

*Working Papers Series*

Katedra Sociologie  
Fakulta filozofická Západočeské univerzity

**Dušan Lužný**

Fakulta filozofická Univerzity Palackého v Olomouci

**Jan Váně**

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

**JAK KONCEPTUALIZOVAT NÁBOŽENSKOU PAMĚŤ?**

Working Paper No. 02 – 16

[www.kss.zcu.cz](http://www.kss.zcu.cz)

## Jak konceptualizovat náboženskou paměť?<sup>1</sup>

Dušan Lužný, Jan Váně

Dnes již v mezinárodním měřítku existuje nepřeborné množství teoretických děl i empirických výzkumů, které se zabývají kolektivní či kulturní pamětí stejně tak jako prací recipujících konceptualizaci paměti v teoriích a dějinách sociálněvědního myšlení [Erll, Nünning 2010; Rossington, Whitehead 2007; Radstone, Schwarz 2010]. Lze konstatovat, že koncept kulturní paměti dnes vytváří určitou školu či tradici sociálně-vedního bádání, tradici, která spojuje klasiky sociálně vědního bádání s dnešními autory a jejich výzkumy. Ilustrativní je, že čítanka *The Collective Memory Reader* z roku 2011 obsahuje 87 textů autorů z nejrůznějších oblastí humanitních a sociálních věd od Edmunda Burkeho, Alexise de Tocquevillea, Friedricha Nietzscheho, Sigmunda Freuda a Karla Marxe přes Karla Mannheima, Waltera Benjamina a Theodora W. Adorna k Michelu Foucaultovi, Peterovi Burkemu, Yaelu Zerubavelu či Anthony Giddensovi [Olick, Vinitzky-Seroussi, Levy 2011]. Navíc v sociologii koresponduje zaujetí tématem paměti s rekonstrukcí celé výzkumné oblasti, která je označována jako historická sociologie.

Nebudeme na tomto místě podávat přehled různých přístupů a jejich kritickou analýzu. Zaměříme se na jednu koncepci, která je podle našeho názoru pro další analýzu náboženské paměti velmi inspirativní a kterou využíváme. Jde o koncepci Jana Assmanna.

V textech jednotlivých autorů narazíme pochopitelně na různé typologie paměti. Jako příklad, pro lepší pochopení našeho zájmu o Assmanovu konceptualizaci, zde uveďme alespoň tři typologie, které jsme pro potřeby našeho dotazníkového šetření zvažovali. První pochází od Susan Rubin Suleimanové, která se inspirovala Jeanem-Pierrem Vernantem. Ta rozlišuje mezi *osobní pamětí*, *kolektivní pamětí* a *historickou pamětí*. V případě prvního typu se jedná o paměť přímých účastníků události. V případě kolektivní paměti, někdy též zvané jako sociální, jsou události recipovány a interpretovány s ohledem na přítomnost konkrétní společnosti. Tento typ paměti je předmětem diskurzivních sporů. Historickou pamětí je pak míněn obraz, jenž o událostech utvářejí vyškolení historici, kteří proti sobě kladou paměť aktérů, narace přecházející v mýty vůči doložitelným faktům. Důležité je, že všechny tři typy paměti jsou ve

---

<sup>1</sup> Tato studie vznikla v rámci projektu „Kontinuita a diskontinuita v náboženské paměti v České republice“ (GAČR, č. 14-01948S).

vzájemné interakci a nepředstavují nic neměnného, co by fixně zprostředkovávalo minulost [Suleiman 2006: 43-44].

Oproti tomu Jacques Le Goff rozlišuje mezi „*lidovou*“/*folklórní pamětí* společnosti a *kolektivní pamětí*. První typ paměti je ale podle něj vlastně něčím, co je jen obtížně zachytitelné, zatímco kolektivní paměť je konstituována elitami společnosti [Le Goff 2007: 83]. Jiným a v daném případě poslední námi zvažovanou typologií ztělesňuje Timothy Snyder. Ten rozlišuje mezi individuální a kolektivní pamětí, kterou následně dělí na *hromadnou osobní paměť* a *národní paměť*. V prvním případě se jedná o vzpomínky, jejichž nositeli jsou přímí účastníci události. Druhý typ paměti je naopak formou paměti, která slouží k strukturaci dějin, jež mají legitimizační funkci v třídění přijatelných či nepřijatelných událostí pro národní dějiny. Tento typ paměti slouží k rámování událostí optikou národních dějin a není rozhodující, zda se jich jedinec účastnil přímo či ne [Snyder 2002: 39-40].

Všechny tři výše zmíněné typologie odráží spor mezi pojetím paměti a historií. Paměť a historie byly tradičně pojímány jako binární oposita, která slouží k zachycení sociální reality. V posledních desetiletích existují různé pokusy o konceptualizaci vztahu paměti a historie. V zásadě ale platí, že paměť je recipována jako něco nestálého, proměnlivého, jelikož je výslednicí permanentního procesu vzpomínání a zapomínání. Tudíž je něčím kontinuálně živoucím, avšak velice křehkým. Oproti tomu historie je pojímána jako způsob rekonstrukce událostí, které se tak stávají reprezentacemi minulosti [Barša 2011; Le Goff 2007; Nora 1984].

S ohledem na tuto polemiku, již nyní konstatujeme, že paměť chápeme jako procesuální akt, jenž je součástí žitého ať už v podání jedince či společnosti. Paměť je tak striktně vázána na přítomnost. Uvažujeme-li totiž o významu vztahu mezi pamětí a minulostí, pak platí, že „minulost je rekonstruována v závislosti na přítomnosti, stejně tak je přítomnost vysvětlována minulostí“ [Le Goff 2007: 36]. Naše paměť je zdrojem ustavované a prožívané identity, která se ale dostává do střetů s identitami těch druhých ať už na úrovni individua či skupiny. Paměť proto vždy tkví primárně v pragmatice přítomnosti. Cílem paměti je zajistit, aby vzpomínky sloužily k zachování smyslu a hodnot, jež mají být konstitutivní pro vlastní identitu, aby minulé našlo své uplatnění v současnosti.

Jestliže (sociální) paměť slouží k ukotvení skupinové identity, pak historie v nejobecnějším slova smyslu funguje jako popis proměn kolektivních identit. Paměť je lokální, protože i kolektivní paměť se vždy váže k nějaké konkrétní skupině. Naše zkoumání paměti jsou tak vědomě vázána k určité skupině jedinců, kteří se nacházejí v daném čase a prostoru a jejich sebepojetí je vždy zasazeno do sítě vztahů. Relační vztah mezi pamětí a historií chápeme v zásadě jako dialektický. Historie ovlivňuje sociální paměť a paměť poskytuje matérii pro

historii. Jedná se tak vlastně o dva póly reality, kdy paměť a historie se vzájemně nejen ovlivňují, ale i prostupují, tudíž neexistují jako čisté formy [Barša 2011: 39].

Vztah mezi historií a pamětí jsme zde přiblížili, jelikož jej chápeme jako nezbytný syžet pro nastínění obtíží, jež se ke konceptualizaci paměti váží. Ačkoli jsme konstatovali, že vztah mezi historií a pamětí nelze oddělit, nás s ohledem na možnosti kvantitativního výzkumu zajímá primárně paměť, coby zdroj individuálních a kolektivních identit. Dále vycházíme z toho, že paměť je ve své povaze pluralitní povahy, protože ve veřejném prostoru permanentně dochází ke střetům o interpretaci minulosti mezi různými sociálními aktéry, kteří sledují své cíle, jež jsou nastolovány a prosazovány na různých úrovních (politické, sociální, mediální aj.). Přičemž každá z těchto agend, jež mají posílit či utvrdit podoby skupinového sebechápání formuje zájmová skupina, které k jí preferovanému problému (hledisku) zaujímá jednoznačné stanovisko, stejně tak jako k možným způsobům jeho řešení. Jednotlivé skupiny po určité době usilují o prosazení svého pohledu na problém a plně k tomu využívají zdroje obsažené v „společné“ kolektivní paměti.

S ohledem na výše řečené, se domníváme, že nejpropracovanější konceptualizace paměti pro potřeby zamýšleného (nejen) dotazníkového šetření se nabízí přístup Jana Assmanna. V čem je tedy pro nás Assmann inspirativní. Ve své teorii zohledňuje dva typy intersubjektivně sdílených pamětí. Na jedné straně je *komunikativní paměť*, která je tvořena každodenními interakcemi a zřídka přesahuje formu řeči a vyprávění. Tento typ paměti se vyznačuje poměrnou křehkostí, jelikož tento typ paměti není chráněn před zapomináním, čemuž brání zejména materiální objektivizace paměti v podobě textů nebo obrazů a institucionalizací, které umožňují podoby paměti jednak kultivovat, jednak zajišťovat předání a kodifikovaný výklad [Szaló 2013]. Komunikativní paměť nastavuje horizont jedinci a zároveň funguje jako zprostředkující element mezi jedinci, a z této interakce mezi jedinci čerpá svou sílu a podobu. Ještě jinak řečeno, každodenní komunikace, z níž komunikativní paměť čerpá, se vyznačuje vysokou mírou nekonceptčnosti, tematickou nevyhraněností a neorganizovaností. Zároveň ale platí, že paměť jednotlivce se utváří v interakci s ostatními, přičemž nejde o libovolná individua, ale jedná se o skupiny, jež definují společný obraz sebe samých. K tomu slouží vědomí společné minulosti [Assmann 2015: 51-52].

Na straně druhé Jan Assmann rozlišuje *kulturní paměť*, která se vyznačuje tím, že přesahuje podobu paměti, kterou jednotlivci sdílejí se svými současníky. Jde o vědomou transformaci komunikativní paměti jednotlivců do objektivizovaných forem kulturní paměti skrz její zaznamenání a výklad. Kulturní paměť je tak odklonem od všednodennosti. Assmannovými slovy: „tato transcendence každodennosti charakterizuje především časový

horizont paměti. Kulturní paměť má své pevné body, její horizont se neposouvá spolu s plynoucím časem“ [Assmann 2015: 53]. Koncept kulturní paměti v Assmannově podání usiluje o provázání paměti (zpřítomněné minulosti), kultury a skupiny (případně společnosti). Kulturní paměť v sobě proto podle Assmanna zahrnuje několik neodmyslitelných charakteristik.

Kulturní paměť v první řadě konkretizuje identitu jedince/společenství. Dále, zachovává jistý soubor vědění konkrétní skupiny, která z něj odvozuje vědomí své jednoty (my vs. oni) a zároveň rekonstruuje vědění vždy ve vztahu k aktuální přítomnosti. Využívá k tomu sice ustálené, to je osvojené figury vzpomínání a soubory vědění – tzn., existuje zde nějaký archiv „vzpomínek“ jenž je tvořen texty, obrazy vzorci jednání – které jsou ale vždy specifickým způsobem v dané době opětovně (re)aktualizovány. Kulturní paměť je postupným procesem formována a dochází k zpředmětnění předávaného smyslu (vzpomínek), který se stává závazným a jenž ustavuje sebepojímání skupiny a její hodnotovou perspektivu. Ještě jednodušeji řečeno, kulturní paměť v sobě subsumuje veškeré vědění, které normuje jednání a prožívání určité společnosti a jež se předává z generace na generaci v průběhu socializace [Assmann 2015: 54-57].

Souhrnně řečeno, paměť je tvořena dvěma póly. Komunikativní paměť, která je episodické povahy a odkazuje k naší zkušenosti. A kulturní paměť, jež se opírá o sémantickou paměť, která odkazuje ke všemu, co jsme se naučili a zapamatovali. Důležitou roli pro paměť představuje socializace. Ta nám umožňuje pamatovat si, ale zároveň nám naše paměť pomáhá stávat se socializovanými. Socializace tak není jen základ, ale je to funkce paměti respektive „tmel paměti“ [Assman 2006: 4]. Sociální kontext (život) společnosti je důležitý, protože v něm vznikají normy a hodnoty, které jsou důležité při stanovování významů a důležitosti věcí (pravidel, hodnot, faktů atd.) čímž strukturují naši zkušenost a to do největší hloubky naší privátní zkušenosti. Proto je vlastně tak těžké odlišit mezi „individuální“ a „sociální“ paměť.

Ještě jinak řečeno, v Assmannově podání je individuální paměť oblastí, která je součástí neuropsychického fungování lidské mysli na úrovni lidského jedince. Komunikativní paměť je oblastí komunikace a sociálních interakcí, a jedinec zde funguje jako nositel sociálních rolí, který se pohybuje v rámci sociálně sdíleného času. Kulturní paměť je formou kolektivní paměti, která poskytuje určitému kolektivu (společenství) kolektivní identitu a která se vztahuje k historickému (mytickému) času. „Kulturní paměť je instituce. To znamená, že je vyvedená, zpředmětněná a skladovaná odděleně v symbolických formách, které jsou (na rozdíl od slov nebo gest) stabilní, přesahující situaci. Mohou být převedeny z jedné situace do druhé a

přenášejí se z generace na generaci. Na rozdíl od komunikativní paměti, kulturní paměť je nehmotná, odosobněná“ [Assmann 2011:17].

Assmann se zaměřuje (s ohledem na oblast svého zájmu, což jsou starověké civilizace) především na kulturní paměť, ale při té příležitosti uvádí rozdíly mezi pamětí kulturní a komunikativní. Obsah (content) komunikativní paměti postihuje „současnou minulost“ (recent past), tedy přibližně 80 až 100 let, což zahrnuje perspektivu 3-4 generací, a historie se odehrává primárně v rámci autobiografické paměti. Klíčovou vlastností komunikativní paměti je tak její omezený časový horizont [Assmann 2015: 51-52]. Jde o živoucí, ztělesněnou paměť, která obsahuje komunikaci v lidovém jazyce. Obsahem kulturní paměti je mýtická historie, události v mýtické nebo historické minulosti, přičemž často jde o absolutní minulost či mýtický prapůvodní čas, který zahrnuje tisíce let. Je zde vysoký stupeň formování, například ve formě komunikačních obřadů, rituálů, slavností a podobně. Kulturní paměť je zprostředkována v textech, ikonách, tanci, rituálech a vystoupeních různého druhu. Děje se tak prostřednictvím klasického nebo jinak formalizovaného jazyka či jazyků. Tomu odpovídá rozvinutí hierarchických struktur udržování a kontroly paměti, včetně specialistů na paměť [Assmann 2011:22].

Rozlišování mezi individuální, komunikativní a kulturní pamětí umožňuje strukturovaně analyzovat procesy vytváření, udržování a předávání paměti, resp. procesy a prvky kontinuity a diskontinuity paměti (včetně paměti náboženské). Umožňuje zohlednit psychologické a kognitivní aspekty pamatování i zapomínání, zohlednit sociální a komunikativní aspekty pamatování a zapomínání, a zohlednit strukturální rovinu pamatování a zapomínání. Přičemž je nutné neustále mít na mysli, že téma paměti obsahuje v každém okamžiku všechny tři roviny či formy paměti – bez individuálních aktérů by kulturní paměť reálně neexistovala a bez komunikativní paměti by se události a prvky paměti nepředávaly. Na druhou stranu, prvky individuální paměti by bez rámce kulturní paměti vůbec neměly smysl a bez komunikativní paměti by nebylo jak je předat – v obou případech by byly ohroženy zapomenutím.

Pracovat s individuálními obsahy vědomí je pro sociologii tradičně obtížné (jistě v návaznosti na durkheimovskou tradici), neboť orientace na individuum sociologii přibližuje psychologii. Nicméně pokud máme pracovat s pojetím kulturní paměti, která obsahuje také individuální rovinu paměti, nebo se samotnou individuální pamětí, musíme se snažit překonat umělou propast mezi sociologií a psychologií. Významné je to také proto, že sociologie nemůže přehlížet, že téma paměti (a pamatování) má v psychologii velmi dlouhou tradici, která sahá až k Williamu Jamesovi a ústí až do současných poznatků neuropsychologie.

Také proto nelze na tomto místě podrobně informovat o různých pojetí paměti (paměti) v psychologii, a nebylo by to ani přínosné. Zaměříme se jen na některé prvky psychologického studia paměti, které souvisejí (podle našeho názoru) se sociologickým a antropologickým studiem kulturní paměti.

Opusťme na chvíli Assmanna a vyjděme ze stejné otázky, která zajímá sociology, antropology i psychology – jakým způsobem dochází k tomu, že se nějaký prvek stane součástí paměti (individuální, skupinové či kulturní) [cf. Foster 2008]. Podle zjištění kognitivních psychologů se o tom, zda se nějaká informace uloží do paměti lépe (na delší dobu) než jiná, rozhoduje již v okamžiku vjemu této informace. Platí přitom, že trvanlivost uložení informace do paměti vzrůstá s větší mírou jejího zpracovávání - větší míra zpracovávání informace vytváří obvykle trvanlivější záznam. Není-li informace spojena s dalšími vlastnostmi či informacemi, její trvanlivost v paměti (zapamatování) je slabší. A naopak: je-li nějaká informace spojena s dalšími, ať již konkrétními nebo obecnými, lépe se ukládá do paměti. Např. je-li nějaká barva spojena s nějakými předměty (např. zelená s živými rostlinami), pak je lépe zapamatovatelná, neboť se spojuje i dalšími vlastnostmi, které se s touto prvotní informací bezprostředně nesouvisejí (v tomto případě jde o spojení „zelené“ s „rostlinami“ a „životností“). Tato vlastnost je označována jako inference – odvozování vlastností, které nejsou obsaženy v primární informaci, ale lze je odvodit ze spojení s jinými informacemi (např. z informace, že je nějaká rostlina zelená lze odvodit velké množství dalších informací, od potřeby vody a slunečního svitu až po odhadnutí ročního období). Informace s velkou mírou inference se do paměti lépe ukládají, resp. mohou být z paměti lépe vyvolány. Dále se experimentálně prokázalo, že úroveň následného paměťového záznamu se zvyšuje, je-li informace zasazována do vět či celých narací, tedy tehdy „tvoří-li lidé věty nebo příběhy, které svazují informaci, již se měli naučit s fakty a asociacemi, které už znají“ [Schacter 2003: 37-38].

V tomto momentě je nutno zmínit explicitní paměť, jejímž obsahem je vědění (knowledge), které lze vědomě z paměti vyvolávat. Tuto explicitní paměť (či deklarativní vědění /declarative knowledge/) lze dále rozdělit na paměť epizodickou a sémantickou. Obsahem epizodické paměti jsou především osobní zkušenosti spojené s určitým místem a časem (it is defined as the knowledge an individual has about specific events that they experienced from the first-person perspective); obsahem sémantická paměti jsou obecné znalosti a skutečnosti (it is defined as an individual's knowledge of general facts).<sup>2</sup> Existuje ještě pracovní paměť, která podrží malé množství informace jen na velice krátkou dobu (několik

---

<sup>2</sup> Existuje ještě pracovní paměť, která podrží malé množství informace jen na velice krátkou dobu (několik desítek vteřin), předtím než se informace uloží do epizodické nebo sémantické paměti nebo je zapomenuta.

desítek vteřin), předtím než se informace uloží do epizodické nebo sémantické paměti nebo je zapomenuta. Pro naše analýzy náboženské paměti je však potřeba ještě zmínit existenci paměti sémanticko-autobiografické (semantic autobiographical memory). Ta obsahuje vědění, které však není samo o sobě vázáno na konkrétní „epizodu“ v autobiografické historii jedince.

Pro porozumění různým šancím za efektivní uložení informace do různých typů paměti je důležité velmi krátký časový úsek mezi vjemem a uložením informace. V tuto chvíli je informace zpracovávána v pracovní paměti, kde je informace podržena několik desítek vteřin a je kódována, resp. začleňována do souvislostí. Výsledkem je buď uložení, nebo zapomenutí. Pro sociologické studium paměti je důležité, že jsou jednotlivé informace dávány do souvislostí, což je v podstatě proces, v němž informace získává kulturního význam. Jinak řečeno, jednotlivá informace je začleňována do nějakého širšího kontextu, je zasazována do narace. Děje se tak jak na úrovni individuální paměti, tak úrovni kolektivní paměti.

Psychologie na individuální úrovni rozlišuje mezi obrazovou pamětí a pamětí narativní. Obrazová paměť je u jedince přítomna od narození, funguje celý život a je spojena s obrazy a emocemi. Naproti tomu systém narativní paměti se vytváří v průběhu dětství (v předškolním věku) a jednotlivé události vstupují do uspořádaného systému (systému vyššího řádu), přičemž jsou vyjadřovány narativní formou [Wertsch, Roediger 2008: 323]. Jakkoliv je obrazová paměť, stejně jako obrazové vnímání a uchopování skutečnosti, velmi důležité, nemůže vytvářet souvislosti. S obrazy mohou být spojeny emoce a pocity, které jsou pro individuální paměť velmi důležité,<sup>3</sup> ale obrazům chybí vlastní způsob jejich spojování. To může zajistit jen narace. Paměť tedy můžeme chápat jako specifickou formu narace.

James W. Wertsch tvrdí, že kolektivní paměť (na individuální úrovni) je vždy organizována narativně, a je tedy vždy spojena s textovými zdroji. Tyto texty mohou být psané nebo mluvené. Při studiu paměti jako narace navrhuje rozlišovat mezi „specifickými naracemi“ (specific narratives) a „schematickými narativními šablonami“ (schematic narrative templates). Specifické narativy jsou spojeny se specifickými událostmi, které jsou jedinečné a zasazeny do konkrétního času a místa. Wertsch je přesvědčen, že cílem studia kolektivní paměti není studovat jednotlivé události, ale obecné vzorce, tedy schematické narativní šablony. Tyto šablony se mohou replikovat, mohou v konkrétních případech variovat, ale vždy vyjadřují jednu jednoduchou linii příběhu [Wertsch 2008: 123]. Současně však platí, že „Současně však platí, že schematické narativní šablony nejsou jakýmsi druhem univerzálních archetypů. Patří

---

<sup>3</sup> Toto tvrzení jasně prokázal náš jiný výzkum, který analyzoval komunikativní paměť „babiček v šátcích“, tedy starých žen z česko-slovenského pomezí, které celý život (i dnes) každodenně nosí lokální kroj (včetně šátku). Blíže viz Horák, Lužný [2016].



k jednotlivým narativním tradicím, které se liší v závislosti na kulturním prostředí. Dalším společným atributem je to, že nejsou pro vědomí snadno dostupné. Jak poznamenal Bartlett, schematické narativní šablony nejsou použity reflektivním či analytickým způsobem, ale jsou používány naprosto běžným a bezděčným způsobem. [Wertsch 2008: 124].<sup>4</sup>

Vidíme tedy, že pohled psychologie není v rozporu s tím, jak nahlíží paměť sociologie a antropologie. Psychologie se samozřejmě více věnuje způsobům ukládání informací (pamatování) a příčinám ztráty informací (zapomínání), přičemž se zaměřuje na neurologické mechanismy fungování mozku, nijak však nepopírá sociální a kulturní rozměr fungování paměti (pamatování i zapomínání). Pokud bychom měli shrnout poznatky psychologie paměti, pak můžeme říci, že významné pro ukládání informací do paměti je spojování těchto informací s jinými informacemi, tedy zasazování do souvislostí, které pak vytvářejí celek, který lze vyjádřit ve formě narace či příběhu. Tyto narace mohou být konkrétní (týkají se primárně osobních životních zkušeností) nebo obecnější (vyjadřují obecnější souvislosti a individuální je zasazováno do obecného). Narace jsou organizovány podle šablon (ty bychom mohli sociologicky chápat jako rámce kulturní paměti). Nové informace se ukládají do paměti, pokud splňují zdánlivě protikladné podmínky: na jedné straně odpovídají šablonám a jsou tedy „známé“ (a tedy pochopitelné), na straně druhé musejí být něčím specifické a tedy neobvyklé – to však jen do určité míry (tedy do míry, která umožňuje začlenění do šablony).

Nyní se můžeme vrátit k Assmannovým konceptům komunikativní paměti a kulturní paměti a pokusme se tyto koncepce propojit s dosavadní argumentací. Tedy, komunikativní paměť, která se odehrává v mezilidských interakcích, je podmíněna fungováním individuální paměti. Individuální paměť, resp. záznamy uložené v individuální paměti, jsou komunikovány mezi aktéry. Ti by však těmto komunikacím nerozuměli, pokud by nesdíleli obecnější kulturní rámec a také, kdyby informace nebyly zasazeny do obecných šablon (schematic narativ templates). Navíc by neexistovala ani individuální paměť, neboť z čistě individuální roviny (bez intersubjektivit) nelze tyto obecné šablony vytvořit, neboť ty vyjadřují skupinové vidění světa. Paměť, ať již individuální, nebo komunikativní či kulturní, je vždy sdílena, a je tedy sociální. Právě toto sdílení umožňuje existenci obecných šablon, a naopak: existence obecných šablon umožňuje intersubjektivní sdílení.

Vracíme se tak k základní otázce sociologie: jak je možná společnost? Co ji integruje (v durkheimovské tradici)? Jak mohou aktéři přikládat nějakému jednání význam (v duchu

---

<sup>4</sup> Na výzkumu narací odlišných generací Rusů, ukazuje, že ačkoliv se generační výpovědi o druhé světové válce výrazně odlišují, sdílejí společnou šablonu, kterou Wertsch označuje jako Russian „Expulsion of Foreign Enemies“ Narrative Template.

weberovské tradice)? Odpovědí je: díky paměti, neboť paměť je základem intersubjektivní a tím i sociability. Bez paměti by nebyla společnost, ale nebyl by ani člověk.

### Co zkoumáme, když zkoumáme náboženskou paměť?

S využitím koncepcí komunikativní a kulturní paměti, a s ohledem na konceptualizaci paměti v psychologii, sociologii a antropologii) se nyní pokusíme popsat (či navrhnout), co je možné zkoumat (a také jakým způsobem), pokud chceme zkoumat „náboženskou paměť“. Především je třeba říci, že náboženskou paměť nechápeme jako *sui generis*, tedy něco, co by bylo od kulturní paměti odděleno a existovalo samostatně.

Náboženskou paměť chápeme jako součást kulturní a komunikativní paměti, tedy jako naraci, která tvoří jednu rovinu kulturní paměti a obsahuje přitom některé specifické významové prvky, které ji odlišují (ne však oddělují) od jiných (nenáboženských) rovin kulturní paměti. Je to tedy ta část paměti, kterou buď explicitně samotní aktéři spojují s náboženstvím, nebo bez ohledu na názor aktérů, v ní nacházíme prvky, které považujeme za náboženské. První přístup je přístupem emickým, který je metodologicky vychází z diskursu samotných aktérů a přebírá pojetí náboženství aktérů, ať již pod tímto slovem chápou cokoli. Druhý přístup je etický a je založen na definici náboženství, kterou si pro potřeby svého výzkumu vytváří výzkumník. Obě perspektivy nemusí být protikladné a navzájem se vylučující; mohou být komplementární.

Náboženská paměť tedy není žádným sedimentem ustálených zkušeností a interpretací, ale naopak se vyznačuje sociálně konstruktivistickým charakterem. To se v návaznosti na Bergera a Luckmanna [1999] neprojevuje pouze na úrovni mocenských vlivů a soupeřících diskurzů – jak je dnes módní tvrdit – ale je produktem sociálně sdílených symbolických světů, kdy klíčovou roli hraje objektivizace sdílených zkušeností a to prostřednictvím jazyka, coby nástroje nezbytného pro reprodukci sdílených objektivizovaných kulturních (náboženských) symbolů. Takovými objekty jsou např. texty, rituály, obrazy, sochy.

Náboženská paměť má s kulturní pamětí společnou schopnost konstituovat prostor, který je sdílen díky společné zkušenosti a díky tomu je naplňován obdobnými či naopak výrazně odlišnými očekáváními, která tak ovlivňují jednání aktérů. Pro porozumění těmto očekáváním se nám jeví jako nejvhodnější hermeneutická metoda. Ta se soustředí na to, jakou roli a úlohu hraje porozumění, přistupujeme-li k významným událostem coby textu. Hermeneutika ve spojitosti s teorií kulturní paměti tak slouží jako nástroj pro zkoumání podmínek, které umožňují textu (událostem), aby byl ustaven a uznáván jako zavazující.

V našem případě proto dále navrhuje, s ohledem na to, že v tomto textu se snažíme zohlednit perspektivu kognitivní psychologie a antropologie, přijmout definici náboženství Scotta Atrana: „religion is (1) a community 's costly and hard-to-fake commitment (2) to a counterfactual and counterintuitive world of supernatural agents (3) who master people 's existential anxieties, such as death and deception“ [Atran 2002: 4]. Náboženská paměť v etické perspektivě, tedy bude ta část kulturní paměti, která obsahuje představy o nadpřirozených aktérech (kontraintuitivní představy).

Tyto náboženské představy jsou svojí povahou naracemi a lze v nich nalézt náboženské šablony (religious templates). Tyto šablony jsou součástí kulturní paměti a jsou obecné (bůh, spása apod.) a vytvářejí základ pro konkrétnější náboženské koncepty, které se mohou v určitých situacích (v kulturním, historickém a sociálním kontextu) odlišovat. Tyto šablony umožňují překračovat hranice, které jsou dány odlišností kultur, a tedy odlišností v čase a prostoru. Vidíme tedy, že ať zkoumáme kolektivní paměť s jejími schematickými narativními šablonami, nebo když zkoumáme náboženství (s jeho náboženskými šablonami) vždy zkoumáme obecnější struktury narací.

#### Náboženská kulturní paměť

Pokusme se nyní tento přístup konkretizovat v oblasti našeho zájmu, tedy studia náboženské paměti. V návaznosti na Assmanna rozlišujeme na náboženskou kulturní paměť a náboženskou komunikativní paměť. V případě náboženské kulturní paměti se při výzkumu zaměřujeme na objektivizované a materializované prvky, které jsou narativně organizovány a naším úkolem je pak identifikovat formy toto narativního organizování. Svoji pozornost můžeme zaměřit do několika oblastí: (a) na psané texty (kroniky, časopisy, média, úřední záznamy, oficiální dokumenty apod.), (b) vizuální obrazy (fotografie, obrazy, kresby, nákresy, karikatury apod.), (c) prostorové prvky (budovy, drobné sakrální stavby, prostorové uspořádání apod.). Konkrétně můžeme analyzovat místo náboženství v proslovech státníků, místo náboženství v oficiálních státních dokumentech, místo náboženství ve školních učebnicích, zastoupení náboženství v rozhlase či televizi, diskuse o náboženství na internetu, diskuse o stavbě či zbourání nějaké sakrální stavby, jinak řečeno: můžeme analyzovat prezentaci náboženství ve veřejném prostoru (na celé šíři možností, tedy od slov k materiálním předmětům).

Podle Assmanna je třeba se při studiu kulturní paměti zaměřovat na studium „institucionalizovaných mnemotechnik“,<sup>5</sup> což jsou prvky reality, které slouží jako opory

---

<sup>5</sup> Jan Assmann o kulturní paměti píše: „Kulturní paměť působí bimodálně: v modalitě *fundující vzpomínky*, která se vztahuje k počátkům, a v modalitě *biografické vzpomínky*, která se váže k vlastním zkušenostem a jejich rámcovým podmínkám, k „recent past“. Modus zakládající vzpomínky pracuje vždy, i ve společnostech bez písma,

vzpomínání (udržování paměti). „Pro kulturní paměť je podstatná historie vzpomínky, nikoli historie faktická“ [Assmann 2010: 50], a navíc se minulost nevyskytuje jako taková, ale koncentruje se v „symbolických“ či „vzpomínkových figurách“ (my bychom řekli, v šablonách). K těm nejvýznačnějším vzpomínkovým figurám patří mýty – „mýtus je fundující historie, je to historie počátku (...). Vzpomínkou se z dějin stává mýtus. Tím nepozbývá na skutečnosti, právě naopak – získává realitu ve smyslu trvalého normativního a formativního působení (...). Vzpomínkou na své dějiny a zpřítomněním vzpomínkových figur si skupina zajišťuje svou identitu“ [Assmann 2010: 50].

Podíváme-li se na současnou českou společnost a zeptáme-li se, jaký mýtus vytváří identitu této kolektivity, pak je zřejmé, že je to mýtus národní (etnický). Český národní mýtus je narace, která líčí počátek a průběh existence české pospolitosti, resp. vytváří kontinuitu počátků a dalších bodů v historii se současností. Národní mytologie je v dnešním národně organizovaném politickém životě základem kolektivní identity, a pokud si klademe otázku po náboženské paměti, pak je tedy nutné odhalit náboženství v této formě sdílené narace, resp. paměti. Klíčovým předmětem naší analýzy v oblasti náboženské kulturní paměti by pak měla být identifikace místa a podoby náboženství v národní mytologii.

Domníváme se, že zde leží základ kontinuity a diskontinuity náboženské paměti v české společnosti. Česká (národní) kulturní paměť v sobě totiž obsahuje silné schizma, které je základem diskontinuity v kolektivní paměti – reálně totiž existují dvě (stejně silné) náboženské kulturní paměti, které štěpí českou kulturní paměť. Vedle sebe (často proti sobě) stojí katolická paměť a paměť protestantská, které mají podobu tradice svatováclavské a tradice husitské (resp. tradice české reformace). Základní náboženská šablona je zde společná – mýtus o propojení národa a náboženství, mýtus, který vidí náboženství jako základ národní tradice. Konkretizace se však rozcházejí, neboť jedna narace vidí českou historii jako příběh, v němž vystupují jako hlavní hrdinové sv. Václav a Karel IV., kteří jsou prezentováni jako zakladatelé české státnosti a tímto tato narace klade katolicismus do základů české národní identity. Oproti tomu, v naraci české reformace vystupuje jako hlavní hrdina Jan Hus (a následně také Jan Ámos Komenský), který je líčen jako prototyp osobností, které se snažily vymanit český národ z područí Němců a katolické církve. Násilným momentem střetu těchto dvou tradic je bitva na Bílé hoře, kde byli

---

s ustálenými objektivizacemi jazykové i neязыkové povahy v podobě rituálů, tanců, mýtů, vzorců, oděvů, ozdob, tetování, cest, památníků, krajin atd., všemožných znakových soustav, které lze na základě jejich mnemotechnické funkce (tj. toho, že skýtají oporu vzpomínce a identitě) zařadit pod souhrnný pojem „memoria“. Modus biografické vzpomínky se naopak vždy, i ve skripturálních společnostech, opírá o společenskou interakci. Fundující vzpomínka se vždy tvoří spíše aktem konstituce než přirozeným růstem (v důsledku své zakotvenosti v ustálených formách se vštěpuje jakoby uměle), u biografické vzpomínky se věc má právě naopak. Kulturní paměť, na rozdíl od komunikativní, je záležitost institucionalizované mnemotechniky“ [Assmann 2001: 49-50].

čeští protestanté poraženi a v následném období rekatolizace nuceni k přijetí jiné víry, což některé vedlo k emigraci.

Vidíme tedy, že konstituování české národní identity v období národního obrození (18. - 19. století) spočívá ve vytvoření dominantního národního mýtu, neboť národní mytologie je základem národní (kolektivní) paměti. Rozdílné představy o kulturním základu české národní identity a státnosti (politicko-kulturní spor mezi katolicismem a protestantismem) pak přetrvává i po vzniku samostatného národního státu (Československa, jehož základem je tzv. čechoslovakismus, tedy propojení Čechů a Slováků), kde se diskutuje tzv. „česká otázka“ a vede se spor „o smysl českých dějin“. V tomto sporu vystupují tvůrci a strážci odlišných náboženských pamětí – na straně svatováclavské tradice je to především historik Jan Pekař (1870-1937), zatímco na straně protestantské je to František Michálek Bartoš (1889-1972). Ve stejné době se však k těmto dvěma základním mytologickým strukturám přidává další (která spíše navazuje na tradici českého protestantismu), kterou je narace komunistická. Jejím hlavním představitelem je Zdeněk Nejedlý (1894-1962), který komunistický národní mýtus propojuje s protestantským a husitství chápe jako první projev českých revolučních „dělnických“ tradic, resp. komunisty prohlásil za dědice husitských a národně obrozeneckých tradic.<sup>6</sup>

Vidíme, že situace se komplikuje, protože v jednom analyzovaném celku (tedy v současné české společnosti) neexistuje jedna jediná kulturní paměť, ale více pamětí. Základní šablonou je narace o historii českého národa, ale v ní existuje silný koncept katolické kulturní paměti a silný koncept protestantské kulturní paměti. Vedle toho existuje (dnes poněkud skryt, ale stále silný) koncept komunistické kulturní paměti. Tyto tři náboženské paměti se v současné české společnosti střetávají, ale nelze jasně identifikovat, která z nich je dominantní.

Nicméně v pluralitní společnosti, v níž je zeslaben bezprostřední a přímočarý výkon centrální moci (zeslábla centralizovaná kontrola kulturní paměti) existuje prostor pro další minoritní kulturní (a tedy i náboženské) paměti. Existují totiž náboženské skupiny, které se snaží propojit svoji věrouku i praxi s českými národními dějinami, resp. s českou kulturní pamětí. Příkladem může být *Společenství Jozefa Zezulky*, což je skupina, která se sama začleňuje do New Age a jejím základem je léčitelství. Její nauka a praxe je však autochtonní – svoji existenci nelegitimizuje odkazy na mimo-„české“ historické události a tradice.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Klíčovými texty zmiňovaných autorů, jež odráží spor o povahu a zdroje České národní identity viz Pekař [2012] (první vydání v roce 1929), Bartoš [1935, 1959], Nejedlý [1914].

<sup>7</sup> Jozef Zezulka (1912-1992), léčitel, který i v době komunistického režimu praktikoval léčitelské metody a vytvořil obecnou nauku označovanou jako „biotronika“ či „životní filosofie Bytí“. Nejvýraznějším prvkem, kterým se tato skupina symbolicky začleňuje do českých dějin, resp. do české mytologie, je nejdůležitější kolektivní rituál – Den otevřeného nebe. Jde o pouť na horu Říp, což je vyvýšenina, která je spojena s obecným českým národním mýtem, neboť na ni dorazil „Praotec Čech“ se svojí skupinou a rozhodl se zde usadit. Tato pouť se koná pravidelně od

Dalšími skupinami, které vznikají v současné době a přitom ve své naraci odkazují (navazují) „českou“ kulturní paměť jsou různé neopohanské skupiny. Zvláště pak ty z nich, které odkazují na českou kulturní tradici a na krajinu či prostor obývaný Čechy.

Na druhou stranu existují v současné české společnosti náboženské skupiny, které se nesnaží svoji nauku a praxi (a tedy ani svoji existenci) propojovat s českou kulturní pamětí. Jde často o skupiny s výrazně odlišným náboženským pozadím, kterým jsou silné a samostatné náboženské tradice jako je islám, hinduismus, buddhismus, taoismus apod. Tato skutečnost je pochopitelná, neboť tyto skupiny získávají své příznivce spíše mezi lidmi, kteří hledají alternativu vůči domácí kulturní tradici a vůči domácím náboženstvím. Snaha napojovat hinduismus na českou kulturní paměť by byla kontraproduktivní a navíc nepřesvědčivá.<sup>8</sup>

V případě studia náboženské kulturní paměti tedy studujeme široké historicky zaměřené narace, které slouží jako obecné legitimizační schémata a které náboženství začleňují mezi konstitutivní základy českých národních dějin. Jakkoliv je zřejmý tlak a snaha o homogenizaci této formy kulturní paměti, vidíme, že v českém prostředí existuje (a) silné schizma v náboženské kulturní paměti, a (b) v demokratických podmínkách se rozvíjí nejen náboženská pluralita, ale také pluralita (minoritních) náboženských kulturních pamětí. Souhrnně řečeno, diskontinuita náboženské paměti na úrovni kulturní paměti je důsledkem silného náboženského schizmatu v kolektivní paměti, který se nepodařilo v průběhu času překonat a který vede k všeobecnému znejistění v oblasti náboženského života.

### Náboženská komunikativní paměť

Analyzujeme-li náboženskou paměť, vynořuje se vedle „velké“ náboženské kulturní paměti zahrnující celé dějiny dané pospolitosti (v tomto případě české pospolitosti) „menší“ a

---

roku 1995 a je spojena s rituálním přijetím dalších žáků/stoupenců. Pout' a shromáždění na hoře Říp má několik významů, které lze chápat jako náboženské. Především je to hora Říp, která je chápána jako významné silové místo, tedy místo s velkým množstvím vitální (spirituální) síly. Dále je Říp chápán jako místo významné pro historii české duchovnosti. V neposlední řadě je pout' na Říp spojena s připomenutím narozenin Josefa Zezulky (30. 3. 1912), který je nahlížen jako „přinašeč“ (ten, který přináší nauku), k jehož narození dochází jednou za dva tisíce let. Josef Zezulka je tak dáván do posloupnosti přinašečů, přičemž předposledním (předcházejícím před Josefem Zezulkou) by Ježíš Kristus.

<sup>8</sup> Zvláštním případem byl v tomto ohledu Eduard Tomáš (1908-2002) (a jeho žena Míla – 1920-2001), mystik a jogín, který syntetizoval různé prvky indických náboženských tradic od jógy po (tibetský) buddhismus, a který se prezentoval jako ten, který přímo navazuje na Ramana Mahářišihů z Arunáčaly (a další mystiky západních a východních náboženských tradic). Tento duchovní mistr, jehož nauka vznikla v českém prostředí, ale neobsahovala žádné explicitně vyjádřené specificky „české“ prvky a nesnažila se napojit na českou kulturní paměť, získal během svého života (a to i v době komunistického režimu, zvláště pak po jeho zhroucení v roce 1989 a na počátku devadesátých let) značný vliv v rámci alternativní náboženské subkultury, po jeho smrti a smrti jeho ženy však jeho vliv i počet stoupenců rapidně klesl.

bezprostřednější náboženská komunikativní paměť, což jsou narace zahrnující tři generace. Jde o narace, které nejsou ve srovnání s náboženskou kulturní pamětí tolik objektivizované a jsou „živé“, neboť jsou v dané době předávány „z úst do úst“ aktéry, jejichž životů se tyto narace bezprostředně dotýkají. Jde o paměti živých aktérů, které nějakým způsobem začleňují náboženství do svých biografii.

Platí-li, že komunikativní paměť zahrnuje vzpomínky, které se vztahují k nedávné minulosti a které sdílí se svými současníky [Assmann 2001: 48], platí to samozřejmě i pro její náboženskou část. Tyto narace líčí náboženský život aktérů (a např. rodin aktérů) tak, že historie (konkrétní historické události, které daní aktéři sami prožili) tvoří pozadí individuálních a rodinných dějin. Ilustrativní šablona takové narace je postavena na srovnání minulosti se současností a má podobu „moji rodiče něco dělají a moje děti něco dělají“ (např. „moji rodiče byli silně věřící, zatímco moje děti již o náboženství nemají zájem“, nebo „moji rodiči byli věřící a také moje děti jsou věřící“. Podmínkou fungování takové rodinné náboženské komunikativní paměti je fungující širší rodina, v níž dochází k častým (pravidelným) setkáním.

Takováto setkávání tvoří základ (či médium) také komunitní náboženské komunikativní paměti, což je např. paměť určité lokální komunity (obce či města) [cf. Váně 2015a]. Naše kvalitativní výzkumy např. ukazují, že starší lidé při líčení svého dětství často zmiňují, že nejen, že rodiny „byly stále spolu“ a „často si povídali“, ale také, že na takové „povídání“ často chodili i sousedi nebo jiní členové lokálního společenství [Kubátová 2015, 2016]. Zdá se, že individualizace a s ní spojený rozpad širší rodiny vedly k eliminaci takových setkáních, během níž docházelo k vytváření, udržování a předávání náboženské komunikativní paměti.

Zde vidíme další prvek, který v české společnosti posiluje diskontinuitní charakter náboženské paměti – došlo k narušení náboženské komunikativní paměti. Na jedné straně sice existuje snaha budovat kulturní paměť, byť ta je v případě české náboženské kulturní paměti zasažena silným schizmatem, který zpochybňuje věrohodnost celé kulturní paměti, na straně druhé však neexistuje „živá“ narativní tradice a mezigenerační přenos této tradice. Resp. náboženská komunikativní paměť existuje jen v silně věřících rodinách, které jsou i přes strukturální tlak individualizace relativně kompaktní.

Mimořádně důležitou roli v udržování a předávání náboženské komunikativní paměti hrají struktury věrohodnosti. Tento koncept zavedli do sociologie vědění Peter Berger a Thomas Luckmann, nicméně se v sociologii náboženství (kupodivu) nijak neprosadil. Berger a Luckmann tento koncept používají v momentě, když chtějí popsat udržování a transformaci subjektivní reality a říkají: „Nejdůležitějším prostředkem udržování reality je konverzace. Na jedincův každodenní život můžeme pohlížet jako na neustálé působení konverzačního aparátu,

který soustavně udržuje, proměňuje a rekonstruuje jedincovu subjektivní realitu“ [Berger – Luckmann 1999: 150]. Uvědomíme-li si, že základem „subjektivní reality“ je paměť, neboť díky paměti můžeme realitě porozumět a sdílet s jinými, vidíme, jak inspirativní může být teorie sociální konstrukce reality. Berger a Luckmann pak pokračují: „Aby byl konverzační aparát schopen subjektivní realitu účinně udržovat, musí být trvalý a důsledný. Narušení trvanlivosti a důslednosti tohoto působení totiž znamená ohrožení dané subjektivní reality (...). Subjektivní realita je tak vždy závislá na určitých strukturách věrohodnosti, tedy na určité sociální základně a sociálních procesech nutných k udržování této reality. Člověk může identifikovat sám sebe jako vlivnou osobu, ale tuto identifikaci si bude schopen zachovat pouze v prostředí, které tuto identitu stvrzuje. Svou katolickou víru si může zachovat pouze tehdy, když pěstuje důležitý vztah se společenstvím katolíků, apod. Přerušení tolik důležité konverzace se zprostředkovateli jednotlivých struktur věrohodnosti znamená pro dané subjektivní reality ohrožení. (...) Čím déle nejsou tyto prostředky posilovány stvrzováním reality v situacích tváří v tvář, tím méně je pravděpodobné, že si zachovají svůj vliv na realitu. (...) Struktura věrohodnosti je rovněž sociální základnou pro určité potlačení pochybností, bez kterého by daná definice reality nemohla být ve vědomí udržena“ [Berger – Luckmann 1999: 151-153]. Berger s Luckmannem upozorňují na důležitost „významných druhých“, kteří danou strukturu věrohodnosti reprezentují a svoji úvahu završují: „Jedincův svět nyní nalézá své kognitivní a citové těžiště v příslušné struktuře věrohodnosti. Sociálně to znamená usilovné soustředění veškeré důležité interakce do rámce skupiny, která strukturu věrohodnosti ztělesňuje, zejména do okruhu osob, jimž připadl úkol na resocializaci dohlížet“ [Berger – Luckmann 1999: 155].

Vidíme tedy, že struktury věrohodnosti („plausibility structures“) jsou nástrojem (prostředím) udržování a předávání určité definice reality. V těchto strukturách dochází k bezprostřední mezilidské komunikaci, během níž dochází jak k předávání platné definice reality, tak k jejímu posilování a také k oslabování vlivu konkurenčních definic reality. Můžeme tedy říci, že význam struktur věrohodnosti je v oblasti náboženské komunikativní paměti zcela klíčový, neboť tyto struktury jsou prostředím, které umožňují kontinuitu náboženské paměti.

S ohledem na naše téma můžeme identifikovat dvě významné struktury věrohodnosti, kterými jsou rodina a společenství věřících. To musí být lokální, neboť by mělo tvořit prostor pro důslednou komunikaci tváří v tvář. Je tedy na místě se ptát, zda náboženské struktury věrohodnosti (katolické farnosti, protestantské sbory, islámské mešity, meditační skupiny či nejrůznější podoby pravidelných setkání jednotlivých náboženských skupin) fungují jako prostředí utváření a předávání náboženské paměti. Naznačili jsme již, že dnešní proměny rodiny



[cf. Hasmanová-Marhánková, Kreidl 2013; Jeřábek 2013] spíše transmisi náboženské paměti oslabují, neboť v nich nedochází k náboženské socializaci nebo k udržování a předávání náboženské paměti prostřednictvím náboženské konverzace [Kubátová 2016; Váně, Lužný, Štípková 2013; Paleček, Vido 2014; Váně 2015a].<sup>9</sup>

V této souvislosti můžeme vyslovit určitý předpoklad: lokální společenství věřících bylo dříve většinou tvořeno určitým množstvím širších rodin. Společenství věřících jako náboženská struktura věrohodnosti zahrnovala v sobě tedy další významné struktury věrohodnosti, kterými byly širší rodiny. Obě tyto struktury (společenství věřících a širší rodina) tak působily v součinnosti a jedním směrem. S individualizací a urbanizací (sociální mobilitou) došlo k tomu, že se tato součinnost narušila a lokální náboženské obce často zahrnují menší rodiny (pokud vůbec zahrnují rodiny a ne jen některé z jejich členů), neboť příslušníci širší rodiny jsou rozptýleni ve větším prostoru (v různých obcích a městech). Navíc, tyto rodiny již nefungují na základě širší rodiny, což znamená, že nefungují jako prostředí náboženské komunikativní paměti, neboť nezahrnují více generací. Shrnutí: diskontinuita náboženské paměti na úrovni komunikativní paměti je důsledkem rozpadu základních struktur věrohodnosti, které zajišťovali předávání a udržování náboženské paměti – rodiny a lokální náboženské pospolitosti.

### Koncept náboženské paměti jako příležitost k syntéze

V předkládané teoretické části jsme sledovali několik cílů. Prvním cílem teoretické části bylo na úrovni teorie identifikovat možné faktory, které posilují diskontinuity v náboženské paměti české společnosti. Druhým cílem pak byla snaha rozpracovat samotný koncept náboženské paměti, jenž by byl využitelný v rámci empirického výzkumu a to jak kvalitativní, tak i kvantitativní povahy.

Jsme si plně vědomi, že téma paměti v sobě zároveň skrývá problém diskontinuity, tj. zapomínání, ať už úmyslné či samovolné. Téma paměti (ať už kulturní, kolektivní či v našem případě náboženské) tak v sobě inherentně obsahuje napětí mezi kontinuitou a diskontinuitou. Jinak řečeno, aktualizace tématu kulturní/sociální/náboženské paměti (resp. různé empirické podoby této aktualizace) je výrazem snahy překonat (reálnou či domnělou) diskontinuitu

---

<sup>9</sup> V terénním výzkumu se proto zaměřujeme na nejrůznější aktivity, které daná náboženská skupina provádí. To nejsou jen oficiální pravidelná setkání a rituály typu bohoslužeb, ale také celá řada dalších aktivit, včetně aktivit volnočasových. Zohlednit musíte také neformální roviny těchto struktur věrohodnosti, tedy neformální strukturu, která často tvoří velmi efektivní nástroj náboženské komunikativní paměti.

postulováním (reálné či domnělé) kontinuity. (Re)strukturace jednotlivých společností v pozdně moderním období, vyvolávaly nejen problém identity a kontinuity těchto identit, ale také potřebu nových legitimizací (přesněji potřebu legitimizací nových identit). A právě nutnost poskytnout potřebné legitimace (zvláště legitimací vyššího řádu, tedy obecnější legitimizační schémata) vede k rekonfiguraci kolektivní paměti či kolektivních pamětí, které mají povahu symbolických univerz [srov. Berger a Luckmann 1999].

Uvědomujeme si, že paměť je recipována jako něco nestálého, proměnlivého, jelikož je výslednicí permanentního procesu vzpomínání a zapomínání. Tudíž je něčím kontinuálně živoucím, avšak velice křehkým a jak z teoretického tak zejména z metodologického hlediska komplikovaně uchopitelným.

S ohledem na tuto skutečnost konstatujeme, že paměť chápeme jako procesuální akt, jenž je součástí žitého ať už v podání jedince či společnosti. Paměť proto vždy tkví primárně v pragmatice přítomnosti. Cílem paměti je zajistit, aby vzpomínky sloužily k zachování smyslu a hodnot, jež mají být konstitutivní pro vlastní identitu, aby minulé našlo své uplatnění v současnosti.

V návaznosti na Jana Assmanna [1995, 2001, 2006, 2010, 2011, 2015], předpokládáme, že navzdory sílícím procesům individualizace se v náboženství stále odráží síla kolektivity, čímž vzniká předpoklad, že náboženská paměť má trvalejší předpoklad přetrvávat, i když i ona slábne. Náboženskou paměť tedy chápeme jako součást kulturní a komunikativní paměti [Assmann 2006], tedy jako naraci, která tvoří jednu rovinu kulturní paměti a obsahuje přitom některé specifické významové prvky, které ji odlišují (ne však oddělují) od jiných (nenáboženských) rovin kulturní paměti. Je to tedy ta část paměti, kterou buď explicitně samotní aktéři spojují s náboženstvím, nebo bez ohledu na názor aktérů, v ní nacházíme prvky, které považujeme za náboženské.

Náboženská paměť tedy není žádným sedimentem ustálených zkušeností a interpretací, ale naopak se vyznačuje sociálně konstruktivistickým charakterem. Náboženská paměť má s kulturní pamětí společnou schopnost konstituovat prostor, který je sdílen díky společné zkušenosti a díky tomu je naplňován obdobnými či naopak výrazně odlišnými očekáváními, která tak ovlivňují jednání aktérů.

Povahu (náboženskou) paměti určuje socializace, během níž dochází k osvojování hodnotového rámce. Náboženská paměť odráží specifické hodnoty, jež si jedinec v rámci náboženské socializace osvojuje. Tyto hodnoty odpovídají teologické nauce a vytváří diference mezi jedinci věřícími a nevěřícími [viz Nešporová 2009; Prudký 2009a, 2009b]. Platí tak, že osvojené hodnoty během náboženské socializace se stávají částí jedincovy paměti a

spoluutvářejí jedincův pohled na svět, čímž ovlivňují to, jak jedinec světu rozumí, jak rozumí sobě samému a i to, na co cílí svou pozornost a co se mu v tomto kontextu do paměti zpětně ukládá.

Souhrnně řečeno právě proto, že paměť chápeme jako proces, a paměť je matérií identity, je i identita námi nahlížena jako dynamický proces, jenž je výsledkem individuálních záměrů, sociálních interakcí a jazykových vyjádření. Proto jsme při realizaci kvantitativního šetření připravili dotazník, jenž je teoreticky ukotven v Assmannově teorii, a který cílí na tři životní období, abychom pokryli dynamiku proměny (ne)náboženské identity dotazovaného.

Nejen v návaznosti na Assmanna, vycházíme z toho, že individuální paměť aktérů, je sociálně determinována skupinou (skupinami), ke které se jedinec vztahuje a jež tak zprostředkovává jedincovu osobní paměť a ovlivňuje podoby a funkci jeho individuální ale i kolektivních forem identit [Assmann 1995: 126-127]. Zároveň si plně uvědomujeme, že typ paměti, který jsme zkoumali je Assmannovou terminologií primárně studium komunikativní paměti, která je nesena každodenní komunikací a nemá doposud povahu zakotvení v tradici, ale zároveň neexistuje mimo rámec kulturní paměti. Mezi nimi stále dochází k vzájemnému prostupování [Assmann 1995: 130-133]. Vycházíme z předpokladu, že vzpomíná jednotlivý člověk, ale jeho vzpomínky jsou rámovány organizacemi a institucemi, jež jsou individui generovány [Assmann 2001: 37].

Závěrem, v teoretické části jsme kromě přiblížení vlastní konceptualizace náboženské paměti nastínili dvě roviny diskontinuity v náboženské paměti. První rovinou je zformování českého národního mýtu a místo náboženství v něm. Ukázali jsme, že tento mýtus obsahuje hluboké schizma mezi katolicismem a českou tradicí reformace. Toto schizma bylo výrazně živé v období národního obrození a vzniku představy českého národa, a samozřejmě také v okamžiku vzniku samostatného (československého) státu. V těchto obdobích se vytvořila silná česká opozice vůči katolicismu a vůči Němcům. Prakticky celé moderní české dějiny jsou dějinami vymezování se vůči Němcům, což se negativně promítlo části společnosti vůči římskému katolicismu. Diskontinuita náboženské paměti je výrazně určována schizmatem v české kulturní paměti.

Druhou rovinou diskontinuity je narušení fungování struktur věrohodnosti, které zajišťovaly mezigenerační udržování náboženské paměti. Jde především o rodinu a lokální náboženskou komunitu. V polovině 20. století se v českých zemích protulo působení dvou výrazných sil – modernizace a komunismu. Jejich výsledkem bylo narušení náboženské komunikační paměti v rodinách na straně jedné, a na straně druhé narušení fungování farností a náboženských obcí. Rodiny již nejsou jistým a bezpečným místem náboženské transmise a

farnosti již nejsou funkční integrační silou, která zaštiťuje udržování lokální náboženské paměti a integruje tuto lokalitu do jednoho společenství. Struktury věrohodnosti již nedodávají náboženství věrohodnost. Diskontinuita náboženské paměti je tedy také výrazným způsobem narušením komunikační paměti.

Teoretický koncept náboženské paměti, který obsahuje minimálně dvě roviny (rovinu náboženské kulturní paměti a rovinu náboženské komunikační paměti), se nám jeví jako přínosný, a to nejen v oblasti teoretického promýšlení tématu. Domníváme se, že je vhodný také s ohledem na potřeby empirického výzkumu – umožňuje překlenout propast mezi teorií a empirickým šetřením. Pro potřeby kvantitativního výzkumu je možné konstruovat nástroj (dotazník), který např. zjišťuje, nakolik jsou některé události a osoby, které jsou součástí české kulturní paměti, respondenty spojovány s náboženstvím. Lze také dotazníkem zjišťovat formy minoritních náboženských pamětí a jejich rozšíření ve veřejnosti. Kvalitativním výzkumem pak lze např. zjišťovat průběh narušení mezigenerační transmise náboženství a průběh proměny místa náboženství v rodinách. O to se rovněž pokoušíme i v dotazníkovém šetření. Kvalitativně lze také zjišťovat různorodost fungování odlišných náboženských struktur věrohodností (lokálních náboženských komunit, např. katolické farnosti, protestanského sboru, muslimské mešity či buddhistické skupiny) a identifikovat způsoby udržování náboženské komunikativní paměti v nich.

Koncept náboženské paměti (kulturní a komunikativní) se dále jeví jako vhodný k provedení různých forem teoretických syntéz. Umožňuje propojit humanitní vědy, s vědami sociálními a také s vědami kognitivními. Dává dobrý základ pro integrované kvantitativní a kvalitativní výzkumy propojující makroanalýzy a mikroanalýzy. Zdá se také jako vhodný nástroj k překlenutí v sociologii tradičního teoretického dilematu aktér versus struktura.