

Snohová, Alexandra

Konštrukcia (nielen) pohanskej identity v neskorej modernite

Sacra. 2020, vol. 18, iss. 1, pp. 22-33

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/143008>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Konštrukcia (nielen) pohanskej identity v neskorej modernite

Construction of (not only) Pagan Identity in the Late Modernity

Alexandra Snohová, FSS MU, Katedra sociologie
email: 460196@mail.muni.cz

Abstract

Modernity, characterized by many macrosocial processes like secularization, rationalization but also initiatives supporting the so-called re-enchantment of the world, made religion undergo radical transformations, changing its role in individual biographies. Due to religious plurality and freedom, people engage in spiritual practices in a creative, explorative, and eclectic manner. I discuss how are religious identities constructed in the era of late modernity, and, with a focus on modern paganism, I explore the conversion rhetoric via the lenses of narrational approach to identity building. I also describe how paganism provides meanings, symbolism, and language for a biographical reconstruction of identity. My main argument is that adopting religious identity can be a reflectional, rational, and active act of identical and biographical transformation which stands in opposition to the classical concept of conversion as a passive external event.

Key Words

modern paganism, individualized spirituality, identity, narrative, biographical reconstruction, conversion rhetoric, active conversion

Klíčové slová

moderné pohanstvo, individualizovaná spiritualita, identita, naratív, biografická rekonštrukcia, rétorika konverzie, aktívna konverzia

Úvod

Ako sa pokúsím argumentovať v tejto práci, náboženstvo a spiritualita, napriek tvrdeniam o neúprosnom úpadku a sekularizácii, stále hrajú dôležitú rolu v privátnej sfére i v životných príbehoch jednotlivcov. Náboženská kozmológia, čiže špecifický duchovný pohľad na svet, ktorý daná viera alebo kombinácia vieroúk ponúka, sa stáva nástrojom nazerania a transformácie individuálneho vedomia a identity jednotlivca. Na náboženstvo sa v tomto kontexte dívam ako na interpretačný rámec, ktorý jedinci využívajú na spracovanie svojich životných skúseností a ich syntézu do integrovaného obrazu vlastnej identity.

Spolu s tým, ako sa v rámci modernity zmenila spoločnosť a rola náboženstva v nej, sa zmenil aj moderný človek a jeho vedomie, najmä teda to, akým spôsobom

nazerá na vlastnú biografiju a ako pracuje na tvorbe Self¹–svojej identity. Konštrukciu náboženskej identity v modernej dobe budem v tomto texte demonštrovať na modernom pohanstve, ktoré sa stalo jedným z najrýchlejšie rastúcich moderných náboženských hnutí. Jeho filozofia je vysoko individualistická a prispôsobená reflexívnej povahe modernity. Pohanská konverzia tu teda posluží ako príklad moderného transformačného naratívu. Na uchopenie fenoménu moderného osvojovania náboženskej identity využívam a spájam dva ťažiskové teoretické koncepty, a to aktívnu konverziu a naratívny a biografický prístup k identite.

Na začiatku považujem za zásadné ozrejmiť procesy modernity, ktoré vytvorili nové podmienky pre náboženstvo, a zároveň vytvorili moderného človeka s jeho špecifickým nahliadaním na Self a identitu. Následne sa v stručnosti venujem konceptu takzvaného znovu-začarovania sveta, procesu, ktorý je definovaný odporom voči modernej utilitárnosti, racionalizácii a sekularizácii. Predstavuje túžbu po navrátení magického elementu do našich životov. Manifestuje sa skrz rôzne moderné náboženské hnutia a nové spirituálne prístupy, ako napríklad práve pohanstvo. Ďalej sa budem dopodrobna venovať ťažiskovej časti tejto práce, ktorou je konštrukcia náboženskej identity v rámci moderného pohanstva. Ozrejmujem, čo je to aktívna konverzia a ako sa líši od klasických, značne deterministických konceptov konverzie. Na konverziu sa dívam skrz optiku naratívneho a biografického prístupu k identite, ktorý vidí identitu ako kontinuálny proces interpretácie a re-interpretácie vlastnej individuálnej biografie skrz naráciu, čiže tvorbu príbehov o nás a o tom, kto sme a čo nás tvarovalo. V tomto kontexte predstavím špecifika pohanského naratívu konverzie. Pohanstvo a pohanská konverzia je v rámci tohto prístupu ponímaná ako transformačný naratív a interpretačný rámec pre identitu konvertujúceho.

Náboženstvo a procesy modernity

O akom úpadku však hovoríme? Dajú sa vôbec o tak komplexnom, heterogénnom a širokom termíne, akým je náboženstvo, vôbec vynášať akékoľvek všeobecne platné súdy? O akom náboženstve alebo náboženstvách hovoríme? V akom geopolitickom kontexte? Sústredíme sa na inštitucionálnu rovinu, napríklad v podobe politického vplyvu náboženských inštitúcií alebo na rolu náboženstva v individuálnych životoch?

Sekularizačne teórie zastávajú mnohí sociologickí teoretici modernity ako Talcott Parsons, Peter Luhmann či Thomans Luckmann. Práve Luckmann konceptualizoval sekularizáciu ako úpadok a marginalizáciu náboženstva a náboženských inštitúcií vo verejnej sfére. Náboženstvo však podľa neho stále hrá dôležitú úlohu v sfére privátnej, kde operuje ako nástroj hľadania a tvorby identity (Luckmann, 1967). Sekularizačné procesy obmedzujúce moc náboženských denominácií, ako napríklad zrušenie štátnych cirkví a presadenie slobody vyznania však mali dopady aj na vzrastajúcu pluralitu a individualizáciu

¹ Termín „Self“ používam najmä kvôli väčšinovo anglickým zdrojom, ku ktorým sa odkazujem v tomto text. Zároveň, keď hovorím o „Self“, mám na mysli najmä Giddensovu konceptualizáciu „Self“ ako kreatívneho projektu tvorby modernej identity (viď Giddens, 1991).

spirituality a modernej, detradicionalizovanej náboženskej identity (viac v Lužný, Václavík a kol., 2010).

Proti sekularizačným tézám, ktoré hlásajú lineárny úpadok a následný zánik náboženstva, stoja alternatívne perspektívy, ktoré hovoria o transformácii náboženstva a o jeho nevyhnutnej adaptácii. Náboženstvo by teda nemalo strácať svoju relevantnosť ako vedecký objekt kvôli eschatologickým predpovediam výskumníkov, akými je napríklad Bruce (Bruce, 2002).² Dynamika zmien, ktorými si náboženstvo prechádza, si určite zaslúži interdisciplinárnu pozornosť.

V tejto práci sa zameriavam na rolu náboženstva v individuálnej biografii moderného človeka, na náboženstvo ako konštitutívny prvok pri tvorbe identity. Na úvod by som rada popísala novo nastolené podmienky pre náboženstvo vytvorené modernitou a modernizačnými procesmi, z ktorých považujeme za najzásadnejší pri úvahách nad náboženstvom a identitou individualizmu.

Modernita sa už od čias klasických sociologických teoretikov ako Durkheim či Weber vymedzuje a definuje v kontraste s konceptom tradičnej spoločnosti. Diskurz týchto dichotómií funguje na báze navzájom antinomických vlastností. Ako najzásadnejší rozdiel sa prezentuje prechod od tradičných zdedených rolí a pozícií v spoločnosti a jej hierarchii k západnému individualizmu a rolám závislým na schopnostiach a rozhodnutiach jedinca.³

Pre klasických teoretikov modernity bola identita vždy zásadnou témou. Modernita totiž nespočíva len v politických, ekonomických, kultúrnych a sociálnych transformačných procesoch, ktoré operujú na celospoločenskej úrovni. Premena spoločnosti so sebou niesla najmä zmeny na antropolologickej úrovni. Modernita a jej nároky vytvorili nového človeka, ktorý začal vnímať vlastný život a biografiu radikálne odlišným spôsobom.

Self a moderné ponímanie individuálnej identity boli v centre záujmu Anthonyho Giddensa, ktorý vnímal moderné procesy skrz optiku sociologickej imaginácie. Všimol si teda a popísal makro-procesy, ako napríklad rozkvet neskorého kapitalizmu či vznik expertných systémov, no neopomenul ani zmeny na mikro-úrovni individuálneho prežívania. Self sa podľa neho stáva projektom. Na jedinca je kladený tlak na vytvorenie autentickej identity. Tento tlak vyplýva najmä z pôsobenia kapitalistického trhu, ktorý hral zásadnú úlohu v rámci rozvoja individualizmu.

Vzostup individualizmu priniesol v kontexte západnej spoločnosti väčšie šance spoločenskej mobility a vyššiu mieru rovnosti. Dôležitou sa stáva práve myšlienka či zásada, ktorá volá po rovných a spravodlivých príležitostiach pre všetkých jedincov v spoločnosti. Modernita sa odklonila od komunity či rodiny ako konštitutívnej jednotky spoločnosti. Zdedené tituly a role sa stávajú marginálnejšími. Moderná doba má v strede svojho záujmu jednotlivca, ktorému dovoľuje viac osobnej slobody a variету prijímaných možností sebaujadrenia a tvorby originálnej individuálnej identity.

² Bruce prezentuje vo svojich dielach ako „God is dead“ presvedčenie, že náboženstvo je vo fázy nenávratného zániku (2002).

³ Hodnota a využiteľnosť týchto schopností sú samozrejme nazerané skrz kritériá moderného kapitalizmu.

Zásadným kognitívnym procesom nevyhnutým pre tvorbu „projektu Self“ (Giddens, 1991) je interpretácia. Tá v tomto kontexte spočíva v hľadaní významu a zmyslupnom prepájaní našich minulých skúseností do obrazu tvoriaceho identitu, ucelenú osobnosť, ktorú prezentujeme a manifestujeme nie len pre druhých, ale aj sami pre seba.

Autori ako Bauman však poukázali na to, že modernita a individualizmus majú svoje tienisté stránky. V rámci svojho konceptu tekutej modernity zdôrazňuje, že na úrovni jednotlivcov a ich rolí a identít vzrastá internalizovaná neistota a nestabilita z chaosu rôznych možností a nutnosti neustále voliť (Bauman, 2002). Môžeme teda vidieť, že kreatívna práca na sebe samom sa stáva nie len možnosťou, no najmä štandardom a normou modernej západnej spoločnosti, kde sa kedysi pevné inštitúcie roztekajú. Táto situácia núti jednotlivcov fluidne sa presúvať medzi rôznymi sociálnymi rolami a pozíciami v podmienkach rastúcej komplexnosti sociálneho života.

Témy transformácie moderného človeka sa tiež dotkol Bourdieu. To, ako rozumieme našej vlastnej existencii a ako vnímame naše životy, sa s nástupom modernity zásadne zmenilo. Naše životné príbehy sa stávajú životnými históriami (Bourdieu, 2000).⁴ Rovnako, ako v prípade dejín, vidíme aj náhodnosť našich vlastných životov ako sekvenciu udalostí s inherentným účelom a významom.⁵ Narácia, ktorá práve tejto náhodnosti dáva konkrétny tvar a zmysel, sa teda stáva stratégiou udržania integrity a jednoty jedincovej identity. Veríme, že veci do seba zapadajú, že to, čo sa stalo, sa malo stať. Veríme na osud a životné lekcie v podobe poučenia. Spoliehame sa na to, že naše skúsenosti sú zmysluplné, a že udalosti v našom živote prišli, aby nás tvarovali. V tomto kontexte môžeme vnímať prítomnosť akéhosi metanarátívu sebarozvoja a hľadania samého seba.

Individualizmus a subjektívizácia náboženstva

Motívy obsiahnuté v modernite môžeme považovať z časti za motívy spirituálne. Rozvoj ducha, túžba po integrite a zvýznamnení našej životnej cesty sú vlastné modernému individualizmu rovnako ako sú vlastné modernej spiritualite. Moderné podoby náboženstva rozvíjajúce sa v privátnej sfére sú definované svojou snahou naplniť tieto potreby. Sú orientované na človeka.

Vidíme zmenu orientácie prítomnú v moderných náboženských prúdoch a aj v mnohých tradičných náboženských rétorikách. Vo všeobecnosti klesá miera dogmatizmu a kontroly. Náboženstvo sa stáva symbolickým a interpretačným rámcom, ktorý zasadzuje život do širšieho významového kontextu.

Subjektívizáciu náboženstva popísal vo svojom slávnom výskume o mestečku Kendal sociológ náboženstva Paul Heelas. Tvrdil, že moderné náboženstvo zmenilo svoju rétoriku a funkciu v živote ľudí. Domnieval sa, že náboženstvo sa odklonilo

⁴ Bourdieu nazýva tento vo veľkej miere nevedomovaný prístup k individuálnej biografii „rétorickou ilúziou“, ktorá je následkom tlaku moderných inštitúcií.

⁵ Bourdieu taktiež popisuje, ako na tieto zmeny v ponímaní biografie vplyvajú naturalizované inštitúcie ako napríklad inštitúcia pomenovania, čiže život s konkrétnym menom a nálepkou, ktorá symbolizuje ohraničenú jednotu „Self“. Naše meno, naša oficiálna identita reprezentovaná napríklad vlastníctvom dokladov či záznamami o našej existencii v rôznych verejných inštitúciách, je našou „vstupenkou“ do spoločnosti, dáva nám potrebnú legitimitu (Bourdieu, 2000).

od tendencií ku kontrole a disciplíne. Vytráca sa z neho taktiež aj posvätná bázeň z odosobneného a nedotknuteľného Boha. Náboženstvo prestáva byť návodom na život s presnými pravidlami a prikázaniami. Moderná spiritualita obrátila svoje sústredenie na človeka a jeho duchovnú cestu (Heelas et al., 2005). Náboženstvo teda nemá možnosti praktikujuúcich obmedzovať disciplináciou a dogmatizmom, ale možnosti otvárať, rozširovať vedomie a poskytnúť nové kreatívne spôsoby nahliadania na životnú cestu jednotlivcov a jej zmysel. Túto orientáciu vidí Heelas hlavne v nových náboženských hnutiach, najmä teda v New Age a rôznych ezoterických prístupoch k duchovnu⁶.

Moderný človek a návrat mágie

Náboženstvo ostáva napriek tézam o neodvratnej sekularizácii esenciálnou súčasťou moderného človeka a jeho sebareflexie. Mnohí autori, ako napríklad Partridge, hovoria o znovu-začarovaní sveta, spoločenskom procese, ktorý povstal ako reakcia a revolta proti postupujúcej sekularizácii, racionalizácii, kalkulácii a utilitárnosti modernej doby (Partridge, 2005). Náboženstvo má teda priniesť do života moderného človeka žijúceho v oceleovej klietke kapitalizmu vyšší zmysel, mágiu či posvätno. „Náboženský impulz a pátranie po význame, ktorý transcendentuje obmedzený obzor empirickej skúsenosti v tomto svete, bol vždy pretrvávajúcou charakteristikou ľudstva“ (Berger, 1999: 3). Moderná spiritualita a náboženské orientácie, ktoré sú jej súčasťou, bojujú proti odosobnenej atmosfére moderného sveta, ale taktiež proti odosobnenému náboženstvu v podobe tradičných denominácií, ktoré podľa Partridge prešli internou sekularizáciou.

Jedným zo spirituálnych hnutí, ktoré ideu znovu-začarovania sveta explicitne artikulujú, je moderný okultizmus v podobe rôznych odnoží pohanstva a čarodejníctva. Sabina Magliocco, ktorá sa zaoberá štúdiom hnutia Wicca, ktoré sa zvyčajne zaraďuje pod vlnu modernej pohanskej čarodejníckej viery, vidí Wiccu ako kreatívny vzor voči dominantnej ontológii osvietenstva, ktorá marginalizuje predstavivosť a extázu (Magliocco, 2010). Margot Adler zdôrazňuje, ako fundamentálne prvky pohanskej kozmológie umožňujú nahliadať na svet skrz optiku mágie. Animizmus a polyteizmus, ktoré sú podľa nej základnými kameňmi pohanského svetonázoru, vracajú božské, posvätné a magické „na Zem“ z ríše monoteistického všemohúceho a od ľudstva oddeleného Boha (Adler, 2006). Pohanská kozmológia sa snaží oživiť animistický pohľad na prírodu a všetko živé. Z tejto perspektívy majú všetky objekty okolo nás svoju vitalitu a magickú podstatu. Toto volanie po novom pohľade na prírodu je taktiež reakciou na moderný strach z potenciálnej ekologickej katastrofy plynúcej z ľudského odosobneného a manipulatívneho prístupu k prírode ako zdroju.

Ďalším nástrojom znovu-začarovania sveta je aj polyteistická povaha pohanskej a čarodejníckej viery. Polyteizmus spočíva vo viere vo viacerých bohov. Tento jednoduchý fakt vplýva na pohanský pohľad na svet. Polyteistickí bohovia

⁶ Túto zmenu role a charakteru náboženstva môžeme však pozorovať aj v stratégiách tradičných denominácií, ktoré sa snažia udržať si svojich veriacich. Okrem toho kreatívny prístup k náboženstvu nevyklučuje experimentovanie s myšlienkami z tradičných náboženstiev. Vid' koncept „bricolage“ (Heelas et al., 2005: 13) či Gallagherove premisy o zmene prístupu ku konverzii v tradičných náboženských skupinách (Heelas et al., 2005: 11).

pohanského panteónu zastupujú každý určitú oblasť života či vlastnosť a sami o sebe nie sú zobrazovaní ako dokonalí a neomylní. Mnohí pohania spájajú (inšpirovaní Jungovými myšlienkami o archetypoch) tieto mýtické postavy s fragmentovanými časťami vlastnej psyché. „Božské“ teda pohania nachádzajú sami v sebe, nie v odosobnenej postave vzdialeného všemocného Boha. Túto myšlienku môžeme nájsť napríklad aj v rámci takzvanej New Age spirituality (Adler, 2006).

„[Pohanstvo] zahŕňa posvätné vzťahy a skúsenosti, ktoré presahujú monoteizmus a vystupujú z konvenčných inštitucionalizovaných náboženských praktík. Dôraz a závislosť na zjaveniach a posvätných textoch sú marginalizované v prospech týchto vzťahov a spiritualita samotná imanentne obsahuje úctu k pôde či krajine, rovnako ako úctu k jej hmotným živým bytostiam a nehmotným duchom, ktorí ju obývajú“ (Pizza & Lewis, 2009: 7).

Tieto nové (či obnovené) náboženské smery ponúkajú jednotlivcom širokú škálu rôznorodých symbolických nástrojov imaginácie. Tieto symbolické náboženské reprezentácie im poskytujú interpretačný rámec pre realitu okolo nich aj pre ich vlastné životné skúsenosti a budovanie identity. Pripodobnenie konkrétnej udalosti, ktorou si jedinec prechádza, napríklad k mýtickým príbehom o starých bohoch, mu môže reálne pomôcť danú situáciu zmysluplne spracovať a nachádzať kreatívne riešenia. Táto náboženská imaginácia môže priniesť zmysel aj do na prvý pohľad bežne málo významných činností.

Reid, ktorý v rámci svojho výskumu súčasných pohanov uskutočnil sériu rozhovorov s vyznávačmi tohto náboženstva, v tejto súvislosti uviedol príklad ženy v domácnosti, s ktorou viedol rozhovor o tom, ako jej jej viera pomáha v každodennom živote. Žena pripodobnila svoje rutinné práce v domácnosti opakujúcemu sa kolobehu ročných období a zmien v prírode. Vďaka pohanstvu pre ňu repetitívna povaha týchto činností naberala hodnotu v širšom systéme prírodných dejov, ktorým opakovanie neuberá na zásadnej dôležitosti (Reid, 2009).

Návrat k mágií a znovu-začarovanie sveta je snahou o prekonanie apatie a blazeovanosti moderného človeka a spoločnosti. Náboženské hnutia ako pohanstvo či čarodejníctvo sa snažia poukázať na kúzlo v obyčajných veciach a javoch, akými sú prechody ročných období, slnovraty či fáze mesiaca.

Aktívna konverzia a pohanstvo ako transformačný naratív

V tomto texte by som sa rada venovala náboženstvu ako naratívu identity a nástroju biografickej rekonštrukcie. V kontexte náboženstva ako subjektívnej či subjektívizovanej spirituality je zmysluplné študovať ho práve z hľadiska tvorby sociálnej identity. Tento prístup nám môže osvetliť to, ako moderný človek pristupuje k svojmu životu a Self a aké stratégie používa na to, aby si zmysluplne vykladal svoje skúsenosti a udržiaval integritu osobnosti.

Na príklade moderného pohanstva by som rada ukázala možnosti konštrukcie modernej náboženskej identity a demonštrovala, akým spôsobom moderný západný človek racionálne a reflexívne využíva náboženstvo na to, aby dal zmysel svojim životným skúsenostiam a svojej biografii. Ako sa budem snažiť ukázať, pohanstvo je príkladom náboženskej filozofie, ktorá sa adaptovala na reflexívnu a individualistickú povahu modernity. Čo teda z hľadiska moderného budovania

identitu znamená konverzia či osvojenie novej náboženskej identity? Ako sa osvojuje a konštruuje pohanská identita a čím je špecifická?

Aby sme si odpovedali na túto otázku, musíme si objasniť, ako sa zmenilo ponímanie konverzie. Rovnako ako rola a charakter náboženstva samotného sa premenil aj pohľad na konverziu, a to ako zo sociálne-vedného hľadiska, tak aj z hľadiska výpovedí konvertitov, ktorí sa podelili o svoju životnú skúsenosť.

Po dlhú dobu bol prototypom konverzie v západnom svete, v ktorom prevláda kresťanský náboženský diskurz, konverzia svätého Pavla na ceste do Damasku. Pasívna konverzia odpovedajúca tejto ideálne-typickej skúsenosti mýtického svätca je charakteristická tým, že sa väčšinou jedná o jeden prelomový okamžik, ktorý je náhly a dramatický, vo svojej podstate magický a iracionálny kvôli prítomnosti externej mocnej sily. Jediniec, ktorý je plne determinovaný touto vonkajšou silou, zamietajú svoje staré „ja“ a prechádza z jedného statického stavu do druhého (Kilbourne & Richardson, 1989).

Zvnútorňovanie náboženstva a nový apel na božské a posvätné v nás, tak ako to popisuje Heelas pri definícii „subjektívneho obratu“, však narušilo platnosť tvrdenia, že konverzia nie je v rukách jedinca, ktorý si osvojuje novú náboženskú identitu. Kilbourne a Richardson, ktorí sa postavili kriticky k pasívnej konverzii, teda konceptualizovali takzvanú aktívnu konverziu, ktorú prisudzujú najmä „hľadačom“ („seekers“), ktorých vnímajú ako dištinktívny sociálny typ. Miesto toho, aby bol takýto jedinec manipulovaný akýmiisi mocnými, neviditeľnými a nekontrolovateľnými silami, hľadač sa stáva aktívnym agentom v utváraní svojej vlastnej identity skrz konverziu (Kilbourne & Richardson, 1989). Pri aktívnej konverzii je teda zdôrazňovaná autonómia jednotlivca, jeho možnosť slobodnej voľby a zámerné hľadanie nových významov. „Hľadač“ interpretuje svoju transformačnú skúsenosť ako uvedomovanú a racionálnu, pričom proces konverzie môže zahŕňať kontinuálny záujem o rôzne náboženské tradície a náboženské organizácie. „Staré Self“ nie je zavrhané ako v prípade pasívnej konverzie, ale je nahliadané ako nevyhnutné štádium na spirituálnej ceste individua (Kilbourne & Richardson, 1989).

Toto stanovisko teda zamietajú deterministickú povahu konverzie prítomnú v jej najznámejších modeloch, akým je napríklad model priebehu konverzie od Loflanda a Starka. Títo dvaja autori popisujú podmienky, za ktorých podľa nich dochádza ku konverzii a následnému náboženskému záväzku. Tieto podmienky predpokladajú u jedinca napätie a následnú krízu, ktorá musí byť prístupná nábožensky ladeným riešeniam. Jediniec prechádza bodom obratu čiže udalosťou či sekvenciou udalostí, ktoré ho nútia prehodnotiť jeho či jej prístup k životu a náboženstvo sa môže zdať nástrojom na vyriešenie takejto existenciálnej krízy (Lofland & Stark, 1965).

Snow a Phillips (1980) však argumentujú, že situácia nemusí byť až tak jasná. Napätie, kríza či body obratu nie sú objektívnymi sociálnymi faktami. Samotné podmienky konverzie sú záležitosťou individuálnej interpretácie. To, či jedinec vyhodnotí svoju situáciu ako krízu či istú konkrétnu udalosť svojho života ako bod obratu, je vecou jeho individuálneho výkladu. Stark a Lofland (1965), ktorých schéma procesu konverzie je ešte stále tou najcitovanejšou, zabúdajú pri svojom teoretizovaní na aktívnu rolu jednotlivca ako aktéra, ktorý sám interpretuje svoju situáciu a svoje skúsenosti, a pristupujú teda ku konverzii značne deterministicky. Kríza môže byť napríklad videná ako kríza až po nadobudnutí nového

interpretačného rámca konkrétneho náboženstva, ku ktorému jedinec konvertuje (Snow & Phillips, 1980). Človek si môže až vtedy uvedomiť, aké udalosti ho viedli ku konverzii a osvojeniu náboženskej identity. Selekciou, spojením a zvýznamnením konkrétnych kľúčových udalostí si teda vytvára naratív vlastnej transformácie.

Aj kvôli tomu, že konverzia je v našej spoločnosti väčšinou prezentovaná ako niečo, čo sa jedincovi „prihodiť“, nie ako niečo na čom aktívne pracuje z racionálnych a reflexívnych dôvodov, existuje medzi súčasnými pohanmi všeobecné odmietnutie konverzie, ako pojmu, ktorý by popisoval ich skúsenosť (Gallagher, 1994).

Pohanstvo ako „náboženstvo bez konverzie“ prvýkrát popísala Margot Adler. Príklon k pohanskej spirituálnej ceste popisuje rétorikou „návratu domov“⁷. Tvrdí, že väčšina ľudí vyznávajúcich pohanskú vieru sa k nemu dostala spontánne, keďže už predtým cítili spirituálne volanie. Pohanstvo pre nich nebolo ničím novým. Bolo potvrdením toho, čo vedeli a čomu v nešpecifikovanej forme verili dávno predtým. Objav pohanstva teda vyvolával skôr pocit „návratu domov“ než radikálnej zmeny, ktorú by sme označili konverziou v tradičnom slova-zmysle. „Vždy som vedela, že mám nejaké náboženstvo, predtým som však nevedela, že toto náboženstvo má meno“, „Bolo to ako vrátiť sa domov“, či „Konečne som našiel vierouku, ktorá odráža hodnoty, ktoré som vždy mal“ (Adler, 2006: 26) boli vyjadrenia, na ktorých Adler založila svoje premisy proti existencii konverzie v pohanstve. Trvá na výnimočnosti pohanskej viery zavrhujúcej autoritatívnosť a dogmatizmus.

Na prácu Adler sa vzniesla vlna kritiky. Tá najzásadnejšia súvisí s jej úzkou a rigidnou predstavou konverzie (Gallagher, 1994; Reid, 2009). Pre Adler sa jednoducho pojem konverzie točí okolo obrazu pasívneho „Self“ (Gallagher, 1994). Nepohanské náboženstvá považuje za autoritatívne a ubíjajúce individualitu. Ak konverziu vnímame v pasívnom zmysle a vidíme za takýmto procesom dogmatizmus a tlak ku konformite prisudzovaný tradičným denomináciám tak ako Adler, je len prirodzené, že prideme k myšlienke, že takto definovaná konverzia naozaj nevyplýva o pohanskej skúsenosti. Iné modely konverzie odpútané od tradičného značne limitujúceho pohľadu však podľa Gallagera (1994) dokážu kategorizovať a popísať aj aktívnu a reflexívnu povahu osvojovania pohanského náhľadu na svet.

Gallagher napríklad vo svojej kritickej reakcii na Adlerinu prácu využíva koncepty náhleja a dobrovoľnej konverzie Williama Jamesona. Uplatnením týchto kategórií sa nesnaží len nanovo zaradiť príbehy pohanov, ktoré vo svojej štúdiu publikovala Adler, no porovnaním s jeho vlastným výskumom v Cirkvi zjednotenia sa snaží ukázať, že pohanstvo nie je žiadnou výnimkou z pravidla či absolútne špecifickým javom. V príbehoch o konverzii z oboch náboženských ciest nachádza zhodné vzorce a argumentuje, že prístup k náboženstvu a adaptácii náboženskej identity sa nemení len v spirituálnych a mystických náboženstvách, akým je

⁷ Táto špecifická rétorika má mnoho vrstiev významov. Nie je revoltou len voči tradičnému ponímaniu konverzie, ale aj voči ostatným novým náboženským hnutiam. Pohanovia veria v pradávny pôvod svojho náboženstva a považujú sa za priamych následníkov starých pohanov. Prijímajú teda s nevoľou zaradovanie k novým náboženským hnutiam či k New Age, keďže svoje náboženstvo nepovažujú za nové či „umelo vytvorené“. Diskurz „návratu domov“ bol taktiež podporovaný mnohými autormi v rámci pohanských štúdií a znútornení pohanskou komunitou, ktorá prijala pozitívne evaluácie autorov ako Adler s nadšením a zaradila tieto myšlienky do ponímania pohanskej identity (Anczyk & Vencálek, 2013).

súčasné pohanstvo, ale napriec rôznymi ideologicky a organizačne rozličnými náboženskými skupinami (Gallagher, 1994).

Reid pokračuje v zozname rôznych inovatívnych prístupov ku konverzii, ktoré zdôrazňujú najmä aspekty aktivity, reflexivity a autonómie. Pri komentovaní prác ako tá Adlerina, odmietajúcich pohanstvo ako náboženstvo vyžadujúce konverziu, podotýka, že napriek pochybnej validite týchto teórií, začal koncept „návratu domov“ silne rezonovať v rétorike samotného pohanského hnutia (Reid, 2009). „Počas rozhovorov, jedinci vyzdvihovali najmä spojenie a kontinuitu medzi pohanstvom a ich predchádzajúcimi identitami a presvedčeniami a zdôrazňovali svoju sebareflexivitu a slobodnú voľbu ich spirituálnej cesty“ (Reid, 2009). Reid však tieto vyjadrenia nepovažuje za dôkaz, že by v pohanstve ku konverzii nedochádzalo. Vidí tieto výpovede skôr ako internalizáciu konkrétneho naratívu konverzie, ktorý je preferovaný v rámci danej náboženskej tradície.

Rétorika a narácia „Self“ sú kľúčovými vstupnými bodmi pre štúdium týchto javov, a preto by si zaslúžili hlbšie teoretické a analytické porozumenie. Zmena diskurzu a transformácia rétorických indikátorov je teoretickým základom popisu sociálneho typu konvertitu, o ktorého teoretické ukotvenie sa snažia Snow a Machalek (1983). Tí veria, že konverzia znamená omnoho viac ako prostý vstup do náboženskej skupiny. Vyžaduje zásadné zmeny v identite jednotlivca a jej prezentácii. Rozlišujú medzi rôznymi indikátormi, ktoré vypovedajú o prítomnosti novej interpretačnej schémy prevzatej jednotlivcom, ktorá plynie so stotožnenia sa s novou rolou. Hlavný indikátor však predstavuje takzvaná biografická rekonštrukcia. Biografická rekonštrukcia zahŕňa úpravu a re-interpretáciu jedincovho biografického naratívu tak, aby zrkadlil normy, konvencie a interpretačné kategórie nového náboženského svetonázoru (Snow & Machalek, 1983). V súlade s teóriami zdôrazňujúcimi naratívnu povahu identity predpokladajú, že v procese konverzie nastáva prehodnotenie minulých skúseností a životného príbehu jedinca.

Lawler tvrdí, že identita (náboženská či iná), je fluidná a premenlivá, nie esenciálne daná či stála. V jeho ponímaní identity hrá hlavnú rolu „príbehovosť“ identity. „Identity sa vytvárajú skrz autobiografickú prácu, v ktorej sa každodenne angažujeme. [...] Naratívy, ktoré produkujeme v tomto kontexte, sú príbehmi o tom, ako sme sa stali tým, čím sme. Jedine cez naratívy samotné sme schopní tvoriť našu identitu“ (Lawler, 2014: 13). Identita teda vyplýva z našich každodenných príbehov o nás a o tom, kto sme. Tieto príbehy hovoríme ľuďom okolo nás, no zároveň aj sami sebe. Volíme si, ktoré udalosti považujeme za dôležité či zlomové. Lawler hovorí o dôležitosti pointy v každom takomto osobnom príbehu. Častou pointou či záverom je práve „a tak som sa stal tým, kým som teraz“. Naše príbehy sú vždy determinované naším súčasným ja, ktoré určuje a tvaruje líniu príbehu. Človek sa teda pretvára na základe rétoriky, ktorú používa, a interpretačného rámca, ktorý aplikuje. Príbehy sú v tomto kontexte základ ľudskej zmysluplnnej existencie a rozvoja osobnosti. Príkladom takto definovanej konštrukcie životného príbehu, pri ktorom sa pretvára a re-interpretuje biografija jednotlivca, je určite aj proces aktívnej konverzie a adaptácia nového náboženského rámca náhľadu na svet, novej identity.

V duchu tohto presvedčenia o závislosti identity na narácii, Stamples a Mauss (1987) prehodnocujú a upravujú teoretické závery Snowa a Machalka. Uznávajú,

že ich snaha obrátiť pozornosť na rétoriku konvertitov a spôsob, akým rozprávajú o sebe a svojej náboženskej skúsenosti, poskytuje slubný prístup k štúdiu subjektívneho prežívania konverzie. „Pokým považujeme jazyk za praktické vedomie, je rozumné predpokladať, že na transformáciu vedomia je nevyhnutná transformácia jazyka“ (Staples & Mauss, 1987). V súlade s Lawler a jej pohľadom na naratívnu podstatu identity, Staples a Mauss tvrdia, že zmena v individuálnom diskurze o identite nie je len indikátorom transformácie vedomia, ale najmä, že transformácia samotná, na ktorej jedinec reflexívne pracuje, prebieha pomocou zmeny rétoriky a jazyka (Staples & Mauss, 1987).

„Súčasný pohanstvo je pre svojich praktikujúcich predovšetkým transformačným naratívom. [...] Ponúka symbolický jazyk, ktorý si osvojujú a upravujú za cieľom transformácie „Self“ skrz individuálnu interpretačnú agendu“ (Reid, 2009: 182). Reid vníma, že práve táto práca na samom sebe a na vlastnej postupnej premene identity je zásadnou súčasťou pohanskej spirituálnej cesty. Taktiež zdôrazňuje, že najmä jazyk a symbolizmus je nosníkom tejto transformácie. Nová terminológia a podobenstvá (v pohanstve najčastejšie vychádzajúce z prírodných dejov a postáv Bohov a Bohýň a ich príbehov v kole roku) vytvárajú špecifický slovník jedincovej skúsenosti. Napriek tomu, že Reid nevyzdvihuje pohanstvo ako špecifický a výnimočný jav, tak ako napríklad Adler vo svojej ideologickej poznačenej práci, vníma, že pohanská filozofia zo svojej podstaty rešpektuje reflexívnu povahu modernity. „[Súčasný pohanstvo] explicitne akceptuje, že spiritualita je reflexívnou a konštruovanou v rámci individuálneho osobného naratívu, skôr než prezentovanou ako niečo, čo existuje nezávisle na praktikujúcom ako kódex alebo súbor konkrétnych presvedčení“ (Reid, 2009: 187).

V pohanskej rétorike vidíme apel na rešpektovanie náboženskej diverzity, a to nie len voči iným náboženským cestám, ale najmä k vnútornej diverzite samotného pohanstva (Reid, 2009). Pohanstvo ako široký a rôznorodý náboženský prúd zahŕňa mnoho dištinktívnych identít, ktoré sa kvalitatívne líšia – napríklad čarodejníci či druidi (Berger, 2009). Konvertujúci si teda môže vybrať so širokej škály identít, skupín a praktík. Často sa taktiež rozlišuje medzi tradičným verzus eklektickým pohanstvom (viď Strmiska, 2005). Tradiční pohania usilujú o rekonštrukciu zvykov, mýtov a viery ako takej. Ich cieľom je vierohodnosť a autenticnosť – „skutočný“ návrat k ich predkom a ich tradíciám z predkresťanských čias⁸. Pohanstvo sa však často miesi v takzvanom „eklektickom prístupe“, ktorý uprednostňuje kreativitu a inováciu v pohanských praktikách, ktoré často miesi s inými vonkajšími náboženskými vplyvmi. Eklektickí pohania si vytvárajú svoju vlastnú „bricolage“⁹ a spájajú tradičné elementy s novými myšlienkami a vplyvmi. Najmä v rámci eklektického pohanstva sa teda podporujú veriaci v hľadaní ich vlastnej spirituálnej cesty a k slobodnému výkladu svojej pohanskej identity.

Pohanskú zásadovosť, čo sa diverzity, heterogenity a plurality týka, metaforicky ilustruje obraz pohanstva a jeho vetiev ako stromu. S týmto symbolom sa

⁸ Práve táto skupina explicitne artikuluje kontinuitnosť pohanskej viery a odmieta zaradenie moderného pohanstva medzi nové náboženské hnutia. Odmietajú aj často používanú nálepku „novopohanstva“ (Anczyk & Vencálek, 2013).

⁹ Prístup k tvorbe náboženskej identity, ktorý je zo svojej podstaty eklektický a značne individualistický a kombinuje rôzne náboženské praktiky, ktoré si jedinec vyberá a skladá podľa vlastného uváženia (Berger, 2011).

stretávame v rôznych či už knižných, časopiseckých či internetových materiáloch. Všetky náboženské smery vyrastajú z jedného kmeňa, ktorý predstavuje mýtickou minulosť pohanstva. Napriek tomu, že rôzne vetvy sú od seba rôzne ďaleko a niektoré majú len málo spoločného, spája ich spoločný náboženský sentiment a snaha o zachovanie fragmentov posvätnej minulosti súčasnou praxou.

Záver

V tomto texte som sa na ilustratívnom príklade súčasného pohanstva snažila ukázať teoretické prístupy, ktoré by mohli byť plodné pri skúmaní formovania identity, najmä teda tej náboženskej, v kontexte neskorej modernity. Náboženstvo, jeho prežívanie a rola v spoločnosti aj v živote jednotlivcov sa totiž zásadne mení. Pod vplyvom modernizačných procesov sa transformuje nie len politický či ekonomický systém fungovania spoločnosti, ale aj samotný človek a jeho vedomie. Procesy ako racionalizácia, individualizácia a pluralizmus rôznorodých výkladov sveta a reality okolo nás na tom zohrávajú zásadnú rolu.

Podľa autorov popisujúcich modernitu ako Giddens či Bourdieu sa identita stala projektom či naratívom, na ktorom aktívne a reflexívne pracujeme. Naša biografia sa stáva životnou históriou, ktorú interpretujeme tak, aby naberala význam, tvorila koherentný celok, ktorý zastrešuje predstava jednoty nášho „Self“. Pre Lawler je identita príbehom podliehajúcim neustálej interpretácii a re-interpretácii závislej na našich skúsenostiach a na interpretačných rámcoch, ktoré si na ceste životom osvojujeme.

Teórie operujúce s konceptom aktívnej konverzie pracujú s rovnakým naratívnyim ponímaním identity. Aktér je videný ako niekto, kto slobodne, dobrovoľne a racionálne transformuje vlastnú identitu, na rozdiel od klasických teórií a modelov konverzie, ktoré sa na tento proces dívali buď z pohľadu náboženských skupín a ich stratégií na získavanie nových členov alebo sa venovali vonkajším podmienkam, ktoré viedli jednotlivca ku konverzii. Každopádne, jedinec samotný bol vnímaný v silne deterministickom zmysle a jeho aktívna rola bola prehliadaná.

Mnohí autori, ako napríklad Heelas a Woodhead, argumentujú, že tento aktívny prístup je vlastný najmä novým náboženstvám, ktoré sú charakterizované ako subjektívne, individualizované či mystické. Adler pomocou tejto rétoriky obhajuje výnimočnosť náboženskej filozofie pohanstva a zavrhuje tradičné náboženstvá ako dogmatické a autoritatívne, ignorujúce ľudskú potrebu kreatívne rozvíjať svoju individualitu a hľadať rôznorodé smery na svojej spirituálnej ceste.

Iní autori ako Gallagher tvrdia, že zamýšľanie nad náboženstvom v živote človeka a nad spôsobmi, ako si osvojiť a následne interpretovať svoju náboženskú identitu, sa netransformovali len v rámci nových náboženských hnutí, ktoré povstali z podmienok modernity, ale menia sa aj v hnutiach so značne odlišným ponímaním viery či odlišnou organizáciou, napríklad v kresťanských fundamentalistických skupinách. Je teda možné, že zmena prístupu ku konverzii a náboženskej identite je javom prevládajúcim nielen v rámci novej spirituality, ale sa stáva všeobecným trendom podčiarkujúcim nie len premenu náboženstva, ale najmä premenu moderného človeka. Súčasný pohanstvo sa v tomto zmysle stáva úrodným poľom skúmania vzťahu modernity, náboženstva a identity.

Bibliografia

- Adler, M. (2006). *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America*. New York: Penguin Books.
- Anczyk, A. & Vencálek, M. (2013). Coming Home to Paganism: Theory of Religious Conversion or a Theological Principle? *Studia Religiológica, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego*, 46(3), 161–171.
- Bauman, Z. (2002). *Tekutá modernita (Liquid Modernity)*. Praha: Mladá Fronta.
- Berger, H. A. (2009). Contemporary Paganism in the Numbers. In: M. Pizza & J. Lewis, *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 153–170). Leiden – Boston: Brill.
- Berger, P. L. (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington, D.C. – Grand Rapids, MI: Ethics and Public Policy Center – W.B. Eerdmans Pub. Co.
- Berger, P. L. (2011). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Open Road Media.
- Bruce, S. (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Bourdieu, P. (2000). The Biographical Illusion. In P. du Gay, J. Evans, & P. Redman (Eds.), *Identity: A Reader* (pp. 299–305). London: SAGE Publications.
- Gallagher, E. V. (1994). A Religion without Converts? Becoming a Neo-Pagan. *Journal of the American Academy of Religion*, 62(3), 851–867.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- Heelas, P., Woodhead, L., Seel, B., Szerszynski, B., & Tusting, K. (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Kilbourne, B. & Richardson, J. T. (1989). Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories. *Sociological Analysis*, 50(1), 1–21.
- Lawler, S. (2014). *Identity: Sociological Perspectives*. Cambridge: Polity Press.
- Lofland, J. & Stark, R. (1965). On Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. *American Sociological Review*, 30(6), 862–875.
- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company.
- Magliocco, S. (2010). *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia, Pa: University of Pennsylvania Press.
- Partridge, C. (2005). *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities. Sacralization, Popular Culture and Occulture, Volume 1*. London – New York: T & T Clark International.
- Pizza, M. & Lewis, J. (2009). *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden – Boston: Brill.
- Reid, S. (2009). „A Religion without Converts“ Revisited: Individuals, Identity and Community in Contemporary Paganism. In: M. Pizza & J. Lewis, *Handbook of Contemporary Paganism* (pp. 171–194). Leiden – Boston: Brill.
- Lužný, D., Václavík, D. a kol. (2010). *Individualizace náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern.
- Snow, D. A. & Machalek, R. (1983). The Convert as a Social Type. *Sociological Theory*, 1, 259–289.
- Snow, D. A. & Phillips, C. L. (1980). The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment. *Social Problems*, 27(4), 430–447.
- Staples, C. L., & Mauss, A. L. (1987). Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26(2), 133–147.
- Strmiska, M. (2005). *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara, Calif: ABC-CLIO.