

Univerzita Hradec Králové

Pedagogická fakulta

Diplomová práce

2023

Anna Veselá

Univerzita Hradec Králové

Pedagogická fakulta

Katedra filozofie a společenských věd

Představy posmrtného života u mladých lidí bez náboženského vyznání

Diplomová práce

Autor: Anna Veselá

Studijní program: M7503 Učitelství pro základní školy (2. stupeň)

Studijní obor: Učitelství pro 2. stupeň ZŠ – anglický jazyk a literatura + výchova k občanství

Forma studia: prezenční

Vedoucí práce: Mgr. et Mgr. Iva Svačinová, Ph.D.

Hradec Králové, 2023

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala pod vedením vedoucí diplomové práce Mgr. et Mgr. Ivy Svačinové, Ph.D. samostatně a uvedla jsem všechny použité prameny a literaturu.

V Hradci Králové dne 4. 7. 2023

## Anotace

VESELÁ, ANNA. Představy posmrtného života u mladých lidí bez náboženského vyznání. Hradec Králové: Pedagogická fakulta, Univerzita Hradec Králové, 2023, 54 str., Diplomová práce.

## Text anotace

Cílem diplomové práce je zmapování představ studentů bez náboženského vyznání o posmrtném životě. Česká populace obecně vykazuje malou míru deklarované religiozity, jako důležitější se ukazují privatizované, detradicionalizované a individualizované formy náboženskosti. V teoretické části práce se zaměřím na fenomén privatizace a individualizace náboženství a s nimi související pluralizaci náboženských představ. Obecně tento fenomén popíšu a konkrétně budu zkoumat, jak se odráží na případě představ o posmrtném životě. Součástí teoretické kapitoly bude rešerše kvantitativních a kvalitativních studií, které již pro český kontext existují.

V praktické části práce se zaměřím na mapování představ o posmrtném životě u skupiny studentů bez náboženského vyznání. Provedu polostrukturované rozhovory se studenty a na jejich základě se pokusím pomocí kombinace tematické a narativní analýzy uchopit a zmapovat existující představy (tj. témata, schémata a narativy), které si dotazovaní s posmrtnou existencí spojují.

## Klíčová slova

posmrtný život, privatizace náboženství, pluralizace náboženství, detradicionalizace náboženství, spiritualita subjektivního života



## Annotation

VESELÁ, ANNA. Název. Hradec Králové: Pedagogical Faculty, University of Hradec Králové, 2023, 54 pp., Master Thesis.

## Text anotace

The aim of the diploma thesis is to map the ideas of students without religious affiliation about the afterlife. The Czech population generally shows a low level of declared religiosity, privatized, detraditionalized and individualized forms of religiosity are more important. In the theoretical part of the work I will focus on the phenomenon of privatization and individualization of religion and the related pluralization of religious ideas. I will describe this phenomenon in general and will specifically examine how it is reflected in the case of ideas about the afterlife. Part of the theoretical chapter will be a search of quantitative and qualitative studies that already exist for the Czech context.

In the practical part of the work, I will focus on mapping ideas about the afterlife among a group of students without religious affiliation. I conduct semi-structured interviews with students and based on them I try to use a combination of thematic and narrative analysis to grasp and map the existing ideas (i.e. themes, schemes and narratives) that the interviewees associate with the afterlife.

## Keywords

afterlife, privatization of religion, pluralization of religion, detraditionalization of religion, subjective life spirituality

## Zadání diplomové práce

**Autor:** Anna Veselá

**Studium:** P17P0190

**Studijní program:** M7503 Učitelství pro základní školy

**Studijní obor:** Učitelství pro 2. stupeň ZŠ - anglický jazyk, Učitelství pro 2. stupeň ZŠ - občanská nauka

**Název diplomové práce:** **Představy posmrtného života u mladých lidí bez náboženského vyznání**

**Název diplomové práce AJ:** The ideas of afterlife among young people without religious confession

### Cíl, metody, literatura, předpoklady:

Cílem diplomové práce je zmapování představ studentů bez náboženského vyznání o posmrtném životě. Česká populace obecně vykazuje malou míru deklarované religiozity, jako důležitější se ukazují privatizované, detradicionalizované a individualizované formy náboženskosti. Autorka se v teoretické části práce zaměří na fenomén privatizace a individualizace náboženství a s nimi související pluralizaci náboženských představ. Obecně tento fenomén popíše a konkrétně bude zkoumat, jak se odráží na případech představ o posmrtném životě. Součástí teoretické kapitoly bude řešerše kvantitativních a kvalitativních studií, které již pro český kontext existují.

V praktické části práce se autorka zaměří na mapování představ o posmrtném životě u skupiny studentů bez náboženského vyznání. Autorka provede polostrukturované rozhovory se studenty a na jejich základě se pokusí pomocí kombinace tematické a narativní analýzy uchopit a zmapovat existující představy (tj. témata, schémata a narativy), které si dotazovaní s posmrtnou existencí spojují.

Brabcová, Pavlína (2010). *Člověk snad ani zmizet nemůže: religiozita osob bez vyznání na pozadí jejich vztahu k fenoménu smrti*. Masarykova Univerzita: Filozofická fakulta. (Bakalářská práce)

Černá, Petra, Lang, Martin (2008). Představa posmrtného života u osob bez náboženského vyznání: kvalitativní výzkum jednoho z aspektů současné české religiozity. *Sacra* 6 (1): 32-50.

Kubáňková, Jarmila (2017). *Představy smrti u dětí*. Univerzita Karlova: Pedagogická fakulta. (Dizerační práce).

Hamplová, Dana (2008). Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 44 (4): 703-723.

Nešporová, Olga (2008) *Reflexe smrti a pohřební obřady v současné české společnosti*. Univerzita Karlova: Fakulta humanitních studií. (Dizertační práce).

Nešporová, Olga (2009). Smrt jako konec, nebo začátek? O (ne)víře v posmrtný život. *Lidé města* 3: 463-491.

Wildová, Zuzana (2020) *Jazykový obraz smrti, posmrtného života a umírání u žáků základních a středních škol*. Univerzita Karlova: Pedagogická fakulta (Rigorózní práce).

**Zadávací pracoviště:** Katedra filosofie a společenských věd,  
Filozofická fakulta

**Vedoucí práce:** Mgr. et Mgr. Iva Svačinová, Ph.D.

**Oponent:** doc. Mgr. Jaroslav Daneš, Ph.D.

**Datum zadání závěrečné práce:** 13.2.2020

# Obsah

1	Úvod .....	8
2	Náboženství v sekularizované společnosti .....	10
2.1	Privatizace náboženství .....	10
2.2	Pluralizace náboženství .....	12
2.3	Detradicianolizace náboženství .....	13
2.4	Subjektivní obrat .....	15
2.5	Česká společnost: případ subjektivního obratu? .....	17
2.6	Přiklánějí se mladí Češi ke spiritualitě subjektivního života? .....	19
2.7	Různorodost představ posmrtného života jako rys spirituality subjektivního života	20
3	Metodologie .....	24
3.1	Volba respondentů .....	25
3.2	Strukturované interview .....	26
3.3	Analýza .....	27
4	Výsledky analýzy .....	29
4.1	Dětství, vzpomínání, rodina .....	29
4.2	Religiozita respondentů .....	34
4.3	Posmrtný život .....	43
5	Závěr .....	50
	Seznam literatury .....	55
	Přílohy .....	60

# 1 ÚVOD

Česká společnost obecně vykazuje malou míru tzv. institucionalizované religiozity. Jak ukazuje řada studií a výsledky Sčítání lidu, pro českou společnost je typický nedůvěra a odklon od tradičních náboženských institucí (církvi), jako důležitější se ukazují spíše privatizované a individualizované formy náboženskosti, v nichž jedinec sám vyhledává takové formy posvátna, které jsou v souladu s jeho představami a hodnotami. Příklon k tomuto typu religiozity zároveň můžeme v české společnosti spojovat spíše s mladými lidmi.

V této práci se zaměřuji na výzkum privatizovaných forem religiozity, konkrétně se pokouším zmapovat představy mladých lidí o posmrtném životě. Zaměřuji se přitom na osoby bez náboženského vyznání, tedy na ty, u nichž můžeme spíše předpokládat příklon k individualizovaným formám religiozity. Otázka víry v posmrtný život figuruje ve výzkumu individualizované a detradicionalizované religiozity jako jedna z otázek, jejímž prostřednictvím se zkoumá „víra v nadpřirozené fenomény“. Charakteru a variantám konkrétních představ posmrtného života byl však dosud věnován spíše malý prostor.

Stejně tak dosud chybí výzkum, který by mapoval tyto představy u mladých lidí.

Cílem mé práce je přispět k porozumění charakteru těchto představ prostřednictvím tzv. kvalitativní případové studie, která umožňuje provést detailní výzkum výpovědí několika málo respondentů, a umožňuje tak srovnání a hlubší porozumění konkrétních představ posmrtného života. Hlavní výzkumnou otázkou mé práce je: *Jaké představy posmrtného života mají mladí lidé bez vyznání?*

V teoretické části práce se zaměřuji na proces privatizace náboženství a uvažuji českou společnost jako případ, v němž tento proces můžeme identifikovat. V první kapitole práce se věnuji představení fenoménu privatizace a individualizace náboženství a s nimi související pluralizaci náboženských představ. Představuji koncept tzv. subjektivního obratu, který popisují Paul Heelas a Linda Woodhead. Objasňuji mody religiozity (náboženství života-jako a spiritualita subjektivního života), které jsou podle nich spojeny s procesem detradicionalizace. Zaměřuji se především na modus spirituality subjektivního

života, který zdůrazňuje vnitřní zdroj autority jedince ohledně jím volených forem posvátna.

Druhá kapitola je věnována případu České společnosti jako společnosti, kterou interpretuji jako společnost, v níž je patrný proces privatizace náboženství a subjektivního obratu. Nejprve na základě dostupných výzkumů identifikuji charakter religiozity české společnosti, v níž dochází odklon od tradičních náboženských institucí, následně se zaměřuji na mladé Čechy, které lze interpretovat jako skupinu, u níž je pravděpodobný příklon ke spiritualitě subjektivního života. Tematizuji charakter představ o posmrtném životě jako otázku, na níž je možné specificky identifikovat rysy spirituality subjektivního života, provádím rešerši textů, které v kontextu České republiky již byly tomuto tématu věnovány.

V praktické části práce se zaměřuji na mapování představ o posmrtném životě u skupiny studentů bez náboženského vyznání. Metodou získání dat byl polostrukturovaný rozhovor, který jsem provedla s deseti studenty (6 žen a 4 muži, 23-27 let). Jako adekvátní přístup jsem zvolila kvalitativní případovou studii, protože mým cílem je prozkoumat a popsat individuální představy mladých nevěřících lidí, a to v celé jejich šíři a celistvosti. Hlavní výzkumnou otázku rozdělují do tří dílčích otázek:

*O1: Jaký vliv má na představy respondentů o posmrtném životě jejich způsob výchovy v dětství a rodinné prostředí respondentů?*

*O2: Jakým způsobem respondenti interpretují svůj vztah ke spiritualitě či duchovnu?*

*O3: Jakým způsobem respondenti popisují posmrtný život?*

Výsledky analýzy shrnuji vzhledem k těmto otázkám do tří částí, které jsou zamýšleny jako odpovědi na tyto otázky. Nejprve se zaměřuji na mapování vzpomínek respondentů na jejich dětství a výchovu v rodině, která může mít vliv na jejich představy o posmrtném životě, následně zkoumám jejich vztah k duchovnu, třetí část je zaměřena na popis konkrétních představ respondentů o posmrtném životě.

## **2 NÁBOŽENSTVÍ V SEKULARIZOVANÉ SPOLEČNOSTI**

Sekularizace je v sociologii považována za jeden ze základních rysů doprovázejících modernizaci společnosti. To, co činí určitou společnost „moderní“, je především míra industrializace, užívání vyspělých technologií, gramotnost, komplexní vzdělávací systém, urbanizace a v neposlední řadě marginalizace sociálního a politického významu náboženství, tedy v kontextu sociologie náboženství tematizují pojem sekularizace mezi prvními Emile Durkheim a Max Weber. Ti ve svých pracích zmiňují „úpadek role, místa a významu náboženství“, což chápou jako komplementární proces, který se skládá z „1. přizpůsobování se současnému světu ze strany stávajících se náboženských skupin [a] 2. odmítání jistých prvků náboženství lidmi samotnými.“ (Václavík 2010: 31).

Vzhledem k tématu této práce se zaměřuji pouze na druhou z uvedených komponent, tedy změnu individuálních postojů k institucionalizovanému náboženství, se kterou je spojena především ztráta sociální významnosti náboženství, což dokládá pokles účasti na náboženském životě (bohoslužby, náboženské svátky, zpovědi atd.), pokles závaznosti ortodoxních myšlenek a praktik, snížení podpory náboženským organizacím (nejen pokles členů, ale také to, jak se finančně podílí na jejich fungování), a především pak proces privatizace, pluralizace a detradicionalizace náboženských představ. (Václavík 2010: 31)

První kapitola práce je tedy věnovaná představení těchto procesů. Nejprve popisují proces privatizace náboženství tak, jak jej vymezuje především Thomas Luckmann, následně se věnují pojmům pluralizace a detradicionalizace náboženství. Poslední část kapitoly je věnovaná tzv. subjektivnímu obratu, který popisují Paul Heelas a Linda Woodhead. Vymezují mody náboženskosti, které jsou podle nich s procesem detradicionalizace spojeny a zaměřují se především na tzv. spiritualitu subjektivního života.

### **2.1 Privatizace náboženství**

Podle Thomase Luckmanna představují formy náboženství, které jsou v sociologii běžně ztotožňovány s náboženstvím jako takovým (např. církve), pouze specifické historické instituce obecnějšího fenoménu, jímž jsou symbolická univerza: „sociálně objektivované

systemy významu, které se na jedné straně vztahují ke světu každodenního života a na straně druhé poukazují ke světu, který každodenní život přesahuje“ (Luckmann 1967 in Vido 2011: 110). Symbolická univerza poskytuje jedinci určitý pocit bezpečí a sounáležitosti s jejich společností a to tím, že prožívané realitě dodávají kontext dějin. Jedním z nejdůležitějších symbolických univerz je náboženský systém, ten totiž legitimizuje i krajní životní situace (jako je například smrt/úmrtí) a dodává jim božský charakter tím, že je zařazuje do nejvyššího řádu. (Lužný 1999: 82-84)

Klíčovým prvkem v pohledu na náboženství v moderní společnosti je představa vzniku nové sociální formy náboženství. Církevně orientované formy náboženství se podle něj sice neztrácejí, ale už nemají tak privilegované postavení jako dříve. (Vido 2011: 123) Luckmann ve svých úvahách o moderní sociální formě náboženství zastává názor, že „primární veřejné instituce<sup>1</sup> již významněji nepřispívají k formování individuálního vědomí a osobnosti, a to navzdory rozsáhlé kontrole výkonů realizované funkcionálně racionálními ‚mechanismy‘. Osobní identita se stává v zásadě soukromým fenoménem.“ (Luckmann 1967 in Vido 2011: 122) Luckmann pokládá tento fakt za unikátní moment a za „nejrevolučnější rys moderní společnosti“. Moderní jedinec poznává pocit autonomie, který je spojen s konzumní orientací, která není součástí kontrolované oblasti primárních institucí. Touto orientací se nemyslí pouze zboží nebo aktivity, ale také kultura jako celek. V moderní kultuře není závazná struktura výkladových a hodnotících schémat, jedinec má k dispozici „heterogenní soubor potenciaálních objektů konzumace“. (Vido 2011: 121-122)

Podle Luckmanna je důsledkem procesu sekularizace především „transformace vztahu jedince k posvátnému kosmu a sociálnímu řádu, nesoulad mezi oficiálním modelem náboženství a sociálně převládajícími individuálními systémy nejvyšší významnosti a privatizace náboženství.“ (Luckmann 1967 in Vido 2011: 122) Proces privatizace náboženství podle Luckmanna vede ke vzniku specifické sociální formy náboženství. Říká, že „privatizace náboženství je součástí obecné privatizace individuálního života v moderních společnostech, jejíž sociální podmínkou je vysoký stupeň funkcionální diferenciací sociální struktury.“ (Václavík 2010: 35) Tím se tedy míní to, že náboženské

---

<sup>1</sup> Tím je myšlen především stát, politika a ekonomika. (Vido 2011: 121)

instituce již nepředstavují sociálně převažující formu náboženství. Přináší privatizovanou sociální formu náboženství, která má mnoho různých aktérů konstruujících transcendenci, s tím, že základním strukturním procesem privatizace náboženství je demonopolizace náboženského trhu. To je podle Luckmanna především výsledek

---

historického vývoje západních společností, ve kterých se osobní identita stala výrazně soukromou záležitostí: pro příslušníka moderní společnosti typické, že se snaží osvobodit individuální vědomí od sociální struktury a dosáhnout svobody v soukromé sféře. (Luckmann 1974 in Václavík 2010: 35-36)

Luckmann zdůrazňuje, že v moderní společnosti je individuální autonomie úzce spjata s konzumní orientací. Libovolně si vybíráme nejen zboží nebo přátele, ale také osobní identitu. Nejrozšířenější náboženská dominance (např. katolicismus v České republice) v dané společnosti, v jehož rámci proběhla sekularizace, se stává pouze jednou z možností. „Konzument“ si tedy vybírá témata, ze kterých později buduje vlastní soukromý systém tzv. nejvyšší významnosti. Individuální religiozita však není potvrzována veřejnými institucemi, proto má specifický charakter i její legitimizace, která se děje pomocí diskuse v soukromí s jinými lidmi (to je především tzv. nukleární rodina, přátelé, spolupracovníci, členové různých zájmových sdružení). Tento proces je uzákoněn svobodou vyznání, což znamená, že tu neexistuje jeden náboženský monopol – jedinec si může svobodně zvolit, zda a jaké náboženství bude součástí jeho identity. (Luckmann 1974 in Václavík 2010: 36)

## **2.2 Pluralizace náboženství**

Procesem, který doprovází privatizaci náboženství je pluralizace. Moderní společnost je pluralizovaná společnost, ve které dochází ke koexistenci různých náboženských a kulturních tradic (Berger 1966: 7-12). Yinger definuje pluralismus jako situaci, ve které je společnost rozdělena do menších celků se zřetelnými kulturními tradicemi. V rámci jedné společnosti dochází ke kulturní heterogenitě, protože v procesu pluralizace se různé kulturní tradice přenášejí a koexistují právě v rámci jedné společnosti, to však nemusí být podpořeno sociální strukturou (Yinger 1967: 17-18). Proto je žádoucí, aby byl tento jev



doprovázen určitým způsobem občanského smíru. (Berger 1997: 35) Pluralismus můžeme tedy nazvat procesem postupného boření hranic mezi kulturami a sociálními řády, které potom mezi sebou splývají (Berger 1997: 35). Berger a Luckmann popisují pluralistickou společnost jako společnost, v níž panuje mnohost významových univerz a legitimizačních systémů, která se objevuje v důsledku ztráty monopolní pozice, kterou využíval náboženský výklad světa v tradičních společnostech (Berger, Luckmann 1966 in Vido 2011: 92). Tito autoři vnímají moderní společnost jako místo, na kterém mezi sebou soupeří různé výklady světa a na takovém místě má jedinec postavení, které se jeví jako svobodné a vybírá na trhu jako spotřebitel.<sup>2</sup>

Proces pluralizace neprobíhá pouze ve vnějším prostředí jedince, podle Bergera „pluralismus také ovlivňuje lidské vědomí, působí na vše, co se odehrává v našich myslích.“ (Berger 1997: 66). Pluralizace lidského vědomí má potom velký dopad na postavení náboženství a církve. Náboženství jako takové tedy ze společnosti nemizí, ale přesouvá se do soukromí. Jednotlivé světonázory se musí podřídí tržní logice, s čímž přichází i změna jejich obsahů. (Vido 2011: 92) Moderní společnost považuje náboženství za záležitost individuální volby, vytváří se trh různých náboženských představ a výkladů života, jedinec si může dokonce opakovaně vybírat. (Lužný 1999: 89)

Náboženství se ustanovuje jako soukromá záležitost a to znamená, že je na jedinci samotném, co si vybere z nabídky, která se mu ukazuje v pluralitním světě v důsledku rozpadu jednotného světového názoru. Jeho vlastní biografie utváří jeho osobní preference a ty pak vedou jeho volbu. Tím ale jedinec neutváří pouze svou identitu, ale také svůj vlastní systém nejvyšší důležitosti. Tradiční církevní religiozita se tak často jeví jako pozůstatek dřívějších časů institucionálně specializovaného náboženství (které je nyní spíše na okraji společnosti), případně jako forma moderní institucionálně nespecializované religiozity, která má své historicky dané speciální postavení. V moderní společnosti, na rozdíl od té tradiční, netvoří posvátný kosmos koherentní celek, jedná se spíše o kolekci náboženských reprezentací (které mohou poskytnout významy „nejvyšší“ důležitosti). Sociální forma náboženství není v moderní společnosti zprostředkována

---

<sup>2</sup> Autoři byli zjevně inspirováni americkým sociokulturním kontextem. Je zde vidět základ tzv. tržního modelu sociologie náboženství, který se rozvíjel zejména v 90. letech 20. století mezi americkými badateli okolo Rodneyho Starka. (Vido 2011: 92)

určitými náboženskými institucemi, případně jinými primárními veřejnými institucemi (např. stát, ekonomika), ale nabízí jasnou dostupnou kolekci náboženských reprezentací, mezi kterými si mohou vybírat potencionální konzumenti. (Vido 2011: 122-123)

### **2.3 Detradicianolizace náboženství**

V poválečném období dochází v západní Evropě a USA k rozsáhlým společenským změnám, které bývají nazývány jako proces detradicionalizace (srov. Heelas, Woodhead 2000): tradiční instituce (včetně církví) ztrácejí s rozvojem moderních společností svůj

---

význam v životech většiny jednotlivců. Jedinci se stávají autonomnějšími, jejich myšlení a chování přestává být kontrolováno institucemi. Podle Bergera (1974) tradiční instituce nebyly schopné reagovat na změnu v přemýšlení jedinců v modernizující se společnosti, proces detradicionalizace tak způsobil u tradičních „primárních“ institucí tzv. krizi věrohodnosti. V pluralizované společnosti už podle něj nejsou schopné dodávat jedincům jistotu a stabilitu během jejich každodenního života a zároveň neumožňují autonomním jedincům jejich seberealizaci. To vede k pocitu frustrace některých jedinců a postupnému odcizování. Jak ztráta věrohodnosti, tak omezování měnících se jedinců přispělo k tomu, že se jedinci začínají obracet k jinému zdroji: k vlastním subjektivitám. Jedinci už se neúčastí aktivit svých církví a nevnímají jejich instrukce jako autoritativní, autoritu hledají sami v sobě. Berger užívá termín *homeless minds*, což je podle něj „radikální forma individua ponechaného sama sobě (...) bez nikoho, na kom by byl závislý a doslova bez domova“ (Heelas, Woodhead 2001: 46).

Obecný proces individualizace a privatizace v moderních společnostech tak zahrnuje i privatizaci života lidí v oblasti náboženství. Podle Luckmanna lidé odcházejí od tradičního „viditelného náboženství“, které je kontrolováno církevními institucemi, a přechází do privatizované sféry náboženství, které není kontrolováno církvemi a tím pádem je v podstatě neviditelné. (Ondrašínová 2010: 119-120)

Status tradičních církví se proměnil především v tom smyslu, že se ve vnímání jedinců staly spíše dobrovolnickými organizacemi mezi mnoha jinými a už nemají monopol na zvýznamňování světa, a tedy ani velký vliv na chování lidí (srov. Davie 2007: 138). V

životě jedinců se mohou objevit při významných událostech spojených s osobním životem (například poskytují obřady – křtiny, svatbu či pohřeb) nebo v době kolektivních krizí. Církev disponují náboženskými symboly, se kterými jedinec vyrůstá a poskytují implicitně sdílenou nabídku. V případě, že se jedinec (nebo společnost) ocitne pod nenadálým životním tlakem nebo v nebezpečí a vyhledává u církve pomoc, nabídka se může stát explicitní. Nyní jsou však tradiční církve chápány jako užitečné spíše nárazově, jedinci totiž nejsou ochotni plnit požadavky od církve směrem k sobě (srov. Davie 2007: 141).

Grace Davie uchopuje religiozitu lidí v západních společnostech jako „víru bez příslušnosti“ (*believing without belonging*). V současné západní společnosti při popisu religiozity často slyšíme o převaze soukromých a individuálních praktik, které existují mimo kontext organizovaných náboženství. Součástí těchto praktik jsou termíny jako je New Age hnutí (nebo náboženství) nebo holistické/spirituální milieu (srov. Ondrašínová 2010). Sociologové náboženství a religionisté využívají pro uchopení nové privatizované formy religiozity koncept spiritualita.

Třebaže někteří autoři poukazují na to, že pojem spiritualita je poměrně obtížné definovat (srov. Merdith, McGuire 1997), podle Roofa (1993) lze vystihnout alespoň některé jeho klíčové rysy: pojem „spiritualita“ označuje množství odlišných praktik v rámci církevní i necírkevní sféry, od „mužských“ a „eko-feministických spiritualit“ přes „východní spirituality“ a „spirituality původních obyvatel Ameriky“ až po „tradiční židovské“ či „křesťanské spirituality“. (Roof in Ondrašínová 2010: 127) Jak upozorňuje Ondrašínová (2010: 130), tento pojem v sobě zahrnuje rysy individualizace, deinstitutionalizace a decentralizace náboženství. Výhodou konceptu spirituality je podle ní to, že není napojena na konkrétní symbol či soubor věr, nevýhodou je, že je také spojována s určitými formami zbožnosti v rámci náboženských organizací. Jedním ze znaků privatizované religiozity je možnost vybrat si z mnoha posvátných univerz, aniž by se jedinec musel řídit příkazy tradiční instituce (srov. Luckmann 1996: 71-74). Jedinec si tedy může vybrat různé prvky z odlišných tradic a poskládat z něj vlastní „soukromý symbolický systém“, který odpovídá jeho vlastním potřebám i získaným zkušenostem (srov. Ondrašínová 2010: 131) Ondrašínová (2010: 131) dává tento přístup do souvislosti s tzv. epistemologickým individualismem, důrazem na osobní zkušenost a intuici, jejichž prostřednictvím jedinec

testuje a relativizuje pokyny a informace z vnějších zdrojů. Zároveň upozorňuje, že je pro tuto situaci často využívána metafora „náboženského/spirituálního trhu“ či dokonce „supermarketu“, kdy jsou jedinci chápáni jako konzumenti vybírající si z nabízených spirituálních produktů.

## 2.4 Subjektivní obrat

Sociologové náboženství Paul Heelas a Linda Woodhead (2005) zkoumající proces detradicionalizace navrhuje odlišovat dva rozdílné mody života, které jsou definovány způsoby života ve společnosti: první je produktem tradiční společenské situace před změnami a druhý je spojen s představou produktu, k němuž detradicionalizace vede. Autoři přicházejí s tezí o subjektivním obratu: tvrdí, že jedinci vyhledávají ty formy posvátna, které budou v souladu s jejich vlastními věrami a hodnotami. Naopak, ty formy posvátna, které nejsou schopné toto kritérium splnit, ztrácejí schopnost oslovovat stoupence (srov. Partridge 2004: 7-8).

V moderní společnosti se mění především vztah individua k autoritám, už nežijeme v objektivních rolích a povinnostech nebo podle vnějších očekávání, ale obracíme se k životu, který se tvoří našimi subjektivními prožitky. Odcházíme tedy od tzv. *života-jako* (*life-as*, jehož příkladem může být život jako dobrá manželka, dobrý otec atd.) k tzv. *subjektivnímu životu* (*subjective life*, tj. život v hlubokém spojení s jedinečnými prožitky mého vlastního života). Součástí tohoto subjektivního života jsou emoce, vzpomínky, sny, soucit, tělesné prožitky atd. Všechny tyto prvky se stávají zdrojem významů a autority. „Dobrý život“ podle *subjective life* modu by tedy měl být život v plném vědomí svého stavu bytí, obohacování vlastními zkušenostmi, zvládnutí negativních emocí a vnímavosti k tomu, abychom dokázali určit kde a jak můžeme zlepšit náš život, ať už sami se sebou nebo ve vztahu k druhým. Cílem není jakkoli odkazovat na nějakou vyšší autoritu, ale stát se sami svou vlastní autoritou. Nenásledovat předem stanovenou cestu, ale vytvořit vlastní subjektivní směr. Nestát se tím, kým mám být podle ostatních, ale tím, kým doopravdy jsem (Heelas and Woodhead 2005: 2-4).

Mody života a jejich znaky jsou jasně spojeny s podobou náboženského života jedinců. V kontextu detradicionalizované společnosti tedy z teze o subjektivním obratu vyplývá, že

se věřící budou přesouvat z tradičních církevních institucí, ve kterých jsou podřízeni vnějším autoritám, do oblasti tzv. spiritualit subjektivního života, což jsou individuální způsoby religiozity existující mimo církev a jejich struktury a jsou podřízeny jejich vlastní autoritě, tzv. autoritě já. Mody života *life-as* a *subject life* jsou přitom podle nich pouze ideálními typy, které nelze najít ve světě, a jimž se empirické příklady skutečných způsobů náboženského života pouze blíží. (Svačinová 2012: 13)

Modus *života-jako* (*life-as*) je podle Heelase způsob života, ve kterém je jedinec už od svého narození vychováván společností a jejími instrukcemi k tomu, aby se stal její součástí. (Heelas 1996: 19) Jedinec přijímá tento životní styl, který je mu vštěpován např. rodinou, školou nebo církví, a spolu s ním i jeho normy chování a příslušné role (Heelas, Woodhead 2005: 3-4). Heelas a Woodhead spojují s modem života-jako religiózní modus *náboženství života-jako* (*life-as religion*), které přináší formy posvátna zdůrazňující transcendentní vnější zdroje božské autority. Jako tyto formy můžeme uvést tradiční instituce: církve a kongregace a jimi organizované komunitní aktivity.

Modus *subjektivního života* (*subjective life*) je opakem modu života-jako: jedinec se obrací od vnější božské autority k autoritě subjektivního já, subjektivita jedince se stává unikátním zdrojem významu a jedinou autoritou (Heelas 1996: 19). Jedinec se neřídí institucemi a jejich představiteli či pravidly, ani žádnými s nimi spojenými povinnostmi, velkou pozornost věnuje svému vědomí, kterým se také řídí. Vytváří si vlastní, vnitřně řízený život a není instruován ustálenými tradicemi nebo církvemi, které by definovaly jeho život. V otázce religiozity je subjektivní život spojen se *spiritualitou subjektivního života* (*subjective life spirituality*), to jsou formy posvátna, které zdůrazňují vnitřní zdroje autority a vnitřní já. (Heelas, Woodhead 2005: 4). V modu spirituality subjektivního života se objevuje jeho typický představitel „spirituální hledač“, který se snaží sestavit vlastní náboženskou cestu tím, že vybírá z různých zdrojů. Oproti jedincům v modu náboženství života-jako není jedinec v modu spirituality subjektivního života jasně spojován s žádným vyhraněným systémem víry, jeho hlavním rysem je svoboda ve výběru toho, čemu bude věřit. Jedinec odmítá představu předem připraveného „balíčku“, jehož by byl součástí, ve smyslu života-jako. Nemá jasně stanovenou svou víru, či nějaké dogma, kterého by se držel, nechce být něčím, co by vnucovali ostatním, chce myslet sám za sebe. (Heelas, Woodhead 2005: 28). Holističtí praktikující nabízejí svým klientům

namísto předem připraveného balíčku „povolení“ stát se sami sebou. Měli by být praví a opravdoví a zároveň by měli poznat sami sebe. (Heelas, Woodhead 2005: 30) (Svačinová 2012: 15-16)

## 2.5 Česká společnost: případ subjektivního obratu?

V mezinárodních srovnáních se Česká republika ve výzkumech umísťuje jasně mezi zeměmi s nejnižší mírou religiozity. Česká republika se však výrazně odlišuje i od států postkomunistické střední a východní Evropy, s nimiž sdílí podobný náboženský vývoj formovaný komunistickým, tj. explicitně protináboženským režimem, který v těchto zemích působil (srov. Václavík et al. 2018: 99). Někteří autoři se snaží vysvětlit určité nepochopení charakteru české religiozity – podle nich česká společnost není nejateističtější společností. Nízká míra religiozity často odráží především nedůvěru k tradičním náboženským institucím a vysokou „náboženskou negramotnost“. Empirické výzkumy podle nich dokazují záměnu českého „ateismu“ za individualizovanou a privatizovanou spiritualitu. (srov. Václavík et al. 2018: 100, Václavík 2010: 191-212, Hamplová, Nešpor 2009: 594)

Podle sčítání lidu z roku 2021 se k věřícím s příslušností k nějaké církvi přihlásilo 2,33 mil. obyvatel (18,3 %) a k lidem bez náboženského vyznání 5,03 mil. (68,3 %) z těch, kdo odpověděli na dobrovolnou otázku ohledně náboženské víry (CZSO 2022)<sup>3</sup>. Zajímavé je také to, že roste počet lidí, kteří nechtějí uvést svou náboženskou příslušnost, v roce 2021 ji neuvedlo 3,16 mil. (30 %) obyvatel, což je značný nárůst například oproti roku 1991, kdy to bylo 1,66 mil. (16 %) obyvatel. Podle Václavíka dochází k odcírkevnění české společnosti (jak institucionální, tak dogmatické), což je možné doložit malou účastí na náboženských obřadech. Podle výzkumů z let 1997 až 2006<sup>4</sup> alespoň jednou týdně navštíví bohoslužbu pouze cca 7 % dotazovaných, jednou za měsíc je to 4,5-7 %. Celkově klesají počty těch, kteří náboženské obřady navštěvují, roste naopak počet osob, které se neúčastní žádných obřadů. Detradicionalizaci české společnosti dokládá i míra důvěry v náboženské instituce. Částečnou či úplnou nedůvěru k církvím vyjádřilo 56,2 % a naopak

---

<sup>3</sup> Sčítání lidu z roku 2021, dohledatelné na: <https://www.czso.cz/csu/scitani2021/nabozenska-vira> <sup>4</sup> Jednalo se o výzkumy AUFBR 1997, 2007 a DIN 2006 (srov. Václavík 2010: 204).

důvěru k nim deklaruje pouze 15-20 % dotázaných. Celkově je vztah k církvím spíše negativní: 37,8 % respondentů se domnívá, že církvím jde pouze o jejich vlastní moc a 32,4 % si myslí, že jsou církve přítelem mocných a bohatých. Zároveň ale také autor zmiňuje, že je v České republice celkově nízká důvěra v jakékoli instituce, ať už náboženské nebo sekulární. (Václavík 2010: 204-206) Výzkumy dokládají, že česká společnost je detradicionalizovaná a může být interpretována jako případ, v němž je patrný trend přesunu alespoň určitého segmentu společnosti od modu *life-as religion* k modu *subjective life spirituality*. To otevírá možnost tázání po charakteru religiozity těchto osob.

Václavík prezentuje výsledky šetření AUFBR 2007 a DIN 2006, ve kterém se za (alespoň částečně) nábožensky založené považovalo 22,7 % respondentů a naopak za nenábožensky založené 64,8 %. Tyto výsledky podle něj dokládají prohlubující se sekularizace české společnosti. Autor také zdůrazňuje, že v české společnosti se pojem „náboženský“ chápe jako něco, co je spojené jedině s náboženskými institucemi. Ukazuje to i fakt, že 45 % dotazovaných se považuje za „duchovně založené svým způsobem“, což je značný rozdíl v číslech oproti předchozí otázce. Oba výzkumy ukázaly, že v určitou formu transcendentna věří více než 50 % dotazovaných, lišily se pouze konkrétní

---

představy respondentů. S představami, které by se daly spojit s tradiční institucionalizovanou religiozitou (např. víra v nebe nebo peklo) se ztotožnilo méně než 30 % dotazovaných, oproti tomu víra v léčivou moc amuletů nebo funkčnost horoskopů přesahuje 40 % a víra v možnost předvídat budoucnosti až přes 50 %. (Václavík 2010: 208-211)

Přestože je česká populace značně sekularizovaná a většina občanů nevěří v existenci Boha jako osoby<sup>4</sup>, výzkumy dále ukazují, že přetrvává víra v nadpřirozeno a v náboženské fenomény, které nevycházejí z církevní tradice, a které bývají souhrnně označovány jako magické představy: „Například v šetření ISSP v roce 2008 téměř polovina respondentů souhlasila s tím, že někteří věštcí mohou předvídat budoucnost (49 %), že amulety pro štěstí občas přinášejí štěstí (46,8 %) nebo že někteří léčitelé mají léčitelské schopnosti od

---

<sup>4</sup> Např. podle výzkumu EVS v roce 2008 věřilo v existenci Boha jako osoby 12 % dotázaných (srov. Hamplová 2013: 58).

Boha (45,6 %). (...) V možnost, že hvězdné znamení při narození nebo horoskop mohou ovlivnit běh života člověka, pak věřili dvě pětiny dotazovaných ve stejném výzkumu (39,9 %).“ (Hamplová: 2013: 59-60). 80 % dotázaných přitom připouští existenci minimálně jednoho nadpřirozeného fenoménu. Výsledky těchto šetření nejsou nijak výjimečné, v podstatě se shodují s jinými výzkumy na toto téma a s šetřením z minulých let, opakované šetření ISSP provedené v 2018 pak v podstatě kopíruje předchozí výsledky (srov. ISSP 2018).<sup>5</sup> Podle Hamplové přitom neplatí pravidlo, že lidé, kteří jsou otevřeni jednomu typu religiozity budou otevřeni i jiným: například magie je populární spíše v zemích, kde je tradiční křesťanství na ústupu. Zároveň ale výzkum ukazuje, že lidé věřící některým prvkům křesťanské věrouky jsou obecně více otevřeni víře v magické představy (Hamplová 2013: 77-81).

## 2.6 Přiklání se mladí Češi ke spiritualitě subjektivního života?

Charakter religiozity je typicky korelován s různými faktory, jako je např. věk a pohlaví. Výsledky sčítání lidu poměrně jasně ukazují, že náboženství života-jako (*life-as religion*) je v české společnosti záležitostí starší generace. Starší lidé obecně častěji chodí

---

na bohoslužby a souhlasí s různými prvky křesťanské věrouky. Vzhledem k tomu, že dosud nemáme detailnější data z nejnovějšího sčítání lidu (2021), je třeba vycházet ze starších výsledků. Při sčítání lidu z roku 2001 se mezi obyvateli staršími 60 let přihlásilo k nějaké náboženské konfesi přes 60 %, oproti tomu mezi respondenty ve věku 18-29 let to bylo pouze 6 %. Podle Hamplové přitom většina starších lidí, kteří se nyní hlásí k určité církvi nebo praktikují určité formy tradiční religiozity, chodila v dětství do kostela a na hodiny náboženství, protože to bylo tou dobou samozřejmou součástí života. Náboženské vyznání se často tzv. dědí, z výzkumu ISSP 2008 vyplývá, že z lidí, kteří se přihlásili k římskokatolické církvi pocházelo 98 % z katolické rodiny. (Hamplová 2013: 82-85) Při

---

<sup>5</sup> V šetření ISSP z roku 2018 souhlasilo 46,6 % dotázaných, že hvězdné znamení a horoskopy mohou ovlivnit běh života člověka, 41,3 % dotázaných souhlasilo, že někteří léčitelé mají schopnosti od Boha uvedlo a 50,7 % dotázaných souhlasilo s tvrzením, že amulety občas přinášejí štěstí (ISSP 2018 = mezinárodní srovnávací projekt *International Social Survey Program* prováděný na základě dotazníkových šetření, <https://issp.org/>).



sčítání lidu z roku 2011, se ve věku mezi 15-19 se k nějakému náboženskému vyznání hlásily pouze 4 %, ve věku 20-29 let 10,8 % a oproti tomu ve věku 60-69 let se k věřícím přihlásilo 16,9 % respondentů. Nízká míra příslušnosti k náboženství u mladých lidí tedy přetrvává, nově však dochází k poklesu i ve vyšší věkové kohortě.

Výzkumy ukazují, že mladí lidé celkově méně vykazují rysy spojované s institucionalizovanou religiozitou (tzn. například účast na bohoslužbách, křest, důvěra v církve), to však podle Hamplové neznamena, že jsou mladí lidé nenáboženští: „Mnozí z mladé generace se přesouvají k alternativní religiozitě a spiritualitě, které nejsou svázány s církevními institucemi a jasně formulovaným učením, a i v rámci tradičních náboženství jako křesťanství, dochází k přesunu k dynamičtějším a evangelikálním uskupením, která dokázala do značné míry vstřebat současnou popkulturu a kladou důraz na prožitky a zkušenost.“ (Hamplová 2013: 87)

## **2.7 Různorodost představ posmrtného života jako rys spirituality subjektivního života**

Otázka víry v posmrtný život je jednou z otázek, jejímž prostřednictvím se zkoumá charakter decentralizované religiozity a „víra v nadpřirozené fenomény“. V šetření ISSP z roku 2018 na otázku, zda věří v posmrtný život, odpovědělo rozhodně nebo pravděpodobně ano 36,1 % respondentů. V tradiční koncepty, jako je nebe a peklo přitom věří 28,2 % (rozhodně ano), popřípadě 21,9 % lidí (pravděpodobně ano). Nicméně dosud nejsou příliš dobře popsány konkrétní představy posmrtného života a stejně tak dosud chybí studie mapující představy u mladých lidí bez náboženského vyznání, u nichž (na základě výše popsaného) můžeme očekávat příklon k spiritualitě subjektivního života. Dosud realizované výzkumy nám však poskytují určitá vodítka pro uchopení představ o posmrtném životě v prostředí tradičních náboženských institucí i detradicionalizované religiozity.

V České republice proběhlo několik výzkumů a teoretických studií, jejichž tématem je smrt, náboženství a jeho individualizace, které se zaměřují na charakter představ lidí, které můžeme přiřadit spíše k tradičním náboženským institucím. Nešporová (2004a, 2004b, 2005) se zabývá oficiálními církevními narativy a konkrétními

představami posmrtného života u věřících náležejících ke konkrétním církvím. Podle autorky výzkumy jasně ukazují souvislost mezi náboženským vyznáním, postoji ke smrti a strachu z ní, zároveň náboženství prokazatelně pomáhá vyrovnat se se smrtí blízkého člověka. Ve svém výzkumu Nešporová ukazuje, jak se představy o smrti a posmrtné existenci liší na základě toho, k jaké církvi se účastníci hlásí. Všichni členové různých církví se shodují v tom, že existuje nějaká posmrtná existence. Nešporová ukazuje, že názory katolíků a protestantů na posmrtný život se příliš neliší, hlavním rozdílem je pouze víra katolíků v očistec. Skupiny se liší spíše v pohledu na život, a to například v tom, že se katolíci přiklánějí k víře v předurčený osud a protestanti věří náhodě. Poměrně zajímavým zjištěním bylo, že se u některých katolických respondentů objevila víra v reinkarnaci. Zkoumané skupiny spojuje naděje na věčný život a to, že doufají v jeho pozitivní kvalitu. Přestože někteří účastníci otevřeně přiznali, že nesouhlasí se všemi stanovisky své církve, celkově se názory v zásadě shodovaly s oficiálními stanovisky zkoumaných náboženských společností. (Nešporová 2004 in Nešpor 2004: 44-53)

Zaměříme-li se na výzkumy představ posmrtného života u osob, které se explicitně identifikují jako osoby bez vyznání, pak máme k dispozici několik výzkumů. Nešporová (2009) provedla kvalitativní výzkum z prostředí Prahy a Středočeského kraje, v němž realizovala rozhovory s účastníky ve věku 30-50 let. Tito informátoři se nehlásí k žádnému náboženskému vyznání, a přestože o některých věcech neměli bližší představu, zhruba polovina dotazovaných souzní s tím, že smrt není úplným koncem existence. (Nešporová 2009: 475-476) Nešporová se zaměřuje také na výzkum konkrétních představ posmrtného života svých participantů. Ukazuje, že se jedná o typicky vágní představy, mnoho z respondentů popisuje „něco, co nás přesahuje/něco víc/něco nad naše smyslové vnímání“. Její respondenti zároveň zdůrazňují, že „nejsou věřící“, aby nebyli chápáni jako lidé, kteří jsou součástí nějaké církve. Respondenti, kteří věří v nějakou formu posmrtného života se často odkazují na literaturu, z níž své představy čerpají, své vlastní předtuchy a zkušenosti týkající se smrti lidí v jejich okolí, příběhy o klinické smrti apod. Lidé, kteří popírají existenci posmrtného života, nechtějí o tématu více přemýšlet a nijak ho rozebírat, berou to jako jasný fakt a jako důvod ve většině případů uvedli to, že nejsou věřící. (Nešporová 2009: 477-480)

Černá a Lang (2008) provedli kvalitativní výzkum zaměřený explicitně na představy posmrtného života u osob bez náboženského vyznání. Jejich výzkumný soubor se skládal ze čtyř žen a jednoho muže mezi 41 až 63 lety. Výzkum prokázal jejich hypotézu, že existují lidé bez vyznání, kteří věří v posmrtný život. Potvrdili tak trend individualizované religiozity (subjektivní spirituality) a popsali jeho konkrétní aspekty, tedy specifické a individualizované představy o posmrtném životě. Jejich respondenti popisovali specifickou koncepci reinkarnace, podle níž se po smrti zrodí opět jako lidé a budou schopni si uvědomit, kým byli v minulosti, tato představa je spojena s individuální podstatou, která je součástí univerza a přetrvává. Jeden z respondentů naopak odmítl představu individuální duše, smrt pro něj není konec, ale kontinuální proces. Zbylí respondenti zastávali představu posmrtné existence duchovní bytosti „někde jinde“. Černá a Lang si podobně jako Nešporová všímají, že žádný z jejich respondentů neměl detailní představu o tom, jak má posmrtný život vypadat. Všichni souhlasí s jakousi podstatou, která je součástí těla a neumírá, ale pokračuje v posmrtné existenci. Zda bude posmrtná existence lepší nebo horší, si nebyli jistí.

Výzkumy představ posmrtného života, které by se přímo soustředily na skupinu mladých lidí, jsou obdobně spíše vzácné. Plvan (2019), který se věnuje výzkumu vztahu mladých lidí k posmrtnému životu, ukazuje, že v české společnosti se dostatečně nemluví o konci života a umírání. Smrt se mladým lidem zdála vzdálená, nechtějí ji přivolávat nebo tématem děsit své okolí. Pro skupinu mladých lidí (15-29 let) je tak typické, že o tématu nemluví, protože se jim smrt zdá vzdálená. (Plvan 2019: 21-22) Plvan však vychází z přesvědčení, že v období adolescence se mění pohled na svět, formují se názory a jedinec si uvědomuje vlastní smrtelnost. Dochází k tzv. existencionálnímu probuzení. (Halama: 2000: 222) Ve svém výzkumu srovnává postoje adolescentů, kteří se identifikují jako věřící (tj. hlásící se k církvi nebo bez příslušnosti k církvi) a nevěřící. Jeho výzkum ukázal, že věřící adolescenti především vykazují vstřícnější přijetí smrti, ve smyslu přesvědčení o šťastném posmrtném životě než nevěřící (Plvan 2019: 62).

Klůzová Krčmářová et al (2018) provedli výzkum zabývající se spiritualitou dospívajících (12-16 let). Na otázky spojené s představami o posmrtném životě odpovědělo 71 % dotázaných, že věří tomu, že máme duši, 35 % dotázaných se domnívá, že se po smrti můžeme stát duchem, 47 % věřilo tomu, že existuje nebe, 35% věřilo v reinkarnaci a

pouze 18 % dotázaných si myslí, že po smrti není nic. Respondenti popisovali také to, že se jejich představy o smrti a posmrtném životě během jejich života mění. 12 % z dospívajících řeklo, že začali věřit na posmrtný život poté, co jim zemřel někdo jim blízký. (Klůzová Krčmářová et al. 2018: 68-69)

### 3 METODOLOGIE

V této práci se zaměřuji se charakter představ posmrtného života. Navazuji především na výzkumy Nešporové (2009) a Černé a Langa (2008), kteří realizovali kvalitativní studie, jejichž cílem bylo popsat konkrétní představy lidí bez náboženského vyznání. Ve své studii se zaměřuji na dosud nepříliš tematizovanou skupinu: mladé lidi ve věku mezi 20-30 lety, jejichž konkrétní představy dosud nebyly zmapovány prostřednictvím kvalitativní studie.<sup>6</sup> Uvažuji, že mladí lidé jsou skupinou, která v české společnosti vykazuje výrazný příklon k alternativní religiozitě (srov. Hamplová 2013). Prozkoumání a uchopení jejich představ posmrtného života tak může přispět k porozumění charakteru individualizované religiozity a jejího formování v průběhu dospívání.

Ve své práci metodologicky vycházím z práce Černé a Langa (2008). Autoři se zaměřili se na výzkum představ posmrtného života u osob starších čtyřiceti let,<sup>7</sup> provedli kvalitativní výzkum založený na strukturovaných rozhovorech s pěti osobami. Jejich práci zde chápu jako pilotní sondu a model, který poskytuje základní vodítka pro formulaci výzkumných otázek, a na jejíž výsledky lze navázat a výzkum představ posmrtného života tak rozšířit i na odlišnou věkovou kohortu. Výhodou využití jejich studie jako modelu pro formulaci vlastních výzkumných otázek je to, že umožňuje následné srovnání představ napříč věkovými skupinami.

Hlavní výzkumnou otázkou mé práce je: *Jaké představy posmrtného života mají mladí lidé bez vyznání?*

Tato otázka bude zodpovězena prostřednictvím tří dílčích otázek:

O1: *Jaký vliv má na představy respondentů o posmrtném životě jejich způsob výchovy v dětství a rodinné prostředí respondentů?*

O2: *Jakým způsobem respondenti interpretují svůj vztah ke spiritualitě či duchovnu?*

---

<sup>6</sup> Výzkumy Plvany (2019) a Klůzové Krčmářová et al. (2018) využívaly kvantitativní design.

<sup>7</sup> Jejich východiskem je předpoklad, že lidé v tomto věku „mají blíže ke smrti a mají zkušenost se smrtí někoho blízkého, více tak přemýšlejí o tom, co by mohlo být až zemřou.“ (srov. Černá, Lang 2008: 38)

Vzhledem k tomu, že kvalitativní studie konkrétních představ o posmrtném životě u mladých lidí bez vyznání dosud nebyla v českém prostředí realizována, rozhodla jsem se tuto mezeru zaplnit, a to provedením výzkumu založeného na kvalitativním paradigmatu s využitím strukturovaných rozhovorů. Cílem výzkumu je prozkoumání a popis individuálních představ mladých nevěřících v jejich „celistvosti a šíři“ (srov. Černá, Lang 2008: 37), proto se jako vhodný přístup jeví kvalitativní případová studie, tedy „detailní výzkum jednoho případu nebo několika málo případů“ (Hendl 2005: 104). Tento typ výzkumu umožňuje „sledování, popisování a vysvětlování případu v jeho komplexnosti“ a umožňuje „dospět k přesnějším a do hloubky jdoucím výsledkům.“ (Miovský 2006: 94). Konkrétním typem případové studie, kterou zde pro účely volím, je tzv. *osobní případová studie*, tedy podrobný výzkum určitého aspektu osoby/osob, kdy je pozornost věnována minulosti, kontextovým faktorům a postojům, které předcházely určité události, výzkum je zaměřen na příčiny, faktory, procesy a zkušenosti, které ovlivňují určitý aspekt života osoby/osob (srov. Hendl 2005: 104-105).

### **3.1 Volba respondentů**

Vzhledem k očekávání, že u mladých lidí v české společnosti dochází k příklonu k alternativní religiozitě a spiritualitě (srov. Hamplová 2013: 87) jsem se rozhodla omezit výzkum na osoby ve věku mezi 20 a 30 lety. Tyto osoby pojmám jako tzv. *instrumentální případy*, tedy osoby, které reprezentují určitý obecnější jev (zde: mladí nevěřící, kteří si nějak představují posmrtný život), a které následně podrobně zkoumám (srov. Hendl 2005: 107). Při hledání respondentů jsem se zaměřila na vysokoškolské studenty. Ti byli vybráni především z toho důvodu, že se pohybují ve vysokoškolském prostředí. Respondenty jsem hledala především na univerzitě, kterou já sama navštěvuji. Tato volba byla vedena především pragmatickými a logistickými úvahami, podle Gerringa (2007:

150) mohou být zkoumané subjekty zvoleny na základě výzkumníkovy obeznámenosti s prostředím, nebo jeho osobního přístupu do daného prostředí.

Sběr dat jsem provedla v rozmezí března 2021 až srpna 2021. Během tohoto období se mi podařilo realizovat deset rozhovorů se 6 ženami a 4 muži<sup>8</sup> ve věku 23-27 let

---

(průměrný věk byl 24 let), kteří se nehlásí k žádné církvi. Pro svůj výzkum jsem využila metodu záměrného výběru, která se vyznačuje tím, že cíleně vyhledáváme určitý typ účastníků podle jejich vlastností. Jednalo se o prostý záměrný (účelový) výběr, což je výběr, ve kterém neuplatňujeme další specifické metody či strategie, účastníci pouze splňují určité kritérium a s výzkumem souhlasí. Pokud nepotřebujeme příliš velký soubor a osoby, které jsme vybrali do základního souboru jsou poměrně snadno dostupné, uplatňujeme právě tento způsob výběru. (Miovský 2006: 135-136)

Když jsem začala vyhledávat respondenty, nejprve jsem oslovila pár svých přátel, kteří splňovali kritéria zadaná při hledání výzkumného vzorku. Dalším krokem bylo oslovení mých kolegů na univerzitě, kdy jsem se zeptala během seminářů, zda by se někdo chtěl účastnit mého výzkumu. Přihlásilo se mi několik respondentů a já jsem s nimi potom provedla interview.

Všichni respondenti byli předem seznámeni s cílem rozhovoru a celé studie. Účast byla dobrovolná, respondentům jsem zaručila, že rozhovory budou anonymizovány. Zároveň jsem dbala i na míru pohodlí a co největší uvolněnosti. Rozhovory probíhaly vždy v prostředí domova respondentů, byla jsem buď přítomna osobně nebo rozhovor probíhal formou hovoru přes Microsoft Teams. Nejkratší rozhovor trval 9 minut a nejdelší 64 minut.

### **3.2 Strukturované interview**

Existují různé druhy interview, pro svou práci jsem vybrala interview strukturované. Takové interview je na pomezí s dotazníkovými metodami. Má pevně dané schéma,

---

<sup>8</sup> Převaha jednoho pohlaví je tolerována, protože výzkum neklade nároky na reprezentativnost (srov. Černá, Lang 2008: 38).

pořadí a znění otázek. Výzkumník se snaží zajistit maximálně standardizované podmínky (Arksey a Knight 1999 in Miovský 2006: 162). Pro všechny účastníky interview by měly platit stejné podmínky a podobné prostředí průběhu, potom bychom měli sledovat, jak se budou ve svých reakcích a odpovědích lišit (Denzin 1994 in Miovský 2006: 162). Tento typ interview může být chápán jako jakási „vylepšená forma dotazníku“, která díky osobnímu kontaktu může dosáhnout validnější odpovědi. Strukturované interview má i své nevýhody, hlavní z nich je omezený prostor tazatele pro rozvíjení například nějakého zajímavého tématu, které se může objevit během interview a nebylo původně v plánu.

(Miovský 2006: 162-163)

Rozhovor sestával z dvaceti otázek. Otázky jsem rozdělila do tří částí. V první části jsem se zaměřila na otázky týkající se rodiny, ptala jsem se na to, zda se respondenti o posmrtném životě v rodinném prostředí baví, jestli pochází z rodiny, ve které probíhala nějaká náboženská výchova nebo výuka, nebo zda v rodině mluví či mluvili o spiritualitě či duchovnu. Ve druhé části rozhovoru jsem se zaměřila na spiritualitu/duchovno a vztah respondentů k ní. Ptala jsem se respondentů jak na jejich konkrétní zkušenosti, které souvisí s představami posmrtného života a na jejich obecné pojetí duchovna či spirituality. Třetí část otázek byla zaměřena na konkrétní představy respondentů o posmrtném životě.<sup>9</sup> Od všech respondentů jsem získala souhlas s nahráváním rozhovoru.

V rámci výzkumu tedy pracuji s informacemi získanými z deseti rozhovorů. Počet získaných rozhovorů považuji pro účel kvalitativní studie za dostatečně obsáhlý k tomu, abychom mohli uvažovat, že zachycuje určitou variabilitu představ o posmrtném životě.<sup>10</sup> Navyšování počtu respondentů by tak spíše bránilo v možnosti dostatečně hluboké analýzy dat.

### **3.3 Analýza**

Rozhovory jsem nejprve nahrávala na diktafon, záznamy jsem poté přepisovala do wordových dokumentů. Po přepsání všech rozhovorů jsem je jednotlivě opakovaně

---

<sup>9</sup> Seznam otázek je součástí přílohy.

<sup>10</sup> Výzkum si však – vzhledem k omezenému počtu respondentů – neklade nárok na reprezentativnost (srov. Černá, Lang 2008).



procházela, což umožnilo hlubší obeznámení se s jejich obsahem. V průběhu opakovaného pročitání jsem si zároveň dělala poznámky, v nichž jsem se snažila zaznamenat vždy hlavní informaci sdělenou respondentem k dané otázce.

K analýze svých kvalitativních dat jsem použila tzv. metodu vytváření trsů. Tato metoda spočívá v tom, že seskupujeme určité výroky do společných skupin na základě rozlišení určitých jevů. Skupiny vznikají podle vzájemného překryvu mezi jednotkami. (Miovský 2006: 221) Poznámky zachycující informace vztahující se s dílčími otázkám u jednotlivých respondentů jsem navzájem porovnávala a hledala jsem společné znaky a specifické rozdíly napříč odpověďmi respondentů. Odpovědi respondentů, které se v některých ohledech překrývají, jsem seskupovala do obecnějších skupin, které vykazují podobné rysy. Zároveň jsem vždy přihlížela k originálnímu textovému

---

fragmentu rozhovoru, který byl zdrojem informace, aby nedošlo k nežádoucím zjednodušením. V průběhu seskupování jsem si dělala další poznámky, v nichž jsem se pokoušela zachytit podobnosti a specifické rozdíly i v rámci takto rozlišených skupin. Tímto postupem jsem se pokoušela uchopit typy odpovědí respondentů pokud možno plasticky. V rámci vytváření jednotlivých kapitol jsem čerpala z těchto poznámek, zároveň ale využívám originální úryvky rozhovorů jako ilustrace, které dokreslují a doplňují obecnější rysy odpovědí.

## 4 VÝSLEDKY ANALÝZY

V této části práce se soustředím na konkrétní představy posmrtného života na základě výpovědí účastníků výzkumu. Text je členěn do tří částí vzhledem k výzkumným otázkám. V první části nazvané Dětství, vzpomínání, rodina se věnuji odpovědi na otázku O1: *Jaký vliv má na představy respondentů o posmrtném životě jejich způsob výchovy v dětství a rodinné prostředí respondentů?* Ve druhé části, kterou jsem nazvala Religiozita respondentů, se pokouším popsat některé aspekty vztahu svých respondentů k náboženství či obecněji duchovnu. Soustředím se zde na výzkumnou otázku O2: *Jakým způsobem respondenti interpretují svůj vztah ke spiritualitě či duchovnu?* Ve třetí části nazvané Posmrtný život, se soustředím na výzkumnou otázku O3: *Jakým způsobem respondenti popisují posmrtný život?*

Jednotlivé výpovědi respondentů odlišuji od zbytku textu pomocí kurzivy, aby byly jasně rozpoznatelné. Všem respondentům jsem změnila jména, abych zachovala jejich anonymitu.

### 4.1 Dětství, vzpomínání, rodina

Vzhledem k tomu, že mými respondenty jsou mladí lidé, zdá se logické očekávat, že jejich představy o posmrtném životě se do velké míry utvářely nebo stále jsou utvářeny v kontextu rodiny a prostřednictvím jejího výchovného vlivu v dětství i v dospívání. Rodina nás v rané fázi našeho vývoje ovlivňuje a formuje v různých směrech, součástí je i pohled na náboženství a spiritualitu, výzkum Mattise a Jaggerse (2001) např. ukazuje, že intrapersonální vztahy v rodině hrají zásadní roli v kultivování a tvarování spirituálního/duchovního vývoje dětí a dospívajících (srov. Roehlkepartain et al. 2006: 10). Abych tedy získala vhled do aktuálních postojů a představ svých respondentů, zaměřila jsem se na dětství respondentů, na to, jak vnímali náboženství, zda vzpomínají na nějakou událost, která v nich spustila tázání po smrti a posmrtném životě, případně zda (a jak) jim smrt někdo z jejich okolí vysvětlil.

Ani jeden z respondentů nepochází z rodiny, která by se označovala jako věřící, což lze chápat jako něco, co ovlivnilo jejich pohled na posmrtný život. Tři z respondentů nicméně

vzpomínají na své prarodiče, kteří byli věřící. Rudolf popisuje část rodiny z otcovy strany, které označuje jako křesťany, přesto to ale podle jeho slov nijak neovlivnilo jeho výchovu:

*„Já v dětství náboženství... takhle... třeba moje rodina, můj otec je Slovák, tahle půlka rodiny byla poměrně náboženská. Ne snad v tom stylu, že by chodili do kostela... pravidelně, ale byli prostě takoví pobožný, věřící, doma měli obrázek Ježíše, nevím ani k jaký církvi se řadili, prostě jen vím, že měli nějaký náboženský tendence. A zas naopak druhá strana rodiny byla taková, že takový věci se tam absolutně neřešily. (...)*

*Takže já jsem se k tomu jako malej kluk stavěl tak, že mně to bylo více méně jedno, já jsem tu otázku jako neřešil v nějaký době. Jediný co, asi jako většina malejch dětí u nás v Český republice, jsem si z toho občas dělal srandu, ale zároveň jsem neřešil tu otázku, bylo mi to více méně jedno. (Rudolf, 26 let)*

Tři respondenti (Kamila, Jarmil a Monika) vzpomínají na to, že s prarodiči navštěvovali křesťanské bohoslužby, Kamila jako jediná uvádí, že je pokřtěná. Monika zároveň připojuje informaci, že díky věřící babičce v dětství znala některé prvky křesťanství, měla také k dispozici dětskou Bibli, skrze niž se seznámila se s biblickými příběhy:

*„Nejsme nějakým způsobem jako že bysme chodili do kostela, ale babička byla věřící, a i tatka je pokřtěnej, takže jako ona chodila do kostela pravidelně, takže nás tam někdy vzala, takže spíš jsem měla nějaký styk jako že je nějaký kostel, že existuje nějaký Ježíš nebo takhle, ale jinak jako u nás doma samozřejmě nebylo nějaký vyznání nebo tak. Když jsem byla malá, tak jsem měla nějakou dětskou Bibli tak jsem si četla ty příběhy jako o Noemově arše a tak (Monika, 23 let)*

Klaudie popisuje, že nemá nábožensky založené příbuzné, svou rodinu popisuje jako „ateistickou“. Zmiňuje však, že ji v dětství matka seznámila s biblickými příběhy proto, aby byla „trošičku v obraze“:

*„První, jak jsem vnímala církev, my jsme byli vždycky ateistická rodina, takže nikdo jako církev... jediný asi to, že nám mamka četla ty dětský biblický příběhy, abychom byly trošičku v obraze, jinak kostely byly vždycky jako výlet. A nijak víc se to neřešilo, třeba Vánoce, proč zrovna Ježíšek, to prostě byl panáček, který nosí dárečky, ne ten Ježíšek, který je přibitý na kříži, nějak úplně se to nespojovalo, že*

*jako Vánoce rovná se církevní svátek, to prostě byl jako čas, kdy jsem dostávala dárky. [se smíchem] (Klaudie, 23 let)*

Laura uvádí, že se její matka věnuje výkladu karet. Jako jediná z respondentů tedy pochází z rodinného prostředí, které se v teoretické perspektivě blíží spíše individualizované religiozitě. To také mohlo mít vliv na její vlastní představy:

*„ (...) a právě teď poznávám, o čem je vlastně řeč. Moje mamka se věnuje kartám, tak dřív jsem jenom věřila v to, že když si něco hodně přeješ, tak že se ti to vyplní, ale dneska už rozumím tomu, proč se ti to taky vyplní (...).“ (Laura, 23 let)*

Ostatní respondenti se shodují v tom, že náboženství podle jejich slov nemělo v jejich rodině žádný význam. Příkladem může být výpověď Marka, který popisuje svou rodinu jako nevěřící, a fakt, že nebyl v rodině nábožensky vychováván chápe jako důvod, proč je dnes pro něj náboženství „cizí“:

*„Jako malej jsem to asi moc nevnímal, jako doma nikdo není věřící, ani babička ani děda ani z jedné strany, takže my jsme náboženství doma nikdo neřešili. Nikdo ani není pokřtěnej, takže nás k tomu nevedli, takže pro mě to je něco cizího a jako do dneška jsem k tomu nenašel žádný jako... že bych se v tom našel jako, je to pro mě cizí. (Marek, 23 let)*

Respondenti byli také dotázáni na první ranné vzpomínky, které si v souvislosti s reflexí smrti vybavují. Typickou vzpomínkou je smrt někoho blízkého nebo strach ze smrti blízkého. Kamila vzpomíná na smrt svého domácího mazlíčka (psa), tuto událost líčí jako vyvolávající v ní psychické zhroucení. Tento okamžik srovnává s méně palčivou událostí smrti vzdálených příbuzných:

*„Mě nejvíc zasáhla smrt psa, to jsem se psychicky zhroutila. Jinak jako když umřeli třeba příbuzný, tak to nebyli úplně ti blízcí.“ (Kamila, 23 let)*

Klaudie líčí okamžik paralyzujícího strachu ze smrti svého otce. Oproti Kamile interpretuje Klaudie smrt domácího mazlíčka (morčete) jako vcelku běžnou a zvíře jako nahraditelné:

*Ale pamatuju si jeden moment, který ve mně zůstane a to byl, že tatka se tady v pokoji díval na televizi a já jsem za ním přišla, to jsem byla malá, to mi mohlo být šest sedm, já jsem za ním přišla, že ho jako nechcu ztratit, že jako nechcu, aby umřel, prostě z ničeho nic. A vím, že jako, že on mi nějak odpověděl, že to je přirozená součást a vím, že se rozbrečel, ne, že byl vzlykal, ale že mu tekly slzy. To je takový, co ve mně nějakým způsobem zůstalo, ale jakože malá... umřelo morče, tak se koupilo nový.“ (Klaudie, 23 let)*

V souvislosti s rodinným prostředím mě zajímalo, jaká vysvětlení smrti (blízkého nebo obecně) byly respondentům v rodině předávány. Ptala jsem se respondentů, zda o smrti mluvili nebo mluví se svými rodiči a prarodiči, jestli je to téma, které je v jejich rodině otevíráno a probíráno. Pouze tři z deseti respondentů (Monika, Amálie a Rudolf) uvádějí, že téma smrti v rodině otevřeně probírali. Tři respondenti (Jakub, Klaudie a Kamila) téma v rodinném kruhu někdy otevřeli, Jakub specifikuje, že je to většinou v období, kdy někdo zemřel. Zbylí čtyři respondenti (Marcela, Marek, Laura a Jarmil) uvádějí, že téma smrti v rodině probíráno nebylo. V případě Jarmila téma smrti nebylo v rodinném kruhu reflektováno ani v případě, že zemřel blízký rodinný člen:

*„Tyjo... no vím, že když jsem byl malej, tak jsem chodil do kostela s babičkou. Jinak první vztah k tý smrti to bylo, když mi zemřela právě ta babička, to mi bylo tak 5 let a nikdo mně to moc nevysvětlil.“ (Jarmil, 24 let)*

V této souvislosti je poměrně zajímavá Markova výpověď. Marek si nemyslí, že by tabuizace smrti byla problematická, vzhledem k tomu, že sám dle své výpovědi probírání otázky smrti ve své rodině nepostrádal, nejspíš by sám se svými dětmi toto téma také neprobíral. Rodinný vzorec tedy plánuje uplatňovat i ve vlastní rodině:

*„Jak jsem říkal, tak v naší rodině se ta smrt moc jako neprobírá. Spíš třeba babička nebo děda mají kolikrát tu průpovídku „my až tady nebudeme“ nebo „počkejte, až umřeme“, nebo něco takového. To je asi tak jako jediný, kdy na tu smrt narazíme, jinak se o tom nebavíme, dokavad' to nepřijde a když to přijde, tak*

*vlastně úplně minimálně. Asi to nikomu není příjemný, tak mi to nemáme ani jinak. Takže tak. Ale nepřijdu si nějak ochuzenej, že by se mnou o tom rodiče nemluvili. Takže jestli bych u svých dětí dělal něco jinak... protože ta smrt je ... jiná situace by byla, když těm dětem třeba umře někdo z rodičů nebo někdo z kamarádů, tak je to úplně jiný. Což je pro mě úplně nepředstavitelný, takže se do toho nechci ani pouštět. Ale děti, který žádnou takovouhle tragédii nezažijou, tak si myslím, že s nima není ani potřeba vo tom extra mluvit, když to vezmu z vlastního příkladu, tak si nemyslím, že bych byl nějak handicapovanej, že se mnou nemluvili vo tom. Takže tak. “ (Marek, 23 let)*

Zajímalo mě také, jaké konkrétní typy vysvětlení toho, co je smrt, nebo případně jako narativy posmrtného života byly v rámci rodiny respondentům předávány. Respondenti (Jakub, Amálie a Laura) líčí, že smrt jim byla prezentována jako přirozená součást života. Amálie vzpomíná, že jí byla prezentována představa „něčeho mezi nebem a zemí“ a smrti jako součásti přírodního dění:

*„Asi mi bylo vysvětleno, že je něco mezi nebem a zemí, ale nejsme věřící – z věřící rodiny. Nikdo určitě nic nepopíral. O smrti často mluvila babička – to tak je v přírodě, to je život. “ (Amálie, 23 let)*

Zároveň však pracuje s představou posmrtného života jako „lepšího místa“, na němž se teď zesnulý nachází:

*„Necítila jsem nějaký úplně jako obrovský neštěstí, protože to bylo přirozený. Je to přirozená věc, tomu člověku je teď líp a je na lepším místě. Trápil se, takže je to tak lepší. “ (Amálie, 23 let)*

Amálie také ve své výpovědi reflektuje, že přirozenost smrti byla rodiči využita jako argument pro klidné (neemocionální) a důstojné chování na pohřbu:

*„Právě že když zemřel někdo v rodině během mého dětství, bylo mi to rodiči vysvětleno racionálně, je to přirozené, je to život, jde se na pohřeb, tam se brečí, nedělej z toho ... jsou lidi, který to mrzí víc než tebe, který mu byli ještě bližší,*

*takže nedělej scény. Půjdeme na pohřeb, budeme se tam chovat slušně, nebudeme na sebe upozorňovat a je to přirozený, koloběh života.*“ (Amálie, 23 let)

Na předání (poměrně vágní) představy posmrtného života jako „lepšího místa“ vzpomíná i (Rudolf):

*Vzpomínku, že by se mi to někdo snažil vysvětlit si myslím, že nemám. Kromě toho mezi řečí, že jako už je na lepším místě nebo tak něco, tak jako nikdo si se mnou vyloženě nesesl a neřekl mi hele, smrt je tohle, děje se tohle a my bysme měli bejt rádi, protože něco. Takže nikdo mi to takhle jako nikdy neřekl.*“ (Rudolf, 26 let).

Z uvedených odpovědí vyplývá, že ani jeden z respondentů nevyrostl v rodině, která by náboženství a posmrtnému životu ukládala nějakou důležitost. Až na výjimky smrt nebyla většině z nich vysvětlena, typicky šlo o pouze o konstatování faktu, že je to přirozená součást života. Můžeme vyvozovat, že se konkrétní představy a víra v nějaký posmrtný život u respondentů vyvíjela až v průběhu dospívání a u většiny z nich nebyla způsobena zkušenostmi z dětství. Odpovědi potvrzují Plvanův výzkum, podle nějž je téma smrti v naší společnosti opomíjeným a tabuizovaným tématem.

## **4.2 Religiozita respondentů**

Představy posmrtného života do velké míry souvisí se vztahem ke spiritualitě nebo posvátnu a svým charakterem mohou odrážet specifické rysy detradicionalizované religiozity. Pro pochopení charakteru představ posmrtného života tedy považují za důležité popsat podoby vztahu svých respondentů k duchovnu, spiritualitě nebo posvátnu. V následující části práce proto popíšu, jak respondenti interpretují svůj vztah k posvátnu, jeho místo ve svém životě, zdroj tohoto vztahu, případně vlastní roli v rozvíjení tohoto vztahu.

Na otázku, zda má spiritualita, náboženství nebo duchovno místo v jejich životě nikdo z respondentů neodpověděl záporně. Je poměrně zajímavé, že někteří respondenti považovali za nutné ve své výpovědi rozlišit mezi pojmy náboženství a spiritualita.

Zatímco pojem náboženství se u nich blíží představě náboženské instituce (křesťanství, církev, Bůh a jeho uctívání), a jako takový jej u sebe odmítají jako neatraktivní nebo „přežitý“, pojem spiritualita koreluje spíše s prvky východních náboženství nebo magických představ (vesmír, karma, buddhismus duchové, duše) a vyjadřují svůj zájem o ně. Příkladem takového rozlišení je výpověď Marka:

*„Já si myslím třeba když začnu tím náboženstvím, tak je to asi fajn pro lidi jako že se mají k něčemu upnout, něco, v co můžou věřit, ale pro mě je to si myslím přežitek. Pro většinu lidí, já nevím, jestli je to třeba tím, že žiju tady v Čechách... ale pro většinu Čechů si myslím, že je to něco, co bylo dřív, a dneska už asi ty lidi nemají potřebu věřit v Boha. ... A ještě abych řekl něco k té spiritualitě, tak to je podle mě zajímavá věc, mě osobně to hodně zajímá. Ale myslím si, že to nemusí nutně souviset s tím náboženstvím, myslím si, že třeba jsou dva rozdílné pojmy, mezi kterejma bych rozlišoval.“ (Marek, 23 let)*

Podobně rozlišuje a hodnotí náboženství a spiritualitu i Klaudie.

*„Tak náboženství asi úplně ne, já jako nejsem pro náboženství jako církev. Třeba na duchy věřím, že ta duše tady může nějak přebývat mezi náma, jako líbí se mi třeba budhismus, ty karmy a něco takovýho. Mě spíš vadí ta představa, že bych se měla klanět Bohu prostě. Ale když třeba... já třeba věřím na ten vesmír, vesmír nám něco dává, něco vysíláme, spíš něco takového, vesmír, karma, duchové jako taková mě baví, ty duše, asi tak spíš.“*

*A potom mě ještě třeba spíš baví bohové jako starověkýho Egypta, spíš tady toto, než to křesťanství, řečtí bohové, tak asi spíš takhle.*

*Když bych měla nějakou církev, tak asi ten budhismus, to je mi tak nejbliž.“*  
(Klaudie, 23 let)

Naopak, podle Marcely vychází náboženství (ve smyslu jednotlivých institucionalizovaných konfesí) ze spirituality, kterou pojímá jako jedno společné „jádro pravdy“. Dílčí náboženské konfese pak chápe jako kulturně podmíněné interpretace tohoto spirituálního základu či podstaty:

*„No, co je spiritualita a co je náboženství... Já si myslím, že všechna náboženství vychází z toho samýho konceptu, akorát že ho každý náboženství jinak pojímá a vždycky ten*



*koncept je podmíněnej tou kulturou, to co se jim zrovna hodí do krámu, tak to zrovna tak nějak nastolili... ale jako v každým tom náboženství je to jádro tý pravdy a to je ta sama spiritualita podle mě, jakoby to je to všechno a každéj tomu říká nějak jinak, jestli to je Bůh, nebo jestli je to vědomí, vesmír, já nevím... nebo jestli je to nějaká energie, nějaká Brahma, tak prostě je to furt to jedno. (Marcela, 23 let)*

Tři respondenti (Monika, Kamila a Amálie) se shodují na vágní představě, podle níž „něco je“, popisují něco mezi nebem a zemí, nějakou vyšší sílu.

*„Myslím si, že [spiritualita] má v životě velkou roli, velkou část. Vždycky jsem věřila na něco „mezi nebem a zemí“, na věci, který nejsou úplně racionální, takže si myslím, že duchovno je velkou součástí mého života.“ (Amálie, 23 let)*

Kamila navíc dodává, že by chtěla dát pokřtít své děti, přestože se nepovažuje za křesťanku a nevěří v Boha. Podle jejího popisu se jedná spíše o tradici a chce to udělat nejspíš proto, že i ona sama je pokřtěná:

*„Já si myslím, že tu něco je, ale nevěřím jako že by to byl Bůh, ale jako že tu něco je a jsem třeba pokřtěná, chci, aby moje děti byly pokřtěný, ale nic jako že bych to přeháněla. My třeba s babičkou někdy jdeme na Vánoční mši, na půlnoční, takže takhle babička, ale jako že by se modlila, to ne.“ (Kamila, 23 let)*

Konceptu spirituálního hledačství se nejvíce blíží Jarmil, který vědomě kombinuje prvky z různých náboženských tradic, které považuje za (pro sebe) atraktivní.

*„Snažím se mít v hlavě nějaký svůj názor, moc se nepřikláním k těm náboženstvím, co existujou. Takže jsem si třeba z jednoho náboženství odnes, že třeba věřím i na reinkarnaci a zas třeba nevěřím ani na nebe, je to různý. Věřím na vesmír.“ (Jarmil, 24 let)*

Marcela popisuje svůj vztah k posvátnu prostřednictvím pojmů, které čerpají z magických představ („magický věci“) i tradičních náboženských představ (andělé, duchové), zároveň do své představy o spiritualitě zahrnuje dualistické pojetí sebe sama:

*Určitě to [spiritualita/duchovno] má podstatnou část v mém životě, kterou zaujímá, protože... tak vždycky mě to zajímalo, vždycky když jsem byla malá, mě zajímaly takový nějaký magický věci, andělé a pak jsem se bála duchů, že jsou duchové [se smíchem] (...)*

*A jinak si myslím, že ta spiritualita je strašně důležitá. Jsme jakoby tělo a duch, takže musíme pečovat o to tělo i o toho ducha.“ (Marcela, 23 let)*

Laura charakterizuje své představy o duchovnu prostřednictvím pojmů, které by se rovněž blížily magickým představám. Zmiňuje, že dříve věřila v možnost ovlivnit vyplnění vlastních přání intenzitou přání, uvažuje, že někteří lidé žijí ve vyšších „dimenzích“, což jim umožňuje nahlédnout podstatu dění ve světě, „probudit se“ a odejít z „matrixu“, tedy vybočit z naučeného davového chování:

*„Ano, určitě. Určitě to [spiritualita/duchovno] má místo v mém životě, a právě teď poznávám, o čem je vlastně řeč. Moje mamka se věnuje kartám, tak dřív jsem jenom věřila v to, že když si něco hodně přeješ, tak že se ti to vyplní, ale dneska už rozumím tomu, proč se ti to taky vyplní. Začínám chápat to, že někteří lidi žijou v určitých dimenzích a někteří žijou prostě v mnohem vyšších a že si uvědomuju, nějaký dění na světě a proč se určitý věci dějou. To vnímám jako to duchovno, to probuzení, uvědomění, co se vlastně děje a člověk nějak vypadne z toho matrixu, říká se tomu matrix, ale já bych to nazvala třeba tak, že jde s davem, tak jak ho společnost naučila žít a co se od něj očekává, to on udělá, jenom prostě aby zapadl do davu a moc nevybočoval.“ (Laura, 23 let)*

V rozhovorech jsem se zaměřila i na specifické zdroje víry respondentů v posmrtný život. Je poměrně zajímavé, že pět z deseti respondentů (Jakub, Marek, Rudolf, Klaudie a Monika) popisují zvláštní zážitek, který interpretují jako setkání s duchem nebo setkání s duchem zemřelé osoby. Jednalo se o zážitky setkání s nejasnou osobou (silueta), konkrétní příbuznou zemřelou osobou (dědeček), neznámými osobami, případně nelidskou osobou (ještěří postava). Jakub líčí vzpomínku na (nekonkrétní) černou siluetou, která se pohybovala směrem k němu:

*„Když jsem byl malej, nedokážu si to vysvětlit, nevím, kdy přesně to bylo, vím, že jsem ještě chodil na základku, asi první stupeň. Asi tak pátá čtvrtá třída. Bylo to v zimě, protože byla tma, ještě ráno, když jsem vstával do školy. Bydleli jsme v bytovce a byl to takovej průchozí byt, že když jsem se postavil do chodby, tak jsem viděl přes celej byt až prostě na konec do koupelny. A já měl vždycky ve zvyku, že když jsem zamknul, tak jsem si stoupl do chodby a kouknul jsem se přes celej*

*barák, jestli jsem někde nezapomněl zhasnout. No a takhle jednou právě jsem se tam postavil a z té koupelny jsem viděl takovou jakoby siluetu černou, ta se ke mně rozběhla... jako říkal jsem to pak rodičům, jestli se mi to jako nezdálo... nevím... ale tohleto si pamatuju do teďka, jako by to bylo včera no... Pak jsem se bál, čekal jsem na rodiče, nešel jsem sám dovnitř.“ (Jakub, 27 let)*

Marek popisuje několik setkání toho typu. Nejprve zmiňuje tradovanou vzpomínku, podle níž si jako dítě povídal s duchem svého mrtvého dědečka. Následně popisuje vlastní vzpomínku na to, že slyšel někoho hrát na piano ve starém domě své přítelkyně. Ve třetím zážitku vzpomíná na zvuky přibližujících se kroků a pocit přisednutí někoho vedle něj (spojený s vizuálním vjemem prohnuté sedačky). Třetí zážitek spojuje s intenzivním pocitem děsu a strachu:

*„Takový zážitky jsem měl asi dva, vlastně tři na který si teď asi vzpomenu. První byl... na ten si já vyloženě nevzpomínám, to mi bylo pár roků, myslím si, že kolem třech. Říkal jsem mamce, že u mě v pokoji je děda, kterej několik let nežil a já jsem toho dědu vlastně ani nikdy neviděl a říkal jsem mamce, že si s ním povídám. Že se spolu bavíme. Že jsem ho normálně viděl, že jsem se s ním bavil. Ale já si na to nepamatuju, já to znám jen z vyprávění, co mi říkala mamka. To je moje první zkušenost.*

*Moje druhá zkušenost je taková, že vlastně moje přítelkyně bydlí v takovém starším domě, kterej má nějakou historii asi stojí přes sto let si myslím, takže se tam vystřídalo hodně lidí, hodně lidí tam i umřelo. Dokonce v té jedné místnosti tam i odkládali ty zemřelý. Jednou se mi jako stalo... nejdřív jsem to slyšával od budoucí tchýně a přítelkyně, že slyší jako někdy hrát piano a mě to v té době přišlo jako blbost, slyší nějaký zvuky venku. Ale jak jsem tam chodil častokrát, tak jsem to párkrát slyšel taky, třeba když jsem byl jakoby sám, už byla třeba noc, že si myslím, že to nemohl způsobovat nějaký hluk na ulici, že prostě když se něco takovýho stane, tak se to snažím nějak jakoby vysvětlit nějak logicky, že je to pravděpodobně způsobený něčím jiným, ale tady si fakt myslím, že nemohl ten zvuk vycházet od nikud jímud. A v tom tichu to bylo slyšet úplně zřetelně, že si myslím, že fakt to piano nebo ten hudební nástroj, klávesy nebo piano to takhle znělo. Tak to je taková moje sluchová zkušenost.*

*A pak mám jako jednu i vizuální zkušenost, a to mi jako nahnalo i docela strach. To už bylo někdo po půlnoci, jsem seděl sám v obýváku, koukal jsem se na telku a slyšel jsem takový prostě jak když člověk jde bosejma nohama po podlaze a ty kroky se jako přibližovaly. Tak jsem si říkal, ty jo, prostě je to divný... a když jsem seděl, tak se vedle mě trošku prohnila sedačka a já jsem úplně vyskočil a měl jsem tep tak dvě stě, to jsem jako vypožil televizi ze zdi, šel jsem do pokoje a šel jsem si lehnout pod peřinu a měl jsem z toho fakt strach. Jako nechci znít jako posera, ale tohle mě fakt vyděsilo.“ (Marek, 23 let)*

S unikátním zážitkem přichází Rudolf, který interpretuje setkání s duchem jako součást spánkové paralýzy. Popisuje setkání s obří ještěří postavou, která k němu vztahovala ruku. Pro zážitek je opět charakteristický pocit děsu a strachu a snaha postavu odehnat. Zmiňuje, že setkání s takovými postavami zažíval opakovaně. Zážitek byl pro něj impulzem k promýšlení věci „mezi nebem a zemí“ a hledání dalších informací:

*„Měl, já jsem jich měl víc. Asi nejzajímavější... spánková paralýza, tu jsem zažíval už od dětství, ale někdy v šestnácti jsem si uvědomil, že se to děje. Já jsem se probouzel a něco tam se mnou bylo v tom pokoji. Občas se mi to dělo. (...)*

*Někdy v noci, ve dvě nebo tři ráno, jsem se probudil a slyšel jsem takový divný cvakání, jako kdyby od kotle, je to divný, nikdy jsem to neslyšel, ale asi to dělá kotel. Tak to chvílku pokračovalo, bylo to fakt divný, protože já se v noci nebudím, ani že bych třeba šel na záchod, takže to byla první divná věc, druhá divná věc bylo to cvakání, ale to jsem si říkal, že jdu prostě spát. Tak jsem zavřel oči a důležitá věc, na můj posteli, u mých nohou spal pes. Spal, nebyl probuzenej, v pohodě. Zavřel jsem oči, šel jsem spát a to cvakání přestalo, byl klid. Asi po deseti dvaceti sekundách jsem začal cejtit divnej pocit, jako kdyby ten vzduch, to okolí... cejtíš takovou jako elektriku ve vzduchu, já nevím, jak jinak to popsat a najednou jsem neslyšel, bylo kompletní ticho, jenom jsem cejtil, že ten pes, co mi ležel u nohou vstal, to jsem pocitově poznal. Otevřel jsem oči a vedle mě u postele stála taková obří postava, koukala na mě, dala ruku a já jsem byl úplně podělanej, co se to prostě děje, fakt jsem byl úplně v háji, jakože strach na nejvyšším levhu. Ta postava tam chvílku byla, já jsem se snažil něco dělat, nešlo to, byl jsem paralyzovanej, spánková paralýza no a tak jsem jenom tam pohyboval očima,*

*snážíl jsem se něco říct, to nešlo samozřejmě, tak nějak jsem se snažil cokoli udělat a jediný, co mi šlo, tak bylo dýchat a asi to bude znít divně, ale z té zoufalosti jsem na něj začal foukat. To byla jediná věc, co jsem mohl dělat, a to se jí asi nelíbilo a tak se prostě tak jako cukla a šla pryč. Ten odchod byl taky zajímavý, ona jakoby prošla dveřma, ale ten obraz tam jakoby zůstal, jako takovej stín... měli jsme takovou tu starou televizi, kterou když jsi vypla po delší době, tak tak jako vyšuměla, tak něco takovýho jsem viděl, že to u té obrovský postavy tak jako vyšumělo. A najednou to všechno opadlo, já jsem znova slyšel, podle mě jsem neslyšel, protože jsem byl tak vyděšený, fakt jsem byl v háji a všimnul jsem si, že pes byl na druhý straně místnosti, skrčenej a vrčel a to mě fakt poznamenalo, to jsem si řekl ty vole tohle mi neříkej, že se nestalo. (...) Pak jsem jel do školy, tam jsem to říkal klukům a ty se mi paradoxně úplně nevysmáli, ještě když jsem to potvrdil tím psem, ale nikdo to nechtěl moc řešit. Tak to bylo moje první setkání s něčím takovým a to mě vlastně přivedlo k tomu zamýšlet se nad věcmi mezi nebem a zemí.*

*Ta postava mi přišla ještěří. Já jsem si o tom pak samozřejmě zjišťoval věci a našel jsem ty šílený weby šílenejch lidí a tak, nevím, jak velkou váhu tomu můžu přikládat. Víím, jak ta postava vypadala a víím, že mě podobný postavy ještě navštívily, dokud jsem se s tím nějak jako nevypořádal. (Rudolf, 26 let)*

Čtyři respondenti (Marcela, Amélie, Kamila a Laura), kteří podobný zážitek přímo nemají, uvádějí, že takovým zážitkům věří. Příkladem může být Marcelina výpověď. Marcela vzpomíná na tradovaný zážitek setkání s duchem, který v ní vyvolal velmi silný strach. Vysvětluje, že sama by podobný zkušenost z důvodu pravděpodobného silného strachu nechtěla zažít:

*(...) a pak jsem se bála duchů, že jsou duchové [se smíchem], třeba přijela nějaká ségry kámoška a ta měla zážitek s duchem, a tak jsem se s ní o tom nejvíc bavila, jenomže pak jsem asi na dva měsíce byla úplně odrovnaná, nemohla jsem ani spát sama v pokoji. A to jsem byla asi v osmý nebo devátý třídě, takže jsem byla malá, ale prostě jsem se strašně bála. A do teďka se bojím, jako kdybych někde viděla něco jako jak lidé říkají, že mají nějaký zážitky, že se třeba někdo zjeví, já si říkám, že bych snad z toho měla infarkt a úplně bych z toho umřela děsem, že si to neumím*

*představit, že si říkám, že na to věřím, jako že tady něco třeba může chodit, ale at se mi to prosím vás nikdy neukazuje. To bych asi nepřežila. (Marcela, 23 let)*

Amálie zmiňuje jako zdroj víry v posmrtný život jiný typ tradované zkušenosti, transpersonální zkušenost spojenou s klinickou smrtí:

*„Já si myslím, že takový ty svědectví těch lidí, co mají pocit, že prodělali nějakou tu klinickou smrt a pak mají pocit, že se vznášejí nad tím svým tělem a vidí to svoje tělo jako shora, tak asi je to založený na tom, že si myslím, že máme nějakou duši. Že opustí to tělo a s tou duší se něco stane. A někam jde a jako... (Amálie, 23 let)*

Kromě rodinného zázemí a specifických zážitků mě také zajímalo, co ještě respondenti považují za zdroje, které formovaly jejich představy o posmrtném životě. Ptala jsem se jich tedy, zda si vzpomenu na nějakou událost, která ovlivnila jejich představy o posmrtném životě, případně na nějakou knihu, film, proslov, cokoli. Monika a Amálie uvádějí smrt blízkých, Monika navíc i rozhovory doma, které ji ovlivnily. Rudolf uvádí videa Lea Gury<sup>11</sup> na youtube:

*„Hodně mě ovlivnil člověk, jmenuje se Leo Gura a dělá videa na youtube. Dělá hodně filozofický otázky, řeší... vlastně to, co tady dneska říkám mám hodně od něj. Ne, že bych to úplně přejímal, ale slyším ty věci a sám se jako nad tím zamyslím a říkám si ty vole jako dává to smysl? Občas to smysl nedává, nebo tomu úplně nerozumím, ale... určitě tenhle člověk. Ten člověk je mega zajímavěj, nedovedu si asi představit bejt s ním úplně kámoš nebo tak něco, protože podle mě musí bejt v osobním životě taky dost divnej, ale jako ten kontent, kterej dělá je úžasnej. On jako vezme, já nevím... smrt, náboženství, většinou to má nějakých 6 hodin povídání, fakt dobrý zamýšlení.“ (Rudolf, 26 let)*

Laura zmiňuje rozhovory s lidmi a jejich transpersonální zážitky, konkrétně pak zmiňuje knihu Anthonyho Williama<sup>12</sup>:

---

<sup>11</sup> Leo Gura je americký youtuber, který se prezentuje jako „Youtuber, filozof, psychonaut, řečník.“ Na platformě youtube se dle svých slov zaměřuje na „vyučování sebe-pomoci, psychologie a spirituality.“ (Gura, Instagram: <https://www.instagram.com/leogura1/?hl=cs>)

<sup>12</sup> Anthony William (též Medical Medium), je autorem knih, který nabízí zdravotní rady založené na své komunikaci s Duchem (př. *Mystický léčitel: Tajemství chronických i záhadných nemocí a jejich léčba*).

*„Spoustu takových věcí, například někomu se stala ta transpersonální věc, určitě rozhovory s lidmi, kteří zažili něco nadpřirozeného a taky Anthony Williams, jeho kniha mě ovlivnila.“ (Laura, 23 let)*

Marek a Jarmil zmiňují sledování dokumentů. Jarmil zmiňuje přírodovědné dokumenty jako zdroj svých představ o procesu umírání:

*„Vím, že jsem se koukal často na dokumenty přírodovědný o smrti právě a jak vlastně tělo funguje těsně před smrtí, tak to mě dost zaujalo.“ (Jarmil, 24 let)*

Marek navíc dodává internetové články a horory, které ho mohly do jisté míry také ovlivnit.

*„Tak asi určitě, protože si myslím, že mě formujou i ty dokumenty a pořady, na který rád koukám. Mám rád i film, ve kterém je nějaký nadpřirozeno, mám rád i horory, tak si myslím, že samozřejmě to člověku nějakou tu představu zkresluje.“*

---

*Ale nemyslím si, že natolik, že bych jakoby viděl film a řekl si, že tamhle ten pán umřel a v tom bytě z něj bude nějaký plottergeist nebo něco takovýho. Ale myslím si, že člověka formujou do jisté míry ty věci, na který se kouká, nebo se kterými se setkává. Jak říkám, čtu i na internetu ty články a všechno možný, takže si tím i rozšiřuju obzory.“ (Marek, 23 let)*

Zbylí čtyři respondenti si na nic nevzpomínají (Jakub, Marcela, Klauďie a Kamila).

Vztah ke spiritualitě, náboženství či duchovnu lze u respondentů interpretovat pomocí konceptu individuální religiozity. Někteří respondenti explicitně rozlišují mezi náboženstvím jako institucí a spiritualitou jako komplexu atraktivních představ z různých tradic, přičemž se chápou jako zájímaví se o spiritualitu. Respondenti mají svou vlastní představu o posvátnu a jeho formách, která vykazuje rysy vybírání z dílčích náboženských tradic či světonázorů toho, co je jim sympatické, rezonuje to s nimi je to v souladu s jejich názorem. Černá a Lang tuto strategii označují jako „individuální brikoláž“ (srov. Černá, Lang 2008: 43).

Jedním ze zdrojů víry v posmrtný život, který odhalily provedené rozhovory, může být specifický zážitek, který respondenti interpretují jako setkání s duchem či zemřelým,

případně víra v autenticitu takových prožitků. Je pozoruhodné, že respondenti přitom typicky spojují zážitek takového setkání (nebo i jeho pouhou představu) se silným pocitem strachu nebo děsu.

Poměrně příznačné pro respondenty je také to, co Heelas a Woodhead (2005: 4) označují za vnitřní autoritu při sestavování vlastní cesty a svoboda ve výběru toho, čemu jedinec bude věřit. Respondenti zmiňují velmi různorodé zdroje (youtube videa, dokumenty, literatura, ale zároveň také specifické prožitky, rozhovory s blízkými) z nichž si vybírají s jejichž pomocí dotvářejí své individuální představy o smrti a posmrtném životě. To zároveň koresponduje se zjištěním Nešporové (2009: 477-480), jejíž respondenti se rovněž odkazovali na specifickou literaturu, tradované příběhy (např. klinická smrt), příběhy lidí z okolí či vlastní předtuchy týkající se smrti.

### 4.3 Posmrtný život

V této části práce se zaměřuji na konkrétní představy posmrtného života u jednotlivých respondentů. Zaměřuji se na aspekty týkající se představ o smrti a vztahu ke smrti.

Osm z deseti respondentů si myslí, že existuje něco, co po smrti přetrvává.<sup>13</sup> Čtyři respondenti (Laura, Monika, Marcela a Marek) popisují toto *něco* jako duši, která je podle nich formou energie. Marek hovoří o přetrvání energie, spojuje ji s představou existence duchů:

*„Tak myslím si, že [něco po smrti] přetrvává. Já si myslím, že není možný, aby to všechno najednou prostě že člověk jakoby vnímá, existuje, má celkově nějaký pocity, prostě nějaký prožívání a myslím si, že ... nebo přijde mi úplně nesmyslný, že by prostě takhle lusknutím prstu, když se ti něco stane, že by to jako mělo uhasnout. Si říkám, kam se jako veškerá ta energie vytratí? Takže si myslím, že něco po té smrti přetrvávat musí, akorát nedokážu prostě nějak specifikovat nebo odhadnout v jaký podobě. Já jako osobně třeba na duchy věřím, takže si myslím,*

---

<sup>13</sup> Přestože jedna z respondentek na tuto odpověď odpověděla zprvu záporně, zařadila jsem ji do skupin těch, kteří souhlasí s představou posmrtného života, protože později popisuje duchy, kteří jsou podle ní duše zemřelých, kteří zde z nějakého důvodu musely zůstat. Zároveň tvrdí, že je možné „duchy odněkud vyvolat“.



*že třeba klidně to může bejt tahleta podoba, ale je to hrozně neprobádaný téma, si myslím, jakože to nemusí být nutně v podobě těch mlhavých postav, ale jakože nějaká ta energie v nějaký tý formě přetrvat může, akorát to nedokážu popsat nějak konkrétně jak si to představuju, nějakou konkrétní představu.“ (Marek, 23 let)*

Monika má rovněž představu přetrvávající energie, kterou ovšem spojuje s pojmem duše. Formuluje zároveň představu reinkarnace – zvažuje možnost, že v aktuálním životě se setkáváme s dušemi, s nimiž jsme měli kontakt už v předchozím životě:

*„Já si myslím, že jo [něco po smrti přetrvává]. Já tu duši vnímám jako nějakou energii a myslím si, že energie se úplně nevymaže, že jo. Myslím si, že je třeba spjatá s nějakým místem, myslím si, že třeba lidi, se kterejma žijeme, že to může bejt duše, se kterou jsme žili i před tím, jako věřila bych i tady tomu. Takže ano.“ (Monika, 23 let)*

---

Obdobnou představu duše, která může po smrti přejít do dalšího života prezentuje i Marcela:

*„Co je něco... To něco je tady pořád, vlastně to nezmizí. A to je ta energie božská, prostě ani možná není ta duše, teda taky jako, ale... no já nevím, někdo to rozlišuje, ale asi bych to shrnula, že ta duše tady je jako furt no. A to přetrvává, to se tam uloží, to tam musí bejt uložený, protože to pak jde do dalšího života.“ (Marcela, 23 let)*

Jarmil prezentuje představu přetrvávajícího vědomí:

*„Já si myslím, že když máme nějaký to vědomí, co s náma celej život je, tak si myslím, že i po tý smrti by mohlo někde existovat a možná jako nikoho neovlivňovat, ale jenom prostě... když bysme byli někde pohřbený, tak nevím, že bysme leželi bez ničeho.“ (Jarmil, 24 let)*

Konkrétní představy toho, co přijde po smrti, se u respondentů značně liší. Tři respondenti (Jakub, Klaudie a Kamila) si myslí, že po smrti nic není. Klaudie popisuje smrt jako věčný spánek, který spojuje s nevědomím, absencí vnímání:

*„Nic. Prostě černo. Prostě jako... zavřeš oči a nevnímáš. Usneš navěky, jinak bych to asi nedefinovala.“ (Klaudie, 23 let)*

Jakub se podobně kloní spíše k představě smrti jako stavu bez vjemů (bolest). Nechává si však zároveň otevřenou i možnost, že adekvátní popis posmrtné existence může být reinkarnace:

*„Jako když je člověk nemocnej, tak se říká, že už ho nic bolet nebude a jako nevím no... asi že prostě nic nebude. Takhle bych to asi řekl.“*

*Jediný, co si myslím, čemu bych věřil, že se člověk může převtělit do někoho, ale že bych v to jako věřil, to se říct nedá. Tu možnost jakoby nezavrhuju, jsou lidi, který v to fakt věřej, třeba že se z nich stane nějaký zvíře nebo tak, ale nevím no... jediný tohle by se dalo říct.“ (Jakub, 27 let)*

Monika a Laura se shodují v představě určité formy reinkarnace. Podle jejich představy se duše (energie) měla během života něco naučit nebo něco konkrétního splnit a pokud to neudělá, musí se vrátit na zem a žít znovu, pokud uspěje, duše se posouvá „někam jinam“.

Výpověď Laury se liší v tom, že si představuje, že se člověk potom co projde všemi lekcemi, stává andělem.

*„No díky tomu, že nemáme ten mozek, kterej by si to zapamatoval, tak věřím tomu, že ta energie, ta duše jakoby vystoupí z toho těla, což i lidi popisujou že se jim děje při těhletěch transpersonálních zážitcích a že třeba ještě chvíli je v okruhu toho těla nebo těch blízkých osob. Věřím taky v to, že když ty blízký osoby hodně truchlej, tak ty osoby tu duši, tu energii držej moc při zemi a jakoby ji nechtěj pustit. A že jakmile teda nastane čas, tak ta duše úplně odejde a buďto nevím, představím si, že úplně odejde někam do nebe nebo někam úplně... když zase nastane ten správný čas, tak zase vstoupí do nového těla a dál žije. Myslím si, že v každým životě se ta duše něco naučí, posune se o nějakou lekci, v některým životě se nemusí posunout o žádnou příčku dál a v jiným životě se zase může posunout o několik, záleží, jak se ten člověk chová během toho života, k čemu dojde, jestli dojde k nějakému uvědomění. A že takhle postupně šplhá po těch příčkách, tak že třeba po tisíciletí dosáhne toho, že se stane andělem. Takhle si to představuju. Že*

*tak duše, která dosáhne toho nejvyššího se nestává znovu člověkem, ale dohlíží na ostatní lidi.*“ (Laura, 23 let)

Někteří respondenti nemají jasnou představu posmrtné existence: uvažují obecně nějaké jiné místo, kam duše po smrti odchází. Amálie si představuje, že duše po smrti odchází „někam jinam“. Tento proces se ale může zkomplikovat, duše může uvíznout v nějaké jiné dimenzi našeho světa a svět nejsou schopny opustit:

*Jak si představuju tu smrt? Myslím si.. doufám, že to není nic bolestivýho, že to je prostě... přestane nás tížit to tělo a ta duše odchází někam jinam. Jestli je tam to nebe, na tom obláčku, zas jako z té pohádky Anděl Páně já nevím, nebo jestli jsou tady ty lidi mezi náma... Takhle, já si myslím, že jsou ty historky, kdy ty lidi mají zážitky. A to si myslím, že ty lidi jsou tady, protože třeba maj problém se odsud dostat. Na to já možná věřím, protože to je tak častý. Možná je nějaká jiná dimenze a my si to neumíme představit, já si myslím, že to je těžký prostě popsat, protože co přijde potom.*“ (Amálie, 23 let)

Marek odmítá představu „jiného místa“, představuje si, že energie zemřelých lidí zůstávají přítomny na tomto světě, ovšem v „jiné realitě“, živí lidé nemají schopnost je vidět:

*„Taky jsem nad tím přemýšlel, že za tu dobu, co existuje nějaký lidstvo, tak by to byly miliardy nějakých těchle energií nebo nějakých pozůstalostí z těch lidí. Tak si říkám, jak by se to na tenhle ten svět vešlo a když by to tak bylo, tak bysme se s tím asi museli častěji potkávat nebo prostě nevím, jestli třeba lidi nemají schopnost něco takovýho vidět. Třeba se říká, že to mají ty děti, ale myslím si, že třeba existuje nějaká jiná realita, nebo něco takovýho. A něco takovýho může existovat. Ale že by to vyloženě odcházelo na nějaký jiný místo, tak to ne.*“ (Marek, 23 let)

Marcela popisuje velmi negativní verzi posmrtné existence. Představuje si jakousi temnotu, do níž odejde, a kterou spojuje se ztrátou vědomí a paměti. Tato temnota je podle ní zároveň místem, z něž odešla, když se narodila. Smrt je tak návratem do tohoto stavu.

Marcela spojuje tuto představu se zážitkem z dětství, v němž si toto probuzení z temnoty uvědomila. Smrt a posmrtnou existenci hodnotí negativně, spojuje ji se strachem:

*„Já se toho částečně děším, protože vím, že to tělo nenávratně odejde a to celý vědomí, vlastně ztratím tu paměť, nebudu ... to moje vědomí jakoby bude, ale já to nebudu vědět. Asi se toho bojím, jako že mám pocit, že nebude nic. Když jsem byla malá, tak to mám zážitek, vůbec nevím, co to je, bylo mi tak asi 5 let, když jsem šla do školky. A nějak jsem tý své kámošce vysvětlovala, že se úplně bojím... měla jsem pocit, že jsme úplně z prázdná přišli, úplně z černoty. Měla jsem pocit, že jsem strašně dlouhou dobu byla v nějaký černotě, ve velkém prostoru, nevím... hrozně dlouhou dobu, prostě vím, že to bylo děsivý celý. A teď jsem se narodila. A úplně vím, že jsem si říkala, že se strašně bojím, že se nechci vrátit do té černoty, že se strašně bojím, až se zase budu muset vrátit a nebude nic. Jenom černo, jako když zavřeš oči. Vím, že jsem z toho měla strašnej strach. A vím, že jsem si i říkala, že to je hustý, jak jsem se tady vlastně na tý zemi jakoby ocitla, že jsem se narodila a že mi byl dán ten život, ale jak jsem si ještě pamatovala nějaký ten pocit z toho, tak jsem se toho strašně bála, že se nechci vrátit a vím, že se jakoby jednou budu muset vrátit... prostě strašně divný a nemohla jsem to ani popsat. Nějak vysvětlit tu hrůzu z toho pocitu, z toho, že jsem někde byla hrozně dlouho, jako by to třeba bylo... srovnala, že mi je teď pět let, tak ve srovnání s těma pěti lety, se to předtím zdálo být tak pět tisíckrát delší. Strašně dlouho jsem někde byla a vůbec nevím, co to bylo. Ale vím, že ten pocit jsem měla.*

*Bojím se té temnoty, že nic není. Já teď vidím ty stromy, vidím ten zelený svět, ten strom, a to sluníčko a já jsem předtím byla v takový tmě strašný. Třeba to bylo prenatální období, já jako nevím... tohle byl ale můj pocit.*

*Potom asi není nic právě, nemám představu. Říká se spousta věcí, že si budeme někde hrát a tancovat v nebičku, takový různý fantazie, že tam budeme mít nějakou společnost, to si ale nemyslím, myslím si, že je nic, prázdnota, jako když seš ten Bůh prázdnej, že tam není nic prostě. Vůbec nevím, asi nic.“ (Marcela, 23 let)*

Rudolf si představuje smrt jako transformaci/rozplynutí vlastního já do zbytku existence. Transformaci sebe jako osoby srovnává s fyzickým rozpadem hmotného těla. Podle něj jsme potom všude, ale zároveň nikde:

*„Já si představuju smrt tak, že to něco, co jsem já, ať je to cokoli (protože nevím, co to přesně je) tak se rozplyne, transformuje do zbytku existence. Záměrně neříkám vesmíru, ale existence. Tak nějak pojmám smrt já, asi je to velice abstraktní, ale tak nějak to беру já.*

*Já vidím krásnou paralelu i na tom hmotným, když si vezmeš, co se stane s naším tělem, tak to tělo se taky jako rozloží. Nějaký části snědí brouci, nějaký části... vypaří se z tebe voda a tohleto a ty se rozměníš do tohoto světa jako tvoje tělo. A šeš najednou úplně ve všem, pár let a ty budeš všude a nikde.“ (Rudolf, 26 let)*

Jarmil si smrt představuje jako spánek. Nekonečný spánek však podle něj může být obohacen o sny nebo představy:

*„Já občas nad tím přemejšlím třeba i ve smyslu, že když třeba normálně spíme, tak něco podobného by se nám mohlo dít. Že ten stav, co máme tak vlastně ten spánek nám rychle utíká, tak by to bylo trošku takový možná do nekonečna, nevím, jak to moc vysvětlit. Nebo narkóza, že hrozně utíká ten čas a člověk neví ani. Konkrétně, že by se nám tam objevovaly nějaký sny nebo představy, nic jako hmotného, spíš prostě to, co mám v hlavě.“ (Jarmil, 24 let)*

Ze smrti má strach pět z deseti respondentů. Zajímavé je, že strach ze smrti zmiňují právě ti respondenti, kteří buď nevěří v žádný posmrtný život (uvedli, že po smrti nic nepříjde), anebo ti, kteří mají nejasné představy a nejsou si jistí svou výpovědí, uvádějí slovní spojení jako „možná“, „ale nevím, třeba ne“. Strach ze smrti zmiňuje Kamila, která si myslí, že „po smrti nic nepříjde“, Klauďie s představou, že po smrti není „Nic. Prostě černo. Prostě jako... zavřeš oči a nevnímáš. Usneš navěky, jinak bych to asi nedefinovala.“, Marcela, která se bojí, že „nebude nic (...) nechci se vrátit do černoty“, Marek, který nemá úplně jasnou představu o tom, co přijde po smrti, přiklání se k různým teoriím, ale není si jistý „pro mě je smrt něco nepředstavitelného“ a nakonec Jakub, který

říká „asi že prostě nic nebude“. Tito respondenti uvádějí, že mají ze smrti strach. Zbýlých pět respondentů s jasnější představou o posmrtném životě strach ze smrti nepřiznávají.

Podle dvou respondentů (Kamila a Monika) je to, co přijde po smrti lepší než to, co je teď. Marek si myslí, že to, co přijde po smrti, je horší, podle něj to nejkrásnější zažíváme právě teď.

*„Beru to tak, že ten život, co máme teďka, tak lidi dostávají za odměnu a myslím si, že ten náš život je to nejvíc, co můžeme mít. Takže si nemyslím, že nějaká ta existence po tý smrti, že by byla lepší než teď, myslím si, že teď je to nejdůležitější nebo to nejhezčí, co zažíváme.“ (Marek, 23 let)*

Sedm respondentů si myslí, že stav, který nastane po smrti není ani lepší ani horší.

*„Myslím si, že je to úplně jiný no... nikdo to nemůže říct, jaký to je. Určitě něco je, ale nikdo neví, jestli je to lepší nebo horší. Asi se to nedá ani srovnat no, asi by ty lidi chtěli být tady s těma lidma, co mají rádi a teď jsou zase s těma, který měli rádi předtím no.“ (Amálie, 23 let)*

Z uvedených odpovědí opět vyplývá, respondenti svými představami vykazují rysy individualizovanou religiozity. Respondenti sdílejí představu nehmotné duše (energie), která přetrvává po smrti. Je poměrně zajímavé, že jejich představy posmrtného života se neblíží tradičním náboženským představám, které pocházejí z křesťanství (nebe, peklo), jak bychom alespoň u některých na základě jejich výchovy prarodiči mohli usuzovat. Představy vykazují silnou individualizaci, respondenti představují specifické a originální obrazy posmrtné existence (specifické verze reinkarnace, „jiné místo“, temnota, rozplynutí, spánek).

## 5 ZÁVĚR

Cílem práce bylo popsat představy mladých lidí bez náboženského vyznání. Práce byla zakotvena v teorii sekularizaci, konkrétně ve výzkumu forem privatizované a individualizované religiozity: Jedinec opouští objektivní role a povinnosti a spíše klade důraz na autonomii a vlastní subjektivitu, formuje své subjektivní prožitky, vytváří náboženský monopol *já*. Vzniká spiritualita s důrazem na osobní zkušenost a intuici. Dochází k subjektivnímu obratu, k příklonu ke spiritualitě subjektivního života, tzn. individuální způsoby religiozity existují mimo církve a jejich struktury, jedinec se podřizuje pouze autoritě *já*, zároveň je tzv. spirituální hledač, který sestavuje svou spirituální cestu, sám si na spirituálním trhu vybírá, čemu bude věřit a tím vlastně odmítá nějaký předem připravenou nabídku ze stran tradičních náboženských institucí.

Podle Hamplové (2013) jsou lidé v České republice značně sekularizovaní, řada výzkumů nicméně ukazuje, že víra v nadpřirozeno a náboženské fenomény v české společnosti přetrvává. Tyto fenomény přitom typicky nevycházejí z církevní tradice, ale jsou často označovány jako „magické představy“. Ve svém výzkumu jsem prozkoumala představy posmrtného života u mladých lidí bez náboženského vyznání. Hamplová (2013) uvádí, že u mladých lidí v české společnosti můžeme očekávat příklon k alternativní religiozitě a spiritualitě, proto se skupina mladých lidí ve věku mezi 20 a 30 lety jevila jako vhodná pro můj výzkum. Tito lidé mohou být chápáni jako náležející k individualizované formě religiozity nebo mezi tzv. spirituální hledače. Přestože se nehlásí k žádné církvi, mají vlastní specifické náboženské představy a *něčemu věří*.

Ke svému výzkumu jsem využila kvalitativní metodu sběru dat, a to strukturovaný rozhovor. Hlavní výzkumnou otázkou mé práce bylo: *Jaké představy posmrtného života mají mladí lidé bez vyznání?* Tato otázka byla zodpovězena prostřednictvím tří dílčích podotázek:

O1: *Jaký vliv má na představy respondentů o posmrtném životě jejich způsob výchovy v dětství a rodinné prostředí respondentů?*

Žádný z respondentů nepocházel z rodiny, která by se označovala jako věřící. Zároveň však můžeme říci, že rodinné prostředí mohlo hrát významnou roli při utváření představ o posmrtném životě u většiny respondentů. Jedna z respondentek je pokřtěná, nicméně tři respondenti vzpomínají na věřící prarodiče, na společné návštěvy (křesťanských) bohoslužeb s prarodiči vzpomínají tři respondenti. Respondenti si v rámci rodiny osvojovali některé z náboženských představ nebo příběhů, typicky křesťanských: od prarodičů, rodičů nebo četbou dětské Bible. Jedna respondentka referovala o seznámení s alternativními („magickými“) představami od matky, která se věnuje výkladu karet.

Podle ostatních respondentů nemělo náboženství (ve smyslu tradičních institucí) v jejich rodině žádný význam. Vzhledem k tomu, že žádný z respondentů neuvedl, že by se aktuálně přikláněl k některé z církví, můžeme říci, že v průběhu jejich dospívání nedošlo v tomto ohledu k zásadní změně vzhledem k prostředí, v jakém byli vychováni. Konkrétní představy posmrtného života se však u respondentů často liší od představ, s nimiž byli seznámeni v rámci rodiny, spojitost mezi představami vlastními a představami někoho z rodiny můžeme vidět pouze u dvou respondentek (Laury a Moniky), obě respondentky však dále hledají odpovědi svou vlastní cestou a nevychází plně z představ někoho z rodičů.

Téma smrti bylo v rodině tematizováno a probíráno pouze u tří respondentů. Další tři respondenti uvedli, že toto téma někdy otevřeli, většinou v období, kdy někdo zemřel. Téma smrti nebylo tematizováno v rodinném kruhu zbylých čtyř respondentů. U jednoho respondenta (Jarmil) navíc smrt nebyla tematizována ani tehdy, když někdo zemřel.

Smrt jako taková byla třem respondentům vysvětlena jako přirozená součást života, jedna respondentka (Amálie) navíc vzpomíná na představu „něčeho mezi nebem a zemí“ a na smrt jako součást přírodního dění. Dále byly předávány představy tzv. lepšího místa, které ale nebylo nijak hlouběji popsáno.

Z odpovědí, které respondenti uvedli vyplývá, že ani jeden z respondentů nevyrostl v rodině, která by přikládala nějakou důležitost náboženství a posmrtnému životu. Většině z nich nebyla smrt vysvětlena, setkáváme se typicky pouze s konstatováním faktu, že je to přirozená součást života. Můžeme vyvozovat, že konkrétní představy a víra v nějakou formu posmrtného života se u respondentů vyvíjela až v průběhu dospívání a u většiny z



nich nebyla způsobena zkušenostmi z dětství. Odpovědi potvrzují Plvanův výzkum, podle něž je téma smrti v naší společnosti spíše opomíjeným a tabuizovaným tématem.

O2: *Jakým způsobem respondenti interpretují svůj vztah ke spiritualitě či posvátmu?*

Nikdo z respondentů neodpověděl záporně na otázku, zda má spiritualita, náboženství nebo duchovno místo v jejich životě. Je zajímavé, že dva respondenti (Marek a Klaudie) považovali za nutné rozlišit ve své výpovědi pojmy *náboženství* (ve smyslu náboženských institucí: křesťanství, církev, Bůh a jeho uctívání) a *spiritualita* (jako blížíci se magickým představám: vesmír, karma, buddhismus duchové, duše). Jedna respondentka (Marcela) naopak interpretuje náboženství (ve smyslu institucí) jako vycházející ze spirituality (společného „jádra pravdy“). Jedna respondentka (Kamila) uvedla, že by ráda dala pokřtít své děti, zároveň ale sděluje, že za křesťanku se nepokládá a v Boha nevěří. Její popis vypovídá o tom, že se nejspíš jedná o rodinnou tradici, a chce to udělat i proto, že ona sama je pokřtěná. Tři respondenti mají představu, že „něco je“, něco mezi nebem a zemí, nějaká vyšší síla. Jeden respondent (Jarmil) se svou výpovědí nejvíce přiblížil konceptu spirituálního hledačství, protože vědomě kombinuje prvky různých náboženských tradic, které sám považuje za atraktivní. Dvě respondentky přicházejí s magickými představami i tradičními náboženskými představami jako např. andělé, duchové, vyšší dimenze apod. U respondentů lze interpretovat vztah ke spiritualitě, náboženství či duchovnu prostřednictvím konceptu individuální religiozity. Někteří respondenti rozlišují explicitně mezi náboženstvím jako institucí a spiritualitou jakožto komplexem atraktivních představ z různých tradic a sami sebe chápou jako osoby zajímající se o spiritualitu.

Provedené rozhovory odhalily, že jedním ze zdrojů víry v posmrtný život může být specifický zážitek, který respondenti interpretují jako setkání s duchem či zemřelým. O této zkušenosti referovalo pět respondentů. Ve čtyřech případech je dostatečně autoritativním zdrojem i pouhá víra v autenticitu těchto prožitků. Pozoruhodné je také to, že respondenti většinou spojují tento zážitek (i pouhou představu) s pocitem děsu či strachu.

Heelas a Woodhead (2005: 4) označují vnitřní autoritu při sestavování vlastní cesty a svobodu ve výběru toho, čemu jedince bude věřit za jedny z klíčových faktorů modu spirituality subjektivního života, což je velmi příznačné i pro tyto respondenty. Respondenti si vybírají různorodé zdroje, které ve svých výpovědích zmiňují (youtube videa, dokumenty, literatura, vlastní prožitky, rozhovory) pomocí nichž dotvářejí své představy o posmrtném životě.

### *O3: Jakým způsobem respondenti popisují posmrtný život?*

Osm z deseti respondentů se domnívá, že po smrti existuje něco, co přetrvává. Pro čtyři respondenty (Laura, Monika, Marcel a Marek) je toto něco duše, kterou si představují jako formu energie. Například Marek spojuje toto přetrvání energie a představou existence duchů. I Monika si představuje formu přetrvávající energie, spojuje ji s pojmem duše, přichází s představou reinkarnace, uvažuje nad možností, že se v aktuálním životě setkáváme s dušemi, se kterými jsme se setkali i v životě minulém. Představa Marcely je velmi podobná. S alternativní představou přichází Jarmil, který si představuje přetrvávající vědomí.

Mezi respondenty se objevuje představa nehmotné duše (energie), která přetrvává po smrti. Mohli bychom usuzovat, že se některé představy budou blížit tradičních náboženským představám, pocházejícím z křesťanství (nebe, peklo), např. díky vlivu prarodičů. Představy se však od těchto tradičních konceptů odlišují, co je poměrně zajímavé, vykazují silnou individualizaci, respondenti předkládají specifické a originální obrazy posmrtné existence, při jejich popisu se odkazují především na vlastní představy a úvahy (srov. Černá, Lang 2008: 48-49).

Od představ posmrtné existence v podobě duše či energie se výrazně odlišují představy tří dalších respondentů (Jakub, Klaudie a Kamila), kteří si myslí, že po smrti „není nic“ (tzn. že po smrti končí existence ve smyslu vědomého prožívání, stav bez vědomých vjemů). Klaudie popisuje smrt jako věčný spánek, spojený s nevědomím a absencí vnímání. Jakub spojuje tento pocit se stavem bez vjemů a bolesti, zároveň ale říká, že adekvátním popisem posmrtné existence může být reinkarnace.

Dva respondenti nemají jasnou představu o tom, co se stane po smrti, uvažují však v pojmech „místa“, lokace, kam duše po smrti odchází. Příkladem je Amálie, která říká, že duše odchází „někam jinam“. Podle ní se může stát, že duše uvízne v nějaké jiné dimenzi našeho světa a není schopna ji opustit. Marek si nepředstavuje „jiné místo“, podle něj energie zemřelých zůstávají na tomto světě, ale v jiné realitě, kterou živí lidé nedokážou vidět.

Představa Marcely je velmi negativní, představuje si jakousi temnotu, kterou spojuje se ztrátou vědomí a paměti. Zároveň říká, že tato temnota je místo, z něž odešla, když se narodila. Celkově je tato představa spojená se strachem.

Podle Rudolfa je smrt transformací/rozplynutím vlastního já do zbytku existence. Mluví o rozkladu hmotného těla, potom je člověk všude a zároveň nikde. Jarmil chápe smrt jako věčný spánek, který může být obohacen o sny nebo představy.

Provedený výzkum ukazuje, že mladí lidé bez náboženského vyznání vykazují rysy individualizované religiozity, což se projevuje na úrovni specifických představ posmrtné existence. Respondenti specificky vybírají prvky z dílčích, nicméně spíše vágně definovaných tradic (duše, energie) a vytvářejí obrazy vlastní a originální, které mají ryze osobní charakter. Sami jsou v tomto postupu autoritami: neodkazují se na své bezprostřední okolí (rodinu, výchovu), ale vybírají to, co je jim sympatické, co s nimi rezonuje a je v souladu s jejich názorem nebo jejich specifickými zkušenostmi. To podporuje tezi Černé a Langa (2008: 43) o „individuální brikoláži“, kterou tento výzkum potvrzuje i pro skupinu mladých lidí. Je poměrně zajímavé, že respondenti se v souvislosti s vlastními představami poměrně často odkazují na vlastní specifické zkušenosti (zážitky setkání s duchem) nebo zkušenosti týkající se lidí v okolí (svědectví o setkání s duchem, svědectví o klinické smrti). Jedním ze zdrojů pro vlastní představu posmrtné existence je tedy osobní zkušenost s fenoménem, který chápou jako doklad posmrtné existence nebo vyprávění o takové zkušenosti z bezprostředního okolí. Podobné závěry nabízí i výzkum Nešporové (2009: 477-480). Odpovědi respondentů nicméně dokládají, v rámci promýšlení svých představ čerpají rovněž z řady dalších zdrojů (literatura, filmy, youtube videa), z nichž mohou přebírat některé prvky svých představ nebo jejich zdůvodnění.

## SEZNAM LITERATURY

- ARKSEY, Hilary a KNIGHT, Peter T. *Interviewing for social scientists: An introductory resource with examples*. Sage, 1999.
- BERGER, Peter L. *Modernity, Pluralism and the Crisis of Meaning: The Orientation of Modern Man*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers, 1995. ISBN 9788449-304-170.
- BERGER, Peter L., BERGER, Brigitte a KELLNER, Hansfried. *The homeless mind: modernization and consciousness*. Harmondsworth: Penguin Books, 1974.
- BERGER, Peter L. a LUCKMANN, Thomas. *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999. ISBN 80-85959-46-1.
- BERGER, Peter L. a LUCKMANN, Thomas. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. Anchor, 1967.
- ČERNÁ, Petra a LANG, Martin. Představa posmrtného života u osob bez náboženského vyznání: kvalitativní výzkum jednoho z aspektů současné české religiozity. *Sacra*, roč. 6 (2008), č. 2, s. 32-50. Dostupné z: [https://digilib.phil.muni.cz/\\_flysystem/fedora/pdf/118477.pdf](https://digilib.phil.muni.cz/_flysystem/fedora/pdf/118477.pdf).
- DAVIE, Grace. *The Sociology of Religion*. Thousand Oaks, CA: SAGE, 2007.
- DENZIN, Norman K. a YVONNA S. LINCOLN. *Handbook of Qualitative Research*. Sage: Newbury Park
- GERRING, John. *Case study research: Principles and practices*. Cambridge university press, 2007.
- HALAMA, Petr. Zvládanie existenciálnej úzkosti adolescentov pomocou utvárania zmyslu života. *Psychológia a patopsychológia dieťaťa*, roč. 35 (2000), č. 3, s. 222-232.
- HAMPLOVÁ, Dana a ŘEHÁKOVÁ, Blanka. *Česká religiozita na počátku 3. tisíciletí:*

- výsledky Mezinárodního programu sociálního výzkumu ISSP 2008 - Náboženství. Praha: Sociologický ústav AV ČR, 2009. ISBN 978-80-7330-163-7.
- HAMPLOVÁ, Dana. *Náboženství v české společnosti na prahu 3. tisíciletí*. Praha: Karolinum, 2013. ISBN 978-80-246-2244-6.
- HAMPLOVÁ, Dana a NEŠPOR, Zdeněk R. 2009. Invisible Religion in a “Nonbelieving” Country: The Case of the Czech Republic. *Social Compass*, roč. 56 (2009), č. 4, s. 581-597.
- HEELAS, Paul. *The new age movement: the celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell Publisher, 1996.
- HEELAS, Paul; WOODHEAD, Linda. 2000. *Religion in modern times: an interpretive anthology*. Oxford: Blackwell Publisher.
- HEELAS, Paul a WOODHEAD, Linda. „Homeless Minds Today?“ In: WOODHEAD, Linda, HEELAS, Paul a MARTIN, David M. (editoři). *Peter Berger and the study of religion*. London: Routledge, 2001, s. 43-72.
- HEELAS, Paul a WOODHEAD, Linda. *The Spiritual Revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Malden, Oxford: Blackwell Publishers, 2005. ISBN 1-40511959-4.
- HENDL, Jan. *Kvalitativní výzkum: základní metody a aplikace*. Praha: Portál, 2005. ISBN 9788073670405.
- KLŮZOVÁ KRÁČMAROVÁ, Lucie, DUTKOVÁ, Katarína, TAVEL, Peter. Everybody needs to believe in something: Spiritual beliefs of non-religious Czech adolescents. *Psychology of Religion and Spirituality*, roč. 11 (2019), č. 1, s. 65-73.
- Leo Gura. In: *Instagram*. [online]. [cit. 2023-07-04]. Dostupné z: <https://www.instagram.com/leogura1/?hl=cs>.
- LUCKMANN, Thomas. *The Invisible Religion: The problem of Religion in Modern Society*. New York, London: Macmillan, 1974.

- LUŽNÝ, Dušan. *Náboženství a moderní společnost: sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita, 1999. Religionistika. ISBN 80-2102224-8.
- LUŽNÝ, Dušan. Vytváření sociologické teorie náboženství. *Sociální studia/Social Studies*, roč. 9 (2012), č. 1, s. 93-118.
- MATTIS, Jacqueline S., JAGERS, Robert J. A relational framework for the study of religiosity and spirituality in the lives of African Americans. *Journal of Community Psychology*, roč. 29 (2001), č. 5, s. 519-539.
- MCGUIRE, Meredith B. *Mapping contemporary American Spirituality: a sociological perspective*.
- MIOVSKÝ, Michal. *Kvalitativní přístup a metody v psychologickém výzkumu*. Praha: Grada, 2006. ISBN 80-247-1362-4.
- NEŠPOR, Zdeněk R. (ed.). *Jaká víra?: současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004. Sociologické studie. ISBN 80-7330-061-3.
- NEŠPOR, Zdeněk R. a LUŽNÝ, Dušan. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-251-5.
- NEŠPOROVÁ, Olga. Existenciální dimenze současné církevní zbožnosti. Katolíci, protestanti, Svědkové Jehovovi a oddaní Kršny ve vztahu ke smrti a posmrtné existenci. In: NEŠPOR, Zdeněk R. (ed.). *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav Akademie věd České republiky, 2004a. Sociologické studie, s. 38-55. ISBN 80-7330-061-3.
- NEŠPOROVÁ, Olga. *Současná náboženská reflexe smrti: Katolíci, protestanti, svědkové Jehovovi a oddaní Kršny ve vztahu ke smrti a posmrtné existenci*. Praha, 2004b. Diplomová práce. Karlova univerzita, Fakulta humanitních studií.
- NEŠPOROVÁ, Olga. Univerzální eschatologie z pohledu současných českých věřících. *Religio: Revue pro religionistiku*, roč. 13 (2005), č. 1, s. 119-143.

- NEŠPOROVÁ, Olga. *Reflexe smrti a pohřební obřady v české společnosti*. Praha, 2008. Dizertační práce. Karlova univerzita, Fakulta humanitních studií. Dostupné z: <https://dspace.cuni.cz/bitstream/handle/20.500.11956/19914/140000217.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- NEŠPOROVÁ, Olga. Smrt jako konec nebo začátek? O (ne)víře v posmrtný život. *Lidé města*, roč. 11 (2009), č. 3, s. 463-491.
- ONDRAŠINOVÁ, Michaela. Jak uchopit „neuchopitelné“: Diskuse o detradicionalizované spiritualitě. In: LUŽNÝ, Dušan, VÁCLAVÍK, David (editoři). *Individualizace náboženství a identita. Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern, 2010. s. 118-142. ISBN 978-80-86702-69-8.
- PARTRIGE, Christopher H. *The re-enchantment of the West. Volume I, Alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture*. London: T & T Clark International, 2004.
- PLVAN, Jaroslav. *Vliv spirituality a náboženského přesvědčení na postoje ke smrti v období pozdní adolescence*. Brno, 2019. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/yjxi0/>.
- ROEHLKEPARTAIN, Eugene C., BENSON, Peter L., KING, Pamela Ebstyne a WAGENER, Linda M. Spiritual development in childhood and adolescence: Moving to the scientific mainstream. In: ROEHLKEPARTAIN, Eugene C., BENSON, Peter L., KING, Pamela Ebstyne a WAGENER, Linda M. (editoři). *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2006, s. 1-16. ISBN 978-0-7619-3078-5.
- ROOF, Wade Clark. *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper, 1993.
- SVAČINOVÁ, Petra. *Strategie katolíků praktikujících meditaci s východními prvky ve vztahu k náboženským autoritám*. Brno, 2012. Diplomová práce. Masarykova univerzita, Filozofická fakulta. Dostupné z: <https://is.muni.cz/th/g5vnn/>
- VÁCLAVÍK, David. *Náboženství a moderní česká společnost*. Praha: Grada, 2010. ISBN 978-80-247-2468-3.

- VÁCLAVÍK, David, HAMPLOVÁ, Dana, NEŠPOR, Zdeněk R. Současná náboženská situace. In: *Future of Religious Faith from Central European Perspective* [online]. 2018. [cit. 12.6.2023]. Dostupné z: [http://www.budoucnostnabozenstvi.cz/wpcontent/uploads/2016/10/WhitePaper\\_SoucasnaNabozenskaSituaceCR.pdf?fbclid=IwAR2WN96xtOR4qgwNECwwfBsVqqJeoUarhAGrm2q568CRZSAIhAW2W\\_GJPeQ](http://www.budoucnostnabozenstvi.cz/wpcontent/uploads/2016/10/WhitePaper_SoucasnaNabozenskaSituaceCR.pdf?fbclid=IwAR2WN96xtOR4qgwNECwwfBsVqqJeoUarhAGrm2q568CRZSAIhAW2W_GJPeQ).
- VIDO, Roman. *Konec velkého vyprávění?: sekularizace v sociologické perspektivě*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2011. Sociologická řada. ISBN 978-80-7325-266-3.
- YINGER, J. Milton. Pluralism, religion, and secularism. *Journal for the scientific study of religion*, roč. 6 (1967), č. 1, s. 17-28.



## **PŘÍLOHY**

*Otázky k rozhovoru:*

- 1) Vzpomeňte si na své dětství, jak jste vnímali náboženství jako malí? Jak jste vnímali smrt? Máte nějakou vzpomínku? Vzpomínáte si, kdo a jak Vám smrt v dětství vysvětlil?
  - 2) Vzpomínáte si na nějaké úmrtí ve Vašem okolí, někoho Vám blízkého během Vašeho dětství? (Jak na Vás působilo? Jak jste to vnímali?) 3)
- Vzpomínáte si, kdy jste si uvědomil/a vlastní smrtelnost?
- 4) Má duchovno nějaké místo ve Vašem životě? (celkově spiritualita, náboženství, cokoli si představí...)
  - 5) Věříte v nějakou „vyšší spravedlnost“? Že každý dostane tzv. „co si zaslouží“?
  - 6) Věříte tomu, že činy, které konáme během našeho života mají dopad na to, co se nám stane po smrti?
  - 7) Věříte, že existuje něco, co i po smrti přetrvává?
  - 8) Měli jste někdy nějaký transpersonální zážitek? (Zážitky pocházející z transpersonální oblasti charakterizuje překonání obvyklých hranic jedince (jeho těla a ega) a trojrozměrného prostoru a lineárního času, jenž nám v obvyklých stavech vědomí omezují vnímání světa.)
  - 9) Jak se tedy představujete smrt? Co si myslíte, že přijde „potom“?
  - 10) Máte ze smrti strach?
  - 11) Myslíte si, že je pohřeb důležitý?
  - 12) Věříte na konečný soud?
  - 13) Myslíte si, že to, co Vás čeká po smrti je lepší, nebo horší než to, co je teď?
  - 14) Co si myslíte o euthanasii?
  - 15) Co si myslíte o sebevraždě?
  - 16) Jak byste řekli, že je smrt vnímána celkově v naší společnosti?
  - 17) Myslíte si, že je možné nějak kontaktovat zesnulé?

- 18) Bavíte se někdy o smrti se svými kamarády? (spolužáky/kolegy) Nebo sdílíte s někým své představy například někde na internetu? (může se jednat o nějaké skupiny, fóra, online kamarády)
- 19) Mluvíte o smrti se svými rodiči a prarodiči? Je to téma, které se ve Vaší rodině probírá?
- 20) Vzpomenete si na nějakou událost, která ovlivnila Vaše představy o smrti a posmrtném životě? Může to být i film, nějaký proslov, kniha...
- 21) Zdá se Vám smrt vzdálená? Jste smířen/a s tím, že nás všechny čeká?
- 22) Vzpomenete si, v jakém životním období jste přemýšleli o tomto tématu více?  
Dětství, puberta, nebo v tomto životním období?