



## Editorial

### Posvátno v časech pozdně moderních

Roman Vido, Michaela Ondrašínová

„Na počátku bylo slovo, to slovo bylo u editora, to slovo bylo Posvátno.“ I takto by bylo možno uvést text tohoto editoria. Realita je ovšem poněkud jiná a titul, jímž se toto vydání *Sociálních studií* honosí, na samotném počátku nestál. Prvotní zde byla *idea*, představa, původně nijak nepojmenovaná. Naším cílem bylo předložit čtenářům monografické číslo, které by vrhalo světlo na rozmanité podoby toho, co obvykle označujeme širokým a v řadě ohledů problematickým termínem „náboženství“, a to v podmínkách současného světa pozdní modernity. Při hledání zastřešujícího pojmu, který by dokázal danou tematiku vhodně pokrýt a současně by i zdařile plnil „marketingovou“ funkci, se nám do zorného pole dostal právě pojem *posvátno*.

Hlavní výhodu této volby spatřujeme v jeho širším záběru v porovnání s „náboženstvím“, čímž je umožněno zahrnout do úvah i ty fenomény, které nebývají obvykle jako „náboženství“ označovány a v jejichž případech se preferuje např. termín „spiritualita“. A současně věnovat pozornost i (s ohledem na tradiční, substantivní definice náboženství) zcela „ne-náboženským“ prvkům života ve společnosti, jakými jsou sport, konzum, umění, sexualita apod., jež v sobě mohou obsahovat určitý „posvátný“ či „zposváťující“ moment. Zvolený pojem rovněž podněcuje reflexi nad způsobem stanovování hranic mezi „posvátným“ a „profánním“ (či „náboženským“ a „ne-náboženským“) v závislosti na kontextu a působících praktických zájmech, ačkoliv rozboru této problematiky (resp. daného pojmu) se předkládané texty explicitně nevěnují.

Zároveň jsme si vědomi toho, že pojem „posvátno“ je jakožto kategorie sociálněvědní analýzy sám o sobě problematický, ne-li přímo kontroverzní. Zastavíme-li se u jeho užití v *religionistickém* bádání, zjistíme, že je zde používán nejednotně. Současně jsou některá použití této kategorie ošemetná, protože posunují badatele od *vědy* směrem k *teologii* (nebo *ideologii*). Problematickostí této kategorie spočívá právě v její flexibilitě, tedy v tom, že stejné označení může figurovat jak v religionistickém, resp. sociálněvědním, ne-teologickém přístupu, tak i v přístupu teologickém, od něhož se religionistika – byť ne vždy úspěšně – distancuje. Různé způsoby nakládání s kategorií „posvátna“ v rámci akademického studia náboženství je možné ilustrovat na následujících dvou přístupech.

Na jedné straně stojí „rozumějící“ přístup *fenomenologie náboženství*, který do velké míry ovlivnil chápání a užívání této kategorie. Ve fenomenologii figuruje „posvátno“ jako zvláštní kvalita, která obdařuje náboženské jevy výjimečností a je příčinou jejich neredukovatelnosti na jiné (sociální, psychologické, politické) jevy. Náboženství tedy z hlediska tohoto přístupu není možné adekvátně „porozumět“ prostřednictvím metod jiných sociálních a humanitních věd. „Posvátno“ je *ontologizováno*, tedy chápáno jako samostatná a nezávislá sféra bytí, jako

určitá skutečnost, která se následně projevuje ve světě.<sup>1</sup> „Posvátno“ se tak stává zdánlivě vědeckou nálepkou označující určitou transcendentní skutečnost, „mysterium“, je konceptem, který v sobě nese vliv křesťanské teologie a jejího pojetí božského. Náboženské (jako konkrétní dějinný projev tohoto „posvátna“) stojí v příkrém protikladu k profánnímu a zároveň se stává jevem *sui generis* – něčím výjimečným a nepostižitelným běžnými vědeckými postupy. Koncept „posvátna“ ve fenomenologické tradici měl religionistice zajistit svébytnou identitu a legitimizovat její existenci a užitečnost v rámci akademických disciplín (religionistika a její specifický „rozumějící“ přístup jako jediná adekvátní metoda pro studium náboženství).<sup>2</sup>

Druhým v religionistice vlivným pojetím „posvátna“ je *sociologický přístup* navazující na Émile Durkheima. Pro Durkheimovo chápání náboženství je podobně jako u Eliadeho charakteristická dichotomie *posvátné – profánní*; jeho pojetí „posvátného“ se ovšem od fenomenologické koncepcí zásadně odlišuje. Zvláštní status „posvátného“ totiž není chápán v ontologickém smyslu, ale jako výsledek působení určité skupiny lidí v určitém kontextu, a má tudíž *sociální*, resp. *kulturní* původ. „Posvátnými“ jsou objekty a jevy, které mají pro danou skupinu zvláštní význam a jsou tedy touto skupinou jako „posvátné“ odlišeny od ostatních věcí a jevů. Inspirativním pro mnohé badatele se stal především Durkheimův *neesencialistický* přístup k „posvátnému“ – „posvátnost“ není nějakou stálou kvalitou věcí, je to (pouze) znak, který jim může být za určitých okolností přisouzen společností. Hranice mezi „posvátným“ a „profánním“ tak není neměnná a pro jednou určená, ale je stanovována v závislosti na konkrétním sociálním a kulturním kontextu.

Zmíněné přístupy nejsou jedinými možnými a ani jeden z nich není přijímán zcela bez výhrad. Nicméně v současné religionistice je možné vystopovat nezanedbatelný vliv obou. Jedním z klíčových témat, která dnes religionisté diskutují, je revize jejich metodologických postupů, s čímž souvisí také reflexe týkající se jejich základního pojmového aparátu, zahrnujícího mj. pojmy „náboženství“ nebo „posvátno“.<sup>3</sup> Upozorňuje se na určité teologické a ideologické dědictví, které tyto pojmy nesou, a volá se po jejich rekonceptualizaci a v některých případech i po jejich odložení jako analyticky nevhodných nástrojů. Některé nově se prosazující přístupy (např. kognitivní přístup – viz Boyer 2002) již k náboženství nepřístupují prostřednictvím kategorie „posvátna“ (ať už v teologizujícím nebo sociologickém pojetí), ale důraz kladou na biologické „vybavení“ člověka (jeho kognitivní strukturu), které do velké míry ovlivňuje charakter náboženských idejí a praktik. Na druhou stranu nelze říci, že by byl koncept „posvátného“ zcela zavržen. Prosazuje se ne-esencialistické, ne-ontologizující pojetí „posvátného“, které získává svůj význam až v relaci ke svému protějšku – „profánnímu“. Každé

<sup>1</sup> V tomto kontextu nelze nezmínit jméno Mircei Eliadeho a jeho přístup ke studiu náboženství jako k dějinám hierofanie, tedy vyjevování „Posvátna“.

<sup>2</sup> Lze ovšem říct, že (větší) část religionistické obce se od tohoto přístupu k „náboženství“ a „posvátnu“ již distancovala nebo alespoň tuto snahu deklarovala, a to právě v zájmu uchování identity religionistiky jako vědecké disciplíny. Fenomenologie náboženství je často obviňována z toho, že takovou identitu religionistiky ohrožuje, protože z ní dělá teologickou disciplínu (např. Wiebe 1998).

<sup>3</sup> Podobně je tomu i v sociologii náboženství, ačkoliv motivy jsou poněkud odlišné. Základní z nich tvoří snaha redukovat etnocentričnost užívaných sociologických konceptů (blíže viz Lužný 1999: 137–143).

vymezení „posvátného“ (resp. „náboženského“) a „profánního“ (resp. „sekulárního“) již není vnímáno jen jako nástroj klasifikace nezbytný pro lidské poznávání, ale stále více také jako projev praktických zájmů, které za vymezením těchto pojmů stojí (srv. McCutcheon 2007). „Posvátno“ v tomto ne-teologickém, ne-esencialistickém pojetí tak podle některých teoretiků může být užitečnějším nástrojem religionistického studia než samotný pojem „náboženství“ (např. Fitzgerald 1997).

*Sociální studia* jakožto sociálněvědné periodikum v této otázce pochopitelně preferují druhou z perspektiv, durkheimovskou. Číslo, které právě držíte v rukou, se k Durkheimovi hlásí i v jiném ohledu. Jeho hlavním cílem je totiž předestřít paletu různých odpovědí na základní otázku: *jakých podob nabývá náboženství v podmínkách (pozdni) modernity aneb s jakými tvářemi posvátna/posvátného je možno se setkat v kontextu, jemuž říkáme „(pozdně) moderní“*. Émile Durkheim nám ve své době odpověď nabídnout nemohl, ačkoliv předvídal, že s rozpadem tradičních forem náboženství pod vlivem příchodu moderní doby nemizí náboženství jako takové:

„Zkrátka staří bohové stárnou a umírají, zatímco noví se ještě nezrodili. (...) Jednou lidské společnosti opět zakusi hodiny tvůrčího pohnutí, z nichž vzejdou nové ideály a nové myšlenky, jež lidstvo jistou dobu povedou. Prožitek těchto hodin vyvolá v člověku spontánní potřebu, aby se tyto zážitky čas od času alespoň v jeho myšlenkách zopakovaly; potřebu udržovat při životě vzpomínku na ně prostřednictvím slavností, jež by občas znovu nesly jejich ovoce“ (Durkheim 2002: 461).

Druhým vodítkem pak pro nás byla jiná sociologická autorita – Peter L. Berger, dřívější prominentní vyznačitel sekularizačního paradigmatu (Tschannen 1991), který koncem 90. let 20. století napsal, že „předpoklad, podle něhož žijeme v sekularizovaném světě, je falešný. Dnešní svět (...) je stejně zuřivě náboženský, jako vždy býval, a na některých místech dokonce ještě více“ (Berger 1999: 1).

Na následujících stránkách proto nabízíme texty, které se snaží překročit ve společenských vědách po dlouhou dobu dominantní „sekularizační diskurz“ a představit rozmanité podoby náboženského a duchovního života v (pozdně) moderním světě. Publikované stati si všímají nejen jeho nových, specifických podob, ale i proměn a adaptací, kterými prošly/procházejí ty jeho formy, jež obecně pokládáme za „tradiční“. Naše snaha byla realizována v souladu s duchem časopisu *Sociální studia* jakožto mezioborové publikační platformy, jejímž hlavním cílem je „sledovat nové a dosud nezmapované sociální trendy a přistupovat otevřeně k novým pohledům a tématům v rámci sociálně-vědního výzkumu“. Prostor byl poskytnut příspěvkům z vícero oborů (sociologie, sociální antropologie, religionistika, filozofie) a autorům a autorkám, kteří se vesměs nacházejí teprve na počátku své akademické badatelské kariéry (včetně dvou ještě studujících).

V úvodním textu se *Pavel Hošek* zamýšlí nad procesem sekularizace v kontextu Evropy, která je v současnosti pokládána za jediný geograficko-kulturní kontext, v němž může být (ač i zde s výhradami) úspěšně aplikována perspektiva klasických sekularizačních teorií. Sekularizovaná Evropa již není nahlížena jako vzor modernizačních procesů, ale pouze jako jedna z jeho možných variant. Autor otvírá otázku hledání možných příčin specifčnosti evropské situace (ve smyslu její relativně vysoké sekularity), zejména v souvislosti s působením (západního) křesťanství, a vyzývá k širokému multidisciplinárnímu přístupu při

zkoumání této problematiky. *Roman Vido* v následující stati pomyslně přebírá štafetu a v teoretické rovině důkladněji tematizuje náhledy vztahu mezi náboženstvím a modernitou ve vybraných koncepcích současné sociologie náboženství. Zaměřuje se především na pozici procesu sekularizace a variabilitu (pozdně) moderních forem náboženství, aby ukázal, že neexistuje žádná „prototypická“ moderní forma náboženství a sekularizace představuje pouze jeden z možných (dílčích) scénářů vývoje, resp. reakcí náboženské sféry na rozvíjející se modernitu. Z podobných teoretických východisek čerpá i *Tatiana Podolinská*, která ve svém příspěvku konfrontuje teoretické úvahy s empirickou realitou současné slovenské společnosti. Jejím cílem je identifikace jednotlivých forem religiozity na Slovensku, přičemž důležitým momentem její analýzy je rozlišení urbánního a rurálního kontextu.

Další dvě stati spojuje jejich empirické zaměření a kvalitativně orientovaná výzkumná metodologie. V první z nich si *Michaela Bartošová* všímá plurality, jež panuje mezi mladými singles věřícími v jedné z „tradičních“ křesťanských církvích, církvi římskokatolické. Autorka se pohybuje v teoretickém rámci vymezeném koncepty individualizace a privatizace náboženství a pokouší se o předběžnou typologizaci mladých katolických věřících s ohledem na úlohu náboženské zkušenosti v jejich životě a jejich vztah k církvi a církevnímu životu. *Hana Doležalová* naproti tomu soustředí svou pozornost na osoby spjaté s terapeutickým centrem Zlatý klíček, které lze přiřadit k širokému proudu hnutí New Age. Ústředními tématy, jimiž se zaobírá, jsou otázky percepce vlastního já, identity a tělesnosti v kontextu provozovaných terapeutických praktik.

Závěrečná dvojice textů vnáší do hry úlohu médií při formování, udržování a reprodukci náboženství v podmínkách moderních společností. *David Václavík* se ve své přehledové stati věnuje velmi aktuální a do budoucna vysoce perspektivní problematice role internetu a kyberprostoru při transformacích „posvátna“. Demonstruje, jaké nové impulsy, výzvy, ale i rizika přináší toto nové médium pro oblast náboženského života. Analýza *Milana Fujdy* se pak obrací do minulosti, aby na příkladu hinduismu ukázala vzájemnou souvislost mezi transformacemi náboženství a proměnami médií, která náboženskou zkušenost a náboženská učení zprostředkovávají. Na jejím podkladě autor klade otázník nad stávající praxí rozlišování mezi „novými“ a „tradičními“ náboženstvími v akademickém bádání o náboženství.

Mimo rubriku *Stati* jsou do čísla zařazeny další tři podnětné texty, které se svým obsahem poněkud odklánějí od základní tématické linie *Posvátna*, ačkoliv zřetelné vazby na ni zde zůstávají zachovány. *Bohuslav Binka* ve své polemice vstupuje na pole filozofie vědy, aby za pomoci popperovské koncepce demarkace vědy předložil kritiku sociobiologie jakožto vědní disciplíny, která svými pravdivostními nároky překračuje hranice dílčí vědecké disciplíny, čímž se stává nástrojem „zposvátnování“ v prostoru, který je z definice opozitní (či alespoň alternativní) vůči diskurzu náboženskému či mytologickému. Studentská rubrika pak směřuje naši pozornost k otázkám židovské identity v éře po 2. světové válce. *Tina Gyárfášová* zkoumá za pomoci generační perspektivy způsoby, jakými je židovská identita udržována a reprodukována v poválečné slovenské společnosti. Náboženská dimenze židovské identity v jejím textu představuje jen jednu z možných variant. Na teoretické rovině sleduje danou problematiku i *Ela Klementová*, která se cíleně soustředí na sekulární židovskou komunitu a jako ústřední bod svého rozboru si vytyčuje zkušenost holocaustu coby příkladu kolektiv-

ního traumatu. Jako analytických nástrojů přitom využívá konceptů generace, (kolektivní) paměti a traumatu.

Věříme, že takto sestavené číslo dokáže probudit váš čtenářský zájem a současně posune zase o malý kousek dále zdejší výzkum v oblasti vymezené pro naše účely pojmem „posvátno“. Současně bychom toto číslo rádi symbolicky věnovali několikrát zmiňovanému *Émile Durkheimovi*, od jehož narození v letošním roce uplynulo přesně 150 let a který svůj vlastní pohled na náboženství vyjádřil těmito (hranice empirické vědy překračujícími) slovy:

„V náboženství je tedy cosi věčného, co přežívá všechny jednotlivé symboly, do nichž se náboženské myšlení postupně halí.“ (Durkheim 2002: 460)

Přejeme příjemné a intelektuálně inspirativní čtení a všem, kteří se na vzniku a obsahu tohoto čísla podíleli, děkujeme za jejich zájem a autorskou práci.

## Literatura

- BERGER, Peter L. The Desecularization of the World: A Global Overview. In BERGER, P. L. (ed.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington : Ethic and Public Policy Center, 1999. s. 1–18. ISBN 0-80284-691-2.
- BOYER, Pascal. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thoughts*. New York : Basic Books, 2001. 384 s. ISBN 978-0-46500-696-0.
- DURKHEIM, Émile. *Elementární formy náboženství*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2002. 491 s. ISBN 80-7298-056-4.
- FITZGERALD, Timothy. A Critique of ‘Religion’ as a Cross-cultural Category. *Method & Theory in the Study of Religion*, 1997, č. 2, s. 91–110. ISSN 0943-3058.
- LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost*. 1. vyd. Brno : Masarykova univerzita, 1999. 183 s. ISBN 80-2102-224-8.
- McCUTCHEON, Russell T. ‘They Liked the Platter Clean’: On the Co-Dependency of the Religious and Secular. *Method & Theory in the Study of Religion*, 2007, č. 3–4, s. 173–199. ISSN 0943-3058.
- TSCHANNEN, Olivier. The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1991, č. 4, s. 395–415. ISSN 0943-3058.
- WIEBE, Donald. *The Politics of Religious Studies. The Continuing Conflict with Theology in the Academy*, New York : St. Martin’s Press, 1998. 352 s. ISBN 0-31223-888-6.