisoval právě nedostatečností přípravy na středních školách:

... protože na střední škole se vůbec jako nevyučuje ve stylu kriticko-analytického myšlení. Na většině středních školách, nechci teda žádné škole křivdit, ale to si myslím, že je zásadní problém, když pak člověk přijde na vysokou školu, tak se po něm chce něco, co po něm na střední nikdy nechtěli, že to je pořád ještě takový zkomatělý systém si myslím ...

Jak naznačuje Milan Fujda v publikaci *Jak projít úspěšně studiem: Příručka ke státní magisterské zkoušce z religionistiky na FF MU* z roku 2013, tato situace ohledně připravenosti středoškolských studentů na vysokou školu se dlouhodobě nezlepšuje, spíše naopak.²⁰⁰

²⁰⁰ Milan Fujda, *Jak projít úspěšně studiem: Příručka ke státní magisterské zkoušce z religionistiky na FF MU*, Brno: Masarykova univerzita 2013.

9 Změna ve vnímání náboženství

Dosavadní vědění o náboženství je už od počátku studia přeměňováno ve vědění odborné, což je jeden ze základních pilířů dané socializace. Určitá část světa „běžné reality“ je tedy postupně transformována do specializovaného vědění spojeného se subsvětlem vědy²⁰¹, respektive daného akademického oboru. Slovy Bergera s Luckmannem, dochází v dané oblasti k přechodu od „přirozeného“ vnímání světa k teoretickému.²⁰² Odborné vědění nicméně neznamená jenom vědět toho co nejvíce, ale nahlížet na náboženství specifickým způsobem na bázi sekulární vědecké racionality, z pozic nehodnotící vědy a metodologického agnosticismu.²⁰³ S tím se pak většina nastupujících studentů a studentek setkává jako pro ně s něčím novým: „*mě dost překvapil ten religionistickej přístup, ten nehodnotící*“.

Nehodnotící přístup studující internalizují již v prvním semestru, respektive přijmou jej za součást své role. Děje se tak na přednáškách i při četbě vybraných textů, kde se dozvídají, jak by měl vystupovat a pracovat religionista, jaký je rozdíl mezi religionistou a teologem a podobně. Tato internalizace pak také probíhá skrze akademickou interakci mezi studujícími, kteří například píšou komentáře a konspekty k jednotlivým textům, a učiteli, jež jim texty opravují a na případné hodnotící soudy upozorňují a strhávají za něj body, či text studujícími vrátí jeho práci k přepracování.

Již od začátku také probíhá internalizace diferenciací budované religionistické-vědecké identity od vlastní náboženské identity, která souvisí jednak se snahou o neutralitu religionistiky, tak i s širším pojetím objektivit religionisty jakožto vědce, který by měl od religionistické identity filtrovat vlastní subjektivní pohled.²⁰⁴ Studenti to většinou poměrně rychle (během prvního semestru) začnou považovat za něco samozřejmého, co k tomu „být religionistou“ patří.²⁰⁵ I když v rámci svých textů s tím mají někdy, zejména ze začátku studia,

²⁰¹ Viz S. C. Hill, „The Formation of Identity...“, 59.

²⁰² P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 29.

²⁰³ Za zmínku stojí, že (i) vzhledem k sekulární povaze religionistiky je přípustný metodologický agnosticismus či metodologický ateismus, nikoliv však „metodologický teismus“, který je spojován s teologií. B. S. Johansen, „Post-secular sociology...“, 10; M. Vrzal, „Religionistika a odkouzlení...“, 242. Na toto nastavení, které pak také v sociálních vědách produkuje určitý přednáhled na náboženské jevy (např. mariánské zjevení), které jsou pak redukovány na jevy jiného druhu, v českém prostředí v diskuzi ohledně tzv. symetrickému přístupu ke studiu náboženství vycházejícího z *Actor-Network Theory* naráží Jan Paleček, „Mariánský zázrak ve světle sociologie, sociologie ve světle slunečního zázraku“, *Biograf* 52–53, 2010, 41–66. Viz také Miroslav Vrzal, „Sociologie, která počítá s bohy? Poznámky k aktérství (nejenom) Panny Marie“, *Sacra* 10/1, 2012, 61–68.

²⁰⁴ To souvisí i s širším weberovským pojetím objektivit v sociálních vědách, kdy by se vědec měl zdržet hodnotících soudů.

²⁰⁵ Viz také M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 15.

problémy, jak zpětně popisuje jeden ze studentů, když hovoří o tom, že ještě nedokázal úplně oddělovat subjektivní náhled od toho religionistického.

Ted' jsem si právě vzpomněl na situaci, to byl vlastně úplně první komentář do křesťanství, kdy jsme srovnávali Tomášovo evangelium a Lukášovo evangelium jako kanonický a apokryfní spis ... tam se podle mě mohlo projevit hodně, prostě věci a soudy o tom člověku. ... měl jsem tam místo právě, kde jsem se třeba trochu vyjádřil k výroku, které v Tomášově evangeliu zaznělo, a to je „to co jest nahoře, je jest také to, co jest dole“, což je výrok, který podle tradice je připisovaný právě Herme Trismegistovi. A tak jsem trochu zasppekuloval, nereligionisticky, v prvním ročníku, za to se nemůžu stydět, tak jsem trochu zasppekuloval, že vlastně o Ježíšově dětství nic nevíme a že existují názory, že studoval v Egyptě. Tudíž jestli je to sbírka nějakých logií a výroků Krista a měl tuto větu třeba pronést, tak jsem si to tak nějak intenčně spojoval s tím, v tom hermetismu a tak podobně, a bylo mi asi vlastní, bylo mi příjemné myslet si, nebo minimálně věřit tomu, že Kristus dejme tomu studoval v Egyptě nějaké tajné hermetické učení, a že vlastně není žádný spasitel, jenom prostě mág. Tak k tomuto jsem měl hodně blízko. Nevím, jestli si to doteďka myslím, asi určitě je to obtížnější, jakože spíš si myslím, že teď se na to dívám právě z pohledu trochu toho akademického, že on to třeba vůbec nemusel říct, třeba to tam jenom vložili gnostici, kdo ví kdo, kteří byli prostě ovlivnění více směry. Oni, mohli se třeba věnovat nějakému hermetismu, ale to, že jenom to vložili jakoby do úst Kristovi, to ještě nemusí znamenat, že opravdu někdy něco takového řekl.²⁰⁶

Jak uvádí Vrzal a Menšíková, internalizace religionistického subsvěta se pak u studujících projevovala i v oddělování „subjektivního“, kam v jejich promluvách spadaly i vlastní náboženské postoje (respektive to, co bylo na základě religionistického vědění jako náboženské rozuměno) jakožto apriori hodnotící – a toho, co bylo vnímáno jako religionistický pohled na věc. Tento rozdíl byl studujícími vnímán poměrně silně a postavení konceptu „náboženského“ do protikladu k „vědeckému“ bylo jedním z určujících atributů ve studentských výpovědích o povaze religionistiky.²⁰⁷

Nahlížet na náboženství „vědecky“ pak v daném kontextu také znamenalo „nenábožensky“. Vlastní náboženská identita by se tedy zde neměla projevovat, přičemž je odsouvána jako doména vlastní subjektivity z akademického diskurzu do privátní sféry jednotlivce.²⁰⁸ Religionista může být věřící, ale musí umět vlastní víru a religionistiku oddělovat.²⁰⁹

T: Myslíš, že je slučitelné mít náboženské vyznání a studovat religionistiku?

U: No, myslím si, že to slučitelné je a vyznání nebo v něco věřit jsou podle mě dvě rozdílné věci, ale myslím si, že pokud se ten člověk snaží být nestranný v rámci studia a nějaké budoucí aktivity, tak že to není žádný problém, když se tady s tímhle umí vyrovnat.²¹⁰

Diferenciace religionistické-vědecké identity a vlastní náboženské identity je jedním ze základů akademické socializace do studia religionistiky. V důsledku separace těchto dvou

²⁰⁶ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 16.

²⁰⁷ *Ibid.*, 15.

²⁰⁸ Viz rovněž B. S. Johansen, „‘Doing the secular’...“, 290.

²⁰⁹ Viz B. S. Johansen, „Post-secular sociology...“, 8.

²¹⁰ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 16.

identit, které by pak také měly náležet jiným subsvětům, však také vzniká prostor k jejich vzájemné interakci a někdy také i pro určitou tenzi mezi nimi, jak ještě dále ukáží.

Samotná religionistika pak produkuje v pohledu na náboženství diskurz, který se může lišit od předchozího „běžného“ náhledu na náboženství ať už jako na obecnou kategorii, nebo na jednotlivá dílčí náboženství. To je pak rovněž jednou z klíčových věcí, se kterou se studující v rámci socializačního procesu vyrovnávají.

9.1 Změna ve vnímání náboženství jako obecné kategorie²¹¹

Již od začátku studia jsou dosavadní představy o náboženství u studentů cíleně nahrazovány novými způsoby přemýšlení a uchopování náboženství. Studující se přitom dozvídají o náboženství jako o kategorii, která obsahuje rozvrstvenou síť mnoha dalších kategorií, respektive jevů.

Jak bylo již řečeno, samo označení „náboženství“ je sociálně konstruovanou kategorií.²¹² I v prostředí religionistiky je kategorie „náboženství“ utvářena (a v rámci akademické socializace také předávána) sociálně. Neznamená to ale, že by religionistika pracovala s nějakou konkrétní přesně vymezenou kategorií náboženství. Už z povahy vědecké diskuze se vymezení jednotlivých kategorií mohou lišit v závislosti na badatelské tradici a oboru. Stejně tak se obsah kategorie náboženství může lišit i u jednotlivých badatelů, kteří se „náboženství“ pokoušeli definovat.²¹³ Kategorie „náboženství“ je tedy v rámci religionistiky neustále (znovu)vyjednávána. To, čím se religionistika zabývá jako náboženstvím, se také v mnoha ohledech odlišuje od „laického“ vnímání tohoto termínu v „běžné populaci“. Jako příklad lze uvést třeba léčitelství, které v populaci často jako náboženský jev vnímáno není,²¹⁴ religionistika jej však jako určitý náboženský jev studuje.

S nabývaným religionistickým věděním u studujících tedy dochází ke změně jejich vlastní již dříve internalizované subjektivní kategorie „náboženství“ a narůstání komplexity jevů vnímaných jako (v uvozovkách) náboženské. Najednou pak začnou vidět náboženství i tam, kde jej dříve neviděli.

²¹¹ Část kapitoly je převzata a následně upravena z M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 17-18.

²¹² Viz B. S. Johansen, „Doing the secular’...“, 280; B. S. „Post-secular sociology...“, 5-6.

²¹³ Někteří pak dokonce navrhuji kategorii náboženství zcela opustit. Viz např. M. Fujda, „Proč nestudovat náboženství...“.

²¹⁴ Viz Dana Hamplová – Blanka Řeháková, *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: Výsledky Mezinárodního programu výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2009, 129.

Třeba, když jsme dělali seminární práci do Úvodu do religionistiky (...) tak tam si myslím jsem hodně přehodnotil postoj, co to to náboženství je. Dám příklad, dřív pro mě strom nebyl náboženství, teď v tom vidím kus náboženství, protože to může být posvátný strom třeba určitého kmene nebo už jenom to, že se pod ním třeba schází nějaká náboženská skupina.

To, že se studující také dozvídají, že lze jen obtížně formulovat závěry o tom, co „je“ náboženství²¹⁵, znesnadňuje jeho pevné ukotvení a činí pojem náboženství studující samotné těžko uchopitelným. V dřívějším životě internalizované „laické“ kategorii náboženství se tak, krom toho, že je zhutňována, zároveň rozmlžují hranice. Tento posun dobře ilustruje následující výpověď studenta, se kterým jsem realizoval rozhovor krátce po jeho nástupu a následně pak ke konci prvního semestru.

Když si pamatuju, jak jsme se spolu sešli poprvé, tak jsem se nějakým způsobem snažil definovat náboženství. A teďka bych se asi ani neodvážil. Bylo strašně moc těch teorií rozvinutých a stále něco jiného a všechno na mě tak nějak působilo a nabalovalo se.

Budování religionistické identity tedy už v prvních hodinách povinných kurzů (zejména „Úvodu do religionistiky“ a jeho prosemináře) přináší relativizaci dosavadního chápání vlastní subjektivní kategorie náboženství. Pro samotné studující se náboženství jako obecná kategorie stává již „něčím jiným“ než dříve. Během dalšího studia je pak tato kategorie neustále problematizovaná oblastí, což u studujících následně vede k další reflexivní rekonstrukci subjektivní kategorie náboženství během dalšího studia. Podle mých poznatků však v tomto ohledu hraje důležitou roli právě již začátek studia, kdy se také probírají jednotlivé definice náboženství.

9.2 Změny ve vztahu k jednotlivým náboženstvím

To, že studující postupně internalizují religionistické vědění, se odráží i v jejich subjektivním vnímání jednotlivých náboženských tradic a směrů, kdy jsou opouštěny některé představy a typizace z předchozího života. Studium religionistiky tak může v konečném důsledku u studujících přenastavit i určité sympatie či antipatie, i když to z hlediska zachování neutrality není jeho cílem.²¹⁶

Jeden ze studentů na konci svého prvního semestru například uvedl, že se mu změnil pohled na křesťanství a buddhismus v souvislosti s povinnými předměty, které se konkrétně křesťanství a buddhismus věnují.

²¹⁵ W. Paden, *Bádání o posvátnu...*, 21.

²¹⁶ Jenom bych zde uvedl, že mi v této kapitole jde o to zachytit to, že se takové změny u studujících dějí. To, jestli vnímají daná náboženství z perspektivy religionistiky věcně správně nijak neřeším.

... som zmenil uhol pohľadu na kresťanstvo, lebo pred tým som ho vnímal povedzme, že troška negatívnejšie a teraz sa môj pohľad spravil, lebo keď som sa učil na ten predmet tak som pochopil, že kresťanstvo svojim spôsobom zachovalo vybranú časť antickej múdrosti, vzdelanosti pre stredoveku Európu.

(...)

Zmenil sa môj uhol pohľadu aj na budhizmus, lebo pred tým som na budhizmus vnímal niečo ako také to čisté náboženstvo, takéto dobre. Ktoré je svojom spôsobom tak trochu ideálne. A ja som zrazu zistil, že ono je na mňa až príliš asketické. Ja som sa s ním pri učení nedokázal vôbec stotožniť, ja neviem či to vôbec ako treba, ale tie príliš mníšske zásady pri tom mojom ľahkom bohémskom spôsobe života, ak to veľmi preženiem, jednoducho ako nejak neladia no. ... mi tá askéza za účelom samsáry prišla ako taká neprijemná. To bolo vlastne pre mňa prekvapení, aký budhizmus je prísny. To ma naozaj prekvapilo. Ja som si myslel, že je taký free, že pohode však sadneš na kopec, medituješ a vyletíš do nirvány. A pohodka, keď chceš, nerieši tak ...

Záleží však výrazne na tom, jak dané náboženství studující vnímal/a dříve, a jakým způsobem si následně nově nabyté vědění zakomponuje do vlastního pohledu na svět, což souvisí i s dalšími elementy jeho světónázoru. Na následujícím příkladu je vidět, že se u studenta například proměnil (v ČR poměrně častý) pohled na křesťanství, respektive katolickou církev, rámovaný reminiscencemi na násilí páchané inkvizicí a představou o „temném středověku“, tím, že se dozvěděl více o raném křesťanství, a to mu v konečném výsledku přišlo sympatické, protože jeho obraz, který si o něm vytvořil, nakonec konvenoval s některými jeho vlastními hodnotami.²¹⁷

... třeba v rámci křesťanství jsem spíš přestal být tak moc kritický. Protože jsem se díval vždycky jen na to špatné jakoby, na tu středověkou část, když se prostě, Konyáš a kdy se upalovaly čarodějnice a podobně, všechno to špatné, ale potom když jsem si prošel nějakýma těma kurzama ... tak jsem si začal tak uvědomovat čím dál tím víc, že je to všechno jenom o těch lidech. ... Zkrátka to rané křesťanství mi přišlo celkem sympatické, jakoby ty morální zásady byly hezké, ti lidi byli se k sobě hezcí, než se to zase klasicky zvrhlo v politické machinace no, ale z tohoto pohledu už když se řekne křesťanství, tak si nepředstavím to upalování čarodějnic, nějakou násilnou christianizaci Evropy, což mi na tom třeba nejvíc vadí, ale představím si třeba i ty pěkné začátky, v uvozovkách pěkné, které prostě měly docela morální rozměr a myslím si, že asi jo, přišlo mi takové trošku hippie, jakože někdy na tom přelomu letopočtu... to je úplně jiný obraz než ten středověk.²¹⁸

Podobě například hovořil i další student, který nahlížel na křesťanství jako něco, co je již zastaralé.

Jsem zjistil, že to křesťanství je komplexnější, než jsem si dřív myslel. Můj pohled na křesťanství předchozí byl takový víceméně zjednodušený. Takový ten český ateista (pousmání).

(...)

Já jsem byl vychovaný jako ateista, takže přišlo mi to takové, když to tak řeknu zastaralé, zkostnatělé. ... Teď mi to přijde daleko živější jako. Vidím tam tu pestrost a už jenom ty důvody, proč to ti lidi dělají. To jsem před tím tak nějak nevnímal.

²¹⁷ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 15.

²¹⁸ *Ibid.*, 15.

Jeho sebe-označení jako „ateista“ je v tomto případě nicméně nutné brát s určitou rezervou a student s ním zřejmě pracuje spíš jakou s určitou nadsázkou (také proto to pousmání během rozhovoru), vědom si ambivalentnosti „českého ateismu“, který je spíše než na „tvrdém“ ateismu, založen na rezervovanosti k organizovaným formám náboženství.²¹⁹ Sám se při nástupu na religionistiku považoval za buddhistu, přičemž také hovořil o tom, že dříve nekriticky přejímal například pohledy Ole Nidahla na islám. Zajímavým poznatkem bylo, že se jako vyznavač určitého směru buddhismu s buddhismem přestal v souvislosti s religionistikou identifikovat. Religionistika z něj, podle jeho vyjádření, udělala spíše agnostika. „*Prostě ta otázka toho náboženství mě už z osobního pohledu už ani tak nezajímá.*“ To přisuzoval v souvislosti s religionistikou tomu, že:

... právě pod vlivem té religionistiky, jak jsem si to všechno relativizoval, tak mě to nějak přestalo lákat jakoby pro mě ... začal jsem vidět ty náboženské skupiny partikulárně, když to tak řeknu. Dřív pro mě byl buddhismus jako to pravé. Všechny ty ostatní náboženství byly sice třeba dobré, ale ta pravda tam nebyla. A teď to vnímám tak, že ta pravda záleží na tom, kdo jí hledá. A že to nebude takové to jediné náboženství.

Tento příklad ukazuje, že kritické srovnávání vlastního náboženství s ostatními vírami prostřednictvím religionistiky může někdy vést k tomu, že je oslabena i věrohodnost vlastní víry. Tady je jistá paralela s tím, co tvrdil již Peter Berger, když očekával, že moderní nábožensky pluralitní situace do určité míry snižuje věrohodnost jednotlivých náboženství, která se ocitají vedle sebe. Stávají se z nich totiž „jen“ možnosti, čímž jsou relativizovány a ztrácejí na jistotě.²²⁰ I na základě některých dalších výpovědí se zdá, že religionistické nahlížení na náboženství jako na principiálně rovnocenná a praxe jejich vzájemné komparace snižuje u studujících „vyznavců“ exkluzivitu náboženství/spirituálního proudu, ke kterému se identitárně vztahují.

Vede k tomu však zřejmě i religionistický-vědecký odstup, se kterým se na náboženství na religionistice nahlíží. Ten souvisí právě se separací religionistické a vlastní náboženské/spirituální identity, která se tak k religionistické identitě stává vnější. To, že se studující v rámci socializačního procesu nuceně od náboženství poodstoupí, může pak také vést k tomu, že poodstoupí od vlastní víry a už se do ní nevrátí. Poodstoupení od vlastní víry se výzkumu ukázalo i u dalších studujících, nicméně většinou to znamenalo spíše poupravení jejich stávající víry, nalezení jiné, či přepracovávání svojí spirituální skládačky, nikoliv však

²¹⁹ Viz D. Václavík, *Náboženství a moderní česká...*, 162; Z. R. Nešpor, *Příliš slábi ve víře...*, 132-138.

²²⁰ P. L. Berger, *The Sacred Canopy...*, 107-108, 150-152. D. Lužný, *Náboženství a moderní...*, 89.

to, že by se pod vlivem religionistiky automaticky běžně studující stávali agnostiky, jako tomu bylo v předchozím případě.

Nabízí se otázka, zda byla snižována náboženská exkluzivita i v případě studujících v rámci několikrát zmiňované „pohanské kliky“, kteří dohromady sdíleli určitou „pohanskou identitu“. Data totiž ukazují, že ne, a že tomu bylo spíše opačně. Jedním z důvodů bylo zřejmě to, že pohanství těchto studujících bylo samo o sobě značně eklektické. Nejednalo se tedy o jeden koherentní exkluzivistický proud pohanství, jež by studující vyznávali. Spíše šlo o soubor různých myšlenek a praxí z pohanského milieu (i mimo něj) a vlastní invence. Navíc tato společná identita byla poměrně volná, a ne všemi studujícími, kteří se k pohanství hlásili, dohromady sdílená. Na druhou stranu část pohanských studujících určité exkluzivistické vyznavačské znaky vykazovala²²¹ a někteří z nich se chápali jako víceméně soudržná skupina pohanských religionistických studentů a studentek. Ohledně udržování této kolektivní identity, a i její případné exkluzivity, se pak nabízí hypotéza, že pokud je nějaká konkrétní náboženská/spirituální identita podporována určitou sociální strukturou (dalšími podobně smýšlejícími jedinci), může se v i v prostředí religionistiky vitálně udržovat či dokonce posilovat.

Pohanské pole studentů a studentek religionistiky mělo totiž dokonce ve své době i schopnost se mezi studujícími rozšiřovat. To lze ilustrovat na jednom případě, kdy u jednoho ze studentů začalo docházet k posunu od „bezvěrectví“²²² k sympatiím právě k pohanství: „*Popravdě řečeno si mě to začíná získávat*“. K tomu došlo hlavně díky blízkému kontaktu s dalšími studujícími, kteří se pohanstvím aktivně zabývali. Studentovi díky tomu postupně pohanství připadalo více sympatické (respektive určité jeho myšlenky) a zúčastnil se i některých kolektivních aktivit. Jak popisoval, začal například přemýšlet o živlech a (celkově o přírodě) jako něčem, co funguje jako živoucí organismy i s určitými záměry a možná i vědomím, což ale nepřisuzoval přímo religionistice jako oboru.²²³ Dříve náboženství považoval

²²¹ Několik studujících se stalo součástí poměrně exkluzivistických pohanských skupin.

²²² Jenom bych ještě připomenul, že se výzkum zaměřoval primárně na studující, kteří k náboženství/spiritualitě sami inklinovali a další identity, které by bylo možné označit jako agnostické či ateistické, v něm byly jenom další 4, z toho dvě takto označitelné studentky studium záhy ukončily.

²²³ Hovořil o tom, že je to výsledkem několikaletého uvažování a rozhovorů s určitými lidmi, včetně těch na religionistice. Religionistika mu umožnila o takových věcech s ostatními (studenty) mluvit, přičemž říkal, že v jiných kontextech (například v promluvách s techniky, respektive informatiky) většinou nenašel lidi, se kterými by se o takových věcech mohl bavit. „*Určitě mi religionistika dala lidi, který mě pochopí*.“ Konkrétně ohledně zmiňovaného pohledu na živly zmiňoval, že se nedávno zúčastnil jednoho rituálu, který v lese poblíž Brna prováděla další studentka religionistiky, hlásící se k pohanství, a který byl věnovaný právě živlům. To pak v rozhovoru souviselo i s tím, když hovořil o tom, že si ho pohanství (díky spolužákům) postupně začíná získávat. Pro zajímavost lze uvést, že zmiňovaná studentka reprezentovala teistický pohled na pohanství, respektive božstva,

spíše za určité iluzorní představy a mýty, za něco jako „*pohádky*“. Tento student hovořil i o tom, že se před religionistikou snažil často některým věřícím obsahy jejich víry i rozmlouvat.²²⁴ Jak dále popisoval, díky religionistice však přijal i za svůj subjektivní postoj v životě metodologický agnosticismus. Ten v jeho osobním jednání znamenal méně některé věci dopředu odsuzovat a vnímat to, co se snaží druzí sdělit a snažit se to pochopit. Tato kombinace deklarovaného agnosticizmu používaného z praktických důvodů, aby student dokázal lépe porozumět perspektivám ostatních lidí nejenom v rámci religionistiky, ale i ve svém životě, přičemž zároveň hovořil o tom, že má určitou vlastní víru a spiritualitu, pak ukazuje na zmiňovaný pragmatismus uspořádávání řádu vlastního života, kdy jsou dohromady kombinovány „věci“ z vědy i náboženství na základě jejich subjektivně užitečnosti.²²⁵ („Metodologický“) agnosticismus se tak pro studenta stal díky religionistice určitým nástrojem sociální komunikace a utváření si vlastního vědění o ostatních a o světě, a nakonec tak i vlastní spirituality.

Obecně ve změně přístupu k náboženstvím pak také sehrávalo důležitou roli to, že se studující, podle jejich výpovědí, naučili kriticky nakládat s informacemi. Řada studujících to pak zdůrazňovala i jako dovednost, která se jim hodí i v běžném životě. V přístup k informacím to pro ně samotné znamenalo i více si informace ověřovat a případně zpochybňovat, než je automaticky přijímat jako fakta. To mělo vliv i na to, jak se začali nahlížet na různé myšlenky například v rámci náboženské/duchovní literatury.

... učilo mě to, tvarovalo mě to v tom, jak kriticky myslet, jak si vybírat zdroje...

T: A to se pak nějak odráželo právě v tom jako spirituálním rozměru?

S: Určitě v tom, že kdybych četla věci před tím, nějaký já nevím spirituální knížky o šamanství nebo o něčem, který píšou jako šamani anebo animisté nebo různý takovýty wiccanský třeba věci, tak bych to brala jako dogma. Tak bych to brala jakože oni to tak mají a že teda já se do toho musím nějak vejít. A tím, že jsme se na začátku učili kriticky myslet, odstupovali jsme od těch textů, různě jsme se na ně koukali z různých úhlů, a ještě více to během studia prohlubovalo a učili jsme se jako odpovídat, nacházeli jsme si ty zdroje podle toho pohledu, který zrovna máme, tak už to neberu jako dogma, ale beru to jako třeba návrh. Je to jakože dobře, takhle to může být, ale pokud já to cítím jinak, tak prostě je to moje pravda a už jak odkládám ty věci tak, abych já se v tom cítila pohodlně, ne abych se já škatulkovala někam.

Ohledně získání kritického myšlení pak studentka zmiňovala vliv zejména jednoho z vyučujících a jeho kurzu v prvním ročníku.

se kterými údajně přímo i ve všední realitě komunikovala. Prostřednictvím různých božstva či entit pak dostávala i zprávy, kdy a kde se jaký rituál má konat, případně co je k němu potřeba.

²²⁴ Nevnímal se však přímo jako ateista, ale spíše jako determinista, a vadilo mu, když se podle něj některá náboženství snažila zaštiťovat vědou nebo pokud jejich tvrzení neodpovídala vědeckým poznatkům, což mu však vadí svým způsobem dodnes.

²²⁵ Viz M. Fujda, „From Religion to Ordering...“.

Na začátku určitě (jméno učitele anonymizováno). To křesťanství bylo fakt takový jako najednou se naučit přemýšlet jinak. Myslím, že on to i někde psal, že učí prváky přemýšlet ten první semestr. Je to fakt jako najednou je tam výhybka v tom myšlení. A není to jako to, co se píše prostě v médiích to, co se píše tam je prostě pravda, ale to, co se píše někde já nad tím uvažuji, hledám si další zdroje, když si nejsem jistá něčím. To pro mě bylo na začátku toho prváku hodně silný.

Jak je patrné z předchozího dvou úryvků, určitý odstup v souvislosti s nabýváním kritického myšlení je zároveň hodnocen pozitivně i v rámci utváření vlastní spirituality, což bude v rámci konceptu reflexivní spirituality rozvedeno v jedné z následující kapitol. Tento kritický odstup formovaný vědeckou racionalitou zároveň slouží k „sofistikovanějšímu“ utváření vlastní spirituální brikoláže a celkově pohledu na okolní svět prostřednictvím různých informací, kdy se studující (z jejich perspektivy) naučí kriticky nakládat s určitými informacemi, a tudíž ne úplně všemu pak věří. Jak pak uvedl ze studentů „...*na druhou stranu to už je i taková ochrana, že člověk zas nenaletí úplně na všechno*“. V rámci konstrukce pohledu na určité oblasti okolního světa (především náboženství, kterým se zabývají) se tak mění, alespoň podle jejich výpovědí, praxe nakládání s informacemi, když se je snaží více komparovat a nahlížet z různých úhlů.

Neznamenalo to však zároveň, že by to studujícím obecně přinášelo přijetí protináboženských postojů. Naopak řada z nich uvedla, že je studium religionistiky přivedlo spíše k větší toleranci k náboženství(m).²²⁶ Kladli to pak i do souvislosti se zmíněným nehodnotícím přístupem, který jako určitou hodnotu internalizovali i do svého života.

Myslím si, že jsem asi víc otevřenější vůči tomu, co ke mně přichází a asi to míň kritizuju věci, které neznám, i když o nich třeba ještě moc nevím, tak se na ně snažím nahlížet s chladnou hlavou, i když jsou kolem lidí, kteří říkají, že je něco špatně, tak pořád si myslím, že je potřeba počkat, než budu říkat, že je něco špatně. Když o tom pořádně nic nevím, neznám tu problematiku do hloubky. Takže si myslím, že se to určitě změnilo. Já jsem byla dřív asi daleko míň tolerantní člověk. Asi jsem rychle vynášela soudy o věcech i o lidech i o náboženských institucích.²²⁷

Internalizace vědecko-religionistické identity je procesem prolínajícím se skrze celé studium. Nabývané religionistické vědění se postupně stává součástí rutiny, projevující se i v myšlení v každodennosti, „v nereligionistickém světě osobního života“.²²⁸ Důležitým zjištěním je, že z výpovědí studujících se zdá, že internalizace a sedimentace vědění daného oboru jako součást vlastní identity probíhá postupně v dlouhodobějším horizontu. „*Takovej ten pohled na svět nebo jeho náboženskost, myslím si, že v mém případě se to jenom jakýmsi*

²²⁶ Uvedl to i zmiňovaný student ateista, který však zároveň hovořil o tom, že se jeho tolerance k náboženství změnila jenom trochu.

²²⁷ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 19.

²²⁸ *Ibid.*, 18.

způsobem přetransformovalo po delší době...“. Jak také uvedl například jeden další student, který v našem rozhovoru zároveň hovořil o určitém oslabení vlastní (katolické) víry.

To je právě zajímavá věc, že ono to funguje asi nějak podvědomě. To, že bych se dozvěděl něco nového o tom fenoménu, tak jako si to neuvědomuju, jestli mi to oslabuje moji víru, nebo jestli je to pro ní důležitý. Tohle v podstatě jsem jako byl schopnej jakoby odložit jako velmi záhy. Prostě říct si, já jako religionista přistupuju k náboženství jako sociálnímu konstrukt. To bylo žejo první teoretický východisko, se kterým jsem jako pracoval. V prvéku jako v těch pracech. Až teď, když si to čtu, tak se docela jako divím, že jsem toho byl schopnej jakoby napsat ve stejný době, kdy jsem se docela usilovně modlil. Ale prostě nějakým způsobem jsem jakoby vnímal dost jasně odlišný ty roviny. Ale nějakým způsobem asi spíš jakoby implicitně to působilo v tom dlouhodobým procesu toho vzdělávání, kdy člověk zjišťuje nějaký jako komparativní věci.

Student zmiňuje dlouhodobý vliv komparace na religionistice, která však podle něj funguje spíše podvědomě, jako jeden z důležitých faktorů jeho transformace. Jak bylo řečeno již na začátku práce, je nicméně důležité mít na paměti, že v celém procesu případných změn, včetně možného oslabení vlastní víry během studia religionistiky, hrají významnou (a možná někdy i významnější než samotný obor) roli také faktory mimo religionistiku, související například s přestěhováním se do jiného města a oslabení původních vazeb na rodinu, přátele, ale třeba i vazeb na sociální i fyzické struktury spjaté s konkrétním místem, v rámci nichž se dříve jedinec pohyboval. Tyto vazby mohou být však také následně rekonfigurovány právě s nabýváním religionistického vědění. Z dalšího popisu studenta totiž také vyplývalo, že postupně oslabovaly jeho původní vazby na katolickou farnost, kde původně aktivně působil. Popisoval, že se posléze dostával i do určitých sporů s některými účastníky této komunity, když například relativizoval některé pohledy katolické církve na vlastní historii. Někteří z účastníků pak také nechápali, proč se daný student snaží oddělovat vlastní víru a religionistiku. Bylo to pro ně bylo problematické i z toho pohledu, že by vlastní víra měla prostupovat i tuto oblast, když se student na religionistice zabývá zejména právě křesťanstvím.

10 Změny v uvažování o vlastní víře a o sobě samotném

10.1 Přeskládávání náboženské/spirituální identity

Nově nabývané způsoby chápání náboženství se odráží i v uvažování studujících nad vlastní vírou, která se jakožto součást identity začíná prolínat s internalizací religionistického vědění.²²⁹ Identita studujících se totiž formuje i v dialektickém vztahu mezi jedincem a daným prostředím.²³⁰ Tím, jak studující mění pohled na náboženství, začínají pak také uvažovat jinak o sobě samých, o své vlastní náboženské/spirituální identitě. Na následujícím příkladu z emailové komunikace s jednou ze studentek bych pak právě tuto dialektiku rád ilustroval.

Když jsem nastoupila do prvního ročníku, nemyslela jsem si, že by to mělo mít nějaký vliv na to, v co věřím. (...) V prvním ročníku jsem ale hodně o křesťanství přemýšlela, hlavně v rámci předmětů o křesťanství, kdy jsem se dozvěděla hodně o koncilech a historii křesťanství. Na konci druhého ročníku jsem se už těžko dokázala zařadit do nějakého konkrétního směru, byl to hodně velký synkretismus, cítila jsem se jako špatná křesťanka, protože křesťani přeci věří v jiné věci než já...

Daný úryvek poukazuje na to, jak studentka díky nabývání nového vědění z kurzů začala měnit vlastní náboženskou identitu. Měla pocit, že její víra příliš neodpovídala oficiálním formám křesťanství, o kterých se podrobně dozvíдалa. Na základě toho si utvořila jistý obraz oficiálního křesťanství, do kterého se však necítila zapadat a přehodnotila nakonec svoji vlastní sebeidentifikaci s katolicismem.

Během dalšího studia se pak podle svých slov postupně dozvíдалa i více podrobností o tom, že v lidovém křesťanství byly vždy tendence k synkretismu, což ji následně zároveň poskytlo i určitou legitimizaci vlastního zájmu o alternativní spiritualitu a stimulovalo další zájem o ni.

Zjistila jsem ale, že žité křesťanství je často doprovázeno některými lidovými praktikami, takže karty jsem si vykládala pořád a začala se zabývat ještě feng šuej, četla jsem sai bábu a jiné duchovní knížky.

Oba úryvky jsou důležité proto, že poukazují na proces, kdy v novém subsvětě religionistiky, dochází dynamicky k sebereflexivnímu přehodnocování vlastní náboženské/spirituality vzhledem k nabývanému vědění o náboženství. „Hodně přemýšlet“ o křesťanství můžeme vnímat jako nutkání nějak se s tímto věděním vnitřně vyrovnávat. Popisované „rozhození“ a následné „uklidnění“ sebe sama ukazuje, jak tento proces vnitřního vyrovnávání se s religionistickým věděním může být prožíván i poměrně intenzivně

²²⁹ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 19-20.

²³⁰ Viz P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality...*, 171.

emocionálně („*cítila jsem se jako špatná křesťanka*“) a zároveň se dotýkat i základních existenciálních rovin jedince.

Pokud budeme dále rozpracovávat metaforu identity jako organické skládačky, tak můžeme říci, že dochází jak k dezintegraci, tak zároveň rekonfiguraci jednotlivých elementů, ze kterých byla „vstupní“ náboženská/spirituální skládačka vystavěna. Některé elementy jsou i třeba úplně opuštěny (v daném případě např. přímá identifikace s katolictvím, což ale neznamenalo zároveň opuštění praktikování katolictví) a některé nové elementy jsou do skládačky zakomponovány (např. to, že lidové praktiky dřívějšího křesťanství jsou vlastně obdobou zájmu o dnešní alternativní religiozitu).

Někdy pak toto přeskládávání v souvislosti s internalizací religionistického vědění může vést/přispět k úplnému přehodnocení vlastní náboženské identity.

T: A ty si sem přicházela s tím, že už by si byla nějak věřící?

U: No nevím, no dejme tomu jsem věřící byla, protože jsem vyrůstala ve věřící rodině, moje mamka je katolička, takže jsem tím byla dost ovlivněná, ale myslím si, že asi od patnácti jsem prožívala docela velkou krizi, vlastně jsem tomu moc nerozuměla, tomu, co mi lidi okolo říkali, a potřebovala jsem se s tím nějakým způsobem vyrovnat a myslím si, že v tomhle to právě pomohlo, že jsem v hlavě už neměla víc, prostě takový chaos z toho všeho. Že se to tak uspořádalo, ty věci a dávaly víc smysl, začala jsem to náboženství vnímat úplně jinak.

T: Myslíš, že teda na to měla vliv ta religionistika?

U: Myslím si, že určitě, protože bych to sama nezvládla tak rychle, že by to mělo delší trvání do budoucna například. Než bych si vlastně ujasnila, v co věřím a jaké mám hodnoty a co chci.²³¹

I když je nutné tento proces přehodnocování vlastní identity vztáhnout již k předchozím tendencím v jejím životě, religionistika studentce podle jejích slov vlastně napomohla k tomu, aby si některé věci uvědomila, a své dosavadní pozice přehodnotila.

T: Když jsi sem přišla a tady ses seznámila s tolika náboženskými tradicemi, tak třeba zaujaly tě některé víc než před tím, protože jsi se s nima neseznámila, nebo naopak některé tě přestaly zajímat?

U: Jo asi se mi líbí takové ty povolnější nebo jak to říct. Asi se mi moc nelíbí monoteismy už, líbí se mi spíš ty praktiky různorodý, kde si to člověk dělá na míru. Kde prostě věří či nevěří, to je vlastně jedno, ale vykonává určitý rituál a tím způsobem si může vlastně dělat rád ve svém životě. To se mi líbí určitě hodně, nebo náboženství napojené na přírodu, to se mi taky líbí.²³²

Podobně například jedna ze studentek, která se hlásila k buddhismu, hovořila o tom, že v souvislosti s tím, když se pak o něm učila na bakalářské státnici, o buddhismu hodně přemýšlela, což u ní nakonec vyvolalo rovněž změny v tom, s čím se sama dříve identifikovala.

S: Celej život tíhnu k buddhismu a teda až tady sem se o tom začala dovídat, tak jsem se v tom docela začala zamotávat, nebo ztrácela. Před tím jsem ty vědomosti o tom měla takový povrchní... musela jsem si hodně urovnat nějaký věci co se toho vlastního přesvědčení týče, čemu věřím, čemu ne a tak.

²³¹ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 19-20.

²³² *Ibid.*, 20.

T: A to byl jako důsledek tý religionistiky? Chápeš to takhle?

S: Jo. Protože v tom buddhismu se bere všechno hrozně do hloubky a to byly věci, o kterých jsem vlastně nic nevěděla. Zjistila jsem, že to je vlastně v rozporu s tím, čemu niterně věřím. A musela jsem si to aspoň půl roku srovnávat co a jak. Furt se identifikuju jako buddhistka.

T: A to bylo nějak ze začátku studia, když jste měli ty povinný kurzy?

S: Bylo to ze začátku a potom teďka poslední půlrok, když jsem se vlastně učila na státnice.

T: A můžeš mi říct něco konkrétního čím se jakoby takhle zabývala, žes v tom cítila nějakou tu tenzi

S: Tak jednak různý ty buddhistický směry. Předtím jsem se cítila jako buddhistka, ale nevěděla jsem jaká. To mě bylo jedno jaká. Ale teďka prostě nejvíc inklinuju k zenovému buddhismu. V tomhle směru jsem si nějak vybrala nějakou tu školu... To stejný k otázce lpění na něčem, tak je pro mě třeba v tomhle ohledu dost náročný pochopit, že asi teda podle toho buddhismu nedojdu v tomhle životě probuzení nebo tak, protože se asi nedokážu oprostit od lpění na učení se nebo tak. Pro mě je to taková berlička, protože potřebuju se učit něčemu novému.

(...)

S: ...sem nad tím opravu přemýšlela. Takže vždycky když jsem četla třeba nějaký odstavec, tak jsem si říkala, aha, tak to je takhle. No ale to je prostě úplně jinak než to chápu já.

(...) Jsem byla jako už takhle před státnicemi zmatená, že jsem přemýšlela, že vyhledám nějakýho duchovního učitele, kterež mě nějak nasměruje v tomhle ohledu.

(...)

Stále jsem věřila v reinkarnaci nebo tak, ale víceméně teď poslední půlrok mi na některý otázky začal spíš odpovídat taoismus. Víceméně jsem byla na hranici mezi tím buddhismem a taoismem a možná ještě stále jsem a nevím jestli to tak může být nebo ne. Třeba se mě líbí v rámci taoismu víceméně to soustředění na harmonii. To mi v tom buddhismu nějak chybí.

Tento delší úryvek rovněž ukazuje, že přeskládávání vlastní náboženské identity nemusí být (podobně jako v prvním případě) pro studenta úplně jednoduché a může být provázáno problémy s uchopením vlastně sebe samotného. Studentka si musela pak také urovnat některé věci, aby dosáhla vlastní integrity, což se jí zatím ne zcela podařilo. Zároveň také poukazuje na to, že studentka, i skrze reflexi nabývaného religionistického vědění, se s z vyznavačské identity posunula do stavu určitého duchovního hledání sebe sama.

Ohledně tématu duchovního hledání v souvislosti s religionistikou se ještě na chvíli zastavme. Někteří studující totiž sekulární religionistiku jako prostředek k vlastnímu duchovnímu hledáním používají cíleně. Na to, jakým způsobem religionistika zejména spirituálně orientovaným studujícím umožňuje vlastní duchovní hledání se podívejme v následující kapitole.

10.2 Religionistika jako prostor pro duchovní hledání²³³

K lepšímu uchopení problematiky vztahu osobní spirituality a sekulárního studia religionistiky nám může pomoci koncept reflexivní spirituality. Jak popisuje Kelly Besecke (v návaznosti na koncept reflexivní spirituality Wade Clarka Roofa), současnou individuální religiozitu rozšířenou v moderních vysoce racionalizovaných společnostech lze charakterizovat

²³³ Tato kapitola je převzata z M. Vrzal, „Spiritualita a studium religionistiky...“ a mírně upravena.

zejména tématy jako reflexivita a pluralismus. Reflexivitu je možné uchopit tak, že reprezentuje schopnost poodstoupit z jedné perspektivy a chápat ji jako situovanou v poli jiných možných perspektiv. Reflexivní spiritualita pak znamená vědomí plurality variant náboženských významů v moderním světě a záměrné, ale kritické zapojování těchto významů do vlastního spirituálního náhledu. Reflexivní spiritualita, která podle Besecke je mimo individuální rovinu zároveň kulturním produktem a způsobem komunikace (jazykem), pak kloubí dohromady racionalitu, silně zakořeněnou v západních společnostech, s transcendentními významy.²³⁴

Jak uvádí Anthony Giddens, vědění a pojmy, teorie i poznatky sociálních věd neustále „cirkulují do a z“ oblastí, o kterých pojednávají a při této činnosti reflexivně rekonstruuji svou předmětnou oblast, která se sama naučila myslet sociologicky.²³⁵ Reflexivní spiritualita pak využívá nejen jednotlivé aspekty a zkušenosti z různých náboženství, ale i poznatky z oblastí věd, podle nichž jsou také dynamicky revidovány vlastní náboženské postoje i praktiky.²³⁶ To lze také považovat za výraz holistického přístupu, snažícího se (mimo jiné) o harmonické sladění vědeckého s nevědeckým.²³⁷

Během studia religionistiky se studující mají možnost blíže seznámit s velmi širokou paletou různých náboženství. Respektive s jejich vývojem, naukou, praxí, různými texty atd., a to napříč geografii Země i historií lidstva. Probíhá zde tedy koncentrovaná komunikace o všech možných náboženských tradicích a duchovních směrech napříč kulturami. Religionistika tím výrazně zprostředkovává pro reflexivní spiritualitu důležité téma náboženské plurality.

Nejde však pouze o pluralitu náboženství, o kterých se studující na religionistice dozvídají, ale toto studium také představuje způsob, jak zahrnout vědeckou racionalitu (respektive vědecké pohledy a poznatky o náboženstvích) do vlastního spirituálního světónázoru. Nikoliv však jako něco, co jednotlivé náboženské perspektivy popírá, ale v konstrukci vlastního světónázoru doplňuje.

... chtěl jsem se seznámit s různými formami víry, světónázory a teoriemi kosmogonie a srovnat je s každodenním životem a vědeckými poznatky a podle toho dále vyvíjet vlastní světónázor²³⁸

²³⁴ Kelly Besecke, „Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource“, *Sociology of Religion* 67/3, 2001, 366-371.

²³⁵ A. Giddens, *Důsledky modernity...*, 44.

²³⁶ Viz K. Besecke, „Speaking of Meaning ...“, 375.

²³⁷ Jana Obrovská, J. „Duchovní dimenze waldorfské pedagogiky optikou reflexivní modernity“, *Sociální studia* 3, 2009, 105.

²³⁸ Odpověď studenta z ankety z roku 2007 na dotaz proč se rozhodl studovat religionistiku. Svoji religiozitu pak charakterizoval jako „kosmotheismus/neosobní pantheismus“.

Pluralitně zaměřené vědecké studium náboženství reprezentuje možnost kritického srovnávání různých nauk a světónázorů, se kterými se zde studující setkávají. Při tomto srovnávání religionistika pak figuruje jako prostor, kde je možné se zabývat jednotlivými náboženstvími, aniž by člověk zároveň musel přijmout nějakou náboženskou perspektivu. V tom ohledu vlastně hraje důležitou roli právě jeho sekulární povaha, která se deklarativně nepojí s žádným náboženstvím. U některých studujících pak přímo vystupuje představa religionistiky jako nestranného a objektivního srovnávání náboženství, jak to například na začátku svého studia vyjádřil v rozhovoru jeden ze studentů.

... že to bude objektivní vhléd do náboženství světových. A srovnávání. Určitě ne zaměření ... jakože na nějaké vnucování náboženství nebo tak. Prostě asi hledání nějakých rozdílů nebo společných znaků v těch náboženstvích. (...) Z toho vědeckého hlediska samozřejmě.

Sekulárně-vědecký přístup akademického studia náboženství tedy zprostředkovává ve vztahu k náboženství(m) specifickou reflexivitu, kde je důležitý právě určitý odstup. Jde však pouze o jeden rozměr této reflexivity. S reflexivitou totiž také souvisí získávání kritického vědeckého myšlení, které je u studujících budováno v rámci jejich akademické socializace. Tato reflexivita umožňuje podívat se na náboženství „novýma očima“, z nových úhlů pohledu. Získávání nových religionistických náhledů na náboženství, kdy je také oceňována i její multidisciplinarita, je pak spojováno i s vědomím osobního rozvoje, respektive posunu:

... pozorovat prolínání mé víry s poznatky z religionistiky, jako jsou popisy náboženství jako sociokulturního prvku stmelujícího společnost a dalších teorií, je velmi zajímavé. Přináší to nové směry přemýšlení, které by mě dříve rozhodně nenapadly.

Ohledně své víry a jejího praktického zaměření pak tentýž student uvedl:

Není to nic dogmatického, je to spíš soubor názorů a myšlenek o životě. Z našeho hlediska by se to asi dalo zařadit do neopohanských směrů. (...) Jinak s bližší charakterizací to asi nepůjde, vzhledem k tomu, že se v tom prolíná mé poznání, studium religionistiky, četba spousty knih a spousta úvah. Co se týče rituálů tak jsem spíše samotář a rituály si dělám sám, podle sebe.

Samotné vědecké pohledy u takto založených studujících nevystupují jako nadřazené náboženským perspektivám, ale jsou chápány spíše jen jako dílčí a omezené, jak dále popisuje tentýž student.

... vědecká vysvětlení nejsou všemocná. A když něco věda vysvětlit nedokáže, proč by to nemohlo být jinak? A i kdyby všechno to, co věřící považují za zázraky a působení Boží síly, byly „jen“ vědecky vysvětlitelné pochody, či naše „představy“, i tak si myslím, že je to úžasné, co náš mozek dokáže. (...) A je fajn, že nám to věda osvětlí, aspoň víme víc a víme, co potřebujeme pro život. Ale to neznamena, že náboženství je možné vysvětlit úplně.

Důležité je, že získávání religionistického vědění o náboženstvích se stává součástí vlastního duchovního vývoje jakožto intelektuálního sebereflexivního projektu a prostředkem k tvorbě vlastní pozdně moderní spirituální brikoláže. Toto vědění, které však vzhledem k povaze vědeckých poznatků nemůže být chápáno jako konečné, představuje způsob, jak revidovat a aktualizovat své dosavadní postoje – „být na cestě“. Jak bylo řečeno, studium religionistiky je totiž často pokračováním osobního zájmu o náboženství v předchozím životě, přičemž reprezentuje snahu posunout se v tomto ohledu někam dále.

To se pak nemusí týkat jenom spirituálně orientovaných studujících, ale i těch, kteří se hlásí k nějaké konkrétní tradici. Jak uvedl jeden ze studentů hlásících se ke katolictví, cesta na religionistiku může být pro vlastní víru i jakousi cílenou výzvou pro osobní duchovní růst.

Já jsem byl samozřejmě od začátku nějakým způsobem fascinovaněj počátkama křesťanství, protože jsem jako sám v tom vychovánej byl. A tak na jednu stranu mě to zajímalo intelektuálně, na druhou stranu mě to zajímalo v podstatě i jako taková nějaká osobní výzva, protože jsem v tom jako cejtíl potřebu nějakým způsobem se intelektuálně vyrovnat vlastně nějak s tím, na čem vlastně ta moje víra stála.

Sekulární religionistika tedy může sloužit (a slouží) některým studujícím k vyjasňování a uspořádávání si víry, jak například uvádí v následujícím úryvku z naší konverzace na sociální síti dříve zmiňovaný student hlásící se k pohanství.

Myslím, že religionistika mi pomohla uspořádat si prakticky, co pro mě víra představuje a co od ní očekávám. Řekl bych, že co se týká náboženství, jsem praktičtější (aniž bych ztratil ideály).

(...)

Tím, že jsem praktičtější, jsem myslel, že jsem míň takový ten "papírový" věřící, který sice vykřikuje, že věří, ale sám si ani není moc jistý čemu. Já teď míň vykřikuju a víc se starám o to, abych si víru uspořádal a dělal věci, které ji ve mě (aspoň podle mě) prohlubují – například pravidelné rituály, rozjímání nad tím, co pro mě znamená to, které božstvo a podobně. Taký jsem tím myslel to, že náboženství vidím jako míň nadpřirozené a víc závislé na lidech. A to že jsem neztratil ideály, znamená, že tam to nadpřirozeno přece jen pořád vidím.

Ještě je potřeba dodat, že artikulovaný záměr „kombinovat vědu s vlastní spiritualitou“ lze nalézt jen u některých jednotlivců. Už také vzhledem k tomu, že nastupující studující si příliš nedokáží představit co přesně religionistika jako věda obnáší. Časté je, že zájem o religionistiku bývá obecně studujícími artikulován jakožto záměr skrze oblast náboženství lépe porozumět různým společnostem a kulturám. Religionistika tak může být i specifický způsob reflexe globalizujícího se světa. Prostřednictvím akademického studia náboženství se pak někteří jednotlivci vlastním způsobem vyrovnávají s pluralitou jednotlivých věr, které do západního individualizovaného a racionalizovaného kontextu přináší masivní mezikulturní

transfer. Nejde však jen o současná náboženství a duchovní proudy. Religionistika zprostředkován znalosti o náboženstvích z různých kultur minulosti, což je pro některé studující velmi důležité.

Odborné vědění religionistiky tak pro spirituální milieu sehrává zajímavou roli institucionalizované reflexe náboženství napříč kulturami a časem. I když se sekulární religionistika nesnaží náboženství propagovat, její pluralitně zaměřené studium náboženství může také v konečném důsledku zejména pro studující „hledáče“ představovat možnost zprostředkovaného získávání podnětů z rozmanitého spektra náboženských tradic a duchovních proudů. Informace o náboženstvích jsou v prostředí religionistiky navíc systematicky uspořádány a kategorizovány, což může poskytovat i efektivnější orientaci na současném „náboženském trhu“ ohledně toho co si vlastně vybrat. Pro „hledácky“ orientované studující tak může být sekulární religionistika v nadneseném vyjádření i jakousi výkladní skříní náboženství.²³⁹

²³⁹ M. Vrzal, „Studium religionistiky jako...“. 80.

11 Změna v žití náboženství aneb religionistou ve vlastní víře

11.1 Sekulární diskurz, racionalizace a odkouzlení náboženství²⁴⁰

Samotný sekulárně-vědecký diskurz v přístupu k náboženstvím nemusí však nakonec některým nábožensky/spirituálně orientovaným studujícím úplně vyhovovat. Někteří jej vnímali jako příliš redukcionistický, nebo „materialistický“, jak to vyjádřila jedna ze studentek, která měla v určité fázi svého studia pocit, že jí studium religionistiky spíše od duchovna „odtrhává“.²⁴¹

Přes počáteční očekávání vlastního duchovního rozvoje tedy studující přístup sekulární religionistiky ke studiu náboženství (v duchu o náboženství bez náboženství) nemusí naplňovat a nějaký „duchovní rozměr“ v něm vlastně postrádají. Pro některé studující je tak studium religionistiky v tomto ohledu „až příliš vědecké“ (např. „Čekal jsem asi prostě víc otevřenosti v některých otázkách souvisejících s posvátnem, jinými slovy, čekal jsem méně vědecký.“)²⁴² ve smyslu od samotného náboženství/spirituality příliš vzdálené, což vlastně na začátku většinou úplně nečekali.

Jak popisuje Tereza Menšíková ve svém výzkumu studujících religionistiky na FF MU, kteří toto studium zároveň opustili, u některých z nich vznikala tenze mezi studiem a vlastní náboženskou/spirituální identitou, která se projevovala již v začátcích studia při nesplnění původních očekávání. Z jejich pohledu byl nevyhovující „příliš“ oddělený vztah religionistiky od samotného náboženství a tvořil v nich také pocit, že vztah religionistiky k objektům jejího zkoumání stává „odosobněný“ a vlastně tak i „odlidštěný“. Utváření tenze pak souviselo i s vnímáním dualismu subjektivity a objektivity, kdy osobní zkušenost studujících s „náboženským“ přístupem stála v protikladu k přístupu „vědeckému“ a „žité“ v opozici ke „zkoumanému“.²⁴³

... já jsem si tam celkově nenašla prostě nějakou perspektivu a věděla jsem tohle, že to nechci dělat, že nechci zkoumat, protože pro mě to bylo určitě důležitější to žít ty věci ...²⁴⁴

²⁴⁰ Některé části této kapitoly jsou součástí chystané studie pro časopis *Religio: Revue pro religionistiku*, kde v současnosti prochází recenzním řízením.

²⁴¹ M. Vrzal, „Spiritualita a studium religionistiky...“.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky...*, 44-45.

²⁴⁴ *Ibid.*, 38.

V uvedeném úryvku vystupuje nechuť k internalizaci vědeckého nahlížení na náboženství a způsobu jeho zkoumání v kontrapozici k „žítí“ náboženství.²⁴⁵ To pak vedlo i k odmítnutí role studentky religionistiky a k opuštění socializačního procesu do subsvěta akademického studia náboženství.

Na základě mých poznatků pak s pocitem tenze souvisí také to, že namísto možnosti projevovat zde nějakým způsobem svoji vlastní víru, dochází v rámci socializace pomocí akademických praktik naopak k sekularizaci budované religionistické-vědecké identity a zároveň vzhledem ke snaze o dosahování zmiňované neutrality a také vědecké objektivit²⁴⁶ k odsouvání vlastní náboženské/spirituální identity mimo prostor religionistiky do osobní sféry (k její privatizaci).²⁴⁷ Tím také dochází k tomu, že vlastní náboženská/spirituální identita je potenciálně spojována s neobjektivitou. I když se studující dozvídají, že není problém, když je religionista věřící, jestliže umí religionistiku a vlastní víru oddělovat, tak někteří z nich to interpretovali tak, že vlastní víra na religionistiku nepatří ve smyslu, že by celkově v prostředí religionistiky o ní neměli vlastně vůbec mluvit, aby nebyli vnímáni jako neobjektivní. Jedna ze studentek dokonce uvedla: *„Během studia mi ale přišlo, že se o takových věcech na religionistice člověk nesmí ani zmiňovat, protože pak není vnímán jako správný religionista.“* Tento pocit pak u ní rovněž přispíval k tenzi mezi studiem religionistikou a její vlastní náboženskou identitou, protože cítila, že určitá část její osobnosti je zde marginalizována a vnímána jako potenciální problém. Podobný pocit měli i někteří další studující z výzkumu. Tato tenze se pak projevovala například i zdánlivě banální příhodou, kdy jedna ze studentek uvažovala, jestli si má vzít na zkoušku malý křížek, který zároveň vyjadřoval její katolickou víru. Nakonec si jej vzala s tím, že tím chtěla (spíše sama pro sebe) ukázat, že věřící religionisté jsou stejně dobří religionisté jako nevěřící.

Sekulární religionistický diskurz, jehož nedílnou součástí je i sekulární vědecká racionalita, kterou studující rovněž internalizují, může mít také specifické důsledky pro vlastní náboženskou/spirituální identitu studujících. Již Max Weber tvrdil, že racionalizace, kterou vnímal jako jeden ze zásadních procesů spojených s modernizací, vede k tzv. „odkouzlování světa“. V lidském myšlení o světě pak ve Weberově perspektivě totiž racionalizace upozadňuje vliv magických sil nadpřirozených bytostí, bohů, démonů atd. Na místo toho pak vystupuje

²⁴⁵ T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky...*, 44.

²⁴⁶ I když objektivita je spíše určitým ideálem, ke kterému by se mělo směřovat. D. Hejna, *Náboženství a společnost...*, 15.

²⁴⁷ Viz rovněž výzkum Birgitte Johansen, která se konkrétně se zabývala tím, jakým způsobem je skrze běžné akademické praktiky utvářena distinkce mezi vědou a náboženstvím. B. S. Johansen, „‘Doing the secular’...“; viz také B. S. Johansen, „Post-secular sociology...“.

způsob myšlení založený na kalkulaci a technické manipulaci.²⁴⁸ Tento přístup se výrazně projevuje i ve vědě, a také konkrétně v religionistice. Jak uvádí Horyna a Pavlincová, zavádění religionistiky ve vysokém školství je součástí evropské moderny a úzce souvisí s jejími racionalizačními projevy, které se v případě religionistiky týkají racionalizace přístupu k náboženství.²⁴⁹

Stejně jako i v jiných vědách pak i u religionistiky vědecká racionalita zahrnuje rozumové, logické a instrumentální uchopování různých jevů s důrazem na empirii a intersubjektivní verifikovatelnost.²⁵⁰ Z hlediska sekulární povahy vědecké racionalizace se pak religionistika obejde bez „bohů“ a nadpřirozených sil, i když jejich existenci (většinou) přímo nepopírá. K vysvětlování a uchopování je nicméně sama nepotřebuje a činí z nich předměty víry jedinců či skupin lidí, které zkoumá.²⁵¹ Jak popisuje Břetislav Horyna, náboženství je totiž v prostředí studia religionistiky studováno jako jev člověka a lidských dějin.²⁵²

Z náboženství se v rámci socializace pro studující tedy postupně stává vědecký problém, který je racionalizován a podrobován kritickému rozboru ve snaze o vědecké popisování a vysvětlování jednotlivých jevů spjatých s náboženstvím.²⁵³ Racionalizace náboženství se pak děje i prostřednictvím „každodenních“ akademických praktik (ve vědě v akci). Například při čtení odborných textů, v diskuzích na přednáškách a seminářích, při provádění výzkumu a psaní vlastních textů, které jsou také nezbytné k průchodu studiem. V souvislosti s běžnou agendou oboru zde vystupuje také určitý aspekt byrokratizace zkoumání náboženství, jakožto dílčí součást jeho racionalizace.²⁵⁴

²⁴⁸ Max Weber, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: Oikymen 2009, 117, 169-181. Viz také Dušan Lužný, *Náboženství a moderní společnost...*, 52–53.

²⁴⁹ Břetislav Horyna – Helena Pavlincová, *Dějiny religionistiky...*, 43.

²⁵⁰ M. Vrzal, „Religionistika a odkouzlení...“, 242.

²⁵¹ *Ibid.*, 241-242.

²⁵² Břetislav Horyna, *Úvod do religionistiky*, Praha: OIKÚMENÉ 1994, 9.

²⁵³ M. Vrzal, „Religionistika a odkouzlení...“, 243.

²⁵⁴ Racionalizaci a byrokratizaci při zkoumání náboženství lze například dobře sledovat v jeho převodu na „papír“ v rámci bakalářské či diplomové práce. Tento proces se skládá z četby odborné literatury, vytvoření vědecky relevantních výzkumných otázek, výběru vhodných metod a nástrojů, z kalkulace času a prostředků výzkumů, tvorby oficiálního zadání práce, které zahrnuje vyplňování formulářů tematicky přesně rozvržených a sestavených celků, konzultace s vedoucím, a nakonec z psaní samotného textu podle přesných formálních požadavků na vědeckou práci. Text je pak nutno v daném termínu předepsaným způsobem odevzdat a u státní závěrečné zkoušky prostřednictvím diskuse, na kterou by se měl studující pečlivě připravit, také obhájit. Vystupují zde tedy způsoby myšlení a chování založené na kalkulativním plánování, vysoké míře reflexivity, ověřování a promýšlení toho, jaká tvrzení se na výsledném „papíře“ vlastně nakonec objeví. Z náboženství se tedy stávají data, se kterými výzkumník v rámci výzkumu technicky a instrumentálně nakládá, přičemž se je snaží interpretovat v intencích vědeckého uvažování a nabytého religionistického vědění. M. Vrzal, „Religionistika a odkouzlení...“, 243-244.

Racionalizace náboženství v konečném důsledku může pro studující způsobovat i odkouzlování náboženství. Jak například popisuje Jacques Waardenburg, dopadem religionistického bádání může být i „*duchovní desakralizace náboženských fenoménů a náboženství samotného*“.²⁵⁵ Následující úryvek je částí promluvy jednoho ze studentů, pro kterého ztratila původní kouzlo („posvátný charakter“) Bible, kterou dříve často četl a dávala mu důležitá vodítka pro život.

No ta Bible mi prostě přestala dávat (pousmání). V tomhle smyslu. Ztratilo to pro mě jakoby ten posvátný charakter, ale vždycky jsem to spíš uchopoval jakože to je nějaká profesionální deformace jakoby a ne jako deformace té samotný víry.

Ztráta posvátného charakteru Bible nicméně zde nevedla přímo k nějakému celkovému zpochybnění jeho víry, nicméně vystupuje zde téma „profesionální deformace“, která vlastně některé aspekty víry a jejího utváření v osobním životě může omezit, respektive proměnit. Student nicméně už nedokázal číst Bibli tak jako dříve. Přestala mu „dávat“, co dříve dávala, protože už to vlastně byla jiná Bible, když ji četl už jako studující religionista.

Religionistické brýle, které si studující v rámci studia nasazují, se ve vlastním náboženském/spirituálním životě těžko sundávají. Rámují pohled na náboženství v intencích vědecké racionality, někdy na úkor vlastního náboženského prožitku. Studující se tak v určitých situacích vlastně stávají „religionistou ve vlastní víře“.²⁵⁶ Někteří z nich, i v zájmu zachování vlastní integrity, pak náboženství vědecké racionalizaci vlastně podrobovat nechtějí. Tento rozpor, který se pro některé dotýká náboženství jakožto velmi intimní a důležité složky života, může být i natolik zásadní, že vede/přispěje dokonce k jejich odchodu ze studia religionistiky.²⁵⁷

Racionální vědecký pohled na náboženství se tedy neváže pouze k vědecké identitě na akademické půdě, ale promítá se i do vlastního (náboženského) života, a tím také v konečném důsledku do vlastní náboženské praxe. Někteří studující uváděli, že když byli například v kostele, tak zde již nedokázali prožívat svoji víru jako dříve. Hovořili o tom, že jim v daný okamžik vstupoval na mysl religionistický pohled na danou problematiku. Číst Bibli pak znamenalo číst ji jako religionista, být v kostele znamenalo být zde jako religionista. Pohled religionisty pak v mysli těchto studentů způsoboval například generování „výzkumných otázek“.

²⁵⁵ Jacques Waardenburg, *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*, Brno: Masarykova univerzita – Georgetown 1997, 35.

²⁵⁶ M. Vrzal, „Religionistika a odkouzlení...“, 245.

²⁵⁷ Viz právě výzkum Terezy Menšíkové T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky...*

... tak mě hlavně štválo, že mě tam furt vyskakovaly ty religionistický výklady. Když jsem poslouchal v kostele, do dneška poslouchám v kostele, nějaký čtení a už jsem zdeformovaný a neříkám si, co mi vlastně ten Ježíš tím chtěl říct, žejo ten křesťanský přístup. Ale říkám si: Aha, proč to ten autor vlastně napsal, v jaké to bylo komunitě? Už automaticky prostě člověk je jako o tom zvyklej přemejšlet a těžko se z toho vytrhává, když se právě jedná o ten samej pramen, kterej studuje.²⁵⁸

Tento religionistický pohled může být považovaný někdy za určitý problém, bránící či odvádějící pozornost od vlastního náboženského prožitku, což bylo patrné i u výpovědi²⁵⁹ studenta, který se zaměřuje na studium současného pohanství, přičemž s některými pohanskými směry také do určité míry sympatizuje. Nabytá religionistická identita (jak sám tento výraz použil, což je jedním ze zmiňovaných vyjádření cirkulujících mezi výzkumem a prostředím) mu však podle jeho slov dokonce brání spiritualitu či náboženství prožívat a aktivně se v nějakém směru angažovat.²⁶⁰

Mám pocit, že studiem religionistiky nabytá identita vědce mi znemožňuje hlubším způsobem proniknout a prožívat spiritualitu či náboženství. Stále jakousi spiritualitu mám, nazval bych ji halíkovským „něcismem“ a ano, třeba různé novopohanské směry jsou mi velmi blízké, ale aktivně se angažovat či samostatně praktikovat prostě nejsem schopen. Nahlížím na to již příliš kriticky a sám sebe bych byl nucen vnímat jako objekt svého studia.

(...)

Ano, zkoušel jsem se nějakých rituálů účastnit, dopadlo to tak, že jsem pozoroval ostatní účastníky a průběh celého rituálu a v hlavě si prováděl takovou analýzu, co se tam vlastně děje. Vlastní prožitek = 0.²⁶¹

Uvedl bych zde ještě podrobněji příklad jedné studentky, která dokonce tvrdila, že v souvislosti se studiem religionistiky prožívala určitou duchovní krizi²⁶². V souvislosti s výzkumem Alyssy N. Bryant a Helen S. Astin lze říci, že duchovní krize, či různé

²⁵⁸ M. Vrzal, „Religionistika a odkouzlení...“, 244.

²⁵⁹ Z rozhovoru na chatu sociální sítě.

²⁶⁰ M. Vrzal, „Religionistika a odkouzlení...“, 244-245.

²⁶¹ *Ibid.*, 245. Další studující uváděli, že religionistický pohled dokáže prostě u rituálu vypnout a úplně se od něj oprostit. Jiní například popisovali, že religionistické vědění je už jejich součástí, a proto je i v jejich rituálech, kde se tak může například klidně objevit i Durkheim a není to špatně, když trochu nadsadím výpověď jedné ze studentek. Tím narážela na to, že i v rámci samotného rituálu (či v reflexivní diskuzi účastníků přímo po něm) může být například přínosné přemýšlet o tom, že božstva jsou „jen“ produkty společnosti či „jen“ součástí psychiky. To pak vlastně i stimuluje právě reflexivní kritické přemýšlení o vlastní víře, přičemž například jeden ze studentů, který se zúčastňoval pohanských rituálů, popisoval, jak v kontrastu s tím, že získával díky religionistickému vědění kritičtější odstup, byl o to vnímavějším ohledně empirických dokladů systému vlastní víry a jejího praktikování. Reflexivní integrace religionistického vědění se tak může jakožto produktivní racionalizace „pozitivním“ prvkem v rámci utváření vlastní náboženské/spirituální identity.

²⁶² I když se dále budu držet emického popisu duchovní krize samotnou studentkou, obecněji (z etické perspektivy) bychom mohli konceptualizovat duchovní krizi jako negativně vnímaný a silně prožívaný pocit oslabení či ztráty vlastní náboženské/spirituální víry. V tomto smyslu podobnou krizi vlastní identifikace s některým z náboženství (konkrétně buddhismu) popisovala i jedna z dalších studentek výzkumu, jejíž příklad je rozveden dříve v textu. Aby zde nedošlo k nedorozumění, tak bych ještě uvedl, že zmiňovanou duchovní krizi tedy nevztahuji ke konceptu psycho-spirituální krize, který je někdy používán v psychologii a psychiatrii, a je spojovaný s nějakým mimořádným spirituálním zážitkem se zásadním dopadem na jednice, viz např. Stanislav Grof – Christina Grof (eds.), *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis*, New York: Jeremy P. Tarcher / Putnam 1989.

pochybování o vlastní víře a její přehodnocování, během studia na vysoké škole není až tak nic výjimečného. A to právě proto, že se často jedná o zlomové období v životě, kdy jedinec mění svůj životní styl a prostředí a přehodnocuje svoji vlastní identitu.²⁶³ Období vstupu na vysokou školu dokonce reprezentuje jednu s nejvýraznějších změn v životě vůbec.²⁶⁴

I když trajektorie studentky rovněž zahrnovala přestěhování se do velkého univerzitního města, což přináší celou řadu zmiňovaných změn v životním stylu, je v tomto případě také důležité, že původ své duchovní krize připisovala právě religionistice jako oboru. Proto je na místě otázka: čím vlastně právě religionistika k „duchovní krizi“ může přispívat?

Přestože studentka popisovala, že díky nabývání religionistického vědění o křesťanství se v prvním ročníku přestala identifikovat přímo s katolicí, i když se dál vnímala jako křesťanka, tak první ročník jako období duchovní krize neoznačovala. Jak uváděla, že začátku studium religionistiky „brala jako školu“²⁶⁵, což pro ni v prvním ročníku znamenalo, že je potřeba naučit se některé věci, které byly vyžadovány, a sama si neuvědomovala, že by ji to samotnou osobně nějak ovlivňovalo. To, že je religionistické vědění již součástí jí samotné, si explicitně začala uvědomovat až později. V naší emailové komunikaci²⁶⁶ uvedla, že ji škola začala výrazněji ovlivňovat v průběhu druhého ročníku, což pak vztahovala i ke zmiňované prožívané krizi.

Prostě v průběhu už druhého ročníku to začne člověka ovlivňovat i osobně – už je ta identita více tvořena školou (tím jejím diskurzem), člověk přejímá (nabaluje na sebe) ty myšlenky, sám si nové utváří. Stejně tak názory a pocity se mění. Takže ta nějaká krize vznikala až spíš později – druhák/třeták.

Jak však vlastně tuto krizi studentka popisovala? Šlo podle ní o vyvrcholení delší dobu trvající tenze mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou/spirituální identitou. V našich rozhovorech a elektronické komunikaci zdůrazňovala, že „nevěděla jsem čemu mám věřit a čemu ne“. Religionistika jí to podle jejích slov „trošku rozbila“. Hovořila také o tom, že se cítila „odtržená od toho duchovna“, což se projevovalo ztrátou důležitého kontaktu s bytostmi a silami, se kterými dříve komunikovala a pracovala.

A nějak jsem se od toho odklonila od nějaké komunikace, od nějakých takových různých rituálů, osobních a kolektivních, a nějaké vnímání energií tak jsem to nějak jako přerušila. (...) nebo možná ještě konkrétněji a osobněji – neměla jsem kontakt s těma „nahore“.

²⁶³ Alyssa N. Bryant – Helen S. Astin, „The Correlates of Spiritual Struggle During the College Years“, *The Journal of Higher Education* 79/1, 2008, 1-27.

²⁶⁴ A. N. Bryant – J. Y. Choi – M. Yasuno, „Understanding the Religious...“, 726.

²⁶⁵ Konkrétně uvedla, že „v tom prvéku to bylo ještě v pohodě, člověk nad tím tolik nepřemýšlel. Brala jsem to jako školu, takže jako nějakou roli žáka a úplně se neztotožňovala s tou religionistikou“.

²⁶⁶ Proto také následující výpověď zahrnuje závorky a pomlčky.

Održení od duchovna pro ni představovalo zásadní problém v životě. Na dotaz, jak jí tedy religionistika odtrhávala od duchovna, odpověděla: *“...odtrhávání bylo právě to teoretizování, vysvětlování, proč věci jsou tak a tak a pohled, který nám byl ve škole předáván.”* Původní náboženský svět studentky tak začal být dezintegrován a zároveň odkouzlený. Najednou v něm nefungovaly věci jako dříve a kontakt s nadpřirozenem, o kterém začala pochybovat, jestli v něj vůbec věřit, mizel. To studentka přisuzovala tomu, jak se na religionistice na náboženství nahlíží.

Každodennost sekulární religionistiky a její vědecké racionalizace náboženství u studentky vytlačovala spirituální část jejího vlastního Já, což vedlo v průběhu bakalářského studia k disharmonii v jejím životě a stavu, který vnímala jako duchovní krizi. Řešení této krize pak podle svých slov spatřovala v potřebě opětovného obratu ke spiritualitě ve svém životě.

Cítila jsem se hodně špatně, nenaplněovala mě ta materiální věda a cítila jsem, že potřebuju víc spirituálních zkušeností.

Studentka pak popisovala, že k překonání této krize jí napomohlo, že se díky vazbám některých studujících religionistiky dostala do kontaktu se skupinou lidí zaměřených se na určitý proud alternativní spirituality.²⁶⁷ Někteří z nich pořádali i různé přednášky, semináře a také společné rituály, kterých se studentka začala účastnit a participovat na dalších aktivitách uvnitř tohoto spirituálního pole. Cítila se nakonec být i jeho součástí a podstupovala například šamanské cesty do svého nitra. To znamenalo důležitý posun v jejím náboženském/spirituálním životě, který byl doposud spíše individuální²⁶⁸.

Vždycky jsem svou spiritualitu prožívala spíše sama, nepsala jsem si s nikým po internetu, nechodila na nějaká setkání, až během studia religionistiky, a hlavně v rámci svého výzkumu.

Důležité také je, že se v dané skupině nakonec rozhodla provádět i výzkum. To jí umožnilo zároveň jak rozvoj vlastní spirituality, tak se v dané oblasti věnovat i religionistice a vlastně nakonec i úspěšně ukončit studium. Tím pak oba subsvěty ve svém životě sjednotila. Respektive opět posílila subsvět vlastní spirituality a propojila ho s religionistikou. Součástí této strategie také bylo, že se v rámci religionistiky zaměřila na přístupy, které jí přišly z jejího pohledu šetrnější k náboženské víře. V zásadě tak vnímala kvalitativní výzkum zaměřený na samotné interpretace spirituálně orientovaných jedinců²⁶⁹. Také v tomto ohledu zmiňovala přístup ke studiu náboženství *Actor-Network Theory*, který podle ní při studiu náboženství není

²⁶⁷ Spíše než o nějakou uzavřenou skupinu, se jednalo u určitou síť lidí (včetně některých studentů religionistiky), která se potkávala na různých akcích, vztahujících se zejména k okultismu, pohanství a šamanismu.

²⁶⁸ Pomineme-li, že chodila do kostela.

²⁶⁹ Podobný proces opisovala i jiná studentka, když mi v naší komunikaci napsala, že: „na druhé straně mi právě rozhovory, které jsou samozřejmě také vědeckou prací, dávají znovu možnost vrátit se k spiritualitě.“

příliš reduktivní nebo nešetrný. Během vyrovnání se s tenzí mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou/spirituální identitou tak přistoupila na strategii, která zahrnuje snahu harmonizovat vlastní víru s vědeckým přístupem k náboženství způsobem, že se snažila jít cestou „nejmenšího odporu“, aby pocit tenze se studiem religionistiky snížila.

Zajímavé je, že podobnou trajektorii, kdy byl kvalitativní výzkum použit ke znovunavrácení se ke spiritualitě, popisovala i jedna z dalších studentek, která shodou okolností rovněž dříve inklinovala ke katolictví, ale i léčitelství a chodila rovněž dlouhodobě ke kartářce. Retrospektivně pak popisovala, že se díky religionistice v určitou dobu posouvala spíše k ateismu, ale prostřednictvím vlastního kvalitativního výzkumu se znovu ke spiritualitě přiblížila (respektive ji znovu našla), jak popisuje následující úryvek z naší konverzace na sociální síti.

Kvalitativní výzkumu, jež jsem prováděla v rámci bakalářské a který provádím v rámci magisterské práce, mě výrazně přibližují ke spiritualitě.... Teď, když dělám rozhovory, přemýšlím více nad tím, jak žiju, v co věřím, neustále přehodnocuji svoje stanoviska ohledně víry, posmrtném životě, ohledně toho, jak žiji, jaký mám vztah k přírodě, jak bych mohla "pomoci" přírodě.... věřím ale, že kdybych neprováděla kvalitativní výzkum zaměřený na moderní společnost a aktuální otázky, ve kterém spíše "přebírám výpovědi respondentů" a hledám typy významů (tedy výpovědi nekonfrontuju s přílišnou vědeckostí a beru vážně to, co mi říkají (výraz "vědecký" zní špatně, ptže stejně dělám vědu, ale snad víš, jak to myslím)....no, co jsem chtěla, jo, že kdybych neprováděla právě tento typ výzkumu a možná, pokud bych neprováděla žádnou kvalitativní práci, asi bych se stávala spíše ateistou a nehlédala v sobě to, onu spiritualitu, ke které jsem měla vždy blízko a která je pro mě vlastně přirozená .. právě v tom ohledu, že jsem nebyla konfrontována tohle řešit a byla jsem "nucena" si udržovat vědecký přístup, který se po mě vyžaduje, pokud ale provádím narativní analýzu, jsem od toho do jisté míry "osvobozena" a mám větší prostor, více volnosti, mohu více přemýšlet o sobě a respondentech (jako bychom byli na jedné lodi)... jak jsem ti říkala, díky reli jsem se odklonila od tradičního "normativního" náb. (katolictví) a s postupem času i od léčitelství, jež mi dávalo smysl.... a zpětně hodnotím, že ten život bez "víry" byl pro mne v zásadě negativní....teď když ale mluvím s ostatními respondenty o jejich starostech a vztahuju je také k otázkám spirituality, nacházím znovu to, co mi chybí a o čem je nutné znovu přemýšlet (tak to vnímám)... na jedné straně mě tak vědecký přístup na reli odklonil od katolictví, na druhé straně mi právě rozhovory, které jsou samozřejmě také vědeckou prací, dávají znovu možnost vrátit se k spiritualitě ... a zrovna dneska jsem si říkala, že půjdu na mši do kostela, mám tu potřebu...ovšem vnímám se stále jako spíše ta "alternativní"...

Odstup od náboženství, který vnímala jako spojený s religionistikou, a který inkorporovala do svého života tak, že začala být vůči náboženství skeptická (jak popisovala i v jednom z našich rozhovorů), jí v životě nakonec nevyhovoval. Vlastní kvalitativní výzkum se tak pro ni stal prostředkem, jak se znovu přiblížit náboženským/spirituální perspektivám, které ji vlastně v životě chyběly. Ty pak byly, přímo během výzkumných rozhovorů i po nich, reflexivně začleňovány do vlastního pohledu na svět. Tento popis poukazuje na to, jak vlastně mohou i vědecké praktiky sloužit k účelu vlastního spirituálního rozvoje a pragmatického uspořádání vlastního světa, což v konečném důsledku v obou případech vlastně přispívalo i ke snížení určité tenze ve svém životě.

Obě trajektorie poukazují na to, že studující během vlastního studia mohou procházet několika fázemi. V rámci nich může nastávat i určitá forma tenze mezi religionistickou identitou a vlastní náboženskou/spirituální identitou. Strategie vyrovnávání se s případnou tenzí se studiem však mohou být různé.²⁷⁰ U některých studujících se lze setkat s tím, že se snaží udělat silnou bariéru mezi religionistikou a vlastní vírou a vnímat je jako dva oddělené světy, které v latourovském pojetí reprezentují oddělené režimy pravdy (mody existence), kde platí trochu jiná pravidla v pohledu na svět a jeho uchopování²⁷¹. Mezi nimi pak více či méně efektivně přepínají. Přepínání mezi světy, kde platí zároveň jiné režimy pravdy, pak lze ilustrovat na následujícím úryvku. Ten ukazuje na jiná měřítka pro religionistickou identitu, a jiná měřítka pro identitu syna, kterému „doma“ vadí, že se jeho matka podle něj příliš rozhoduje podle toho, co jí řekne kartářka.

Ačkoliv jsem byl jako religionista vedenej k tomu, že bych to těm lidem brát neměl, ale já prostě nejsem doma religionista. Já jsem syn svých rodičů, brácha svého bráchy. V tomhleto právě tu religionistiku do toho svého osobního života, vlastně mi do něj nezasahuje.

11.2 Religionistou „doma“: Prolínání (sub)světů

I přes snahu oddělovat různé světy, kdy jedinec zároveň balancuje jejich vzájemnou hranici, nicméně nakonec dochází k většímu či menšímu průniku religionistického vědění do ostatních subsvětů. To pak někdy znamená i postupné narušování hranice mezi nimi, kterou se studující zpočátku rozhodli stavět. I proto, že vlastně nechtěli, aby jim nějak religionistika zasahovala do osobního, třeba i náboženského/spirituálního, života.

Průběh balancování dvou (zprvu) oddělených světů bych chtěl ukázat na následující výpovědi jedné z bývalých studentek. Ta dobře ilustruje rozštěpení zmiňovaných identit (religionistické-vědecké a vlastní náboženské) do dvou různých světů (školy a osobního života, konkrétně nábožensky založené rodiny), snahu o jejich balancování, i to, jak nakonec dochází k jejich vzájemné interakci.

T: A když jsi přicházela sem, tak měla ta religionistika na to nějaký vliv?

S: Na mou víru přímo? Určitě. Ale postupem času, myslím, že tak do třetího se to tak průběžně měnilo. V prvéku jsem se snažila strašně, strašně to jako oddělovat ten život, ten život osobní, který mám v [místo anonymizováno], tam mám tu rodinu, tam chodím každý týden do kostela a tady se snažím být ten vědec, který se vlastně na všechno tohle dívá jako shora nebo ze strany. Ale to dlouho prostě člověku nevydrží, aspoň z mého pohledu si myslím, že se to dlouho nedá vydržet. Vždycky ten vědecký postup se nějak prokouše do té víry nebo naopak ta víra do vědeckého postupu, i když se tomu člověk brání a na druhou stranu nevěřím v to, že člověk, kterej v nic nevěří, nebo říká, že v nic nevěří, že to má jednodušší. To si myslím, že vůbec. Každý má nějaký svůj duchovní život, a i když to někdo nepřizná, každý má duchovní život, takže každému se to tam určitě plete dohromady.

²⁷⁰ Viz také T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky...*, 39-40.

²⁷¹ Viz Bruno Latour, „Biografie jednoho jednání: Nad knihou mody existence“, in: Bruno Latour, *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem: Výbor z textů 1998–2013*, Praha: Tranzit.cz 2016, 127-145: 128.

Takže mně se v tom proplývalo zároveň i to, že najednou můj muž byl z katolické rodiny a najednou jsem se s tím musela nějak poprat, že jako moje rodina je velice tradiční protestantská rodina, která si nechtěla připouštět nic jiného, prostě všechno ostatní je blbě, jo? A najednou ten katolík tam přišel a už je něco špatně a najednou prostě buddhismus, islám a všechno se to tak začalo smíchat a nevíc to asi ovlivnilo ty mé rodinné vztahy, v tom že, tatka mě dlouho nechápal, že to opravdu mě to zajímá a že se tomu chci nějakým způsobem otevřít, a to byl takovej druhák a ve třetáku se to nějak tak zase změnilo, že najednou rodiče strašně zajímalo, ten způsob jakým o těch dalších náboženstvích mluvím. Že o nich mluvím jako opravdu, tak to bylo a tohle se stalo, tahle válka a buddhismus přišel do Číny v tuhle dobu, a to a strašně je to začalo zajímat, protože to byla ta historie, kterou oni vždycky žrali. A já jsem asi utekla od toho tématu. Ale takže já si myslím, že ten duchovní život ovlivňuje i ty vztahy právě s okolím, s tou rodinou a na ten můj duchovní život to právě bylo asi největší změna to, že jsem si uvědomila, že nemůžu říkat, že ta moje víra, ta protestantská víra je ta nejlepší. To nemůžu vůbec říct a už si to ani nesmím říct. A ani nemůžu říct, kdo má pravdu vlastně. To tady není otázka, a to hlavně ani nejde odpovědět na to. A nejde odpovědět na to, jestli existuje Bůh, jestli existuje Buddha, prostě to je otázka, to není naše otázka, a tak mně to určitě rozšířilo ty obzory, hodně obzory a otevřelo mi to ten skleník. Já mám hrozně ráda podobnosti o skleníku, takže otevřel se mi skleník a dostala jsem se ven na ten čerstvý vzduch a začala poznávat něco víc.

Zprvu oddělené světy se tedy postupně začaly prolínat a religionistické vědění „přišlo“ i ke studentce „domů“, kde se na základě něj začaly měnit některé interakce s ostatními „obyvateli“ daného subsvětů vlastní rodiny. Samotný úryvek také ukazuje hned několik dříve zmiňovaných důležitých prvků, které souvisí s akademickou socializací do studia religionistiky. Konkrétně osobní transformaci na základě religionistického vědění, vliv plurality náboženství, internalizaci nehodnotícího přístupu, snížení exkluzivity vlastního náboženství, získání určitého kritického odstupu, štěpení religionistické a náboženské identity a snahu o jejich separaci, jejich vzájemnou tenzi a přenášení religionistického vědění do „domácího“ prostředí mimo religionistiku.

I když se tedy někteří studující snaží vlastně průnik světů (religionistického a osobního) omezit a oddělovat nově nabývanou religionistickou-vědeckou identitu a zároveň vlastní náboženskou/spirituální identitu, tak se to nakonec pro některé z nich nakonec ukazuje jako neudržitelné. Je totiž těžké oddělovat sedimentované religionistické vědění od vědění příslušející jiným subsvětům (a pochopitelně i obráceně) právě proto, že je ukládáno do celkové zásoby vědění, z něhož jedinec čerpá, ať už se zrovna nachází v jakémkoliv subsvětě.

Sedimentace určitého vědění v tomto rezervoáru (zásobě vědění) postupně hlubším způsobem transformuje i samotného jedince. V dalších subsvětích pak na základě tohoto vědění také nějakým způsobem jedná. Tím nabyté vědění přeměňuje i jednotlivé sociální vztahy a dělá z dalších subsvětů trochu jinou realitu. Protože jak se sám jedinec prostřednictvím tohoto

vědění mění, mění i své okolí, což je jeden z principu dialektiky jedince s prostředím, který v rámci sociálního konstruktivismu ukazují Berger s Luckmannem.²⁷²

Studující se pak celkem běžně snažili o svých poznatcích ze školy mluvit nejenom doma, ale také s přáteli případně v rámci svých náboženských komunit, čímž je také svým způsobem přetvářeli. Někdy toto přetváření bylo i cílené se snahou změnit myšlení a jednání dalších lidí například ve svém „domácím“ náboženském prostředí. Jedna ze studentek se kupříkladu rozhodla ve své katolické komunitě uspořádat osvětovou přednášku o islámu, protože měla pocit, že obeznámenost o tomto náboženství je v ní slabá a rozhodla se to tím pádem trochu „napravit“.

A pak pro mě bylo taky důležité, že jsem se potkala religionistice a vůbec jako na výšce s hodně odlišným lidem. Jako co se týče vyznání, ale i třeba názorově jo. Že na té střední jsem byla hodně v té komunitě křesťanské, že jsme chodili do toho spolka. Prostě byla jsem s těmi lidmi úzce spjatá. A čím jsem dýl studovala na té vysoké, tak jsem si uvědomovala, a pak jsem se vracela třeba občas do toho společenství, tak jsem si uvědomovala, jak se jakoby ten můj pohled jakoby proměňuje. Že jsem tam udělala jednu přednášku jakoby o islámu protože jsem měla pocit, že je prostě potřeba o tom nějakým způsobem promluvit. Protože se o tom jakoby nebaví jo. Na takových společenstvích se většinou bavíš jako o lidských tématech nebo o tématech jako z praxe toho křesťanského života. A tak jsem měla pocit, že by bylo dobré jim říct něco taky o islámu. Co ten islám vlastně v té zjednodušené zpopularizované podobě jako je. A úplně jsem si uvědomila, jak ti lidi o tom fakt nic neví. Že se mě třeba ptali na nějaké základní věci. A to bylo jenom dobře. Ale byl to pro mě takový střet toho uzavřeného světa, toho jakoby křesťanského, kdy se jakoby orientuješ jenom na ten určitý způsob myšlení. Nevím jak to vlastně správně vyjádřit, víš že pro mě ta vysoká škola bylo takové rozšíření obzorů a třeba i názorové tolerance třeba jako.

Studující religionistiky, stejně jako studující jiných oborů, tedy zpětně mění na základě nabývaného vědění i další subsvěty. Přetváří záměrně i nezáměrně okolní společnost a její větší či menší sociální subvěty. Důležitým závěrem pak je, že na úrovni myšlení a jednání jedinců dochází k „prolínání světů“, které jsou jinak na společenské úrovni strukturálně oddělovány jako separátní domény, právě jak je tomu třeba u vědy a náboženství. Nicméně nezávisle na tom, zda se jedná o sekulární prostředí, si studující – i přes normativní snahu v rámci akademické socializace o štěpení religionistické a náboženské/spirituální identity – stejně berou ze třídy to, co sami chtějí, a používají to třeba jako součást svého duchovního vývoje.²⁷³ Zakomponovávají si tak přímo v sekulárním prostředí vědecké poznatky do vlastní náboženské/spirituální identity. To nicméně v širším hledisku také poukazuje na to, že sekularizace jakožto strukturální diferenciaci, je spíše normativním projektem uspořádání společnosti než „žitou“ praxí jedinců. V osobních životech jsou totiž nakonec například právě věda a náboženství/spiritualita mixovány.

²⁷² P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality*....

²⁷³ J. Schmalzbauer – K. Mahoney, „Religion and Knowledge...“, 231.

12 Několik poznatků z religionistického larpu a religionistických pasování

Dosud jsme hovořili zejména o již ustavených a institucionalizovaných světech – těch poměrně pevných a přenášných v čase: o vědě, škole, rodině atd. Existují však i prchavější sociální subsvěty, které lze vytvořit jen dočasně za nějakým účelem. Takovým subsvětem je například divadlo, nebo různé hry, třeba i ty na školních akcích. Příkladem mohou být i larpové hry, ve kterých existují nějaké „dočasné“ bytosti, vlastní režimy pravdy a vědění ohledně toho, jak daný svět funguje.

Tyto prchavé sociální světy pak mohou dokonce sloužit i jako určité „laboratoře“, kde může vznikat „náboženství v akci“ na základě sociální interakce jedinců, což má zajímavé konotace i v souvislosti se studiem náboženství – a také vlastními náboženskými/spirituálními identitami studujících, jak bych rád ukázal v této kapitole, založené na vlastní zkušenosti s religionistickým larpem, který se v rámci jednoho z kurzů odehrával na Ústavu religionistiky FF MU.

V roce 2015 jsem jako zapsaný student totiž navštěvoval předmět „Religionistická imaginace: Teoreticko-metodologický seminář s hraním rolí (LARP)“²⁷⁴. Syllabus kurzu pak popisoval jeho cíl následujícím způsobem.

Cílem kurzu je realizovat seminární „dílnu“ pro cvičení religionistické imaginace. Metodou je aktivní rolová konfrontace studentů s vybranými tématy a jejich napínání mezi problémy přirozeného a akademického světa. Seminář se snaží specificky zpřístupnit některé teoreticko-metodologické aspekty akademického studia náboženství s důrazem na žité náboženství a jeho sociální podmínky. V rámci tohoto zpřístupnění staví předpoklady pro hledání „religionistické relevance“ na různých modelech sociální skutečnosti. Důležitou složkou semináře je prostor pro reflexivní (sebe reflektující) postoj studenta vedený mezi osobní motivací (v rámci přirozeného světa) a akademickou motivací ke studiu náboženství, jenž se snaží ukazovat vědce jako součást zkoumaného světa.²⁷⁵

Prošel jsem si celým kurzem, včetně požadavků na jeho ukončení. Mimo to jsem zde však prováděl i zúčastněné pozorování s tím, že jsem pak s 6 studujícími z tohoto kurzu dělal i

²⁷⁴ Popis kurzu je možné nalézt v informačním systému Masarykovy univerzity na *RLB381 Religionistická imaginace: Teoreticko-metodologický seminář s hraním rolí (LARP)*, [online], <<https://is.muni.cz/auth/predmet/phil/jaro2017/RLB381>>, [30. 8. 2018]. Samotný předmět měl strukturu 2 x 3 setkání (příprava hry, larpová hra, reflexe hry). U jeho vzniku byla Lujza Kotryová, Jan Motal a Tomáš Hampejs. Tímto bych chtěl poděkovat vedoucímu kurzu v daném roce Tomášovi Hampejsovi za to, že jsem se ho jako jeden ze studentů a zároveň i jako pozorovatel mohl v roce 2015 zúčastnit, i za zpětnou vazbu a návrhy k doplnění při sepisování této kapitoly.

²⁷⁵ Syllabus *RLB381 - Religionistická imaginace: teoreticko-metodologický seminář s hraním rolí*, [online], <<https://is.muni.cz/auth/el/1421/jaro2015/RLB381/op/RLB381-SyllabusJS2015.pdf>>, [30. 8. 2018].

rozhovory, ve kterých jsem po nich chtěl, aby mi zprostředkovali svoje dojmy. Především pak ze dvou religionistických larpových her, které se v něm odehrály.

Koncepce religionistického larpu byla založena na myšlence zážitkové konstrukce osobní představivosti (imaginace), spjaté s náboženskými jednáními pomocí rolového „vtěleného jednání účastníků“ v rámci her, s určitým předpřipraveným scénářem a postavami. Ty však byly do značné míry utvářeny, vzhledem k povaze larpu, až při samotné hře prostřednictvím interakce jednotlivých postav, čímž se také larp liší od divadla. Na rozdíl od divadla tak do larpové hry jednotliví hráči vnášející více vlastní individuality a invence. Larp lze vnímat i jako dočasnou a prchavou účelově vytvořenou sociální realitu s vlastními pravidly a bytostmi, které na základě nich jednají, ale stále mají velkou volnost jednat v souladu s vlastní vůlí a nápady.²⁷⁶

Zajímalo mě, jaký tato umělá sociálně konstruovaná realita, kde se účelově pracuje s tématem náboženství, bude mít vliv na studující samotné. Respektive, jakým způsobem hru budou vztahovat ke studiu náboženství a jakou zkušenost si z toho odnesou. To mě zajímalo i u mě samotného, i když jsem oproti některým dalším účastníkům neměl žádné dosavadní zkušenosti s larpy, nebo možná právě proto.

První hra se jmenovala „Vs. Bůh“ a spočívala zjednodušeně v larpové inscenaci soudního procesu, kde byl obviněn samotný Bůh z toho, že je zodpovědný za smrt tisíců lidí.²⁷⁷ Tím, že dopustil katastrofy, války a podobně. Studenti a studentky se rozdělili v zásadě do dvou táborů na stranu obžaloby a obhajoby. I když někteří z nich přišli s určitou koncepcí vlastní postavy i kostýmem, hra byla zejména intelektuální disputací u jednoho stolu, kdy studujících nakonec v diskuzi hráli a mluvili hodně za sebe, spíše než za vytvořenou postavu (jejich postava reprezentovala určitou variaci jich samotných). Alespoň se tak zdálo podle jejich vlastních výpovědí po hře.

I když by si i tato hra zasloužila hlubší analýzu, rád bych se v tuto chvíli věnoval zejména hře druhé, která již počítala s tím, že se budou účastníci nějakým způsobem hýbat v konkrétním prostoru a bude mít také složitější strukturu rozdělenou na jednotlivá dějství. Sám jsem předložil nápad hrát hru s tématem démonické posedlosti a exorcismu. Jde o téma poměrně krajního charakteru s příchutí čehosi „nebezpečného“, od čehož jsem právě očekával poměrně expresivní vyjádření a dynamiku hry, která by mohla přinést analyticky zajímavé situace. Tento

²⁷⁶ Více viz Tomáš Hampejs, „Přivazování José Arcadia k plotu: Kognitivní etnografie situační normativity morální kontroverze v larpové hře Cien Años“, *Antropowebzin* 3-4, 2017, 75-97: 78-81.

²⁷⁷ Hra byla inspirována filmem *Bůh před soudem*, 2008, režie: Andy De Emmony.

svět by totiž podle mého předpokladu dal možnost zachytit i možné interpretace démonické posedlosti a rozštěpil by pluralitu jednání a myšlení jednotlivých postav na dílčí charaktery, reprezentující různé pohledy na démonickou posedlost, vtělenou do konkrétní situace. Inspiroval mě vlastně tehdy i text Jana Palečka a Zdeňka Konopásky „V moci ďábla: Exorcismus věřícíma očima“, který mimo jiné ukazuje, jak je vlastně takový jev jako démonická posedlost vyjednáván sociálními aktéry jako skutečná posedlost reálnými démony, nebo například jako psychiatrický jev.²⁷⁸ Zajímavým poznatkem bylo, že někteří studující proti tomu nápadu vystoupili, protože se obávali, že by to mohlo být nepříjemné či přímo nebezpečné, k čemuž se ještě dostanu.²⁷⁹

Nakonec byla zvolena téma mariánského zjevení a poutního místa vyprávěné perspektivou mapování sociální kontroverze, jež bylo inspirované dokumentem „Ivetka a hora“²⁸⁰. Studující společně s vyučujícími vytvořili larpovou hru „Paní v modrém“, ve které mělo dojít na malé vesnici k události zjevení a jeho následnému sociálnímu zpracovávání. Sociální kontroverze ve hře byla založena na střetu odlišných interpretací události, tj. někteří aktéři ji měli interpretovat jako zjevení Panny Marie, zatímco pro jiné mělo mít odlišný charakter (např. že děti požili halucinogenní látky). Role hry vyplývaly ze sociální struktury soustředící se kolem ústřední dvojice – postava chlapce, který tvrdil, že zjevení viděl a dívky, jeho sestry, která byla s ním, i když zjevení přímo neviděla. Další role tvořily postavy, které díky svému sociální postavení nějak přímo souviseli se zjevením či ústřední dvojicí tj. např. rodiče chlapce, jeho děd, ale i místní kněz a církevní delegát, který měl věc prošetřit, a další. Tyto postavy měly předepsané osy jednání, které hráči-studující realizovali v předem dané sekvenci dějství. Hra tedy byla oproti hře Vs. Bůh daleko více strukturovaná a svoboda hráčů-studujících spočívala ve způsobu improvizované herecké realizace předem daných scén. Hráči se tedy nerozhodovali, co budou konkrétně dělat, ale jen jakým způsobem danou scénu ztvární. Přičemž záměrem bylo, aby si mohli vyzkoušet skrze roli a hru „náboženské“ jednání a jednání o náboženství, které pro ně samotné není v jejich osobních životech běžné. Ve výukovém procesu pak larp může

²⁷⁸ Zdeněk Konopásek – Jan Paleček, „V moci ďábla: Exorcismus věřícíma očima“, *Biograf* 40-41, 2006, 138-171.

²⁷⁹ Nevadilo to nicméně například studentovi ateistovi, pro kterého by to byla hra jako každá jiná a sám chtěl navrhnout čarodějnický proces. Na otázku, co je podle něj démonická posedlost odpověděl: „*Bud' psychická choroba, nebo popřípadě snaha upoutat pozornost*“. To, že ta věc (stejně jako jiné náboženské jevy) z jeho ateistické perspektivy vlastně reálně neexistuje (respektive neexistuje jako posedlost reálnými démony) pro něj také znamenalo, že by tato hra byla stejně hratelná jako jakákoliv jiná.

²⁸⁰ *Ivetka a hora*, 2008, režie: Vít Janeček. Tento film byl v té době rovněž používán pro výukové účely, takže jej studující znali.

fungovat vlastně i jako taková laboratoř,²⁸¹ kdy si sami studující zkouší určitý typ jednání, spjatý s jejich rolí v konkrétní modelové situaci. Já jsem například představoval místního faráře v obci, kde se zjevení odehrálo.

Reflexe druhé hry v následných rozhovorech se u studujících nesla zejména v duchu tématu zvýšení „teoretické citlivost“ k jevům a lidem, které by jako religionisté mohli reálně někdy zkoumat. Ve smyslu „hrát, abych lépe rozuměl“. To pak vystihl jeden ze studentů následujícím způsobem.

V nějakých těch náboženských situacích, tím že jsem si na to zahrál, tak mi vlastně došlo, na co bych se těch lidí pak mohl ptát. Protože tím, že si to ten člověk vlastně zkouší tak zjistí, nemusí nutně, ale může zjistit, jak přemýšlí ty lidi. Protože bez té imaginace by si člověk kolikrát nedokázal představit, na co se vlastně zeptat. Jo třeba v záležitosti té Ivetky a hory pak krásně vyvstalo to, že vlastně náboženství, i v podobě toho katolicismu, dost často není nic, co by bylo nějakým způsobem odtržené od těch ostatních věcí, jako od celé společnosti, prostě, od toho jak fungují sociální vztahy v rodině, jak funguje já nevím třeba ekonomika, politika v rámci nějakých skupin jo. A to si myslím, že mi třeba dost pomohlo, protože teďka už vím, že kdybych se to pokusil nějak uměle odtrhnout a ptát se těch lidí jenom konkrétně na to náboženství, tak by mi tam spousta věcí mohla uniknout.

I ze své zkušenosti mohu říct, že právě přijetí nějaké takové role prostřednictvím kontinuálního jednání ve hře donutí člověka přemýšlet i o věcech, které by ho před tím úplně nenapadaly, například jak spolu mohou dohromady souviset, nebo že se určitý aspekt v dané situaci ukáže jako důležitý. Je to i díky tomu, že ve hře se nelze zastavit, ale je třeba kontinuálně nějak reagovat – být v neustálé akci. Hráč má pak jen velmi málo času nad situací v daný okamžik přemýšlet a často je nucen improvizovat.²⁸² Právě tyto akce i s jejich určitou deintelektualizací pak způsobují, že se jedinec dostává do nečekaných momentů, se kterými je třeba se nějak rychle vyrovnat. Díky tomu se ocitá často na neznámém území nových pocitů a podnětů, které také mohou generovat určité poznatky, jež by člověka nenapadly nebo by se do nich těžko dokázal před tím vžít na „vlastní kůži“. Z pozice faráře jsem například stál na imaginárním návrší a měl se nějak vyjádřit k dané situaci a zároveň nechat mluvit chlapce o jeho poselství, které mu údajně „paní v modrém“ řekla, aby ho předal dále. Situace hry byla velmi sugestivní (což tak vnímali i další její hráči) a mě například došlo, jaká může být vlastně tíha a emocionální náboj takového okamžiku pro zúčastněné věřící i samotného faráře, i když se jednalo jenom o hru. Stál jsem tak nahoře před věřícími s vědomím toho, že tímto setkáním se ustavuje a legitimizuje dané zjevení jako reálné, což bude mít zřejmě další dlouhodobé důsledky. Ležela na mě tíha toho, jak je vlastně důležité, co v tento okamžik kněz řekne a jakým

²⁸¹ Viz Martin Buchtík – Tomáš Hampejs, „Role-playing jako živný roztok sociálna: Experimentální metoda?“, *Teorie vědy* 35/4, 2013, 525-549.

²⁸² T. Hampejs, „Přivazování José Arcadia...“, 88.

způsobem bude interagovat s věřícími. Zprostředkovával jsem zjevení, které jsem nicméně sám neviděl, a na základě toho jsem vlastně přispěl ve hře i ke konstrukci nového poutního místa, kam věřící začali chodit. Zažil jsem si tak v určitém ohledu to, co jsem znal z textu Zdeňka Konopáska ohledně „vytváření náboženské skutečnosti“ v podobě mariánského zjevení. Konopásek v něm popisuje, jak se ustanovuje pravdivost dané situace a jak se postupně stává pevnou a skutečnou, i díky tomu, že pokud se lidé chovají jako, že je něco reálné, pak se to reálným ve svých důsledcích stává.²⁸³ Toto zjevení se stávalo vlastně reálným i v dané hře, prostřednictvím jednání jejích účastníků, i když se jednalo jen o prchavou konstrukci v daném prostoru, která však u některých studujících zanechala následné stopy²⁸⁴.

I v souvislosti s tím, jak byla hra pro některé hráče sugestivní, jedna ze studentek následně hovořila o tom, že se na události jako zjevení začala dívat trochu jiným způsobem.

Předtím jsem se na všechny tyhle zjevené věci a tak podobně dívala strašně sarkastickým pohledem ... Teď už mi ten zážitek toho larpu víceméně pomohl se minimálně částečně oprostít od tohoto pohledu a brát to víc lidsky a s menším předsudkem.

(...)

... v tu chvíli to bylo ano, on viděl Pannu Marii a bylo mi jedno, že je to hrané, a že se to v rámci té hry mohlo a nemuselo stát. Ale v tu chvíli ten pocit, to byla naprostá absolutní víra v to, že to, co říká, je pravda.

(...)

... proto tomu říkám, že to byl náboženský zážitek, protože to byla víra v to, že to, co říká je pravda.

Studentka si osobně z tohoto zážitku vzala, že z jejího pohledu v takových situacích hraje důležitou roli právě „charismatické přesvědčení“, které ona zažila, a proto by se na podobné věci dívala již z „jiného úhlu“. Hra ji vedla také k přesvědčení, že „náboženský zážitek je podobný nebo se dá uměle vyvolat, aniž by ten člověk byl věřící v daném směru. Takže, pokud člověk zažije nějaký podobný zážitek, tak si myslím, že má tu možnost a informace porozumět věřícímu člověku“. Hovořila pak také o tom, že jí druhá larpová hra vedla i k posunu o vlastním přemýšlení o bozích a náboženství.²⁸⁵ „Moje přemýšlení o náboženství a bozích se posunulo do té roviny, že bohové jsou výsledkem lidského myšlení...“²⁸⁶ I když konkrétně takováto změna

²⁸³ Zdeněk Konopásek, „V čem spočívá pravda náboženské skutečnosti?: Sociologický pohled na mariánská zjevení a démonické posedlosti.“ *Biograf* 52-53, 2010, 89-101. Viz také M. Vrzal, „Sociologie, která počítá s bohy...“, 67.

²⁸⁴ Představitelka sestry chlapce, který viděl zjevení, například popisovala, že ještě 14 dní se nebyla úplně schopna oprostít od postavy, kterou ve hře hrála, a neustále do ní měla tendenci přepínat i v běžném životě.

²⁸⁵ Nicméně uváděla, že zde hrála souvislost i četba a rozhovory s lidmi mimo religionistiku, přičemž samotná religionistika (respektive to co se učí na religionistice) v tom podle ní nehrála důležitou roli, jen právě daný larp.

²⁸⁶ Studentka popisovala, že bohové jsou sice „lidmi stvoření“, ale zároveň pak i reálně existují jako energie nebo entity.

v přemýšlení nebyla cílem larpu a interpretace vlastních zážitků mohou být různé – právě i v závislosti na jejich náboženské/spirituální, ale i nenáboženské identitě – případ zároveň ukazuje, že zkušenost z takové hry může mít i trvalejší vliv na přemýšlení studujících, i na jejich pohled na náboženství.

Cekově prvek vtěleného jednání ve výukovém procesu pomocí larpu považuji za velice inovativní, který může být samotným studujícím v řadě věcí prospěšný v tom, jak uchopovat některé věci v rámci vlastních výzkumů. Lze jej vnímat jako určitý druh experimentování s živým (nepočítačovým) modelováním situací a jevů pro generování možných souvislostí, a tedy i výzkumných hypotéz o realitě. Může být zároveň i zajímavým prostředkem právě k navyšování teoretické a praktické citlivosti výzkumníků, takže může být vhodný nejen pro studující, ale i pro samotné badatele.

Téma náboženství a interakce s vlastními náboženskými/spirituálními identitami jeho účastníků (ale i náboženských identit mimo něj) však může nést i určitá rizika. V larpovém „hraní na náboženství“ existuje riziko ohrožení osobní zóny a identity, tj. pro některé studující být může předstírání určitého jednání, byť v rámci hry, považováno za „překračující hranici“, za kterou jsou ochotni při studiu jít.²⁸⁷ Svou nechuť se takového jednání účastni mohou reflektovat například jako něco, co „nám (religionistům) nepřísluší“ a co svým způsobem rozporuje samotnou autenticitu daného jevu jako je např. mariánské zjevení „venku ve světě“, i když v dané skupině jsem přímo s touto reakcí nesetkal.²⁸⁸ Podle jednoho studenta, což kvitoval, právě tento kurz prakticky otevřel i problematiku etiky výzkumu.

... až při tom kurzu na mě, ale myslím si, že i na spoustu ostatních lidí, co tam byli, dolehly ty skutečný rozměry toho, že vlastně tím, že děláme vědu, nebo tím, co děláme, tak můžeme dělat něco špatně. Že to někomu může vadit, že ho to může urazit a já nevím co prostě.

Díky tomu, že se larpová hra nehrála jen jako divadlo podle předem stanovených a přesně napsaných rolí, ale že do rolí umožňovala vkládat vlastní invence studujících a jejich osobností, se pro účastníky larpu vlastně stával více „reálným“ než divadlo. Jeho realita může mít pak právě i více sugestivní vliv na jeho účastníky. To například podporuje i slavný Zimbardův Stanfordský experiment se sociální simulací věznice, jež se stal čítankový model

²⁸⁷ To naznačovala jedna studentka v rozhovoru, že by se to mohlo dotýkat víry některých studujících.

²⁸⁸ Setkal jsem se nicméně s tím, že když jeden ze studentů zmiňoval, že se něčeho takového zúčastnil před jedním věřícím příbuzným (dědou), byla tato aktivita právě z těchto důvodů odsouzena. „*Jak si můžeme, byť jenom ve hře, dovolit soudit Boha. Jak si to můžeme dovolit*“. Něco podobného se stalo u jedné mé blízké osobě i mně, když jsem byl kritizován, že nemůžu v larpové hře používat kolárek jako kněz, protože mi to nepřísluší. To mimochodem poukazuje na to, že náboženství je pro řadu lidí intimní a citlivé téma.

vlivu situace na jedince.²⁸⁹ Z toho vlastně také mohla pramenit i obava z larpu, založeném na tématu démonické posedlosti. Někteří ze studujících se pak obávali toho, kam by to mohlo vést a že by to mohlo mít i psychologicky negativní důsledky pro samotné jedince.²⁹⁰

Jeden ze studentů vyslovil v souvislosti s možnou hrou na exorcismus svoji obavu, že „co když vlastně my, když si budeme na něco takovýho hrát, tak co když se člověk do té hry dostane tak, že ho to nějakým způsobem poznamená.“. Podobně pak hovořila i další studentka.

... bych se bála, že se to zvrhne. Že to bude na jednu stranu docela agresivní a že pokud to není ustálená skupina, která to ustojí, tak že by to mohlo být pro ty jednotlivce docela jako rozstřelující a bylo by tam pak potřeba někoho, kdo by ty lidi pak vracel zpátky do reality.

Situace s hraním určitých rolí jsou navozovány i na religionistických pasováních, která jsou primárně vytvářena jako zábava a satira. Konají se většinou v nějakém brněnském klubu, zamluveném čistě pro tuto akci. Účastní se jich desítky studujících a také někteří učitelé, kteří hrají pak v rámci zinscenovaných scén i určité role, například různých božstev či jiných náboženských postav. Religionistická pasování fungují nicméně také jako určité iniciační rituály, které jsou vztaženy k nějakému náboženskému tématu, kdy jsou studující (většinou mečem) pasováni na studenty a studentky religionistiky. Naposled byla na podzim 2017 tématem reformace, před tím třeba křížové výpravy, šamanismus, čarodějnické procesy nebo pohanství, kde jsem také jako jeden ze zástupců učitelského sboru na pozvání studentských organizátorů v roli boha Thora vystupoval.

Většina studujících se těchto akcí účastní velmi ráda (a opakovaně) a nemá s jejich průběhem žádné problémy. Navíc tyto akce hrají důležitou roli i v sociální dimenzi socializačního procesu do studia religionistiky, kdy se zde nastupující studenti a studentky seznamují i se staršími kolegy, a případně i učiteli, v neformální duchu, což přispívá k poměrně vysoké míře sociální integrace brněnské religionistiky, kterou jsem již zmiňoval. Tyto akce jsou pak pojaty s velkou nadsázkou a humorem. Zajímavým zjištěním pro mě však bylo, že se

²⁸⁹ Phillip Zimbardo et al., *Stanford Prison Experiment: A Simulation Study of the Psychology of Imprisonment*, Stanford University 1971, [online], <http://web.stanford.edu/dept/spec_coll/uarch/exhibits/Narration.pdf>, [20. 8. 2018].

²⁹⁰ I když byl hlavní argument proti hře na démonickou posedlost psychologický (viz úryvky), tak si dovedu představit, že by pro některé studující mohla být taková hra problémem i z náboženského hlediska. Víra v existenci démonů či přímo Dábla, pokud jsou to vnímány jako nebezpečné bytosti, pak může někdy sehrávat roli i v obavách takové věci vůbec zkoumat. V průběhu svého doktorského studia jsem například s jednou magisterskou studentkou chystal výzkum v rámci vybrané katolické farnosti. S terénním výzkumem jsme již začali, ale protože studentka (jinak sama věřící, i když poněkud alternativní) cítila v daném místě reálnou přítomnost Satana, o které jí říkala místní katechetka, ve výzkumu jsme nepokračovali. Tato obava tedy u ní převážila nad záměrem realizovat výzkum, takže zůstal nakonec nedokončen.

objevily i případy, kdy takto pojatá událost pro některé byla z hlediska jejich vlastní náboženské víry vnímána jako poněkud problematická.

Jak popisuje Tereza Menšíková ve svém výzkumu, jeden z bývalých studentů uváděl religionistické pasování jako pro něj negativní zkušenost. Během pasování, kde vystupovala hra představující pohanský rituál, měl studující později výčitky, že se ho vůbec zúčastnil. Bylo pro něj obtížné rozlišit, jestli se jedná pouze o hru, nebo jestli pohanský rituál obsahuje prvky, které jsou v rozporu s jeho náboženskou identitou. Popisoval svoji zkušenost tak, že se mělo během rituálu něco pít a pak pokleknout pod dřevěný totem, což mu samotnému dělalo největší problém: „*No, tak jsem si ještě v duchu říkal, Pane Bože, to je jenom tak, to se neklaním!*“ Projektování náboženství do hry, kdy se s tímto pojmem pracuje s určitou nadsázkou, nicméně zároveň obsahuje prvky, které působí realisticky, může tvořit tenzi u studentů, jejichž náboženské identity se hra nějakým způsobem dotýká. Dalším akcím se studující následně vyhýbal, což svým způsobem ovlivnilo i jeho socializační proces a jeho vztah k danému prostředí, které nakonec opustil.²⁹¹

To se však nemusí týkat jen sociálního kontextu akademického studia náboženství, ale rovněž i jeho zkoumání, pokud se dotýká přímo osobní náboženské/spirituální identity studenta. Menšíková popisuje konkrétní případ, kdy jedna z bývalých studentek měla problém s výzkumem modlení v jazycích, které sama praktikovala. Přemýšlela pak o tom, jestli takový výzkum dané modlení neznesvěcuje.

No a potom jsem nad tím spekulovala, jak to můžou zkoumat a ... jsem dospěla k takovému závěru, že jestli to není nějaké takové, že znesvětiš tu věc nebo využiješ, protože já se například modlím v jazycích a modlím se s nějakým úmyslem. Například za nějakou věc nebo za někoho, nebo jenom tak, že chválím Pána Boha v jazycích, ale teď to musím na těch lidech nějak zkoumat a pro ten výzkum, a to že oni se modlili jenom tak, aby je zkoumali? Že to je, však co si o tom Pán Bůh myslí? Takže to mi například přišlo v té době takové, že to asi není úplně dobré, některé věci zkoumat.

Následně také reagovala na výzvu zúčastnit se religionistického experimentu zkoumajícího meditace a modlitby. Přišlo jí pak nepříjemná představa, že by se měla někde modlit jen pro potřeby výzkumu.

... pokus v religionistice a tak, no tak tomu jsem se chtěla nějak vyhnout. Trošku jsem byla i naštvaná, ... že když mi přišel takový email, že toto bych určitě nešla dělat, prostě pokus s mojí vírou nebo tak. Že Pán Bůh není pokusný králík.²⁹²

²⁹¹ T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia...*, 28.

²⁹² *Ibid.*, 38-39.

Tento příklad také ukazuje na zásadní rozpor mezi studiem religionistiky a náboženskou identitou studentky. Nicméně vypovídá i o tom, jakým způsobem může být věda vlastně vnímána jako riziko pro náboženství. Pro studentku se tak internalizace některých religionistických aspektů religionistického subsvětů ukázaly zároveň jako těžko přijatelné. Subsvět religionistiky a její subsvět vlastního náboženství se u ní ukázaly jako do velké míry odlišné světy a ze studia také odešla. Náboženský subsvět pro ni totiž vystupoval jako významnější a vlastně i silně prostupující ten vědecký, když pro ni bylo například důležité, co si o výzkumu Bůh pomyslí.

I když jsou uvedené případy spíše extrémní a zejména druhý případ ukazuje, že některé náboženské/spirituální identity nejsou se studiem religionistiky příliš kompatibilní, zároveň poukazují na jeden z možných zdrojů tenze mezi vlastní náboženskou identitou studujících a studiem religionistiky, kdy studenti mají pocit, že se jich může sociální nebo akademický kontext studia religionistiky nějak osobně negativně dotýkat. Rozhodně netvrdím, že by religionisté kvůli tomu neměli hrát larpy nebo se účastnit a vytvářet nábožensky tematická pasování studentů prvních ročníků, které má navíc v socializačním procesu obecně velmi důležitou roli (navíc je v kompetenci samotných studujících). Ani bych nerad nastolil téma nějaké autocenzury. Jenom se domnívám, že je dobré znát – a vlastně i zkoumat – některé možná původně nezamýšlené důsledky religionistického jednání (ať už normativního či sociálního). Případně pak i některým situacím předcházet. Například promyšlenou deklarací tohoto jednání, aby se předešlo některým nedorozuměním, nebo cílenou diskuzí o možné vznikající tenzi se samotnými studenty. To by pak koneckonců mohlo produktivním způsobem přispět i k obohacení těchto aktivit o zpětnou vazbu a přispět ke zvýšení určité teoretické citlivosti²⁹³ a jejich etického rozměru. I poznatky z larpové hry nebo religionistických pasování nám pak mohou ukázat možné, na první pohled trochu skryté, interakce mezi akademickým prostředím spojeným s vědou a náboženstvími.

²⁹³ Analýza takových případů, kde vystupuje nějaká forma tenze se studiem, pak může také indikovat, jaká témata jsou citlivější než jiná.

13 Návrhy k akademickému socializačnímu procesu do studia religionistiky

13.1 Změna přijímacích zkoušek

Jedním z navrhovaných doporučení je pre-socializace studentů pomocí oborových zkoušek.²⁹⁴ Osobně se domnívám, že testy studijních předpokladů, kde jsou například různé příklady z prostorové představivosti²⁹⁵ a jsou v podstatě variací IQ testů, příliš o schopnosti studovat určitý konkrétní obor na vysoké škole, například právě religionistiku, nevypovídají. Oborové testy, jaké jsou například v rámci pražské religionistiky na Filozofické fakultě, kde by se předpokládalo načtení určitého souboru publikací, souvisejícího s i s profilem daného pracoviště, a následnou rozpravou se studentem nad nimi, by tak mohly napomoci i dalšími procesy socializace a úspěšnému dokončování studia. Je otázka, jestli by to sice část studentů, kteří na studiu nakonec zůstanou a úspěšně jej dokončí, neodradilo už v počátku. Na druhou stranu by to podle mého názoru vedlo k menší odchodovosti studujících, kteří se na religionistiku hlásí, a také lepšímu průběhu socializace, protože by už věděli, co od studia čekat. Možnost zavedení oborových přijímacích zkoušek je však otázka do širší diskuze. Závisí nejen na vůli/nevůli oboru, ale i na tom, jak koncipuje přijímací zkoušky celá Masarykova univerzita.

13.2 Větší účast religionistiky ve veřejném prostoru

Jak se ve výzkumu ukázalo, se socializací studujících výrazně souvisí legitimita religionistiky v očích „běžné“ populace. Socializaci studujících a úspěšnému ukončení studia totiž částečně může škodit i nízké povědomí o religionistice, jak se ukázalo i v některých výpovědích. Prostřednictvím významných druhých (rodina a jiné referenční skupiny, zejména přátelé), kteří mají vliv na interpretaci důležitosti vlastního studia, jednání a sebepojetí studujících, dochází k určitému tlaku, že student či studentka studuje vlastně něco zbytečného a těžko uplatitelného. V tom by se nejen brněnská, ale obecně česká religionistika, měla ještě více snažit veřejnosti sdělit, v čem může být religionistika a její poznatky a vědecká expertiza pro společnost samotnou důležitá a prospěšná. Tedy více veřejně pracovat na společenské

²⁹⁴ Náhled na to, že jde vlastně o důležitou pre-socializaci jsem získal po diskuzi s jednou bývalou studentkou pražské religionistiky po mém příspěvku na sociologickém kongresu CESA v Praze. Miroslav Vrzal, „Differentiation between Scholar and Religious Identities in the Process of Academic Socialization into the Study of Religions as an Example of ‘Making’ Secular Space“, in: *12th Conference of the European Sociological Association, Differences, Inequalities and Sociological Imagination, Prague, 25.-28. 8. 2015, Praha, 2015.*

²⁹⁵ Ne že by se prostorová představivost nakonec nechodila například v rozvíjející části brněnské religionistiky, která se soustředí na počítačovou analýzu sítí a podobných postupů související s matematikou a informatikou.

legitimizaci vědeckého oboru a vůbec jeho existenci na vysokých školách. To by nakonec mohlo přivést i více studujících, kteří už by o religionistice měli větší povědomí ze svého předchozího života, než jak je tomu dnes.²⁹⁶ Touto vstupní informovaností se pak může usnadnit i socializační proces, případně se přejde odchodům některých studentů, kteří měli o religionistice zcela odlišné nebo prakticky žádné vstupní představy.

V současnosti z hlediska celkové populace, pokud v ČR lidé o náboženství vůbec přemýšlí, tak na něj náboženství nahlíží apriori s negativními konotacemi, a to i přes to, že se jinak význačná část populace na alternativním spirituálním milieu podílí²⁹⁷. Různé formy alternativní spiritualit totiž nejsou často vnímány jako náboženství.²⁹⁸ Domnívám se, že na společenské úrovni by religionistika měla uchopit „náboženství“ (ať může mít vnitřní problém s jeho definováním a etnocentrickým dědictvím)²⁹⁹ jako něco, o co by se česká společnost měla zajímat, i protože se zdá, že náboženství bude mít zásadní roli v utváření budoucího globálního světa. V českém prostředí je tato potřeba společenské legitimizace oboru o to více aktuální v současné době, kdy je například v ČR islám a imigrace jedno ze zásadních společenských témat, rozhodující i ve volbách, jako byla například nedávná volba prezidenta. I přes v ČR rozšířenou „evolucionistickou“ představu moderny překonávající náboženství, které je však primárně ztotožňováno s církevním křesťanstvím,³⁰⁰ se domnívám, že se pomalu i zde začne postupně na náboženství nahlížet již ne jako na relikvii pařící minulosti, ale jako na jednu ze zásadních věcí určující dění v současném globalizujícím se světě. Náboženství v něm, pokud tedy přijmeme Bergerovu tezi o desekularizaci světa³⁰¹ a například Casanovovy formulace o deprivatizaci náboženství³⁰², které jsou dnes řadou s ohledem na současné dění reiterovány, nabývá znovu na významu. Religionistika (i když jsem na předchozích řádcích mluvil spíše konkrétně o sociologii náboženství) by pak měla být oborem, který těmto změnám napomůže

²⁹⁶ V popularizaci religionistiky se lze například inspirovat aktivitami Centra pre religionistiku a historické štúdia, které v Košicích pořádá pravidelné přednášky pro veřejnost a má při nich poměrně hojnou účast.

²⁹⁷ Viz např. Z. R. Nešpor, *Příliš slábi...*, 121-132.

²⁹⁸ Viz D. Václavík, *Náboženství a moderní...*, 215-216.

²⁹⁹ Do určité míry lze i říci, že na existenci pojmu „náboženství“ ve veřejném prostoru je také religionistika „existenčně“ závislá. Což však nemá vyznít, že by na něm měla za každou cenu lpět. I jednotlivé pojmy a koncepty stárnou a jsou třeba i úplně opouštěny. Někteří autoři jako Timothy Fitzgerald (viz Timothy Fitzgerald, „Playing Language Games and Performing Rituals: Religious Studies as Ideological State Apparatus“, *Method & Theory in the Study of Religion* 15/3, 2003, 209-254) či v českém prostředí Milan Fujda, „Proč nestudovat náboženství...“ pak navrhuji opuštění pojmu „náboženství“. Osobně se však domnívám, že pojem „náboženství“ má v tuto chvíli smysl právě jako zastřešující označení pro určitou oblast vědění, která je religionistice „společensky svěřena“ a je jako pojem veřejnosti srozumitelná. I když je pravdou, že vzhledem k jeho etnocentrickému dědictví, primárně srozumitelná zejména v západním kulturním kontextu. Nevidím však zatím žádnou jinou smysluplnou alternativu.

³⁰⁰ Zdeněk R. Nešpor, *Příliš slábi ve víře...*, 155-157.

³⁰¹ P. Berger, „The Desecularization...“.

³⁰² J. Casanova, *Public Religions...*

„běžné populaci“ lépe rozumět a měla by umět také veřejnosti sdělit, že je takový obor potřeba. V zásadě by tak měla religionistika také usilovat o reformování českého náboženského „analfabetismu“³⁰³ části populace, i protože, že rozumět více náboženství bude možná důležitou kompetencí „v budoucím“ světě. Tato diskuze nicméně již přesahuje rámec práce.

13.3 Posun od sekulární akademické socializace k post-sekulární³⁰⁴

Dalším návrhem je více začlenit spirituální/náboženské identity studujících do socializačního procesu. Proč by se však religionistika jakožto obor na vysoké škole měla vůbec zajímat o spirituální/náboženské identity vlastních studujících? Není to přece jen jejich soukromou věcí? To sice ano, ale domnívám se, že by se touto oblastí měl daný obor zabývat z následujících důvodů. Pohled na studujícího by totiž měl být pojímán komplexně (jako na komplexní bytost s různými složkami identity) s cílem vlastně mu napomáhat během akademické socializace, jež pro mladého člověka, který přichází do nového prostředí, nemusí být někdy úplně jednoduchá. Vlastní náboženská/spirituální identita může být důležitým prvkem, který je s religionistikou socializací výrazně provázaný a interaguje s ní. Socializaci do akademického prostředí religionistiky pak někdy může provázet i tenze mezi vlastní náboženskou/spirituální identitou studujících a studiem religionistiky. Domnívám se také, že je v zájmu akademického prostředí religionistiky nejenom o této možné tenzi vědět, ale s touto tenzí i pracovat a snažit se ji případně zmírnit. A to také z jednoho velmi pragmatického důvodu, aby se tak dalo předejít i části možných odchodů studujících ze studia³⁰⁵ a socializace do akademického studia religionistiky probíhala nakonec úspěšně, a to i ve smyslu koherence studia s vlastní osobností jedince.

Problémem totiž je, že silný tlak na diferenciaci vlastní náboženské/spirituální identity a religionistické role může vytvářet někdy až určitou „kognitivní disonanci“, a nakonec vést i

³⁰³ Zde „analfabetismu“ nepoužívám jako hodnotící pojem, ale jako pojem, který poukazuje na nízkou úroveň vědomostí o náboženství ve společnosti. Pojem náboženský analfabetismus používá Tomáš Halík. Viz např. Pecháčková, M., „Tomáš Halík: Převládá tu náboženský analfabetismus“, in: Česká pozice: Informace pro svobodné lidi, 21.3.2014, [online], <http://ceskapozice.lidovky.cz/tomas-halik-prevlada-tu-nabozensky-analfabetismus-fww-/tema.aspx?c=A140321_231234_pozice_139514>, [16. 2. 2018].

³⁰⁴ Podkapitola obsahuje některé části textu z chystané studie „Duchovní krize v souvislosti se studiem religionistiky: případová studie“ pro časopis *Religio: Revue pro religionistiku*.

³⁰⁵ Například Willam B. Davidson, Hall P. Beck a Meg Milligan přichází s návrhem dotazníku pro studující jako možnosti v půlce semestru rozpoznat jejich možné tendence k opuštění studia. Jde tak o určitý způsob, jak sledovat socializační proces během jeho běhu a případně identifikovat některé možné oblasti problémů, a to ještě v době, než se projeví reálným odchodem studujících. Otázky pak směřují nejen ke spokojenosti/nespokojenosti s výukou, ale třeba i k míře akademické i sociální integrace v daném prostředí. Willam B. Davidson – Hall P. Beck – Meg Milligan, „The College Persistence Questionnaire: Development and Validation of an Instrument That Predicts Student Attrition“, *Journal of College Student Development*, 50/4, 2009, 373-390. Vzhledem k délce dotazníku (53 položek) si však nejsem jistý jeho reálnou použitelností a ochotou jej ze strany studujících vyplňovat.

k úvahám k odchodu. Tak to například popisoval jeden z dalších studentů v rámci výzkumu, který uvažoval nad tím, že by šel studovat na teologickou fakultu, kde by z jeho pohledu nemusel tento rozpor³⁰⁶ tolik řešit a neustále deklarovat, že se jeho víra a religionistika nijak nepropojuje.

A tady v tom to ve mně vytvářelo nějakou možná až kognitivní disonanci toho, že na jednu stranu já jsem k tomu přistupoval z nějakýho osobního hlediska víry, ale ve chvíli, kdy se mě ten člověk jakoby z venku zeptal, jestli jsem věřící, tak jsem měl tu potřebu jakoby obhájit, že to dělám religionisticky. Že v tom se ta víra jakoby nepropojuje.

(...)

Tak jsem jako začal docela zvažovat, jestli by jako pro mě nebylo snazší, kdybych právě to svoje studium jakoby přehoupl do toho teologickýho. Kdybych třeba studoval biblistiku normálně někde jinde na univerzitě. A nedostával bych se jakoby do toho konfliktu, protože bych mohl jako říct, že se zabývám intelektuálně raným křesťanstvím. Nebo studuju teologii, jo tak to se zabývám křesťanstvím. Jo ty děláš křesťanství, jakoby tě na něm zajímá raný křesťanství. A bylo by to jako zcela přirozený. Kdežto tady jsem prostě měl vždycky ten pocit, že jako, abych vlastně vysvětlil, že mě prostě zajímá raný křesťanství, ale zajímá mě vždycky z hlediska jako nějaký teorie a že jsem vlastně jako filozof vědy, kterýho zajímá teorie do značný míry víc skoro než to křesťanství samotný. Nebo zajímá mě vždycky aplikace vlastně nějaký teorie. To prostě bylo vždycky hrozně náročný a cejtil jsem, jak je těžký to někomu vysvětlit tak, aby tomu porozuměl.

Samozřejmě, že v některých případech je rozpor příliš velký a studující vlastně třeba ani nechce nad náboženstvím uvažovat religionistickým způsobem (což není uvedený případ), nebo mu vadí jiné věci (např. vyučující), a ze studia prostě odejde. To je samozřejmě legitimní volbou daného studenta či studentky v případě, pokud mu obor nějak nevyhovuje. Religionistický pohled na náboženství je jen jedním způsobem, jak nahlížet na náboženství, a ne každý jej chce internalizovat. Na druhou stranu lze udělat z hlediska nastavení oboru i určité kroky, k tomu, aby se případná tenze mezi vlastní náboženskou/spirituální identitou a studiem religionistiky během akademické socializace snížila.

Aniž bych v tuto chvíli navrhoval změnu „pravidel hry“ v tom, jak religionistika na náboženství nahlíží a zkoumá je, domnívám se, že by bylo například možné se studujícími více komunikovat o tom, že takováto tenze může nastat, a že se s ní budou možná muset vyrovnávat.³⁰⁷ Studující totiž přicházejí často nepřipraveni a vůbec vlastně nevědí, co od studia

³⁰⁶ To nicméně mimochodem neznamená, že by zde také nemohlo docházet k odkouzlení náboženství prostřednictvím jeho racionalizace. I teologie totiž pracuje s racionalizací náboženství, i když se na druhou stranu snaží „víru“ uchovávat. Srovnání vlivu racionalizace náboženství u teologie a u religionistiky na jednotlivce by mohl být zajímavým námětem pro další studii. Určitým vodítkem může být například text Duna Sabri – Christopher Rowland – Jonathan Wyatt – Francesca Stavrakopoulou – Sarita Cargas – Helenann Hartley, „Faith in academia: Integrating students' faith stance into conception of their intellectual development”, *Teaching in Higher Education* 12/1, 2008, 43-54. Autoři v něm na základě vlastního kvalitativního výzkumu rovněž popisují, že vstupní „naivní“ víra je v rámci studia teologie (konkrétně výzkum probíhal na teologii na Oxfordské univerzitě) vystavena skeptické a historizující teologické orientaci, což pak může vést k relativizaci víry studentů či dissonanci mezi jejich vírou a akademickým studiem.

³⁰⁷ Viz také T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky...*, 43.

a jeho podoby čekat. Mnohdy jsou pak vědeckým diskurzem studia náboženství překvapeni a neví co si s ním vlastně počít.³⁰⁸ O oboru se sice dozvídají již na začátku v úvodních kurzech, ale možná by stálo za to podpořit ve výukovém procesu i společnou diskuzi o tom, jak se s religionistickým věděním v osobním životě vyrovnávat. Přijímání religionistického věděním by nicméně mělo být v rámci socializačního procesu stavěno spíše do role možnosti, jak sám sebe obohatit než apriori do role zdroje problému, i když by bylo dobré zmínit, že může mít zásadní vliv na osobní pohled na náboženství i jeho prožívání. Důležité však je vůbec možnost o takových věcech jako je jejich vlastní náboženská/spirituální identita se studujícími mluvit, a to i přesto, že jde o sekulární prostředí. Něco podobného koneckonců navrhuji např. i Alyssa N. Bryant, Jeung Yun Choi a Maiko Yasuno, když hovoří o tom, že by například v rámci některých kurzů měli mít studující možnost mluvit o svojí spiritualitě, a to i v souvislosti s vlivem studia na ni, a že tento reflexivní dialog by mohl být přínosný pro ně samotné v situaci, kdy by nemuseli nutně oddělovat své spirituálního Já (*selve*) od toho akademického.³⁰⁹

O něco podobného jsme se v jarním semestru 2018 na Ústavu religionistiky FF MU pokusili v jednom setkání v rámci *Religionistického debatního klubu* s názvem „Jak být šťastný na(vzdory) religionistice?“³¹⁰. Bylo zde zhruba 15 účastníků, z toho také dva stálí členové učitelského sboru a někteří doktorandi. Ze strany zúčastněných se poměrně otevřeně hovořilo o tom, jak na samotné studující religionistika působí, a to i s ohledem na jejich vlastních náboženské/spirituální identity. Padla zde i provokativní otázka: „*Zabíjí v nás religionistika něco?*“. Na to jsem pak navázal tím, že jsem začal hovořit i o případu studentky, které studium přivodilo osobní duchovní krizi (o čemž píše rovněž v této práci), což jsem vztáhnul k tezi, že religionistika způsobuje odkouzlení náboženství. Zajímala mě v tomto ohledu pak reakce a vlastní zkušenost přítomných studujících.

V diskusi mezi sebou pak studenti došli ke konsensu, že místo toho označení, že by v nich religionistika přímo něco „zabila“ je lepší spíše hovořit o transformaci studujících. Jak vypovídali, například v tom, že už si určité věci tak „neromantizují“ a religionistika je vlastně vrátila „zpátky na zem“. Nebo, že sice narušila některé „naivní pohledy“, ale získání vědecký náhled může naopak zvyšovat fascinaci náboženstvím a mít pak opačný efekt (myšleno opačný k odkouzlení). Jeden z neaktivnějších studentů v diskusi mluvil o tom, že měl během studia tři fáze vlastní transformace. Na religionistiku nastupoval v „*seekerské*“ pozici „*očarený* *všetkým*

³⁰⁸ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 13-14.

³⁰⁹ A. N. Bryant – J. Y. Choi – M. Yasuno, „Understanding the Religious...“, 741.

³¹⁰ Debatní klub organizují samotní studující. Dané téma jsme nicméně iniciovali spolu s Milanem Fajdou a Tomášem Hampejsem. S Milanem Fajdou a také Terezou Menšíkovou jsme zde vystupovali jako hosté (diskutéři).

tým duchovnom“. Následně přímo hovořil o tom, že došlo k odkouzlení (čímž nicméně konceptuálně navazoval na můj předchozí narativ) a dostal se až k ateistické pozici. Na můj dotaz, jak se to stalo, pak odpověděl, že to bylo právě tím, že začal racionalizovat náboženství. Potom však přišla třetí pozice, ve které se student nachází dnes. A to taková, že se ztotožňuje s tím, že je agnostik, což pro něj podle jeho slov nechává „*všetky cesty otvorené*“. Tento posun pak zapříčinilo i to, když si uvědomil, že věda v některých otázkách není ideální způsob utváření vědění a není se k němu potřeba „*až tak upínat*“.

Debata tak svým způsobem potvrdila i některá předchozí zjištění. Z perspektivy této práce bylo nicméně důležitým výstupem tohoto debatního setkání také to, že i na půdě sekulární univerzity a akademického studia náboženství byla vytvořena diskuse osobnějšího rázu, kde zároveň studující mohli otevřeně mluvit o svých náboženských/spirituálních identitách, aniž by docházelo k jejich sekularizaci a přesouvání do sféry „neobjektivity“. Řada studujících pak přinesla i důležité empirické poznatky o povaze religionistiky do akademické diskuze, která se zde zároveň, i přes různá subjektivní vyjádření, odehrávala.

Zde se pak dostávám k dalšímu návrhu. Ten spočívá v tom, více začlenit náboženské/spirituální identity studujících přímo do socializačního procesu, což by se dalo označit jako posun od sekulární socializace do akademického studia náboženství k post-sekulární. V tomto nacházím inspiraci u Jürgena Habermase a jeho pojetí racionální diskuze ve veřejném institucionálním prostoru v post-sekulární společnosti. Habermas hovoří o tom, že v post-sekulární společnosti je potřeba více zahrnout i náboženské aktéry, pokud budou respektovat pravidla racionální diskuze³¹¹ s argumenty přístupnými i sekulárnímu jazyku, což by mělo přispívat jednak k větší integraci a koherenci, ale také i vzájemnému učení mezi náboženstvím a sekularitou. Z perspektivy Habermase by v takové rozpravě věřící měli respektovat realitu modernity s jejím pluralismem, autoritou vědy a demokratickými procedurami (čímž se vymezuje vůči náboženskému fundamentalismu) a nevěřící musí zároveň být schopni reflektovat limity sekulárního rozumu a zároveň jeho zakotvenost v náboženských učeních, čímž se Habermas vymezuje vůči univerzalistickému scientismu.³¹²

Potom je možné si klást otázku, jak v rámci socializace zasadit racionalitu náboženských/spirituálních identit do vědecké diskuze o studiu náboženství. Jednou z možností

³¹¹ Ondřej Štěch, „Sekularita a zápas o veřejný prostor“, in: Ondřej Štěch (ed.), *Náboženství a sekularita: Zápas o veřejný prostor*, Praha: Filosofia 2017, 7-35: 20.

³¹² Jürgen Habermas, „Náboženství ve veřejné sféře“, in: Štěch, O. (ed.), *Náboženství a sekularita: Zápas o veřejný prostor*, Praha: Filosofia 2017, 37-77: 54-59. O. Štěch, „Sekularita a zápas o veřejný prostor...“, in: Ondřej Štěch (ed.), *Náboženství a sekularita: Zápas o veřejný prostor*, Praha: Filosofia 2017: 19-21.

je například v diskuzích³¹³ dávat studujícím možnost popisovat své vlastní náboženské/spirituální zkušenosti (třeba z rituálů, z náboženských skupin, jichž jsou součástí, obsah vlastních věr atd.) jakožto součást analýzy mechanismů toho, jak určité věci v náboženstvích fungují. Studující jsou totiž nositeli velkého množství zajímavých dat, o které by byla i škoda se nedělit, protože oni sami jsou experty na svůj náboženský život. Pořád se však budeme pohybovat na vědeckém hřišti, jen do něj pozveme i jiné diskutující (respektive určité části identit studujících), kteří by však zároveň měli respektovat pravidla religionistického diskurzu a vědecké racionality.

Uvedené lze pak považovat nejenom za posun od sekulární socializace k post-sekulární, ale zároveň to lze pojmout jako posun od weberovského pojetí objektivit v sociálních vědách, která je v rámci socializačního procesu předávána, k pojetí objektivit, jež můžeme nalézt u Bruna Latoura. Max Weber založil koncept objektivit na tom, že u sociálního vědce je potřeba zastávat pozici hodnotové neutrality, což vlastně znamená také vytvářet odstup (distanci) mezi sociálním vědcem a objekty studia.³¹⁴ V rámci religionistického diskurzu to pak znamená pomocí akademických praktik utvářenou distanci od objektu studia v podobě náboženství.³¹⁵ Nemělo by tak být nakonec například vůbec poznat, kdo je věřící a kdo ne. Latour naopak tvrdí, že k dosahování objektivit je potřeba se objektům našeho studia co nejvíce přiblížit³¹⁶, a to také proto, abychom jim umožnili namítnout (*object*) ohledně toho co o nich říkáme.³¹⁷ V tomto ohledu lze navázat i na studii Milana Fujdy „What Would an Informant Tell Me after Reading My Paper? On the Theoretical Significance of Ethical Commitment and Political Transparency in Symmetrical Practice of Studying Religion(s)“, který hovoří o nutnosti k posunu k post-koloniální vědě, když vychází z latourovského pojetí symetrické antropologie³¹⁸. Fujda se snaží rovněž restaurovat pojetí objektivit v sociálních vědách (respektive na poli sociologie náboženství a religionistiky) a ukazuje, že Latourův koncept objektivit, má vlastně mnoho co dočinění s „demokracií“.³¹⁹ Symetrický přístup totiž také znamená, že by neměly by být

³¹³ Celý socializační proces je svým způsobem diskuzí mezi studenty a institucionálním prostředím.

³¹⁴ Viz M. Weber, *Metodologie...*, 7-134.

³¹⁵ Viz Nadia Jeldtoft – Birgitte Schepelern Johansen, „Negotiating the Object. Nearness, Distance and the Category ‘Religion’ in Academic Practises“, *Nordic Journal of Religion and Society* 25/2, 2012, 183-196.

³¹⁶ Viz B. Latour, *Stopovat a skládat světy...*, 82-86.

³¹⁷ B. Latour, „Když věci vracejí úder...“, §. 24.

³¹⁸ Ta například usiluje o to, zkoumat stejnými prostředky sami sebe (včetně vědy) stejně jako jiné „kultury“. Viz Milan Fujda, „What Would an Informant Tell Me after Reading My Paper? On the Theoretical Significance of Ethical Commitment and Political Transparency in Symmetrical Practice of Studying Religion(s)“, *Religio: Revue pro religionistiku* 23/1, 2015, 57-86: 73.

³¹⁹ M. Fujda, „What Would an Informant...“, 73, 81-83.

opomenuty některé hlasy, které s utvářejí na podobě určitého světa, v tomto případě vědeckého subsvěta.

Náboženské/spirituální identity by tak v socializačním procesu měly mít přímo možnost aktivně se podílet na intersubjektivní verifikaci ve vědecké diskuzi o studiu náboženství, i tím že budou moci více namítat co se o nich říká z pozice partnera ve vědeckém dialogu, aniž by právě z tohoto dialogu byli odsouváni a studující by museli apriori upozad'ovat svoji náboženskou/spirituální identitu. Mojí hypotézou pak je, že tím bude dosaženo větší integrace v socializačním procesu právě u studujících, kteří pocít'ují tenzi se studiem religionistiky z toho důvodu, že získávají dojem, že jejich náboženská/spirituální identita je potenciálním problémem a do studia religionistiky nepatří.

14 Diskuze: Akademická socializace, sekulární univerzity a náboženství³²⁰

I když se v rámci této práce jedná o případovou studii jedné z religionistik v ČR³²¹, a tudíž jsou možnosti její generalizace na další případy velmi omezené, je třeba zároveň daný případ diskutovat i v širším kontextu. Tím kontextem, který bych zde rád diskutoval, je akademické studium náboženství jako součást širšího vztahu vědy a náboženství na sekulárních univerzitách, který studující internalizují během socializace.

Religionistická akademická socializace sice ovlivňuje náboženskou/spirituální identitu studujících, ale ovlivňuje ji akademická socializace do prostředí sekulárních univerzit obecně. Některé výzkumy pak poukazují na to, že nástup na vysokou školu může mít u studujících i určitý sekularizační efekt. Podle některých studií může docházet k oslabování „náboženskosti“ studujících jednak právě vlivem změny místa, kdy se studující vymaňují z vlivu rodiny i náboženských institucí, se kterými byli dříve spjatí, ale i díky pozitivismu a odsouvání náboženských perspektiv z akademického prostředí, zejména u vysokých škol bez náboženské afiliace³²².

Vlivu vysokých škol na „náboženskost“ a spiritualitu během prvního ročníku se věnoval například kvantitativní výzkum Alyssy N. Bryant, Jeung Y. Choi a Maiko Yasuno, provedený na 50 amerických vysokých školách. Jejich výzkum potvrzuje, že během prvního roku dochází statisticky k poklesu „náboženskosti“ studujících. Na druhou stranu hovoří o tom, že se zvyšuje ochota integrovat do svého života spiritualitu, respektive otevřenost vůči spiritualitě a spirituálním zkušenostem, což interpretují tak, že se jedinci dostávají do pluralitního otevřeného prostředí.³²³ I když je prostředí sekulárních univerzit nadřazována věda nad ostatními formami myšlení³²⁴, což zřejmě přispívá ke zmiňované sekularizaci, na druhou stranu jsou studující

³²⁰ Podkapitola obsahuje některé části textu z chystané studie „Duchovní krize v souvislosti se studiem religionistiky: případová studie“ pro časopis *Religio: Revue pro religionistiku*.

³²¹ Jak bylo řečeno jednotlivé religionistiky se liší. Už jen ohledně toho, o jakých náboženstvích se zde studujících a jaké jsou zde preferovány přístupy ke studiu náboženství.

³²² Viz A. N. Bryant – J. Y. Choi – M. Yasuno, „Understanding the Religious...“, 723-725.

³²³ A. N. Bryant – J. Y. Choi – M. Yasuno, „Understanding the Religious...“. Problém jejich výzkumu nicméně je, že „náboženskost“ měřili pomocí míry využívání náboženských služeb, debatování o náboženství, participací v náboženských klubech a skupinách a četností modlení či meditací. Míru spirituality pak zjišťovali prostřednictvím dotazování na důležitost integrace spirituality v jejich životech a podle pocitu vlastního míry spiritualnosti v souvislosti se svými vrstevníky. Toto měření, kde náboženskost byla měřena spíše chováním, tak spiritualita podle sebeidentifikace, je nicméně poněkud problematické, přičemž tyto limity v závěru své studie sami autoři reflektují. Jejich výzkum nicméně ukazuje na oslabení určitých náboženských aktivit během prvního roku na vysoké škole.

³²⁴ Viz Jonathan P. Hill, „Faith and Understanding...“, 536; Elaine H. Ecklund, *Science vs Religion: What Scientists Really Think*, New York: Oxford University Press 2010, 93.

zároveň během svého studentského života vystaveni pluralitnímu univerzitnímu prostředí, a tím jsou i více vystaveni v rámci sociálních vazeb náboženskému pluralismu³²⁵. Studující pak v této pluralitní situaci radši přijímají neexkluzivistické náboženství vyjadřující právo na eklekticismus nad institucionální podobou náboženství k ulehčení kognitivní disonance asociované s pluralistickým pohledem na svět.³²⁶ Podle celonárodního výzkumu Jonathana Hilla (rovněž v USA) se tak u studujících také snižuje náboženský exkluzivismus, ale zvyšuje se i skepticismus ohledně mimo-empirických věr.³²⁷

Určité sekularizační tendence a snižování náboženského exkluzivismu, ale i otevřenost vůči alternativním spiritualitám, potvrzuje i tento výzkum. Na základě analýzy však nelze zcela jednoznačně zhodnotit, že by u studujících vznikala větší skepse ohledně mimo-empirických věr, i když některé odpovědi to – i v souvislosti se získáváním kritického odstupu – více či méně explicitně naznačují. To lze ilustrovat na příkladu jedné studentky a jejího vnímání katolické bohoslužby poté, co začala studovat religionistiku, přičemž na bohoslužby dříve běžně chodila.

Začala jsem se dívat na ty věci s odstupem. (...) A třeba i když tam o něčem jako mluvil... třetího dne vstoupil na nebe. Tak jsem to brala jako jo (ironické pousmání). Nebo jako ne úplně takhle. Ale jo, je to možný, ale spíš jsem k tomu byla mnohem skeptičtější.

V širším kontextu by uvedené pak také znamenalo, že sekulární univerzity se tak na jednu stranu vlastně podílejí na „odnáboženštění“ části společnosti, což se však týká spíše „tradičnějších“ institucionálních forem náboženství, nicméně na druhou stranu i přes deklarativní nenáboženskost zřejmě nepřímou podporují svým pluralitním nastavením u studujících zájem/otevřenost k alternativní spiritualitě.

Jak popisuje Johansen – a jak se i tato práce na případové studii jedné religionistiky snažila ukázat – akademické studium sociálních a humanitních věd není jen o kumulaci faktů, ale i o přijetí nových způsobů přemýšlení o světě.³²⁸ Akademická socializace ovlivňuje víry, hodnoty a představy o okolním světě a jevech, které se v něm nachází. Ty jsou nicméně dány i subsvětem daného oboru, respektive jeho věděním a pravidly. „Pohledy na svět“ se tedy mohou v rámci jednotlivých oborů poněkud lišit.

³²⁵ Viz také J. P. Hill, „Faith and Understanding...“, 536-537.

³²⁶ J. P. Hill, „Faith and Understanding...“, 536.

³²⁷ *Ibid.*, 536-537. To pak koreluje i tvrzením Petera Bergera, že pluralita relativizuje náboženskou exkluzivitu P. L. Berger, *The Sacred Canopy...*, 107-108, 150-152; J. P. Hill, „Faith and Understanding...“, 536.

³²⁸ B. S. Johansen, „‘Doing the secular’...“, 284.

Jako příklad lze uvést výzkum Michaël Dambrun, Rudolphe Kamiejskiho, Nicolase Haddadiho a Sandry Duarte.³²⁹ Jednalo se o kvantitativní výzkum mezi studujícími psychologie a biologie na *Blaise Pascal University* ve Francii, který ukazuje, že u studujících psychologie docházelo od prvního do třetího ročníku k výraznému snížení osobního přijímání genetického determinismu ohledně vysvětlení rozdílů v rámci lidského chování a osobností, což autoři přímo přisuzují socializaci do daného oboru. Sociální vědy totiž podle nich kladou větší důraz na sociální faktory a vliv prostředí než na faktory genetické.³³⁰ To pak také dokládají tím, že toto snížení neplatilo pro studující biologie, kteří vykazovali podobné znaky genetického determinismu napříč ročníky.³³¹

To poukazuje na jednotlivé akademické obory jako různé „kmeny“ s jejich „epistemickými kulturami“, které nejenže jakožto kultury praktik produkují různé formy specializovaného vědění, ale zároveň sdílí i jiné epistemické předpoklady, pohledy na člověka a na svět. Ty jsou pak jako součást vědění daného oboru předávány právě socializací nových studujících. Ti je následně také internalizují jako své vlastní hodnoty a pohledy na svět, a jak jsem se pak snažil v práci ukázat, studující toto vědění zahrnují i do svých osobních životů, včetně oblasti náboženství/spirituality, ale třeba i rodiny.³³² Pragmaticky následně kombinují, respektive uspořádávají, ve svém osobním životě elementy vědění a jednání ze subsvěta religionistiky s věděním získaným v jiných oblastech, což sebou přináší také různé osobní transformace.

Religionistika na každodenní bázi operuje prostřednictvím akademických praktik s náboženstvím, kdy jsou zároveň také předávány určité pohledy na svět. Těmito v rámci oboru předávanými pohledy na svět je také přesvědčení, že věda a náboženství jsou dvě rozdílné věci a že z hlediska religionistiky jsou si všechna náboženství rovna. Jak popisuje Johansen sekulární religionistika sama sebe jako „sekulární“ utváří pomocí akademických praktik, které produkují kombinaci exkluze náboženství z akademické sféry, jeho subordinace a zároveň

³²⁹ Michaël Dambrun – Rodolphe Kamiejski – Nicolas Haddadi – Sandra Duarte, „Why Does Social Dominance Orientation Decrease with University Exposure to the Social Sciences? The Impact of Institutional Socialization and the Mediating Role of ‘Geneticism’“, *European Journal of Social Psychology* 39/1, 2009, 88-100.

³³⁰ M. Dambrun – R. Kamiejski – N. Haddadi – S. Duarte, „Why Does Social...“, 97. Autoři vychází z přesvědčení, že v rámci sociálních věd jsou rozdíly v chování a osobnosti více ovlivněny sociálními faktory a faktory prostředí než těmi genetickými. V rámci výzkumu pak potvrzují hypotézu, že normativní a informativní vliv akademického oboru vede k percepci, že ohledně lidského chování a osobnosti mají geny méně důležitou roli než výchova. M. Dambrun – R. Kamiejski – N. Haddadi – S. Duarte, „Why Does Social...“, 88.

³³¹ M. Dambrun – R. Kamiejski – N. Haddadi – S. Duarte, „Why Does Social...“, 97.

³³² Jak bylo ukázáno v textu, prostřednictvím internalizace religionistického vědění a pohled na náboženství v perspektivě vědecké racionality pak mění pohledy na náboženství v singuláru i plurálu, mění svoje jednání v rodinách, v náboženských/spirituálních skupinách, v rituálech atd.

chápání/osvětlování jednotlivých forem náboženství jako principiálně rovnocenných.³³³ Výzkum v rámci brněnské religionistiky v tomto ohledu dochází k podobným poznatkům jako výzkum religionistik Brigitte Johansen na dvou dánských univerzitách (Copenhagen a Aarhus), i když oproti její práci jsou zdrojem dat primárně výpovědi studujících, nikoliv zúčastněné pozorování.

I když je separace vědy od náboženství a považování jednotlivých náboženství jako principiálně rovnocenných projevů lidské kultury a dějin v subsvětě religionistiky považováno víceméně za něco samozřejmého, jde o určitý konkrétní a zároveň nesamozřejmý pohled na realitu. Jeho vytvoření souvisí s dřívějšími sekularizačními procesy – konkrétně se sekularizací veřejných univerzit³³⁴ a konstitucí sekulárního státu a veřejného prostoru jako nenáboženského (sekulárního) a vůči náboženství neutrálního, přičemž toto pojetí se odráží i ve vědeckém bádání o náboženství. To, že by vědecký-religionistický pohled na náboženství měl být oddělován od náboženství, což se promítá i do toho, že by budovaná religionistická identita měla být oddělována od vlastní náboženské/spirituální identity, a zároveň to, že by religionistika měla být vůči náboženstvím na neutrální pozici, podle mých poznatků internalizují studující již velmi záhy po nástupu na religionistiku. Většinou se tak děje už během prvního semestru. Považují to pak za něco samozřejmého, co k religionistice a k tomu být religionistou patří.³³⁵

Domnívám se, – je to nicméně věc diskuze a možných dalších výzkumů v jiných religionistických prostředích – že co se týče sekularizace vědecké identity od náboženské a její následné privatizace jde o princip, který se nevztahuje jen k danému brněnskému případu, ale i k epistemické kultuře akademického studia náboženství v podobě religionistiky obecně. Vychází totiž z jedné z ústředních os sociální praxe západních společností, kdy dochází k dělení jejich jednotlivých segmentů na oblasti sekulární a náboženství.³³⁶ „Samozřejmost“ sekularity vědy tak nesouvisí jen se subsvětem jednoho sociálně-vědného oboru v podobě religionistiky, ale s centrálním nastavením vztahu vědy a náboženství v současných společnostech euroamerického okruhu – avšak i univerzit západního „stříhu“ jinde ve světě. V religionistice je nicméně purifikace vědy o náboženství dobře pozorovatelná, protože religionistika s kategorií náboženství pracuje v rámci každodenních akademických praktik jako s ústředním

³³³ B. S. Johansen, „Doing the secular’...“, 290.

³³⁴ V rámci toho byly nicméně vyčleněny pro náboženské, respektive teologické, studium samostatné teologické fakulty, což je nicméně potřeba vnímat stále v souvislosti s diferenciací sekulárního státu od náboženství. Zároveň byla ponechána některým církvím možnost výuky náboženství i na základních a středních školách.

³³⁵ M. Vrzal – T. Menšíková, „Stávání se religionistou...“, 15-17.

³³⁶ B. S. Johansen, „Doing the secular’...“, 279.

vymezením předmětu svého bádání. Religionistika tak pomocí akademických praktik a akademickou socializací toto dělení dále reprodukuje.

Jako malý příklad sociální akademické praxe separace vědy od náboženství v českém religionistickém prostředí v podobě veřejné sebe-deklarace oboru lze uvést oficiální popis (nedávno vzniklé) olomoucké religionistiky na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci.

Oddělení religionistiky je odborným pracovištěm, jež se specializuje na **sekulární výzkum náboženství** [zvýraznění M.V.] ve všech jeho aspektech a zajišťuje výuku oboru Religionistika na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci.³³⁷

To, v čem se jednotlivé sekulární religionistiky nicméně mohou lišit, je míra a striktnost purifikace vědy od náboženství. Snaha o oddělování vědeckého (sekulárního) od náboženského je podle mých poznatků v brněnském prostředí nicméně poměrně silná. Zde bych jenom dodal, že v rámci brněnské religionistiky nejde o ateismus, jak se snaží někteří autoři snaží naznačovat ve spojitosti s Ústavem vědeckého ateismu³³⁸, který brněnské religionistice historicky předcházely, ale o silnější vědecký sekularismus³³⁹, který je v různé míře přítomný ve vědě obecně. Z mých poznatků ohledně socializačního procesu v rámci brněnské religionistiky plyne, že tato purifikace způsobuje u některých studujících zmiňovanou tenzi mezi budovanou religionistickou identitou a vlastní náboženskou/spirituální identitou. Zde je pak prostor pro diskuzi nad tím, jak v tomto ohledu akademická socializace probíhá na jiných religionistických pracovištích a jak působí na samotné studující.

Diskutovaný vztah religionistiky k náboženství je zároveň součástí širšího kontextu vztahu sekulárních univerzit k náboženství. Respektive přítomnosti náboženství/spirituality v rámci sekulárních univerzit. Tato diskuze začíná být v posledních dekáдах velmi živá například v USA, kde byly ještě donedávna univerzity považovány za jeden z nejsekulárnějších

³³⁷ Oddělení religionistiky, [online], <<https://religionistika.upol.cz/>>, [30. 8. 2018].

³³⁸ Viz zmínka Ivana Štampacha v Ivan O. Štampach, *Přehled religionistiky*, Praha: Portál 2008, 19.

³³⁹ Na sekularismus můžeme nahlížet jako na přesvědčení, že by náboženství mělo být od ostatních domén společnosti oddělováno a prakticky se snaží toto oddělování uskutečňovat. Jednou z podob těchto praktik je snaha o stavění „demilitarizovaných zón“ mezi vědou a náboženstvím v přesvědčení, že věda a náboženství by měly být oddělené domény, které by se neměly míchat a měly by fungovat odděleně, aby se zabránilo vzájemným konfliktům. K bližšímu vymezení sekularismu a jeho jednotlivých podob viz např. Taylor, C., „Proč je zapotřebí radikální redefinice sekularismu“, in: Štěch, O. (ed.), *Náboženství a sekularita: Zápas o veřejný prostor*, Praha: Filosofia 2017, 79-105.

prostorů v americké společnosti vůbec, přičemž náboženství zde bylo (stejně jako v Evropě) pro sociální a humanitní vědy spíše okrajovým tématem.³⁴⁰

Jak poukazují John Schmalzbauer – Kathleen Mahoney, „sekulárnost“ univerzit souvisela i s dominancí sekularizačního paradigmatu v sociálních vědách, které přisuzovalo náboženství jen omezenou roli a důležitost v moderních společnostech. Tím pádem bylo i méně důležité pro akademickou pozornost v rámci různých oborů.³⁴¹ S opouštěním sekularizačního paradigmatu od konce 90. let, ale i s globální revitalizací náboženství, nicméně začalo být náboženství opět začalo přitahovat pozornost řady vědních oborů. S tím se začaly zvyšovat nejen počty religionistických pracovišť, ale třeba i počty členů organizací akademického studia náboženství – například počet členů *American Academy of Religion* se zvýšil mezi lety 1990 a 2006 takřka o dvojnásobek.³⁴²

Náboženství se tedy dostalo opět do centra pozornosti sociálních a humanitních věd. V rámci toho se pak objevuje také téma možnosti provázání vědy s věděním a praktikami, které jsou jinak (společenskou praxí dělení objektů na sekulární a náboženské) řazeny k náboženství/spiritualitě. Některé akademické obory, respektive určité proudy uvnitř těchto oborů, pak postupně začaly do subsvětů odborného vědění a akademických praktik inkorporovat i některé prvky přejaté z náboženství z náboženství a alternativních spiritualit, s čímž se lze setkat například v rámci určitých proudů medicíny, ale i psychologie.³⁴³

Šířeji se tak otevírá i téma cílené integrace náboženství/spirituality do vysokoškolského vzdělávání. Například Alexander a Helen Astin z *University of California* jakožto jedni z klíčových autorů, kteří se v americkém prostředí věnují tématu náboženství/spirituality u studujících v rámci vysokých škol, podepsali prohlášení kritizující exkluzi spirituality z univerzit, a naopak se věnovali možnosti inkorporace spirituálních perspektiv do studijního kurikula.³⁴⁴

V evropském kontextu se inkorporaci spirituality do vzdělávání zabýval například David Carr, který se také snažil o vymezení konceptu spirituálního vzdělávání. Spiritualitu pak pojímá široce v humanistickém pojetí jako určitou lidskou tendenci k transcendenci vlastní

³⁴⁰ John Schmalzbauer – Kathleen Mahoney, „Religion and Knowledge in the Post-Secular Academy“, in: Philip S. Gorski – David K. Kim – John Torpey – Jonathan VanAntwerpen (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York – London: New York University Press 2012, 215-248: 215, 217.

³⁴¹ J. Schmalzbauer – K. Mahoney, „Religion and Knowledge...“, 215.

³⁴² *Ibid.*, 218.

³⁴³ *Ibid.*, 222.

³⁴⁴ Viz J. Schmalzbauer – K. Mahoney, „Religion and Knowledge...“, 226.

existence, směřující k otázkám po jejím smyslu a také zkušenost toho, co přesahuje materiální svět. Tato lidská tendence by pak měla být kultivována i ve výuce ve spojitosti s určitými pozitivními společenskými hodnotami, což by mělo být pojato jako součást rozvoje studujících a jejich celistvosti, a také začleněno do kurikula ve vzdělávání.³⁴⁵ Carrovo pojetí spirituality poukazuje na to, že velmi záleží na tom, co je vlastně přesně v dané diskuzi o integraci náboženství/spirituality v rámci univerzitního vzdělávání myšleno.

Osobně v této práci nicméně nehájím začleňování náboženství/spirituality do vzdělávání na sekulárních univerzitách. A už vůbec mi nejde o theologizaci religionistiky, jak by se někteří mohli mylně domnívat.³⁴⁶ Jde mi o to, dát náboženským/spirituálním identitám větší hlas v tom, jak je věda, jakožto určitý subsvět či epistemická kultura, konstruována. V tomto právě hledám inspiraci i v tzv. „symetrickém přístupu“ vycházejícím z ANT a prací Bruna Latoura, který z hlediska mojí interpretace vlastně post-sekulární přístup reprezentuje, i když je tak sám přímo neoznačuje. Jak jsem popisoval v předchozí kapitole, konkrétně navrhuji spíše „obroušení“ purifikace vědy od náboženství tak, aby z vědecké diskuse automaticky nebyly odsouvány/vylučovány náboženské/spirituální identity, ale i jejich pohledy na svět. To nicméně šířeji souvisí i s vlastním pojetím sekulární univerzity a jednotlivých vědních oborů a v konečném důsledku i religionistiky v době, o které někteří autoři jako Habermas mluví jako o post-sekulární.

Tím jak náboženství/spiritualita bude zřejmě mít výraznou roli i v dalším uspořádávání světa, bude zřejmě stimulována i diskuze ohledně restaurace vztahu vědy a náboženství v post-sekulární době. Rozhodně bude zajímavé sledovat, jak budou dále probíhat diskuze o pojetí akademického prostředí ve vztahu k náboženství/spiritualitě a o případném posun od sekulárních sociálních a humanitních věd k post-sekulárnímu pojetí. To pak souvisí s tím, do jaké vědy pak budou vlastně v budoucnu další studující socializováni. Je také otázkou, jak na novou situaci ohledně vyjednávání místa a roli náboženství v post-sekulárních společnostech zareaguje v příštích letech religionistika, a speciálně česká religionistika, ve které téma post-sekularity nebylo ještě příliš otevřeno a diskutováno.³⁴⁷

³⁴⁵ David Carr, „Towards a Distinctive Conception of Spiritual Education“, *Oxford Review of Education* 21/1, 1995, 83-98. Za zmínku také stojí, že Carr činí rozdíl mezi „náboženským vzděláváním“ a „spirituálním vzděláváním“, přičemž náboženské vzdělávání vztahuje k určitému konkrétnímu náboženství.

³⁴⁶ To jsem se snažil ukázat už v článku M. Vrzal, „Sociologie, která počítá s bohy...“.

³⁴⁷ Toto téma jsem se snažil otevřít již na *První olomoucké religionistické konferenci* s příspěvkem Miroslav Vrzal, „Post-sekulární religionistika? K podobě sociálních věd v post-sekulární společnosti“, in: *První olomoucká religionistická konference: „Náboženství a spiritualita z pohledu současné religionistiky“*, Olomouc, 6. - 7. října, Olomouc, 2016.

Do této diskuze pak rovnou přispějí vlastním vymezením toho, jak by mohla být konceptualizována post-sekulární věda. Z mého pohledu by pak post-sekulární věda měla stát na sekulárních základech, jen si je 1) jednak vědoma vlastní podmíněnosti a toho, že „sekularita“ vědy je výsledkem vyjednávání v rámci sociálních praktik, a ne něco daného a samozřejmého, 2) zároveň je více otevřena dialogu s náboženstvím/spiritualitou, které se nesnaží (tolik) subordinovat a zároveň purifikovat ze svého prostředí tím, že náboženství a spiritualitu „značkuje“ apriori jako „iracionalitu“ neslučitelnou s vědou, 3) a připouští, že náboženství/spiritualita svou racionalitou může přispět vědecké diskuzi, pokud pracuje s racionálními argumenty, které jsou diskutovatelné v rámci pravidel vědecké debaty.

Tímto by z mého hlediska i post-sekulární religionistika při studiu náboženství měla dosahovat větší symetrie, kterou však nevnímám jako snahu o „politickou korektnost“ vůči náboženství, ale jako pragmatický posun vědeckého nahlížení na jevy okolního světa, které studujeme, tak abychom na ně nahlíželi v určitých ohledech „rovněji“ a více „napřímo“ a mohli je tak i lépe pochopit a popsat.

15 Závěr

Text ukazuje, že už od počátku akademické socializace (v prvním semestru) dochází u studujících na základě internalizace religionistického vědění k reflexivnímu přeskládání vlastní náboženské/spirituální identity. Oproti tvrzení například Alyssy Bryant, Jeung Cho a Maiko Yasuno, že nejvíce signifikantní ve vlivu na náboženskou identitu je právě první ročník,³⁴⁸ výzkum na základě analýzy získaných dat dokládá, že k výraznějším osobním transformacím dochází až později, v druhém či třetím ročníku. Tou dobou je religionistické vědění již více sedimentováno v myslích studujících a také již dochází k etablování změn v životě jedince v souvislosti s novým studiem na vysoké škole.

Důležitým aspektem studia religionistiky je, že reprezentuje specifickou náboženskou pluralitu, prostřednictvím které se studující seznamují s různými náboženskými tradicemi a duchovními proudy napříč geografii i historií. I díky tomu se pak sekulární religionistika, i když to není jejím cílem, stává prostorem pro duchovní hledání (a vyjasňování si vlastní víry) studujících, kde jsou zároveň reflexivně (a pragmaticky) náboženské/spirituální a vědecké perspektivy mixovány dohromady. Svým nastavením, kdy jsou jednotlivá náboženství z perspektivy hodnotové neutrality nahlížena jako rovnocenná, u studujících navíc religionistika stimuluje spíše osobní zájem o neexkluzivistické formy spirituality. Religionistika tak zřejmě přitahuje více náboženské „hledáče“ než náboženské „vyznavače“.

Pro některé nábožensky/spirituálně orientované studující je pak duchovní hledání vlastně motivem, proč na religionistiku chodí, i když o něm často nemají konkrétnější představy. Láká je právě buď možnost dozvědět se hodně o různých náboženstvích, nebo si prohloubit znalosti o některém konkrétním. Oboje pak s tím, že se dozví také nějaké širší souvislosti. Tím si slibují od studia religionistiky i nějaký svůj osobní duchovní rozvoj. Studující si ve zkoumaném případě dokonce vytvářeli vlastní spirituální pole, ve kterém sdíleli spirituální myšlenky a zkušenosti, a které bylo propojené i s různými alternativními duchovními skupinami mimo religionistiku. Vliv těchto studentských vazeb pak mnozí studující z hlediska vlivu na jejich náboženskou/spirituální označovali za významnější než vliv samotného oboru.

Na druhou stranu zde však také dochází k tomu, že náboženská/spirituální identita je (i jako zdroj možné neobjektivit) z akademického prostředí sekularizována, privatizována a purifikována od budované vědecké-religionistické identity. Sekulární charakter religionistiky

³⁴⁸ A. N. Bryant – J. Y. Choi – M. Yasuno, „Understanding the Religious...“, 727.

je pak u studujících někdy i zdrojem pocitu tenze s vlastní náboženskou/spirituální identitou, který nakonec může přispět k odchodu ze studia. Například když zde (i v souvislosti s očekáváním vlastního duchovního rozvoje) vystupuje pocit přílišného oddělení religionistiky od samotného náboženství, kdy „vědecky zkoumat náboženství“ se pro studující ocitá v rozporu s „žít náboženství“, jak i v rámci svého výzkumu uvádí Tereza Menšíková.³⁴⁹

Všichni studující také v rámci akademické socializace prochází procesem internalizace racionalizace náboženství, který pak může vést pro studující samotné k jeho (částečnému) odkouzlení. S racionalizací náboženství se musí vyrovnávat i ve vlastních životech, což může vést i v souvislosti se získáváním vědeckého kritického odstupu od náboženství jako objektu svého studia k oslabování/upozadřování vlastní náboženské/spirituální víry. To pak může být pro některé studující i problém, protože náboženství/spiritualita pro ně tvoří důležitý rozměr života, jehož narušení může vést i k osobní dezintegraci.

Přestože se jedná o případovou studii v prostředí jedné z religionistik, text se snaží diskutovat širší problém nastavení vztahu vědy náboženství na sekulárních univerzitách, respektive vliv studia na sekulárních univerzitách na náboženské/spirituální identity studujících. Z tohoto důvodu pak byla vybrána právě sekulární religionistika. Některé z výzkumů³⁵⁰ ukazují, že sekulární univerzity se prostřednictvím určitých sekularizačních mechanismů na jednu stranu vlastně podílejí na „odnáboženštění“ části společnosti, což se však týká spíše „tradičnějších“ institucionálních forem náboženství, nicméně na druhou stranu i přes deklarativní nenáboženskost zřejmě nepřímou podporují svým pluralitním nastavením u studujících zájem/otevřenost k alternativní spiritualitě. To se pak také víceméně potvrdilo i v daném výzkumu studujících religionistiky na FF MU.

Práce rovněž na základě získaných poznatků navrhuje určitá řešení pro odstranění některých možných problémů souvisejících se socializačním procesem do sekulárního akademického studia náboženství tak, aby se zvýšila jeho úspěšnost. V tomto ohledu, krom návrhu úpravy přijímacího řízení a snahy o větší viditelnosti religionistiky (většina studujících totiž nemá představu co vlastně religionistika obnáší), práce mimo jiné navrhuje – v návaznosti na pojetí racionální debaty v post-sekulární společnosti u Jürgena Habermase³⁵¹ – posun od sekulární akademické socializace do studia religionistiky k post-sekulární akademické

³⁴⁹ T. Menšíková, *Motivy k opuštění studia religionistiky...*, 44.

³⁵⁰ Viz J. P. Hill, „Faith and Understanding...“; A. N. Bryant – J. Y. Choi – M. Yasuno, „Understanding the Religious...“.

³⁵¹ J. Habermas, „Náboženství ve veřejné sféře...“.

socializaci (a post-sekulární vědě), což by pak mělo přinést větší integraci náboženských/spirituálních identit studujících do samotného socializačního procesu.

Seznam použité literatury:

- Asad, T., *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003.
- Atkinson, R., *The Life Story Interview: Qualitative Research Methods Series 44*, Thousand Oaks – London – New Delhi: Sage 1998.
- Bauman, Z., *Tekuté časy: Život ve věku nejistoty*, Praha: Academia 2008.
- Beck, U., *Riziková společnost: Na cestě k jiné modernitě*, Praha: Sociologické nakladatelství 2004.
- Becher, T. – Trowler, P. R., *Academic Tribes and Territories: Intellectual Enquiry and the Culture of Disciplines*, Buckingham – Philadelphia: Open University Press 2001.
- Berger, P. L., „The Desecularization of the World: A Global Overview”, in: Berger, P. L. (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethic and Public Policy Center 1999, 1-18.
- Berger, P. L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday 1967.
- Berger, P. L. – Luckmann, T., *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999.
- Besecke, K., „Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource“, *Sociology of Religion* 67/3, 2001, 365-381.
- Bourdieu, P., *Teorie jednání*, Praha: Karolinum 1998.
- Bryant A. N. – Astin S. H., „The Correlates of Spiritual Struggle During the College Years“, *The Journal of Higher Education* 79/1, 2008, 1-27.
- Bryant A. N. – Choi J. Y. – Yasuno M., „Understanding the Religious and Spiritual Dimensions of Students' Lives in the First Year of College“, *Journal of College Student Development* 44/6, 2003, 723-745.
- Bubík, T., „Rethinking the Relationship between the Study of Religions, Theology and Religious Concerns: A Response to Some Aspects of Wiebe's and Martin's Paper“, in: Martin, L. H. – Wiebe, D. (eds.), *Conversations and Controversies in the Scientific Study of Religion: Collaborative and Co-authored Essays by Luther H. Martin and Donald Wiebe*, Leiden – Boston: Brill 2016, 260-270.
- Buchtík, M. – Hampejs, T., „Role-playing jako živný roztok sociálna: Experimentální metoda?“, *Teorie vědy* 35/4, 2013, 525-549.
- Carr, D., „Towards a Distinctive Conception of Spiritual Education“, *Oxford Review of Education* 21/1, 1995, 83-98.
- Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago – London: University of Chicago Press 1994.

- Čermák, I., „Myslet narativně (kvalitativní výzkum ‚on the road‘)“, in: Čermák, I. – Miovský, M. (ed.), *Sborník z konference Kvalitativní výzkum ve vědách o člověku na prahu třetího tisíciletí*, Brno: Psychologický ústav AV ČR – Nakladatelství Albert 2002, 11-25.
- Dambrun, M. – Kamiejski, R. – Haddadi N. – Duarte S., „Why Does Social Dominance Orientation Decrease with University Exposure to the Social Sciences? The Impact of Institutional Socialization and the Mediating Role of ‘Geneticism’“, *European Journal of Social Psychology* 39/1, 2009, 88-100.
- D'Andrea, L. – Montefalcone, M., „The Socialisation of Scientific and Technological Research“, in: Bijker, W. E. – D'Andrea, L. (eds.), *Handbook on the Socialisation of Scientific and Technological Research: Social Science and European Research Capacities (SS-ERC) Project*, Rome: Social Sciences and European Research Capacities (SS-ERC) 2009, 18-23.
- Davidson, W. B. – Beck, H. P. – Milligan, M., „The College Persistence Questionnaire: Development and Validation of an Instrument That Predicts Student Attrition“, *Journal of College Student Development* 50/4, 2009, 373-390.
- Davieová, G., *Výjimečný případ Evropa: Podoby víry v dnešním světě*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK) 2009.
- Disman, M., *Jak se vyrábí sociologická znalost*. Praha: Karolinum 1993.
- Durkheim, É., *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, Praha: OIKOYMENH 2002.
- Eisenstadt, S., „Multiple Modernities“ *Daedalus* 129, 2000, 1-29.
- Ecklund, E. H., *Science vs Religion: What Scientists Really Think*, New York: Oxford University Press 2010.
- Fitzgerald, T., *The Ideology of Religious Studies*, New York: Oxford University Press 2000.
- Fitzgerald, T., „Playing Language Games and Performing Rituals: Religious Studies as Ideological State Apparatus“, *Method & Theory in the Study of Religion* 15/3, 2003, 209-254.
- Foucault, M., „Řád diskursu“, in: Foucault, M., *Diskurs, autor, genealogie*, Praha: Svoboda 1994, 41-74.
- Fujda, M., *Akultura hinduismu a formování moderní religiozity: K sociálním dějinám českého okultismu 1891-1941*, Praha: Malvern 2010.
- Fujda, M., „Proč nestudovat náboženství: K sociologickému uspořádání skutečnosti“, *Sociální studia* 3, 2013, 13-43.
- Fujda, M., *Jak projít úspěšně studiem: Příručka ke státní magisterské zkoušce z religionistiky na FF MU*, Brno: Masarykova univerzita 2013.
- Fujda, M., „What Would an Informant Tell Me after Reading My Paper? On the Theoretical Significance of Ethical Commitment and Political Transparency in Symmetrical Practice of Studying Religion(s)“, *Religio: Revue pro religionistiku* 23/1, 2015, 57-86.

- Fujda, M., „From Religion to Ordering Uncertainty: A Lesson from Dancers“, in: Ingman, P. – Utriainen, T. – Hovi, T. – Broo, M., *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization: Changing the Terms of the Religion Versus Secularity Debate*, Bristol: Equinox Publishing Ltd 2016, 207-230.
- Giddens, A., *Důsledky modernity*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2003.
- Goffman, E., *Stigma: Poznámky k problému zvládnutí narušené identity*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2003.
- Goffman, E., *Všichni hrajeme divadlo: Sebeprezentace v každodenním životě*, Praha: Nakladatelství studia Ypsilon 1999.
- Gorski, P. S. – Kim, D. K. – Torpey, J. D. – VanAntwerpen, J., „The Post-Secular in Question“, in: Gorski, P. S. – Kim, D. K. – Torpey, J. D. – VanAntwerpen, J. (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York – London: New York University Press 2012, 1-22.
- Grof, S. – Grof, C. (eds.), *Spiritual Emergency: When Personal Transformation Becomes a Crisis*, New York: Jeremy P. Tarcher / Putnam 1989.
- Habermas, J., „Náboženství ve veřejné sféře“, in: Štěch, O. (ed.), *Náboženství a sekularita: Zápas o veřejný prostor*, Praha: Filosofia 2017, 37-77.
- Hampejs, H., „Přivazování José Arcadia k plotu: Kognitivní etnografie situační normativity morální kontroverze v larpové hře Cien Años“, *Antropowebzin* 3-4, 2017, 75-97.
- Hamar, E., *Vyprávěná židovství: O narativní konstrukci druhogeneračních židovských identit*, Praha: Sociologické nakladatelství (SLON) 2008.
- Hamplová, D. – Řeháková, B., *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí: Výsledky Mezinárodního programu výzkumu ISSP 2008 – Náboženství*, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2009.
- Hanegraaff, W. J., „New Age Religion and Secularization“, *Numen* 47, 2000, 288-312.
- Hartnoll, R. – Griffith, P. – Taylor, C. – Hendriks, V. – Blanken, P. – Nolimal, N. – Weber, I. – Toussirt, M. – Ingold, R., *Příručka k provádění výběru metodou sněhové koule: Snowball Sampling*, Praha: Úřad vlády České republiky 1997.
- Heelas, P. – Woodhead, L. et al., *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford – Malden: Blackwell 2005.
- Hejna, D., *Náboženství a společnost: Věda o náboženství a její historické kořeny*, Praha: Grada, 2010.
- Hervieu-Léger, D., „The Role of Religion in Establishing Social Cohesion“, in: Michalski, K. (ed.), *Religion in the New Europe*, Budapest: Central European University Press 2006, 45-63.
- Hill, J. P., „Faith and Understanding: Specifying the Impact of Higher Education on Religious Belief“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 50/3, 2011, 533-551.
- Hill, S. C., „The Formation of Identity as a Scientist“, *Science Studies* 8/1, 1995, 54-72.

- Holpuch, P., „Bezdomovectví jako přístup k životu“, *Biograf* 54, 2011, 112 §, [online], <<http://www.biograf.org/clanek.php?clanek=v5401>>, [30. 8. 2018].
- Horyna, B., *Úvod do religionistiky*, Praha: OIKÚMENÉ 1994.
- Horyna, B. – Pavlincová, H., *Dějiny religionistiky*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001.
- Ingman, P. – Utriainen, T. – Hovi, T. – Broo, M. „Introduction: Towards More Symmetrical Compositions“, in: Ingman, P. – Utriainen, T. – Hovi, T. – Broo, M., *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization: Changing the Terms of the Religion Versus Secularity Debate*, Bristol: Equinox Publishing Ltd 2016, 1-24.
- Jeldtoft, N. – Johansen, B. S., „Negotiating the Object. Nearness, Distance and the Category ‘Religion’ in Academic Practises“, *Nordic Journal of Religion and Society* 25/2, 2012, 183-196.
- Johansen, B. S., „‘Doing the secular’: Academic practices in the study of religion at two Danish universities“, *Arts and Humanities in Higher Education* 10/3, 2011, 279-93.
- Johansen, B. S., „Post-secular sociology. Modes, possibilities and challenges“, *Approaching Religion* 3/1, 2013, 4-15.
- Juergensmeyer, M., *Teror v mysli boží: Globální vzestup náboženského násilí*, Brno Centrum pro studium demokracie a kultury 2007.
- Konopásek, Z., „V čem spočívá pravda náboženské skutečnosti?: Sociologický pohled na mariánská zjevení a démonické posedlosti.“ *Biograf* 52-53, 2010, 89-101.
- Konopásek, Z. – Paleček, J., „V moci ďábla: Exorcismus věřícíma očima“, *Biograf* 40-41, 2006, 138-171.
- Cetina, K. K., *Epistemic Cultures: How the Sciences Make Knowledge*, Cambridge – London: Harward University Press 1999.
- Latour, B., „Ekonomie, věda o vášnivých zájmech: Úvod do ekonomické antropologie Gabriela Tardeho“, in: Latour, B., *Stopovat a skládat světy s Brunem Latourem: Výbor z textů 1998–2013*, Praha: Tranzit.cz 2016, 65-125.
- Latour, B., „Biografie jednoho jednání: Nad knihou mody existence“, in: Bruno Latour, *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem: Výbor z textů 1998–2013*, Praha: Tranzit.cz 2016, 127-145.
- Latour, B., „Když věci vracejí úder: Co mohou sociálním vědám přinést „vědní studia““ [online], *Biograf* 29, 2002: 41 §. <<http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=2901>>, [19. 1. 2012].
- Latour, B., *Nikdy sme neboli moderný*, Bratislava: Kaligram 2003.
- Latour, B., *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers Through Society*, Cambridge: Harvard University Press 1987.
- Luhmann, N., *Art as a Social System*, Stanford: Stanford University Press 2000.

- Luckmann, T., *Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York: The Macmillan Company 1967.
- Lužný, D., „Globalizace a sociologie náboženství“, in: Lužný, D. – Václavík, D. a kol., *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*, Praha: Malvern 2010, 13-40.
- Lužný, D., „Náboženství a kultura: Náboženství jako fenomén kultury“, in: Fujda, M. – Klocová, E. – Kundt, R. (eds.), *Identity v konfrontaci: Multikulturní výchova pro učitele/učitelky SŠ a ZŠ*, Brno: Masarykova univerzita 2011, 12-23.
- Lužný, D., *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, Brno: Masarykova univerzita 1999.
- Marada, R., „Bergerův a Luckmannův existenciální humanismus“, in: P. L. Berger – T. Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999, 202-214.
- Menšíková, T., *Motivy k opuštění studia religionistiky se zaměřením na tenzi mezi studiem religionistiky a vlastní náboženskou identitou*, bakalářská práce, Masarykova univerzita 2016.
- Nešpor, Z. R., *Příliš slábi ve víře: Česká ne/religiozita v evropském kontextu*, Praha: Kalich 2010.
- Nešpor, Z. R., „Český Kendal‘: Úvodem k sociologickému studiu současné religiozity/spirituality v České Lípě a v Mikulově“, in: Lužný, D. – Nešpor, Z. R. a kol., *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern 2008, 7-19.
- Nešporová, O., „Českolipská spirituální necírkevní scéna“, in: Lužný, D. – Nešpor, Z. R. a kol., *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*, Praha: Malvern 2008, 143-166.
- Obrovská, J., „Duchovní dimenze waldorfské pedagogiky optikou reflexivní modernity“, *Sociální studia* 3, 2009, 97-111.
- Paden, W. E., *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*, Brno: Masarykova univerzita 2002.
- Paleček, J., „Mariánský zázrak ve světle sociologie, sociologie ve světle slunečního zázraku“, *Biograf* 52–53, 2010, 41-66.
- Partridge, C. (ed.), *Encyklopedie nových náboženství: Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spiritualita*, Praha: Knižní klub 2006.
- Pecháčková, M., „Tomáš Halík: Převládá tu náboženský analfabetismus“, in: *Česká pozice: Informace pro svobodné lidi*, 21.3.2014, [online], <http://ceskapozice.lidovky.cz/tomas-halik-prevlada-tu-nabozensky-analfabetismus-fw-tema.aspx?c=A140321_231234_pozice_139514>, [16. 2. 2018].

- Sabri, D. – Rowland, C. – Wyatt, J. – Stavrakopoulou, F. – Cargas, S. – Hartley, H., „Faith in academia: Integrating students' faith stance into conception of their intellectual development”, *Teaching in Higher Education* 12/1, 2008, 43-54.
- Schmalzbauer, J. – Kathleen Mahoney, K., „Religion and Knowledge in the Post-Secular Academy“, in: Gorski, P. S. – Kim, D. K. – Torpey, J. – VanAntwerpen, J. (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York – London: New York University Press 2012, 215-248.
- Smith, J. K. A., „Secular Liturgies and Prospects for a 'Post-Secular' Sociology of Religion“, in: Gorski, P. S. – Kim, D. K. – Torpey, J. – VanAntwerpen, J. (eds.), *The Post-Secular in Question: Religion in Contemporary Society*, New York – London: New York University Press 2012, 159-184.
- Spunar, P., „Napětí mezi oficiálním a ‚lidovým‘ náboženstvím ve středověku“, in: Bělka, L. – Kováč, M. a kol. *Normativní a žité náboženství*, Brno: Masarykova univerzita v Brně 1999, 90-102.
- Strauss, A. – Corbinová, J., *Základy kvalitativního výzkumu: Postupy a techniky metody zakotvené teorie*, Boskovice: Albert 1999.
- Sutcliffe, S. J., *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge, 2003.
- Štěch, O., „Sekularita a zápas o veřejný prostor“, in: Štěch, O. (ed.), *Náboženství a sekularita: Zápas o veřejný prostor*, Praha: Filosofia 2017, 7-35.
- Taylor, C., *Modern Social Imaginaries*, Durnham: Duke University Press 2004.
- Taylor, C., „Proč je zapotřebí radikální redefinice sekularismu“, in: Štěch, O. (ed.), *Náboženství a sekularita: Zápas o veřejný prostor*, Praha: Filosofia 2017, 79-015.
- Tinto, V., „Dropout from Higher Education: A Theoretical Synthesis of Recent Research“, *Review of Educational Research* 45, 1975, 89-125.
- Thunbor, C. – Edstör, E., „Changing Learning Identities in Higher Education“, in: Merrill, B. – Monteagudo, J. G. (eds.) *Educational Journeys and Changing Lives: Adult Student Experiences, Vol 1*, Sevilla: European Society for Researc on the Education of Adults 2010, 76-87.
- Tresch, J., „Další obrat po ANT: Rozhovor s Brunem Latourem“, in: Latour, B., *Stopovat a skládat světy s Bruno Latourem: Výbor z textů 1998–2013*, Praha: Tranzit.cz 2016, 147-162.
- Štampach, I. O., *Přehled religionistiky*, Praha: Portál 2008.
- Václavík, D., *Náboženství a moderní česká společnost*, Praha: Grada 2010.
- Václavík, D., *Religionistická typologie a taxonomie*, Brno: Masarykova univerzita 2014.
- Vido, R., *Konec Velkého vyprávění?: Sekularizace v sociologické perspektivě*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK) 2011.

- Vrzal, M., „Religionistika a odkouzlení náboženství: Vliv vědecké racionalizace náboženství na osobní vztah k náboženství u studentů religionistiky“, in: Hubálek, T. (ed.), *Sborník ze IV. mezinárodní vědecké konference studentů doktorských studijních programů v oblasti společenských věd: Olomouc, 6. května 2015*, Praha: EPOCH 2015, 240-248.
- Vrzal, M., „Spiritualita a studium religionistiky: Sekulární akademické studium náboženství jakožto prostředek k vlastnímu spirituálnímu rozvoji studentů“ [online], *Paidagogos* 1, 2014, <<http://www.paidagogos.net/issues/2014/1/article.php?id=8>>, [10. 2. 2018].
- Vrzal, M., „Sociologie, která počítá s bohy?: Poznámky k aktérství (nejenom) Panny Marie“, *Sacra* 10/1, 2012, 61-68.
- Vrzal, M., „Studium religionistiky jako duchovní hledání“, *Sacra* 7/2, 2009, 72–81.
- Vrzal, M., „Religiozita religionistů“, *Sacra* 6/1, 2008, 58–70.
- Vrzal, M., *Religiozita Religionistů*, bakalářská práce, Masarykova univerzita 2008.
- Vrzal, M. – Menšíková, T., „Stávání se religionistou: Internalizace vědecké identity v počátcích studia religionistiky a její vliv na náboženskou identitu studentů“, *Sacra* 12/1, 2015, 7-23.
- Weber, M., *Metodologie, sociologie a politika*, Praha: Oikymenh 2009.
- Weidman J. C., „Undergraduate Socialization: A Conceptual Approach“, in: Smart, J. C. (ed.), *Higher Education: Handbook of Theory and Research* 5, New York: Agathon Press 1989, 289-322.
- Weidman J. C. – DeAngelo, L. – Bethea, K. A., „Understanding Student Identity From a Socialization Perspective“, *New Directions for Higher Education* 166, 2014, 43-51.
- Wengraf, T., *Qualitative Research Interviewing: Biographic Narrative and Semi-structured Methods*, London: Sage Publications 2001.
- Zimbardo, P. et. al., *Stanford Prison Experiment: A Simulation Study of the Psychology of Imprisonment*, Stanford University 1971, [online], <http://web.stanford.edu/dept/spec_coll/uarch/exhibits/Narration.pdf>, [20. 8. 2018].

Odkazované konferenční příspěvky:

- Vrzal, M., „Religiozita religionistů: Čemu věří ti, kteří se rozhodli studovat víru druhých?“, in: *Studentská vědecká konference*, Telč, 9.-11. května, 2007.
- Vrzal, M., „Post-sekulární religionistika? K podobě sociálních věd v post-sekulární společnosti“, in: *První olomoucká religionistická konference: „Náboženství a spiritualita z pohledu současné religionistiky“*, Olomouc, 6.-7. října, 2016.
- Vrzal, M., „Differentiation between Scholar and Religious Identities in the Process of Academic Socialization into the Study of Religions as an Example of ‘Making’ Secular Space“, in: *12th Conference of the European Sociological Association, Differences, Inequalities and Sociological Imagination*, Praha, 25.-28. října, 2015.

Další zdroje:

Bůh před soudem, 2008, režie: Andy De Emmony.

Ďáblova lest, 2009, režie: Jiří Strach

Ivetka a hora, 2008, režie: Vít Janeček.

Oddělení religionistiky, [online], <<https://religionistika.upol.cz/>>, [30 .8. 2018].

Profil ústavu religionistiky v Brně, [online], <<http://religionistika.phil.muni.cz/o-nas/profil>>, [6. 2. 2018].

RLB381 Religionistická imaginace: Teoreticko-metodologický seminář s hraním rolí (LARP), [online], <<https://is.muni.cz/auth/predmet/phil/jaro2017/RLB381>>, [30. 8. 2018].

RLB381 - Religionistická imaginace: teoreticko-metodologický seminář s hraním rolí, [online], <<https://is.muni.cz/auth/el/1421/jaro2015/RLB381/op/RLB381-SylabusJS2015.pdf>>, [30.8.2018].

Šifra mistra Leonarda, 2006, režie: Ron Howard.