



# Religiozita v dobe neskorej modernity: Prípád Slovensko<sup>1</sup>

## Religiosity in the Late Modern Period: The Case of Slovakia

Tatiana Podolinská

**ABSTRACT** This article is focused on the research of recent forms of religious and spiritual identities in Slovakia after the revolution in 1989. First the author addresses the most current theoretical approaches from the point of view of sociology of religion. The core of the article is devoted to the distinction between rural and urban religious and spiritual identities. The author claims that the rural identities are still local, while urban identities are translocal. The next part of the study is devoted to the translocal and transtemporal character of urban spiritual identities. The author points out that recent sociological approaches reconsider the categories of “churchliness”, “confession” and “conversion”. Following the various forms of conversions and various forms of institutional or private forms of religiosity/spirituality, a typology is outlined dealing with experimental religiosity, multileveled religiosity, parallel religiosity, migratory religiosity, composite religiosity, and fuzzy religiosity. To conclude, the thesis of modernity of A. Giddens is challenged and attention is turned to considering the fact that people living in different environments (e.g. rural and urban) may react to the same process in different ways, applying the most recent theories of modernity from R. Inglehart, S. N. Eisenstadt and G. Davie.

**KEY WORDS** late modernity, local/rural religious identities, religiosity, sociology of religion, translocal/urban spiritual identities

---

Sociální studia. Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, 3–4/2008. S. 51–84. ISSN 1214-813X.

<sup>1</sup> Štúdiá vznikla v rámci projektu VEGA (Grant č. 2/0106/08 „Sociokultúrna zmena a adaptácia: transformačné procesy v súčasnej slovenskej spoločnosti“) a 6. RP EÚ – REVACERN.

Dištinkcia „náboženské“ a „duchovné“ typy identít je orientačná, ale zohľadňuje aktuálne de-je transformácie pôvodne striktnie inštitucionálne koncipovaných „náboženských“ identít na menej striktnie inštitucionalizované, resp. neinštitucionalizované. Voľne povedané v tomto smere o „náboženskej“ identite možno hovoriť v rámci konkrétnej cirkvi, konfesie, denominácie a pod. „Duchovná“ identita nie je viazaná na inštitucionalizovanú podobu náboženstva a dokonca sa nemusí viazať ani na žiadne konkrétne náboženstvo (môže ísť o osobnú brikoláž, plniacu funkciu osobného svetonázoru a pod.). V štúdiu tieto termíny používam bez úvodzoviek. Termín „religiozita“ sa v tomto príspevku používa ako „terminologický dáždňik“, všeobecný zastrešujúci pojem pre rôzne typy náboženských aj duchovných typov identít. (K definíčnej dištinkcii termínov „náboženstvo“ a „religiozita“ pozri napr. Laermans 2006).

## Náboženstvo a modernita. Prípady Európa.

V predchádzajúcich desaťročiach sa v sociológii náboženstva pracovalo s konceptom modernizácie, ktorá bola spojená s industrializáciou, pričom kľúčovou teóriou tohto obdobia bola teória *sekularizácie* (napr. Berger 1997).<sup>2</sup> Viacerí zástanci tzv. sekularizačnej paradigmy (P. L. Berger, S. Bruce, T. Luckmann, D. Martin, B. Wilson a i.) hovorili o nekompatibilitate náboženstva a modernity (viac v Tschannen 1991: 396–415). Teória sekularizácie predvídala nevyhnutný a neodvratný „koniec náboženstva“, ktorý mal byť istým spôsobom zavŕšením modernej-industriálnej éry. Táto ambiciózna hypotéza si navyše nárokovala predvídať vývoj náboženstva v globálnom meradle, t.j. ľubovoľná spoločnosť, ktorá nastúpila cestu od predmodernej k modernej, sa mala nevyhnutne premeniť od nábožensky orientovanej/ukotvenej k sekularizovanej spoločnosti. Sekularizačný projekt sa udržal v sociológii náboženstva ako mainstreamový prúd v podstate celú druhú polovicu minulého storočia. V deväťdesiatych rokoch však začali silnieť kritické hlasy (napr. R. Stark, R. Finke, L. Iannaccone), ktoré poukázali na v jadre etnocentrické (europocentrické) a kristianocentrické slabiny tejto „globálnej teórie“. Tvárou v tvár empirickej realite, čoraz odlišnejšej od pôvodných sekularizačných prognóz, napokon na svoj pôvodný projekt „rezignovali“ aj jeho tvorcovia. Jeden z „otcov“ teórie sekularizácie Peter L. Berger svoje názory v súčasných prácach výrazne zrevidoval<sup>3</sup> a teraz, vzhľadom na odlišný vývoj religiozity v USA a v „tretom svete“, hovorí skôr o európskom „exceptionalizme“ (Berger 1999). Dnešný svet napokon charakterizuje ako miesto, ktoré je „rovnako zúrivo náboženské ako kedykoľvek predtým“ (Berger 1999: 2). Sekularizačnú paradigmu odmietol aj jeden z jej ďalších teoretikov David Martin, ktorý dnes hovorí už skôr o *detradicionalizácii* (Martin 1991, 2005).

Po ústupe teórie sekularizácie nastúpila tzv. desekularizačná téza. Peter L. Berger odôvodnil nárast spoločenského dopytu po náboženstve ako dôsledok stavu súčasnej globálnej spoločnosti, ktorá čelí globálnym formám ohrozenia<sup>4</sup> (terorizmus, narušená ekologická rovnováha, problémy spojené s „tretím svetom“ a pod.). Pluralizmus totiž vytvára stav permanentnej neistoty a ak miera relativizmu presiahne istú hranicu, výrazne sa posilní potreba

<sup>2</sup> Max Weber hovoril konkrétne o „odčarovaní“, „odkúzení“ („vytriezvení“) moderného sveta, prostredníctvom vedy a techniky. Podľa Petra L. Bergera a Thomasa Luckmanna je modernizácia spojená s narastajúcou fragmentáciou a vnútornou pluralizáciou spoločnosti, čo posilňuje modernistickú tendenciu k privatizácii náboženstva (Berger, Luckmann 1963).

<sup>3</sup> Peter L. Berger, parafrázujúc Marka Twaina, podotýka, že „správy o smrti Boha boli značne prehnané“, a že v skutočnosti existuje len jediná geografická oblasť a jediná viacnárodná skupina, na ktorú sa sekularizačná teória vzťahuje bezovzvyšku – t.j. Európa, obývaná populáciou s „vyššou formou“ vzdelania západného typu.

<sup>4</sup> Koncepciou modernej „rizikovej spoločnosti“, spoločnosťou produkujúcou globálne riziká („katastrofickou spoločnosťou“) sa zaoberá Ulrich Beck. Hovorí o lokálnej neviditeľnosti, ale napriek tomu všadeprítomnosti novodobej „hrozby“. Podľa Becka v rizikovej spoločnosti dochádza k nástupu reflexívnej modernity, v rámci ktorej sa radikálne znižuje nielen význam spoločenských tried, ale prebieha aj vyvážovanie zo všetkých foriem industriálnej spoločnosti (rodinná morálka, rozdelenie mužských a ženských rolí, tabu týkajúcich sa manželstiev, rodičovstva, materstva a pod.). Rizikové situácie v rizikovej spoločnosti preto nútia človeka hľadať si osobnú identitu a sociálnu väzbu v detradicionalizovanej kultúre (Beck 2004).

absolútnych hodnôt (Berger 1997: 24–43). Po masívnej sekularizácii preto „automaticky“ dochádza k obnoveniu túžby po návrate „čarovného sveta“, sveta, ktorý ponúka „metafyzické záchranné mosty“. Ak sa v súvislosti so sekularizáciou hovorilo o tzv. *privatizácii* náboženstva<sup>5</sup> v súvislosti s desekularizačnou tézou sa začal zdôrazňovať fenomén postupného znovuoživovania významu náboženstva a jeho programového naväzovania na iné (spoločenské, politicko-mocenské) štruktúry (globálnej) postmodernej spoločnosti (proces tzv. *deprivatizácie* náboženstva<sup>6</sup>).

Ani priamočiary vývoj od sekularizácie k desekularizácii sa však už v najaktuálnejšom teoretickom diskurze nepovažuje za tak samozrejмый. Vracia sa k samotnému termínu sekularizácie a poukazuje sa na fakt, že fenomén „náboženského oživenia“, na ktorý sa tak poukazuje v súčasnosti, môže byť preceňovaný.

Hartmut Zinser na svojej nedávnej prednáške s názvom „The End of Secularization“<sup>7</sup> formuloval tézu, že „sekularizácia Európy súvisí so sakralizáciou Európy“, pričom „sakralizáciu“ definoval ako urgentnú potrebu redefinovania obsahov spájaných s termínom „náboženstvo“. Európa sa sakralizuje – alebo inak povedané: Európa nie je náboženská menej, ale inak ako v minulosti. Podľa H. Zinsera je dokonca možné, že je náboženská viac ako v minulosti, hoci bežnými sociologickými nástrojmi to zatiaľ nie je možné postihnúť. Podľa neho je totiž omylom domnievať sa, že ak niečo „vyčleníme“ z cirkvi, tak sa to automaticky stane nenáboženské (sekularizačná téza). V tomto prípade ide v podstate o definíciu termínu „sekularizácia“. Ak ju totiž definujeme ako „technické“ vynímanie istých sfér spod kompetencie cirkvi (edukačné, zdravotnícke a sociálne aktivity), tak sa s ňou v Európe stretávame v podstate už od nástupu reformácie, a de facto je (naďalej) prítomná, minimálne v krajinách Európy, a preto nie je nevyhnutné tento termín „nadobro zatrátiť“ (Zinser 2007).<sup>8</sup>

Z posledných diskusií venovaných súčasnému vývoju náboženstva v dobe neskorej modernity je zrejmé, že sekularizačná téma je ešte stále istým spôsobom aktuálna, a sociológia náboženstva hľadá cestu, ako sa s ňou vyrovnáť. Venujú sa jej najsúčasnejšie práce (napr. Bader 2007, Davie 2007, Taylor 2007) aj konferencie. Posledná konferencia International

<sup>5</sup> „Privatizácii“ náboženstva sa venoval napr. Thomas Luckmann. Tento proces definuje ako postupný presun náboženstva do sféry, ktorá nie je priamo spojená s inštitucionálnou kontrolou, t.j. spadá do „súkromnej sféry“ (Luckmann 1996, pozri tiež Lužný 1999: 72–81). Náboženstvo tak stráca univerzalizujúcu legitimitačnú schopnosť (Peter L. Berger hovorí o „vierohodnosti“) a stáva sa individuálnou záležitosťou súkromia osamelých jednotlivcov bez akéhokoľvek politického rozmeru.

<sup>6</sup> O „deprivatizácii“ náboženstva hovorí napr. José Casanova. Vníma ju ako pohyb, ktorý smeruje proti prevládajúcej sekularizačnej tendencii a proti spoločenskej marginalizácii náboženstva. Ide o náboženskú mobilizáciu na obranu tradičného životného sveta pred rôznymi zásahmi štátu a ekonomiky, a o spochybňovanie legitimacy moderného sekulárneho štátu (Casanova 1994, pozri tiež Lužný 1999: 107–114). Nejde však len o postupné prehodnocovanie významu náboženstva, ale aj o jeho programové „naväzovanie“ na iné (spoločenské, politicko-mocenské) štruktúry (globálnej) postmodernej spoločnosti.

<sup>7</sup> Prednáška v Szegede (26. 04. 2007) na konferencii „Religion and Values: Central and Eastern European Research Network“.

<sup>8</sup> Bryan R. Wilson takto definovanú „sekularizáciu“ považuje za veľmi užitočný termín“ (napr. Wilson 1992).

Society for the Sociology of Religion (júl 2007, Lipsko) sa venovala téme sekularity a náboženskej vitality (*Secularity and Religious Vitality*). Staršia sekularizačná teória, spájajúca sekularizáciu s modernizáciou, tu bola konfrontovaná so súčasným náboženským dianím vo svete (nárast charizmatických hnutí, „alternatívnej spirituality“, islamských hnutí alebo politického hinduizmu). Linda Woodheadová v príspevku „Gendering Secularization Theory“ ponúkla zaujímavý pohľad na sekularizáciu ako priamy dôsledok sexuálneho oslobodenia žien v 60. rokoch, pričom poukázala na zistenie, že až 80 % prívržencov alternatívnych prúdov náboženstva predstavujú ženy. Detlef Pollack zase konfrontoval teóriu individualizácie (napr. Davie, Hervieu-Léger 1996) s empirickými dátami výskumu a formuloval názor, že nárast alternatívnych foriem náboženstva nevyrovnáva pokles tradičnej religiozity.<sup>9</sup>

Téma sekularizácie sa tak v sociológii začiatkom 21. storočia dočkala istej rehabilitácie. Vo svojej najnovšej práci Grace Davieová (Davie 2007) priznáva platnosť sekularizačnej paradigmy, ale s dvomi významnými obmedzeniami: týka sa Európy a obdobia tzv. ranej modernity. Inými slovami, sekularizačná paradigma nemá globálnu platnosť, ale týka sa výhradne európskej ranej (industriálnej) modernity. Alebo ešte inak: európska raná modernita je špecifická práve svojou prevládajúcou tendenciou k sekularizmu. Mimo územia Európy a v kontexte samotnej dynamiky moderny tak sekularizačná téza nevyhnutne stráca svoje opodstatnenie. Na tento problém explicitne upozorňuje vo svojej publikácii *Europe: The Exceptional Case* (Davie 2002). Celkovo však téma sekularizácie (v prípade Európy) zostáva naďalej aktuálna. Záver ISSR konferencie sa niesol v duchu konštatovania, že ako v prípade sekularizácie tak v prípade náboženského oživenia ide o dve tendencie, o neukončený proces, paralelné dynamické javy, ktoré môžu vyústiť do konfrontácie alebo do pokojnej koexistencie. Tak začiatkom 21. storočia sociológovia konštatujú, že príznačným javom neskorej modernity sú dva javy, ktoré (paradoxne) idú ruka v ruku: sekularizácia (spojená s privatizáciou a individualizáciou náboženstva) a desekularizácia (spojená s deprivatizáciou náboženstva).

Paralelne s vývojom postoja k sekularizácii možno sledovať vývoj diskurzu o samotnej modernite (a mieste náboženstva v nej). Téma modernity bola do veľkej miery súčasťou sekularizačnej tézy, keď sa ústup, resp. zánik náboženstva definoval ako jeden z hlavných znakov modernizácie. Diskurz o modernite a modernizácii však prešiel seba-reflexným obdobím, ktoré prispelo nielen k redefinícii modernity ako takej, ale i k vyvráteniu a neskôr k obmedzeniu či spresneniu platnosti sekularizačnej tézy.

O dynamike modernity uvažoval už koncom 90. rokov Anthony Giddens. V tomto kontexte hovoril o religiozite, ktorá sa „vyvážuje“<sup>10</sup> z tradičných – inštitucionálnych – cirkevných podôb (Giddens 1998). Tento fenomén nie je záležitosťou dneška. V Európe má nepochybne svoje hlboké historické korene. K oddeľovaniu, resp. rozvázovaniu (donedávna neodmysliteľného) puta náboženskej identity a príslušnosti ku konkrétnej cirkvi dochádzalo

<sup>9</sup> Viac na <http://www.sisr2007.de>, a správa z konferencie Hlavinková, Vido (2007: 287–289).

<sup>10</sup> Anthony Giddens používa termín „lifting out“, ktorý sa dá preložiť ako „vzdvihnutie“, „vytrhnutie“, resp. „vyviazanie“. Podľa neho lepšie vystihuje podstatu modernity a jej dynamizmu ako termín „diferenciácia“, ktorý prevláda vo väčšine teórií modernity a sekularizácie (Giddens 1998: 23).

veľmi postupne. V priebehu niekoľkých storočí toto rozvázovanie prechádzalo rozličnými fázami a podobami, od viazania sa na konkrétnu cirkev ako inštitúciu, cez viazanie sa na konkrétne vierovyznanie/konfesiu (v ideovej a symbolickej, nie v inštitucionálnej rovine) až po úplné vyviazanie sa náboženskej identity nielen z väzby na cirkev a z väzby na konkrétnu konfesiu (tzv. *konfesionalita*<sup>11</sup>), ale aj z väzby na akékoľvek náboženstvo. Smerom do súčasnosti potom hovoríme a uvažujeme o religiozite, resp. ešte „voľnejšie“ o duchovnej identite (spiritualite/duchovnosti), ktorá môže byť (už) celkom vyviazaná z akýchkoľvek náboženských štruktúr.<sup>12</sup> Tento fenomén v súčasnosti vystupuje do popredia, a v podstate sa stáva príznakovou charakteristikou modernej religiozity. Stretávame sa tu s fenoménom „viery bez členstva“ (*believing without belonging*, Davie 1994).<sup>13</sup> Grace Davieová hovorí o prechode od „záväzku“ (*obligation*) k „spotrebe“ (*consumption*), ktorý sa prejavuje celkovým ústupom participácie a angažovanosti; týka sa nielen tradičných náboženských organizácií, ale aj sekulárnych (masových) organizácií. Tzv. individualizáciu (ako sa tento fenomén zvykne označovať) považuje potom za jeden z hlavných znakov neskorej modernity (Davie 2007).

Diachrónny/historický pohľad na modernitu teda dospel k vnímaniu modernity ako dynamického javu, ktorý prechádza istými vývojovými fázami: tak modernita od ranej fázy dospela k súčasnej – neskorej (okrem termínu „neskorá modernita“ sa pre súčasnosť používajú viac menej synonymne aj termíny „ultra-modernita“, alebo „post-modernita“ (Lash, Urry 1994).<sup>14</sup> S odstupom času dnes môžeme konštatovať, že procesy, ktoré začali v období ranej modernity a ktoré sa zdali byť symptomatické pre modernitu ako celok, boli symptomatické práve len pre jej začiatkové štádium. Neskorá modernita tak čiastočne pokračuje v procesoch začatých v ranej modernite, zároveň v nej však vznikajú akoby „opačné procesy“, ktoré sú reakciou na rané štádium modernity (resp. odpoveďou) a prirodzene, vznikajú tu i zárodky celkom nových tendencií a procesov.

Paralelne s diachrónnym pohľadom na modernitu sa koncom minulého storočia a začiatkom 21. storočia v sociológii náboženstva uplatňuje synchronný pohľad, ktorý upozorňuje na nejednotnosť fenoménu modernity a dospieva k pripusteniu paralelity a diverzity modernít v synchronnom čase. Tak Ronald Inglehart medzi prvými upozornil na fakt, že pôsobenie rovnakých ekonomických procesov v rôznych modernizujúcich sa spoločnostiach môže spôsobiť odlišné trajektórie ich vývoja. Ekonomické procesy sa nevyhnutne konfrontujú so špecifickými kultúrnymi, náboženskými, hodnotovými, morálnymi atď. systémami (Inglehart, Baker 2000). Výsledná modernita je potom celkom konkrétna, uplatňuje sa tu synergický efekt,

<sup>11</sup> Termín „konfesionalita“ v tomto význame používa napr. Eva Kowalská (Kowalská 2007, rkp.).

<sup>12</sup> A môže sa naväzovať na iné štruktúry, povedzme záujmové, politické, spoločenské a pod.

<sup>13</sup> Príspevok Huberta Knoblaucha na 29. konferencii ISSR v Lipsku poukázal na zistenie, že ľudia na Západe inklinujú viac k nálepke „spirituálny“ ako „náboženský“, pretože byť „náboženský“, pre nich implicitne evokuje väzbu na nejakú cirkev, kým byť „spirituálny“ znamená byť slobodný. Podmienkou spirituality je zážitok, nie viera (Hlavinková, Vido 2007: 288).

<sup>14</sup> V súvislosti s dneškom, Európou a náboženskými identitami sa potom zvykne hovoriť o „postmoderných“ (napr. Lash 1990, Lyotard 1993), „postindustriálnych“ (Bell 1973, 1999), „postmaterialistických“ (Inglehart, Norris 2004) či „nových“, „netradičných“ alebo „alternatívnych“ náboženských identitách (k typológii a terminológii vid' Václavík 2007) pričom ku každej z nich sa v sociológii náboženstva viaže viac-menej samostatný teoretický koncept.

Inglehart hovorí o závislej modernite – o modernite, ktorá je „path dependent“. Shmuel N. Eisenstadt už prichádza jednoznačne s konceptom mnohých a rôznych modernít (*multiple modernities*, napr. Eisenstadt 2000). Grace Davieová tieto tézy rozvíja ešte ďalej a hovorí, že modernitu treba chápať skôr ako postoj než konkrétny obsah a pevne definovaný súbor charakteristík (Davie 2007).

### O výnimočnosti postkomunistickej Európy<sup>15</sup>

Postkomunistická Európa sa prakticky hneď po páde železnej opony začala transformovať. Ak prijmem Inglehartovu tézu o „závislej“ modernite, tak zistíme, že ju musíme ešte rozvinúť, resp. špecifikovať. Postkomunistické krajiny sa museli nejakým spôsobom vyrovnáť so svojou minulosťou, na niečo zabudnúť, niečo si pripomenúť, niečo odsúdiť a niečo vyzdvihnúť. Hlavná otázka v podstate znela: na čo z minulosti nadviazať (fenomén „invented/re-invented tradition“) a z čoho a koho si zobrať príklad zo súčasnosti? Otázka „pretrhutej minulosti“ a „pretrhutej tradície“ sa v tomto okamihu javila byť ako zásadná, pretože rozhodnutie momentu, „na ktorý bod“ bude transformácia v tej či onej krajine nadväzovať, k akému odkazu sa krajina bude hlásiť, do veľkej miery rozhodovalo o výslednej tvári samotnej transformácie, resp. modernizácie. Táto otázka bola absolútne kľúčová práve vo sfére náboženstva. V prípade stredoeurópskych krajín môžeme (vzhľadom na tradíciu) potom hovoriť špecifickejšie o katolíckej cirkvi. Obdobie „rekonciliácie“, ako by sme mohli toto zložité obdobie hľadania a nastoľovania „nového poriadku“ nazvať, bolo do veľkej miery obdobím zmierenia štátu a cirkvi. Vo viacerých postkomunistických štátoch znamenalo nielen obdobie rehabilitácie, rekonštrukcie a reštaurácie, ale aj obdobie rekrisianizácie (resp. rekatolizácie). Teda tendenciu celkom odlišnú od tzv. post-west-kristianizácie, ktorú konštatovali autori v západnej Európe (napr. Davie 2002, 2004). Zasadene do globálnych rámcov, môžeme v priestore postkomunistickej Európy konštatovať výraznú tendenciu k desekularizácii a deprivatizácii náboženstva. V závislosti od konkrétnej krajiny, sa tu však potom stretávame s odlišnými výslednými podobami transformácie, pričom pri jej skúmaní sa väčšinou analyzujú vzťahy štátu a cirkvi. Tejto téme sa veľmi podrobne venujú mnohé práce (napr. Borowik 1999, Demerath 2000, Borowik, Tomka 2001, Pollack 2003, Agadjanian 2006, Müller 2004, Marinović Jerolimov, Zrinščak 2006, Václavík 2008). Ak by sme však mali

<sup>15</sup> Religiozite strednej a východnej Európy sa venovalo jedno číslo časopisu *Social Compass* (49, 4, 2002). Ďalšie údaje možno nájsť napr. v prácach Rametová, Sabrina P. (1998): *Nihil Obstat. Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia*. Duke University Press, Durham, London; Bruce, Steve (1999): „Modernisation, Religious Diversity and Rational Choice in Eastern Europe.“ In: *Religion, State & Society* 27, 1999, 3–4: 265–275; Gautier, Mary L. (1997): *Church Attendance and Religious Belief in Postcommunist Societies*.“ In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 2: 289–296. Súčasnnej religiozite v Čechách sa venuje zborník Nešpor, Zdeněk ed. (2004): *Jaká víra. Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*, Praha: Sociologický ústav AVČR; ďalej zborník Kitta, Michal (ed.) (2006): *Český ateismus: příčiny, klady, zápory*, Benešov: Eman a výberovo aj prehľadová práca Nešpor, Zdeněk, Lužný, Dušan (2007): *Sociologie náboženství*, Praha: Portál.

postihnúť všeobecnejšie rysy postkomunistickej transformácie na základe viacúrovňovej del'by práv a kompetencií vo verejnom priestore, mohli by sme ich načrtnúť takto:

### 1. Štát versus Cirkev/Cirkvi a vice versa:

a) *štát a majoritná, prevládajúca (tradičná) cirkev* si museli nanovo podeliť právomoci a kompetencie a stanoviť nové status quo. V mnohých štátoch pritom (tradičná) cirkev valorizovala nielen svoje postavenie z minulosti, pričom sa vyhlásila za nositeľa a udržovateľa mravných a sociálnych hodnôt a garanta ich kontinuity v budúcnosti, ale pozitívne kapitalizovala aj „polohu martýra“ a svoje zásluhy pri páde komunizmu (najmarkatnejšie viď prípad Poľsko, k fenoménu „kultúrneho katolicizmu“ viď Demerath 2000),

b) *štát a minoritné cirkvi*: kým za socializmu si boli „všetky cirkvi rovné“, hoci na úrovni neželaného outsiderského statusu, teraz po zmene statusu, bolo potrebné nanovo rozdeliť právomoci a kompetencie (vrátane štátneho finančného príspevku) aj smerom k minoritným náboženstvám. Vo väčšine krajín bol tento bod závislý na prerozdelení právomocí s tradičnou majoritnou cirkvou, ktorá potom z hľadiska svojej kompetencie mohla proces del'by s minoritnými cirkvami ovplyvňovať.

### 2. Cirkev versus Cirkev/Cirkvi :

a) samotná majoritná cirkev si musela stanoviť želanú mieru desekularizácie a deprivatizácie (a vyrovnáť sa napr. s problémom politizácie cirkvi, čo bol staro-nový fenomén), stanoviť program rekrizácie (cieľové skupiny a oblasti) a v neposlednej miere sa vyrovnáť s internými modernizačnými tendenciami, ktoré punúkal zahraničný teologický diskurz,

b) *majoritná cirkev versus minoritné cirkvi*: stanovenie nového statusu quo, tento bod sa vo veľkej miere odvíja od výslednej podoby desekularizácie a silnej alebo slabšej pozície majoritnej cirkvi v nej.

### 3. Cirkev versus Ľud:

a) tradičná cirkev čelí novým trendom zbožnosti, ktoré sú príznačným javom neskorej modernity: nové formy členstva, nové formy pricipácie, nové formy viery, nové formy prínaležania a oddanosti, nové formy viazania, pokles miery angažovanosti a pod. V praxi to znamená, že sa musí vyrovnávať s formami „formálneho“ alebo „vlašného“ či „matrikového“ kresťanstva bez aktívnej pricipácie.<sup>16</sup> Podobne sa musí vyrovnáť aj s fenoménom úpravy kresťanstva na „osobný konzum“. P. L. Trombetta v tejto súvislosti hovorí o fenoméne „self-made religion“, pričom má na mysli naplnenie pojmu kresťan rôznymi obsahmi, aj

---

<sup>16</sup> Lubomíra Žaloudková v tejto súvislosti hovorí: „U respondentov, ktorí sa deklarujú za katolíkov, sa už nedá hovoriť o jednotnom postoji veriacich, ale o multiformách viery a neviery, povier a pochýb, tradičnej a „otvorenej“ viery: katolíci dnes predstavujú určité kontinuum medzi tradičnou ortodoxiou a ateizmom. Dnešní veriaci človek nepreberá automaticky všetko, čo mu kresťanská viera a cirkev predkladá.“ (Žaloudková 2001: 73).

takými, ktoré nezodpovedajú oficiálnym predstavám cirkvi (Trombetta 2004). Ide v podstate o konfrontáciu cirkvi s neskorou modernitou „zvnútra“. Hoci sa tieto fenomény ešte neprejavujú v oficiálnych štatistikách, nakoľko napr. sčítania ľudu sú nastavené skôr na kvantitatívne než kvalitatívne ukazovatele, nie je vylúčené, že tento trend sa v budúcnosti prejaví aj v kvantitatívnych číslach.

Pôvodný „revolučný“ alebo „martýrsky“ kredit cirkvi sa v mnohých postkomunistických krajinách vyčerpal prílišnou snahou cirkvi o politizáciu a desekularizáciu spoločnosti. Možno sa tu stretnúť skôr s tendenciou o „privatizáciu a individualizáciu náboženstva zdola“.

b) tradičná cirkev versus neinštitucionálne podoby religiozity: je vlastne konfrontáciou cirkvi s neskorou modernitou „zvonka“. Tradičná cirkev mala po revolúcii šancu osloviť generáciu s „pretrhnutou tradíciou“, generáciu ktorá nevyrastala v kresťanskom duchu, a nenarodila sa akosi automaticky do „lona cirkvi“. Je opäť otázkou konkrétnych prípadov, kedy cirkev pri získavaní tejto „stratenej generácie“ ponúknuť šancu využila, alebo v nej zlyhala.

Celkovo možno konštatovať, že isté podobnosti transformácie religiozity v postkomunistickom bloku môžu byť podmienené zážitkom socializmu a byť odpoveďou naň. Napriek deklamácii o ráznom vyrovnaní sa so „socialistickou minulosťou“, táto je v implicitnej podobe prítomná a vstupuje do vyššie uvedených konfrontácií. Za priamy dôsledok komunistickej ideológie sa napr. považuje istý typ nedôvery v náboženstvo a cirkev ako jeho reprezentanta, inklinovanie k ateizmu, resp. inklinovanie k proklamácii ateizmu, vnímanie náboženstva ako archaického a nemoderného typu svetonázoru a uprednostňovanie vedec-kých a racionálnych typov explanácií ako prejav vhodného, t.j. moderného typu svetonázoru (napr. prípad Čiech, Hlavinková 2006). Za nepriamy dôsledok „komunistického tréningu“ sa považuje vysoká miera úspešnosti nových náboženských hnutí, súvisiaca s „nízkou mierou imunity“ voči prieniku iných (náboženských) diskurzov. Diskurzy nových náboženských hnutí boli vďaka predchádzajúcej izolácii v postkomunistických krajinách skutočne „nové“ a už len z tohto titulu minoriadne atraktívne. Niektorí autori zážitkom komunizmu odôvodňujú aj nižšiu mieru stability „porevolučných“ konverzií, resp. fenomén menej stabilných afiliácií (či už k cirkvi alebo k hnutiu), ktoré samotní konvertiti vnímajú ako „povolený osobný experiment“ s religiozitou (Barchunova 2005).

Faktorom najviac ovplyvňujúcim rôznosť vývoja religiozity v postkomunistických krajinách je však práve ich predkomunistická minulosť, ktorá sa reaktualizuje v podobe „obnovenej“ tradície. Eisenstadtove konštatovanie „viacerých modernít“ v rámci Európy, tak možno rozšíriť aj na konštatovanie „viacerých modernít“ v rámci postkomunistického bloku. Každá z krajín prešla odlišným vývojom porevolučnej „rekoncilácie“ a zažíva „svoju“ vlastnú modernitu. Všeobecne však možno konštatovať isté spoločné tendencie, ako: inštitucionalizovanú deprivatizáciu náboženstva *zhora* (typická najmä pre Poľsko a Slovensko) a tendenciu k neinštitucionalizovanej privatizácii, individualizácii a detradicionalizácii náboženstva *zdola*.

Výnimočnosť postkomunistickej Európy sa pokúsili explicitne zmapovať viaceré medzinárodné výskumné projekty. K najvýznamnejším patril *World Values Study* (WVS), resp. *European Values Study* (EVS), ktorého duchovným otcom bol Ronald Inglehart. Išlo o porovnávací výskum hodnôt v približne 50 krajinách, ktorý sa s istou periodicitou opakoval (nie všetky krajiny sa zúčastnili všetkých vln výskumu). V rokoch 1991 a 1999 sa ho zúčastnili aj



postkomunistické krajiny, otázky týkajúce sa náboženských hodnôt sú teda významnou komparačnou bázou vývoja religiozity v postkomunistickom regióne. Okrem projektu EVS to bol ešte výskum náboženstva, ktorý sa uskutočnil ako súčasť dlhodobého programu *International Social Survey Programme* (ISSP). Otázky špecifickosti postkomunistickej religiozity sa cieľene venoval medzinárodný výskum „Boh po komunizme“ (*Gott nach dem Kommunismus*) nazývaný tiež *Aufbruch 1*, (Tomka, Zulehner 1999), ktorý prebehol v 10 transformujúcich sa krajinách Európy.<sup>17</sup>

V súčasnosti sa otázkam výskumu náboženstva a hodnôt v strednej a východnej Európe venuje 6. medzinárodný projekt EÚ s akronymom REVACERN (*Religion and Values: Central and Eastern European Research Network*), ktorého hlavným výstupom bude pokračovanie projektu M. Tomku a P. M. Zulehnera (1999) – tzv. *Aufbruch 2*. Na nedávnej religio-nisticko-sociologickej konferencii projektu REVACERN v Szegede (2007) sa konštatovalo, že nielen sekularizačná, ale ani (aktuálna) desekularizačná téza v európskom regióne nie je všeobecne platná. Ak hovoríme vyslovene o „návrate náboženstva“ (náboženský *revivalizmus*), zdá sa, že ide o fenomén typický skôr (aj keď nie výlučne) pre „tretí svet“. Pre Európu sú vo sfére náboženstva platné skôr rôzne modely transformácií náboženských identít na duchovné, resp. celkovo transformácií „vo vnútri“ náboženských identít (ich detradicionalizácia). Vo sfére vzťahov štátu a cirkvi budú zrejme naďalej platné rôzne modely „spolužitia a del'by právomocí“ v závislosti od konkrétneho kontextu.

V priebehu pomerne rozsiahlej diskusie na spomínanej konferencii sa tiež ukázalo, že vedci z postkomunistických krajín (s osobnou skúsenosťou socializmu) a „západní“ vedci mali (prekvapujúco) odlišný názor na vývoj súčasnej religiozity v Európe. Predkladané koncepcie západných autorít akoby „v niečom nesedeli“ na aktuálny vývoj náboženstva v postkomunistickom regióne, a všeobecne používané terminologické nástroje ako „privatizácia“ a „deprivatizácia“ náboženstva, „sekularizácia“ a „desekularizácia“, „kristianizácia“ a „ateizácia“ si v tomto priestore vyžadovali vždy akési „špecifické dodatky“. V tomto smere bolo badateľné iné vstupné prostredie, odlišná tradícia regulovania a deregulovania vzťahov štátu a cirkvi, vplyv zážitku socializmu a v neposlednom rade aj obrovská nárazová vlna nových náboženských hnutí v postkomunistickom regióne, ktoré zásadným spôsobom zamiešali religiozitu po r. 1989.

Napríklad Inna Naletova z Viedenskej univerzity poukázala na fakt, že niektoré výrazné fenomény európskej religiozity stoja úplne mimo diskurzu „západnej“ sociológie náboženstva. Ako žiačka Petra L. Bergera, tlmočila jeho názor, že „sekularizácia“ je iná na „východe“ a iná na „západe“ Európy. Argumentovala, že v tomto smere je odlišná nielen „sekularizácia“, ale aj „religiozita“, preto by mali byť vyvinuté odlišné terminologické a prípadne aj

<sup>17</sup> V súčasnosti prebieha v ČR rozsiahly sociologický výskum metodologicky inšpirovaný americkými výskumami R. N. Bellaha (1996) a britskými výskumami Paula Heelasa a Lindy Woodheadovej (2005), ktoré kombinujú kvantitatívne a kvalitatívne metódy výskumu. Ide o výskum s názvom *Detradicionalizace a individualizace nábožensví*, ktorý prebehol v roku 2006 a bude ukončený v roku 2008. Jeho špecifikom je, že sa zameriava práve na necirkve a neústupnicizované zložky súčasnej religiozity (spirituality). Výskum prebehol pod vedením D. Hamplovej, D. Lužného a Z. Nešpora. Predbežné informácie k vedeniu projektu vid' Nešpor, Lužný (2007).

metodologické prístupy na postihovanie premien súčasných foriem náboženských identít v postkomunistických krajinách. Na príklade fenoménu ortodoxie, ktorá (minimálne) počtom veriacich patrí k svetovým náboženstvám (350 miliónov ortodoxných veriacich vo svete; v Európskej únii po prijatí Bulharska a Rumunska ich počet vzrástol z 10 na 40 miliónov), ukázala, že v súčasnej sociológii náboženstva západného typu ide o problematiku tabula rasa.<sup>18</sup> Ako príklad súčasného špecifika vo vývoji ortodoxie použila fotografiu zo svojho terénneho výskumu v Moskve, ktorá dokumentovala dlhý rad veriacich stojacich počas pravoslávneho obradu *pred* kostolom (napriek tomu, že kostol *vo vnútri* bol poloprázdny). Väčšina veriacich stála v obrovskej zime aj niekoľko hodín, aby pobozkala ikonu, ktorá bola zamurovaná do vonkajšej steny chrámu. I. Naletova tu narážala na potrebu redefinície sociologického termínu „churchliness“ (teda cirkevná príslušnosť, členstvo v cirkvi). Títo veriaci totiž zvláštnym spôsobom boli i neboli príslušníkmi cirkvi, participovali aj neparticipovali na jej aktivitách. Ešte stále boli príslušníkmi cirkvi, ale už „po novom“. Ide tu o postihnutie nových typov cirkevných afiliácií.

Fenomén, ktorý by sme mohli označiť povedzme ako „churchliness extra muros“, skrátka vyžaduje precíznejšiu definíciu pôvodného termínu „cirkevnej príslušnosti“ známej zo západných sociologických prístupov. V podstate je akútne potrebné rozšíriť škály foriem príslušnosti/členstva („belonging“), pretože v súčasnosti byť členom cirkvi ešte automaticky neznamená praktizovať a veriť. V sociologických dotazníkoch je jednoznačne potrebné rozlišovať medzi „patriť“, „praktizovať“ a „veriť“, nakoľko v praxi sa stretáme s ich veľmi flexibilnými kombináciami (patriť + nepraktizovať + neveriť; veriť + nepraktizovať + nepatriť; patriť + nepraktizovať + veriť atď.). Táto jemnejšia škála sa ukazuje byť osobitne vhodná pre postkomunistickú Európu, kde v dôsledku porevolučného uvoľnenia „tlaku zhora“ dochádza(lo) v zvýšenej miere k „experimentovaniu“ s náboženstvom. Zvýšená flexibilita sociologického výskumu v postkomunistických krajinách má tiež nanajvýš aktuálnu spoločenskú relevanciu, jeho výsledky sa totiž premietajú do spoločenskej a politickej praxe transformácie. Z hľadiska sociologických prognóz sa tu tiež ukazuje významné skúmať náboženstvo z hľadiska generačných posunov, z hľadiska dištinkcie urbánne/rurálne prostredie, z hľadiska získaného vzdelania a príslušnosti k sociálnej triede, resp. z hľadiska ekonomického statusu (Tomka 2000, 2007).

## Dve tváre modernity. Prípado Slovensko

Vývoj religiozity na Slovensku po roku 1989 sa pokúšajú priekopníckym spôsobom postihovať zatiaľ nemnohé práce slovenských religionistov a sociológov (náboženstva). Religionistický výskum na Slovensku sa zatiaľ vo zvýšenej miere sústredil na rurálne prostredie, konkrétne na zber „poverových a magických rozprávání“.<sup>19</sup> V tomto smere ide o dolo-

<sup>18</sup> Výzvu na potrebu formulovania špeciálnej metodológie pri výskume ortodoxie formuloval aj Sergej Flere na poslednej konferencii ISSR vo svojom príspevku „Questioning the Need for a Special Methodology for the Study of Eastern Orthodoxy: Notes on Peculiarities of Eastern Christianity“ (viac na <http://www.sisr2007.de>).

<sup>19</sup> Výskum „Poverové a magické rozprávania“ na katedre porovnávacej religionistiky vedie od roku

siaľ najväčší slovenský religionistický výskum s celoplošnou ambíciou, ktorý za takmer 10 rokov svojho trvania zmapoval skoro 500 lokalít. Vzhľadom na absenciu religionisticky orientovaných výskumov tohto typu v predchádzajúcich desaťročiach, ide istým spôsobom o „záchranný“ zber, ktorý sa programovo orientuje na staršie vekové kohorty. Z ďalších religionistických výskumov možno spomenúť výskum rómskej duchovnosti, ktorý prebehol v deviatich vybraných lokalitách na Slovensku.<sup>20</sup> Aktuálny celoplošný religionistický výskum religiozity na Slovensku chýba.

Najmä v súčasnom kontexte volania po precizácii základných sociologických kategórií sa javí ako zaujímavý výskum religiozity študentov bratislavských vysokých škôl, ktorý už pred 15 rokmi pracoval s tromi stupňami religiozity: I. Veriaci niektorého z existujúcich náboženstiev, II. Veriaci bez príslušnosti k niektorému z existujúcich náboženstiev, III. Neveriaci (Kováč, Krupová 1993: č. 1, odd. 4.). Tento výskum teda pracoval už so spomínanými dištinkciami „patrit“, „praktizovat“, „verit“, ktoré sa ukázali ako mimoriadne produktívne. Vo vzorke 230 študentov bratislavských VŠ sa celkovo za veriacich považovalo 70,4 % respondentov, z nich však len 41,7 % sa považovalo za veriacich konkrétneho náboženstva (v zmysle cirkevnej identifikácie) a až 28,7 % sa považovalo za veriacich bez príslušnosti ku konkrétnemu náboženstvu, a to napriek tomu, že až 75,8 % z nich bolo formálne zamatrikovaných v konkrétnej cirkvi (detto: č. 3, odd. 3). Podobná disproporcía sa ukázala v III. stupni religiozity, ktorý tvorilo 29,6 % študentov. Z nich až 66,2 % bolo oficiálne zamatrikovaných ako príslušníci konkrétnej cirkvi (detto: č. 4., odd. 4). Ak by sme religiozitu študentov bratislavských vysokých škôl v roku 1993 skúmali na základe príslušnosti ku konkrétnemu vierovyznaniu, zistili by sme, že až 83 % z celkového počtu je členom niektorej z existujúcich cirkví. Tento údaj by nám však okrem formálnej kategórie „patrit“, nepovedal nič o kategóriách „praktizovat“ a „verit“. Spomínaný výskum ukázal, že z celkového počtu všetkých evidovaných členov cirkví sa za skutočných členov (prítomnosť kategórií „patrit“, „praktizovat“, „verit“) týchto cirkví považovalo len o niečo viac ako polovica. V tomto smere je mimoriadne zaujímavý práve II. stupeň religiozity, ktorý by sme mohli označiť aj ako „vieru v niečo“, alebo ešte voľnejšie „niečizmus“,<sup>21</sup> t.j. „viera“ nielen bez potreby „patrit“ a „praktizovat“, ale aj bez potreby definovať samotnú vieru v zmysle predmetu a spôsobu viery, pretože každá definícia sa v tomto smere vníma ako nepotrebná až nežiadúca redukcia.

Na potrebu sofistikácie sociologického a religionistického spôsobu kategorizácii súčasnej religiozity na Slovensku upozornili aj niektoré ďalšie práce (Kováč, Podolinská 2001). Zo sociologických prác venovaných súčasnej religiozite na Slovensku možno spomenúť viaceré sociologické práce Vladimíra Krivého (Krivý 1994, 2001a-b, 2004), Jána Bunčáka

---

1998 doc. Mgr. Milan Kováč, PhD. Výsledky výskumu boli zatiaľ čiastočne publikované v: Kováč 1998a-b, 1999a-b, 2004.

<sup>20</sup> Výskum „Religiousness of Romanies in Slovakia“ viedli doc. Mgr. Milan Kováč, PhD. a Arne B. Mann, PhD. v rokoch 2002–2003. Výsledky výskumu boli publikované v: Kováč, Mann (2003).

<sup>21</sup> Tento termín používa český religionista/teológ Tomáš Halík v súvislosti s aktuálnym označovaním Čiech ako príkladu ateistickej krajiny – výstižnejšie je podľa neho hovoriť o „něcizme“, ktorý je vierou v niečo, ako o programovom odmietaní viery ako takej.

(Bunčák 2001) a publikácie Adely Kvasničkovej (Kvasničková 2005) a Miroslava Tižika (Tižik 2006).<sup>22</sup> Slovensko sa zapojilo aj do už spomínaných medzinárodných výskumov religiozity *European Value Survey* (EVS) v rokoch 1991 a 1999 a *International Social Survey Programme* (ISSP) v roku 1998 (výsledky EVS a ISSP prístupné v: Bunčák 2001). V roku 2000 prebehol v 14 východo- a stredo európskych krajinách výskum politickej kultúry, ktorý obsahoval aj sadu otázok o náboženstve – *Political Culture in Central and Eastern Europe* (výsledky prístupné v: Tižik 2006). Celkovo sa konštatuje zintenzívnenie náboženskej viery na Slovensku v 90. rokoch a obrat od protináboženskej k pronáboženskej klíme.

V. Krivý, ktorý testoval prítomnosť postmaterialistických hodnôt na Slovensku (tzv. Inglehartovou „skrátenu metódou“) zistil, že v 90. rokoch sa posilnil už aj pôvodne dominujúci materialistický typ hodnôt (Krivý 2001 a, b), ktorý inklinuje k „poriadku v štáte“. Za adekvátne akomodovanú sociologickú analýzu možno považovať štúdiu Vladimíra Krivého (Krivý 2001a), ktorá pracuje s rozvinutou testovacou formou prináležitosti a sebaidentifikácie („patrit“, „praktizovať“, „verit“). Tzv. „jadro veriacich“ v slovenskej spoločnosti bolo testované na základe siedmich výskumných znakov a ich relevantných náboženských prejavov: 1. sebahodnotenie respondenta ako veriaceho, 2. viera v Boha, 3. hlásenie sa k niektorej z cirkví, 4. účasť na bohoslužbách aspoň raz za mesiac, 5. dôležitosť Boha v živote, 6. aspoň občasná modlenie sa (alebo iné formy komunikácie), 7. dôvera v cirkev. Tí, ktorí spĺňali všetkých sedem podmienok, boli zaradení do „jadra veriacich“. V. Krivý zistil, že podiel „jadrových veriacich“ v slovenskej populácii narástol z 30,4 % (1991) na 38 % (1999). Posilnenie kumulovaných náboženských prejavov bolo najsilnejšie v mladšej strednej generácii (25–44 rokov), v urbánnom prostredí (najmä v sídlach s 10 000–50 000 obyvateľmi), u stredoškólkov s maturitou, v stredných a vyšších statusových skupinách a v etnicky slovenskom prostredí (Krivý 2001a).

V tomto smere napríklad výsledky Krivého analýzy vyslovene protirečia prognóze M. Tomku pre postkomunistický región, kde predpovedal odklon ekonomicky úspešnejších skupín obyvateľstva od náboženstva (Tomka 2000). Jadro slovenskej spoločnosti akoby sa do istej miery prekrývalo s „jadrom veriacich“, inými slovami, akoby jadrová spoločnosť na Slovensku bola veriaca. Percentuálne zastúpenie tohto „jadra veriacich“ v celkovej populácii však v r. 1999 bolo 38 %. Toto zistenie má potom omnoho väčšiu výpovednú hodnotu ako štatistický údaj zo sčítania ľudu v roku 2001, ktorý hovorí o približne 83% zastúpení (deklarovaných) veriacich v slovenskej populácii (podľa [www.statistics.sk](http://www.statistics.sk)). Ak by sme mali výsledky výskumu religiozity na Slovensku v 90. rokoch porovnať so všeobecnými črtami európskej religiozity v období neskorej modernity, museli by sme konštatovať rozpor, najmä v kategórii nárastu návštevnosti kostolov i všeobecnej dôvery v cirkev. Cirkevný vplyv na Slovensku sa považuje za akceptovateľný a opodstatnený, ale len ak neprekračuje isté hranice nátlakovosti a nevstupuje priamo do politickej sféry (Krivý 2001a: 14). Koncom 90-rokov dokonca došlo k posilneniu angažovanosti v cirkvi na Slovensku (kategória práce pre náboženskú organizáciu).

<sup>22</sup> Práca Adely Kvasničkovej sa venuje súčasnej religiozite (od 90. rokov 20. storočia) na Slovensku a v Čechách.

Miroslav Tížik (Tížik 2006: 218–330) opisuje špecifický proces desekularizácie slovenskej spoločnosti „zhora“, pričom tento inštitucionálny vývoj náboženskej scény je podľa neho z postkomunistických krajín porovnateľný len s Poľskom. Desekularizáciu na Slovensku M. Tížik spája s „kristianizáciou“ štátnej moci. Podľa Zdeňka Nešpora by sme presnejšie mali hovoriť o „katolizácii“ štátnej moci na Slovensku (Nešpor 2007, rkp.), ktorú charakterizuje výrazný prienik náboženských (katolíckych) foriem a symbolov do verejného priestoru (školský systém vzdelávania, symbolika platidiel a pod.). M. Tížik k momentálnej situácii na Slovensku výstižne poznamenáva, že „napriek tomu, že sa uskutočňuje rekrystianizácia krajiny, nejde už o návrat k religiozite prvej polovice 20. storočia, ale skôr ku kresťanstvu, ktoré si individuálne a kriticky osvojujú jednotlivci“, teda k detradicionalizovanej viere (Tížik 2006: 314). V tomto smere tiež konštatuje, že „zhora“ iniciovaná desekularizácia budí na Slovensku značný sociálny odpor a momentálne sa „zdola“ preferuje skôr „nemiešanie“ sa cirkvi do štátnych a politických záležitostí, čo vo svojom volebnom programe začínajú reflektovať aj niektoré politické strany.

Širší výskum neinštitucionalizovaných a necirkevných podôb religiozity na Slovensku však chýba, v tomto smere osamotenou „lastovičkou“ ostáva len výskum M. Kováča a T. Podolinskej z roku 1993 (Kováč, Krupová 1993). Detradicionalizované a individualizované formy religiozity na Slovensku preto na svoj mapovací sociologický výskum ešte len čakajú.

### „Sociálne niky“<sup>23</sup> a ich vplyv na modernizáciu

Po úvodných viac-menej prehľadových častiach sa ďalšia časť štúdie zameria skôr aplikácnym smerom. Pokúsím sa tu totiž rozvinúť v úvode nastolené „európske“ tézy o mnohosti modernít, o vplyve vstupného prostredia na modernizáciu, s tým, že náš makro-pohľad zaostríme a zúžime na mikro-úroveň. Ponúknem tu istým spôsobom zovšeobecňujúce výsledky dvoch kvalitatívnych výskumov, realizovaných v dvoch odlišných prostrediach, ktoré by mohli byť nápomocné pri formulácii budúceho sociologického výskumu religiozity v dobe neskorej modernity na Slovensku. V nasledujúcom texte sa pokúsím priblížiť znaky vývoja náboženských, resp. duchovných identít v dvoch na Slovensku ešte stále veľmi odlišných

<sup>23</sup> Na potrebu rozlišovať „sociálne niky“ a ekosystém mesta upozorňujú viaceré práce z prúdu sociologicky ladenej humánnej ekológie; napr. Berkowitz, Nilon, Hollweg (2003). Ekosystém vidieka rovnako ako ekosystém mesta, treba vidieť ako otvorený a vrstevnatý systém pozostávajúci z rôznych sociálnych (sub)ník. Pre potreby tejto štúdie však vystačíme s konceptom jednej sociálnej niky vidieka a jednej sociálnej niky mesta. Vidiek a mesto sa tu vnímajú ako dve rozdielne sociálne prostredia, determinované odlišným spôsobom vytvárania sociálnych sietí, odlišnými preferenciami hodnôt, a tým i odlišnej trajektórii vývoja „modernizácie religiozity“. Dichotómii mesta a vidieka ako dvoch odlišných sociálnych štruktúr produkujúcich rôzne typy náboženských identít sa venuje množstvo štúdií (napr. Nelsen, Potvin 1977, Mariański 1981, Lalive D'Epina y et al. 1981). Tohto problému sa dotkla aj konferencia *Rural-Urban Relations and Representations: Comparative Perspectives* (26.–28. apríl 2000, UCL Londýn). Moderátor záverečného panelu James Ferguson konštatoval, že kategória rurálne-urbánne je síce veľmi nestabilná, ale produktívna. Je totiž časťou a dôležitou súčasťou auto-naratívov, t.j. spôsobov, akým ľudia uvažujú a hovoria o sebe v priestore.

sociálnych nikách (socosystémoch), ktoré sa zvyknú definovať v opozícii *mesto* a *dedina*. Tento príspevok tak do istej miery polemizuje s na Slovensku zaužívanými definíciami „predmodernej“ dediny a „moderného“ (postmoderného) mesta, ku ktorej dospejeme, ak budeme plošne aplikovať tézu modernity A. Giddensa.<sup>24</sup> Rovnako však polemizuje s názormi, ktoré sa snažia do istej miery nivelizovať náboženskú situáciu na Slovensku a de facto rušia opozíciu mesta a dediny.

Tento prístup nám pomôže testovať tézy zo súčasného sociologického diskurzu o moderne (Inglehart 2000, Eisenstadt 2000, Davie 2007). Argument o „vyvážovaní“ modernej spoločnosti z lokálnych štruktúr, ako jeden z hlavných ukazovateľov modernizácie podľa A. Giddensa, potom treba výrazne oslabiť. Jeho definícia modernity vychádza z podmienky oddelenia času a priestoru (a priestoru a miesta), ktorého následkom je vyviazanie sociálnych činností z lokálnych kontextov (strácanie lokálnych zvláštností) (Giddens 1998). Aplikáciu tejto tézy na dedinu dospejeme pomerne ľahko ku konštatovaniu „predmodernej dediny“ (Danglová 2005), či „oneskorovaniu sa modernity na vidieku“, či „selektívnej modernizácii“ (Hann 1995, Podoba 2001). Analýza materiálu z kvalitatívneho výskumu dediny však ukazuje, že tu paralelne prebiehajú „globalizačné“ („vyvážujúce“) procesy ako aj „lokalizačné“ („priväzujúce“) procesy. Vzhľadom na špecifický charakter a tradíciu tejto „sociálnej niky“ potom môžeme súčasnú dedinu na Slovensku považovať za modernú, a to napriek tomu, že tu pretrvávajú tendencie zasadzovať udalosti do lokálneho kontextu. Táto konkrétna modernita závisí od svojho konkrétneho lokálneho „path“ – je lokálnou modernitou – lokálnou adaptáciou a aproximáciou, ktorá si uchováva jednu zo svojich hlavných charakteristík – t.j. lokálne väzby: časové, priestorové i personálne.

V praxi tiež uvidíme, že modernizácia náboženských identít prebieha rozdielnym spôsobom v meste a rozdielnym spôsobom na vidieku. Zaostrenie optiky z makro- na mikro-úroveň tak odhalí diverzitu modernity nielen v európskom kontexte, ale aj v kontexte konkrétnych sociosystémov v rámci jednej krajiny (okrem iného aj sem smeruje súčasná kritika Inglehartovej metodológie a „kultúrnych zón“; bližšie vid' Haller 2002).

Pokúsím sa tu teraz načrtnúť niektoré vybrané typy súčasných náboženských a duchovných identít na Slovensku, pričom sa budem snažiť postihnúť „rurálne“ a „urbánne“ typy religiozity/duchovnosti. Konkrétne sa budem venovať trom typom súčasných náboženských a duchovných identít:

- 1) náboženská identita reprezentovaná kategóriou kolektívnej náboženskej identity v podobe „rurálneho“ katolicizmu v jeho inštitucionalizovanej forme = „cirkevná rurálna religiozita – katolicizmus“;
- 2) duchovná identita reprezentovaná kategóriou „rurálnej“, resp. „lokálnej“ zbožnosti a „lokálnej“ tradície vier (neinštitucionalizovaná podoba „lokálnej“ a „žitej“ religiozity) = „ne-cirkevná rurálna religiozita“;
- 3) náboženská a duchovná identita reprezentovaná kategóriou „urbánnej“ religiozity.

<sup>24</sup> V tomto smere napr. Oľga Danglová hovorí, že súčasný slovenský vidiek je niekde na polces-te medzi predmodernou a modernou (Danglová 2005: 375), medzi lokálnym a globalizovaným svetom.

Tento výber je čiastkový. Ide skôr o kvalitatívnu sondu – doplnok k prevažne kvantitatívnym sociologickým reflexiám. Použité terminologické členenie je arbitrálne, orientačné, na spôsob „ideálneho typu“<sup>25</sup> či „diskurzívnej formy“ a slúži výhradne na ilustráciu argumentačnej línie. Vstupné termíny som pri definícii uviedla v úvodzovkách,<sup>26</sup> aby bolo zrejmé, že reflektujem ich nie celkom jednoznačný charakter. Transformácia, či už pomalá, postupná alebo rupturálna a zásadná sa týka ako rurálneho tak urbánneho priestoru a nijako nespochybňujem, že v prostredí vidieka sa možno stretnúť aj s ultramodernými či postmodernými typmi duchovných identít, a naopak – s tradičnými náboženskými identitami v meste. Napokon hlboké (viditeľné i menej viditeľné) ruptúry náboženských identít možno sledovať v duchovnom vývoji tradičných príslušníkov majoritných cirkví, a to ako na vidieku, tak v meste. Napriek všetkému, pri hľadaní „predmoderných“<sup>27</sup> typov náboženských/duchovných identít siahame najčastejšie po príkladoch z rurálnych komunit.

Z posledného sčítania ľudu vyplynulo,<sup>28</sup> že v tomto prostredí<sup>29</sup> viac ako 90 % obyvateľov deklaruje svoje členstvo v niektorej z tradičných cirkví, kým v mestskom prostredí<sup>30</sup> je to už len 60 %. Ak zväzíme fakt, že ide o „deklarovanú“ príslušnosť (ktorej čísla sú vždy nepomerne vyššie ako pri testovaní kumulovaných prejavov viery), vzniká v urbánnom prostredí výrazný priestor pre netradičné, nonkonformné či „postmoderné“ typy náboženských a duchovných identít. Urbánne prostredie je tak už „jednoznačnejšie“ vyviazané z lokálneho kontextu. Charakter tejto „sociálnej niky“ je minimálne translokálny, je to už do veľkej miery „globalizovaný“ priestor. Rurálne prostredie naopak, je skôr „sociálnou nikou“ tradicionalistickejších a konzervatívnejších typov náboženských identít. Náboženská/duchovná identita sa tu navyše ešte stále do veľkej miery viaže na lokálnu identitu. Sledovanie väzby na lokálny kontext je v Giddensovej koncepcii modernity akýmsi lakmusovým papierikom „kastujúcim“ spoločnosti na predmoderné a moderné. Na príklade náboženských a duchovných identít sa v nasledujúcom texte pokúsím poukázať, že v rurálnom prostredí dochádza nielen k „vyvážovaniu“ udalostí z lokálneho kontextu (*lokálna deprivatizácia*), ale súčasne tu prebieha aj opačný proces (*lokálna privatizácia*), pri ktorom sa translokálne udalosti „priväzujú“ na lokálny kontext. Neviem posúdiť, nakoľko je proces „lokálnej privatizácie“ ako prejav posilňovania lokálnej identity v rurálnom prostredí na ústupe, alebo vzostupe. Mojm cieľom

25 Tvorbu „ideálneho typu“ ako racionálne koherentného konceptu, ktorý vznikne ako výsledok kognitívnej redukcie, adekvátnej komparácie a hierarchizácie, opísal v sociálnych vedách ako prvý Max Weber. Výsledný myšlienkový obraz – „ideálny typ“ – sa vo svojej úplnosti a čistote v reálnom svete nikdy a nikde nevyskytoval (Weber 1998: 7–64).

26 V ďalšom texte, v záujme vizuálnej plynulosti textu, už nebudem adjektíva rurálny, urbánny, lokálny, tradičný a netradičný, ľudový, normatívny a žitý vyčleňovať z bežného textu úvodzovkami.

27 O. Danglová hovorí o vidieckom prostredí na Slovensku, že si miestami ešte i v 2. pol. 20. storočia napriek socialistickej modernizácii, udržalo niektoré stereotypy predindustriálneho, predmoderného spôsobu života (Danglová 2005: 363). K širšiemu uhorsko-slovenskému kontextu pomalejšie a selektívnej modernizácie pozri Hann (1995: 31–32), Podoba (2001: 65–66).

28 Sčítanie obyvateľov, domov a bytov v roku 2001, podľa Tížik (2006: 240).

29 Najmä sídla s počtom obyvateľov menším ako 2000.

30 Najmä sídla s počtom obyvateľov nad 100000.

je naznačiť, že ak by sme „modernitu“ slovenskej dediny posudzovali podľa jej väzby na lokálny kontext, môže byť „predmoderná“ minimálne ešte jedno ďalšie storočie.

## 1. Cirkevná rurálna religiozita – katolicizmus

K typickým charakteristikám rurálneho katolicizmu na Slovensku by sme mohli zaradiť inštitucionalizmus, konfesionalizmus, konzervativizmus, exkluzivizmus, dôraz na prevažne kolektívne a manifestačné formy zbožnosti a ich lokálne väzby. Ak chceme hovoriť špecificky o súčasnom katolicizme v rurálnom prostredí, musíme mať na pamäti, že aj tu ide o dynamický fenomén závislý do veľkej miery od konkrétnych regionálnych, resp. lokálnych pomerov. Nasledujúca sonda do tohto typu súčasnej náboženskej identity poukáže na fakt, že rurálny katolicizmus je (ešte stále) integračnou súčasťou lokálnej identity a vytvára inštitucionálne zarámovaný priestor lokálnej komunikácie, nielen náboženského, ale aj spoločenského charakteru. Rurálny katolicizmus tak v (katolíckych regiónoch) na Slovensku plní úlohu základného integračného a diferenciacného markera. Katolicizmus ako taký isteže vytvára translokálne až globálne rámce, ktoré sa prejavujú aj v rurálnom katolicizme. Lokálne aspekty však výrazne prevládajú, a tak rurálny katolicizmus zostáva predovšetkým miestom lokálne aktualizovanej sociálnej komunikácie a performácie.<sup>31</sup>

### 1. 1. Lokálne, translokálne a globálne v rurálnom katolicizme

Príslušnosť ku katolíckej konfesii, teda členstvo v cirkvi, dáva jednotlivcovi v rurálnom prostredí nezriedka množstvo privilégii, ale kladie na neho aj množstvo záväzkov. V rurálnom katolicizme sa dôraz dáva predovšetkým na verejnú manifestáciu príslušnosti k danej konfesii, t.j. ide najmä o účasť na kolektívnych zhromaždeniach náboženského charakteru, ktorá pomáha konštituovať a vždy nanovo potvrdzovať kolektívnu konfesijnú identitu. Deje sa tak ako na translokálnej až globálnej úrovni, tak aj na lokálnej úrovni. Ako príklad *translokálnej/globálnej* úrovne kolektívnej konfesionality možno uviesť napr. formulácie kňaza

---

<sup>31</sup> Na tomto mieste mi nedá nespomenúť zážitok zo slávnostnej vysviacky kňaza v jeho rodnej dedine na Záhorí. Vzhľadom na lokálne významnú udalosť bol kostol zaplnený do posledného miesta, pričom skladba prítomných pozostávala zo „skalných návštevníkov“ (ktorí nedeľnú omšu vynechajú iba v prípade choroby), „príležitostných návštevníkov“ (príležitostných účastníkov omši počas významných katolíckych sviatkov), „výnimočných návštevníkov“ (ktorí nenavštevujú kostol ani na významné katolícke sviatky a ktorí sa tu vyskytli z rôznych, väčšinou ne-nábožensky motivovaných príčin). V tomto smere bolo veľmi zaujímavé sledovať, ako zúčastnení predstavitelia lokálnej komunity reagovali na kázeň, ktorú viedol priateľ vysväcovaného kňaza z bratislavskej rehole františkánov. V kázni sa spomínal Tolkien, Harry Potter, kňaz sediaci na toaile, ktorú zvonku obchádza čert, „infarktové“ stavy kňaza, ktoré extaticky zažíva počas eucharistie a pod. Kázeň bola mimoriadne emotívna, bezprostredná a osobná... s dôrazom na individuálnu/osobnú zodpovednosť, s apelom na odstránenie formalizmu (príslušnosť bez viery a viera bez skutkov) a s mimoriadnym translokálnym (globálnym) presahom. Použitý diskurz (slovník, obrazy a metafory) kázne absolútne „nekomunikoval“ s lokálnym spoločenstvom, ktoré nebolo na „mestský/bratislavský“ typ kázne vôbec pripravené. Celkovo sa kázeň stretla s nepochopením, u starších vekových kategórií vzbudila dokonca zjavné pohoršenie.



počas kázne, typu: „všetci katolíci na Slovensku/na svete si dnes pripomínajú pamiatku takú a takú“, alebo „modlime sa za našu svätú cirkev, našich biskupov a svätého otca v Ríme“ a pod., ktoré konkrétnych veriacich konkrétneho spoločenstva zaradia do širšej/väčšej skupiny všetkých príslušníkov danej konfesie, čo dáva jednotlivcom dôležitý pocit spolupatričnosti do väčšej a významnej komunity, a zároveň, odvolávaním sa na širšiu/väčšiu skupinu, sa spätne zvýznamňuje a ozmysleňuje aj menšia, konkrétna skupina. Ako príklad *lokálnej* úrovne kolektívnej konfesionality možno zase vnímať formulácie kňaza typu: „aj my, tu, v našej obci/v našom kostolíku, si dnes pripomíname a slávime pamiatku takú a takú“; „modlime sa za kňaza takého a takého, ktorý pochádza z našej obce“, alebo „modlime sa za nášho zosnulého brata/sestru takú a takú“.

V rurálnom prostredí Slovenska má verejná manifestácia náboženskej konfesie dodnes pomerne silný charakter a je integrálnou súčasťou lokálnej identity. Účasť na nedeľnej omši má, okrem očakávanej, t.j. takmer povinnej manifestácie zbožnosti a príslušnosti ku konkrétnej konfesii (ktorá sa vníma ako verejná manifestácia individuálnej zbožnosti) mimoriadne dôležitý „spoločenský“ aspekt. Počas neho, resp. prostredníctvom neho sa totiž významným spôsobom manifestuje nielen konfesijná, ale aj lokálna identita: obyvatelia obce sa tak „vnútorným spôsobom“ delia na tých, čo do kostola chodia (a sú radení do skupiny „poriadnych“ občanov, t.j. v podtexte „správnych“, tvoriacich zdravé jadro obce) a tých, čo do kostola nechodia (t.j. okrajových, neporiadnych, a v podtexte nesprávnych). Sprievodným javom náboženských zhromaždení, podčiarkujúcich ich lokálny spoločenský charakter je fakt, že tu dochádza k veľkej výmene informácií (primárne nenáboženského charakteru), a to ako verbálneho, tak neverbálneho typu. Výmena informácií pomáha nielen nasycovať informačný prah obce (kto neprišiel, prečo neprišiel a pod.), ale významným spôsobom tiež prispieva k získavaniu pozície v lokálnom emickom rebríčku prestíže. Rozšírený je napríklad špeciálny odevný kód (sú vyhradené tzv. kostolné, t.j. najlepšie šaty, topánky, a v prípade žien aj kabelky, doplnky, účesy atď.). Lokálna prestíž sa nezriedka prejavuje aj v zaužívanom „zasadacom poriadku“,<sup>32</sup> pričom ako hodnotiace kritérium sa často nepoužíva intenzita zbožnosti, ale emické spoločenské kritériá. Lokálne sa sleduje a kriticky vyhodnocuje aj rodinný kód: účasť všetkých rodinných príslušníkov sa považuje za prejav „usporiadaných rodinných pomerov“. V tomto prípade má špecifickým spôsobom aj rodový charakter. „Nepísaným“ strážcom a garantom rodinnej zbožnosti je v súčasnosti žena; tak sa považuje za „dobrú vizitku“ ženy, ak ju do kostola sprevádza aj manžel, osobitnú emickú prestíž získavajú ženy, ktoré vodia do kostola malé deti (a špeciálne bábätká v kočiку). Pod „pláštikom“ náboženskej manifestácie konfesionality tak dochádza nielen k verejnej manifestácii lokálnej identity daného spoločenstva, ale i k verejnej manifestácii individuálnej pozície v lokálnom rebríčku prestíže. Kategória zbožnosti je tu okrem kvalifikačných kritérií meraná aj kvantifikačne.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Kvalitatívnu reflexiu zasadacieho poriadku ako znakového systému lokálneho spoločenstva spravila Zora Apáthyová-Rusnáková (1999).

<sup>33</sup> Tu na sprestrenie uvádzam citát zo svojho terénneho denníka z výskumu na východnom Slovensku (2006), vo veľmi zbožnej rímskokatolíckej obci: „Cestou stretávam húfy dedinčanov náhliacich sa v rodinných skupinkách do kostola na nedeľnú omšu v takmer ‚plesových róbach‘. Raz darmo,

Spomenuté javy sa týkajú obcí, kde verejná manifestácia konfesijnej príslušnosti patrí k základným alebo nosným konštitučným prvkom lokálnej kolektívnej identity; isteže, sú na Slovensku obce, kde sa lokálna kolektívna identita buduje na iných princípoch, a kde dochádza k substitúcii konfesijného identitného prvku inými.

## 2. Ne-cirkevná rurálna religiozita

Duchovná identita reprezentovaná kategóriou „rurálnej“, resp. „lokálnej“ zbožnosti a „lokálnej“ tradície vier (neinštitucionalizovaná podoba „lokálnej“ a „žitej“ religiozity) má pomerne zložitý charakter,<sup>34</sup> a to hneď z viacerých hľadísk, ktoré tu nebudem bližšie charakterizovať. Principiálne k nej však možno pristupovať dvoma spôsobmi:

1. definovať ju ako ustrnulý jav staršej generácie, ktorý je na ústupe, resp. na vymretí (statický model), alebo

2. vnímať ju ako flexibilný a životaschopný fenomén, ktorý isté staršie prvky stráca a isté novšie získava, podľa dobového kontextu a podľa istých pravidiel – v takom prípade by sme hovorili o detradicionalizácii alebo skôr o aktualizácii, adaptácii, akomodácii a pod. (dynamický model).<sup>35</sup>

Osobne, na základe terénnych výskumov, by som fenomén lokálnej/rurálnej zbožnosti videla skôr z perspektívy druhého, dynamického modelu. Definícia tzv. ľudovej zbožnosti ako synkretickej kompozície archaických prvkov (magických, pohanských, predkresťanských fenoménov v zmysle tzv. prežitkov) a kresťanských prvkov je nepostačujúca. Ako prejav žitej religiozity by totiž naďalej mala istým spôsobom „reflektovať“ minulosť, prítomnosť aj budúcnosť, aj keď výsledná podoba už môže byť pomerne netradičná.<sup>36</sup> V tomto

tu ešte kostol plní úlohu nedel'ného spoločenského predstavenia. Chalani sa zašívajú za kostolom, ženy obzerajú, čo má kto oblečené a chlapi robia povinný doprovod“.

<sup>34</sup> Bližšie vid' Kováč (2004) a medziodborovú diskusiu, ktorá prebehla na stránkach *Etnologických rozpráv*, 2005, XI, 1 (Kováč 2005, Panczová 2005, Bužeková 2005, Zajonc 2005).

<sup>35</sup> Inna Golovakha-Hicková sa vyjadruje vo veľmi podobnom duchu v súvislosti s výskumom „démologie“ na Ukrajine. Nesúhlasí s prevládajúcimi názormi ruských folkloristov, ktorí hovoria o transformácii tradičného folklóru či „smrti“ agrárneho folklóru, resp. o „urbanizovanom folklóre“, „postfolklóre“ alebo „anti-folklóre“ (Kargin, Neklyudov 2005: 18, 21, citované podľa Golovakha-Hick 2006: 219). Inna Golovakha-Hicková nesúhlasí ani s názorom V. Pozdneeva o „tretej kultúre“, v ktorom charakterizoval súčasný stav folklóru ako „systém sústredných kružníc, v ktorých strede sa nachádzajú archaické žánre a smerom von, vzdialenejšie, sú žánre nové. Staré, archaické žánre sa stenčujú, pretože nové žánre z vonkajších kružníc sa stále zväčšujú“ (Pozdneev 2005: 305, cit. podľa Golovakha-Hick 2006: 220). Inna Golovakha-Hicková ukázala, že napriek existencii devolučnej premisy (prítomnej ako u vedcov-folkloristov, tak u nositeľovi tradície – v samotnom „ľude“), vykazujú „tradičné naratívny“ pozoruhodnú životaschopnosť, a ak sú dnes šírené pomocou internetu, alebo esemesiek, tak je to skôr prejavom ich flexibility ako „vymierania“ (Golovakha-Hick 2006: 238).

<sup>36</sup> Pri výskume rurálnej/lokálnej zbožnosti je preto napríklad rovnako dôležité hovoriť o dobovej adaptácii/aktualizácii tradičných magických praktík, pričom je veľmi zaujímavé sledovať, ktoré praktiky vykazujú rezistenciu a trajú sa v nezmenenej podobe, ktoré prechádzajú aktualizáciou, a ktoré prepadajú lokálnym pamäťovým rastrom a upadajú do zabudnutia (proces lokál-

smere bude nesmierne zaujímavé sledovať adaptáciu tradičných naratívov a začleňovanie moderných naratívov o „nad-“ resp. „ne-prirodzených“ javoch a bytostiach.

Súčasnú rurálnu zbožnosť, by sme však mali primárne skúmať v kontexte širšieho fenoménu „local knowledge“, teda lokálnej tradície, lokálneho poznania a lokálneho svetonázoru a hovoriť o lokálnej zbožnosti či lokálnom súbore vier a predstáv. Stretávame sa tu s fenoménom, ktorý by sme mohli označiť za „kultúrny prepis“ či „lokálnu transláciu“<sup>37</sup> inštitucionalizovaných foriem a náboženských dogiem do „jazyka bežného človeka“, čiže pokus o realizáciu/praktizovanie normatívneho náboženstva vo forme žitého náboženstva.

### 2. 1. Lokálna aproximácia translokálnej udalosti

V procese lokálnej translácie sa petrifikovaná náboženská tradícia, ktorá je istým spôsobom kultúrne a časo-priestorovo odtážitá, kreatívnym spôsobom zasadí do lokálnej tradície. Biblické príbehy sa „oficiálne“ podávajú ako „historické“ príbehy translokálneho charakteru, s časovým a priestorovým presahom do prítomnosti.<sup>38</sup> Formálne sú striktné naviazané na pomerne vzdialené body v časopriestore, ktorý má odlišný socio-kultúrny kontext. Transcendentno sa v biblických príbehoch postihuje formou translokálnej afinity, ktorá má odlišnú priestorovú, časovú a kultúrnu kvalitu. Možno povedať, že transcendentno v nich už je aproximované, ale akoby z veľkej diaľky, už je „ľudské“, ale ešte nie „ľudové“, už je lokalizované (v konkrétnom časopriestore), ale *lokalizované translokálne*. V cirkevnom diskurze možno teda hovoriť o *translokálnej aproximácii* transcendentna.

Pri výskume rurálnej zbožnosti sa však častokrát stretávame s fenoménom *lokálnej aproximácie*, v rámci ktorej sa translokálne udalosti zasadia (prenesú) do lokálneho

---

neho zabúdania je tak rovnako dôležitý ako proces lokálneho pamätania). Doposiaľ veľmi živé v rurálnom prostredí sú napríklad praktiky tzv. ľubostnej mágie alebo prípady magickej ochrany novorodenca. Ako príklad adaptácie magickej praktiky možno uviesť rozšírenú odrábaciu praktiku urečenia (či zlých očí) v podobe tzv. uhľovej či uhlíkovej vody a jej paralený novodobý variant výroby z vyhorených zápalkových hlavičiek (s ktorým som sa stretla aj na sídlisku v meste). V tomto konkrétnom prípade som sa stretla so sprievodným prejavom aktualizácie uvedeného fenoménu tak, že dochádzalo k posunu klasifikácie uvedenej praktiky z kategórie magickej do kategórie svetskej, na úroveň bežného liečebného postupu, ktorý „radia aj lekári“, a na ktorom nie je nič nezvyčajné (t.j. nepatričné). Mnohé tradičné (magické) praktiky sa emicky reflektujú ako s cirkevným učením nezlučiteľné, t.j. ako v podtexte nepatričné, ale, napriek tomu, sa praktizujú, ibaže skrytou, nepriznanou formou. U iných zase dochádza k preklasifikovaniu (z nepatričnej magickej do prijateľnej bežnej liečebnej praktiky, ako v prípade spomínanej uhľovej vody), čím sa legitimizuje (ospravedľuje) ich praktizovanie.

<sup>37</sup> William S. Bainbridge hovorí v rámci vzniku nových náboženských hnutí o fenoméne tzv. *kultúrnej sporulácie*, pričom rozoznáva jej jednotlivé formy ako: transdukcia, amalgamácia, subtrakcia, substitúcia a translácia. *Transláciu* definuje ako takú zmenu, pri ktorej sú prvky, vytvorené v nejakom kontexte a situácii aplikované na iný kontext a inú situáciu. Translácia však neznamená iba prosté prenesenie niečoho niekam, ale aj výraznú inováciu, vďaka ktorej prenesené môže v novom kontexte existovať (Bainbridge 1997: 177).

<sup>38</sup> Na zaujímavý fenomén folklórnych exemplických podaní v ústnej tradícii upozornila Zora Vanovičová (2000).

časopriestoru.<sup>39</sup> Každá, bežnú realitu transcendujúca udalosť tu väčšinou má svoje presné časopriestorové určenie. V zásade môže mať lokálna aproximácia tri podoby, pričom nemusí dochádzať k ich vzájomnej kumulácii: a) priestorová aproximácia, b) časová aproximácia, c) personálna aproximácia aktérov (postáv).

A) Priestorová aproximácia sa prejavuje lokálnou topografizáciou priestorovo vzdialených udalostí (aj biblického druhu) – konkrétne translokálne udalosti nadobúdajú lokálny charakter tak, že sa naviažu na konkrétne body lokálnej topografie. Tak sa možno stretnúť s lokálnymi jaskyňami či dierami v zemi, ktoré sú vchodmi do pekla, s odtlačkami čertových rohov či kopýt (skamenelé amonity) v miestnych skalách; s konkrétnymi vŕškami, kde sa o konkrétnu obec bila Panna Mária so Satanom o osud dediny, s množstvom konkrétnych miest (najmä prameňov), kde sa konkrétnym ľuďom zjavila Panna Mária; s konkrétnymi jazerami, ktoré sa vyliali a spôsobili svetovú potopu a pod.

B) K podobnej aproximácii dochádza aj v prípade časových relácií, keď chronologicky vzdialené udalosti sú lokalizované do časovej kapacity „lokálnej pamäti“, ktorá väčšinou do veľkej miery splyva s „osobnou“ a „rodinnou/rodovou pamäťou“, t.j. zahŕňa generačne konkrétne vysledovateľnú časovú líniu smerom do minulosti: „moji rodičia, resp. moji starí rodičia rozprávali, že keď boli malí, sa stalo toto a toto“.<sup>40</sup> Najvzdialenejšie udalosti minulosti sa odohrali za čias praprararých rodičov súčasných informátorov. Tento horizont možno považovať za hraničný horizont živej lokálnej pamäte, udalosti „historicky“ staršie ako tento horizont sú preto lokálne aproximované, aby sa mohli stať jej aktívnou súčasťou. Prebieha tu tiež osobitý systém „časovania“, najaktívnejšie udalosti sa nachádzajú v osobnej pamäti (osobnej skúsenosti) informátorov, menej aktívne udalosti sa nachádzajú vo vzdialenejších vrstvách rodinnej/lokálnej pamäti (nejde o osobnú skúsenosť informátora, ale o tradovanú skúsenosť predchádzajúcej generácie).

C) Lokálna aproximácia sa často prejavuje aj lokálnym „obsadením“, resp. „preobsadením“ osôb a postáv – t.j. aktérmi príbehov sú často osoby z lokálnej/osobnej histórie.

Lokálna/rurálna duchovná identita neinštitucionálneho typu nepracuje s abstraktným infínitným princípom ani s transtemporálne a translokálne definovaným časopriestorom. Typický je skôr konkrétny finitný princíp a lokálne definovaný žitý časopriestor, v ktorom ako dôležití aktéri vystupujú (aj) členovia lokálneho spoločenstva.

## 2.2. Lokálna privatizácia a deprivatizácia časopriestoru

Lokálna aproximácia je aktom lokálnej *privatizácie* translokálnej udalosti – umožní jej začlenenie do aktívnej zložky lokálnej pamäti, inými slovami jej zapamätanie (pamätanie a pripomínanie). Pri výskume lokálnej pamäti sa však možno stretnúť aj s opačným procesom

<sup>39</sup> V tomto bode nadväzujem na predchádzajúce veľmi podnetné štúdie venujúce sa problematike priestoru a času v „ľudových naratívoch“ (Feglová 1993, Hlôšková 1996a-b, 2000).

<sup>40</sup> Z folkloristického hľadiska je zaujímavé, že sa tak deje najmä v rámci špecificky vymedzeného žánru „lokálnych/miestnych“ povestí, ktoré majú zároveň charakter „oral history“. Z religionistického hľadiska ide najčastejšie o kategóriu „súverí“ (konkrétne v rámci nich o rozprávania o nadprirodzených javoch a bytostiach a o poverové rozprávania (Kováč 2004) a o lokálne povesti s kresťanskou tematikou (rozprávania o zázrakoch, svätých predmetoch, symboloch, javoch a zjaveniach Boha, Ježiša, P. Márie, anjelov atď.), ako aj príbehy o čertoch, ktorí patria do „oficiálneho“ kresťanského diskurzu) (Kováč 2004, 2005).

– riadeným či manipulovaným zabúdaním, vymazávaním či vytesňovaním udalostí na okraj či za okraj hraničného horizontu lokálnej pamäti. Ide o udalosť, ktorá sa historicky odohrala v lokálnom prostredí, ale lokálne spoločenstvo k nej zaujíma negatívny postoj, preto ju nezaraďí do aktívnej zložky lokálnej pamäti. Ide o akt *deprivatizácie* lokálnej udalosti jej presunutím za hraničný lokálny horizont, čím sa udalosť odsúdi na lokálne zabudnutie. S týmto javom sa možno stretnúť najmä pri výskume lokálnej zbožnosti, kedy dochádza k zámernému oddiaľovaniu – *deproximácii* udalostí. Udalosti, ktoré informátor dobre pozná z osobnej skúsenosti, sa tak oddialia v časopriestore a vytesnia sa i z osobnej skúsenosti. Ide o opačný proces ako pri lokálnej aproximácii. *Lokálna deproximácia* môže nadobúdať rôzne formy: a) priestorová deproximácia – premiestnenie udalosti na vzdialenejšie miesto lokálnej topografie („také sa tu nerobilo, ale vedľa v dedine áno...“), b) časová deproximácia – premiestnenie udalosti na vzdialenejší horizont lokálnej pamäti („to my už nie, to ešte naši starí rodičia...“), c) lokálna depersonalizácia – udalosť stráca aktérov z lokálneho kontextu, títo „strácajú mená“, nadobúdajú všeobecný, alebo celkom neurčitý charakter („u nás nikto také veci nevidel, nerobil, u nás sa také nestalo, u nás sa na také neverilo...“). Časopriestorovou deproximáciou a depersonalizáciou sa udalosť lokálne deprivatizuje. Dochádza k delokácii udalosti – lokálne spoločenstvo stráca nad udalosťou patronát. Presúva ju k okraju hraničného horizontu lokálnej pamäti, kde je pripravená na prepadnutie za jeho okraj, do neurčitého územia „nikoho“.

Do akej miery bude i naďalej dochádzať k lokálnej sedimentácii a petrifikácii duchovnej identity v systéme lokálnej pamäti a lokálnej identity, resp. lokálneho svetonázoru v rurálnom prostredí na Slovensku je otázne. Ale to je už skôr otázka do budúcnosti len ťažko predpovedateľného vývoja lokálnej kohézie. Aj v rurálnom prostredí bude zrejme prebiehať transformácia smerom od tradičných náboženských identít k netradičným náboženským, prípadne k (voľnejším) duchovným identitám, vyjadrujúcim skôr osobný/individuálny svetonázor ako náboženské presvedčenie. Za zásadnú zmenu by mohol byť označený moment, v ktorom by sa rurálna náboženská/duchovná identita prestala viazať na lokálny kontext. Lokálne procesy privatizácie a deprivatizácie udalostí tu však napriek nepochybne prebiehajúcej modernizácii zatiaľ fungujú ako mechanizmy živej lokálnej pamäte, ktoré riadia procesy lokálneho pamätania a zabúdania. Tieto procesy sú spontánne suicentristické a smerujú skôr k stabilizácii ako k destabilizácii lokálneho časopriestoru.

### 3. Urbánna religiozita

Táto v podtexte moderná, netradičná, nová náboženská alebo voľnejšie duchovná identita je príznaková skôr pre slovenské urbánne prostredie. Často sa viaže na mladšie vekové kategórie (resp. je pre ne typická) a elitné (resp. vysokoškolsky vzdelané) milieu. Prejavuje sa stratou záujmu o tradičné konfesie, resp. zvýšením záujmu o netradičné typy členstva v tradičných cirkvách a zvýšeným záujmom o nové typy duchovnosti.<sup>41</sup> Akcent sa z formálnej kolektívnej účasti presúva na intenzívny zážitok, ktorý nie je nevyhnutne viazaný na kolektív.

<sup>41</sup> Tatiana Barchunova hovorí o celkovej postkomunistickej reštrukturalizácii, v rámci ktorej dochádza k vzniku tzv. *difúznej religiozity*, t.j. prieniku náboženstva do verejného života

Urbánne prostredie na Slovensku vytvára pomerne veľký priestor pre netradičnejšie typy náboženských a duchovných identít: či už sú to netradičné diskurzy v rámci tradičných cirkví alebo celkom nové typy náboženských identít v rámci tzv. nových náboženských hnutí. Okrem hľadania náboženských/konfesných alternatív sa však v rámci skúmania religiozity v urbánnom prostredí stretávame aj s celkom novými, terminologicky doposiaľ málo podchytenými fenoménmi. Keďže ide na Slovensku o doposiaľ nezmapovanú problematiku, pokúsím sa ju aspoň tematizovať na základe zahraničných výskumov súčasnej urbánnej religiozity. V tomto smere veľmi podnetný výskum urbánnych elít uskutočnila Tatiana Barchunova v Novosibirsku. Počas neho zistila, že v jej vzorke sa nevyskytuje jediný prípad singulárnej konverzie, zistila tiež prípady čisto intelektuálnej konverzie ľudí, ktorí nikdy nevstúpili do žiadnej náboženskej komunity, prípady, keď ľudia patrili k náboženskej skupine, ale nikdy sa necítili byť transformovaní, a tiež prípady, keď sa skutočná transformácia identity, správania a svetonázoru, zvyčajne označovaná termínom konverzia („klasická konverzia“), diala postupne, v relatívne dlhom čase, až v rozpätí niekoľkých rokov a nebola sprevádzaná žiadnymi prejavmi citovej excitácie (Barchunova 2005).<sup>42</sup> V súčasnom mestskom prostredí sa stretávame s rôznymi typmi konverzií a rôznymi typmi religiozity. V rámci výskumu urbánnych typov náboženských a duchovných identít sa preto ukazuje vhodné pracovať s novými a sociologicky ťažšie uchopiteľnými termínmi ako sú:

1. *experimentálna religiozita*: keď jednotlivec pristupuje ku konkrétnej konfesii „na skúšku“: t.j. najskôr (formálne) pokusne koná ako konvertita, pričom reálne presvedčenie sa môže dostať po relatívne dlhom čase (pri jej definovaní sa narába s termínmi ako *prolongovaná* a *intelektuálna konverzia*, na rozdiel od tradičného, skôr emočného chápania konverzie). Stretávame sa tu s „prolongovanou konverziou“,<sup>43</sup> v ktorej sa uplatňuje procesuálny prístup: konanie ako konvertita, ale presvedčenie sa môže dostať až po relatívne dlhom čase a môže byť rovnako dôsledkom emočnej excitácie (náhleho presvedčenia) ako racionálnej úvahy bez akejkolvek emočnej excitácie („intelektuálna konverzia“) (Lofland, Skonovd 1984: 10).<sup>44</sup>

---

a diskurzu za súčasného vzniku „trhu s konfesiami“, resp. k celkového nárastu počtu náboženstiev a „paranáboženských“ skupín (Barchunova 2005).

<sup>42</sup> S podobnými fenoménmi sme sa stretli aj v rámci už citovaného celoplošného výskumu religiozity Rómov na Slovensku v r. 2002–2003, čo môže pôsobiť zdanlivo paradoxne, avšak z hľadiska ťažiskových stredných vrstiev, ktoré sú jadrovými nositeľmi tradície a identity, sú mestské elity a Rómovia v osade rovnako odstredivými a v istom zmysle rovnako frachilnými skupinami, náchylnými na experiment a (náboženský) zmenu.

<sup>43</sup> To, čo J. Lofland a N. Skonovd nazývajú: „prvým krokom konverzie (...) je naučiť sa konať ako konvertita (...) Skutočné presvedčenie sa rozvinie neskôr (...) po intenzívnom začlenení“ a termínom *experimentálna konverzia* (Barchunova 2005).

<sup>44</sup> T. Barchunova tieto fenomény napokon dala do súvislosti s fenoménom tzv. experimentálnej konverzie, pričom rozšírila pôvodnú procesuálnu definíciu tohto pojmu (Bromley, Shupe 1979, Lofland, Skonovd 1984: 10). Ako dôvod vzniku fenoménu experimentálnej konfesionality, resp. experimentálnej konverzie T. Barchunova vidí rozšírenie ponuky na „trhu s konfesiami“, ktoré umožňujú náboženské experimentovanie a reťazenie konverzií. Ďalším dôvodom prolongácie konverzie a vzniku re-konverzií je podľa T. Barchunovej okrem iného tiež socializácia jej respondentov (ideologický tréning a ateistická výchova, nedôvera a kritickosť voči akejkolvek cirkvi) (Barchunova 2005). Nedostatok oddanosti konkrétnej viere vysvetľuje zážitkom sovietskej éry,

2. *viacvrstvá religiozita*: jednotlivec postupne prechádza viacerými typmi konfesií, pričom neprechádza „klasicou konverziou“: dochádza skôr k akumulácii duchovných zážitkov, ako k negatívnemu hodnoteniu a vytesňovaniu predchádzajúcich zážitkov (Kováč, Mann 2003, Podolinská 2003), t.j. možno hovoriť o akejsi paradoxnej *neúplnej konverzii*; jednotlivec pracuje najaktívnejšie s najsúčasnou vrstvou svojej religiozity, jej predchádzajúce stupne však definitívne neodsudzuje ani sa od nich nedištancuje („model cibule“).

3. *paralelná religiozita*: simultánne navštevovanie niekoľkých cirkví naraz, pričom nemusí dochádzať k preferencii žiadnej z nich, alebo dochádza k situačnej preferencii (takýto veriaci sa označuje ako „multifaced believer“). V tomto prípade ku konverzii vôbec nedochádza, alebo dochádza k viacerým konverziám súčasne.

4. *migratívna religiozita*: je spojená s *viacnásobnou* alebo *opakovanou konverziou*, pri ktorej síce dochádza k „tradičnej konverzii“ (t.j. k negatívnemu hodnoteniu a vytesňovaniu predchádzajúcich zážitkov), ale tá nemá trvalý charakter a môže sa opakovať. Jednotlivec sa necíti byť (definitívne) zaviazaný oddanosťou/vernosťou/prislušnosťou k jednej cirkvi alebo konfesii a dokáže ju flexibilne nahradiť inou. Jednotlivec „migruje“ od cirkvi k cirkvi, pričom prechádza celým radom úplných konverzií.

5. *kompozitná religiozita*: v podstate ide osobnú/individuálnu vieru bez členstva a bez konfesie; de facto tu nemožno hovoriť ani o „klasickej konverzii“. Ide o osobný/individuálny svetonázor, ktorý vznikne „vyskladáním“ z existujúcich vier a konfesií, metódou „individuálnej brikoláže“. Jednotlivec vie pomenovať/definovať svoju vieru („Verím v Ježiša Krista, reinkarnáciu, horoskopy, cítim svoje astrálne telo a čakry, bojím sa zlých duchov a démonov a verím, že sa dá liečiť aj škodiť na diaľku.“). Jednotlivec vie v čo verí, ale nevie sa jednoznačne zaradiť do žiadnej z existujúcich konfesií. Môže sa vyskytovať aj silný emočný zážitok, ktorý jednotlivca „obrátil na (jeho) vieru“, tento zážitok je však interpretovaný individuálne. Často sa tu stretávame aj s fenoménom „racionálnej voľby“. Je to „viera jedného človeka“ bez potreby kolektívnej petrifikácie a kolektívnej prezentácie. Jednotlivec si nie je schopný/ochotný vybrať z ponuky na „trhu s konfekčnými konfesiami“ a tak si sám vytvorí duchovný rámec, len pre vlastnú spotrebu/potrebu.

6. *konfúzna religiozita*: neostrá, neohraničená viera, už spomínaný „niečizmus“ („Nemožno povedať, že by som bol neverec. Ale v čo verím, neviem. Nepopieram vieru...“) Jednotlivec verí, ale neprešiel žiadnou konkrétnou konverziou (t.j. konverziou ku konkrétnej konfesii) (Barchunova 2005). Je to tiež viera bez členstva a viera bez konfesie. Jednotlivec si buď nie je schopný/ochotný vybrať z jestvujúcej ponuky na „trhu s konfekčnými konfesiami“, alebo ani necíti takúto potrebu. Z rovnakých dôvodov si ani nevytvára svoj vlastný/individuálny duchovný rámec.

Vyššie uvedená škála istým spôsobom odráža mieru dekonfesionalizácie, typickú pre urbánny priestor a jej dynamiku, posudzovanú vzhľadom na prítomnosť, opakovanie, neprítomnosť či špecifickosť konverzie. Ide len o orientačný náčrt možnej typológie, pričom počet možných typov sa týmto nevyčerpáva. Táto typológia reflektuje fakt, že pri výskume

---

ktorá robí respondentov imúnnymi voči bezpodmienečnému náležaniu. V prípade akejkolvek krízy v komunite alebo svojho emočného diskomfortu, či pri konfliktoch s členmi komunity preto respondenti volia radšej odchod z komunity ako riešenie vo vnútri skupiny.

súčasnej mestskej zbožnosti klesá význam výskumu konfesie, resp. konfesionality (kvantitatívnym spôsobom). Do popredia sa tu dostávajú také typy religiozity, ktoré sa neviažu na konkrétnu konfesiu, alebo sa na ňu viažu len formálnym spôsobom. Sociometrické dáta potom môžu zahŕňať aj (alebo najmä) údaje o pasívnej alebo formálnej konfesionalite.

V poslednom sčítaní ľudu z roku 2001 (ďalej SĽ 2001) sa jednoznačne ukázala korelácia „deklarovanej cirkevnej príslušnosti“ a veľkosti sídla. Kým v sídlach do 5000 obyvateľov až 90 % z nich deklaruje tradičný typ náboženskej identity, v mestách nad 100000 obyvateľov je to už len 60 %. Vo výskume z r. 1993 vo vzorke VŠ študentov to bolo dokonca len 41,7 % (Kováč, Krupová 1993: časť 1., odd. 6). Vo veľkomestskom prostredí zároveň prudko narastá počet obyvateľov „bez vyznania“ (SĽ 2001: 33,24 % bez vyznania + 4,5 % nezistené vyznanie).<sup>45</sup> Vo výskume z roku 1993 sa dokonca ako osobitná kategória ukazovala religiozita v Bratislave („metropolitný typ?“), kde sa spomedzi vysokoškolákov pochádzajúcich z Bratislavy do kategórie tradičných veriacich prihlásilo len 29,4 % študentov, kým do kategórie „veriacich bez príslušnosti ku konkrétnej cirkvi“ až 41 % respondentov (Kováč, Krupová 1993: detto). Predložená typológia by mohla pomôcť postihnúť náboženské a duchovné identity práve tohto nemalého percenta slovenskej mestskej populácie. V tomto kontexte tiež bude potrebné postihnúť fenomén „ateizmu“, resp. kategóriu „neviery“ či „bezviery“, ktorá práve v mestskom prostredí môže zohrávať štatisticky významnejšiu úlohu (v roku 1993 vo vzorke VŠ študentov to bolo až 29,6 % respondentov, detto: časť 1., odd. 4).

Vzhľadom na dynamiku rozvoja urbánneho priestoru na Slovensku by pre prostredie „veľkomesta“ (sídla nad 100 000 obyvateľov) mohla byť zaujímavá aj koncepcia postmodernizácie Scotta Lasha. Tento sa síce nezaobrá priamo problematikou náboženstva, ale jeho koncept postmodernity je uplatniteľný aj ako koncept „postmoderného náboženstva“. Spolu s Johnom Urrym hovoria o postmodernej dediferenciácii (vertikálnej aj horizontálnej) a následného „zlievania“ kultúrneho a sociálneho, posvätného a svetského, sekulárneho a náboženského. Dochádza pritom k strate „auratickosti“ (príťažlivosti, ale aj autonómie) kultúry, ktorá sa reštrukturalizuje. V troch hlavných kultúrnych sférach (estetická, teoretická a morálno-politická) začína estetická sféra obsadzovať ostatné. V kultúre sa navyše stierajú hranice medzi vyššou a populárnou, čo charakterizuje ako posun od „high culture“ k „high street“ (Lash, Urry 1994: 272). Koncepcia estetizácie náboženstva a dediferenciácie kultúry je podľa môjho názoru mimoriadne vhodná pre možný budúci výskum urbánnej religiozity, a to najmä pri výskume religiozity urbánnych elít a mladších vekových kohôrt, ktoré sú v spontánnom procese hľadania, nachádzania a opúšťania stabilit.

## Záver

Výskum náboženstva v dobe neskorkej modernity kladie pred sociológov veľkú výzvu<sup>46</sup>: zachytiť religiozitu, ktorá je čoraz viac ne-cirkevná, resp. neinštitucionalizovaná. V Európe je badateľná všeobecná tendencia transformácie náboženských identít smerom k „menej vidi-

<sup>45</sup> Podľa [www.statistics.sk/webdata/slov/scitanie/tab/tab4a.htm](http://www.statistics.sk/webdata/slov/scitanie/tab/tab4a.htm) a Tížik (2006: 240).

<sup>46</sup> Sekularizačná téza hlásajúca „koniec náboženstva“ bola v istom zmysle prejavom nedostatočnej akomodácie sociológie náboženstva: v okamihu, keď sa jej „objekty rozostřili“ pred objektívom,



teľným“ (fenomén „neviditeľného náboženstva“<sup>47</sup>) a „menej tradičným“ („detradicionalizovaným“ – čo zahŕňa rôzne stupne kritickej reflexie tradície až po jej popretie). Aj napriek všeobecnej tendencii poklesu počtu veriacich v „klasických/tradičných“ cirkvách a nárastu počtu veriacich v „netradičných“, „nových“ alebo „alternatívnych“ náboženských hnutiach sa zdá, že tento nárast nie je priamo úmerný; inými slovami, nové náboženské hnutia istým spôsobom „zlyhali“ v misijnej činnosti a nezískali maximálny z možného počtu konvertitov z radov (bývalých) príslušníkov „tradičných“ cirkví. Kam sa však štatisticky prepadli títo (bývalí) „tradiční“ veriaci? Kam zaradiť túto stále početnejšiu skupinu a ako ju sociologicky podchytiť? Sú naďalej veriaci, ale pasívnym spôsobom, stačí im privátna/osobná/individuálna forma duchovnosti? Rezignovali len na cirkevné, či akékoľvek kolektívne (aj netradičné) formy zbožnosti, alebo na akúkoľvek náboženskú vyhranenosť ako takú? Akú spoločenskú relevanciu v súčasnosti má vôbec akákoľvek „náboženská nálepka“? Čo je to „osobná religiozita“? Čo to vlastne znamená byť veriaci a v čo všetko sa dá veriť?

Doteraz prebiehajúce výskumy európskej religiozity sa dokázali posunúť od skúmania „členstva“ k skúmaniu „viery“ (od inštitucionálnych k neinštitucionálnym formám religiozity). Podľa súčasného vývoja sa však zdá, že to už nestačí. Od skúmania „viery“ sa treba posunúť k skúmaniu „zážitku“. Výskum hodnôt (z konca minulého storočia), ktorý implicitne preferoval tradičné hodnoty a súvisel s tézou „racionálnej voľby“, začína byť zastaralý. Do popredia sa dnes dostáva otázka atraktivity, ktorá je viac otázkou „chuti, farieb a vôní“.

Výskum súčasných duchovných identít v dvoch odlišných sociálnych nikách (mesto a dedina) na Slovensku sa pokúsil aplikovať Eisenstadtovu tézu o viacerých modernitách na mikroúroveň a ukázať, že modernita môže mať viacero tvárí aj v rámci jednej modernizujúcej sa spoločnosti.<sup>48</sup>

Ako jedna z mnohých možných výziev sa tu tematizovala dôležitosť diferencovaného skúmania rurálnej a urbánnej religiozity na Slovensku. Pri skúmaní rurálnej religiozity bol zdôraznený jej lokálny aspekt, ktorý sa zdá byť naďalej pre toto prostredie príznakový. V Giddensovom duchu by sme mali okamih, keď sa rurálna náboženská a duchovná identita prestane viazať na lokálny kontext, označiť za zavŕšenie modernity.<sup>49</sup> Lokálny čas a miesto

namiesto vymenenia objektívu vyhlásila, že „objekty sa časom rozplynú“ (čím pre ňu istým spôsobom prestali existovať).

47 Termín „neviditeľné náboženstvo“ používal Thomas Luckmann (1967), pričom mal na mysli slobodný výber náboženstva v zmysle životného štýlu, umiestňovanie náboženstva na spotrebiteľský trh, vedľa iných významových komplexov: „človek si môže slobodne vybrať a samostatne rozhodnúť, ako naloží so svojím časom, domovom, telom aj svojimi bohmi“. Mike Featherstone hovorí o „rozptýlení náboženstva na rozličné kvázináboženské a nenáboženské významové komplexy, čo spôsobilo nie stratu, ale praktické zneviditeľnenie náboženstva“ (Featherstone 1991). „Neviditeľnosť“ však môže byť len zdánlivá, v závislosti „od optiky“, a to ako v prípade náboženstva, tak identity ako takej (Knoblauch 2003).

48 Na potrebu adaptácie Inglehartovej metodológie a nekonzistentnosť jeho teórie „kultúrnych zón“, ktorá nezohľadňuje „mikroúroveň“ upozornil najnovšie napr. Max Haller (2002).

49 Anthony Giddens dynamiku modernity opisuje ako dôsledok a) oddelenia času a priestoru, b) vyviazania sociálnych systémov, c) reflexívneho usporiadania a preusporiadania sociálnych vzťahov (Giddens 1998).

by sa mali vyprázdniť, a mená lokálnych hrdinov upadnúť do zabudnutia. Geograficky vypichnuté lokálne „miesto“ by sa malo začleniť do translokálne definovaného priestoru; čas plný prítomných a predprítomných udalostí by sa mal stať súčasťou omnoho širšie koncipovaného transtemporálneho času; lokálne postavy by sa mali depersonalizovať a postupne celkom vytratiť zo scény. Najnovšie teoretické koncepty nám však umožňujú načrtnúť aj inú tvár moderného vidieka, ktorá nemusí sledovať „trajektóriu mesta“. Lokálne väzby a lokálne kontexty sa tu ukazujú byť natoľko dôležité, že pretrvávajú aj v modernej dobe. Stretávame sa tu dokonca s fenoménom lokálnej privatizácie globálnych udalostí. V tejto súvislosti by sme potom mohli hovoriť o vidieckej modernite (ktorá je lokálnou modernitou).

V urbánnom prostredí je situácia diametrálne odlišná. Spoločenstvo veriacich je zväčša anonymné, značne variabilné a v súčasnosti už takmer nedochádza k vytváraniu mestského typu identity na konfesijnom princípe. V tomto prípade možno preto viac hovoriť o translokálnej až globálnej orientácii náboženských a duchovných identít. Pre urbánne prostredie je nezanedbateľným faktorom, ovplyvňujúcim formovanie identity, aj fakt spolunažívania viacerých typov konfesií „vedľa seba“, čo v istom zmysle vedie nielen k neutralizácii „konfesijného prvku“ a jeho posúvaniu do privátnej sféry, ale i k náboženskej tolerancii, resp. k náboženskej indiferentnosti. Mestská religiozita na Slovensku v tomto smere už jednoznačne vykazuje „známe“ príznaky moderných typov náboženských/duchovných identít – je vyviazaná z lokálnych štruktúr, nenarába s lokálnym časom ani priestorom. Absolútno je definované translokálne a transtemporálne, a nemusí mať inštitucionalizovanú podobu. Neplní úlohy konštanty, ale premennej. Objavuje sa tu fenomén ne-cirkevnej, resp. neinštitucionálnej religiozity, ktorý je náročný na dotazníkové zachytenie. Istým pokusom o jeho klasifikáciu bol náčrt (novej) typológie, ktorý sa pokúsil tematizovať niektoré vybrané „netradičné fenomény“ v rámci tradičných cirkví a niektoré netradičné typy neinštitucionalizovanej religiozity.

Religiozita v dobe neskorkej modernity na Slovensku prechádza nesporne procesom modernizácie. Žiadna modernizovaná spoločnosť nie je homogénna, aj v rámci jednej krajiny je potrebné zohľadniť vplyv odlišnosti vstupných prostredí, ktoré reagujú na rovnaké podnety odlišným, alebo prinajmenšom, nie rovnakým spôsobom. Modernizácia je interaktívna, synergický efekt je preto skôr jej logickým ako prekvapujúcim výsledkom.

Slovenská náboženská aj spoločenská scéna sú ešte stále v procese (porevolučnej) sedimentácie a stabilizácie. V zásade môžeme hovoriť o tom, že tu prebieha rovnaký proces – modernizácia. Rozmanitosť prostredí však vplýva na odlišné výsledky tohto procesu (dekonfessionalizované mesto/detradicionalizovaná dedina). Dokonca môžeme uvažovať aj o tom, že vzhľadom na radikálnu odlišnosť vstupných prostredí, sme vlastne svedkami viacerých diferencovaných procesov. Potom musíme zohľadniť aj fakt, že smerovania týchto procesov nemusia byť konvergentné. Súčasná slovenská religionistika, sociológia náboženstva a etnológia (antropológia) tak stoja pred veľkou výzvou – ako diferencovane zachytiť aspoň „vektory“ týchto pohybov.<sup>50</sup>

<sup>50</sup> Tento príspevok ideovo nadväzuje na článok: Podolinská, Tatiana (2007): „Quo vadis Domine? K typológii súčasných náboženských a duchovných identít na Slovensku“. In: *Slovenský národopis* 55, 2, s. 135–158, ktorý zasadzuje do nových teoretických a interpretačných rámcov.

## Literatúra

- AGADJANIAN, Alexander. The Search for Privacy and the Return of a Grand Narrative: Religion in a Post-Communist Society. *Social Compass*, 2006, č. 2, s. 169–184. ISSN 0037-7686.
- APÁTHYOVÁ-RUSNÁKOVÁ, Zora. Znakový systém – sonda do charakteru ľudovej kultúry. (Na materiáli kostolného zasadacieho poriadku). *Etnologické rozpravy* VI, 1999, č. 1, s. 37–75. ISSN 1335-5074.
- AUSTIN-BROOS, Diane. The anthropology of conversion: an introduction. In BUCKSER, A., GLAZIER, S. D. (eds.) *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham, Boulder, N. Y. et al. : Rowman & Littlefield Publishers, 2003. s. 1–12. ISBN 0-74251-778-0.
- BADER, Veit. *Secularism or Democracy?: Associational Governance of Religious Diversity*. Amsterdam : Amsterdam University Press, 2007. 386 s. ISBN 9-05356-999-5.
- BAINBRIDGE, William S. *The Sociology of Religious Movements*. 1. vyd. New York – London : Routledge, 1997. 488 s. ISBN 0-41591-202-4.
- BARCHUNOVA, Tatiana. *Experimental conversion, and commitment (Novosibirsk case)*. Nепublikovaný príspevok z konferencie „Religious Conversion after Socialism“, MPI for Social Anthropology Halle, 7.–9. apríl 2005.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In BARTH, F. (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries*. London : George Allen and Unwin, 1969, s. 9–38. ISBN 0-88133-979-2.
- BECK, Ulrich. *Riziková spoločnosť: Na ceste k jinej modernite*. 1. vyd. Praha : Sociologické nakladateľství, 2004. 431 s. ISBN 80-86429-32-6.
- BECKFORD, James ; DEMERATH, Jay N. III (eds.) *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. 1. vyd. London : Sage, 2007. 768 s. ISBN 1-41291-195-8.
- BELL, Daniel. *The coming of post-industrial society: a venture in social forecasting*. New York : Basic Books, 1973. 507 s. ISBN 0-4650-1281-7
- BELL, Daniel. *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha : Sociologické nakladateľství, 1999. 335 s. ISBN 80-85850-84-2.
- BERGER, Peter L. ; LUCKMANN, Thomas. Sociology of Religion and Sociology of Knowledge. In *Sociology and Social Research*, 1963, č. 47, s. 417–427. ISSN 0038-0393.
- BERGER, Peter L. *Vzdálená sláva: Hľadání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno : Barrister & Principal, 1997. s. 24–43. ISBN 80-85947-18-8.
- BERGER, Peter L. (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington – Grand Rapids : Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1999. 135 s. ISBN 0-80284-691-2.
- BERKOWITZ, Alan R. ; NILON, Charles H. ; HOLLWEG, Karen S. (eds.) *Understanding Urban Ecosystems. A New Frontiers for Science and Education*. 1. vyd. New York : Springer, 2003. 523 s. ISBN 0-38795-496-1.
- BOROWIK, Irena (ed.) *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*. Kraków : Nomos, 1999. 455 s. ISBN 83-85527-88-5.
- BOROWIK, Irena ; TOMKA, Miklós (eds.) *Religion and Social Change in Post-Communist Europe*. Kraków : Nomos, 2001. 263 s. ISBN 8-3885-0826-1.
- BROMLEY, David G. ; SHUPE, Anson D. Jr. *Moonies in America: Cult, Church, and Crusade*. Beverley Hills : Sage, 1979. 263 s. ISBN 0-803910-60-6.

- BRUCE, Steve. *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford : Blackwell, 2002. 288 s. ISBN 0-63123-275-3.
- BUNČÁK, Ján. Religiozita na Slovensku a v stredoeurópskom rámci. In *Sociológia*, 2001, č. 1, s. 47–69. ISSN 0049–1225.
- BUŽEKOVÁ, Tatiana. Veriť alebo neveriť. Diskusia o knihe Zlatý baran. In *Etnologické rozpravy XVII*, 2005, č. 1, s. 131–135. ISSN 1335-5074.
- CASANOVA, José M. *Public Religions in the Modern World*. Chicago – London : University of Chicago Press, 1994. 330 s. ISBN 0-22609-535-5.
- DANGLOVÁ, Oľga. Etnologický pohľad na štúdium hodnôt (hodnoty predmoderného sveta slovenskej dediny). In *Slovenský národopis*, 2005, č. 4, s. 361–380. ISSN 1335-1303.
- DAVIE, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*. Oxford–Cambridge : Blackwell, 1994. 240 s. ISBN 0-63118-444-9.
- DAVIE, Grace. *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford–New York : Oxford University Press, 2000. 232 s. ISBN 0-19828-065-3.
- DAVIE, Grace. *Europe, the exceptional case: Parameters of Faith in the Modern World*. London : Darton, Longman and Todd, 2002. 192 s. ISBN 0-23252-425-4.
- DAVIE, Grace. New Approaches in the Sociology of Religion: A Western Perspective. In *Social Compass*, 2004, č. 1, s. 73–84. ISSN 0037-7686.
- DAVIE, Grace. *The Sociology of Religion*. London : SAGE, 2007. 296 s. ISBN 0-76194-892-9.
- DAVIE, Grace ; HERVIEU-LÉGER, Danièle (eds.) *Identités religieuses en Europe*. Paris : La Découverte, 1996. 336 s. ISBN 2-7071-2560-1.
- DEMERATH, Jay N. III. The Rise of „Cultural Religion“ in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland, and Sweden. In *Social Compass*, 2000, č. 1, s. 127–139. ISSN 0037-7686.
- EISENSTADT, Shmuel, N. *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. 1. vyd. Cambridge : Cambridge University Press, 2000. 294 s. ISBN 0-52164-586-7.
- FEATHERSTONE, Mike. Consumer Culture, Postmodernism and Global Disorder. In R. ROBERTSON, GARETT, W. R. (eds.) *Religion and Global Order*. New York : Paragon House, 1991, s. 133–160. ISBN 0-89226-091-2.
- FEGLOVÁ, Viera. Priestor ako antropologický fenomén. In *Slovenský národopis*, 1993, č. 2, s. 131–138. ISSN 1335-1303.
- GAJDOŠ, Peter. *Človek, spoločnosť, prostredie. Priestorová sociológia*. Bratislava : Sociologický ústav SAV, 2002. 374 s.
- GIDDENS, Anthony. *Důsledky modernity*. 1. vyd. Praha : Sociologické nakladatelství, 1998. 198 s. ISBN 80-8585-062-1.
- GOLOVAKHA-HICK, Inna. Demonology in Contemporary Ukraine: Folklore or „Postfolklore“? In *Journal of Folklore Research*, 2006, č. 3, s. 219–240. ISSN 0737-7037.
- GOODWIN, Charles. Time in Action. In *Current Anthropology*, č. 43, [Supplement Aug.–Oct.], 2002, s. 19–35. ISSN 1537-5382.
- GINGRICH, Andre ; OCHS, Elinor ; SWEDLUND, Alan. Repertoires of Timekeeping in Anthropology. In *Current Anthropology*, č. 43, [Supplement Aug.–Oct.], 2002, s. 3–4. ISSN 1537-5382.

- GRYGAR, Jakub. Strážci paměti. Autobiografické vyprávění a normativní aspekty kultury ve Stonavě a na Těšínsku. In *Český lid*, 2003, č. 2, s. 135–159. ISSN 0009-0794.
- HALLER, Max. Theory and Method in the Comparative Study of Values: Critique and Alternative to Inglehart. In *European Sociological Review*, 2002, č. 18, s. 139–158. ISSN 0266-7215.
- HADDEN, Jeffery K. ; COWAN, Douglas E. (eds.) *Religion on the Internet*. New York : JAI Press, 2000. 384 s. ISBN 0-76230-535-5.
- HANN, Christopher M. *The Skeleton at the Feasts. Contributions to the East European Anthropology*. Kent : Centre for Social Anthropology and Computing University of Kent at Canterbury, 1995. 231 s. ISBN 0-90493-866-2.
- HEELAS, Paul ; LASH, Scott ; MORRIS, Paul (eds.) *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Cambridge-Oxford: Blackwell, 1996. 347 s. ISBN 1-55786-554-X.
- HLAVINKOVÁ, Lucia. *A Believer as an Outsider in Secular Society – Socialistic Czechoslovakia and Nowadays – Is There Any Change?* Prípevok z konferencie CERES: „Religious Change“, september 2006. [v tlači].
- HLAVINKOVÁ, Lucia ; VIDO, Roman. Konferencie Medzinárodná spoločnosti pro sociologii náboženství v Lipsku. In *Religio*, 2007, č. 2, s. 287–289. ISSN 1210-3640.
- HLÔŠKOVÁ, Hana. Interpretácia minulosti – nástroj formovania sociálnej pamäti. In *Etnologické rozpravy*, 1996, č. 1, s. 77–88. ISSN 1335-5074.
- HLÔŠKOVÁ, Hana. Kategória minulosti v rozprávačskej tradícii. In *Slovenský národopis*, 1996, č. 3, s. 319–334. ISSN 1335-1303.
- HLÔŠKOVÁ, Hana. Povešť – jedna z naratívnych foriem osvojenia si priestoru. In *Etnologické rozpravy*, 2000, č. 1–2, s. 44–51.
- IANNACCONE, Laurence R. ; FINKE, Roger ; STARK, Rodney. Deregulating Religion: The Economics of Church and State. In *Economic Inquiry*, Oxford University Press, 1997, č. 2, s. 350–364. ISSN 0095-2583 .
- INGLEHART, Ronald. Cultural Change in Advanced Industrial Societies. Postmaterial Values and their Consequences. In *International Revue fo Sociology*, 1998, č. 3, s. 77–99. ISSN 0144-333X.
- INGLEHART, Ronald ; BAKER, Wayne E. Modernization, cultural change, and the persistence of traditional values. In *American Sociological Review*, 2000, č. 1, s. 19–48. ISSN 0003-1224.
- INGLEHART, Ronald ; NORRIS, Pippa. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004. 348 s. ISBN 0-52154-872-1.
- JAMESON, Frederic. Postmodernism an the Consumer Society. In FOSTER, H. (ed.) *Postmodern Culture*. London : Pluto Press, 1984. 159 s. ISBN 0-7453-0003-0.
- JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York : New American Library of World Literature edn., 1958.
- JASTROW, Joseph. Conversion, religious. In *Encyclopaedia of the Social Sciences*. New York : McMillan, 1957, s. 353–355.

- KARGIN, A. ; NEKLYUDOV, S. Foklore i Folkloristika Tretyego Tysyacheletiya /Foklore and Folk Studies in the Third Millenium./ In *Pervyj vserossijskij Kongress Fol'kloristov: Sbornik Dokladov*, vol. 1. Moskva : State Republican Center for Folklore, 2005.
- KEENAN, William. Post-Secular Sociology: Effusions of Religion in Late Modern Settings. In *European Journal of Social Theory*, 2002, č. 2, s. 279–290. ISSN 1368-4310.
- KNOBLAUCH, Hubert. Europe and Invisible Religion. In *Social Compass*, 2003, č. 3, s. 267–274. ISSN 0037-7686.
- KOVÁČ, Milan. Babonová zbierka Štefana Mončeka. In *Slovenský národopis*, 1998, č. 4, s. 515–521. ISSN 1335-1303.
- KOVÁČ, Milan. Ostrá hora plná mora a iné príbehy ľudovej viery a mágie zo severu Bielych Karpát. In *Hieron III*, 1998, s. 144–182. ISSN 1210-3640.
- KOVÁČ, Milan. Ludová kozmovízia v Bielych Karpatoch. In *Slovenský národopis*, 1999, č. 2–3, s. 173–181. ISSN 1335-1303.
- KOVÁČ, Milan. Voda v ľudovej viere obyvateľstva severu Bielych Karpát. In TARCALOVÁ, L. (ed.) *Kult a živly. Studie Slováckého muzea*. Uherské Hradiště : Slovácké muzeum, 1999, č. 4, s. 159–170.
- KOVÁČ, Milan. *Zlatý baran. Príbehy ľudovej viery a mágie spod hory Radzim*. Brdárka : o.z. RADZIM, 2004. 198 s. ISBN 80-969131-2-3.
- KOVÁČ, Milan. Problémy s poverami alebo poďakovanie recenzentom. In *Etnologické rozpravy*, 2005, č. 1, s. 146–152. ISSN 1330-5074.
- KOVÁČ, Milan ; KRUPOVÁ, Tatiana. *Správa o výsledkoch prieskumu religiozity študentov bratislavských vysokých škôl*. Bratislava : Chronos, 1993. 90 s.
- KOVÁČ, Milan ; MANN, Arne B. Rómovia a viera. In M. KOVÁČ, M., MANN, A. B. (eds.) *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. Bratislava : Chronos, 2003, s. 129–146. ISBN 80-8902-706-7.
- KOVÁČ, Milan ; MANN, Arne B. (eds.) *Boh všetko vidí. Duchovný svet Rómov na Slovensku*. 1. vyd. Bratislava : Chronos, 2003. 346 s. ISBN 80-8902-706-7.
- KOVÁČ, Milan ; PODOLINSKÁ, Tatiana. Homo religiosus našich dní. Stereotypy v klasifikácii náboženskej viery. In *Etnické stereotypy z pohľadu rôznych viedních oborů*. Brno : Etnologický ústav AV ČR, 2001, s. 92–100. ISBN 80-85010-34-8.
- KOVÁČ, Milan ; PODOLINSKÁ, Tatiana. *Mythos versus Logos*. Strategies of rationalization at the boudaries of two worlds in the conceptions of supernatural beings in Slovak countryside. In *Dialogue and Universalism*, 2002, č. 8–10, s. 85–99. ISSN 1234-5792.
- KOWALSKÁ, Eva. *Deklarovanie a upevňovanie konfesijnej identity v období raného novoveku*. Rukopis, 2007.
- KRIVÝ, Vladimír. Slovensko: sociokultúrne problémy modernizácie. In *Slovensko v 90-tych rokoch. Trendy a problémy*. Bratislava : SÚ SAV, 1994. ISBN 80-85447-05-3.
- KRIVÝ, Vladimír. Hodnotové orientácie a náboženské prejavy slovenskej verejnosti v 90. rokoch. In *Sociológia*, 2001, č. 1, s. 7–45. ISSN 0049-1225.
- KRIVÝ, Vladimír. Náboženské orientácie v 90. rokoch. In GYÁRFÁŠOVÁ, O., KRIVÝ, V., VELŠIC, M. *Krajina v pohybe*. Bratislava : IVO, 2001. 414 s. ISBN 80-88935-24-5.
- KVASNIČKOVÁ, Adela. *Náboženstvo ako kolektívna pamäť: prípad Slovenska a Čiech*. Bratislava : Univerzita Komenského, 2005. ISBN 80-223-2124-9.

- LAERMANS, Rudi. The Ambivalence of Religiosity and Religion: A Reading of Georg Simmel. In *Social Compass*, 2006, č. 4, s. 479–489. ISSN 0037-7686.
- LALIVE D'EPINAY, Christian ; ALEXANDER, Daniel ; CLEMENCE, Alain ; LAZEGA, Emmanuel ; MODAK, Marianne. Popular Culture, Religion and Everyday Life: (Study of a cohort of people aged 65 and above in the traditional rural and industrial urban milieux). In *Social Compass*, 1981, č. 4, s. 405–424. ISSN 0037-7686.
- LASH, Scott. *Sociology of Postmodernism*. 1. vyd. London : Routledge, 1990. 316 s. ISBN 0-41504-785-4.
- LASH, Scott ; URRY, John. *Economies of Signs and Space*. London : SAGE Publication, 1994. 368 s. ISBN 0-80398-472-3.
- LOFLAND John ; SKONOVD Norman L. Patterns of Conversion. In BARKER, E. (ed.) *Of Gods and Men. New Religious Movements in the West. Proceedings of the 1981 -55th Annual Conference of the British Sociological Association, Sociology of Religious Study Group*. Macon, Georgia : Mercer University Press, 1984, s. 1–24. ISBN 0-8655-4095-0.
- LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion*. London : Macmillan, 1967. 128 s. ISBN 0-02576-700-3.
- LUCKMANN, Thomas. The Privatization of Religion and Morality. In HEELAS, P., LASH, S., MORRIS, P. (eds.) *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity*. Cambridge – Oxford : Blackwell, 1996. s. 72–82. ISBN 1-55786-555-8.
- LYOTARD, Jean François. *O postmodernismu: postmoderno vysvětlované dětem: postmoderní situace*. 1. vyd. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993. 206 s. ISBN 80-7007-047-1.
- LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. 1. vyd. Brno : Masarykova Univerzita, 1999. 183 s. ISBN 80-2102-224-8.
- LUŽNÝ, Dušan. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. 1. vyd. Brno : Masarykova Univerzita, 2005. 375 s. ISBN 80-2103-043-7.
- MARIAŃSKI, Janusz. Dynamics of Changes in Rural Religiosity under Industrialization: The Case of Poland. In *Social Compass*, 1981, č. 1, s. 63–78. ISSN 0037-7686.
- MARINOVIĆ JEROLIMOV, Dinka ; ZRINŠČAK, Siniša. Religion Within and Beyond Borders: The Case of Croatia. In *Social Compass*, 2006, č. 2, s. 279–290. ISSN 0037-7686.
- MARTIN, David. The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. In *British Journal of Sociology*, 1991, č. 3, s. 465–474. ISSN 0142-5692.
- MARTIN, David. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot : Ashgate, 2005. 206 s. ISBN 0-75465-322-6.
- MASSEY, Doreen. Power Geometry and a Progressive Sense of Place. In BIRD, J. et al., (eds.) *Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change*. 1. vyd. London – New York : Routledge, s. 59–69. ISBN 0-41507-018-X.
- MÜLLER, Olaf. Religiosity in Central and Eastern Europe: Results from the PCE Survey. In JEROLIMOV, D. M., ZRINŠČAK, S., BOROWIK, I. (eds.) *Religion and Paterns of Social Transformation*, Zagreb : Institut za društvena istraživanja u Zagrebu, 2004, s. 79–88.
- Náboženstvo*, 1998. Databáza zo sociologického výskumu náboženstva (ako súčasti medzinárodného projekstu ISSP). Bratislava : Sociologický ústav SAV, 1998.
- NALETOVA, Inna. *Researching Orthodoxy in Europe*. Nепublikovaná prednáška z konferencie REVACERN, 26. 04. 2007, Szeged, 2007.

- NEED, Ariana ; EVANS, Geoffrey. Analysing patterns of religious participation in post-communist Eastern Europe. In *British Journal of Sociology*, 2001, č. 2, s. 229–248. ISSN 0142-5692.
- NELSEN, Hart M. ; POTVIN, Raymond H. The Rural Church and Rural Religion: Analysis of Data from Children and Youth. In *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 429, Jan. 1977, s. 103–114. ISSN 0002-7162.
- NEŠPOR, Zdeněk. Recenzia na knihu. In *Sociologický časopis*, č. 4, 2007, s. 848 - 851. ISSN 0038-0288. TÍŽIK, Miroslav. *K sociológii novej religiozity*. 1. vyd. Bratislava : Vydavateľstvo UK, 2006. 389 s. ISBN 80-223-2131-1.
- NEŠPOR, Zdeněk ; LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. Praha : Portál. 2007. 236 s. ISBN 978-80-7367-251-5.
- PANCZOVÁ, Zuzana. Kam patria čierne mačky? Terminologicko-klasifikačné dilemy príbehov a predstáv o nadprirodzene. Diskusia o knihe Zlatý baran. In *Etnologické rozpravy XII*, 2005, č. 1, s. 136–141. ISSN 1335-5074.
- PODOBA, Juraj. Modernizácia na prelome storočí. Kultúrna zmena ako faktor rozvoja a súčasne zániku tradičnej rurálnej architektúry. In *Slovenský národopis*, 2001, č. 1, s. 65–75. ISSN 1335-1303.
- POLLACK, Detlef. Religiousness Inside and Outside the Church in Selected Post-Communist Countries of Central and Eastern Europe. In *Social Compass*, 2003, č. 3, s. 321–334. ISSN 0037-7686.
- POPELKOVÁ, Katarína. Východiská urbánno-etnického štúdia otázok sociálnej komunikácie (teoreticko-metodologické úvahy slovenskej etnológie mesta v polovici 90. rokov). In *Etnologické rozpravy VI*, 1999, č. 1, s. 7– 24. ISSN 1335-5074.
- POZDNEEV, V. Tretya Kultura. Fol'klore. Postfol'klore. /Third Culture. Folklore. Postfolklore./ In *Pervyj vserossijskij Kongres Fol'kloristov: Sbornik Dokladov, č. 1*. Moskva : State Republican Center for Folklore, 2005.
- ROBBERS, Gerhard (ed.) *Stát a církev v zemích EU*. Praha : Academia, 2002. 368 s. ISBN 80-200-0967-1.
- SCHIEFFELIN, Bambi B. Marking Time: The Dichotomizing Discourse of Multiple Temporalities. In *Current Anthropology*, 43, Supplement Aug.-Oct., 2002, s. 5–17. ISSN 0011-3204.
- STARK, Rodney ; IANNACCONE, Laurence R. ; FINKE, Roger. Religion, Science, and Rationality. In *American Economic Review*, 1996, č. 2, s. 433–437. ISSN 0002-8282.
- SULLIVAN, Winnifred Fallers. Neutralizing Religion, Or, What Is the Opposite of „Faith-Based“? In *History of Religions*, 2002, č. 4, s. 369–390. ISSN 0018-2710.
- TAYLOR, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, Massachusetts : The Belknap Press of Harvard University, 2007. 896 s. ISBN 0-67402-676-4.
- TÍŽIK, Miroslav. *K sociológii novej religiozity. Podoby zmeny náboženského života v 20. storočí*. 1. vyd. Bratislava : Univerzita Komenského, 2006. 389 s. ISBN 80-223-2131-1.
- TOMKA, Miklós ; ZULEHNER, Paul M. *Gott nach dem Kommunism*. Religion in den Reformländer Ost(Mittel)Europas. Eine Studie des Pastoralen Forums. Wien. 1999. 244 s.



- TOMKA, Miklós. Náboženská situace v zemích východní a střední Evropy. In RENÖCKL, H., BLANCKSTEIN, M. (eds.) *Nová religiozita fascinuje a zneklidňuje*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 2000. 110 s. ISBN 80-7192-541-1.
- TOMKA, Miklós. Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments? In *Social Compass*, 2006, č. 2, s. 251–265. ISSN 0037-7686.
- TOMKA Miklós. *Challenges in Religion Research in Central and Eastern Europe*. Nepublikovaná prednáška z konferencie REVACERN, 27. 04. 2007. Szeged, 2007.
- TROMBETTA, Pino Lucá. *Why Does „Self-Made Religion“ Spread in Italy?* Príspevok z konferencie CESNUR: Religious Movements, Conflicts, and Democracy: International Perspectives [online]. 2004, [cit. 2004-20-07]. Dostupná na www: [http://www.cesnur.org/2004/waco\\_trombetta.htm](http://www.cesnur.org/2004/waco_trombetta.htm).
- TSCHANNEN, Olivier. The Secularization Paradigm. In *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1991, roč. 30, s. 396–415. ISSN 0021-8294.
- VÁCLAVÍK, David. *Sociologie nových náboženských hnutí*. 1. vyd. Brno : Masarykova univerzita a Praha : Malvern, 2007. 150 s. ISBN 978-80-86702-22-3.
- VÁCLAVÍK, David. *Plurality and Religion in Transition Society: The Case of the Czech Republic*. Prípevok z konferencie CESNUR/INFORM/ISORECEA: Twenty Years and More: Research into Minority Religions, New Religious Movements and ‚the New Spirituality‘ [online]. [cit. 2008-15-04]. Dostupná na www: [http://www.cesnur.org/text\\_brain.htm#CEC](http://www.cesnur.org/text_brain.htm#CEC).
- VANOVIČOVÁ, Zora. Príbeh s funkciou exempla v ústnej tradícii. In Z. PROFANTOVÁ, Z. (ed.) *Na prahu milénia*. Bratislava : ARM 333, 2000, s. 103–115.
- WEBER, Max. Objektivita sociálnovedného poznání. In WEBER, M. *Metodologie, sociologie a politika*. 1. vyd. Praha : Oikoymenth, 1998, s. 7–64. ISBN 80-8600-548-8.
- WILSON, Bryan R. (ed.) *Religion: Contemporary Issues*. London : Bellew, 1992. ISBN 1-8572-5045-1
- WILSON, Rob ; DISSANAYAKE, Wilson. Introduction: Tracking the Global/Local. In WILSON, R., DISSANAYAKE, W. (eds.) *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary*. Durham – London : Duke University Press, 1996, s. 1–20. ISBN 0-82231-712-5.
- ZAJONC, Juraj. Medzi folkloristikou a porovnávacou religionistikou alebo od poverového rozprávania k ľudovej viere. Diskusia o knihe Zlatý baran. In *Etnologické rozpravy XII*, 2005, č. 1, s. 136–141. ISSN 1335-5074.
- ZINSER, Hartmut. *The End of Secularization*. Prednáška z konferencie REVACERN Szeged [online]. [cit. 2008-15-04]. Dostupná na www: <http://www.revacern.eu/news-and-events/zinser-the-end-of-secularization>.
- ŽALOUDKOVÁ, Lubomíra. Religiozita a náboženská participácia v súčasnej nemeckej sociológii. In *Sociológia*, 2001, č. 1, s. 71–84. ISSN 0049-1225.

### **Autorka**

Tatiana Podolinská vystudovala obor filozofia, historia a religionistika na Filozofickej fakulte v Bratislave. Odborné zameranie ľudová religiozita, religiozita Rómov, náboženská ikonografia, európske mytológie.

Kontakt: [tatiana.podolinska@savba.sk](mailto:tatiana.podolinska@savba.sk)