

Univerzita Karlova v Praze

Fakulta Humanitních studií



Bakalářská práce

**Alternativní religiozita
podle Glockových dimenzí**

Vypracovala: Markéta Pešková

Vedoucí bakalářské práce: Ing. Libor Prudký, Ph.D.

Praha, 2015

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 21.4.2015

.....
podpis

Poděkování

Ráda bych poděkovala panu Ing. Liboru Prudkému za vedení mé bakalářské práce. Dále děkuji své rodině za podporu v době mého studia a přátelům za podnětné rady a inspiraci.

Anotace

Bakalářská práce „Alternativní religiozita podle Glockových dimenzí“ se snaží rozčlenit alternativní religiozitu na pět dimenzí podle operacionalizace Charlese Y. Glocka a nalézt odpovídající indikátory jednotlivých dimenzí. Kvalitativní výzkum pomocí polostrukturovaných rozhovorů, který je součástí této práce, byl proveden na vzorku 16 informátorů středního věku z prostředí velkých českých měst, kteří vyznávají alternativní religiozitu, a byl zaměřen na získání co nejúplnějšího obrazu jejich víry. V následné analýze dat jsem dospěla k poměrně jednoznačným a kompaktním závěrům a stanovení znaků všech pěti dimenzí, dimenze víry, náboženských aktivit, náboženských prožitků, znalostí víry a důsledků náboženského přesvědčení. Paleta výzkumů alternativní religiozity je v českých zemích zatím poměrně chudá, tento výzkum se tak snaží přispět svým drobným dílem na rozšíření obzorů v této oblasti a poskytnout nové perspektivy pro další zkoumání.

Klíčová slova

sociologie náboženství, alternativní religiozita, dimenze religiozity, Glock, privatizovaná religiozita, spiritualita

Summary

This thesis called „Alternative Religion by the Glock concept“ intends to categorize alternative religiosity into a five dimensions according to operationalization by Charles Y. Glock and find appropriate indicators for each dimension. Qualitative research using semi-structured interviews which is a part of the thesis was carried out on a sample of 16 middle-aged participants from big Czech cities who practice alternative religiosity, and was aimed at obtaining as full picture of their faith as possible. In the subsequent data analysis, I came to a relatively compact and unambiguous conclusions and determine characters of all five dimensions, the dimension of faith, religious activities, religious experiences, knowledge, and consequences of a religious belief. As a variety of studies of alternative religiosity in the Czech republic is still relatively poor, the research of mine tries to do its small part to expand horizons in this area and provide new perspectives for further research.

Key words

sociology of religion, alternative religion, dimensions of religiosity, Glock, privatized religiosity, spirituality

Obsah

ÚVOD.....	9
1. TEORETICKÁ ČÁST.....	11
1.1 Vymezení základních pojmů.....	11
1.2 Glockovy dimenze religiozity.....	17
1.3 Kulturní kontext.....	19
1.3.1 Moderna, postmoderna a pluralismus.....	19
1.3.2 Privatizace/ deprivatizace náboženství.....	22
1.3.3 Sekularizace.....	23
1.4 Alternativní religiozita v Čechách.....	26
1.4.1 Český ateismus a antiklerikalismus z historické perspektivy.....	26
1.4.2 Současný vývoj náboženství v Čechách.....	28
1.5 Výzkumy alternativní religiozity v Čechách.....	31
1.6 New Age aneb Hnutí Nového věku.....	34
1.6.1 Základní charakteristiky.....	34
1.6.2 Poznámka k Novým náboženským hnutím.....	37
1.6.3 Míra angažovanosti v hnutí New Age.....	37
1.7 Alternativní religiozita a demografické charakteristiky.....	40
2. METODICKÁ ČÁST.....	42
2.1 Strategie výzkumu alternativní religiozity.....	42
2.2 Indikátory alternativní religiozity použité v tomto výzkumu.....	43
2.3 Výzkumná metoda a výběr vzorku.....	45
2.4 Analýza a interpretace dat.....	47
2.5 Kvalita výzkumu.....	48
3. VÝZKUMNÁ ČÁST.....	51
3.1 Lingua franca alternativní religiozity.....	51
3.2 Dimenze první: Víra.....	53
3.3 Dimenze druhá: Aktivity.....	60
3.4 Dimenze třetí: Prožitky.....	63
3.5 Dimenze čtvrtá: Znalosti víry.....	66
3.6 Dimenze pátá: Důsledky náboženského přesvědčení.....	68
3.7 Shrnutí.....	76
ZÁVĚR.....	78
POUŽITÁ LITERATURA.....	82

Úvod

Náboženství a religiozita je i dnes jedna ze základních oblastí života lidské společnosti. Byla to jedna z prvních oblastí zájmu sociologie už v době jejího vzniku v polovině 19. století. V té době podnítil prudký zájem této vědy o náboženství zjevně především fenomén sekularizace a s tím související proces modernizace společnosti. Jedna z hlavních otázek současné sociologie náboženství je zjistit, zda platí, že znakem moderní společnosti je pokles religiozity anebo jsme pouze svědky dlouhodobého přerodu náboženskosti. Je známým faktem, dokonce i mimo půdu sociologie, že Česká republika je jeden z nejateističtějších států na světě, právě naše země by tak měla být typickou ukázkou sekularizované a odnáboženštěné společnosti a podporovat tak sekularizační tezi. Ale současné výzkumy náboženskosti v českých zemích (ISRE 1999, BIBL 1991, EH 1991, ISNI 1995, AUFRB 1997 a 2007, DIN 2006; IN Václavík, 2010) mají jiné výsledky. Podle nich je sice věřících mezi Čechy jen mezi 30 až 50% ale zbylých 50 až 70% nejsou ateisté, ale mnoho z nich jsou lidé s vírou, kterou dnes sociologové nazývají privatizovanou, a ateisté tvoří jen malou část z nich. Zdá se, že nastává přechod od institucionalizované, tradiční religiozity k privatizované, detradicionalizované víře. Jaká je však podoba této víry, když nemá své instituce, dané rituály a shora danou ideologii? Čemu věří lidé vyznávající alternativní religiozitu? Jaké aktivity či rituály provádějí? Jaký vliv má tato víra na jejich život, vztahy, světonázor, hodnoty, a jaký má naopak tento rozvíjející se fenomén vliv na vývoj společnosti? Jak tento proud vůbec pojmenovat, vymezit a charakterizovat? To jsou otázky, kterými se zabývají sociologové náboženství zkoumající alternativní religiozitu (u nás např. Z. R. Nešpor, R. Tichý, D. Hamplová, D. Lužný, E. Hamar, O. Nešporová aj.; Nešpor, 2004, 2008; Lužný-Nešpor, 2008; Hamplová, 2000, 2008; Prudký, 2009).

Já bych v této práci chtěla přispět svým malým dílem k tomuto snažení a podat přibližný obraz alternativní religiozity u jedinců, kteří jsou podle výzkumů nejtypičtějšími nositeli této religiozity v Čechách (respektive podle celoevropských výzkumů, v téměř celé, především západní, Evropě). Budu tedy zčásti stavět na předchozích výzkumech této oblasti, na které se v dalších částech patřičně odkážu. Mým hlavním cílem je uchopit tuto poměrně beztvorou a dosti individuální víru a přibližně zmapovat její strukturu, a to pomocí dimenzí religiozity, jak je popsal sociolog Charles Y. Glock (Glock, 1973, IN Žaloudková, 2001), tyto dimenze dále specifikuji v teoretické části.

Jelikož tato oblast je pokryta zatím malým množstvím výzkumů a není dostatek dat, a dále proto, že se ve výzkumu dimenzí náboženskosti zaměřuji na vnitřní realitu a prožívání zkoumaných osob, rozhodla jsem se zkoumat kvalitativní metodou. Není v možnostech rozsahu této práce definovat a přesně vymežit pojem alternativní religiozity, mým úmyslem je spíše dát další vodítka a nové náhledy pro další zkoumání a předložit další malou sondu do této problematiky.

V teoretické části chci nastínit základní teoretické zázemí týkající se mého tématu a zachytit myšlenky některých autorů zabývajících se výzkumem alternativní religiozity. Oblast alternativní religiozity je pro sociologické zkoumání poměrně složitá, protože je téměř neohrazená a je velice vnitřně variabilní a různorodá, nemá jasnou charakteristickou doktrínu, nemá typické rituály a nemá žádné instituce, které by ji zastřešovaly. Dokonce ani na pojmenování tohoto typu religiozity a vymezení, co vše pod ní patří, se odborníci neshodnou, obecně v sociologii náboženství panuje velká konceptuální a terminologická nejednotnost (Hamplová, 2008). Existuje mnoho typů terminologií a mnohost ve vymezení širě termínu označujícího alternativní religiozitu. Pak je o to těžší situace pro výzkumy v této oblasti, to je jeden z důvodů, proč jich existuje v současné době poměrně málo, a to nejen v Čechách (Nešpor, 2004; Lužný, 2010), ale i ve světě (Heelas, 2005). Někteří badatelé soudí, že tato oblast je tak těžce prohlédnutelná a zkoumatelná, že by snahy o její výzkum ani nic nepřinesly a tudíž jsou zbytečné (např. Steve Bruce, IN Nešpor, 2008, str. 360). V dalších částech se pokusím ukázat, v jaké situaci se dnes nachází výzkum této oblasti.

„Není známa definice náboženství, na níž by se širší vědecká komunita shodla. Náboženství v moderním smyslu je totiž velmi abstraktní pojem, k němuž se dospěje až na základě srovnávání.“ (Horyna, 1994; s.18) Již při letmém exkursu do sociologie náboženství vidíme, že do komplikací se dostáváme v samotné definici náboženství. Podstatu náboženství a jeho roli ve společnosti se snažili vystihnout již otcové sociologie jako Auguste Comte, Émile Durkheim či Max Weber (Václavík, 2010, str. 9). Podle Durkheima lze vystihnout základní všeobecně platné znaky náboženství: Každé náboženství se vztahuje k nadpřirozenu, tajemnu, nebo posvátnu. Dalším znakem je idea božstva, přičemž v některých náboženstvích můžeme slovo „bůh“ nahradit „duchovní bytostí“, „Zdá se, že je výhodnější stanovit za minimální definici náboženství víru v duchovní bytosti.“ (Tylor, IN Durkheim, 2002, str. 37) Náboženství můžeme rozdělit na dvě základní kategorie, na víru a rituály, které se vztahují k oblasti posvátna. A jako další důležitý znak náboženství Durkheim označil spojitost náboženství s určitým společenstvím, „Víra v pravém smyslu náboženská je vždy sdílena

určitou skupinou osob, jež se k ní hlásí a vykonává příslušné rituály.“ (Durkheim, 2002, str. 52) Toto společenství nazývá církví. Takže přítomnost církve je podle Durkheima koncipující vlastností každého náboženství, „V historii se totiž nesetkáváme s žádným náboženstvím bez církve.“ (ibid. str. 52) A naproti tomu postuluje pojem magie, která má s náboženstvím společného to, že disponuje také vírou a rituály, ale její členové netvoří žádné společenství, takže v rámci magie neexistuje žádná církev. „Mezi kouzelníkem a těmi, kteří ho žádají o radu, a ani mezi těmito osobami navzájem neexistuje trvalý svazek, který by je spojoval v morální společenství, srovnatelné s tím, jež tvoří vyznavači stejného boha a přívrženci stejného kultu.“ (ibid. str. 53) V tomto pohledu je jasně vidět evropocentrismus typický pro snahy definovat náboženství. Durkheim také evidentně spojuje náboženství s etikou a mravním řádem, což je také typické pro evropská náboženství. V západní společnosti byla definice náboženství nevyhnutelně ovlivněna nebo přímo určena křesťanským modelem, vírou ve vyšší bytost, která nám přikazuje, abychom na tomto světě dodržovali mravní řád, a slibuje nám posmrtný život (Giddens, 1999), ale obecně toto neplatí pro všechna náboženství. Ovšem zdá se příznačné, že ve všech náboženstvích existují dané rituály a náboženské symboly. A samozřejmě skupina osob, která dané náboženství vyznává a která ho formuje a ono naopak formuje jí a její kulturu, jak to popisuje Max Weber, ale nemusí to být nutně ve formě církve, jak si ukážeme dále. Weber dále také naráží na nedostatečnost v definici náboženství, mluví o dvou typech nedorozumění: Prvním typem je nedorozumění sociologické, které plyne z toho, že sociologové se mylně domnívají, že mohou zodpovědět otázku, co je náboženství ve své podstatě a jaká je povaha náboženské víry samotné, protože to, co nazýváme náboženskou zkušeností je ve výsledcích sociologie přítomné jen v sublimované formě (M. Weber, 1998). Druhým typem je nedorozumění kulturocentrické, o němž byla řeč již výše, a které charakterizuje právě onen evropocentrismus v sociologických teoriích náboženství. M. Weber dále předkládá dvě pojetí náboženství v dnešní sociologii, pojetí funkcionalistické a strukturalistické. První z nich zohledňuje význam náboženství v životě dané společnosti a funkce, které v ní plní, a druhé hledisko popisuje místo náboženství v řádu složek společenského celku a vzájemné vztahy těchto složek (ibid. str. 27). Krom těchto přístupů existuje ještě substanční přístup (Lužný, 1997, str. 22-3), který navazuje na Durkheimovo rozdělení posvátného a profánního a definuje náboženství prostřednictvím jeho podstaty, tedy jako sféru posvátna. Každý z oněch přístupů má klady i zápory. Funkcionální přístup může obsáhnout i jevy řekněme světsky ideologické (např. komunismus, nacionalismus), a substanční přístup nemá zcela jasné vymezení náboženství, především je problém se zařazením tzv. paranáboženství

a kvazináboženství (ibid, s. 24). Právě některá paranáboženství a kvazináboženství částečně či více patří do oblasti alternativní religiozity, např. léčitelství, alternativní psychoterapie, hnutí New Age či okultismus.

Náboženství je jakousi integrační silou společnosti, náboženských institucí, individuální zkušenosti s posvátnem ale i kontra-kulturních hnutí (Halík, 2004). Halík rozlišuje tři pohledy na náboženství: náboženství jako religio, confessio a pietas. Náboženství jako religio je oním integrujícím duchem společnosti, „podstatou náboženství je sama společnost.“ (IN Prudký a kol., 2009, str. 94) Tento koncept staví právě na Durkheimově rozlišení posvátného a profánního. Víra a rituály jsou sjednocující prvky společnosti a vytvářejí pocit kolektivní jednoty. Stejně jako všechny instituce, tak i kulturní hodnoty se zrodily právě z náboženství. Je to v podstatě obecná lidská potřeba religiozity. Mnoho autorů popisuje náboženství právě jako Halíkovo religio: Náboženství jako „typ symbolického universa, vytvářejícího významné/ základní kulturní hodnoty a normy a (v některých případech) ovlivňujícího téměř všechny typy osobního a sociálního jednání, včetně jednání v politické a ekonomické sféře.“ (Nešpor, 2004, str. 22) Confessio již nesjednocuje celou společnost ale pouze její část, a sice příslušníky jednotlivých vyznání. Je to organizovaná tradiční zbožnost, která formuje hodnoty a názory svých věřících. Confessio je tradiční církevní religiozita. Třetí složka je náboženství jako pietas, což je individualizovaná religiozita, vlastní zkušenost s posvátnem, která nepotřebuje být organizovaná či institucionalizovaná. Je to náboženství, které se projevuje v individuální rovině, nikoli členstvím v církvi či účastí na různých rituálech, je spíše o vnitřním prožívání a neorganizovaném duchovním hledání. Hraje zde roli právě vnitřní prožívání víry, které M. Weber označil jako pro sociologii nepoznatelné. Luckmann nazval tuto složku náboženství „neviditelným náboženstvím“ (IN Nešpor, 2008, s.36-37, Lužný, 1997, str.155). Právě tento typ náboženství nás bude dále práci zajímat, tedy Halíkovo pietas.

Tímto jsme zhruba vymezili pojem náboženství jako celek. Jeho dělení jsem naznačila již výše v pojetí Halíkově, ale já se zde v této práci budu opírat o dělení dnes všeobecně rozšířené, na religiozitu tradiční a alternativní. Jak jsem již v úvodu teoretické části naznačila, dnes panuje značná roztříštěnost konceptuálního rámce a terminologie, co se týče alternativní religiozity. Používají se různé termíny, např. individualizovaná či privatizovaná religiozita (Nešpor, 2004, 2008), holistická spiritualita (Heelas, 2005), nová, amorfnní či alternativní religiozita. Rozhodla jsem, že v této práci budu užívat termín alternativní religiozita s odvoláním na českou socioložku Danu Hamplovou: termín alternativní religiozita „sice nemusí být nejvýstižnější, ale je v literatuře popisující religiozitu stojící mimo oficiální

věrouku tradičních církví patrně nejčastější.“ (Hamplová, 2008, str. 704) Sama ale přiznává, že je těžké tuto alternativní religiozitu vymezit. V západní tradici již dlouho koexistují dvě alternativní vize skutečnosti: křesťanství a věda a na straně druhé alternativní mystické proudy náboženských tradic, a právě na tuto tradici navazují současná nová náboženská hnutí (Ellwood, Partin, 1988. IN Hamplová, 2008, str. 705). Dále je tu ovšem vliv fenoménu hnutí New Age (jenž budu podrobně rozebírat ve zvláštní kapitole, viz dále) a pronikání vlivů východních tradic a filosofí a moderní synkretismus (o němž se zmíním v kapitole Kulturní kontext, viz dále). Vhodným východiskem k teoretickému uchopení alternativní religiozity je Luckmannova koncepce neviditelného náboženství (Luckmann, 1967, IN Hamplová, 2008, str. 705). Podle Luckmanna je religiozita antropologická konstanta, kterou lze nalézt v každé lidské společnosti (analogicky s Halíkovým pojmem religio), proto pro něj neplatí klasická sekularizační teze a snížený zájem o tradiční religiozitu v moderních společnostech není projevem nižší religiozity ale jejím přerodem v novou formu náboženství (ibid.). Každý člověk potřebuje jakousi sjednocující konstantu, která by jeho životu dávala smysl a zároveň ho přesahovala, má tedy náboženskou potřebu¹. Ale v důsledku modernizace společnosti, individualizace a sekularizace dnes došlo k vydělení mnoha oddělených sociálních rolí, které musí každý jedinec hrát, přičemž s nimi spojené aktivity jsou „racionální“ a dávají smysl pouze v rámci dané role. Každá role je relativně omezená a tudíž se stává z pohledu jedince triviální a nemůže naplnit člověku jeho potřebu uceleného smyslu. „Novým zdrojem sjednocujících subjektivních významů a smyslu života moderního člověka je proto podle Luckmanna soukromá sféra, která není pod přímou kontrolou primárních institucí a která je otevřená subjektivním preferencím.“ (ibid. str. 706) Důležitým konceptem je možnost volby, tedy konzumní orientace současného člověka, která mu dává pocit autonomie. Krom přátel, kariéry, zboží si tedy dnešní člověk vybírá i významový systém. „Jedinec si vybírá ty prvky transcendentních systémů, které mu vyhovují, a na jejich základě si pak buduje svůj vlastní významový svět.“ (ibid.) Proto individuální významové systémy charakterizuje především synkretičnost, vágnost a důraz na seberealizaci a osobní svobodu bez nutnosti se podřítit vnější autoritě (Luckmann, Houtman, Mascini, Knoblauch, IN Hamplová, 2008). Dalším výrazným rysem je důraz na neobyčejné, hluboké prožitky. Hamplová však dodává s odkazem na další badatele (např. Petera L. Bergera, 1967), že Luckmannova koncepce je platná spíše v Evropském kontextu, kdežto jinde ve světě dochází spíše k oživení tradiční religiozity. I přesto, že alternativní religiozita není univerzálním jevem v oblasti religiozity

¹ Tato skutečnost se dobře odrážela i v mém výzkumu, viz dále. Mnoho z mých informátorů vyslovilo myšlenku: „Každý člověk potřebuje něčemu věřit.“

lidské společnosti současnosti, přesto si myslím, že má cenu ji studovat v rámci evropského prostoru a taktéž v rámci jeho částí, které se budou zajisté odlišovat regionálními zvláštnostmi.

Alternativní religiozita je tedy veškerá nově se objevující religiozita mimo tradiční církve. Je to jev, který se začal šířit po celém světě v sedmdesátých až osmdesátých letech v souvislosti s náboženskou deprivatizací. Tato nová religiozita „neznamená jenom nejrůznější importy z Východu, synkretická či nová náboženská hnutí, ale v západních společnostech především nové typy křesťanství...“ (Nešpor, 2008, str.10). S tím souvisí pojem spiritualita (který v této práci používat nebudu), který má v literatuře velmi různorodé výklady. Někteří sociologové jej používají k označení toho samého, co jsme tu představili jako alternativní religiozita. Dříve tento pojem označoval to samé, jako Halíkova pietas: „Pojem spirituality [...] pochází z teologie, kde jím jsou míněny určité náboženské prožitky a projevy. Během poslední třetiny minulého století získal však tento pojem značnou popularitu i mimo oblast náboženství a bývá dokonce stavěn proti pojmu náboženství.“ (Říčan, 2007, str. 153; vymezení spirituality oproti religiozitě podává také Nešpor, 2008, str. 169) V této souvislosti bych ještě ráda vyložila pojem holistická spiritualita (který taktéž označuje ten samý fenomén jako pojem alternativní religiozita, ale nebude v této práci používán, pouze v odkazech na daného autora), který používá britský sociolog Paul Heelas: Je to spiritualita zaměřená na celistvou zkušenost se světem i s tím, co ho přesahuje. „Nová vize reality, o které zde mluvíme, vychází z vědomí základní provázanosti a vzájemné závislosti všech fenoménů – fyzikálních, biologických, psychických, sociálních a kulturních.“ (Capra, 2002, str. 293). Heelas (Heelas, 1996) ji nazývá holistic spirituality, Self-spirituality, New Age nebo holistic milieu. Patří sem esoterismus (tradiční tajné nauky různých náboženství; Vojtíšek, 2004, str. 140), import z Východu (dnes již i z tradic z celého světa), nábožensko-psychoterapeutická hnutí, hnutí lidského potenciálu a jiná, na osobní (duchovní) rozvoj zaměřená hnutí. Dříve byly esoterní nauky tajené, dnes ale díky sekularizaci a liberalizaci pronikají do veřejného náboženského prostoru a společně s importem neevropských náboženských tradic se různě přetvářejí a přizpůsobují západní konzumní kultuře, což vytváří různá nová synkretická hnutí a celkovou atmosféru náboženského pluralismu. Krom toho se zde uplatňuje také péče o sebe, o druhé lidi a o planetu Zemi, tedy ekologické postoje.

Pro dotvoření kontextu bych ještě stručně definovala druhou oblast religiozity, proti které se její alternativní větev vymezuje. Tradiční religiozita označuje tradiční církevní zbožnost v západních společnostech identifikovatelnou příslušností k vyznání a účastí na církevních

rituálech. Církvi rozumíme organizaci tradiční religiozity, která spojuje stoupence určité víry a kultu, je hierarchicky uspořádána, má vlastní liturgii a rituály a hlásá určitá dogmata. Někteří badatelé považují církve za ryze křesťanský jev, nikoli jen pojem a je podle nich neoprávněné přenášet tento kulturně podmíněný pojem do mimokřesťanských náboženství (Halík, IN Hanus, 2008, str. 101-2). Sekta je společenství založené na víře a kultu, odštěpená od majoritní církve, má menší počet členů a je uzavřená, odráží většinou radikální společenské tendence. Denominace je volná církev, odtržená od církve státní, toto pojmenování se používá i pro jednotlivé odnože protestantských církví (Ottova encyklopedie nové doby, Malá československá encyklopedie a Univerzum, v internetové databázi <http://cotoje.mlp.cz/>).

V sociologii náboženství proběhlo již mnoho pokusů rozčlenit religiozitu do charakteristických dimenzí. Jak jsme již naznačili výše, můžeme s přihlédnutím k teorii modernizace religiozitu dělit na dvě základní části, na tradiční nebo institucionální a alternativní nebo individuální (Hamplová, 2008). První z oněch dimenzí je v současné době poměrně dobře zmapovaná, ale u druhé jsou ještě značné rezervy (Nešpor, 2004), narážíme zde na problém operacionalizace alternativní víry. Hlavním nedostatkem současných (převážně kvantitativních) výzkumů náboženství je ten, že se z důvodu nedostatečného výzkumného aparátu a teoretického podložení zaměřují spíše na tradiční religiozitu, zatímco individuální zbožnost zůstává nepodchycena. Výzkumem pouze vnějších dobře měřitelných znaků náboženství (příslušnost či členství v církvi či návštěvnost bohoslužeb) se sociologie náboženství připravuje o nahlédnutí procesu vznikající detradicionalizace probíhající i mezi tradičně věřícími. Výzkumy Heelase a Woodheadové v této souvislosti odhalily, že „většina současných “věřících” bez problémů akceptuje oba typy religiozity současně, což se mimo jiné projevuje například v tom, že se oficiálně deklarují jako členové některé z tradičních náboženských skupin (anglikáni, katolíci, židé apod.), ale zároveň jim nejsou cizí myšlenky, koncepce či praktiky typické spíše pro alternativní religiozitu (*channeling*, meditace, aromaterapie apod.).“ (Heelas – Woodhead, 2005, str. 73-74, IN Nešpor 2008, str. 365) K problému operacionalizace alternativní religiozity se vrátím podrobněji (viz kapitola 2).

Předešlé dělení religiozity můžeme označit jako dělení spíše příčné, dělí ji na dva tábory. Jiné dělení, řekněme horizontální, vyděluje oblasti, které se objevují v každém náboženství, na oblast víry a oblast rituálu či nějakého náboženského chování (Durkheim, 2002). Toto horizontální dělení víry rozšiřuje model čtyř (nebo pěti) dimenzí Charlese Y. Glocka (Glock, 1973, IN Žaloudková, 2001). Je to jeden ze základních typů operacionalizace religiozity používaný pro kvantitativní výzkumy, navíc původně vytvořený na základě studia tradiční religiozity. Já se ho přesto v této práci pokusím aplikovat na svůj kvalitativní výzkum alternativní religiozity a použiji všech pět dimenzí religiozity:

1. *Ideologická dimenze*: Tato dimenze označuje náboženskou víru, systém přesvědčení, oddanost a očekávání, které mají věřící od dané víry.
2. *Rituální dimenze*: Odráží způsob praktikování náboženství na veřejnosti a v soukromí.

3. *Dimenze náboženského prožitku*: Intenzita emocionálních zážitků a pocitů, může se manifestovat ve formě potřeb, poznatků, důvěry či bázně.
4. *Kognitivní dimenze*: Poznání o učení náboženské víry.
5. *Dimenze důsledků náboženského přesvědčení*: Vliv na každodenní život a jednání.

Tuto koncepci použilo později mnoho dalších badatelů a pokusili se o zjištění reliability a potvrzení teze o čtyřech (nebo pěti; ne všichni autoři pracovali se všemi pěti) dimenzích religiozity. Kupříkladu R. Kecskes a Ch. Wolf zkoumali reliability teze pomocí faktorové analýzy a Cronbachova koeficientu, výzkum byl zaměřen podobně jako u Glocka na tradiční religiozitu. Použili dvě verze indikátorů a obě verze ukázaly vysoký stupeň reliability. Je to tedy dobře ověřený koncept. V této práci se jej použiji pro výzkum alternativní religiozity.

Při zkoumání tak komplexního a obsáhlého jevu, jakým je alternativní religiozita, vstupují do hry mnohé sociální vlivy, historické, kulturní, ale i ekonomické či politické. Chci se zmínit o těch nejpodstatnějších a nejčastěji popisovaných v souvislosti s alternativní religiozitou.

Evropa tradičně hledala svoji identitu ve své minulosti, tradicích a duchovních kořenech (Rémond, 2003; Bubík, 2003), stavěla tedy hlavně na křesťanských hodnotách. Ale moderní Evropa začala tyto tradiční hodnoty odmítat, stejně tak posvěcené autority a lpění na minulosti. Moderní snahy tkvěly hlavně v hledání nových hodnot a k upínání se k „lepší a progresivnější budoucnosti, která získala přívlastek posvátného, nijak zvlášť specifikovaného nového věku.“ (Bubík, 2003, str. 39) Aby toho mohlo být dosaženo, musely se rozvázat tradiční společenská pouta a osvobodit se z politické, ekonomické i náboženské vazby jejich úmyslným obsahovým vyprázdněním. Tak započal pro moderní Evropu příznačný rozpad hodnot. Především náboženství a církve se pak staly terčem kritiky. Společně s rozpadem hodnot dochází k narůstání chaosu a dezorientace západního člověka. To vyvolalo potřebu jednotící ideje, která by člověku vrátila vytrácející se smysl existence, který mu poskytovaly tradiční hodnoty. Moderna tedy měla rozkladný charakter, ale zároveň byla kořenem vzniku totalitních ideologií, které dočasně nahradily funkci náboženství a církvi.

Postmoderna byla důsledkem vývoje modernity a mimo jiné reakcí na tyto totalitní režimy, její hlavní charakteristikou je totiž zásadní odmítání sjednocujících tendencí, jakožto hrozivé připomínky zkušenosti s totalitou. Totalitní myšlení se vyznačovalo tím, že násilně deformovalo zprvu velké a čisté myšlenky a bylo v tomto spojováno s fanatismem náboženským či politickým. Proto postmoderna zásadně odmítá všechna náboženství a ideologie, které mají univerzalistický charakter, stejně jako tradiční evropské ideje jako jsou idea nového světového řádu², jedné pravdy či vysvětlitelnost světa pomocí racionální logiky. Sjednocující snahy se pak chápou jako útok na svobodu jednotlivce a získání moci nad ním. „Svět postmoderny je v tom nejobecnějším i nejkonkrétnějším smyslu chápán jako svět

² Kolem které se rozvinul celý systém konspiračních teorií.

umělý, jako fikce, jež způsobuje, že se postupně vytrácí z lidského jednání závaznost a odpovědnost k realitě, neboť ta už není.“ (Bubík, 2003, str. 39) Začal se projevovat relativismus doby, například informační revoluce přinesla člověku obrovské možnosti, zjednodušení života i rozvoj vědy, ale na druhou stranu informační technologie a pronikání virtuální reality do našich životů přineslo postupné vytrácení sociálního kontaktu i kontaktu s přírodou. Vytváříme si vlastní nereálnou skutečnost, virtuální svět, což se promítá do vztahů lidí ale i národů a větších celků mezi sebou, tato skutečnost se odráží především v obsahu masmédií. V dnešním světě panuje neustálá nejistota, nedůvěra a pochybnost, dá se říci i paranoia. Přestáváme věřit informacím přicházejícím zvenku a všude vidíme snahy ostatních nás ovládnout, nebo alespoň získat vyšší postavení nebo výhody nad námi. „Vzniká tak společnost izolovaných jedinců, svět samotářů, postmoderních trosečníků.“ (Bubík, 2003, str. 39) Na jednu stranu hledají smysl skutečnosti, na stranu druhou se z ní snaží utéci. A s tím souvisí ztráta důvěry v instituce, protože ty prošly procesem vyprázdnění a staly se bezcennými. Objevuje se tak mnohost cest k řešení problému vyprázdnění, pluralismus typický pro postmodernu. Relativismus moderní doby přinesl na jednu stranu falešné jistoty a fundamentalismus a na straně druhé nihilismus, jako názor, že žádný smysl v realitě není. Nejistota se promítla samozřejmě i do otázky po skutečné identitě individua (P. L. Berger, 1997).

„Je zcela pochopitelné, že dezintegrovaný, fragmentární a mnohoznačný svět vzbuzuje u mnohých lidí pocit skepse či absurdity a vyvolává touhu po duchovní celistvosti, po nějakém pravém ideovém zázemí jako východisku z celkové relativity hodnot.“ (Hora, 1995, str. 14) Na základě ztráty legitimacy autorit dochází ke zvyšování významu individuální sféry života a individuálního hledání. Vznikl požadavek na svobodný výběr a svobodné prožívání osobního významového systému, v němž hraje podstatnou roli právě náboženství. Odsun náboženství z kolektivní sféry do soukromí označují sociologové jako náboženskou privatizaci (Luckmann, 1967, IN Lužný, 1997; Nešpor, 2004, 2008; Lužný, 1997, 2008; Václavík, 2010; Bubík, 2003). „Obecné postmoderní odmítání formy a formálních symbolizací umožňuje dnešnímu člověku zcela libovolnou mixáž náboženských symbolů, znaků, jazyků, forem náboženské zkušenosti a duchovních prožitků, které bychom mohli označit jako surfující či plovoucí religiozitu, která nabízí zcela libovolné, nesystematické a neočekávané členění a nabalování náboženské zkušenosti.“ (Bubík, 2003, str. 40) Rezignace na jakoukoli vnější autoritu pak uděluje jedinou pravou legitimitu vlastnímu zakoušení posvátna, to co sociologové nazývají obrat k Já, k subjektivitě, k životu založeném na autentických osobních

zkušenostech a preferencích (Taylor, IN Lužný, Nešpor, 2008; Heelas, 1996; Heelas – Woodhead, 2005). Je to jakési Descartovské poznání, že jediné, čemu člověk v dnešním chaotickém světě může věřit, je jeho vlastní autentická zkušenost.

Relativismus a pluralismus přinesl větší svobodu, ale také nutnost volby. Jak napsal Sartre: Jsme odsouzeni ke svobodě (IN P. L. Berger, 1997). A svoboda plodí individualismus, a tedy i odcizení a samotu, tedy jakési rozdrobení společnosti na skupinu individualistů. Kdyby tento proces pokračoval do důsledku, měl by každý jedinec nakonec svůj vlastní významový svět, komunikace by přestala být možnou a společnost by se zcela rozložila. Možná naštěstí pro nás, protože člověk je tvor společenský, se začaly v 70. letech objevovat náznaky procesu opačného k privatizaci, k deprivatizaci náboženství (Casanova, IN Nešpor, 2008, str. 306) i soukromí, jak o tom pojednáme v následující části. Berger k tomuto napsal: „Myslím, že naděje, že výbušný pluralismus naší doby může napomoci opětovnému zrodu nové teologické syntézy, není nijak přehnaná.“ (P. L. Berger, 1997, str. 69)

Další proces, který se v rámci postmoderny odehrál, byl posun hodnot, který umožnila blahobytná atmosféra 60. let. Došlo k posunu od hodnot materialistických k postmateriálním, k nimž patří např. ekologické zájmy či aktivní účast na rozhodování v zaměstnání i na životě celé společnosti. Jelikož postmateriální hodnoty se objevily v rámci celé společnosti, lze tím podepřít i teorie o celospolečenské změně, kterou Robert Inglehart nazývá tichou revolucí (Lužný, 1997). Podle Ingleharta má kulturní změna tři příčiny: První je pocit bezpečí, který byl dán vysokou ekonomickou úrovní západní společnosti a který jedince nenutil se upínat k přísným pravidlům, které tradiční náboženství a společenské normy udávaly. Druhá příčina bylo otřesení funkcionální základny tradičních norem spojené především s úpadkem instituce tradiční rodiny, což vedlo ke slabšímu vlivu socializace během dětství. A třetí příčina byla narůstající propast mezi každodenní zkušeností lidí a obrazem světa, jak ho udávalo židovsko-křesťanské náboženství. Výzkumy tuto skutečnost prokázaly na základě zvětšující se nedůvěry vůči církvím a židovsko-křesťanským normám (např. výzkumy IVVM v letech 1991-2000, ISRE 1999; a v novém tisíciletí výzkumy AUFBR 2007 nebo DIN 2006; IN Václavík, 2010, str. 153). A na druhou stranu se objevila zvýšená potřeba řešit otázky po smyslu života a hledání transcendence jinde než v tradičních náboženských institucích (ibid.; Maslow, 1968, 1970, 1972, IN Heelas, 1995).

Jak již bylo naznačeno v předchozí části, privatizace náboženství se odehrála jako součást obecné privatizace individuálního života v moderních společnostech, která vznikla v situaci vysoké funkcionální diferenciaci sociální struktury. I v náboženství došlo k demonopolizaci a pluralizaci, jak bude podrobněji rozebráno v následující části. Náboženství začalo být striktně soukromá záležitost postavená na svobodném výběru (což ovšem platí pouze v evropském prostoru, nebo přesněji, v prostoru západní a části střední Evropy). Náboženský konzument si vybírá z jednotlivých náboženských témat a buduje si z nich svůj osobní systém nejvyšší významnosti. Proces legitimizace není zprostředkován institucemi ale vlastními autentickými prožitky skutečnosti, vlastním hledáním a diskuzemi s jinými lidmi. Dochází k celkovému osvobození individuálního vědomí od omezení sociálních struktur (Luckmann, IN Václavík, 2010). Tradiční náboženství, tedy církve, jsou konfrontovány s pro ně nepříjemnou svobodou volby a jsou nuceny se zúčastnit konkurenčního boje v pluralitním náboženském trhu. V této situaci je ovšem velmi obtížné udržovat existující podoby náboženské struktury, neboť se zvyšováním počtu náboženských skupin a organizací klesá věrohodnost každé z nich, protože každá z nich se snaží si přivlastnit právo na jedinou objektivní pravdu. To vytváří výše popsané ovzduší nejistoty typické pro postmodernu. Lidé se pak zoufale snaží zachytit jakýchkoli jistot a někteří je nacházejí v uzavřených fundamentalistických náboženských skupinách, které vyvolávají pocit jistoty a bezpečí tím, že drží své členy v hranicích přísných dogmat a pravidel a kladou na ně vysoké nároky (Václavík, 2010). Tak vzniká současná paradoxní situace na náboženské scéně, směs absolutní benevolence a tolerance na jedné straně a fanatismus na straně druhé.

Situace směřující k privatizaci náboženství však netrvala dlouho. Již na konci 70. let minulého století se začala projevovat zjevná desekularizace, kdy se institucionalizovaná religiozita pozvolna vracela do středu sociálního a politického dění, jako např. nástup tzv. Nové pravice v USA, což byl konzervativní politický proud, který ideologicky spjat s evangelikálními skupinami v tzv. Morální většině (Nešpor, 2008, Václavík, 2010). V té době také zaznamenal velký úspěch tzv. televangelismus (Nešpor, 2008, Václavík, 2010). Tyto organizace hlásaly o velkém morálním, sociálním a ekonomickém úpadku způsobeného tím, že se náboženství odsunulo z veřejného prostoru, a řešení bylo samozřejmě nasnadě, „návrat ke kořenům“ (Nešpor et kol., 2008, str. 306). Náboženské skupiny se staly aktivní v oblasti vzdělávacího systému, rodinné politiky i v legislativě, v politických ideologiích

(republikán má být dobrým křesťanem), nebo v politické rétorice (označování Sovětského svazu jako „říše Zla“; Nešpor et kol., 2008, str. 306). Tento proces se nazývá desekularizace společnosti, jak jsme zmínili již výše. Tento proces se podle Casanovy projevuje především ve dvou klíčových sférách moderní společnosti, v politice a ekonomice. Dochází k repolitizaci soukromé sféry náboženství a morálky a na straně druhé k normalizaci³ veřejné sféry a ekonomiky a politiky. Navíc tento proces se neobjevuje jen na lokální úrovni ale postihuje všechny náboženské tradice ve světě. Náboženství tím bojují proti hodnotovému relativismu a snaží se navrátit tradiční hodnoty, protestují proti samotnému základu sekularizace, odluce státu a náboženství, protože působení sekularizovaného státu a trhu považují za nemorální a nespravedlivé, a konečně, náboženství tím odmítají liberální princip liberalismu (Casanova, 1994, IN Nešpor et kol., 2008, str. 307). Revivalistická náboženská hnutí bývají dnes označována jako fundamentalistická (Nešpor et kol., 2008). Nicméně deprivatizace náboženství nebyl obecný proces, předmět našeho výzkumu zůstal zatím tímto procesem nedotčen, alternativní religiozita je stále privatizovaná (Nešpor et kol., 2008).

1.3.3

Sekularizace

Hlavním předpokladem všech variant teorie modernizace je rozlišení mezi společnostmi „moderní“ a „tradiční“, přičemž moderní společnost se na rozdíl od tradiční vyznačuje mírou industrializace, užíváním vyspělých technologií, vzděláním populace, urbanizací a v neposlední řadě také marginalizací sociálního a politického významu náboženství – sekularizací (Václavík, 2010). Již zakladatelé sociologie Max Weber a Émile Durkheim považovali sekularizaci za jeden ze základních rysů procesu modernizace a mnoho badatelů po nich. Některé modely očekávaly nahrazení náboženství a náboženských institucí jejich moderními protějšky (např. Weberovo občanské náboženství), jiné dokonce předpovídaly, že náboženství zcela zanikne, jako ještě v 60. letech sociolog Anthony Wallace (Václavík, 2010). Původně pojem sekularizace označoval snahu o odstranění vlivu církví na státní a veřejnou sféru, což předpokládalo zabavení církevního majetku a eliminaci faktické politické moci církví. Dnes se však tímto pojmem rozumí sekularizační teze Maxe Webera a E. Durkheima, podle nichž dochází k úpadku role, místa a významu samotného náboženství ve společnosti, což indikovala postupně klesající účast na náboženských rituálech, pokles

³ V tomto smyslu je míněn návrat do původního stavu před sekularizací, použitý termín nemá nic společného s historickou etapou normalizace v českých zemích za komunistického režimu.

závaznosti ortodoxních myšlenek a praktik, ale také snížení členské základny věřících a jejich podpory církví. Církev také ztrácela vliv na vzdělání. A jak se náboženství vytrácelo z kulturního života tak došlo i k jisté sekularizaci vědomí. Mělo se za to, že dochází k odkouzlení světa a jeho vnímání se stává racionálnější. Sekularizace měla být součástí zásadní sociální přeměny, kterou měl být přechod od společnosti tradiční ke společnosti moderní, který badatel Bryan Wilson nazval societalizace (Wilson, IN Václavík, 2010). Jedná se o proces, při kterém stále více malých společenství a jedinců je spojováno vzájemnými vztahy a závislostí a jejich role jsou určeny ne na základě náboženské askripce, ale na základě racionálního kalkulu (ibid.). Tradiční vztahy členů společnosti jsou přetřhány a nahrazeny vztahy mezi jednotlivými rolemi, které jednotlivci v daném čase zastávají. Vztahy již nejsou hodnoceny na základě náboženského morálního řádu, ale dle pravidel ekonomické výhodnosti.

V 60. a 70. letech však dochází k obratu. Jeden z nejvýznamnějších představitelů sekularizační teze, Peter L. Berger, musel koncem minulého století přiznat svůj omyl: „Z mého úhlu pohledu je předpoklad, že žijeme v sekularizovaném světě, falešný. Dnešní svět je, až na malé výjimky, stejně náboženský a v některých případech dokonce i více než v minulosti byl.“ (Berger, 1999, IN Nešpor, 2008, str. 305) Zařadil se tak do řad kritiků sekularizační teze, kteří říkají, že tato teze je jen dalším kulturně – politickým produktem moderny a nikoli vědeckou teorií, mluví se také o sekularizační tezi jako o sebenaplňující koncepci, které měla legitimizovat modernu jako takovou (Václavík, 2010, str. 39). „Společnost je spíše odcírkevněna než odnáboženštěna, přičemž největší krize zakoušejí “sekularizované církve” – ty, které se nejvíc snažily přizpůsobit “tomuto světu”.“ (Halík, IN Hanuš, Vybíral, 2008, str. 96-7) Neúspěch církví v Evropě byl dán spíše než bezbožností Evropanů ubohou nabídkou církví, která již dávno ztratila ze zřetele poptávku současné doby po intenzivnějších prožitcích a zoufalému hledání smyslu doby (tomuto procesu se v sociologii říká detradicionalizace náboženství). Náboženství jako takové ze společnosti prokazatelně nemizelo, jen měnilo svoji podobu. Sekularizace tak vedla k demonopolizaci náboženského života vedoucí k náboženskému pluralismu a vzniku náboženského trhu (Nešpor et kol., 2008; Václavík, 2010), kdy „se náboženské instituce stávají tržními subjekty a náboženské tradice spotřebním zbožím.“ (Nešpor et kol., 2008, str. 306) Věřící se pak stává konzumentem, který si vybírá do svého významového systému dle vlastních preferencí. Ale situace náboženského trhu byla více než v Evropě evidentní v Americe, kde došlo k velkému rozpuku nových náboženských skupin. Takže vlna alternativní religiozity, nová náboženská

hnutí a nové formy etablovaných církví společně s procesem náboženské deprivatizace byla další ranou z milosti sekularizační tezi. „T. Luckmann tvrdí, že náboženstvo nikdy nezanikne proto, lebo vždy hrá úlohu tam, kde človek transcenduje svoji biologickú existenciu.“ (Žaloudková, 2001, str. 72)

To bylo stručné naznačení vývoje společnosti, který vedl mimo jiné ke vzniku alternativní religiozity v 60. letech, který byl důležitý k pochopení, proč vypadá tato religiozita tak, jak vypadá. V dalších částech se již nebudu k pojmům privatizovaná religiozita či neviditelné náboženství vracet a budu nadále používat jen termín vymezený v kapitole 1.1, alternativní religiozita. Pokud se však tyto pojmy objeví, například v odkazem, bude jimi míněna právě alternativní religiozita.

1.4.1 Český ateismus a antiklerikalismus z historické perspektivy

Čechy bývají tradičně uváděny jako nejsekularizovanější země na světě (Václavík, 2010). Tradičně bývá s Čechy spojován ateismus a antiklerikalismus. Mnoho katolických myslitelů i historiků (kupř. Rémond, 2003) vidí kořeny českého antiklerikalismus již v husitském hnutí. Tyto koncepce předpokládají, že české společnosti není vlastní žádné pozitivní náboženské sebevyjádření, že díky násilné rekatolizaci jsme získali k církvi a katolictví odpor. Tyto myšlenky však odporují historickým faktům ohledně relativní úspěšnosti protireformace a rekatolizace a velkého rozmachu barokního katolicismu (Nešpor, 2004). Antiklerikalismus a antikatolictví vznikly ve skutečnosti až v době českého národního obrození, ale zdaleka ne od počátku, ještě do 60. let 19. století byly vztahy obrozenců s církví bez problémů (Václavík, 2010), dokonce církev pomáhala šlechtě v boji proti centralistickým tendencím německých liberálů. „Programový antikatomismus a s ním spojená koncepce husitského (protestantského) charakteru českého národa se objevují nejdříve koncem 60. let 19. století, tj. v době, kdy národní obrození skončilo a formování české národní identity se dostává do nové fáze, který je výrazně ovlivňována novým liberálně-občanským pojetím národa.“ (ibid., str. 60) Na představě husitského charakteru národa se hodně podepsal T. G. Masaryk, který byl přesvědčen, že specifikum českých dějin spočívá ve vysokých morálních hodnotách české reformace. Byly jí přivlastněny téměř demokratické a humanistické ideály a byla postavena proti zpátečnické a absolutistické katolické církvi. Jako historický úkol Čechů pak viděl právě boj o zachování této humanity a demokracie. Tato myšlenka pak značně přispěla k vytvoření představy o pomyslném nepřátelství mezi Čechy a katolickou církví, který se poté mohl podílet na výrazné sekularizaci české populace (Václavík, 2010).

Další roli samozřejmě sehrál odpor katolické církve druhé poloviny 19. století proti modernizaci a liberalismu, což ve chvíli, kdy se české země liberalizovaly a začaly být uspořádány na občanských principech, vedlo ke stále většímu odcizování vůči katolické církvi. Důvodem, proč se náboženství nestalo jedním z konstituujících vlivů vzniku národní identity, jako se to stalo např. v Polsku, bylo to, že jsme nemohli opřít svoji identitu a kulturní rozdíly oproti Němcům o odlišnou víru, katolicismus byl totiž vlastní většině české populace, zatímco protestantismus byl menšinový a protestantské elity, které se zúčastnily emancipace,

své vyznání příliš neprosazovaly. Další důvod byl ten, že ani vyšší duchovenstvo v katolických kruzích národního obrození nepodpořilo, tak jako tomu bylo v Polsku. Vymezení na základě vyznání tedy nemělo smysl (Václavík, 2010). Česká identita se tedy ustavila sekulárně. Dále zapůsobily ideologie českých politiků, které razily občansko-liberální pojetí národa a antiklerikalismus, který přerůstal v antikatolicismus. Další vývoj se inspiroval hnutím Mladá Evropa, které se po Evropě šířilo společně se silnými antikatolickými tendencemi, cílem bylo odstranění absolutistického uspořádání a vytvoření občanské liberální společnosti. Viníkem byla katolická církev. Vznikly snahy (v Německu hnutí Kulturkampf, Los von Rom; Václavík, 2010) o odluku státu a církve. Tyto myšlenky se uchytily také v Rakousku a českých zemích, načež došlo ke zrovnoprávnění všech velkých nekatolických konfesí s katolicismem a omezení vlivu církve ve školství. Část radikalizující se české politické reprezentace (především Mladočeši) pak přijala mnoho myšlenek německých liberálů, což vedlo k vytvoření ideologie o protičeském charakteru katolicismu, která se posléze staly kulturní a masovou záležitostí. Na silný antiklerikalismus politické elity pak velká část české populace (většinu jí stále tvořili katolíci, což bylo jen posíleno připojením Slovenska) reagovala znejistěním a náboženským indiferentismem. „Tradiční“ český ateismus byl tedy vytvořen spíše ideologicky na konci 19. století a za pomoci poměrů spojených se vznikem republiky.

Po vzniku ČSR roku 1918 došlo k nárůstu obyvatel „bez vyznání“, i když je nemůžeme zcela jistě označit za ateisty, protože většina z nich byla nábožensky indiferentní, nebo to byli věřící bez vyznání anebo agnostici⁴. Ateicismus byl volnomyšlenkářským hnutím, které se dělilo na dva proudy, pozitivisticko-pokrokářský a marxisticko-ideologický. Společný měly striktní antiklerikalismus a osvícenskou myšlenku, že náboženství je tmářství a překážka v poznání. Po válce přispěl k rozvoji ateizace odsun Němců, protože značná část ze 3 milionů sudetských Němců byla katolická, a po vylidnění pohraničí došlo ke znovuosídlení českou populací převážně z nižších vrstev, která měla nižší vzdělání a inklinovala k levici. Mezi obyvateli tak byl vyšší podíl kategorie bez vyznání a mezi věřícími tvořili většinu lidé spíše nábožensky indiferentní. Po válce v období komunistického režimu se ateizace dále posilovala, jak ideologickým bojem proti církvím, tak jistou rezignací české populace, která byla způsobena rozčarováním v období normalizace. Narůstala laxnost lidí, náboženská indiference a především individualismus a orientace na konzum. Vzrostla také nedůvěra vůči náboženským institucím, mimo jiné proto, že dorůstala generace narozená po roce 1948, která

⁴ Agnostik nepopírá možnost Boží existence či existence nadpřirozených sil, ale zároveň popírá možnost jejich poznání (Václavík, 2010)

byla již vychována v duchu protináboženské rétoriky. V době normalizace se dovršil přerod českého antiklerikalismu v náboženskou indiferentnost podpořenou názorem, že náboženství znamená náboženskou instituci a ta znamená problém. Ani s neinstitutionalizovanou religiozitou to nebylo lepší, „Vzhledem k tomu, že komunistický režim důsledně kontroloval ‘pohyb náboženských myšlenek‘, měla většina populace omezené možnosti v hledání alternativ, které bývají v odborné literatuře označovány jako neinstitutionalizovaná religiozita či spiritualita (...) a které se v mnoha ohledech kryjí s tím, co Thomas Luckmann označoval jako neviditelné náboženství.“ (Václavík, 2010, str. 123) Jistá změna nastala až ve druhé polovině 80. let, kdy přišlo jisté uvolnění poměrů a docházelo i k intenzivnějším kontaktům s vnějším světem a tak se začala šířit alternativní duchovní literatura, např. různé překlady knih mrtvých, spiritistická literatura, výklady východních náboženských systémů atd. Narůstal zájem o astrologii, léčitelství či alternativní medicínu. V české společnosti začal probíhat proces náboženské privatizace. Nábožensky nevyhraněné jedince přitahovala jinakost alternativních směrů a schopnost reagovat na potřeby lidí vysoce individualizované společnosti, což přispělo ke vzrůstu zastoupení alternativní religiozity, které se projevilo po pádu minulého režimu, když začala být ožívována česká sociologie náboženství.

1.4.2

Současný vývoj náboženství v Čechách

Po revoluci roku 1989 vzrostla důvěra v katolickou církev, protože byla vnímána jako jeden z vítězů boji proti minulému režimu, ovšem po roce 1993 tato důvěra opět klesla pod 50% a již tam setrvala (Václavík, 2010). Začala se také rozvíjet česká sociologie náboženství a byla provedena celá řádka výzkumů, včetně zahraničních, jmenujme např. ISSP, AUFBR, ISRE, či BIBL'91 (podrobněji rozeberu výzkumy náboženství v Čechách v kapitole 1.5). Výzkumy ukázaly, že nejvíce přibylo v Českých zemích agnostiků a lidí bez vyznání (tedy došlo k nárůstu alternativní religiozity), čímž jsme se přiblížili západnímu modelu. Ve Sčítání lidu v roce 1991 se k nějakému vyznání přihlásilo 44% populace, necelých 40% se pak označilo jako bez vyznání a 16% neodpovědělo, ale podle badatelů by do této skupiny mohli patřit právě věřící bez vyznání (Václavík, 2010). Ve druhé polovině 90. let došlo k pluralizaci a deinstitutionalizaci náboženského života a vzniku náboženského trhu. Začal se objevovat fenomén, který polský sociolog Zygmunt Bauman nazval „tekutá víra“, což označuje stav, kdy „Náboženské systémy přestávají mít ostré hranice a stávají se tak jakýmsi fizy ideovými

systemy, v jejichž rámci se ztrácí v našem kulturním a náboženském kontextu tolik typická dichotomie ortodoxie a hereze.“ (Václavík, 2010, str. 159) Je to typický tvar, v němž se projevuje alternativní religiozita. Pro české prostředí je typická vysoká míra nedůvěry v náboženské instituce a velký výskyt tekuté privatizované víry. Pluralita je spojená v současné době nejen s náboženstvím, ale také s hodnotami, společenskými institucemi a ekonomikou.

Další vývoj odhalil pokračující pokles počtu tradičně věřících a nárůst alternativní religiozity. Ve Sčítání lidu v roce 2001 se 59% respondentů označilo jako „bez vyznání“ (Hamplová 2008, IN Lužný-Nešpor, 2008). „Jeho výsledky definitivně potvrdily platnost teze o pokračujícím odcírkevnění české společnosti doprovázeném úpadkem tradičních křesťanských denominací a postupující pluralizaci náboženské scény spojené s detradicionalizací a privatizací náboženství.“ (Lužný, 1997, str. 192) Dle šetření ISSP 2005, „...více než 60% českých respondentů tohoto výzkumu uvedlo, že se nehlásí k žádnému náboženskému vyznání.“ (Hamplová 2008, IN Lužný-Nešpor, 2008, str. 21) Výzkumy DIN 2006, AUFBR 2007 a další ukázaly pokračování trendů z druhé poloviny 90. let, a nadále klesala důležitost křtu, účast na náboženských obřadech a důvěra v církve. Podle výsledků DIN 2006 vyjádřilo naprostou či částečnou důvěru v církve pouze 13,3% respondentů, a naopak úplnou či částečnou nedůvěru 56,2%. (Hamplová 2008, IN Lužný-Nešpor, 2008; Václavík, 2010) Ve stejném výzkumu 58,3% respondentů o náboženství tvrdilo, že působí více konfliktů než míru. Další zajímavý údaj vypovídá (z výzkumu AUFBR 2007), že 45% obyvatel se považuje za „duchovně založené svým způsobem“ (Václavík, 2010). Oba výzkumy ukázaly, že 50% respondentů věří na nějakou formu transcendentna (jako je vyšší síla, duch nebo životní síla; *ibid.*). Zajímavé je v této souvislosti připomenout i zahraniční projekt Political Culture in Central and Eastern Europe (PCE) německého sociologa Detlefa Pollacka roku 2000, který zkoumal mimo jiné i náboženství. Výsledky ukázaly, že 28% dotazovaných jsou členové církve či náboženských společností, 31% důvěřovalo církvím, 11% navštěvovalo alespoň jednou měsíčně náboženské obřady, 41% tvrdilo, že věří v Boha, a zároveň 41% věří úplně či částečně v reinkarnaci, dále 64% věří ve funkčnost astrologie a 43% v možnost uzdravování vírou (Václavík, 2010).

V posledních dvou desetiletích se v České republice rozvíjí jev, který sociolog Paul Heelas nazval „spirituální revoluce“ (Heelas – Woodheadová, 2005; Nešpor, 2004) „Od roku 1989 proto byla Česká republika svědkem, stejně jako západoevropské země o pár let dříve (Heelas-Woodhead 2001: 363-366), obrovského rozšiřování ‚duchovních‘ obchodů, časopisů, knih a hudby. ‚Tajné‘ a/nebo ‚duchovní‘ dějiny (prakticky čehokoli) se zařadily mezi

nejprodávanější tituly nejen ve specializovaných obchodech, ale stále častěji i v mainstreamových knihkupectvích a dokonce v supermarketech, zatímco téměř všechny populární časopisy či rozhlasové stanice zavedly astrologické a/nebo „terapeutické“ sekce.“ (Nešpor, 2004, str. 29) Také se rozšiřuje alternativní léčitelství a různé alternativní terapeutické směry. Výzkumy také ukazují, že alternativní religiozita přitahuje i členy etablovaných církví. Velká část české populace, včetně členů křesťanských či jiných církví, věří v nějaký typ „mystických“ či „okultních“ sil nebo objektů (Nešpor, 2004), 49,7% věří v účinnost amuletů, 50% v horoskopy a dokonce 69,7% v předpovídání budoucnosti (Hamplová, 2000, str. 45) A jelikož se týká především mladší a vzdělanější části populace, bude tento vývojový trend v budoucnosti zřejmě spíše sílit.

Podle Paula Heelase je moderní religiozita, ať již tradiční nebo alternativní, orientována především k životu (Heelas 2002, IN Nešpor, 2004, str. 33). Religiozita lidí bez vyznání, ať už je teistická nebo zaměřená spíše na člověka, na Já, „pro ně znamená především metaforu ‚cesty‘, osobního ‚hledání‘ implikujícího nejen konečný cíl, ale především sebe samo, dlouhodobou niternou snahu o dosažení ‚podstatnosti‘.“ (Nešpor, 2004, str. 28) Tato cesta může být, tak jako v taoistickém pojetí, důležitější než cíl sám. Je to hledání podstaty, smyslu života, identity. Právě toto duchovní hledání odpovídá „duchovnímu nakupování“ (spiritual shopping; ibid.) na náboženském trhu.

V českém prostředí je sociologie náboženství obor zatím poměrně chudý (Nešpor, 2004), situace po roce 1989 byla „více než katastrofální, protože tato oblast vědy fakticky neexistovala a náboženství bylo zcela mimo zájem české sociologické obce.“ (Lužný, 2010, str. 343), česká sociologie v dobách minulého režimu téměř neexistovala a po revoluci tudíž nebylo tedy na co navázat. Během posledních dvaceti let byly sice položeny základy této disciplíny, ale hlavní úsilí je teprve před námi (Nešpor, 2004; Lužný, 2010). Hlavním problémem je absence kvalitních kvantitativních výzkumů české proveniencí a nepříliš velký počet badatelů působících v této oblasti (Mohu jmenovat např. D. Lužného, Z. R. Nešpora, O. Nešporovou, D. Václavíka, D. Hamplovou, O. I. Štampacha, J. Horského, E. Hamar apod.). Je pravda, že kvantitativní analýzy, ze kterých lze čerpat data o náboženské situaci v České republice pochází spíše ze zahraniční spolupráce v rámci mezinárodních projektů. Analýzy dat z těchto výzkumů provedených v Čechách společně s jejich porovnáváním s výsledky censů je také nejčastějším druhem studií, které čeští sociologové náboženství (kterých není mnoho) plodí (Nešpor, 2004, str. 13). Další typy studií pojednávají o velmi diskutovaném vztahu církve a státu (např. O. I. Štampach, 2000, IN Nešpor, 2004), o historickém kontextu současného vývoje (Horský, 1999; Nešpor, 2002, 2003; IN Nešpor, 2004) a kvalitativnímu výzkumu, tato kvalitativní základna výzkumu je ovšem v Čechách velmi skromná. Hlavním předmětem těchto kvalitativních výzkumů se stala problematika nových náboženských hnutí. „Naopak hlubší a obecnější analýzy různých podob současné české religiozity (...) dosud postrádáme.“ (Nešpor, 2004, str. 13)

Co se týče existujících kvalitativních výzkumů, provedených ve spojitosti s alternativní religiozitou, mohu zmínit výzkum Zdeňka R. Nešpora, kde nastínil hlavní vývojové trendy v tradiční a alternativní religiozitě v souvislosti s proměnami politických, ekonomických, mediálních i kulturních poměrů, kdy využil existujících dat z kvantitativních šetření i vlastních kvalitativních výzkumů, které srovnával s výsledky západoevropských a severoamerických badatelů, výsledky uvedl ve svém sborníku *Jaká víra* z roku 2004 (Nešpor, 2004). Olga Nešporová zkoumala vnitřní náboženskou zkušenost, její existenciální dimenzi a pojetí smrti a posmrtné existence napříč tradiční i alternativní religiozitou (ve formě náboženských skupin a hnutí). Tématu nových náboženských hnutí, která s alternativní

religiozitou nepřímo souvisí⁵, se věnoval Dušan Lužný (Lužný, 1997; Nešpor, 2004). Za poslední léta vznikají další dílčí studie zaměřené na zkoumání transformace náboženských významů a zkušeností v tradiční i alternativní religiozitě (např. Spalová, 2004; Tichý, 2007; Tižík, 2000) a především se odehrává integrovaný výzkum současné české náboženské scény v rámci projektu Detradicionalizace a individualizace náboženství⁶, který se, jak název napovídá, soustředil především na výzkum alternativní religiozity. Kvalitativní výzkumy v tomto projektu byly inspirovány projektem Kendal britských sociologů Paula Heelase a Lindy Headwoodové z roku 2005 (Heelas – Headwoodová, 2005), kteří se výzkumem městečka Kendal s velkým zastoupením alternativní religiozity snažili podepřít hypotézu o spirituální revoluci, o totéž se, v českém kontextu, pokusili badatelé Eleonóra Hamár, Radek Tichý, Zdeněk R. Nešpor a další. Výzkum probíhal především v roce 2007 a 2008, pražský tým přitom studoval Českou Lípu a brněnský tým Mikulov (Lužný-Nešpor, 2008).

Co se týče kvantitativních výzkumů, nejprve zmíníme výsledky sčítání lidu, které sice nesplňují všechna kritéria sociologických výzkumů, ale data z nich se zpracovávají podobně (Hamplová, 2008, IN Nešpor et kol., 2008, str. 94). Výhodou těchto dat je, že vypovídají o celé společnosti, takže odpadá problém reprezentativnosti, a nevýhodou je, že tyto data jsou příliš zjednodušující, což také způsobuje, že jsou neporovnatelná s výsledky ostatních zemí, kvůli odlišným formulacím otázek a různým způsobům možné interpretace. Mnohem bohatší zdroj informací jsou mezinárodní srovnávací výzkumy, mezi nejvýznamnější patří World Values Survey (WVS) a International Social Survey Programme (ISSP). První řečený výzkum zjišťuje hodnotové orientace populace a její náboženské postoje, zatím se uskutečnilo pět vln tohoto výzkumu, Česká republika zúčastnila tří z nich od 90. let (ibid.). Evropská část tohoto projektu je ještě starší a nazývá se European Values Survey (EVS), Česká republika se přidala ve dvou výzkumech, v roce 1991 a 1999. Výzkum se věnoval zjišťování hodnotových orientací, účasti na veřejném životě, tolerance a mezilidské důvěry, sebedeklarované religiozity, účasti na církevních obřadech, víry, představ o Bohu či názorům na spojení politiky a náboženství (ibid., str. 95). Výzkum ISSP se každý rok zaměřuje na jinou sociální oblast, přičemž religiozitu zkoumal v letech 1991 a 1998, Česká republika se zúčastnila pouze druhého z nich. Co se týče českých kvantitativních výzkumů, můžeme zmínit ISRE 1999,

⁵ O nových náboženských hnutích, jak se definují a jak souvisí s mým tématem, se krátce zmíním v kapitole 1.6.2

⁶ V rámci tohoto projektu byl proveden reprezentativní kvantitativní výzkum Detradicionalizace a individualizace náboženství, o něm a o dalších výzkumech, kvantitativních i kvalitativních, byla vydána například monografie Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti (Lužný – Nešpor, 2007).

který byl uskutečněn v rámci ISSP 1998 na vzorku 1224 respondentů. Dotazník se zaměřil na vyšetřování účasti na bohoslužbách, morální a etické postoje, důvěru v druhé lidi a instituce, vliv náboženství na život či konkrétní obsahy náboženské víry (jak tradičního tak alternativního charakteru). A dalším takový výzkumem je Detradicionalizace a individualizace náboženství (DIN), který se odehrál v letech 2006 a čerstvě také v roce 2011⁷. Zaměření tohoto výzkumu napovídá jeho název, dotazník byl podobný jako v šetření ISSP ale rozšířený o další indikátory alternativní religiozity (dotazník viz CD Příloha) a data byla získána od 1200 respondentů. Výzkum mimo jiné mapoval očekávání od vlády, morální a etické postoje, důvěru v druhé lidi a instituce, názory na objektivitu vědeckého poznání, míru osobního individualismu, optimismu a fatalismu, postoje k náboženství a církvi, představy o Bohu, víru v různé religiózní skutečnosti, účast a důležitost církevních obřadů, charitu a dobrovolnictví či náboženskou příslušnost (Hamplová 2008, IN Nešpor et kol., 2008, str. 96). K dalším výzkumům mapujícím náboženství do větší či menší míry patří výzkumy: BIBL 1991 a Religiozita v reformovaných východo(středo)evropských zemích (AUFBR 1997 a 2007; Václavík, 2010).

⁷ Jeho výsledky, zatím bez interpretace, je možné nalézt v Sociologickém datovém archivu, který sídlí na Sociologickém ústavu AV ČR, obdobně se tam nacházejí data z prvního výzkumu DIN a data z ISSP a WVS.

V následující části rozeberu podstatu New Age, které přímo souvisí s tématem této práce, protože zhruba od 80. let se obsah tohoto termínu překrývá s pojmem alternativní religiozita, který zde používám. Chci zde ale načrtnout důvody, které pomohou k vytvoření představy, proč stoupenci této religiozity ani sociologové náboženství nedokážou najít přesný termín vymezující tuto oblast. Hnutí je totiž samo vnitřně nevymezené a jeho základní znakem je holismus, vše souvisí se vším a vše se dá vidět ve všem, na nějakém vymezení pak nemůže záležet. Dalším důvodem, proč se tomuto hnutí věnuji je ten, že představuje základ mých teoretických východisek pro ideologickou dimenzi alternativní víry. Hnutí New Age bylo předchůdcem alternativní religiozity, který se do ní postupně přelilo a splynulo s ní.

Základní charakteristiky

Dnešní alternativní religiozita, která souvisí s privatizací náboženství, bývá často spojována s těžko definovatelným termínem New Age neboli s Hnutím Nového věku. Tento termín sice původně označoval konkrétní náboženskou skupinu (Václavík, 2008, IN Nešpor et kol., 2008, str. 360), během 80. let se začal souhrnně používat pro označení alternativní religiozity, který se staví proti tradičním institucionálním náboženstvím. „Základní idea New Age spočívá v rozdělení dosavadních lidských dějin ‘novým věkem‘, konkrétně tak, že ‘křesťanský věk‘ (astrologicky vyznačený ve zvěrokruhu znamením Ryb) je vystřídán věkem“ Vodnáře, neboli New Age (Ruppert, 2001, str. 97). Je to typ religiozity typický holistickým pojetím vztahu mezi člověkem, přírodou a transcendentnem. Není to však jasně ohraničený soubor učení a praktik, nýbrž nesourodá směsice myšlenek, koncepcí a přesvědčení, které spolu existují ve vzájemné symbióze (Václavík, 2008, IN Nešpor et kol., 2008; Heelas, 1996). Heelas se snaží prokázat, že hnutí má několik znaků, které ho vnitřně pojí, svůj typický lingua franca. Podstatou hnutí je privatizovaná víra zaměřená na Já (Heelas ji nazývá self-spirituality; Heelas, 1996). „Já“ je podle stoupců hnutí posvátné, je to místo, kde najdeme Boha, jak to vyjádřila jedna z hlavních postav hnutí, Shirley McLaineová: „If everyone was taught one basic spiritual law, your world would be a happier, healthier place.

And that law is this: Everyone is God. Everyone."⁸ (Burrows, 1986, IN Heelas, 1996, str. 2) Podstatou duchovní cesty je dostat se do kontaktu s touto svou vnitřní přirozeností a naplnit její potenciál. Pod hlavičku této privatizované víry lze shrnout tři hlavní pilíře hnutí New Age: První pilíř upozorňuje na skutečnost, že životy lidí nefungují. Za příčiny selhání a neštěstí v životě stoupenci New Age označují naučená schémata, přesvědčení, názory a poznatky. Druhý pilíř ukazuje řešení, tedy že jsme ve skutečnosti dokonalí, jen o tom nevíme. Dokonalost existuje právě v našem Já, jsme to my sami, naše „opravdové Já“ (Heelas, 1996). Naše Vyšší Já je ve své podstatě duch, či duše⁹. „The inner realm, and the inner realm alone, is held to serve as the source of authentic vitality, creativity, love, tranquility, wisdom, power, authority and all those other qualities which are held to comprise the perfect life.“¹⁰ (ibid., str. 19) Podle stoupenců hnutí je podstata našeho nitra, naší duše, božská, skrze Vyšší Já lze zažít Boha, je to jediná cesta k Bohu, někteří to dokonce vyjadřují tak, že my sami jsme bohové, protože je v nás božská esence, jiskra Boha. A konečně třetí pilíř je řešení, jak se dostat z nedokonalosti našich životů do dokonalého stavu duše, a tím je opuštění tzv. ega, což je naše vnější osobnost, vytvořená socializací a zvnitřněním vnějších vlivů (Heelas, 1996). Takže podstatná část hnutí se zaměřuje na překonání ega. Různé techniky mají člověku dopomoci k úniku z bytí v kauzalitě ke stavu, kdy je sám příčinou dění.

Ještě pojednáme podrobněji o dalším znaku hnutí New Age, o němž již bylo řečeno výše, je to odmítání vnějších autorit. Není to totiž zcela jednoznačné. Každý věřící alternativní religiozity je si sám svou vlastní autoritou (Heelas, 1996; Václavík, 2010). Ale jelikož lidé duchovně hledající jsou sami pod zkreslujícím vlivem svého ega, musí hledat pomoc či podněty u vnějších autorit, ale vždy tam musí dojít k oné vnitřní empirické verifikaci (Heelas, 1996). Takže duchovní učení či učitelé pouze vytvářejí půdu pro to, aby jejich žáci mohli prožívat svou vlastní spiritualitu. Také etické imperativy nachází stoupenci hnutí ve vlastním Já, jejich „intuice“ či „vnitřní hlas“ jim říká, co je správné a jak se máme rozhodovat. Přičemž vnitřní hlas je hlasem duše či Vyššího Já, nikoli ega, čili zvnitřněného hlasu společnosti. Význam spojený se zvnitřněnou autoritou tkví také v tom, že stoupenci hnutí jsou přesvědčeni, že pouze oni jsou zodpovědní za své životy a nemohou přenášet zodpovědnost za sebe na jiné lidi, kteří jsou ovládáni svým egem. Na druhou stranu, zdánlivě paradoxně, jiní lidé se snaží nést zodpovědnost za druhé a za celou planetu, to však vyplývá z

⁸ „Kdyby každý z vás byl vychován ke znalosti jednoho základního duchovního zákona, váš svět by byl šťastnější a zdravější místo. A ten zákon zní: Každý z nás je Bůh. Každý.“

⁹ Tyto dva termíny používám se shodným významem.

¹⁰ „Oblast našeho nitra, a pouze ona, je považována za zdroj skutečné síly, tvořivosti, lásky, klidu, moudrosti, moci, autority a všech těch vlastností, které jsou vlastní životu v dokonalosti.“

holismu typického pro New Age. Někteří mohou jít do důsledku a řídit se až solipsistickou logikou, kdy nic kromě nich není skutečné a oni sami si vytvářejí celou realitu, a tudíž cítí zodpovědnost za vše, co se děje (Heelas, 1996). To je principem magického myšlení fungujícího v New Age. Skutečnost, že jsou sami sobě autoritou a jsou za sebe zodpovědní souvisí s jednou z hlavních hodnot New Age, svobodou. A poslední důležitý znak je v přístupu, který Heelas nazývá perenialismem (ibid.). V New Age totiž existuje zjevný rozpor mezi detradicionalismem a tradicionalismem. Tento přístup spočívá v tom, že New Age hledá společný základ, pravdu, společnou všem náboženským tradicím. Slovy Heleny Blavatské: „Truth remains one, and there is not a religion, whether Christian or heathen, that is not firmly built upon the rock of ages – God and immortal spirit.“¹¹ (Blavatsky, 1972, str. 467, IN Heelas, 1996, s. 27) Cílem teosofie bylo právě shromáždit všechny pravdy, které formují základy všech náboženství. Tato univerzalita a vědomí jednoty umožňuje stoupencům New Age kombinovat učení různých směrů, např. pohanské s východními učením.

New Age jakožto synkretické hnutí¹² spojuje všechny oblasti života, od politiky k ekonomice, od vědy k náboženství, od lékařství přes školství atd. (Lužný, 1997) Myšlenka transformace, kterou hnutí nese, pak má postihnout celou kulturu. O této transformaci a celostním pohledu na realitu mluví např. jeden z významných autorů New Age, fyzik Fritjof Capra: „Nová vize reality, o které zde mluvíme, vychází z vědomí základní provázanosti a vzájemné závislosti všech fenoménů – fyzikálních, biologických, psychických, sociálních a kulturních.“ (Capra, 2002, str. 293) Podle něho došlo ke krizi vnímání a obrazu světa, tedy starého mechanistického newtonovsko-karteziánského vědeckého paradigmatu. Nejnovější poznatky vědy (kvantové mechaniky) vedou k poznání, které odpovídá předávané moudrosti mystiků všech dob a tradic a ustavuje na tomto základě jádro nového paradigmatu, holistického a ekologického (Capra, 2002). Jeho podstatou je propojenost všech částí univerza. Tento holismus odráží řada New Age konceptů, např. teorie Gaia, teorie morfických polí a morfické rezonance, či koncept planetárního vědomí. Holismus je základem nového pohledu na život, mysl, vědomí, evoluci nebo zdraví a také je základem propojení západních a východních přístupů k psychologii a psychoterapii a základem pro nové pojetí ekologie a genderové problematiky. Holismus hnutí ve své podstatě slučuje sféru posvátného a profánního. Nadto klade zdroj posvátného do vnitřního světa jedince, do jeho Já. Jedinec tudíž

¹¹ „Pravda zůstává jedna a není žádné náboženství, ať již křesťanské či pohanské, jež by nemělo své základy pevně postavené v kameni věků – v Bohu a v nesmrtelném Duchu.“

¹² Inherentní synkretismus znamená spojování původně vzdálených či v některých ohledech nekompatibilních náboženských koncepcí a představ (Václavík, 2010).

nepotřebuje žádnou instituci jako prostředníka, sám může poznat podstatu bytí a dokonce se skrze tu samou subjektivitu podílet na této podstatě a rozvíjet ji.

1.6.2

Poznámka k Novým náboženským hnutím

Poněkud mimo tradiční religiozitu a alternativní religiozitu stojí malé alternativní náboženské skupiny, které se nazývají nová náboženská hnutí (Václavík, 2010; Lužný, 1997). Stejně jako je tomu i u alternativní religiozity, také nová náboženská hnutí jsou typická pro vysoce sekularizovanou společnost. Nemají sice velký význam, co se týče počtu věřících, ale způsobují velký mediální rozruch a jejich nauky se mnohdy pronikají mimo jejich hranice do alternativní spirituality (Václavík, 2010).

Tato hnutí bych již neřadila do alternativní religiozity z toho důvodu, že jejich podstatou je členství v nějaké organizaci a vázanost přesvědčení členů na tuto organizaci, nicméně se zmíním o teorii kultů Rodneyho Starka a Williama S. Bainbridge (Lužný, 1997). Tito badatelé dělí kulty na tři skupiny: Jsou to audienční kulty, klientské kulty a kultovní kulty. K prvnímu typu kultu patří anonymní návštěvníci přednášek a kurzů a čtenáři duchovní literatury apod. A tedy mezi ně patří i „věřící“ alternativní religiozity. Druhý typ vytváří pouze dočasný vztah klient-terapeut či klient-poradce. Dá se říct, že je to napůl organizovaný druh religiozity, protože jádro tvoří skupina školených terapeutů a na ně se nabaluje proměnlivá vrstva klientů. Patřila by sem např. astrologie, rei-ki, shia-tsu, regresní terapie, scientologie, Reichovy orgonové terapie, Grofovo transpersonální hnutí či léčitelství apod. Ale jelikož „Většina klientů se zúčastňuje akcí jiných, podobně orientovaných skupin.“ (Lužný, 1997, str. 111), takže sem můžeme počítat stoupence alternativní religiozity. Zatímco třetí typ je náboženská organizace s pevným členstvím, kde je vyloučena možnost dvojího členství, do alternativní religiozity ji tudíž radit nebudeme.

1.6.3

Míra angažovanosti v hnutí New Age

Na provedených výzkumech alternativní religiozity můžeme vidět, že ne každý jedinec, kterého měření přistihne v návštěvě nějaké New Age události, se musí nutně s tímto hnutím identifikovat. Ukazuje se spíše, že tyto typy návštěvníků chtějí zkusit od všeho něco, aniž by

se v čemkoli plně angažovali. Můžeme rozlišit tři módy angažovanosti ve spirituálních nebo New Age aktivitách: Prvním typem jsou lidé plně zapojení (fully engaged, jak je nazval Heelas; Heelas, 1996), „these are those who devote their lives to the spiritual quest.“ (ibid., str. 118). Druhá skupina jsou lidé, kteří se alternativní religiozitě věnují částečně ale jejich zájem je vážný (serious part-timers), tato skupina je dle výzkumů zřejmě nejrozšířenější (ibid.). Tito lidé typicky pracují v konvenčních zaměstnáních, ale jezdí na různé semináře a navštěvují kurzy a v rámci spirituality skutečně hledají duchovno, opravdovost, prožitky či řešení problémů nebo nemocí. Spiritualita má své místo v jejich životě, ale rozhodně ne výlučné (ibid.). Třetím typem lidí jsou příležitostní zájemci o alternativní religiozitu (casual part-timers), ty vedou pouze jejich konvenční konsumní zájmy nebo zvědavost. Jsou to například ti, kteří kupují duchovní literaturu ale pouze za účelem povzbuzení jejich snění o finančním či jiném úspěchu a moci, nebo lidé, kteří si kupují New Age hudbu, kteří tak dělají jen proto, že je relaxující. Je velmi pravděpodobné, že mnoho z účastníků duchovních setkání, festivalů a jiných akcí má pro jejich návštěvu mnoho motivací, ale nikoli skutečné zapálení.

1.7 Alternativní religiozita a demografické charakteristiky

V této kapitole se zaměřím na výsledky dosavadních výzkumů ohledně charakteristik stoupenců alternativní religiozity, které mi pomohou s výběrem výzkumného vzorku. Začneme pohlavím. „V sociologii náboženství panuje shoda, že soudobé ženy jsou religióznější než muži, a to bez ohledu na to, jaké měřítko náboženskosti vezmeme.“ (Hamplová, 2008, IN Nešpor et kol., 2008, str. 198; Hamplová, 2000; Heelas-Woodheadová, 2005) Prokazuje se, že ženy jsou častěji k nalezení při náboženských výkonech, v kostelech i v náboženských shromážděních, taktéž tvoří většinu členů církví, častěji věří v Boha či v existenci nadpřirozených sil, v nebe a peklo, a častěji chodí k astrologům, vykladačům karet, léčitelům či homeopatickým lékařům (Hamplová, 2008, IN Nešpor et kol., 2008; Hamplová, 2008, 2000; Heelas-Woodheadová, 2005). I v kendalském výzkumu britských sociologů Heelase a Woodheadové se tento nálezný potvrzuje: „Recalling Kendal findings, however, 80 per cent of all those active in the milieu are women, 83 per cent of all those active are older than 40, 45 per cent of all participants are women aged between 40 and 60, over half of all participants have attended university or college, and many work (or have worked) in people-centred wellbeing professions.“¹³ (Heelas-Woodheadová, 2005, str. 136) Tyto rozdíly potvrzuje také např. mezinárodní srovnávací výzkum ISSP 1998. A to samé platí ve světě a prokazuje se to i v České republice (Hamplová, 2000; Hamplová, 2008, IN Nešpor et kol., 2008). „Podle posledního sčítání lidu v roce 2001 se k náboženskému vyznání hlásilo 37,8% českých mužů a 44,0% českých žen.“ (ibid., str. 200)

Ale důležitější pro nás je situace na půdě alternativní religiozity, i tam však ženy poměrně značně převažují, např. výsledky DIN 2006 ukazují, že 41,2% žen věří v existenci posmrtného života (oproti 31% mužů), v existenci nadpřirozených sil věří 56% (a 45% mužů), v amulety 52,5% (u mužů 32,1%) a v pravdivost horoskopů 51,5% žen (40,3% mužů). Teorií vysvětlujících, proč tomu tak je, je mnoho, ale žádné z nich se nepodařilo tyto rozdíly uspokojivě vysvětlit (ibid.). Jedna z nich říká, že ženy hledají zlepšení svého života a dávají větší důraz na mezilidskou komunikaci, cit a harmonii (Václavík, 2008, IN Nešpor et kol., 2008; Heelas-Woodheadová, 2005)

¹³ „Když si připomeneme výsledky výzkumu v Kendalu, 80% všech aktivních participantů holistického milieu jsou ženy, 83% všech aktivních členů je starších než 40 let, 45% všech participantů jsou ženy mezi 40 a 60 lety, více než polovina studovala vysokou školu nebo univerzitu a mnoho z nich pracuje (nebo pracovalo) v zaměstnáních orientovaných na lidi a well-being.“

Další důležitou charakteristikou, která se ve výzkumech náboženství projevuje, je věk (ibid.; Heelas-Woodheadová, 2005). Většinou se očekává, že starší lidé budou mít jiný vztah k náboženství než mladí. Svou úlohu tu hrají tři různé procesy: Religiozita se proměňuje společně se stárnutím a životním cyklem; druhý proces souvisí s generační změnou, starší generace byly vychovány v náboženských tradicích, ale velká část mladé generace nikoli; a třetí vliv je posun religiózních forem od tradiční religiozity k privatizované. Výzkumy nicméně ukazují, že k největšímu nárůstu religiozity dochází mezi 18. a 30. rokem života (Hamplová, 2008, IN Nešpor et kol., 2008), což je období hledání identity, a v pozdějším věku se religiozita stabilizuje.

Mezi nejmladší generací můžeme vidět tři důležité znaky: nízký zájem o tradiční religiozitu, vyhledávání charismatických nebo evangelikálních křesťanských proudů a velký zájem o alternativní religiozitu, která klade důraz na sebevyjádření, seberealizaci a osobní svobodu, a která nevyžaduje podřízení se vnější autoritě (Heelas, 1999, Luckmann, 1967, IN Nešpor et kol., 2008). Výzkumy v Čechách ukazují, že „mladí Češi a Češky sice nechodí do kostela, ale více než starší či střední generace věří v existenci nějaké nadpřirozené síly, věří v účinnost amuletů nebo v horoskopy.“ (Hamplová, 2008, IN Nešpor et kol., 2008, str. 205). Otázkou je, jak se bude religiozita těchto mladých generací měnit v čase. Někteří badatelé soudí, že s odchodem starší generace náboženství postupně odumře (Brierley, 2000, IN Nešpor et kol., 2008), jiní dávají přednost vizi, že zájem o religiozitu nezmizí, pouze se změní a bude orientován stále více směrem k alternativní religiozitě (Heelas, 1996; Heelas-Woodheadová, 2005). Někteří sociologové sice upozorňují, že tato situace platí pouze v evropském prostoru, ale to nás vzhledem k lokálnímu zájmu této práce nemusí trápit.

Posledním znakem, který nás bude zajímat, je velikost bydliště a vzdělání. Dosavadní výzkumy ukázaly, že lidé, kteří se přiklánějí k alternativní religiozitě, jsou spíše z velkých měst nad 100 000 obyvatel (Hamplová, 2000), kdežto na venkově má silnější pozice tradiční religiozita, a to především na Moravě. Spirituální, New Age skupiny „mají nejvíce příznivců ve středních vrstvách větších měst, tedy tam, kde podle výzkumů výrazně ztrácejí tradiční formy religiozity.“ (Václavík, 2008, IN Nešpor et kol., 2008, str. 366) Co se týče vzdělání, k alternativní religiozitě inklinují více lidé vysokoškolsky vzdělaní (Václavík, 2008, IN Nešpor et kol., 2008; Hamplová, 2000), zvláště v profesích jako sociální pracovníci, konzultanti, učitelé či umělci (Václavík, 2008, IN Nešpor et kol., 2008).

2.

Metodická část

2.1 Strategie výzkumu alternativní religiozity

Cílem této práce je popsat alternativní religiozitu z hlediska Glockových dimenzí religiozity. K tomuto účelu jsem zvolila strategii kvalitativního fenomenologického výzkumu z důvodů, které rozeberu dále. Někteří metodologové vidí kvalitativní výzkum jako spíše doplněk podřízený kvantitativního výzkumu, který byl až donedávna chápán jako vědeckější, přesnější a cennější metoda (Hendl, 2005). Dnes se již chápe důležitost těchto výzkumů pro porozumění sociálních jevů. Tvoří skutečně protipól kvantitativní sociologie, která podává odpovědi na otázky typu „kolik?“, „jací?“, „do jaké míry“ atd. (Nešpor, 2004, str. 16), zatímco kvalitativní zkoumání zjišťuje „jak?“ sociální jev vypadá a „proč?“ tomu tak je (ibid.). Kvantitativní sociologie zkoumá měřitelné charakteristiky, ale musí nejprve vědět, co měří. „Úkolem kvalitativního výzkumu je odhalovat neznámé skutečnosti o sociálních a sociálně-psychických jevech, odhalovat jejich obsah (...).“ (Surynek, 2001, str. 26) Pro sociologii náboženství je kvalitativní zkoumání obzvláště důležité (Nešpor, 2004, str. 16), protože základním tématem prolínajícím náboženství, je náboženská víra a prožitek, což jsou jevy, které patří do vnitřní reality člověka (Surynek, 2001) a tudíž je jejich zkoumání potřeba nástroje, který půjde více do hloubky. Nešpor (Nešpor et kol., 2008, str. 129) uvádí čtyři důvody, proč by se sociologie náboženství, a především ta, která se snaží popsat podstatu náboženství a religiozity (týká se to substanciálních teorií náboženství), měla zabývat náboženským prožitkem. První důvod byl právě zmíněn, vnitřní náboženská zkušenost je základním kamenem substanciálních teorií, je to složka náboženství, která mu podle jeho participantů dává smysl (ibid.). Druhý důvod je ten, že náboženský prožitek je objektem zkoumání těch výzkumů, které chtějí překročit vnější, tedy objektivní charakteristiky (jako účast na bohoslužbách, členství v církvích apod.). Třetí je snaha o přiblížení se sociální antropologii. A čtvrtý důvod souvisí s teoretickou koncepcí modernity a individualismu, která byla popsána v předchozí části. Alternativní religiozita, která je předmětem této práce, klade důraz právě na osobní prožitek. (Nešpor et kol., 2008) Výhodou kvalitativního výzkumu je, že může náboženské prožitky a víru zachytit v jejich dynamice a podmínění (Surynek, 2001), vytvořit jejich celkový obraz, určit jejich vlastnosti, funkce a faktory, které je utvářejí a ovlivňují (ibid.). „Kvalitativní výzkum je proces hledání porozumění založený na různých metodologických tradicích zkoumání daného sociálního nebo lidského problému. Výzkumník

vytváří komplexní, holistický obraz, analyzuje různé typy textů, informuje o názorech účastníků výzkumu a provádí zkoumání v přirozených podmínkách.“ (Creswell, 1998, str. 12, IN Hendl, 2005, str. 50) A to je přesně to, o co se tato práce snaží, získat celkový obraz alternativní religiozity v českém prostředí (tedy alespoň přibližný, jak to dovoluje rozsah a možnosti této práce), abych mohla tento celek vzít a nalézt v něm kategorie odpovídající Glockovým dimenzím. Krom toho, k identifikování páté Glockovy dimenze, vlivu na život a hodnoty zkoumaných objektů, je zapotřebí hlubší pohled do přediva souvislostí víry, názorů, aktivit i běžného života a jeho oblastí, pro tento účel je kvalitativní zkoumání, jakožto induktivní metoda poznání, vhodnější.

Dalším faktorem, který mě motivoval ke zvolení kvalitativního přístupu, je skutečnost, že výzkum tuto oblast pokrývá stále poměrně nedostatečně, a to platí především o České republice (viz kapitola 1.5), ale ani ve světě není situace uspokojivá (Nešpor, 2004; Heelas, 1996; Heelas-Woodheadová, 2005, str. 7). Neexistuje tedy dostatečná datová základna, o kterou bych mohla opřít případný kvantitativní výzkum. To je také jedním z důvodů, proč volím fenomenologický přístup. Dalším je, že chci zkoumat význam prožité zkušenosti alternativně věřícího jedince a porozumět mu, a právě to je nejlepší způsob, jak dojít cíle mého výzkumu (Hendl, 2005). Fenomenologický přístup se snaží porozumět procesům, které lidé využívají k tomu, aby dali smysl existenci ve svých každodenních životech. „Hlavním cílem fenomenologického zkoumání je popsat a analyzovat prožitou zkušenost se specifickým fenoménem, kterou má určitý jedinec nebo skupina jedinců.“ (ibid., str. 128)

2.2 Indikátory alternativní religiozity použité v tomto výzkumu

K tvorbě referenčního rámce a sestavení výzkumného nástroje jsem využila kromě teoretických východisek indikátory alternativní religiozity z následujících výzkumů: Náboženství 1999 z výzkumu ISSP 1998, DIN 2006, Výzkum mládeže Petra Saka z let 1992 – 1998 (Sak, 2000), výzkum hodnot v souvislosti s náboženským zaměřením Radka Tichého (Tichý, 2009, IN Prudký, 2009) a především Kendalský projekt Paula Heelase a Lindy Headwoodové, který sloužil k potvrzení teze o spirituální revoluci (Heelas-Woodheadová, 2005). V prvních dvou mě zajímaly indikátory víry v Boha, víry v jiné nadpřirozené síly, jevy či bytosti, víry v posmrtný život, dále duchovně zaměřených aktivit, návštěv astrologů či léčitelů, řešení zdravotních problémů alternativní cestou, důvěra v církve, názor na vědu,

názor na politiku, otázka dobra a zla, konverze, náboženské vlivy v dětství a pak také hodnotové orientace ohledně názoru na sebevraždu, potrat, rozvod a euthanasii. Ve výzkumu mládeže ty byly otázky na světonázor (která se týkala toho, zda dotazovaný je věřící, duchovně založený či ateista), alokaci Boha, techniky a aktivity náboženského a duchovního života a jejich frekvence, prognóza vývoje lidstva a posmrtný život. Ve výzkumu R. Tichého jsem použila indikátory hodnotových orientací ve vztahu k práci, rodině a politice. A v Kendalském výzkumu jsem využila indikátory zjišťující víru, světonázor, co dotazovaný rozumí pod spiritualitou, duchovní aktivity a důvody proč je respondent podstupuje, smysl života, prožitky, význam vědy, vztah k tradičnímu náboženství, soukromé aktivity duchovního rázu (jako je četba duchovní literatury, cvičení jógy, meditace, modlitba, masáž, léčení apod.), výchovu k náboženskosti či duchovnosti, ekologické aktivity, zájem o přírodu, zájem o zdravou výživu a zájem o veřejný život. Všechny tyto indikátory se vztahovaly buď k víře, nebo k aktivitám, prožitkům, znalostem víry nebo vlivu víry na ostatní oblasti života respondentů a plnily tak možná vodítka pro vznik indikátorů k dimenzím religiozity.

Tyto indikátory jsem protřídila, upravila podle teoretických východisek a prvotních sondovacích rozhovorů s několika informátory a výsledně jsem je seřadila podle Glockových dimenzí a podle toho jsem z nich vytvořila seznam témat pro otázky. V dimenzi víry jsem zkoumala následující indikátory: Název, kterým by dotazovaný označil svou víru či světonázor; jak vidí Boha; smysl života; podstata člověka; názor na osud; tvoření vlastní reality; názor na karmu; názor na minulé životy; smysl vši existence; vstupuje lidstvo do Nového duchovního věku; existuje univerzální pravda; jaká je příčina nemoci; názor na osvětlení, je možné a jak; víra v paranormální jevy a mimosmyslové vnímání¹⁴; víra v anděly a jiné nehmotné bytosti; názor na magii; a víra v UFO.

V rámci druhé Glockovy dimenze byl můj hlavní indikátor obecně: aktivity v rámci alternativní religiozity. V této oblasti a také v dalších dvou dimenzích, v dimenzi prožitků a v dimenzi znalostí víry, jsem se snažila co nejméně vnášet teoretické koncepty do výzkumu. Další indikátory aktivit byly: astrologie; léčitelství; navštívené semináře a kurzy; meditace; modlitba či prosba k duchovní bytosti; a která duchovní aktivita ho nejvíce ovlivnila.

Ve třetí dimenzi prožitků jsem měla jediný indikátor, a sice: neobvyklé či silné prožitky duchovního rázu. Ve čtvrté dimenzi znalostí víry jsem neměla žádný explicitně daný indikátor, protože můj záměr byl odhalit tyto indikátory až v rámci obsahové analýzy v sesbíraných datech. V každé otázce z první dimenze se totiž implicitně skrývá podmínka

¹⁴ Dále jen ESP.

znalosti dané oblasti víry, což plyne ze samé podstaty alternativní religiozity jako synkretického proudu mnohých myšlenek, učení a praktik (viz kapitola 1.6), protože pokud má alternativně věřící člověk věřit některému z konceptů této víry, musí si o něm nejprve udělat představu, a tedy si o něm něco zjistit.

Pátou dimenzi důsledků víry pro běžný život jsem mapovala těmito indikátory: jestli byl vždy duchovně založen, nebo byl v minulosti materialista; případná konverze; jaké byly případné náboženské vlivy v dětství; vztah k církvi, či tradičnímu náboženství; jak duchovno změnilo jeho život; jak se změnily jeho vztahy k druhým lidem; změna pohledu na kariéru; změna pohledu na politiku; změna vztahu k přírodě; změna hodnot; na čem závisí štěstí člověka; má člověk plnou zodpovědnost za vše, co se mu děje; existence dobra a zla; člověk je ve své podstatě dobrý nebo špatný; názor na vědu, prospívá či škodí, ekologie; názor na sebevraždu; názor na rozvod; názor na potrat; názor na euthanasii; a názor na konvenční systém vzdělávání.

2.3

Výzkumná metoda a výběr vzorku

K výzkumu alternativní religiozity podle Glockových dimenzí jsem použila metodu polostrukturovaného rozhovoru. Používám analyticko-syntetický postup ke zkoumání tohoto sociálního jevu, a jako zdroj informací uvažuji pouze výpověď jedince o realitě, jak vnitřní tak vnější (Surynek, 2001), a pro tento účel je vybraná metoda nejvhodnější. „K hlavním výhodám osobního dotazování patří, že umožňuje získat informace hlubšího a širšího zaměření o kvalitativně různorodých skutečnostech a ty jsou pak porovnatelné.“ (ibid., str. 83) Polostrukturovaná metoda dotazování navíc poskytuje volnost v kladení otázek, v jejich formulaci a pořadí, a umožňuje tak každé interview přizpůsobit situaci (Jeřábek, 1993; Hendl, 2005). Sestavila jsem si seznam témat, na základě indikátorů, který jsem v každém rozhovoru procházela odlišným způsobem. Tato metoda umožňuje zaměřit se na individuální odlišnosti informátorů. Podle potřeby je možné některé otázky projít jen stručně, či naopak jiná témata rozebrat do hloubky. Pomáhá udržet směr rozhovoru, ale „dovolují dotazovanému zároveň uplatnit vlastní perspektivy a zkušenosti.“ (Hendl, 2005, str. 174) V jednom případě jsem použila i skupinový rozhovor, informátoři patřili do jedné rodiny a vykazovali velký soulad v názorech, „Mnoho názorů a postojů se váže na sociální vztahy, proto je lepší příslušná data zjišťovat v sociální situaci, tedy ve skupině.“ (Hendl, 2005, str. 182) Rozhovory byly vedeny

volným a neformálním jazykem, abych vytvořila sdílnou a otevřenou atmosféru. Právě tento způsob dotazování se používá ve fenomenologických výzkumech „Prostředí, v němž se rozhovor koná, má vyvolávat pocit bezpečí a pohody.“ (Hendl, 2005, str. 128)

Podle sociologa Creswella (Creswell, 1998, IN Hendl, 2005) je ideální počet participantů ve fenomenologickém výzkumu mezi 10 až 15. Vycházela jsem z teoretických poznatků o vztahu religiozity a sociodemografických znaků (viz kapitola 1.8) a vybrala jsem 16 informátorů, které následně popíši. Místo časově i finančně náročného předvýzkumu k nalezení vhodných informátorů jsem je vybrala mezi svými známými, o kterých jsem bezpečně věděla, že se alternativní religiozitě věnují či věří jejím různým obsahům, i když jsem si vědoma jisté chybové zatíženosti této metody, kterou rozeberu dále. Výhodu tohoto postupu jsem viděla v tom, že jelikož informátoři mě znali, usnadňovalo to komunikaci a neostýchali se mluvit o osobních záležitostech jako je víra, a nebáli se odsudku, čili co si o nich výzkumník bude myslet. Tímto způsobem jsem ale vybrala pouze větší část z nich, ty jsem použila jako prvotní informátory, kteří mě navedli k dalším, použila jsem tedy sekundárně i metodu snowball. „Výběr nabalováním (snowball sampling) má využití především při výzkumu speciálních skupin obyvatelstva, pro něž neexistují seznamy ani spolehlivá opora výběru. (...) Předpokládáme, že každý z nich zná alespoň jednoho ze svých kolegů a že nám bude ve výběru nápomocen.“ (Jeřábek, 1993, str. 26) V prvním výběrovém kroku se obrátíme na jistý počet prvotních informátorů a požádáme je o kontakty na jiné informátory se zkoumanou vlastností a tuto akci opakujeme v dalších kolech, dokud nemáme požadované množství informátorů (ibid.). Co se týče charakteristik informátorů, byli to muži i ženy středního i vyššího věku, jeden z nich mladší 30 let. Mužů bylo zastoupeno lehce přes polovinu, což nebylo dáno záměrem, snažila jsem se držet poměr vyvážený, nebo lehce převažující k ženám vzhledem k jejich obecně větší religiozности (viz kapitola 1.7), ale nepodařilo se mi toho zcela dostát, což bylo dáno jednak omezeným výběrem alternativně věřících v mém okolí i jejich známých, a za druhé tím, že někteří buď spolupráci odmítli, nebo z časových důvodů nemohli. Co se týče věku, vybírala jsem střední věk především z následujícího důvodu: Mladí lidé teprve hledají svoji identitu a někteří se sice pustí po cestě alternativní religiozity, ale zpravidla jsou v začátcích svého hledání, nemají dostatečně ujasněny své názory, orientace a cíle, spíše zkoušejí stále nové věci a nemají tedy to, co především v rámci svého výzkumu hledám, zkušenosti s aktivitami či v prožitcích, jasně vymezenou víru ani příliš vědomostí o své víře a ještě se jim nepodařilo ji dostatečně hluboko integrovat do svého života, navíc není jasné, zda si zájem o alternativní religiozitu udrží.

Naproti tomu lidé středního věku mají již identitu hotovou a religiozitu víceméně upevněnou (viz kapitola 1.8), takže je pravděpodobné, že svou víru myslí vážně, není to nějaký rozmar duchovního hledání mládí (Heelasovi „serious part-timers“ nebo „fully-engaged“¹⁵), navíc disponují životními zkušenostmi i zkušenostmi s vírou a mají větší jasno ve svých názorech. Co se týče míře angažovanosti, dva z nich jsou fully-engaged, další dva casual part-timers a zbytek patří do skupiny serious part-timers. Dále, všichni z mých informátorů jsou vysokoškolsky vzdělání příslušníci středních vrstev z větších či velkých měst (buď původem, nebo tam žijí), takže můj výběr splňuje teoretické charakteristiky nejčastějšího výskytu alternativně věřících (viz kapitola 1.7). Co se jejich profesního zaměření týče, často naplňuje poznatky vyplývající z předešlých výzkumů (tedy že vykonávají často práci v sociální sféře či v práci s lidmi, viz kapitola 1.7), měla jsem ve vzorku tři učitele, jednu sociální pracovníci, terapeutku na částečný úvazek, astrologa, konzultantku personálního oddělení, ale na druhou stranu i novináře, úředníka, ředitele strojírenské firmy či vědce, nicméně i v tomto vzorku je vidět dobrá korelace s teoretickými zjištěními.

2.4

Analýza a interpretace dat

V rámci analýzy dat byla prvním krokem doslovná transkripce dat z nahrávek a jejich prvotní úprava s vynecháním slovních i citoslovních výplní, které neměly pro interpretaci žádný smysl. Poté jsem použila metodu obsahové analýzy, která obsahovala kódování, kategorizaci a definování témat (Hendl, 2005). Kódováním se rozumí zachycení rozmanitosti perspektiv jednotlivých účastníků a syntetizace dat tím způsobem, aby se zachovala původní bohatost sdělených významů zkušenosti (ibid.). Kategorizace z jednotlivých složek zkušenosti vyextrahuje jejich esenci, hlubší význam, a pojmenovává ho. A témata mají souhrnně nazvat podstatu skupiny významů, tj. vytvořit jejich dimenze (ibid.), které ovšem v tomto výzkumu existovaly a priori, jakožto Glockovy dimenze religiozity. Místo definování témat jsem tedy provedla přiřazení nalezených indikátorů do dimenzí. Následně jsem do hloubky popsala v rámci pěti dimenzí celkovou náboženskou zkušenost pro celou skupinu jedinců.

Kódování provádím ve třech krocích: Jako otevřené kódování, axiální kódování a selektivní kódování. Otevřené kódování jsem provedla již prvním průchodem dat, hledala jsem témata v textu (daná částečně již v tématech otázek) a přiřazovala jim označení. „Mají

¹⁵ Budu používat Heelasovu terminologii pro míru angažovanosti v alternativní religiozitě, protože kratší a výstižnější než dlouhé české opisy.

vztah k položeným výzkumným otázkám, k přečtené literatuře, k pojmům používaným účastníky nebo jde o nové myšlenky vznikající, jak výzkumník proniká k textu.“ (Hendl, 2005, str. 247) V mém případě nešlo ani tak o velkou sociologickou imaginaci při tvorbě kódů, ani o přílišnou abstrakci, spíš se zpřesňoval či definoval jejich obsah. V rámci tohoto kroku probíhá dimenzionalizace, o níž jsem se zmínila výše, upřesňují se vlastnosti, které dané kódy umožňuje přiřadit k jedné dimenzi. Dalším krokem je axiální kódování, kdy se hledají souvislosti mezi kódy, jejich příčiny a důsledky, podmínky a interakce (Hendl, 2005), tímto navazováním vznikají nosné vazby vnitřně pojící jednotlivé kategorie. Dochází k ujasnění, které druhy fenoménů lze mezi sebou smysluplně propojit (ibid.). Posledním krokem je selektivní kódování, při kterém se integrují výsledky dosavadní analýzy a popisují se hlavní témata projektu, které budou základem pro hypotézy plynoucí z výzkumu.

2.5

Kvalita výzkumu

Během kvalitativního výzkumu musí být neustále prováděna jeho evaluace, aby byla zajištěna jeho validita, tedy kontrola, že se držím stanoveného tématu a výzkumného záměru, tedy abych získávala správná data. Základními charakteristikami kvality společenskovedního výzkumu je validita a reliabilita, tedy opakovatelnost. Kvalitativní výzkum je typický tím, že má vysokou míru validity a nízkou míru reliability, protože není generalizovatelný na celou populaci v dané oblasti. Já jsem se rozhodla držet k zajištění validity kritérií podle Lincolna a Guby (Lincoln a Guba, 1985, IN Hendl, 2005, str. 338). Podle nich si každý výzkum musí poradit s následujícími problémy (ibid.):

1. Pravdivostní hodnota (truth value)
2. Upotřebitelnost (applicability)
3. Konzistence (consistency)
4. Neutralita (neutrality)

A k nim navrhli čtyři kritéria validity: důvěryhodnost (credibility), přenositelnost (transferability), hodnověrnost (dependability) a potvrditelnost (confirmability) (ibid.). Důvěryhodnost znamená, že předmět zkoumání byl přesně identifikován a popsán, k čemuž se používají opatření jako dlouhé trvání výzkumu, konzultace s osobami neúčastnícími se výzkumu, analýza negativních případů, či triangulace. Já jsem zajišťovala důvěryhodnost

poměrně dlouhodobým trváním výzkumu, který jsem prováděla na 16 informátorech po dobu jednoho měsíce, výzkum jsem provedla pečlivě a při každém dalším rozhovoru zvažovala, zda skutečně získávám data, která potřebuji, což se mi ve většině případů dařilo, výjimkou byl provedený skupinový rozhovor, kdy se mi nepodařilo rozmluvit všechny aktéry, mluvil nejčastěji otec rodiny, po něm jeho paní a dcera se vyjadřovala jen zřídka, i když se zdálo, že je to proto, že s nimi souhlasí. Další problém v tomto případě byl ten, že se nezřídka zahloubali do vyprávění o problémech z jiných oblastí svého života, tedy že poněkud odbíhali od tématu. Taktéž analýzu a interpretaci jsem provedla pečlivě a s rozvahou. Konzultovala jsem s mým vedoucím práce a několika dalšími odborníky. Dále jsem zařadila do výzkumného vzorku jak osoby plně odevzdané alternativní religiozitě (tedy fully-engaged), tak střed, který se typičtěji (dle výzkumů, viz kapitola 1.5) vyskytuje v české populaci, ale také do jisté míry kontrolních případů, tedy lidí, které by Heelas nazval casual part-timers, tedy lidí, kteří se o alternativní religiozitu zajímají spíše vlažně. V rámci triangulace jsem čerpala v teoretickém zázemí ze zahraničních i domácích zdrojů a snažila jsem se postihnout práce badatelů užívajících trochu odlišnou perspektivu, dále jsem používala jak primární tak sekundární zdroje. Také jsem použila dvě různé metody sběru dat, tedy individuální rozhovor i skupinový, i když byl jen jeden. Data jsem sbírala od různých subjektů, na různých místech (u nich doma, v kavárnách, čajovnách apod.) a mnohdy i různými způsoby, jeden z rozhovorů jsem například prováděla pomocí komunikačního programu skype. Dále jsem diskutovala předběžné výsledky výzkumu s jeho účastníky. Co se týče přenositelnosti, což je možnost využít závěry z daného případu pro jiný případ, který se mu podobá, jsem se snažila podat transparentní interpretaci, jejíž závěry by bylo možno převést na jiné, obdobné případy. Kritérium hodnověrnosti spočívá v dodržení spolehlivosti výzkumu, testovala jsem ho pomocí zmíněné triangulace, snažila jsem se využít co nejvíce dostupných zdrojů a během výzkumu doplňovat teoretické perspektivy. A konečně potvrditelnost jakožto analogie objektivnosti celé studie, má posoudit, jestli zpráva obsahuje dostatek informací, aby bylo možno posoudit adekvátnost výzkumného procesu i získaných poznatků.

Dále bylo nutné ošetřit reaktivitu. Reaktivita znamená, že přítomnost výzkumníka může ovlivnit procesy, které zkoumá (Hendl, 2005), a dochází tak ke zkreslení výzkumníkem, které „se týká toho, co výzkumník jako pozorovatel přináší do výzkumu v podobě svých subjektivních teorií a předsudků, či vlastností.“ (ibid., str. 148) V tomto případě bylo ovlivnění bohužel značné, protože jsem vnitřní realitu dotazovaných prosévala skrz připravený seznam indikátorů, takže jsem do výsledného datového souboru přenesla velký

vliv teoretického zázemí. Ale jak jsem již zmínila, můj výzkum byl spíše smíšený, kvalitativní s částečným využitím deduktivních postupů.

Co se týče etické stránky výzkumu, nebyla v jeho rámci probírána žádná příliš citlivá témata. Víra je sice velice osobní záležitostí, ale jejím sdělením nemohlo dojít k nějaké citové či psychické újmě informátorů. Výzkum jsem provedla s informovaným souhlasem každého informátora. Osobní data informátorů jsem pečlivě uložila a chránila po celou dobu výzkumu, po sepsání výzkumné zprávy je hodlám skartovat. Jména, která se objevila v této práci či materiálech z přílohy, jsem pozměnila. Respektovala jsem právo zkoumaných osob na soukromí a důstojnost. Dále jsem udělala maximum pro zachování vědecké objektivity.

V této části představím výsledky analýzy a interpretace dat z mého výzkumu alternativní religiozity. Tento výzkum, jak již bylo řečeno výše, proběhl formou polostrukturovaných rozhovorů na 16 informátorech a trval po dobu jednoho měsíce. Rozhovory trvaly od jedné do dvou hodin a byly nahrávány na diktafon. Pro záznam z těchto rozhovorů viz Příloha (CD Příloha, nahrávky rozhovorů). Následně jsem provedla obsahovou analýzu přepsaných rozhovorů. Mým hlavním cílem bylo nalézt znaky pro jednotlivé Glockovy dimenze: víry, duchovních aktivit, prožitků, znalostí a důsledků náboženského přesvědčení, které pak bude možno použít jako indikátory daných dimenzí religiozity pro případný další výzkum. Nejprve jsem našla pět dimenzí religiozity u každého informátora a následně jsem u každé dimenze hledala shodné prvky a difference mezi všemi participanty výzkumu. V následující části pojednám nejprve o obecně o tomto typu religiozity, podle znaků, jež jsem našla u všech svých informátorů, poté popíši nalezené indikátory jednotlivých dimenzí.

Lingua franca alternativní religiozity¹⁶

Sociologové náboženství zabývající se alternativní religiozitou mají velké problémy tento fenomén vymezit a pojmenovat ho, jak jsme ukázali výše (viz kapitola 1.1 a 1.6). Ale v mém výzkumu se ukázalo, že tento problém mají i sami stoupenci této víry. Moje úvodní téma, kterým jsem se v rozhovoru zabývala, byla otázka: Jak byste celkově nazvali to, čemu věříte? A abych dotazovaným objasnila, co svou otázkou mám přesně na mysli, dala jsem jim příklad, že křesťané by svou víru mohli nazvat křesťanská víra. Položila jsem tuto otázku proto, abych pojmově zarámovala celý obraz jejich alternativní religiozity, který mi v rozhovoru dají nahlédnout, navíc bych mohla pomoci dalšímu výzkumu k nalezení jednotného a nejužitečnějšího pojmenování pro tento typ religiozity nabídnutým pohledem z emické perspektivy. Bohužel jsem našla podobný obraz, jaký je ve vědecké obci (viz kapitola 1.1 a 1.6). Dobře to vyjádřil jeden z informátorů: „Potíže se slovy jsou v tom, že málokdy přesně popíší, co chceš vyjádřit.“ (CD Příloha, Rozhovor 1) V rámci holistického

¹⁶ Tuto část zařazuji proto, že z výzkumu vyplynuly jisté indikátory alternativní religiozity, které se nedají zařadit pod žádnou z dimenzí, ale prolínají se všemi z nich. Nebylo to sice součástí výzkumné otázky, ale nechtěla jsem tento výsledek své studie pominout, uvádím ho tedy jako jakousi shrnující esenci alternativní religiozity.

milieu (jak tuto náboženskou scénu nazývá Heelas, u nás Z. Nešpor; Heelas-Woodheadová, 2005; Nešpor et kol., 2008) tedy není obecně rozšířený pojem, který by tuto oblast označoval. V zásadě každý z informátorů měl pro svou víru jiný název, zde je seznam jejich pojmenování:

Jeden z nich to nazval Hledání pravdy v přítomnosti, další prohlásil, že každý tomu říká jinak, čtyři z dotazovaných použili pojem „víra, ale ne v křesťanském slova smyslu“, a dále se objevily pojmy: autentické skutečné poznání nebo pansofie, vědomí, nedualita, celostní vnímání světa či vesmíru, alternativní víra, hledání, světonázor, podivno, postoj k bytí, alternativní pohled na život, či esoterika, a dva z nich řekli, že „to není víra ale praktická zkušenost“, nebo zdravý rozum.

Moje očekávání bylo, že se nejvíce objeví název dnes populární na českém náboženském trhu: esoterika. Ale toto jméno bylo použito pouze jednou, a to ještě s váháním. „Mezi lidmi panuje o esoterice spousta špatných představ, nerozumí si v pojmech, terminologii.“ (CD Příloha, Rozhovor 2) Z tohoto výsledku ovšem pramení několik zajímavých závěrů. Ukazuje se přesvědčení stoupců této víry, že jejich víra je pravdivá, že to není víra ale pravé poznání¹⁷, to potvrzuje i moje teoretická východiska (Heelas, 1996, str. 187). Dále je zde znát v některých případech jisté opovržení pojmem víra, jakožto křesťanským konceptem, jak dále ukáži, tento rys, odmítání konceptů institucionalizované religiozity, se bude objevovat obecně. Několikeré použití atributu „alternativní“ ilustruje snahu vymezit se proti dosavadnímu vnímání světa a proti mainstreamu. Také se tam objevuje prvek hledání a především holistické vnímání skutečnosti, typické pro alternativní religiozitu, jak to dokazují již předchozí výzkumy (Heelas-Woodheadová, 2005; Lužný-Nešpor, 2008).

Základním prvkem alternativní religiozity je *hledání*. Téměř všichni z mých účastníků výzkumu mluvili o duchovním hledání, o Cestě, a pokud o něm nemluvili přímo, vyplynulo to z jejich zkoušení rozličných nesourodých aktivit, studia různých nauk či myšlenek. Souvisí to s individuální podobou této víry, kdy si každý její participant vytváří a postupně naplňuje její obsah podle svých potřeb a hodnot (viz kapitola 1.3, 1.6) a dále s krizí jistot a hodnot, ve které se nachází postmoderní společnost (kapitola 1.3, 1.6). Velmi často bývá hledání u počátku obratu k této víře. Jednoho z participantů jsem se ptala, jak se k této víře dostal a proč: „Proč? Protože jsem hledal. Když máte jako touhu poznat, vlastně co jste, proč jste, k čemu tu jste, tak vás to nutně vede k tomu tázání.“ (CD Příloha, Rozhovor 4) V mnoha výpovědích je také objevuje fenomén, že tito lidé něco hledají, např. odpověď na nějakou jejich otázku či

¹⁷ Jak to vyjádřil jeden z účastníků výzkumu: „(...) esoterické věci jsou normální, jen je někteří lidé nevidí.“

problém, který zrovna řeší, a odpověď za nimi přijde sama, „Občas něco hledám, nevím co, a najednou zjistím, že už to vím – ono to většinou přichází samo.“ (CD Příloha, Rozhovor 8) Další poznatek ohledně hledání, který z výzkumu vyplynul, že hledání vlastně vyjadřuje potřebu najít sama sebe, proto jsem nacházela, dá se říci, dva typy lidí, první typ byli neukotvení hledači, kteří neustále zkoušeli stále nové věci, ve kterých se stále nemohli najít, a druhý typ byl ten, který již našel svou „Cestu“¹⁸ a vydal se po ní, takoví lidé měli méně nastřádaných zkušeností ohledně aktivit, menší „záběr“, zato se hlouběji věnovali (převážně) jedné aktivitě a více ovlivňovala jejich život. V podobném duchu to vyjadřuje i jeden z participantů: „čím víc člověk žije sám za sebe, tím méně potřebuje číst.“ (CD Příloha, Rozhovor 2)

Dalším hlavním znakem alternativní religiozity je zmíněný *holismus*, celostní vnímání skutečnosti (viz kapitola 1.6). Přestože dotazovaní uvádějí dělení na materialismus versus idealismus (či duchovno), zároveň dodávají, že vidí „duchovno a materiálně (...) [jako] dvě strany jedné mince.“ (CD Příloha, Rozhovor 2) A konečně, u všech dotazovaných se projevuje velký *individualismus*, podoba víry, zkušeností, preferencí a názorů je dána jejich subjektivitou, výběrem, mnoho z nich tuto skutečnost samo konstatuje.

3.2

Dimenze první: Víra

V následující části popíšu, jak vypadá ideologická dimenze alternativní religiozity u mého výzkumného vzorku, kde můžeme nalézt výraznou shodu a kde naopak nesoulad a diference. Nejprve navážu na předchozí část a ukážu, jak se projevují popsané znaky v dimenzi víry. Alternativní víra je především *holistická*. Její stoupenci věří tomu, že vše je propojené, vše je jedno. V tom se všichni shodují. Zároveň ale mluví o jisté dichotomii přítomné v tomto světě. Vše je zároveň *jednota* a zároveň *dualita*, dualita navenek a jednota ve své podstatě. Dualita je typická pro náš hmotný svět, vše je rozděleno na dva póly, jako dobro a zlo, duchovno a materie, duše a tělo apod. Dualita vznikla, aby bylo umožněno vnímání skutečnosti, „Jak bychom poznali světlo, když nevíme, jak vypadá tma?“ (CD Příloha, Rozhovor 1) Dualita je tu proto, abychom se mohli rozhodovat a tudíž mohli vytvářet naší cestu a nacházet poznání. V počátcích, v „nestvořeném světě“ či „bezčasovosti“, byla pouze jednota, protože veškerý

¹⁸ Pojem Cesta je míněn v taoistickém pojetí jako cesta duchovního vývoje.

prostor byl prázdný, tvořil jej jen Bůh¹⁹. Pak tato entita vytvořila prvotní impuls a vznikl náš svět a dualita hmotného a nehmotného. A vývoj tohoto světa spěje k tomu, že se vše do jednoty, k Bohu, zase vrátí a budou přijaty a integrovány póly. S jejich pojetím, že vše je jedno, souvisí vnímání času a souvislostí. Vnímají čas nikoli lineárně, ale paralelně, dění se řídí principem synchronicity²⁰. Proto podle nich *neexistuje náhoda*, vše, co se děje, má nějaký důvod. Aby tento důvod poznali, snaží se vždy vnímat souvislosti. Tímto vlastně vkládají smysl do událostí, které se jim dějí. Celý systém jejich víry je vytvořen propojenými souvislostmi. Mnoho z participantů výzkumu popisuje stadium jejich víry, kdy si začali těchto souvislostí všimnout, kupř. že na něco mysleli a pak se to stalo, nebo potkávali zrovna ty lidi, které potřebovali.

Další je koncept, který se objevuje u všech, je *důraz na žití v přítomnosti*, protože jediné v přítomnosti je pravda. Hlavní snahou v této víře je hledání *pravdivého* smyslu všeho. A to lze jediné v přítomnosti. Podle jednoho dotazovaného jediné hledání pravdy v přítomnosti obsáhne celý proces projevení pravdy, od myšlenky, přes slovo až po čin, kdy myšlenkou je míněna nejvyšší inteligence, Bůh, slovem inspirace a činem Bytí, tedy projevení objevené nejvyšší pravdy do způsobu, jak člověk žije na tomto světě. Podle něj je taková cesta jen v Zenu (CD Příloha, Rozhovor 1).

S tím souvisí otázka po *smyslu existence*. V zásadě se všichni participanté shodli, že veškerá existence prostě je, je smyslem sama pro sebe, jinak žádný smysl nemá. „Smysl mají pouze formy a ty jsou výtvořem mysli. Existence je bytí.“ (CD Příloha, Rozhovor 1) Někteří vyjádřili názor, že smyslem existence je cesta, vývoj, od prapůvodní jednoty, přes rozdělenost a zpět k jednotě, jak již bylo uvedeno výše. Jiný názor byl, že smysl je nalézání různých forem života, hmoty a vesmíru, prostě tvoření.

Toto pojetí se promítlo i do *smyslu individuálního života*. Někteří ho vnímali z vyššího pohledu (právě z hlediska jednoty všech a všeho), takže odpovídali podobně jako na smysl existence. Dobře tuto dvojnost vyjádřil jeden z účastníků: Záleží na tom, z jakého úhlu to bereme, z úhlu ega je to vývoj, kterým člověk prochází, jeho cesta, ale když přesáhneme ego, tak vidíme, že smysl není žádný (CD Příloha, Rozhovor 9). Takže někteří mluvili o tvoření, o rozvíjení poznání, o cestě, o vývoji, o přistupování k Bohu a osvojování si božích vlastností, a jiní říkali, že hlavním smyslem je žít, užívat si život, být šťastný, něco udělat pro druhé a být sám sebou. Druhá popsaná skupina by se dala shrnout pojmem autentická existence.

¹⁹ K pojetí Boha v alternativní religiozitě se dostaneme vzápětí

²⁰ Tomuto konceptu se v sociologii a antropologii říká magické myšlení.

Participantů dále popisovali *tvoreni reality*. Podle některých si vytváříme svojí realitu myšlenkami stoprocentně, a to jde jak vědomě, tak nevědomě. Všichni mí zkoumaní zkoušeli tvořit nebo ovládat realitu myšlenkami nebo přáním a prohlašovali, že to funguje. „Obecně si myslím, že to funguje. Záleží na soustředěnosti. Třeba ve spoustě případů umím ovlivnit svého kocoura. Nebo ve hře nějakou kartu či kostku. Myšlenkami lze tvořit realitu. Protože myšlenky tvoří realitu, jinak by neexistovala.“ (CD Příloha, Rozhovor 5) Jiní participantů tvrdí, že ne všechno lze ovlivnit, ale všichni si myslí, že realitu lze, více či méně, tvořit či ovlivňovat myšlenkami.

S tím souvisí *názor na osud*, zda je pevně daný, nebo si život celý utváříme sami. Všichni informátoři vyjádřili různými slovy to samé sdělení, které by se dalo popsat nejlépe představou mapy, plánu, který je nám dán pevně do života, ale jít už po něm můžeme svobodně. Vyjadřují to většinou tak, že duše si před návratem na Zem²¹ zcela svobodně, dle stavu své karmy a úkolů, které jí čekají, vybere podobu následujícího života, naplánuje si hlavní body, tj. dobu, místo, rodinu, prostředí a hlavní uzlové události, a během života na Zemi se pak může zcela svobodně rozhodovat, jak s tím, co se mu děje, naloží a jak se k tomu postaví, přičemž to, co je pevně dané, společně s karmou, jsou učební prostředky duše. Člověk musí v životě neustále činit rozhodnutí, a podle toho, jaké následky budou jeho rozhodnutí mít, se učí, co je správné. Život je potom jako cesta s neustálými křižovatkami a když se jí člověk drží, vše jde samo, když z ní odbočí, tak vyvstanou problémy nebo komplikace. Kdyby to byla jen jednodušská cesta bez odboček, bez možností, a osud by tím pádem byl pevně daný, existence by podle jednoho zkoumaného ztratila smysl.

Další koncept, ohledně kterého se objevila v podstatě všeobecná shoda, je *princip karmy*. Všichni až na dva participantů, kteří o karmě nic nevědí, věří na karmu a vnímají ji jako zátěž a vklady z minulých životů, jako jakési účetnictví duše s bilancí dal a má dáti. Je to učební nástroj, který nás má učit, kudy cesta nevede, a dává nám výbavu v následující inkarnaci²², dostáváme pozitivní vklady, jež mohou být jak dary za naše dobré skutky v minulých životech, tak zkoušky naší poctivosti. Je to „pojistný program, který by měl narovnávat neduhy, chyby (...)“ (CD Příloha, Rozhovor 12). Karma funguje na principu řetězce příčin a následků, akce plodí reakci. Její lekce spočívají v tom, že když vykonáme něco špatného, špatné se nám i vrátí, bohužel většinou až příští život(y), proto prý není působení každému zjevné. Karmické řetězce se dají odhalovat pomocí regrese do minulých životů. Jedna

²¹ Koncepty duše a reinkarnace viz dále.

²² Vtělení.

z dotazovaných řekla, že na základě odhalení karmických řetězců ve vztahu s jejím manželem pochopila, co se jí děje. Právě karma tak popisuje výše zmíněné souvislosti, které se alternativně věřící snaží nalézt v běhu svého života.

Někteří participantů popisovali také další údajné *duchovní zákony*. První zákonitost, o které jeden z nich hovořil, souvisí s karmou. To, co jste uvnitř, přitahujete i z vnějšího světa, je to jakýsi princip zrcadlení a souvisí to s výše zmíněným konceptem tvoření reality myšlenkami. Další zákonitost, kterou zmínili tři z účastníků, souvisí s tzv. tlačení na pilu, když člověk něco chce příliš, tak to nedostává, ale naopak se to od něho odvrací, správné usilování označil jeden z participantů termínem chtění bez chtění, chtít danou věc, ale nelpět na ní. Další účastník zmínil jako duchovní zákon etiku. Jako jeden z etických principů uvedl: nepomáhat někomu, kdo o to nežádá (CD Příloha, Rozhovor 11). Je vidět, že o otázce duchovních zákonů se participantů obecně neshodnou a že je to individuální záležitost a závisí zřejmě na tom, jaké souvislosti a zákonitosti daný jedinec vyzoroval ve svém vlastním životě.

U karmy jsme se dostali k problému *minulých životů*, na nichž je idea karmy založena. Stejně jako u karmy, až na účastníky, kteří si nejsou jistí, či neví, všichni ostatní věří v existenci minulých životů, ale obecně spíše panuje názor, že není nutné je poznávat, protože hlavní je to, co se děje tady a teď. „Nemá asi cenu o těch minulých životech moc přemýšlet. Když se objeví minulý život v nějaké terapii, tak tomu věřím, nebo nějaká představa, která mi má pomoci ve zviditelnění nějaké iluze a pochopení něčeho.“ (CD Příloha, Rozhovor 6) Nebo podobný názor: „(...) pro mě minulé životy nic neřeší, jsou to pro mě takové paměti duše. Když se dítě narodí a vyrůstá, tak je od této paměti odděleno. A když se do těch životů člověk nějak zpětně podívá, tak se tím nezlepší. Nějak se s tím minulým životem ztotožní a podívá se na chyby, co dělal, ale jestli by je měl opravovat, to nevím...“ (CD Příloha, Rozhovor 9).

Tím pádem je de facto stejná situace i u *reinkarnace*. Ti, kteří věřili v minulé životy, věří i v reinkarnaci, jíž pojmají jako opětné narození duše na Zemi. Většina se shodla, že význam reinkarnací je cesta vývoje duše a zdokonalování. „Každý ten život by nás měl očistit. Protože když v tom současném životě pochopíme, proč jsme tady, pochopíme ten smysl života, nebo co bychom tu měli zlepšit, napravit, tak se dostaneme dál, v tom pozitivním smyslu. Pokud to nepochopíme, tak se budeme vracet zpátky, dokud to nepochopíme.“ (CD Příloha, Rozhovor 8)

Dostáváme se k nejdůležitějšímu bodu alternativní víry, k *víře v Boha* a jejímu pojetí. Tady se opět potvrzují předchozí výzkumy (DIN 2006, Kendalský výzkum; Hamplová, 2000; Heelas-Woodheadová, 2005), které našli, že alternativně věřící v Boha věří, ale ne ve

smyslu křesťanském, jako nějakou osobu. Všichni moji participanti byli o existenci Boha buď bezvýhradně přesvědčeni, jen jeden z nich ho pouze připouští jako možnost. Ohledně názvů, které mu dávají, se však názory různí. Šest z nich mu říká Bůh, i když přiznávají, že dříve to slovo nechtěli dříve používat, kvůli jeho konotaci s křesťanstvím. Jiní tomu říkají Absolutno, Esence, Vědomí, univerzum, jsoucno, vesmír sám, či bytost nadřazená všem. Ohledně alokace Boha se shodují, že je všude ale zároveň v nás: „je to něco mimo mě, něco co mě obklopuje, a zároveň něco velmi hluboko ve mně,“ (CD Příloha, Rozhovor 10), „vědomí je nejvyšší, proto každá bytost je nejvyšší, je součástí boha“ (CD Příloha, Rozhovor 9), „jsme jeho součástí a on je součástí nás, akorát si to neuvědomujeme jako ta pseudovydělená duchovní entita“ (CD Příloha, Rec022). Podle nich jsme součástí Boha, protože každý člověk má v sobě jeho drobnou část, a Bůh se skrze nás může projevit, „žije to, cítí, poznává dobro a zlo, tvoří, informuje, skrze nás, existuje díky tomu že existujeme my, jinak by si nemohl sám sebe uvědomovat“ (CD Příloha, Rozhovor 5).

Další koncept je *podstata člověka*. V tom se účastníci výzkumu shodli, že se skládá z hmotné a duchovní části, tedy těla a duše, někteří k tomu přidávali i psychiku, nebo mysl. Jeden z participantů uvedl, že člověk je nástroj Boha (CD Příloha, Rozhovor 5). Objevil se i zajímavý názor ohledně původu člověka, podle tří informátorů jsme byli stvořeni jinými civilizacemi před dávnými dobami jako jistý genetický experiment (CD Příloha, Rozhovor 12). Tento názor byl však spíše ojedinělý. Také participanti dělili člověka na duši, nebo pravé já a ego. Pravé já se může projevit, když žijeme autenticky, ne jen reaktivně, ale zůstáváme sami sebou. Já je také zdrojem pravého poznání „musí to vyjít ze mě, nesmí to být diktováno autoritou.“ (CD Příloha, Rozhovor 8), a jiný dotazovaný si myslí, že „kdyby se všichni vrátili k pravému já, vztahy by byly na vysoké úrovni, zlepšila by se komunikace.“ (CD Příloha, Rozhovor 9). Zato ego je naše osobnost, vytvořená socializací. Je bráno jako překážka ve vývoji, něco, co nám zabraňuje vidět pravdu, díky čemuž plýtváme energií a nežijeme sami ze sebe, někteří ho ztotožňují s myslí, s rozumem, který nás má klamat. Tento názor na ego a pravé já nebyl obecně zmiňován, někteří z participantů se problémem ega a snahou o zbavení se ho nezabývají, dokonce jeden z nich ego oceňoval: „Já si myslím, že je super, že má každé svojí osobnost, to mu dává šmrnc.“ (CD Příloha, Rozhovor 2) Ohledně duality těla a duše se objevily souladné názory na duši, že je to nesmrtelná esence člověka, která se kdysi oddělila od Boha a dále se vyvíjela v cyklech inkarnací. Ale na tělo se názory různí. Jsou dva postoje k němu, jedni tělo oceňují jako nástroj, který nám umožňuje poznání zde na Zemi, rozvoj

k něčemu vyššímu a proto o něj pečují a mají k němu úctu, a druzí ho vnímají spíše jako něco neduchovního, jako schránku pro ducha.

Další téma byla *existence nehmotných bytostí*. Většina se shodla na tom, že existují, ale shoda již nepanovala nad tím, co si pod nimi představit nebo jak je pojmenovat. Někteří za nimi viděli pouze duše zemřelých (jedna informátorka řekla, že je schopna je vnímat), které neodešly, mnozí připouštěli či doufali v existenci strážných andělů a jeden participant věřil také v různé hierarchie nehmotných duší, od bloudících duší přes vyšší entity a uváděl, že v magii se traduje existence 72 tzv. géniů, neboli vyšších entit (CD Příloha, Rec022).

Dalším tématem, které jsem mapovala, byla *víra v paranormální schopnosti a mimosmyslové vnímání*. Dotazovaní všichni věřili v jejich existenci ale různili se v tom, zda je jich schopný každý, ale v zásadě, těch, kteří tento potenciál nepřisuzovali každému, bylo málo. Podle nich záleží na tréninku těchto schopností, na soustředění, na vědomostech o jejich dosahování, aby je člověk získal. Dva z mých participantů označili tyto schopnosti za normální, např. děti je údajně provádějí běžně (CD Příloha, Rozhovor 11). Ale další dva z nich se domnívají, že bychom je neměli rozvíjet vědomě ale nechat na moudrosti duše, kdy tyto schopnosti přijdou samy, protože vše přichází tehdy, když jsme na to připraveni. S tímto tématem souvisí důraz na intuici oproti rozumu, většina z alternativních věřících se snaží pracovat s intuicí, kterou se snaží řídit v běžném rozhodování, protože jim prostředkuje moudrost duše.

Velké téma alternativní religiozity je *příchod nového duchovního věku*. Pouze tři dotazovaní řekli, že o tom nic neví nebo že o tom jen slyšeli. Mnoho z těch dalších se zdráhá zaujmout jasné stanovisko, ale připouští tu možnost. Většina ale připouští, že se něco děje a že vidí změny na lidech kolem sebe. Mluví také o zrychlující se době a sílícím tlaku na lidi. Lidé se údajně probouzí, protože dostávají od života stále těžší zkoušky. Ti, co si uvědomují, co se děje, jsou hledači pravdy, ale těchto duchovně probuzených je podle nich okolo 5-10% populace. Většina tedy tvrdí, že nový věk přijde nebo musí přijít, jinak se lidstvo zahubí, „Změna paradigmatu je jediná možnost, jak se zachránit.“ (CD Příloha, Rozhovor 10) Jeden z participantů na to má ale jiný pohled, podle něho je každý den něco nového, každý den je nový cyklus, a samozřejmě existují větší cykly a je možné, že jeden z těch dlouhých právě končí, ale ještě to neznamena nic zvláštního. Pracovat na sobě může člověk kdykoli, kdekoli a v jakémkoli těle, a to jestli potkává více duchovních lidí, může být dáno prostě tím, že takové lidi přitahuje. Navíc uvádí ze svých znalostí historie a esoterních učení, že procentuální

zastoupení duchovně hledajících lidí je v historii zhruba ve všech dobách stejné. (CD Příloha, Rozhovor 4)

S tím souvisí *alternativní pohled na historii*, který se ovšem u mých zkoumaných osob objevil jen třikrát. Zastávají názor, že oficiálně učená historie je chybná a věří v existenci dávných starověkých civilizací jako jsou Atlantida, země Mu či Lemurie. A také historie středověku se podle nich udála jinak.

Dále bych se zaměřila na otázku *univerzální pravdy a poznání*. Tady se názory dosti různí. Pět participantů řeklo, že pravda je relativní pojem. Jeden z nich ovšem řekl, že pravd je sice nekonečně mnoho, ale zároveň je jen jedna, ta v jeho srdci, platí tady opět typická dichotomie, a jiný řekl, že pokud se jednou má všechno sjednotit, musí být zároveň i pravda jedna. Zbylí participantů ovšem uznává existenci jedné pravdy. Není ale nehybná, vyvíjí se, což souvisí s jejich důrazem na přítomnost. A není poznatelná, alespoň v našem hmotném světě, ve vyšších světech možná ano. Co se týče poznání, může podle některých dotazovaných přijít jen duchovně hledajícímu člověku, který užívá své duchovní znalosti a je otevřený, pak přijde samo. „Čím víc [člověk] žije sám ze sebe, tím méně potřebuje číst.“ (CD Příloha, Rozhovor 2) Dva z účastníků vidí cestu pro posun poznání lidstva jedině v tom, že se věda spojí s duchovnem. To podporuje moje teoretická východiska o hnutí New Age (Heelas, 1996). V souvislosti s poznáním jsem se ptala *zda a jak je možné dosáhnout osvícení*. Participantů si vesměs mysleli, že to možné je. Vidí ho jako přesažení časoprostoru, absolutní poznání, někteří v něm vidí cíl duchovní cesty. A způsoby jeho dosažení uváděli dva: buď spontánně v nějaké krizové situaci (např. havárii) nebo nějakou duchovní cestou.

Ptala jsem se také, jak participantů vnímají *magii, alchymii a astrologii*. Magii mnoho z nich vnímala jako spíše temnou sílu, jako manipulaci přírodních zákonů ve službách ega. Jiní poukazují, že je rozdíl mezi černou a bílou magií. Černá magie je využívána v ovládnutí lidí, osudu či věcí, bílá magie naopak pro dobro druhých. Funguje na základě více principů: synchronicity (hermetický zákon: jak dole, tak nahoře), vnímání širších souvislostí a duchovních schopností mága. Dva z nich o ní nic neví, ale věří, že funguje. Ti, kteří o magii studovali nějakou literaturu, měli širší pohled a znali různé směry magie. Podle jednoho z nich je magie nahlédnutí do vyšších dimenzí za účelem jejich poznání nebo ovládnutí, čili práce s nehmotným světem (CD Příloha, Rozhovor 5). Jeden z participantů se dokonce magii věnoval a mluvil o ní jako o duchovní cestě cvičení božských vlastností (CD Příloha, Rozhovor 4). O alchymii se zmínili jen dva z nich. Je to podle nich také duchovní cesta pracující místo s duchem s hmotou, kde alchymista dosahuje transformace na základě

přeměny hmoty na energii. Víru ve funkčnost astrologie však postulovala většina. Dva z nich se astrologii věnovali hlouběji a uváděli ji jako nástroj sebepoznání. Zato názory na funkčnost *věštění (z karet a jiné)* se různily, někteří mu věřili, jiní ho odmítali, např. z důvodu špatných zkušeností.

Co se týče *existence UFO*, zhruba polovina dotázaných věří, že existují a že jsou mezi námi. Druhá polovina tomuto fenoménu nevěří. Ale nikdo z nich neodmítá ideu, že by ve vesmíru existovaly jiné civilizace kromě té naší. Někteří věří v brzké setkání s mimozemskou civilizací.

A konečně, poslední vyzkoumaný koncept, byl *názor na příčinu nemoci*. Tam byly názory nejrozmanitější. Pokud bych je měla uvést, byly to: chybná životospráva, zlovyky, špatná výživa, permanentní stres, selhání organismu, ovlivnění špatnými myšlenkami či strachy, sejít z Cesty, důsledek dlouhodobých traumat z dětství, neúcta k tělu či karmické příčiny. Zdá se, že buď na to alternativně věřící obecně nemají zcela ujasněný názor, nebo je to individuální záležitost.

3.3

Dimenze druhá: Aktivity

Co se týče duchovně zaměřených aktivit v rámci alternativní religiozity, nevycházela jsem explicitně ze žádných předem daných indikátorů, kromě meditace, modlitby a četby. Svých informátorů jsem se ptala, které duchovní disciplíny kdy vyzkoušeli a jaký pro ně měli přínos, dále jestli navštívili nějaké kurzy či semináře, léčitely nebo terapie, následovat bude přehled mých výsledků. Budu postupovat od nejčastěji zmíněných aktivit po ty nejméně časté.

Většina ze zkoumaných osob (devět) někdy zkusila *regresní terapii*, nebo se zaobírali Dianetikou či její českou odnoží, Hlubinnou abreaktivní psychoterapií Andreje Dragomireckého. Tito lidé jí také víceméně věří, i když někteří pochybují, zda obrazy, které při regresní terapii viděli, zejména při návratech do minulých životů, byly skutečné, nebo je vytvořila psychika. Dva z účastníků se regresní terapií hlouběji zabývají a sami ji provádějí. Jeden z participantů vypráví následující zkušenost:

„Kdysi jsem zkusil regresi – odpovídal jsem na otázky se zavřenýma očima, ale stále jsem byl jednou nohou tady. Ale před očima mi běžel nějaký příběh. Připadalo mi to hrozně obyčejné, že na tom nic nemůže být, ale faktem je, že z toho vyšly docela zajímavé věci. Zkoušel jsem to asi třikrát. Dostal jsem se až ke svému početí a měl jsem pocit, že se mi na ten svět moc nechtělo. Jako když tedy musím, tak ano, ale žádná vášeň... Pak se

roztočil nějaký vír a já jsem byl zas jako tady. Nebo jindy jsem se tam potkal se svou partnerkou – byl jsem jako malej kluk, běhal jsem po nějakém hradu s mečem, možná jsem byl syn nějakého pána, to nevím, no a ta partnerka tam byla uvězněna a byla to nějaká vědma. Nejdříve jsem si k ní chodil hrát, jako dítě, pak jsem vyrostl a ona mě začala zasvěcovat do základů esoteriky (to se dělo i v opravdovém životě) a pak jsem dospěl a byli z nás milenci. Já jsem pak měl pocit, že musím odejít, tak jsem šel do nějakého kláštera točit bojové umění a už jsme se neviděli...“ (CD Příloha, Rozhovor 2)

Další velmi častou aktivitou byla *astrologie*. Větší polovina ze zkoumaných si myslí, že astrologie funguje. Jeden z dotázaných o ní řekl, že je „úžasná, lyrická, intuitivní“ (CD Příloha, Rozhovor 10). Měla jsem mezi zkoumanými také jednoho profesionálního astrologa, který se astrologií žíví již přes 30 let. Mnoho z nich také četlo knihy o astrologii, sestavování horoskopu, jako osobních dispozic, tak prognostického, a nebo navštěvovalo kurz astrologie.

Výklad karet zkusilo sedm lidí z mého vzorku. Někteří zkusili tarotové karty, jiní andělské, nebo Oshův zenový tarot s ním sdružené učení Ranky Tučkové. Tam už se ale zkušenosti různí. Většina z nich mají s kartáři(kami) špatné zkušenosti, věštby jim nefungovaly a nebo mluvili příliš obecně. Jedna participantka má s kartářkou naopak dobré zkušenosti, „Já jsem si nechala vykládat karty a od té doby ty pani věřím. Kdykoliv mi cokoliv řekla, tak se to splnilo.“ (CD Příloha, Rozhovor 12) a jiná s kartami sama pracuje a používá je k rozhodování.

Další významná aktivita je *meditace*, kterou praktikuje alespoň občas většina participantů. Mnoho z nich by chtěla meditaci dále rozvíjet. Pro některé z nich je důležitá jako prostředek uklidnění. Jedna dotazovaná si pomocí meditace řeší špatné nálady či pocity, v meditaci se na ně soustředí a jde do hloubky. „Člověk stále odbíhá od toho co je v jeho nitru a nemá čas, meditace je pro mě čas sám na sebe, člověk se zastaví a setrvává jen v tom co je ať už je to jakákoli emoce – štěstí, strach, vztek... snaží se prožívat tento stav, až se z tebe vše vychrlí a zůstane jen já, je to stav štěstí, odpoutanosti, nepotřebuješ nic.“ (CD Příloha, Rozhovor 9) Co se týče *modlitby, nebo prosby k nějaké duchovní bytosti* (ať Bohu nebo např. strážnému andělu), tak někteří uvedli, že občas o něco požádají, načež se jim to většinou i vyplní, ale skutečnou modlitbu k archandělům používá jen jedna z dotázaných. Slovo modlitba však bylo často vnímáno jako křesťanský koncept.

Hodně častá aktivita je *četba a studium literatury* o alternativní religiozitě. Většina četla knihy všech možných směrů z rozsáhlého výběru, který náboženský knižní trh dnes nabízí. „Určitě to byla východní filosofie, hlavně taoismus. A pak různé alternativy, třeba Hovory s Bohem, Richarda Bacha, Lobsanga Rampu, Celestýnská proroctví, Cestu pokojného bojovníka – prostě různé přístupy. Ale co se filosofií týká tak hlavně ten taoismus, trochu

konfucianismus, buddhismus.“ (CD Příloha, Rozhovor 5). Někteří říkají, že knihy je vedou a inspirují při jejich hledání.

Někteří z participantů praktikují *rodinné konstelace*. V této terapeutické skupinové metodě jde o to, že ze skupiny je vždy vybrán jeden člověk a ten vysloví svůj problém, facilitátor, který skupinu vede, zvolí některé z přítomných lidí do rolí, aby „zahráli“ danou situaci. Daný člověk si pak má uvědomit některé hlubší souvislosti problému. Zde je popis dvou takových konstelací:

„Na těch rodinných konstelacích se dějou věci, které jsou totálně nevysvětlitelné. Tam člověk skutečně vidí, že se hmatatelně děje něco nad rámec toho obyčejného. Třeba jsem měl konstelaci, kde jsem tam stál jako za sebe a ten člověk tam byl jako za život. A najednou na mě namířil dlaněmi ruce a já jsem z těch dlaní pocítil velké teplo, které mě celého naplnilo. Nejen teplo, ale takové silné příjemno, jako kdyby tam byl silný zářič. A to okamžitě cítíš, že se děje něco nenormálního, nadstandartního. Pak jsem se s tím člověkem bavil, co a jak to vlastně udělal, a on mi řekl, že si toho vlastně vůbec nebyl vědom, že měl takové nutkání ty ruce takhle dát a vůbec netušil, že se u mě něco děje.“ (CD Příloha, Rozhovor 3)

„No a podruhé tam byl velký chlap, ten si vybral jiného chlapa jako že hledá světlo, že už tomu byl blízko, ale najednou ho zase něco vrátilo zpátky a je z toho frustrovaný. A přede mnou se najednou něco otevřelo a žasl jsem nad tím, věci do sebe najednou zapadaly. Jako kdyby se hrálo divadlo – on ukázal na nějakou holku, že ona bude to světlo, ke kterému se chce přiblížit, další budou moje rodiče... A byla v tom i symbolika – ta holka „světlo“ byla blondýna v bílém tričku... A ona před ním začala utíkat, jako ten jeho cíl, to světlo, ke kterému on měl dojít a on se ji snažil dohnat – jako symbolika principu, ale to světlo dohnat nešlo, protože problém je někde jinde. Ten byl v rodičích nebo v něm samém, protože řekl, že se nemá dost rád, ale má potřebu něčeho dosáhnout. A ta holka před ním intuitivně utíkala. Pak když to pochopil, tak už dokázala stát proti němu a bylo jí lépe. On jí chtěl chytit za ruku, ale ty nemůžeš chytit za ruku něco – nemůžeš vlastnit Boha. Ten je pro všechny, je to univerzální princip, kterým ty se můžeš stát, ale nemůžeš na něm být závislý. On měl strach, že když to nechytí, tak mu to uteče. Což je ten princip.“ (CD Příloha, Rozhovor 2)

Další aktivitou jsou terapie, které pracují s energií, *rei-ki* a *shia-tsu*. Jedna ze zkoumaných vyložila svou zkušenost s *rei-ki* jako zprvu špatnou, ale poté zjistila, že to funguje a dokonce přišla na to, že *rei-ki* energie „jsou relativně měřitelný, takže se zvýší teplota v rukách. Petr jak je technik tak řešil možnost že můžeš třeba dobít baterku.“ (CD Příloha, Rozhovor 11) Jiný participant *rei-ki* používal dlouhou dobu, ale pak ho zanechal z přesvědčení, že je ovládané temnými silami. Se *shia-tsu* mají zkušenost jen dva z mých informátorů a jen jeden uvádí trvalý pozitivní vliv.

Někteří také mluvili o *astrálním cestování*²³, ale většinou při snaze o oddělení se od těla nebyli úspěšní. Jen jedna dotazovaná řekla, že se jí to podařilo, ale představovala si to jinak.

²³ Označuje se také jako OOB, out-of-body-experience

Dva účastníci mluvili o tzv. *lucidním snění*, což je vědomé ovládnání snů. Další aktivita je *jóga*. Z různých terapeutických či léčitelských směrů se objevily následující: Někteří zkoušeli *čínskou medicínu* či jinou *alternativní medicínu*, ale také různé *masáže*, *reflexní terapii*, *Bachovy květinové esence*, *aura-somu*, *homeopatii*, *kineziologii*, *Sókratovskou terapii*, *aromaterapii*, *akupunkturu* či *léčitele*. Dále jsem zaznamenala *kurzy o zdravé výživě*, *duchovní kurz pro ženy*, *práci s anděly*, *seminář esencí*, *seminář u šamanky* či jiné duchovní semináře, *Silvovu metodu* či její českou variantu *Modrou Alfu*. Dvě dotazované uvedli, že navštěvovaly *duchovní školu*, jedna se týkala učení vykladačství karet, práce s kyvadlem či s čakrami, druhá byla druidská škola Obod.

Další uvádějí zkušenosti s *numerologií*. Jeden z participantů uvedl zkušenosti s *magií* a *alchymií*, kdy prováděl určitá magická cvičení podle učení Bardona a nějaké alchymistické pokusy. Také se věnoval *karate*, jehož prostřednictvím objevil kulturu Východu a *zen-buddhismus* (CD Příloha, Rozhovor 4). V zenu jde o práci s duchovní silou člověka, cvičení myslí a koncentrace. Je to duchovní cesta spojená s ovládnáním těla a bytím v přítomnosti. Zen je také zaměřený na pěstování morálních vlastností. A dále, jedna žena uvedla zkušenost se *spiritismem*: „A i jsme dělali i to, že jsme zkoušeli takovou destičku a když.. nebylo to vyvolávání duchů, ale měli jsme všichni takhle prsty nad takovou destičkou, kde byla takhle tužka a taky zvláštní, že na tom nikdo neměl přímo ty prsty a ono to jezdilo po papíře a psalo to písmena. Fakt. Ale nikomu nám z toho nic nevyšlo.“ (CD Příloha, Rozhovor 7)

Někteří participantů se však zdržují navštěvování příliš mnoha kurzů, protože by je to příliš ovlivňovalo v jejich vývoji. Mnoho z nich navštěvuje kurzy za tím účelem, že hledají zlepšení svého života či uzdravení se z nějakých potíží. Vliv těchto aktivit je odvislý na tom, jak dlouho se dané aktivitě věnovali, popřípadě silou jejich efektu.

3.4

Dimenze třetí: Prožitky

Při výzkumu se ukázalo, že hluboké duchovní až mystické prožitky nejsou u participantů výzkumu příliš časté. Důvodem jejich malého výskytu může být moje orientace na jedince nepřilíš hluboce angažované do alternativní religiozity, nežijí tím tak hluboce, aby se jim objevovaly tyto silné stavy. V následujícím textu popíšu, jaké druhy prožitků jsem identifikovala.

Několik z participantů popisovalo zkušenost se *setkáním s mrtvými ve snech*:

„Mě se zdálo, že mi zemřel dědeček. (...) Já jsem šla k telefonu a volám do Prahy a já říkám, že jsme teda včera večer jako dorazili, že je všechno v pořádku a Jirka říká, umřel ti dědeček. A já, no, mě se o něm zdálo, takže já na tohleto věřím. Asi se tu noc semnou šel rozloučit, jakože odchází. A já jsem ho asi týden, čtrnáct dní předtím navštívila v nemocnici a to mě chytil za ruku a říká mi, já nechci umřít, prosím tě, já nechci umřít. Já chci, strašně, strašně chci žít. A já mu říkám, ty neumřeš, tady ještě budeš kolik let, proč bys měl umírat a on já vím, že umřít, ale já nechci, já chci strašně žít. A co jsem nečekala od starýho člověka, kterému bylo já nevím, 80, že bude prosit, že nechce umřít. Takže já jsem odjela a on zemřel.“ (CD Příloha, Rozhovor 12)

Další případ vyprávěla jiná zkoumaná osoba, byl to ovšem zážitek zprostředkovaný: Její matka měla zážitek setkání s mrtvým ve snu, babička umřela když jí bylo jen 44 a přála si, aby ji nepohřbili v černých šatech, ale přesto to udělali, a její dcera (tedy matka informátorky) o tom nevěděla, protože ji nechtěla vidět mrtvou. Mrtvá babička za ní chodila ve snu v černých šatech a řekla jí, že jí v nich pohřbili. Druhý si její matka ověřila a vynadala otcí, že její maminka si to nepřála, načež druhý den za ní ve snu přišla v jiných šatech, prý proto, že se moc zlobila, a na krku měla šátek. Ten pak ráno ležel na zemi. V pozdější době s mrtvou matkou komunikovala ve snech a nechávala si radit ohledně domácnosti a života. (CD Příloha, Rozhovor 7)

Další typ zážitku byl také zprostředkovaný, a byl to *zážitek blízké smrti*:

„Moje maminka zažila klinickou smrt, že umírala, ale byla vrácena zpět, protože to tady ještě nemá dořešený. (...) říkala, že šla tím tunelem a na konci viděla to světlo a že jí to říkalo, tak pojď už pojď. Říkala, že to bylo krásný, že tam byli samý chlapi jedno pohlaví. Všichni byli strašně krásní, že všichni byli bílý, že zářili a že tam strašně chtěla jít, že jí to lákalo. No a říkala, že až jednou umře, že se tam strašně těší.“ (CD Příloha, Rozhovor 12)

Co se týče *zážitků mimosmyslového vnímání*, jedna dotazovaná uvedla, že měla jednu dobu velice *intenzivní sny* o někom nebo něčem, a často se jí stalo, že ho nebo to druhý den potkala. Dále jsou běžné *zážitky nepřilíš silné telepatie*, kdy člověk na někoho myslí a dotyčný mu zavolá, nebo že jim přichází do cesty ten, koho zrovna potřebují potkat. Jedna participantka mluví o zkušenosti telepatie s manželem, kdy na něco pomyslí a on to buď udělá nebo řekne (CD Příloha, Rozhovor 7).

Když se vrátím ke snům, participantí někdy uváděli *prožitek déja-vu ve snech*, jeden z nich popisoval, že se mu ve snu *zjevil Ježíš* a promlouval s ním (CD Příloha, Rozhovor 5). Někteří mají také velmi *živé jasnozřivé sny*, zdá se jim o nějaké události a ona se potom skutečně stane. Dva ze zkoumaných osob mluvili o *lucidním snění*, jeden z nich si například před spaním přál létat ve snu, a pak to také ve snu udělal. Jiná dotazovaná popsala svůj zážitek při

astrálním cestování, kdy se oddělila od těla a vnímala, že se přenesla do orla, který letěl krajinou, a bylo to velice živé (CD Příloha, Rozhovor 8).

Mnoho hlubokých prožitků se projevuje při *meditacích*. Jeden z účastníků vyprávěl obzvlášť silnou zkušenost, kdy si při meditaci otevřel tzv. třetí oko²⁴ a vybudil energii tak silnou, že roztřásl svůj dům²⁵. Ten samý člověk se poté zmínil o svých mystických prožitcích při meditacích na téma jeho duše či Boha. Jinak další participanti mluvili o rozšířeném vědomí při meditaci. Jiný informátor se dostával při meditacích do minulých životů a viděl přesné, eidetické obrazy minulosti, a také se v meditacích čistil od negativních emocí tím, že je hluboce prožíval, cítil při tom tlak v hlavě a pocit, „jakoby vyléval vodu ze studně“ (CD Příloha, Rozhovor 9). Jeden participant také zažil hluboký prožitek při řízené meditaci kdy řešil bolest svalů, „viděl [jsem] nějakou bytost, která se mi zatínala drápy do svalů, přesně jsem viděl kam, a pak jsme ji odeslali pryč do světla a okamžitě jsem cítil obrovskou úlevu na těch svalech.“ (CD Příloha, Rozhovor 3) Stejný dotazovaný popisuje také *zážitek ze semináře esencí*:

„Tam se děly zajímavé a nevysvětlitelné věci, třeba tahání kůlu ze srdce. Třeba jsem zmínil nějakou bolístku na srdíčku, on mě pozval na plac, položil mě na záda a začal čarovat. Prohlašoval, že mám v srdci kůl a budem ho tahat, já jsem to hodně cítil a prožíval. Pak jsem měl pocit, že mi teda něco vytahuje, že to i vidím.“ (ibid.)

Objevují se také *hluboké prožitky totální přítomnosti*. „Na youtube je nějaký člověk Baghavan, který dělá tyhle procesy [dikšu, předávání energie rukama]. Koukal jsem na to asi 10 minut, pak jsem šel něco nakoupit a najednou jsem měl v hlavě úplně vymeteno, viděl jsem každý svůj pohyb, slyšel jsem každé svoje slovo, viděl jsem, jak vzniká a zas odchází myšlenka.“ (CD Příloha, Rozhovor 2) Jiný dotazovaný měl podobné prožitky při cvičení zenu, jmenují se *stav kiary*, člověk je plně v přítomnosti a vnímá, přesně ví, co je před ním, co za ním a může udělat kdykoli cokoli, cítil potom tu spoustu času, který měl na sražení soupeře. Jiní měli občas *pocit hluboké sounáležitosti a jednoty s vesmírem*. „Třeba jsem šel na balkon a měl jsem silný pocit, že jsem součástí něčeho, nějakého světa – že jsem jednotka, které patří do něčeho obrovského okolo vás, ale zároveň je to ve vás, nejste oddělená.“ (CD Příloha, Rozhovor 2) Jeden z nich mluví o *komunikaci s Bohem*. Jiný prožitek bylo *spatření aury*. Nebo *vidění vibrací* „Několikrát se mi stalo, že se mi rozmlžilo vidění a viděl jsem vibrace.“ (ibid.) Jiní participanti uvádí *silnou citlivost na energie*, nebo *citlivost na místa*, kdy cítí, že se tam něco stalo. A jedna komunikuje pravidelně *se stromy a přírodou*.

²⁴ To je energetický uzel na těle, tzv. čakra, která se nachází mezi obočími.

²⁵ Výpověď z terénních poznámek.

A objevila se i jedna *zkušenost s duchy*: „V našem domku u lesa jsme duchy slyšeli chodit, a dcera v podkroví se přímo setkávala s tím zlým duchem. Ten ji úplně paralyzoval, bála se ho a musela spát se mnou dole.“ „V tom domě byly slyšet kroky z různých míst,“ a ještě jedna zkušenost: „A nebo v tu dobu před Dušičkami mě každý rok rodiče probudí, a já vnímám jejich obrysy, ‘také na vás myslím’ a pak se rozplynou.“ (CD Příloha, Rozhovor 12)

3.5

Dimenze čtvrtá: Znalost víry

Tuto dimenzi jsem se rozhodla zkoumat zcela bez předem daných indikátorů, pouze na základě obsahové analýzy textu, jak jsem již zmínila v metodologické části. Z mého zkoumání vyplynul jasný závěr: znalosti daného směru nebo disciplíny v alternativní religiozitě indikují zájem či míru angažovanosti v této disciplíně nebo směru. Pokud dotazovaný o dané věci nic neví či o ní „jen slyšel“, nemůže se tím vážně zabývat. Jde o individualizovanou religiozitu, kde je každý svou vlastní autoritou (Nešpor et kol., 2008; Heelas, 1996; Václavík, 2010), musí tedy ke správnému provádění aktivit k ní příslušných s nimi být dostatečně obeznámen, aby zajistil, že poslouží účelu, pro který si je vybral. Alternativní věřící sami hledají, nemají autority, které jim poví, kudy jít, která cesta je obecně správná, proto je součástí hledání také střádání informací. Míra znalostí o určité oblasti tedy prozrazuje těžiště zájmu dané osoby a směr její Cesty. Mimo jiné se tím projeví, zda je daná osoba ještě bezprizorní hledač bez jasné cesty, nebo zda je již ukotven a našel svůj směr. V dalších odstavcích stručně představím, jaká byla úroveň znalostí mých participantů, s tím, že nebudu uvádět konkrétní poznatky z jednotlivých účastněných disciplín. Indikátory této dimenze jsou prostě pojmy, které se objeví při hlubším nahlédnutí do každé z oblastí.

Nejbohatším zdrojem informací je pro alternativně věřící *četba duchovní literatury a diskuze s podobně zaměřenými lidmi*. To uváděla většina mých účastníků výzkumu. Jak již bylo zmíněno v části o druhé dimenzi, participanté většinou postupovali tak, že začínali s velmi širokým záběrem, četli od všeho něco, a poté si prohlubovali znalosti o tématech, která je zajímaly. Někteří z nich byli v četbě velmi aktivní, jeden z nich uvádí: „Když vezmu i náboženství, alchymii, filosofii a i knížky s přesahy, tak stovky, alespoň 500.“ (CD Příloha, Rozhovor 5) Jiný studoval knihy, i původní historické a současné cizojazyčné, o hermetismu, magii, astrologii, alchymii a historii a sám také překládal. Další častou studnicí poznání byly různé *kurzy a semináře či duchovní školy*.

Jelikož většina participantů vykazovala jistý zájem o *astrologii*, měli všichni alespoň nějakou základnu vědomostí, neznali pouze všechna sluneční znamení, ale též se zabývali výkladem horoskopu, věděli, co to je ascendent²⁶ apod. Jak jsem již zmínila, byl v mém výzkumném vzorku astrolog s dlouholetou praxí, který vykazoval znalosti oboru i oborů příbuzných velmi hluboké. Jinak většina z ostatních dotazovaných, kteří se o astrologii zajímají, četla nějakou astrologickou příručku, nebo navštěvovali kurz, nebo to mají v plánu. Podle jedné participantky může astrologie člověku pomoci pochopit druhé lidi, být tolerantnější a vědět, jak se k nim chovat, právě proto, že bude vědět o vlastnostech jednotlivých znamení a bude umět zhruba určit znamení druhých lidí.

Dále se objevovali znalosti podle zájmu účastníků, někdo se zajímal o *reinkarnaci*, tak přečetl například knihy R. A. Moodyho a posmrtných životech. Jiní mluvili o tom, že četli o *osvícení* či o *Mayském kalendáři*, *astrálním cestování*, *alternativním pohledu na historii* či *regresní terapii*. Objevoval se také zájem o *magii*, *hermetismus* a *alchymii*. „Ta mě zajímá díky hermetismu, ale spíše z materiálního hlediska, i když to souvisí i s duchovnem. V alchymii jde o energie, které se mají uvolňovat z hmoty, z materie. Třeba slučováním prvků, například olova studenou fúzí za uvolnění energie – to by mohla být energetická cesta pro budoucnost. Nebo výroba umělých krystalů. Alchymista mohl být duchovně ovlivněn touto uvolněnou energií a zároveň v sobě našel soustředěnost a klid tím procesem opakování. Takže šlo i o filosofickou přeměnu člověka.“ (CD Příloha, Rozhovor 5)

Ukázalo se, že někteří z participantů jsou spíše teoretici, ve smyslu, že hledají spíše teoreticky v literatuře a skládají si mozaiku svého poznání pomocí získávání poznatků, které zapadají do jejich systému, a jiní naopak jsou spíše praktici, hledají a poznávají pomocí prožitků, spíše než logickým systémem svého světónázoru se řídí intuicí a citem. Jedna z participantek se nechává řídit intuicí ohledně výběru druhu a načasování určitého kurzu, kdykoli ji napadne na nějaký jít, udělá to (CD Příloha, Rozhovor 12). Jiný se drží autentičnosti poznání, znalosti čerpá jen ze sebe, nedělá si názor ale bere věci tak, jak jsou a jak je sám prožil. (CD Příloha, Rozhovor 9)

²⁶ To je tzv. vycházející znamení horoskopu, tj. to znamení ekliptiky, které stojí v daném čase a místě na horizontu na východní straně.

Pátou dimenzi religiozity, dimenzi důsledků víry na běžný život jsem zkoumala pomocí otázek na vliv na několik významných oblastí života: mezilidské vztahy, zdraví, práci a kariéru, peníze, politiku a také vztah k přírodě a vliv na participantův život celkově. Dále jsem zkoumala hodnoty jako názor na sebevraždu, potrat, rozvod či euthanasii, tyto hodnoty jsem vybrala proto, že jsou, dá se říci, hraniční, kontroverzní, proto by se tam mohl objevit vliv jejich náboženského přesvědčení spíše než v „běžných“ hodnotách, navíc vycházím z výzkumu hodnot v souvislosti s náboženských přesvědčením Radka Tichého (Tichý, 2009, IN Prudký, 2009), který ukázal, že alternativně věřící lidé považovali sebevraždu a euthanasii za spíše přijatelné a ohledně potratu a rozvodu byli nejednotní (ibid.), tak bych chtěla těmto názorům hlouběji pod povrch a objevit v nich vliv alternativní víry²⁷. Tuto kapitolu začínám od prvního vlivu alternativní religiozity na život zkoumaných osob, tedy od konverze, kdy zkoumám, jak se k ní dostali a především proč, protože si myslím, že konverze je důležitá součást vlivu náboženského přesvědčení, zvláště pokud jim jejich víra vydržela, což v těchto případech platí.

Důvody a okolnosti konverze byly samozřejmě individuální, ale lze v nich rozeznat čtyři skupiny. První skupina se dostala k alternativní religiozitě proto, že *hledala* nějakou novou cestu, ať už z nespokojenosti, nebo ze zvědavosti.

„Protože jsem hledal. Když máte jako touhu poznat, vlastně co jste, proč jste, k čemu tu jste, tak vás to nutně vede k tomu tázání co jste? Takhle, když jste na světě, ale jste v době, kdy si myslíte, že teda se vám otevírá svět, že můžete teda všechno vlastně, chcete poznat i sama sebe, pakliže nejste pako, který je ve vleku, teď řeknu, tělesných smyslových požitků. No, když máte nad sebou trošičku odstup, tak se domnívám, že vás to k tomu musí nutně dovést.

Tazatel: Takže to bylo jako z nějaký nespojenosti se životem?

Ne-ne.. Naopak! Ten život prostě přinášel podněty a mnoho z těch podnětů, spolu s tím přemýšlením, o těch podnětech, to tam jako dovádí.“ (CD Příloha, Rozhovor 4)

Většinou u této skupiny nedocházelo k prudkým obrátům, ale spíše k postupnému přerodu. Jedna dotazovaná řekla, že hledá od svých 18 let a to z tohoto důvodu: „Člověk to asi nějakým způsobem potřebuje. Zároveň si uvědomí, že materiální a technické věci nejsou všechno. Ale nemám nějaký inicializační okamžik, vyvíjelo se to postupně.“ (CD Příloha,

²⁷ Sice by bylo možné zkoumat vliv alternativní religiozity na život mnohem širěji a hlouběji, ale to není v možnostech této práce. Je ovšem možné na to zaměřit další výzkum.

Rozhovor 13) Podobně jako jiný participant: „Postupný vývoj. Už si nepamatuji názor, když jsem byl dítě. Ten můj myšlenkový vývoj neprošel nějakým zlomem, utvářel se postupně.“ (CD Příloha, Rozhovor 14) Tento druh konverze popisuje také Paul Heelas jako konverzi výběrem (Heelas, 1996, str. 188).

Druhá skupina se dostala k alternativní religiozitě *díky zdravotním problémům*, které se nedaly řešit konvenční medicínskou cestou, nebo v ně participantí ztratili důvěru. Na tento způsob konverze ve svých výzkumech narazil i P. Heelas: „Perhaps because they feel that the medical servise does not do justice to their sense of being an authentic person or perhaps because allopathic treatment has failed, such turn to the world of alternative healing where they might well encounter spirituality.“²⁸ (Heelas, 1996, str. 141) Jeden z participantů předává svou zkušenost, kdy na otázku, jak se k těmto vírám dostal, odpovídá: „Přes nemoci. Cítil jsem se nemocný, chodil jsem ke standardním lékařům, s tím jsem ale nebyl spokojený. Pak se objevily nějaké semináře, kde nabízeli uzdravení a tam jsem vlastně jako vedlejší produkt poznal lidi, který měli tyhle alternativní názory.“ (CD Příloha, Rozhovor 3) Jiná účastnice naplňuje spíše první řečený Heelasův případ, konverze u ní byla postupná, převážně podle prvního modelu, protože hledala, ale díky zdravotním problémům nastal přerod a posunutí její víry: „Zlom nastal, když jsme změnilí stravování. Měli jsme zdravotní problémy. Odlehčilo se mi tělo a začala jsem tyhle věci víc vnímat. Cítila jsem někoho že je nemocnej, citlivost i na místa, tady něco bylo, něco se tu stalo.“ (CD Příloha, Rozhovor 11)

Třetí skupina přišla k alternativní religiozitě díky *prožití životní krize*. Tento druh Heelas popisuje jako konverzi díky kulturní validitě alternativní religiozity (Heelas, 1996, str. 187), což znamená, že alternativní religiozita může nabídnout lidem to, co právě potřebují, tedy např. že jejich životy se mohou stát lepšími (ibid., str. 188). Jeden ze zkoumaných mluvil o prožití těžkých krizových situací, kdy se třikrát za sebou ocitl na jednotce intenzívní péče: „Ano, byly to ty zdravotní příhody, které se snažily mě zastavit od mého dosavadního způsobu žití. Obzvláště ta poslední, kdy osina trávy v krku zastavila 100 kg těžkého chlapa. Dnes v tom vidím symboliku, ale v té době jsem nechápal. To nechápání, ale přitom potřeba vědět a znát pravdu, mě přivedlo na cestu hledání.“ (CD Příloha, Rozhovor 1) Jiná osoba uvádí těžce prožívaný rozchod s partnerem, jiná rozvod. Tento druh přerodu byl většinou prudký, provázený uvědoměním, že jejich životy se neubírají tak, jak by si přáli.

²⁸ „Protože cítí, že zdravotnické služby neuspokojují jejich snahu být sami sebou, nebo možná protože alopatická léčba selhala, tak se obrátí do světa alternativního léčení, kde se také mohou setkat s duchovnem.“

A konečně, čtvrtá skupina by odpovídala popisu P. Heelase o roli duchovna v konverzi (Heelas, 1996, str. 187), jsou to ti, kteří byli *duchovně založeni odjakživa*.

„Určité znaky duchovna jsem měl už jako dítě. Třeba jsem šel na balkon a měl jsem silný pocit, že jsem součástí něčeho, nějakého světa – že jsem jednotka, které patří do něčeho obrovského okolo vás, ale zároveň je to ve vás, nejste oddělená.“ (CD Příloha, Rozhovor 2)

„Já jsem měl tu nedualitu vrozenou.

Tazatel: Takže jsi nikdy nebyl ateista?

Ani ateista ani věřící. Spíš myslitel, snažil jsem se to pochopit.“ (CD Příloha, Rozhovor 9)

Zjišťovala jsem také, z jakého prostředí dotazovaní vyšli, zda měli nějaké *náboženské vlivy již v dětství*. Až na tři z nich, všichni ostatní vyrůstali v ateistické rodině, a možný vliv náboženství přicházel jen od příbuzných, například prarodičů. Ale ani tři zmínění, kteří vyrůstali v nábožensky založené rodině, nemluvili o nějakém zvláštním vlivu náboženství, jeden z nich řekl, že rodiče sice byli nepraktikující křesťané, ale rodinné prostředí náboženské nebylo, druhý měl věřící matku, ale ani u něho nebyly zjevné náboženské vlivy ve výchově. Jediný výraznější vliv měla tradiční víra u třetí z nich:

„Vyrůstala jsem v rodině, kde jedna strana byla spíše nevěřící, ale byla přírodně založena. A ta druhá, moravská strana, ti byli hodně věřící – s nimi jsem v dětství často pobývala. Ale oba dva ty vlivy byly vždy spojeny tolerancí a láskou všech zúčastněných aktérů. Nikdy se o tom nehádali. No a já si vždycky ráda ze všeho dělám svůj názor. Po vyslyšení všech názorů si udělám svůj výťah a to je potom ta moje víra... V tomhle duchu se snažím věci vnímat, chápat v těch různých situacích. To dění a bytí okolo prosívám přes tu svoji víru a hledám v tom to dobro.“ (CD Příloha, Rozhovor 8)

Zmíním se ještě o dvou případech, kdy náboženství mělo nějaký vliv na zkoumaného. První z nich musel v dětství chodit na hodiny náboženství, i když jeho rodina nebyla nábožensky založená, toto setkání „s nesmrtelným principem“ se do něj nevědomě otisklo, to si dnes uvědomuje. (CD Příloha, Rozhovor 4). Jiná participantka popisovala, že rodina sice nábožensky založená nebyla, ale byla silně ovlivněno křesťanskými hodnotami a morálkou, „Nejdříve jsem to přijala, ale v pubertě jsem poznala, že jsou to jen kecy. Že lidé nejsou dobří a nepomáhají si. Tak jsem se proti tomu vymezila, rebelským způsobem, cestou odporu. Vytvořila jsem si návyk být v opozici, přestala jsem žít sama sebe.“ (CD Příloha, Rozhovor 6)

Co se týče *celkového vlivu jejich víry na jejich život*, nejčastěji byl zmíněn vliv učení o reinkarnaci, která měla za následek úplně jiný postoj k životu, především se již nemuseli bát smrti. „Pokud si myslíš, že věci se dějou prostřednictvím náhody, odnikud nikam, narodíš se z ničeho a nic nezůstane, tak to je úplně jiný způsob života, než když na to nahlížíš tak, že

tadyto máš jen jako jednu z mnoha zkušeností a pak se narodíš znovu do jiného těla a to co se ti tu děje je výsledkem těch akcí v předchozích životech. Tak jo je úplně jiný pohled na svět.“ (CD Příloha, Rozhovor 3) Těchto vlivů bylo samozřejmě mnoho. Dále se objevila větší pokora, sebedůvěra a uklidnění, jedné participantce to dalo větší důvěru, že to, co dělá, dělá jak nejlépe umí, trpělivost a umění přijmout neúspěch. Jiným to dalo pocit, že všechno, co se děje, i to špatné, je k něčemu dobré, má smysl a děje se z jistých důvodů, a tak se naučili vidět pozitivní stránky života a dokážou věci přijímat tak, jak jsou. Další vypráví svoje poznání:

„Dříve jsem měla pocit, že za všechno mohou ostatní. Že já jsem ta dobrá, čestná, pokorná, pomáhající. Takový pocit oběti a ostatní jsou ti zlí, co po mně pořád něco chtějí, říkají, že stále něco dělám špatně. Je to stejný princip jako u lidí v politice. Viděla jsem jen tu svoji jednu polohu. A pak jsem najednou viděla, jak jsem strašně namyšlená a arogantní – tak to byl velmi významný šok. Člověk se pohybuje v extrémech, než pochopí ten střed. To je důležité, že jsem si uvědomila, že si za všechno můžu sama, já že jsem ten kdo žije a kdo ten život vytváří.“ (CD Příloha, Rozhovor 6)

I mnoho dalších participantů přijalo do svého života myšlenku, že jsou *stoprocentně zodpovědní za svůj život* a za vše, co se jim děje. Další účastníci začali vnímat život ve větších souvislostech a začali nahlížet na smysl dění v jejich životech. A někteří mluvili také o větším sblížení s přírodou.

Vztahy s lidmi se u všech, až na dva, změnilly od základu. Jsou k ostatním více tolerantní a umí více odpouštět. Také se díky jejich víře začali setkávat s lidmi, které by jinak nepotkali. Ale také to některé lidi z jejich života ostrakizovalo. Participant mluví o tom, že jejich přerod hodně prověřil charaktery lidí kolem nich, někteří z jejich života odpadli. Jeden z nich řekl, že by nemohl žít se ženou, která by byla filosoficky jinde a jako své přátele si vybírá lidi charakterově vyzrálé. Jiný dokonce popisuje spíše jisté vydělení ze společnosti, protože začal cítit pocit duchovní převahy a potřebu poučovat druhé. Jeden participant si toto vydělení filosoficky vysvětluje: Není rozdíl mezi Já a Ty, dokonce ani mezi člověkem, mrtvým člověkem a stromem, vztahy mají význam pouze pro ukojení osamělosti ega, pokud člověk pochopí jednotu, nepotřebuje vztahy s ostatními. (CD Příloha, Rozhovor 9) Jiná participantka dokonce přišla na to, že společnost přeceňuje role rodičů, a že jsou to jen další duše a člověk s nimi nemá nic společného krom toho, že mu dali život. Podobné osvobození od závislosti na druhých pocítila i ve vztahu k partnerům, už po nich nežadá, aby jí dávali hodnotu (CD Příloha, Rozhovor 6).

Další důležitá oblast je práce, kariéra a peníze. *Vztah k práci* byl ovlivněn ve většině případů, a to tak, že participant již nejsou tolik ambiciózní a nejde jim tolik o peníze, hlavní hodnota se naproti tomu stalo to, aby je práce bavila nebo naplňovala. To jsou podobné

výsledky, jako představil Radek Tichý ve svém výzkumu hodnot (Tichý, 2009, IN Prudký, 2009). *Vztah k penězům* také nebyl ovlivněn u všech. Vydělávání peněz začali participanti vidět spíš jako prostředek pro přežití a nelpí tolik už na výši výdělku, spíš na to, aby si vyšetřili čas na to, co je naplňuje a baví, „nijak primárně [se] neženu za maximum finančního zisku. Raději si užívám více času a aktivit. Peníze jsou jen prostředek, ne smysl.“ (CD Příloha, Rozhovor 14) Podobný vztah k penězům vyjadřuje jiná participantka: „Peníze jsou důležité, protože poskytují svobodu. Jen se člověk nesmí stát jejich otrokem, pak o tu svobodu přichází. Hodně si rozmýšlím, za co peníze utratit. Ale zároveň jsem si je vydělala, tak si je chci užít.“ (CD Příloha, Rozhovor 13)

Ke *vztahu k politice* se vyjádřili pouze dva z účastníků. V jejich názorech se projevil konspirační teorie o tajných společnostech a ovládnutí společnosti. „Zaprvé je mnoho věcí předem připraveno, na lokální i nadnárodní úrovni. A za druhé jsou nějaké trendy, duch doby, který přijde a žije si svým vlastním životem. Zeitgeist. Že jako v současnosti žijeme v jakési totální politické korektnosti, která jde často za hranice běžného rozumu.“ Tento participant taktéž věří částečně konspiračním teoriím o Novém Světovém Řádu (CD Příloha, Rozhovor 14).

Vztah k přírodě příliš často ovlivněn nebyl, protože participanti měli k přírodě kladný či silný vztah již před konverzí a to se nijak nezměnilo, spíše prohloubilo, dnes však přírodu vnímají pohledem ovlivněným alternativní religiozitou. Co se u nich změnilo, bylo, že všichni začali přírodu vnímat holisticky, cítí se být propojeni s přírodou, jako její součást, a jsou s ní v harmonii. Příroda je nabíjí energií a dává jim sílu. Jedna z dotazovaných to vyjádřila takto: „Beru ji jako součást planety, vesmíru. Je to živý organismus. Jako v tom filmu Avatar.“ (CD Příloha, Rozhovor 6) Příroda je také veskrze spojena duchovnem, vidí to jako jeden celek, „Příroda asi má nějakou duši.“ (CD Příloha, Rozhovor 13), s tím souvisí představa, že všechno v přírodě je živé, kterou zastává jeden participant.

Zkoumala jsem také *postoj ke zdraví*. Zdravému stravování se věnuje jen několik z dotazovaných, „Připadá mi jasné, že jsou v dnešní době ve všem chemikálie a to není správné. Takže se snažím té chemii v potravinách vyhnout.“ (CD Příloha, Rozhovor 3) Stejně tak zdraví neřeší zdaleka všichni, názory na zdraví se však různí. Jeden z nich si myslí, že zdraví je stav mysli, další začal pod vlivem své víry uvažovat také roli psychiky a duchovna ve zdraví. Jiného alternativní víra a meditace vyléčily z hypochondrismu, „strachy nikam nevedou“. (CD Příloha, Rozhovor 9)

Dále jsem se soustředila na *hodnoty* participantů. Obecně se ukázalo, že u všech došlo k jistému posunu od hodnot materiálních k postmateriálním (což potvrzuje teoretická východiska, viz kapitola 1.3). Participantů začali uznávat hodnoty duchovní či související s přírodou, ekologické a změnilo to vztah k penězům, jak již bylo vylíčeno výše, a začali kriticky nahlížet mainstreamovou kulturu, „systém ve kterém žijeme je scestný, že věnujeme příliš mnoho energie vydělávání peněz, které mají jen psychologickou hodnotu, kterou my jim dáváme a pak se za tím ženeme a ničíme se – že to je hra“ (CD Příloha, Rozhovor 6). Mnoho z nich také jako prioritní hodnotu považovali rodinu, tato hodnota zůstala přerodem nepozměněna. Spousta participantů si uvědomila, že jejich dřívější hodnoty byly egoistické. Dá se říct, že všichni začali zastávat hodnoty svobody, poctivosti a autentického života a kladli větší důraz na vztahy.

Stoupenci alternativní víry mají holistický pohled na svět, ale zároveň vnímají i dualitu, jak již byl řečeno výše. V otázce *existence dobra a zla* se tato dichotomie značně projevila, protože participantů neuměli vyvodit jasný závěr. Většina z nich usoudila, že je to relativní, ale jen dva si mysleli, že takové kategorie jsou jen konstruktem lidí, ale ve skutečnosti neexistují. Jeden z participantů řekl, že jsou to kategorie individuální a souvisí s morálkou nebo svědomím. Ale nejčastějším pohledem na tuto dualitu byl ten, který jsem nastínila již v části o první dimenzi, nejlépe ho vyjadřuje toto vysvětlení jednoho z participantů: „Vnímám to jako skutečnost a nutnost v této naší trojrozměrné dimenzi, žijeme ve světě duality, jak by jsme poznali, co je světlo, kdybychom nevěděli, jak vypadá tma. Jak bychom poznali, co je dobro, kdybychom neprožili zlo. Naše poznání, naše cesta, se odvíjí od svobodné volby, kudy se vydáme. Takže pokud nepoznáme obě polarity, jak můžeme se rozhodnout, a pak učinit volbu.“ (CD Příloha, Rozhovor 1) Co se týče *pohledu na člověka, zda je spíše dobrý nebo zlý*, tak téměř všichni vnímají člověka jako spíše dobrého, člověk je podle jednoho zkoumaného „Asi spíš dobrý. To zlo je nějaká nenaplněnost, nebo problém z minula.“ (CD Příloha, Rozhovor 14)

Ohledně toho, *na čem závisí štěstí člověka*, se dotazovaní neshodli vůbec. Někteří říkali, že závisí pouze na něm, na vyrovnanosti se životem, či vztazích nebo nalezení dobré práce. Štěstí je podle nich také relativní pojem, nelze to proto asi jednoznačně říci. A jiní mluvili o karmě, že mnoho věcí nelze ovlivnit, ale rozhodně pomůže, když k nim má člověk vyrovnanější přístup.

Nyní se podíváme na vztah stoupců alternativní víry k *potratu, rozvodu, sebevraždě a euthanasii*. V zásadě nikdo z participantů potrat přímo neodsoudil. Ale hlavní otázka, která by

zde přišla v úvahu je ta, kdy už má plod duši, respektive kdy se duše do plodu vtělí, jeden z účastníků na to má tento názor: „Asi tak někde po tom třetím měsíci, se říká, zkouší se to stanovovat, zjišťovat.“ (CD Příloha, záznam Rec022) Dodávají, že to je věc té matky, ale musí za to nést zodpovědnost (mají na mysli i karmickou). Ale přijatelnější by byl potrat po znásilnění, tam s potratem souhlasí všichni. Ohledně rozvodu se skutečně naplnily výsledky výzkumu R. Tichého, i v mém výzkumu jsou účastníci nejednotní. Někteří nevidí v rozvodu nic nepřijatelného. Rozvod je lepší řešení, než se trápit v nefunkčním svazku, ale měly by se samozřejmě uvážit všechny okolnosti, děti, majetek apod. Ovšem druhá skupina je spíše proti, podle nich by měl pár hledat cestu k vyřešení problémů, spíš než ze vztahu unikat (pokud je to možné), a obecně poukazují na úpadek etiky a mezilidských vztahů a komunikace. Je ovšem příznačné, že dva z těchto respondentů rozvod sami zažili, ten umírněnější sám na sobě a ten striktnější zažil rozvod rodičů, což podle mě může stát za nekompromisností jeho názoru. Ohledně sebevraždy panuje až na jednu výjimku ovzduší tolerance a přijetí. Participant shodně sebevraždu neodsuzují, i když ji považují za nejzazší východisko, které se pravděpodobně promítne do dalšího života oné duše a navíc tím trpí jeho blízcí. Pouze jedna osoba sebevraždu odsuzuje jako zločin proti duchu, protože život jsme si nedali, nemáme ani právo si ho brát, v tom bych ovšem viděla možný vliv – podle vlastních slov dotazovaného nevědomých – vlivů křesťanské morálky, ale být tomu tak nutně nemusí. Největší etický problém byla ovšem euthanasie. Rozhoduje se za život druhého, a není to jako s potratem, zde se jedná o již hotového člověka s jeho historií, vztahy, životem, zvláště pokud je v bezvědomí udržován na přístrojích a nemůže za svůj život rozhodnout sám. Ale je otázka, kde je hranice zachraňování a kdy už to poutá dotyčného ducha. Tato otázka byla složitá k zodpovězení, ale většina participantů se shodla, že po dlouhé době již přestává udržování ve vegetativním stavu mít smysl. Ohledně euthanasie na přání dotyčného se však shodli všichni, že by s ní souhlasili, ale musela by se zavést příslušná přísná legislativa proti zneužití.

Dále jsem zjišťovala vztah zkoumaných osob k různým institucím. *Vztah k církvi*, tedy k církvi dominantní v Čechách, což je katolická církev, a obecně k institucionalizované religiozité, byl obecně spíše špatný. To opět potvrzuje teoretické předpoklady (viz kapitola 1.4). Někteří poukazovali na temnou minulost křesťanské církve, nebo jí vyčítali manipulativní tendence, jeden z nich to zobecnil na tradiční náboženství obec: „Náboženství vnímám jako nástroj manipulace s nevědomím člověka ve jménu boha skrze strach a vinu ve prospěch úzké skupiny znalých. Úplně je jedno, jakého vyznání to náboženství je. Všechny jsou stejné, tedy skoro stejné. Něco jiného je Učení, ze kterého, to které náboženství vzniklo.“

(CD Příloha, Rozhovor 1) Také jí bylo vyčítáno její autoritářství ve vztahu k Bohu, „Jak a kdo dal mandát kněžím, že jsou zástupci Boha?“ (CD Příloha, Rozhovor 11), stádnost a exkluzivitu (vytváření prostředí rozdělenosti „my a vy“) a alibistická morálka („pomodlíš se a pak můžeš provést cokoliv“). Jeden z dotázaných měl zkušenost i s jinou náboženskou institucí, která by se dala zařadit do křesťanské tradice, s letničními:

„Kolem čtyřicítky jsem poznal jednoho pastora, který se mě snažil spasit a nechal jsem se pokřtít znovu u letničních. To byl podle něj jeden z momentů cesty, o které říkal, že bude svízelná a dlouhá. Ale necítil jsem se s těmito lidmi dobře, stresoval mě jejich rigidní přístup, i když tam byly i příjemné okamžiky. Například mi zakazovali různé knihy, hudbu (prý některá vážná hudba odvádí od Boha), protože se to prý Bohu nelíbí, ale to už považuji za projev omezenosti, až nebezpečnosti. Vykazovali určité znaky charakteristické pro sektu, nebyli otevření poznání.“ (CD Příloha, Rozhovor 10)

Vědu hodnotili všichni dotazovaní spíše pozitivně, ale problém vidí v její zneužitelnosti. „Kdyby nebylo vědy, tak tu ještě běháme s klacky a kameny. Otázka je, jestli by to lepší nebo horší. Ale věda jako taková za to asi nemůže – když se třeba podíváme na jadernou bombu. To nebylo tak, že se vědci rozhodli udělat jadernou bombu. Prostě vypukla válka, na jedné straně ji jeden fanatik chtěl, na druhé straně bylo politické rozhodnutí, že by bylo dobré ji mít dříve. Nemyslím, že atomová bomba je úplně zásluhou vědy, politici jsou do toho mnohem víc angažovaní.“ (CD Příloha, Rozhovor 3) Mnoho z nich ale vidí také další úskalí v tom, že se ve vědě zanedbává duchovní složka světa:

„Problémem je, že nemáš všechny informace, máš je jen jednostranné. A učí tě popírat celou šíři těch informací. Nikdo je neučil že je nějaká duše. Místo aby o tom začali mluvit, začali s tím pracovat tak to zesměšňují. Na druhou stranu díky vědě mnohé známe – snažíme se všechno rozložit, rozpitvat, to je ta racionální stránka, ale zapomínáme na tu druhou stránku. Takže věda nám může život usnadnit, ale měli bychom ji používat celistvě.“ (CD Příloha, Rozhovor 11)

Zato *konvenční vzdělání* tázaní hodnotili spíše ze dvou hledisek, jedni z pohledu spíše mainstreamového a druzí z duchovního. První řečení vyzdvihovali problém současného českého školství, že málo dbá na rozvoj schopnosti přemýšlet a rozvíjení diskuze a že je málo kvalitních pedagogů. Na druhou stranu ale chválili to, že je vzdělání přístupné pro každého, je velký výběr zaměření, a je zdarma. Druhá skupina žehrala na to, že školská výuka zanedbává zaměření se na učení dětí, jak žít, jak se starat o své tělo a duši a rozvíjet svůj lidský potenciál.

„Konvenční vzdělávání vnímám jak rozvoj Intelaktu na úkor Inteligence. Je to mechanismus domestikace lidského druhu, jak potlačit jeho výjimečné schopnosti používat a rozvíjet Intuici, Lásku a Pravdu v přirozeném způsobu Bytí. Tento způsob vzdělávání vyrábí unifikované otroky pro konzumní společnost.“ (CD Příloha, Rozhovor 1)

Tento pohled na vzdělání odráží i výsledky P. Heelase: „Conventional schooling is widely seen as one of the most important – if not the paramount – way in which we are indoctrinated into the ego mode of being, contact with that authenticity which is our birthright being lost in the process.“²⁹ (Heelas, 1996, str. 77) Stoupenci alternativní religiozity propagují vzdělání zaměřené na dítě, na rozvíjení vnitřního potenciálu a respektující individualitu a autonomii, což v případě některých participantů odpovídá výsledkům mého výzkumu.

Stoupenci alternativní religiozity také bývají ekologicky uvědoměli (viz kapitola 1.6). To se u většiny mých participantů také potvrdilo. Většina z nich třídí odpad a snaží se žít tak, aby příliš nezatěžovali životní prostředí, někteří občas vysadí strom. Jeden z nich se ekologii věnuje více:

„Převedl jsem si 10ha pod ekologické zemědělství. Třídím odpad, ale to si myslím, že není to nejdůležitější.

Tazatel: A co je podle tebe nejdůležitější?

Aby si lidé uvědomili, že to s tou chemií takhle dál nejde. Dnes se tomu chemickému hospodářství říká normální, a tomu ekologickému se říká divné. Až se bude chemickému říkat chemické a ekologickému normální, tak to bude v pořádku.“ (CD Příloha, Rozhovor 3)

3.7

Shrnutí

Můj výzkum alternativní religiozity a následná analýza došla k poměrně jednoznačným výsledkům ohledně stanovení indikátorů Glockových dimenzí religiozity. Kromě indikátorů předem daných z teoretických východisek a použitých z předchozích výzkumů jsem identifikovala také některé nové indikátory, u dimenze víry to byly indikátory: důraz na žití v přítomnosti, holistické vnímání světa, náhoda neexistuje, duchovní zákony, alternativní pohled na historii, názor na alchymii, názor na astrologii a názor na věštění z karet. U druhé dimenze jsem našla nové indikátory regresní terapii, výklad z karet, rodinné konstelace, rei-ki, shia-tsu, astrální cestování, lucidním snění, jógu, čínskou medicínu, jiné alternativní medicíny, masáže, reflexní terapii, Bachovy květinové esence, aura-somu, homeopatii, kineziologii, Sókratovskou terapii, aromaterapii, akupunkturu, léčitele, kurzy o zdravé výživě, duchovní kurz pro ženy, práci s anděly, seminář esencí, seminář u šamanky či jiné duchovní semináře, Silvovu metodu, Modrou Alfou, duchovní školu, numerologii, magii, alchymii, karate, zen-buddhismu a spiritismus. Ve třetí dimenzi se objevili znaky: setkání s mrtvými ve snech, zážitek blízké smrti, mimosmyslové vnímání, telepatie, jasnozřivé sny, déja-vu ve

²⁹ „Konvenční vzdělání je často spatřováno jako důležitý – ne-li nejzásadnější – způsob, jakým nás společnost indoktrinuje do bytí v módu ega, kdy se pomalu ztratí kontakt se skutečným já.“

sneh, lucidní snění, prožitky při astrálním cestování, prožitky při meditaci, zážitky z prožitkových seminářů, hluboké prožitky totální přítomnosti, prožitek sounáležitosti s vesmírem, komunikace s Bohem, spatření aury, vidění vibrací, silná citlivost na energie, citlivost na místa, komunikace se stromy a přírodou a kontakt s duchy. Ve čtvrté to byly následující indikátory popisující zdroje vědomostí participantů nebo samotné vědomosti: četba duchovní literatury, diskuze s podobně zaměřenými lidmi, kurzy nebo semináře, znalosti o astrologii, reinkarnaci, osvícení, Mayském kalendáři, astrálním cestování, alternativním pohledu na historii, regresní terapii, magii, hermetismu a alchymii. V páté dimenzi vlivu na život jsem objevila pouze jeden nový indikátor, vliv na postoj ke zdraví. A také jsem rozčlenila druhy konverzí k alternativní religiozitě na čtyři druhy: díky hledání, kvůli zdravotním problémům, prožití životní krize a skupině, kde ke konverzi nedošlo, protože byla duchovně zaměřená odjakživa.

Závěr

Výzkum alternativní religiozity, který měl vyčlenit pět dimenzí religiozity podle Glocka, došel ke stanovení poměrně dobře vymezených a vnitřně konzistentních indikátorů každé z dimenzí. Navíc se objevily znaky, které tvoří nadřazenou sjednocující kategorii nad všemi dimenzemi. Nejprve jsem se snažila nalézt pro alternativní religiozitu pojmenování, které by lépe vystihlo její obsah a zobrazovalo by jí to z emické perspektivy. Tato snaha však byla neúspěšná, mezi participanty nepanoval soulad ve stanovení jména své víry. Nicméně jsem našla tři sjednocující znaky platné v rámci všech dimenzí: typickým znakem stoupence alternativní religiozity je hledání; dalším znakem, který se odráží na celé této religiozitě je holismus; a konečně poslední společným znakem je individualismus této víry. Dále vyslovím hypotézy o obsahu jednotlivých dimenzí. První dimenzi víry v alternativní religiozitě popisují následující indikátory: holistické vnímání skutečnosti, tedy víra, že vše je jedno; názor, že náhoda neexistuje; důraz na žití v přítomnosti; smyslem existence je Bytí samo a jeho vývoj; smyslem života je žít, duchovně se vyvíjet, tvořit, být sám sebou a udělat něco pro druhé; realita člověka se dá tvořit myšlenkami; osud je dán pouze zčásti, jako mapa, cestu po ní si člověk volí svobodně; karma funguje a je vnímána jako zátěž a vklady z minulých životů, funguje na principu akce a reakce; mezi další duchovní zákony patří: to, co člověk vyzařuje, to také přitahuje (princip zrcadlení), chtění bez chtění, etika a neposkytování pomoci někomu, kdo o to nežádá; minulé životy existují, ale nemá smysl se s nimi příliš zabývat; reinkarnace existuje a její smysl je vývoj a zdokonalování duše; víra v Boha ne jako osobu ale jako princip, energii, a nazývají ho různě: Bůh, Absolutno, Vědomí, Univerzum, jsoucno, vesmír sám, či bytost nadřazená všem, Bůh tvoří celý vesmír a každý člověk má v sobě jeho esenci; podstata člověka je hmotné tělo, nesmrtelná duše, případně psychika jako most mezi nimi, a dále je možno člověka dělit na ego a pravé já; nehmotné bytosti existují, ale participanti se neshodli na jejich druhu, strážní andělé mezi ně patří a spíše existují; paranormální schopnosti existují, jsou vcelku běžné a potenciál na ně má v podstatě každý člověk; Nový duchovní věk spíše přichází a lidé se spíše prokazatelně mění, objevuje se stále více duchovně zaměřených lidí, pokud se však nezmění celé lidstvo, přijde nějaká katastrofa a lidstvo se zničí; oficiálně vykládaná historie je nepravdivá tím víc, čím hlouběji do minulosti se dostává, hlavní esencí učení alternativní historie je existence dávných starověkých civilizací jako jsou Atlantida, Lemurie, či země Mu, a také se tradují tajné dějiny středověku; pravda je relativní, ale pokud má vývoj vesmíru směřovat k nějakému sjednocení, pak musí existovat nějaká univerzální

pravda, která je ale v našem světě nepoznatelná; osvícení je možné a vedou k němu dvě cesty, může se přihodit spontánně v nějaké krizové situaci nebo duchovní cestou; magie funguje a pracuje s nehmotným světem na principu synchronicity, dělí se na černou a bílou, černá magie je využívána v ovládnutí lidí, osudu či věcí, bílá magie naopak pro dobro druhých; alchymie je duchovní cesta používající práce s hmotou, alchymista dosahuje transformace na základě přeměny hmoty na energii; astrologie funguje; názory na funkčnost věštění z karet se různí; názory na existenci UFO se různí, ale vyspělé mimozemské civilizace existují; nemoci mají různé příčiny, od materiálních, přes genetické, psychosomatické, psychické až k duchovním a karmickým.

Druhou dimenzi náboženských aktivit vymezují tyto indikátory: astrologie; meditace; modlitba či prosba k nehmotné bytosti; výklad karet; rodinné konstelace; rei-ki; shia-tsu; astrální cestování; lucidní snění; jóga; čínská medicína; jiná alternativní medicína; alternativní masáže; reflexní terapie; numerologie; magie; alchymie; karate; zen-buddhismus; spiritismus; Bachovy květinové esence; aura-soma; homeopatie; kineziologie; Sókratovská terapie; aromaterapie; akupunktura; léčitel; kurzy o zdravé výživě; duchovní kurz pro ženy; práce s anděly; seminář esencí; seminář u šamanky či jiné duchovní semináře; Silvova metoda; Modrá Alfa; a studium v duchovní škole.

Třetí dimenze náboženských prožitků obsahuje indikátory: setkání s mrtvými ve snech; zážitek blízké smrti; mimosmyslové vnímání; telepatie; jasnozřivé sny; déja-vu ve snech; lucidní snění; prožitky při astrálním cestování; prožitky při meditaci; zážitky z prožitkových seminářů; hluboké prožitky totální přítomnosti; pocit sounáležitosti s vesmírem; komunikace s Bohem; spatření aury; vidění vibrací; silná citlivost na energie; silná citlivost na energii místa; komunikace se stromy a přírodou; a zkušenost s duchy.

Ve čtvrté, kognitivní dimenzi, tedy znalostí náboženské víry, jsem objevila následující indikátory: zdroje znalostí je především četba duchovní literatury a dále kurzy, semináře a duchovní školy; znalosti o astrologii; o reinkarnaci; o osvícení; o Mayském kalendáři; o astrálním cestování; o alternativní historii; o regresní terapii, Dianetice či Hlubinné abreaktivní psychoterapii; o magii; o hermetismu; a o alchymii. Objevení se toho kterého indikátoru indikuje hlubší zájem o danou oblast, čím více vědomostí dotyčný má o dané oblasti, tím je v jeho víře zásadnější.

V páté dimenzi důsledků náboženského přesvědčení pro každodenní život se ukázaly tyto znaky: ke konverzi došlo ze čtyř různých důvodů: hledání, kvůli zdravotním problémům, kvůli životní krizi, nebo k žádné konverzi nedošlo, protože participant byl duchovně zaměřen

odjakživa, takže buď byl participant k tomuto typu religiozity už na půl cesty a pak tato víra ladila s osobnostními charakteristikami dané osoby, nebo došlo k prudkému přelomu danému náhlou potřebou hledat kardinálně jiné strategie řešení problémů než dosud; náboženská výchova u participantů alternativní religiozity většinou nehraje roli, a pokud tradiční religiozita měla nějaký vliv, tak nevědomý; všem participantům jejich víra změnila život, především zmizel strach ze smrti, a vzrostla jejich pokora, sebedůvěra a smíření se životem; člověk má 100% zodpovědnost za svůj život a vše, co se mu děje; téměř všem participantům jejich víra ovlivnila vztahy s druhými, především se stali tolerantnějšími a naučili se více odpouštět, a také došlo k jisté obměně okruhu lidí, kteří je obklopují; vztah k práci to spíše ovlivnilo a to tak, že participanté se stali méně ambiciózní a vybírali si práci, která je naplňuje a baví; vztah k penězům se spíše změnil, peníze berou spíše jako prostředek, nikoli jako cíl; vztah k politice, pokud se změnil, tak začal být ovlivněn konspiračními teoriemi o ovládnutí společnosti elitami a novém světovém řádu; vztah k přírodě se proměnil v holistické vnímání přírody a člověka, jako její součásti, k přírodě mají participanté kladný vztah; postoj ke zdraví byl spíše neovlivněn, ale pokud byl, tak participanté často volili zdravější stravování; hodnoty se posunuly od materialistických k postmateriálním, byly to hodnoty duchovní, humanistické, ekologické, ekonomické a kontrakturní; na existenci dobra a zla nebyl nalezen konsensus, jedni tvrdili, že jsou to kategorie relativní, druhí, že zlo existuje proto, abychom mohli poznat dobro; člověk je ve své podstatě dobrý; štěstí člověka je individuální a neexistuje jednoznačný recept na štěstí člověka, ale každému člověku k němu pomůže větší vyrovnanost; potrat je v zásadě přijatelný, ale je to na zodpovědnosti matky; rozvod je spíše přijatelný, ale musí se pečlivě uvážit; sebevražda je v zásadě přijatelná, ale je to nejzazší východisko, za něž bude člověk nést zodpovědnost do dalších životů; euthanasie je přijatelná pokud dotyčný souhlasí a bude pečlivě právně ošetřena, v případě není schopen komunikace, je po dlouhé době udržování na přístrojích euthanasie také přijatelná; vztah k církvi je negativní, zazlívá se jí minulost, manipulativnost, stádnost a autoritářství; vztah k vědě je pozitivní, ale nesmí se zneužít, a také by mohla pro svůj další vývoj spojit síly s duchovnem; všichni participanté mají jisté ekologické cítění; a konvenční vzdělání se nahlíží ze dvou pohledů: mainstreamového a duchovního, první hodnotí jeho funkčnost a panuje názor, že by se mělo vzdělávání zaměřit více na učení schopnosti přemýšlet a zařadit více diskuzí, druhý pohled apeluje na to, že by se mělo více učit o životě, o vztazích, o péči o své tělo a duši a rozvíjet lidský potenciál.

Je vidět, že u indikátorů, které popisují duální kategorie, se projevuje pro tuto religiozitu typická dichotomie jednota-dualita (viz začátek kapitoly 3.2), kdy stoupenci alternativní religiozity narážejí na konflikt představy, že vše je jedno, a zároveň představy, že tento hmotný svět je složen z dualit, z pólů, na nichž je založeno naše vnímání a uvažování. To by měl vzít v úvahu případný další výzkum v této oblasti. Toto byla spíše jen malá sonda do složitého univerza alternativní religiozity s úmyslem pomoci vymezit jeho hranice či kontury. Je na dalších výzkumnících, aby v tomto úsilí dále a hlouběji pokračovali.

Použitá literatura

- BERGER, Peter L. *Vzdálená sláva: Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. 1. vydání. Brno: Barrister & Principal: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1997. 185 stran. ISBN 80-85947-18-8.
- CAPRA, Fritjof. *Bod obratu: věda, společnost a nová kultura*. Přeložil z angl. originálu Miroslav Štýs. Praha: DharmaGaia a Mat'a, 2002. 518 stran. ISBN 80-85905-42-6.
- DISMAN, Miroslav. *Jak se vyrábí sociologická znalost*. 3. vydání. Praha: Karolinum, 2002. 374 stran. ISBN 80-246-0139-7.
- DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženského života*. 1. vydání. Praha: Oikoymenh, 2002. 491 stran. ISBN 80-7298-056-4.
- GIDDENS, Anthony. *Sociologie*. 1. vydání. Praha: Argo, 1999. 595 stran. ISBN 80-7203-124-4.
- HALÍK, Tomáš. *Vzýván i ne vzýván*. 1. vydání. Praha: Lidové noviny, 2004. 371 stran. ISBN 80-7106-692-3.
- HAMPLOVÁ, Dana. Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity. *Sociologický časopis [Czech sociological Review]*. Ročník 2008, č. 4. Stránky 703-723.
- HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti: Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*. 1. vydání. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2000. 60 stran. ISBN 80-85950-79-0.
- HANUŠ, Jiří, VYBÍRAL, Jan (Eds.). *Náboženství v globální občanské společnosti*. 1. vydání. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2008. ISBN 978-80-7325-140-6.
- HEELAS, Paul. *The New Age Movement*. Oxford, UK: Blackwell publishing, 1996. 266 stran. ISBN-13: 978-0-631-19332-6.
- HEELAS, Paul, WOODHEAD, Linda a kol. *Religion and spirituality in the modern world: The Spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*. 1. vydání. Oxford, UK: Blackwell publishing, 2005. 204 stran. ISBN 978-1-4051-1958-0.
- HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum*. 1. vydání. Praha: Portál, 2005. 408 stran. ISBN 80-7367-040-2.
- HORA, Ladislav. *Problematika tzv. alternativní religiozity a jejího podílu na formování životní orientace mládeže*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 1995. ISBN 80-7184-106-4.
- HORYNA, Břetislav. *Úvod do religionistiky*. 1. vydání. Praha: OIKÚMENÉ, 1994. 131 stran. ISBN 80-85-24-164-1.
- JEŘÁBEK, Hynek. *Úvod do sociologického výzkumu*. 1. vydání. Praha: Karolinum, 1993. ISBN 80-7066-662-5.
- KAUFMANN, Jean-Claude. *Chápající rozhovor*. 1. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství Slon, 2010. 151 stran. ISBN 978-80-7419-033-9.
- KREILD, Martin. *Metody měření reliability a validity*. *Socioweb: sociologický webzine* [online]. Dostupný z <http://www.socioweb.cz/index.php?disp=teorie&shw=153&lst=106>.
- LUŽNÝ, Dušan. *Nová náboženská hnutí*. 1. vydání. Brno: Masarykova univerzita, 1997. 184 stran. ISBN 80-210-1645-0.
- LUŽNÝ, Dušan. *Seminář Aktuální výzkumy v sociologii náboženství v České republice a ustavení sekce sociologie náboženství*. *Sociologický časopis [Czech sociological Review]*. Ročník 2010, č. 2. Stránky 343-344.
- LUŽNÝ, Dušan, NEŠPOR, R. Zdeněk. *Náboženství v menšině: Religiozita a spiritualita v současné české společnosti*. 1. vydání. Praha: Malvern, 2008. 206 str. ISBN 978-80-86702-53-7.

- NEŠPOR, R. Zdeněk, (ed.). *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. 1. vydání. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2004. 115 stran. ISBN 80-7330-061-3.
- NEŠPOR, R. Zdeněk, VÁCLAVÍK, David. *Příručka sociologie náboženství*. 1. vydání. Praha: SLON, 2008. 449 stran. ISBN 978-80-86429-92-2.
- PRUDKÝ, Libor a kol. *Studie o hodnotách*. Plzeň: Aleš Čeněk, 2009. 236 stran. ISBN 978-80-7380-266-0.
- PUNCH, Keith F. *Úspěšný návrh výzkumu*. Praha: Portál, 2006. s. 35-50.
- RUPPERT, Hans-Jürgen. Swedenborg a New Age. In ALTRICHTER, M., AMBROS, P., BERGQUIST, L., BOSCO, N. a kol. *Od Sofie k New Age*. Olomouc: Centrum Aletti, 2001. 189 stran. ISBN 80-86045-68-4.
- ŘÍČAN, Pavel. Spiritualita jako klíč k osobnosti a lidským vztahům. *Československá psychologie*. Ročník 50, č. 1, 2006. str. 119-138. ISSN 0009-062X.
- ŘÍČAN, Pavel. Test spirituální citlivosti. *Československá psychologie*. Ročník 51, č. 2, 2007. str. 153-160. ISSN 0009-062X.
- SAK, Petr. *Proměny české mládeže*. 1. vydání. Praha: Petrklíč, 2000. 291 stran. ISBN 80-7229-042-8.
- SURYNEK, Alois, KOMÁRKOVÁ, Růžena, KAŠPAROVÁ, Eva. *Základy sociologického výzkumu*. 1. vydání. Praha: Management Press, 2001. ISBN 80-7261-038-4.
- VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. 1. vydání. Praha: Grada Publishing a.s., 2010. 256 stran. ISBN 978-80-247-2468-3.
- VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice : náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. 1. vydání. Praha: Portál, 2004. 462 stran. ISBN 80-7178-798-1.
- WEBER, Max. *Sociologie náboženství*. 1. vydání. Praha: Vyšehrad, 1998. 368 stran. ISBN 80-7021-240-3.
- ŽALOUDKOVÁ, Lubomíra. Religiozita a náboženská participácia v súčasnej nemeckej sociológii. *Sociológia*. Ročník 33, č. 1, 2001. str. 71. ISSN 0049-1225.
- Dotazník k Projektu Kendal, webové stránky:
<http://www.lancs.ac.uk/fss/projects/ieppp/kendal/methods.htm>
- Ottova encyklopedie nové doby, Malá československá encyklopedie a Univerzum, webové stránky: <http://cotoje.mlp.cz/>

Přílohy

Obsah:

- 1) Polostrukturovaný rozhovor použitý při výzkumu
- 2) Kendalský dotazník alternativní religiozity

Obsah příloh na CD:

- 3) Nahrávky rozhovorů v mp3³⁰
- 4) Přepis rozhovorů³¹
- 5) Alternativní religiozita podle Glockových dimenzí v elektronické podobě
- 6) Dotazník k výzkumu DIN 2006
- 7) Dotazník k výzkumu ISSP 2008

³⁰ Záznam prvního rozhovoru bohužel není dostupný, protože byl pořizován po skypu a nepodařilo se mi ho nahrát.

³¹ Přepisy u rozhovorů 4 a 10 bohužel nejsou zcela kompletní.

Polostrukturovaný rozhovor použitý při výzkumu

1) Jak bys nazvala to čemu celkově věříš? Křesťané tomu říkají křesťanská víra, tak jak myslíš, že by se to dalo nazvat?

2) Měl jsi vždycky tenhle alternativní náhled, nebo jsi byl někdy předtím materialisticky orientovaný?

3) Z jakého důvodu jsi se o tohle začal zajímat o duchovno?

4) Jak se změnilo tvoje hodnoty?

5) Změnil se ti nějak tvůj pohled na život? Na jeho smysl? Jaký je podle tebe smysl života?

6) Jaké jsi vyzkoušel aktivity? Co tě nejvíc ovlivnilo?

7) Měl jsi někdy nějaké hluboké duchovní prožitky?

8) Co si myslíš o tvrzení, že lidstvo vstupuje do nového duchovního věku? Pozoruješ kolem sebe změny? Lidí, společnosti... Kam podle tebe lidstvo směřuje?

9) Co si myslíš o Bohu? Jaký jsi k němu (/ní) měl vztah? A co to podle tebe je Bůh, jak si ho „představuješ“? A kde ho hledáš?

10) Jaká je podle tebe podstata Člověka?

11) Existuje podle tebe nějaká jedna univerzální Pravda?

12) Co je podle tebe smyslem veškeré existence?

13) Jaký máš názor na příčinu nemocí?

14) Co si myslíš o osvícení? Je možné ho dosáhnout, a jak?

15) Co si myslíš o vědě? Je podle tebe pro člověka spíš příznivá nebo škodlivá?

- 16) Tvůj názor na osud?
- 17) Jsme zcela zodpovědni za vše, co se nám děje, nebo ne?
- 18) Zkoušel sis někdy vědomě tvořit realitu podle sebe?
- 19) Co si myslíš o magii? (případně co o ní víš)
- 20) Názor na karmu, co to podle tebe je, jak to funguje, pozoruješ její působení ve svém životě?
- 21) Věříš na existenci minulých životů?
- 22) Co nehmotné bytosti jiné než lidské duše, věříš na jejich existenci a zažil jsi jejich působení na sebe?
- 23) Co si myslíš o astrologii? Funguje podle tebe? A k čemu je užitečná (nebo není)?
- 24) Jaký máš názor na náboženství, jmenovitě na křesťanství, na církve?
- 25) Byl jsi k víře nějak veden v rodině?
- 26) Změnil se nějak po tvém „obratu“ vztah k ostatním lidem? Práci? Penězům? Zdraví? Přírodě?
- 27) Co si myslíš o paranormálních jevech?
- 28) Existuje UFO?
- 29) Co mimosmyslové vnímání? Myslíš si, že každý je schopen se je naučit?
- 30) Na čem podle tebe záleží štěstí člověka? Co by měl člověk udělat, aby byl šťastný?
- 31) Jaký je tvůj názor na existenci dobra a zla? Jsou to jen lidské kategorie nebo skutečnost?

32) Co sebevražda, je to přijatelné, nebo spíš nepřijatelné?

33) Totéž o potratu, rozvodu, euthanasii.

34) A konečně, jaký máš názor na konvenční vzdělávání? Je podle tebe v pořádku? Nebo bys v něm něco změnil (kdyby to bylo možné)?