

Kruh ako útočisko: Spiritualita, bezpečie a ženská komunita v súčasnej spoločnosti

Danijela Jerotijević

DOI: 10.21104/CL.2025.3.04

The Circle as a Safe Space: Spirituality, Security, and the Community of Women in Contemporary Society

Abstract

The article focuses on collective forms of alternative spirituality in urban environments in Slovakia, with special emphasis on emotional and ritualized mechanisms of cohesion within women's circles. These gatherings, while emphasizing individual experience and personal spirituality, create specific forms of collective experience. Singing, dancing, movement, shared narratives, and affectively attuned interactions function as tools of emotional connection that allow participants to construct temporary communities (*communitas*) and create a sense of psychological safety. The study shows that even in an environment dominated by an emphasis on authenticity and individual experience, the group plays a central role in mediating meaning, transformation, and emotional regulation. The article is based on original research and contemporary theoretical approaches to affective bonds, spirituality, and the transformation of individual emotions into collective experience.

Key words

alternative spirituality, community, collective emotions, bonding, safe space

Acknowledgment

Táto štúdia bola podporená grantom VEGA č. 1/0724/23 10 Konspirationalita – prelínanie nadprirodzených a konšpiračných vysvetlení.

Contact

Mgr. Danijela Jerotijević, PhD., Ústav sociálnej antropológie, Fakulta sociálnych a ekonomických vied, Univerzita Komenského, Mlynské luhy 4, 821 05 Bratislava, Slovakia; e-mail: danijela.jerotijevic@fses.uniba.sk
ORCID iD 0000-0002-9825-3887

Jak citovat / How to cite

Jerotijević, Danijela. 2025. Kruh ako útočisko: Spiritualita, bezpečie a ženská komunita v súčasnej spoločnosti. *Český lid* 112: 323–350.
<https://doi.org/10.21104/CL.2025.3.04>

Úvod

Výskum alternatívnej spirituality patrí aktuálne k mimoriadne plodnej oblasti. Pokrýva rôzne kultúrne kontexty (e.g. Bužeková 2024; Kasselstrand 2022; Kapusta – Kosticová 2021), teoretické rámce (Nenadalová – Geertz 2024; Charles a kol. 2023), ale aj metodologické postupy (Bužeková 2010, 2019, 2020; Heřmanová 2022; Charles a kol. 2023; Singleton 2016). Dôležitý je i posun od dotazníkového výskumu k antropologickému výskumu a tiež k využívaniu experimentálnych metód v štúdiu alternatívnej spirituality.

K nárastu záujmu o alternatívnu spiritualitu prišlo v sociálnych vedách v 60. rokoch minulého storočia. Súviselo to so zmenami, ktorým čelila západná časť sveta v povojnovom období. Sociálne vedy reflektovali v 20. storočí v západnej časti sveta dva, na prvý pohľad nie celkom kompatibilné fenomény – sekularizáciu a sakralizáciu, ktoré napriek tomu sprevádzali v mnohých kontextoch jeden druhý (Heelas – Woodhead 2005; Bužeková 2023; Bužeková – Jerotijević 2025). Zvyšujúca sa kvalita života v povojnovom období a rozmach vedy sa prejavovali v klesajúcom vplyve tradičných náboženských cirkví,¹ na druhej strane bol dokumentovaný nárast záujmu o spirituálne formy religiozity, ktoré vo veľkej miere spájala transcendencia života „tu a teraz“ a nie upínanie sa k spásu po jeho skončení (Heelas 2008: 2). Druhá polovica 20. storočia priniesla záujem nielen o alternatívne formy religiozity, ale aj ne-religiozitu, ateizmus, vieru bez náboženskej príslušnosti (believing without belonging) (Davie 1990) a iné formy, ktoré nie je možné zaradiť do tradičnej religiozity. Vo východnej a strednej Európe sa šírenie týchto ideí spája najmä s postsocialistickým obdobím (viď napr. Tížik 2022; Podolinská – Majo 2022; Bubík – Václavík – Remmel 2020; Ališauskiene 2017).

Alternatívna spiritualita je sférou, ktorá prepája množstvo rôznorodých smerov, praktík a presvedčení, a preto nemožno určiť jediné centrum, z ktorého by sa šírila. Spirituálne idey a praktiky cirkulujú vo forme symbolického tovaru podobne ako kedysi komodity na Hodvábnej ceste – putujú prostredníctvom ľudí hľadajúcich výnimočné zážitky, cez knihy, online priestory, semináre či workshopy zamerané na sebaopoznanie a hľadanie odpovedí na existenciálne otázky.

V tomto texte sa sústredím predovšetkým na kolektívny rozmer alternatívnej spirituality, ktorý je v odbornej literatúre i v populárnych diskurzoch často v tieni dôrazu na individualizmus, autenticitu a osobnú skúsenosť

1 Max Weber (1948) písal v tejto súvislosti o „odkúzení“ sveta – teda vytrácaní sa „magického“ z každodenného života v dôsledku procesu racionalizácie (Bužeková 2023).

– teda prvky typické pre moderné spirituálne hľadanie. Kolektívnu skúsenosť však nekladliem do protikladu k individuálnej; skôr ide o vzájomne sa dopĺňajúce dimenzie. Individuálna skúsenosť je pre účastníkov nepochybne podstatná, no práve prostredníctvom skupinových interakcií nadobúda nový význam a širší rámec. Ako bolo ukázané inde (Jerotijević – Hagovská 2020), kolektívna skúsenosť môže zohrávať dôležitú úlohu pri vytváraní vlastného naratívu a interpretácií vlastných skúseností.

V prostredí alternatívnej spirituality zvyčajne neexistuje jediná „správna“ cesta ani pevne ustanovená autorita. Účastníci a účastníčky často paralelne navštevujú viacero skupín, prepájajú rozličné spirituálne tradície a skúšajú rozmanité prístupy. Skupinové stretnutia sú pritom priepustné a flexibilné – niektoré majú cyklický, iné otvorený charakter, pričom prechod medzi nimi je voľný a neviazaný. Napriek tejto variabilite a dôrazu na individualitu sa ukazuje, že kolektívny aspekt má analytickú váhu: odhaľuje, ako sa vytvárajú dočasné komunity, ako sa zdieľajú významy a ako sa prostredníctvom spoločných praktík posilňuje pocit spolupatričnosti. Vynára sa teda niekoľko otázok, na ktoré sa snažím odpovedať: Prečo jednotlivci vyhľadávajú kolektívne spirituálne aktivity, keď je dôraz na osobnú cestu taký silný? Jedným z dôvodov môže byť potreba potvrdenia vlastných skúseností prostredníctvom sociálneho zrkadlenia – osobné skúsenosti získavajú „váhu“ a legitimitu vtedy, keď sú zdieľané a prijaté ostatnými. Akú úlohu zohrávajú v skúmaných alternatívnych skupinách spoločne prežívané emócie? Argumentujem, že spirituálne skupinové stretnutia reflektujú širšiu spoločenskú potrebu po kolektivitě, zdieľaní a emočnej blízkosti. Vďaka svojmu transcendentnému rámcu však zároveň umožňujú symbolicky reinterpretovať každodenné skúsenosti – dávajú im zmysel, kontinuitu a hĺbku. Zvlášť dôležitú úlohu pritom zohrávajú kolektívne prežívané emócie, ktoré posilňujú pocit spolupatričnosti a ukotvenia v sociálnom svete – teda základnú ľudskú potrebu „niekam patriť“. V nasledujúcej časti sa preto najprv zameriam na kontext šírenia alternatívnej spirituality a následne preskúmam úlohu emócií na príklade ženských kruhov, ktoré predstavujú jednu z populárnych foriem spirituálnych kolektívnych praktík.

Alternatívna spiritualita: sociálne a psychologické vymedzenia

Výskum alternatívnej spirituality sa naprieč sociálnymi vedami venuje rôznym dimenziám tohto fenoménu. Psychologické štúdie poukazujú na to, že jednotlivci, ktorí sa pohybujú v tomto priestore, môžu zdieľať určité črty, ako napríklad otvorenosť voči novým zážitkom, inklináciu k magickému mysleniu, poverčivosti či sklon k zážitkovému prežívaniu nadprirodzena (Saucier – Skrypińska 2006; Willard – Norenzayan 2017). Naopak, socio-

logické a antropologické prístupy kladú dôraz na spoločenské a kultúrne rozmery týchto javov – ako sú tieto predstavy zakotvené v konkrétnych komunitách, ako sa šíria, legitimizujú a prečo v určitých historických a sociálnych kontextoch nadobúdajú na význame. Z psychologického hľadiska sa zároveň ukazuje, že alternatívna spiritualita môže zohrávať dôležitú interpretačnú a podpornú úlohu – ponúka rámce, prostredníctvom ktorých jednotlivci reflektujú a spracúvajú životné výzvy, existenčnú neistotu alebo prechodové obdobia (Park 2010, 2013; Paloutzian 2005).

Ludia pohybujúci sa vo sfére alternatívnej spirituality môžu zdieľať niektoré spoločné črty, ale zároveň môžu mať veľmi odlišné životné postoje, ktoré sa môžu pohybovať od veľmi progresívnych po konzervatívne, až extrémistické. Spirituálne viery môžu byť zároveň prepojené s pohľadmi na zdravie či s politickými postojmi a v tej súvislosti aj s postojmi, ktoré môžu byť označené ako konšpiračné. Toto prepojenie označili Ward a Voas (2011) ako „konspiritualitu“, ktorej výskum sa rozmáha aj v súvislosti s novšími udalosťami vo svete (Gerrand 2025; Griera a kol. 2022; Parmigiani 2021).

Pojem alternatívna spiritualita sa v súčasnosti používa ako zastrešujúci termín pre rôzne druhy eklektických praktík a smerov. Tie sa zvyčajne vymedzujú voči tradičnej religiozite a na rozdiel od nej sa považujú za menej konzervatívne a viac otvorené zmenám. Odmietajú centrálnu organizáciu a často v nich absentuje formálny líder (a ak je prítomný/á, deklaruje rovnosť s ostatnými členmi/kami skupiny). Mainstreamová spoločnosť je z ich pohľadu „fundamentalistická“ (Bloch 1998: 59) a práve alternatívna spiritualita má byť prostriedkom úniku a reakcie na ňu, keďže namiesto strnulosti ponúka kreativitu, slobodu a podnecuje zvedavosť (Fuller 2001: 4). Spájanie pojmu spiritualita s individuálnou a „netradičnou“ religiozitou nastúpilo až v polovici 20. storočia – dovtedy sa tento pojem používal v kontexte afektívneho prežívania viery (Fuller 2001; Oman 2013: 27). Alternatívna spiritualita sa čoraz častejšie začala objavovať v kontexte „sebarozvoja“, vysporiadania sa so životnými problémami či hľadania akéhosi „pravého Ja“. Fuller (2001) konštatuje, že osoby pohybujúce sa v tejto sfére zvyknú používať pojem „cesta“ na označenie svojich skúseností. Spirituálna cesta môže byť transformačná, ale tiež nikdy nekončiaca cesta budovania ideálneho seba.

Rôznorodá oblasť alternatívnej spirituality vykazuje celosvetovo nárast osôb, ktoré sa prostredníctvom nej pokúšajú porozumieť komplexnosti sveta či vlastným skúsenostiam, zároveň sa snažia rozvíjať „telo i duch“. I keď spiritualita zahŕňa vieru, nemusí to byť viera vo vyššiu entitu či entity, ale viera v seba, v akúsi univerzálnu prepojenosť, či transcendencia života, alebo, ako poukazuje Heelas (2008: 1), môže ísť o hľadanie „spirituality v rámci života“ (spirituality within life). Spiritualita je v tomto kontexte

široko chápaná a ako taká môže pre rôznych ľudí nadobúdať iné významy, dokonca i ak sa pohybujú v tom istom spirituálnom prostredí. Inklinácia k spiritualite sa neraz spája s „alternatívnymi“ postojmi v iných oblastiach – vzdelávaní (waldorfské školy, homeschooling), stravovaní (vegánstvo) či medicíne (CAM). Môže sa tiež spájať s environmentalizmom, feminizmom a pod. (Bloch 1998).

Spirituálne idey môžu byť prítomné i v tradičnej religiozite, avšak to, čo odlišuje alternatívnu spiritualitu od tradičnej religiozity, sa podľa Fullera (2001: 10) prejavuje v dvoch rovinách. Osoby pohybujúce sa v sfére alternatívnej spirituality prejavujú svoje rozčarovanie tradičnou cirkvou, ktoré zvyčajne nastalo ešte predtým, ako sa začali zaujímať o alternatívnu spiritualitu, a zároveň majú skôr záujem o osobnú náboženskú skúsenosť. Absencia jednotnej doktríny sa prejavuje v pomerne voľných modeloch viery, takže niekto môže „veriť“ v energetické zóny v ľudskom tele, ale nebude zdieľať presvedčenie, že náš svet je ovládaný mimozemšťanmi (Willard – Norenzayan 2017).

Aj keď sú skupiny v rámci alternatívnej spirituality voľne štruktúrované a tí istí jednotlivci sa môžu pohybovať medzi rôznymi skupinami a zúčastňovať sa rozmanitých podujatí, často zdieľajú – aspoň do určitej miery – podobné hodnoty, interpretačné rámce a životný štýl (Bloch 1998: 59; Jerotijević – Hagovská 2019: 49). Alternatívna spiritualita zasahuje aj do iných oblastí života, než je samotná viera. Podľa niektorých psychologických prístupov (Paloutzian 2005) je jej súčasťou aj tzv. spirituálna transformácia, ku ktorej dochádza vtedy, keď si jednotlivec, hľadajúci odpovede na to, čo sa mu v živote deje alebo udialo, začne medzi rôznymi udalosťami vytvárať súvislosti a pripisuje mimoriadny zmysel najmä náročným skúsenostiam.

Úloha religiozity pri zvládaní stresu patrí medzi kľúčové výskumné témy v rámci sociálnych vied a obzvlášť v psychológii (Paloutzian 2005; Pargament – Koenig – Perez 2000; Pargament a kol. 1998a). Mnohé štúdie ukazujú, že v období náročných životných okolností sa ľudia často uchylujú k náboženským praktikám či spirituálnym presvedčeniam, pričom „náboženské zvládanie“ (religious coping) predstavuje špecifický mechanizmus, ktorý môže prispievať k subjektívne prežíanej pohode a zvládaniu stresu (Pargament a kol. 1998a: 710; Pargament 1997). Zároveň však platí, že tento typ zvládania môže mať aj negatívne dopady (Thompson – Vardaman 1997; Pargament a kol. 1998b, cit. in: Ano – Vasconcelles 2005).

Ako upozorňujú Pargament a kolegovia (1998a), náboženské zvládanie predstavuje multidimenzionálnu stratégiu, ktorá integruje viacero psychologických a sociálnych premenných – poskytuje rámec na porozumenie udalostiam, pripisuje im hlbší význam, ponúka emocionálnu oporu, pocit kontroly a blízkosti s inými ľuďmi (Ellison 1994; Spilka – Shaver – Kirkpat-

rick 1985, cit. in: Pargament a kol. 1998a: 711). Klúčovou otázkou v tomto kontexte je, ako sú tieto mechanizmy navzájom prepojené – ako ich ľudia (vedome či nevedome) aktivujú, keď čelia stresovým situáciám, a aká je dynamika týchto premenných v rámci spirituálneho alebo náboženského zvládania (Ano – Vasconcelles 2005). Hoci bolo vyvinutých viacero škál s cieľom túto dynamiku kvantitatívne zmerať (Pargament – Koenig – Perez 2000), podstatne menej pozornosti jej bolo venovanej z kvalitatívneho výskumného hľadiska.

Vyššie spomenutý model spirituálnej transformácie (Paloutzian 2005) vychádza z premisy, že jedným z kľúčových aspektov ľudského života a faktorov životnej pohody je „mať zmysel“. Park (2010, 2013; Park – George 2013) poukazuje na to, že zmysel² je jednou z ústredných (ak nie centrálnou) kategórií psychológie. Je úzko prepojený s životnými cieľmi, životnou spokojnosťou a konštrukciou životných naratívov. Znovunadobúdanie zmyslu po konfrontáciách so životnými udalosťami, ktoré osoba „nemala plánované“, neočakávala ich, ktoré ju „vytrhli“ zo zabehaného životného kolobehu (najmä ak ide o negatívne udalosti ako rozpad rodiny, choroba, smrť a pod.), zvyčajne vedie k narušeniu zmyslu a následnému hľadaniu spôsobov, ako tento zmysel znovu nadobudnúť. Tento proces môže mať pozitívny efekt, ale môže viesť aj k zvýšenému stresu (pre prehľad pozri Park – George 2013).

Park a George (2013: 484), stavajúc na existujúcich vysvetleniach „zmyslu“ (Davis et al. 2000; Gillies – Neimeyer 2006), hovoria o dvojstupňovom zmysle – všeobecnom a situačnom. „Všeobecný zmysel“ (global meaning) sa týka celkových predstáv o svete a vlastnom mieste v ňom a cieľoch, ktoré osoba má. Z neho vyplývajú všeobecné schémy či „svetonázory“, ktorými ľudia interpretujú životné udalosti a ktoré sa týkajú spravodlivosti, kontrolovateľnosti, predpovedateľnosti (čo je možné očakávať) (Koltko-Rivera 2004; Janoff-Bulman 1992; Leary – Tagney 2012, cit. in: Park – George 2013: 484). Subjektívny zmysel sa vzťahuje na pocity „zmysluplnosti“ (Klinger 1977), ktoré zahŕňajú pocit vlastnej dôležitosti, porozumenia a účelu, pokiaľ ide o niekoho život a existenciu (ibid). Všeobecné ciele sú hierarchizované (Vallacher – Wegner 1987, cit. in: Park 2010: 297), pričom, ako poukazuje Baumeister (1991), aktuálne správanie ľudí nemusí nevyhnutne viesť ani byť spojené s naplnením týchto cieľov.

„Situačný zmysel“ (situational meaning) sa týka zmyslu, ktorý ľudia pripisujú konkrétnym životným situáciám a udalostiam. Keď sú ľudia konfrontovaní so závažnými stresormi, môžu mať pocit, že ich globálny

2 Park ukazuje, že pri konceptualizácii významu narážame na viaceré problémy, prináša však niekoľko definícií významu.

význam je narušený, čo vedie ku kognitívnemu procesu „vytvárania zmyslu“ (meaning making) s cieľom integrovať podnet, ktorý vyvolal stres, do „všeobecného významového rámca“ jednotlivca (Park – George 2013). Je dôležité podotknúť, že akýkoľvek zmysel, či už globálny, alebo situačný predstavuje kultúrny model, ktorý si osoba osvojuje najmä z prostredia, v ktorom sa pohybuje. Teda to, ako ľudia vidia „svoj život“, čo chcú alebo nechcú dosiahnuť a kde a aké odpovede budú hľadať, závisí aspoň čiastočne od externých faktorov.

Náboženstvo môže zohrávať úlohu vo formulovaní globálneho zmyslu – ľudia môžu vnímať, že v ich živote presahuje to, čo je tu a teraz, ale tiež poskytnúť interpretačný rámec pre to, čo sa deje vo svete (Spilka a kol. 1985), môže im dávať pocit, že sú súčasťou niečoho väčšieho, dávať im pocit zmysluplnosti či zdôvodňovať hodnoty, ktoré zastávajú (Park 2010).

Alternatívna spiritualita v česko-slovenskom kontexte

Alternatívna spiritualita predstavuje v lokálnom kontexte ešte vždy novšiu formu religiozity, najmä v porovnaní s tradičnými náboženskými formami. Napriek tomu je už pomerne etablovaným „hráčom“ na poli s náboženskými ideami. Tento pojem zastrešuje viaceré smery a prvky, ktoré si môžu odporovať, ale sa i dopĺňať. Lokálne prítomné smery a skupiny sú často odnožami globálne pôsobiacich skupín, alebo, i keď vznikli na domácej pôde, výrazne čerpajú z globálnych trendov. Zároveň treba reflektovať odlišný vývoj a vplyv náboženstva na Slovensku a v Česku.

Kým Česká republika patrí k najvýraznejšie sekulárnym krajinám nielen v strednej a východnej Európe, ale i vo svete (Vido – Václavík – Paleček 2016; Furstova a kol. 2021), Slovensko malo v oblasti náboženstva vždy bližšie k Poľsku či Chorvátsku, keďže sa tu väčšina obyvateľstva naďalej hlási ku katolíckemu vierovyznaniu (Bužeková – Jerotijević 2025).³ Viacerí autori však v kontexte Česka poukazujú, že náboženská otázka je tu komplexnejšia, ako sa na prvý pohľad javí. Antiklerikalizmus obyvateľov a obyvateľiek Česka netreba chápať ako ateizmus, ale „náboženský skepticizmus“ (Nešpor 2004; Václavík 2014, cit. in: Furstova a kol. 2021). Byť „nie-veriacim“ (non-believer) znamená v českom kontexte skôr mať negatívny vzťah k cirkvi, ako „neveriť“. Českí veriaci a veriace majú bližšie k veriacim v západnej Európe, s ktorými zdieľajú postoje k migrantom, umelému prerušeniu tehotenstva, manželstvám osôb rovnakého pohlavia či náboženským menšinám (Pew RC 2018, cit. in: Furstova a kol. 2021).

3 Najnovšie výskumy však dokladajú výrazný pokles ľudí hlásiacich sa k tradičným cirkvám, pričom je v tomto smere primátom Poľsko, v ktorom výrazne klesá počet veriacich najmä medzi mladými.

Podľa Furstovej a kol. (2021) časť respondentov/tiek ich výskumu vykazovala vysoké skóre v spiritualite, i keď sa deklarovali ako ateisti alebo nie-veriaci (non-believers). Českí „nie-veriaci“ zdieľajú podobné pozitívne reprezentácie Boha ako veriaci (ibid). Zároveň zdieľajú rôzne predstavy spojené s alternatívnou spiritualitou ako viera v horoskopy, veštenie či nadprirodzené sily (Hamplová 2008; Václavík – Hamplová – Nešpor 2018; Furstova a kol. 2021).

Napriek odlišnej role náboženstva a celkovo inému historickému vývoju v socialistickom a postsocialistickom období je v oboch krajinách rastúci počet ľudí, ktorí sa pohybujú práve v sfére alternatívnej spirituality. S tým rastie i počet štúdií venovaných tejto populácii v oboch krajinách. V širšom kontexte sem patria práce venované všeobecne vymedzeniu a definovaniu alternatívnej spirituality (Kapusta – Kostičová 2021; Kapusta 2023), neošamanizmu (Bužeková 2010, 2014, 2019, 2020; Dyndová 2020), vzťahu spirituality a alternatívnej medicíny (Bužeková 2023; Jerotijević a kol. 2022; Souček – Hofreiter 2022; Bužeková – Uhrin 2015); konspirituality (Heřmanová 2022, 2025; Dyndová 2024; Zawistowska a kol. 2025; Vojtíšek 2022), prenikaniu alternatívnej spirituality do sveta korporácií (Bártová 2024), „energii“ ako jednému z kľúčových pojmov alternatívnej spirituality (Kostičová 2023; Bužeková 2020) a pod.

V nasledujúcich častiach textu sa zameriam na jednu z foriem alternatívnej spirituality, ktorú dlhodobo sledujem v rámci vlastného výskumu – ženské kruhy. Tie predstavujú špecifický komunitný priestor, v ktorom sa prepájajú spirituálne, psychologické a sociálne prvky a ktorý zároveň umožňuje lepšie porozumieť kolektívnym rozmerom súčasných spirituálnych praktík. Ženské kruhy sa zameriavajú na ženskú spiritualitu, sebazpoznanie a osobnostný rast. Tento fenomén nie je ojedinelý len pre Slovensko; podobné kruhy pôsobia aj v Českej republike a v mnohých ďalších krajinách (Longman 2018). Paralelne so ženskými kruhmi začínajú vznikať aj mužské a zmiešané mužsko-ženské kruhy, ktoré sa zdajú byť do istej miery reakciou na popularitu ženských kruhov. Mužské kruhy, podobne ako tie ženské, ponúkajú priestor na komunikáciu o témach, ktoré muži v každodennom živote často nemajú kde otvárať. Ide napríklad o prežívanie mužskej identity, vzťah k otcovstvu, partnerstvu, sexualite či osobným krízam. V prípade zmiešaných kruhov ide často o snahu vytvoriť priestor pre dialóg medzi ženami a mužmi, pričom sa zdôrazňuje rovnováha medzi ženskými a mužskými princípmi. Tieto skupiny sa orientujú na partnerské vzťahy, rodičovstvo alebo spoločnú spirituálnu skúsenosť. Mužské, ale ani zmiešané kruhy však zatiaľ neboli výraznejšie predmetom antropológického výskumu.

V širšom zmysle sú ženské kruhy často prepojené s inými smermi alternatívnej spirituality, ako je napríklad wicca – moderná forma pohanskej spirituality, ktorá kladie dôraz na prírodu, ženský princíp a rituály. Mnohé z kruhov čerpajú inšpiráciu aj z ďalších novopohanských tradícií, neošamanizmu či novodobého mysticizmu.

Vznik ženských kruhov možno zasadiť do rámca alternatívnych duchovných a spoločenských hnutí, ktoré sa začali formovať v západnej Európe počas 60. a 70. rokov 20. storočia. Ich rozvoj úzko súvisí s feministickým hnutím a s New Age ideológiou, ktorá presadzovala holistické a spirituálne chápanie sveta, návrat k prírode a individuálny duchovný rozvoj mimo tradičných náboženských inštitúcií (Longman 2018; Bužeková – Jerotijević 2025). V tomto prostredí sa začali formovať aj skupiny žien, ktoré cítili potrebu stretávať sa oddelene, v bezpečnom a podporujúcom priestore, bez mužskej autority či dominancie.⁴

Je možné, že ženské kruhy v slovenskom a českom prostredí vznikli ako reakcia na iné alternatívne spoločenstvá, v ktorých síce početne dominovali ženy ako účastníčky, no samotné vedenie a riadenie týchto skupín bolo často v rukách mužov. Tieto ženské iniciatívy teda môžeme vnímať aj ako pokus o redefinovanie ženského priestoru a duchovnej autority.

Ženské kruhy nemajú jednotnú štruktúru. Sú veľmi rozmanité a pružne sa prispôbujú potrebám svojich členiek. Niektoré kruhy sa sústreďujú na pohyb, tanec, telesné prežívanie a uvoľnenie, iné zas na rozhovory, zdieľanie životných skúseností alebo na terapeutickú prácu. Existujú aj tzv. vedmové kruhy, ktoré sa orientujú na prácu s archetypmi, rituálmi, prírodnými cyklami, bylinkárstvom a mágiou. Kruhy môžu rôzne aktivity kombinovať, alebo dominuje jeden (napr. tanec a spev). Viaceré aktivity majú ritualizovanú podobu a dotvárajú spirituálny charakter stretnutí. Ženy si môžu vyberať z rozmanitej ponuky kruhov, často podľa aktuálnej životnej situácie, nálad či osobných potrieb. Takáto situačná voľba kruhu odráža slobodu a individualizmus, ktorý je pre tento typ duchovnosti typický. Nejde o stabilné náboženské alebo komunitné väzby, ale o pružné siete, v ktorých sa ženy stretávajú podľa vlastného uváženia.

V centre mojej pozornosti sú najmä mechanizmy vytvárania dôvery, vzájomnej podpory a kolektívneho emocionálneho prežívania v týchto skupinách. Ženské kruhy vnímam ako významný príklad kolektívnych rituálnych foriem v rámci alternatívnej spirituality, ktoré zároveň ponúkajú pohľad na to, ako súčasní ľudia spracúvajú svoje životné skúsenosti, hľadajú zmysel a budujú vzťahy mimo tradičných náboženských štruktúr.

4 O rodovom aspekte v neošamanských skupinách písala Tatiana Bužeková (2014). Na Slovensku tiež pôsobí wiccanska skupina vedená mužom.

Metodologické vymedzenia

Text vychádza zo stále prebiehajúceho terénneho výskumu, ktorý nie je viazaný na konkrétnu lokalitu alebo komunitu, ale je výsledkom syntézy poznatkov z rôznych ženských kruhov.

Etnografický výskum spočíva na neformálnych a formálnych rozhovoroch, pozorovaniach a analýze sprievodných materiálov (webové stránky, popisy kurzov, vizuálne a rituálne prvky, komunikácia v online priestore). Ide o dlhodobé interakcie so ženami, ktoré sa v tejto sfére pohybujú. Výskum začal v období pred pandémiou Covid-19, kedy v okolí Bratislavy, ktorá bola primárnou lokalitou výskumu, fungovalo niekoľko ženských kruhov. Ich počet sa odvtedy výrazne zvýšil. Môj záujem bol spočiatku zameraný na kolektívne ritualizované aktivity, ktoré sú súčasťou ženských kruhov. Oslovovala som ženy, ktoré kruhy navštevujú, a aj ženy, ktoré ich vedú. V tom čase som zrealizovala približne osem hĺbkových rozhovorov. Už v tejto fáze výskumu sa ženy spontánne vyjadrovali o kruhu a bezpečnom priestore a zdôrazňovali význam, ktoré v ich životoch plní.

Počas pandémie som výskum v teréne prerušila, sledovala som však presun alternatívnej spirituálnej sféry do online priestoru a diskurz, ktorý v ňom prebiehal. Po skončení pandémie som čiastočne pracovala na iných projektoch, ale paralelne som sa stále zaujímala o alternatívnu spirituálnu scénu. Od roku 2023 som začala oslovať ďalšie informátorky, pričom sa centrálnou témou výskumu postupne stali emócie a ich úloha v týchto komunitách. Celkový počet osôb, s ktorými som komunikovala, presahuje dvadsať, hoci nie všetky dáta sú spracované. Informátorky oslovujem rôznymi spôsobmi (e-mail, telefón, osobne). Ide prevažne o ženy stredného a vyššieho vzdelania vo veku od 30 rokov po vyšší stredný/ pred dôchodkový vek. Účastníčky kruhov zvyčajne vyhľadávajú tento druh aktivity z dôvodu určitej zmeny v živote, ktorá môže byť fyzická, priestorová, vzťahová, symbolická a pod. – materstvo, zmena práce, perimenopauza a menopauza a pod. So ženami si rozhovory dohadujem mimo kruhov a nie vždy som priamo navštívila kruh, ktorý je pre danú ženu primárny (keďže ich mohli navštíviť viac, prípadne ich striedajú vzhľadom na aktuálne preferencie). Dôležitá je pre mňa skúsenosť danej ženy, jej postoje, životné okolnosti, ktoré ju k alternatívnej spiritualite priviedli (aj keď sama ju nemusí takto definovať), opis prežívaných skúseností, pozitívne i negatívne skúsenosti atď. Vo výskume sa vyhýbam kruhom, ktoré sú mediálne známe a ktoré sú zamerané na veľké množstvo ľudí, môže sa však stať, že sa niektoré ženy zúčastnili aj takýchto kruhov.

Prístup, ktorý volím, možno zaradiť do rámca multi-sited ethnography (Marcus 1995), prípadne patchwork ethnography (Günel – Varma – Wata-

nabe 2020; Günel a kol. 2023), ktoré reflektujú flexibilnejšie formy terénneho výskumu v podmienkach meniacich sa spoločenských a výskumných kontextov. Tieto prístupy sú obzvlášť vhodné pri skúmaní dynamických, voľne organizovaných a geograficky rozptýlených fenoménov, akými ženské kruhy nepochybne sú. Cieľom tohto príspevku je zhrnúť kľúčové pozorovania, spoločné znaky i diverzitu ženských kruhov v slovenskom prostredí a zároveň poukázať na širšie kultúrne, spirituálne a spoločenské rámce, v ktorých tieto kruhy fungujú.

V dôsledku zvoleného prístupu má výskum určité obmedzenia, ktoré sa reflektujú najmä v zúčastnených pozorovaniach. Ženské kruhy môžu mať rôznu formu, viackrát ide o uzatvorené cykly, keď sa po začatí cyklu do kruhu neprijímajú ďalšie ženy. Takéto kruhy sa následne konajú pravidelne po dobu niekoľkých týždňov alebo mesiacov. Z viacerých dôvodov som zatiaľ volila otvorené kruhy, informátorky však navštevovali aj kruhy, ktoré prebiehajú v cykloch, takže boli predmetom rozhovorov. V súčasnosti sú čoraz populárnejšie organizované pobyty v zahraničí (Mexiko, Bali a pod.). Online priestor sa v post-pandemickom období stal neoddeliteľnou súčasťou výskumu.

Zámerné nepracujem so systematickým výberom jedného typu kruhu, ale naopak, usilujem sa o syntézu skúseností a pozorovaní naprieč rôznorodými typmi ženských kruhov – od tých, ktoré sa sústreďujú na rituály, cez terapeuticky zamerané skupiny až po komunitne orientované stretnutia. Práve vďaka tejto syntéze možno sledovať širšie spoločenské trendy, ktoré sú s týmto fenoménom spojené – napríklad súvislosť s individualizovanou spiritualitou, hľadaním bezpečných priestorov mimo formálnych inštitúcií či redefiníciou duchovnej autority.

Keď ide o pozicionalitu vo výskume, volím rolu pozorovateľky, nie aktívnej účastníčky. Takéto rozhodnutie súvisí jednak s metodologickým nastavením, jednak s mojím osobným prístupom k skúmanému prostrediu. Účasť v ženských kruhoch má často výrazne osobný, spirituálny a intímny rozmer. Kombinácia rolí by mohla byť pre účastníčky kurzov mätúca. Byť pozorovateľkou mi umožňuje udržať si istý odstup a analytickú perspektívu, hoci táto voľba má, podobne ako iné rozhodnutia výskumníkov a výskumníček, svoje dôsledky. Na jednej strane môžem byť vnímaná ako „cudzí“ osoba, čo môže viesť k tomu, že niektoré informácie mi ostanú neprístupné alebo mi ich ženy sprostredkujú selektívne. Na druhej strane však práve tento odstup môže podporiť otvorenosť v individuálnych rozhovoroch, keďže ma informátorky nemusia vnímať ako „súčasť kruhu“, ale skôr ako nezainteresovanú poslucháčku. Vďaka tomu niekedy pomenúvajú svoje skúsenosti reflexívnejšie, s väčším dôrazom na ich vysvetlenie.

Kruh ako alternatívny priestor vzájomnej podpory

Z antropologického hľadiska sa ženské kruhy na Slovensku zatiaľ nachádzajú na okraji výskumného záujmu. Napriek tomu, že ide o zaujímavý spoločenský a kultúrny jav, ktorého význam môže rásť, systematické štúdie sú zatiaľ ojedinelé (Jerotijević – Hagovská 2020, 2019). Na druhej strane, verejnosť o tému prejavuje značný záujem, čo ukazuje napríklad aj článok novinárky Sone Janošovej publikovaný v denníku SME v lete 2023, ktorý sa stal jedným z najčítanejších príspevkov a vyvolal rozsiahlu diskusiu.⁵ Reakcie čitateľov často odhalili neporozumenie a predsudky voči fenoménu ženských kruhov, čo viedlo aj k negatívnym postojom zo strany niektorých komentujúcich. Mnohé ženy, ktoré sa kruhov zúčastňujú, tieto postoje vnímajú ako znehodnocujúce alebo bagatelizujúce ich duchovnú prax a osobné prežívanie. Nejde pritom len o duchovno, ale často aj o komunitnú podporu, emocionálne zdieľanie a psychickú hygienu.

Napriek tomu, že sa na kruhoch diskutuje o rôznych druhoch bežných životných problémov a rozoberajú sa životné okolnosti, kruhy nie je treba vnímať ako náhradu štandardnej psychoterapie (takto prevažne nie je vnímaná ani účastníčkami kurzov). Neplnia túto úlohu a ani ju nemôžu plniť. Ženy svoje intímne problémy neraz riešia na individuálnych psychoterapiách (Jerotijević – Hagovská 2020; Hojnošová 2024). Zdá sa, že to, čo je pre účastníčky kurzov dôležité, je práve komunita a prítomnosť iných žien. To, že sa na kruhoch zúčastňujú opakovane, neznamená, že kruhy vnímajú nekriticky a akýkoľvek kruh je pre ne akceptovateľný. Kým niektorým neprekážajú kruhy, v ktorých sa ženy sriedajú a medzi zúčastnenými sa nevytvára hlbšie puto, iné zase preferujú kruhy, v ktorých sú so ženami, ktoré „už“ poznajú. Bez ohľadu na formu však ženy zvyknú zdôrazňovať, že kruhy „naplňajú ich potrebu tráviť čas s inými ženami“. Z čoho táto potreba vyplýva?

Veľmi častým motívom vo výpovediach žien je „pocit bezpečia“ a „bezpečného priestoru“ (viď tiež Jerotijević – Hagovská 2020; Hojnošová 2024). Tento aspekt sa objavuje v rôznych rozhovoroch a kontextoch – niekedy ako spontánna formulácia, inokedy ako reflektovaný dôvod účasti na stretnutiach. Zdá sa, že „bezpečný priestor“ v tomto prípade neznamená len fyzickú bezpečnosť, ale skôr emocionálnu, vzťahovú a symbolickú. V mnohých prípadoch je to priestor, kde môžu byť „úplne samy sebou“, „bez posudzovania“ či „bez masky“, ktorú nosia v iných oblastiach svoj-

5 Jánová, Soňa. 2023, 14. 8. Moje mesiace sebarozvoja. Hladkali ma cudzie ženy, mala som sa vzdať logiky a minúť tisíce eur. *Sme.sk* [on-line]. [2025-05-20] Dostupné na: <https://zena.sme.sk/c/23196518/transformacne-koucky-kurz-zy-za-tisice.html?ref=njct>

ho života. Z antropologického hľadiska možno tento pojem chápať ako kultúrne formovaný výraz túžby po nediferencovanom prijatí a zároveň ako praktikujúci koncept komunity s nízkou mierou hierarchie a vysokou mierou empatie.

Domnievam sa, že je možné identifikovať určité vzorce v tom, ako ženy tento „bezpečný priestor“ popisujú. Účastníčky kruhov sú ženy rôzneho veku a z rôzneho prostredia. Napriek tejto deklarovanej rozmanitosti sa ukazuje, že ide prevažne o ženy stredného až vyššieho stredného socio-ekonomického statusu, často s minimálne stredoškolským alebo vysokoškolským vzdelaním. Mnohé z nich sú v životnom období, ktoré možno označiť ako tranzitívne: ide buď o ženy na alebo po dlhodobej materskej dovolenke, ženy, ktoré prešli osobným „zlomom“ – napríklad rozvodom, vyhorením, zmenou zamestnania či stratou identity spojenou s predchádzajúcimi spoločenskými rolami. Osobitnou skupinou sú ženy v období perimenopauzy a menopauzy, ktoré často spájajú telesné a emocionálne zmeny s reflexiou zmyslu života, duchovnosti a nového ukotvenia.

V tomto kontexte nadobúda „bezpečný priestor“ význam liečivého, integračného miesta – priestoru, v ktorom môžu ženy symbolicky zložiť bremeno vonkajších očakávaní a preskúmať svoje prežívanie bez tlaku na výkon. Zároveň ide o prostredie, kde je normatívne akceptované emocionálne vyjadrenie, telesnosť (napr. tanec, dotyk), spiritualita či intuícia. Takto chápaný „bezpečný priestor“ nie je len emocionálnou kulisou, ale základným predpokladom pre formovanie špecifického typu komunitnej spirituality, ktorá sa opiera o ženské telo, cyklickosť, zdieľanie a citlivosť. Je to zároveň sociálny priestor, kde sa môže prehodnocovať vlastná identita, skúmať hranice vlastnej subjektivity a kde dochádza k premostovaniu medzi osobným a kolektívnym. Účastníčky kruhov neraz hovoria, že kruh je pre nich balansom voči svetu, v ktorom je rozhodovanie vo veľkej miere v rukách mužov. V ich výpovediach narazíme na rôzne stereotypné vyjadrenia týkajúce sa rodových rolí. Hovoria napríklad, že v kruhoch dominujú emócie, spontánnosť a sloboda a ako také sú protikladom k svetu, ktorý je vedený rozumom, riadený a neslobodný. Spiritualita sa tak spája s esencialistickým (Gelman a kol. 2004; Witt 2010) chápaním ženskosti (a mužskosti), čo čiastočne odráža aj výpoveď Maríny, ženy v pred dôchodkovom veku, ktorá sa v sfére alternatívnej spirituality začala pohybovať už v období 90. rokov 20. storočia:

„Dnes, aby sa ľudstvo pohlo, je postavené na ženskom sebauvedomení. My v rámci rovnováhy, lebo tá je základ života... nerovnovážny stav nastal preto, že ženy sa dlhodobo vzdali svojho vnímania, tým pádom svojej moci, voči mužom. Tým sme spôsobili pretlak a muži, ktorí...

symbolika mužstva je meč zabodnutý do zeme a v tom energetickom pretlaku muži vyťahujú tie meče a nimi šibrinkujú. To nie je prirodzený stav pre muža, agresivita, pre muža je prirodzený stav ten pokoj, mier, jasno, isto a rozhodne. Ale nie toto, toto je len následok toho dlhodobého, z hľadiska lineárneho času je to len vrchol tej deformácie a toho energetického pretlaku. Tak, ako sme si ho nechali zobrať a aj sme sa ho vzdali, je na ženách, aby si zobrali to sebaužívanie, svoju vlastnú vnútornú silu, emancipácia, to sú zase mužské zbrane, to bolo nepochopenie, ženský princíp, praslica, symbolika ženského princípu, kde sa ženy snažili bojovať mužskými zbraňami a ženský princíp je intuícia, neha, naša ženská mágia je v tom, že vieme liečiť, proste tá „viem“ a ten muž, ten vie ako, to je tá symbióza.“

Cení sa autenticnosť,⁶ ktorá sa prejavuje v dvoch rovinách – kruhy sú vnímané ako „autentické“ a účasť v nich podnecuje „autenticnosť“ danej osoby. Kruh je priestor, v ktorom sú prežívané skutočné, nefalšované emócie a zážitky a zároveň pomocou týchto prežitých emócií žena v sebe oslobodzuje akúsi „skutočnú, pravú ja“. V istom zmysle teda nejde len o spoločenský zážitok, ale o spirituálnu prax, ktorá vedie k „oslobodeniu vnútornej ženy“, alebo – ako to viaceré účastníčky pomenovali – k „návratu k sebe“. Autenticita sa stala „morálnou hodnotou“, akýmsi ideálom súčasnosti (Taylor 1991: 16). Spomína ju aj informátorka Sára, ktorá kurzy vedie:

„Veľmi som čerpala z knižky Ženy, ktoré behali s vlkami. Ku mne sa tá kniha dostala dosť dávno, mala som 20 rokov a vôbec som nevedela, že budem niečo také robiť, čo je také paradoxné. Celá tá kniha ma potom už viedla životom... No a keď som potom začala rozširovať tie kurzy, tak som veľa čerpala práve z toho archetypu tej divokej ženy. Nevnímam ju ako nejakú odtrhnutú z reťaze, ale práve tú autentickú spojenú s tou svojou silou. To je taký najhlavnejší odkaz, ktorý sa snažím odovzdávať na týchto stretnutiach, aby sa ženy s tou svojou autenticnosťou spojili, aby z nej čerpali.“

Kruh je priestor, v ktorom je žena „sama sebou“, ale zároveň zdieľa túto svoju skúsenosť s inými ženami, čím je subjektivizovaný koncept autenticity

6 Autenticita znamená „byť verný sám sebe v zmysle myšlienok, pocitov a správania jednotlivca, ktoré odrážajú jeho skutočnú identitu“ (Jenkins a kol. 2020: 2). Wang označuje autenticitu v súvislosti s osobnosťou ako „existenciálnu autenticitu“, ktorú spája „s dosiahnutím určitého osobného a inter-subjektívneho stavu bytia“ (Wang 1999, cit. in: Newman – Smith 2016: 612).

legitimizovaný v rámci kolektívnej dynamiky. Viaceré informátorky oceňovali práve to, že v kruhu nemusia nič predstierať, môžu sa uvoľniť tak, ako sa nemôžu uvoľniť s inými ľuďmi alebo v iných podmienkach, a práve to v nich dotvára pocit „bezpečného priestoru“. Jedným z faktorov, ktoré môžu podporovať pocit dôvery a autenticity, je nahota, ktorá sa občas v rámci stretnutí vyskytuje. Môže podporovať pocit slobody, nespútanosti a zároveň zvyšovať pocit prepojenia a blízkosti medzi prítomnými ženami. V istom zmysle ísť o „nákladný signál“ (costly signal) (Sosis 2003) a implicitné vysielanie informácie: „ak som tu s vami v tejto situácii, môžete mi dôverovať a ja dôverujem vám“. Tomuto aspektu by bolo dôležité ďalej venovať pozornosť.

Ukazuje sa, že ženy vnímajú kruhy ako akúsi ideálnu ženskú komunitu, v ktorej medzi nimi panuje vzájomná podpora, porozumenie a prijatie bez potreby súťaženia či porovnávania sa (Hagovská 2018: 34; Hojnošová 2024). Tento obraz „nesúperivého ženského spoločenstva“ je významný najmä v súčasnom mestskom kontexte, kde mnohé ženy žijú izolovane od širších príbuzenských či komunitných sietí. Mnohé účastníčky pochádzajú z iných regiónov, často sa presťahovali za prácou, štúdiom či partnerom a v novom prostredí nemajú vytvorené stabilné priateľské väzby. Niektoré žijú v suburbánných oblastiach, kde prevláda anonymita a individualizmus, čo môže zintenzívniť pocit osamelosti alebo vyčlenenia. V takýchto podmienkach môžu ženské kruhy poskytovať kompenzáciu za absenciu „tradičného“ ženského spoločenstva, ktoré v minulosti prirodzene vznikalo v rámci širšej rodiny či susedskej siete.

„Napriek tomu, že sme v tejto dobe slobodné, silné, emancipované, nedostáva sa nám tej prirodzenej úcty a samým tým ju samy k sebe necítíme, a keď je nám prejavená, tak je to niečo veľmi silné a liečivé. Cítíme to, že wow, som žena, toto je veľké požehnanie, zvedomíš to, čo sú tie moje skryté presvedčenia.“ (Katarína, 45)

Kruh tak funguje ako symbolický aj praktický priestor na budovanie blízkosti, spolupatričnosti a dôvery medzi ženami, ktoré v každodennom živote často čelia tlaku na výkon, samostatnosť a neustálu mobilitu. V tomto zmysle môžeme ženské kruhy chápať ako odpoveď na fragmentáciu sociálnych vzťahov v neskoro-moderných spoločnostiach a ako formu vytvárania nových komunitných väzieb mimo tradičných rámcov príbuzenstva alebo inštitucionálnych štruktúr.

Stretáme sa tu teda s fenoménom, ktorý Giddens (1991) nazýva „rekonfiguráciou intimity“, ku ktorej dochádza v dôsledku detradicionalizácie, ktorú priniesla modernita. Podľa Giddensa (1991: 243, cit. in: Gross – Sim-

mons 2002: 532) je základnou ľudskou potrebou „ontologická istota“, teda pocit, že udalosti majú určitý rád a kontinuitu. Zároveň však konštatuje, že život v post-tradičných spoločnostiach charakterizuje ontologická neistota ako dôsledok viacerých faktorov. Giddens (1984, cit. in: Gross – Simmons 2002) odlišoval sociálne systémy vzhľadom k stupňu vzdialenosti medzi jednotlivcami, ktorí zdieľajú určitý sociálny priestor. V tradičných komunitách boli interakcie intenzívne, a to najmä na základe príbuzenských väzieb, ale tiež susedských a priateľských vzťahov. V moderných spoločnostiach sa však sociálna vzdialenosť výrazne zmenila a zväčšila (ibid). Giddens sa domnieva, že jednotlivci v tradičných komunitách mali pomerne jasnú ideu o tom, kam smerujú a aké sú ich možnosti, a rovnako svoje vlastné životné príbehy interpretovali v súlade s, v danom kontexte, dominantným kultúrnym modelom. Život v modernej spoločnosti však viedol k narušeniu jednotných naratívov, keďže životné príbehy sa začali výrazne líšiť vzhľadom na rozhodnutia a možnosti, ktoré jednotlivci volili v prostredí podstatne komplexnejšom (Gross – Simmons 2002: 540). Nadväzujúc na vyššie uvedené, môžeme ženské kruhy chápať ako priestor, v ktorom si ženy vedome vytvárajú nové formy intimity a vzťahovej bezpečnosti mimo tradičných väzieb. Aj keď Giddens píše najmä o intímnych vzťahoch,⁷ jeho analytický rámec nám umožňuje uvažovať o tom, ako sa podobné procesy prejavujú aj v rámci komunitných, nepartnerských foriem blízkosti, ako sú práve ženské kruhy. Môžu byť útočiskom pre ženy, ktorých blízke vzťahy sú narušené presťahovaním, dlhou materskou dovolenkou, alebo jednoducho nenachádzajú vo svojom okolí dostatočné porozumenie pre prežívané situácie. Dokonca sa môže stať (napríklad v prípade žien v strednom či vyššom strednom veku), že v bežnom živote netrpia nedostatkom vzťahov, ale majú potrebu zdieľať intenzívne emočné zážitky s inými ženami, pre aké nie je v bežnom živote priestor. Netvrdím však, že ženské kruhy sú náhradou príbuzenských a každodenných priateľských a iných vzťahov. Niektoré ženy zdôraznili, že nie vždy majú potrebu takejto formy socializácie.⁸ Môžu však byť občasným kompenzačným mechanizmom, ktorý bežné sociálne väzby skôr dopĺňa, ako nahrádza.

Emocionálna synchronizácia a skupinová súdržnosť

V predchádzajúcej časti som sa venovala otázke, prečo sa ženské kruhy môžu pre mnohé ženy stať alternatívnym priestorom podpory – najmä

7 Zároveň bola jeho koncepcia kritizovaná, keďže nebola empiricky dostatočne podložená dátami (Gross – Simmons 2002).

8 Netreba tiež zabúdať na finančný aspekt – účasť na kruhoch sa platí, čo je aspekt, ktorému sa však v tomto texte nevenujem.

v špecifických životných obdobiach či krízach. Okrem toho je dôležité položiť si ďalšiu otázku: *aké konkrétne mechanizmy v rámci týchto stretnutí prispievajú k pocitu súdržnosti, dôvery a bezpečia?* Inými slovami, čo presne v týchto komunitách umožňuje ženám cítiť sa prijaté, pochopené a emocionálne napojené? Z dôvodu nedostatku priestoru sa nebudem venovať tejto otázke komplexne, ale zameriam sa na vybrané mechanizmy.

Väzby, ktoré vznikajú v rámci ženských kruhov, môžu byť krátkodobé alebo dlhodobé, teda môžu pretrvávajúť aj mimo kruhov a viesť k priateľstvám, ktoré nie sú udržiavané iba účasťou na kruhoch. I keď nedôjde k vzniku dlhodobých väzieb, ženské kruhy predstavujú priestor, v ktorom sú prežívané intenzívne emócie a pocity. Na inom mieste bola rozoberaná otázka ritualizovaného správania a jeho potenciálneho vplyvu na pocit spolupatričnosti a solidarity aj v neformálnych skupinách, akými sú ženské kruhy (Jerotijević – Hagovská 2019, 2020; Hagovská 2018).

Ženské kruhy predstavujú formu *communitas*, tak ako ich definoval Victor Turner (1969: 96–97), teda dočasné spoločenstvo, ktoré sa nachádza v liminálnej fáze (ibid: 95). Nepredstavujú každodennú realitu, práve naopak. Účastníčky kruhov neraz zdôrazňujú, že sa ich rady zúčastňujú práve preto, že sú akoby ich „životom naruby“ – v rámci práce sa pohybujú skôr vo svete mužov, riadia sa rozumom, nevedia sa uvoľniť, netrávia dostatok času s inými ženami a pod. Hovoria o tom, že v práci „fungujú“, „riadia“, „riešia“, zatiaľ čo v kruhu „cítia“, „uvoľňujú sa“ a „zdieľajú“. V Turnerovom ponímaní predstavuje ženský kruh liminálny priestor – výnimočný stav, kde sa môžu prepájať, reflektovať a dočasne sa vymaniť z noriem, ktoré ich informujú. Je to priestor experimentovania so sebou samou, redefinovania ženských identít a skúmania alternatívnych spôsobov bytia.

„Keď otvárame kruh a tie ženy prinášajú to info, prečo prišli, vedia to tak veľmi jasne pomenovať, že stratili kontakt samy so sebou a objavujú v sebe tú ženu. Zistili, že je už čas na to, aby boli samy so sebou. Alebo sú také, že sa im stali veľmi náročné životné situácie, že ich opustil partner, a ony si to vtedy uvedomili, že zrazu akoby nemali samy seba.“ (Beáta, 40)

Mnohé ritualizované aktivity v rámci kruhov – od spoločného spevu, pohybových aktivít až po zdieľanie príbehov v kruhu – majú vysoko symbolický, často až sakrálny charakter. Ženy si často odnášajú z týchto stretnutí nielen zážitok komunitnej blízkosti, ale aj osobnú transformáciu – zmenu perspektívy, posilnenie či emocionálne uvoľnenie. Vo výpovediach žien sa objavujú vyjadrenia ako: „odišla som nasýtená“, „preliečená“, „naplnená“, „našla som sebalásku“ a pod. Takto chápané ženské kruhy možno vnímať

ako súčasnú, sekularizovanú formu rituálnej praxe v spoločnostiach, kde sa tradičné iniciačné a rituálne štruktúry vytratili, no potreba symbolických prechodov a kolektívnej transformácie pretrváva. Zároveň, tým že väčšina kruhov má určitú pravidelnosť (či už ide o cyklus, ktorý trvá niekoľko týždňov, alebo sa konajú raz mesačne, prípadne ide o spoločný pobyt mimo územia Slovenska, napríklad na Bali alebo v Mexiku), vytvárajú pocit kontinuity a dotvárajú pocit komunity (a to i v prípade, že sa na rôznych kruhoch objavujú rôzne ženy) a samým tým pocit „puta“ a spolupatričnosti.

Hoci ženy často zdôrazňujú, že sa od nich v kruhoch „nič neočakáva“ (teda že môžu participovať len do tej miery, do akej sa cítia komfortne), domnievam sa, že práve intenzita emocionálneho prežívania, ako aj schopnosť či ochota sa na ňom podieľať, funguje ako neformálny selektívny a samoregulačný mechanizmus. Ženy, ktoré sa necítia dobre v prostredí vysokej emocionálnej otvorenosti, prípadne im nie je vlastné zdieľanie intímnych skúseností, skôr kruhy prestanú navštevovať. Na druhej strane sa v naratívoch opakovane objavuje aj iný vzorec: prechod cez počiatočné rozpaky či odpor, ktorý účastníčky spätne interpretujú ako transformačný zážitok. V týchto prípadoch je zdôrazňovaný moment „prekonania samých seba“ – teda schopnosť zotrvať v kruhu aj napriek počiatočnému diskomfortu, čo spätne naberá význam ako dôležitý krok na ceste k autenticite či emocionálnemu oslobodeniu. Sára, ktorá kruhy vedie, nižšie opisuje techniky, ktoré využíva, aby sa ženy uvoľnili:

„Robíme veľa s telom, ideme veľa do pohybu, robím veľa aj tzv. katarzné techniky, to je taká vec, ktorú považujem za veľmi nápomocnú, nehovorím, že to treba robiť stále, ale minimálne na začiatku, keď začíname cyklus, ideme cez takéto ťažšie veci. Katarzné techniky znamená, že vedieš tú ženu do toho stavu a ona získa priestor, aby tie emócie uvoľnila. V tej radikálnej forme. Vďaka tomu sa tá žena dokáže veľmi uvoľniť a zostúpiť hlbšie k sebe, vidieť veci, ktoré dlho nevidela, alebo vidieť nechcela. A potom sa už dá pracovať jemnejšie. Čím dlhšie sa tá žena tomu venuje, tým sú tam tie zmeny viac vidieť.

My robíme veľa s otváraním srdca, cielene, aby si si to srdce dokázala otvoriť a cítiť ho, takže tam sa prirodzene spúšťajú tieto kvázi boľavé témy. Vytvára sa priestor pre liečenie, keď už sa tá žena konfrontuje priamo s tou situáciou, tak má priestor na to, aby to pustila. Pracujeme aj s témou ženskej rodovej línie... čistenie, uvedomovanie si tej zodpovednosti, že práve ja to môžem teraz spraviť, robím to pre seba, pre tie ženy, ktoré sú za mnou, a samozrejme, pre tie dcéry, ktoré stoja pred mnou. Je tam to rozhodnutie pracovať na sebe, ale tým,

že pracuješ na sebe, transformuješ seba, ale aj tých ľudí okolo seba... (Aké sú katarzné techniky?) Žvyčajne ju držím, alebo jej držím to miesto, ktoré potrebuje uvoľniť. Som plnou pozornosťou, aj fyzicky s ňou a ostatné ženy... som veľmi rada, že už sa to stáva úplne prirodzené. Ostatné ženy to vôbec neriešia. Aj keď je pauza... oni tam jedli koláčiky a pili čaj a my sme týmto prechádzali. A cítila som vďačnosť, že tam už nie sú tie strachy, že už tam nie je tá panika. Lebo už sa to deje na každom seminári. Lebo to je vstupná brána, cez ktorú asi každá žena prejde. Nemusí to byť prudká katarzia, ale to dovolenie si, to otvorenie, to uvoľnenie, je z môjho pohľadu nevyhnutné.“

Sára opisovala situáciu, keď žena daný stav prežívala veľmi intenzívne, ale nakoniec ho vnímala pozitívne. Je však potrebné spomenúť, že „neschopnosť“ sa zladieť s inými ženami môže byť zvyškom skupiny interpretovaná aj ako dôkaz toho, že daná žena ešte „nie je pripravená“, že je príliš ukotvená v zabehnutých schémach a nevie sa z nich vymaniť. Pre niektoré ženy tak môže byť skúsenosť s kruhom ambivalentná, alebo dokonca negatívna – najmä ak nedôjde k želanej emočnej zladenosti so skupinou. V takých prípadoch sa ženy môžu cítiť odpojené, neprijaté alebo „mimo“ skupinovej dynamiky. Tieto pocity môžu vyústiť do vnútorného pocitu zlyhania v schopnosti napojiť sa na skupinu, naladiť sa na jej emocionálne kódy. Z psychologického hľadiska je pritom dobre zdokumentované, že vyššia „emocionálna zladenosť“ (emotional fit) so skupinou výrazne koreluje s pocitom skupinovej identity a psychologického bezpečia (Delvaux – Meeussen – Mesquita 2015). Internalizácia skupinových emócií môže nielen posilňovať identifikáciu so skupinou, ale aj udržiavať skupinu ako takú – „emócie môžu byť lepidlom, ktoré drží skupinu pohromade“ (Barsade – Gibson 1998, cit. in: Delvaux a kol. 2015: 2). To znamená, že emocionálne mechanizmy sú nielen produktom skupinovej interakcie, ale aj jej konštituujúcim prvkom. Tomuto aspektu sa viac venujem v súčasnosti.

V kontexte ženských kruhov by aspekt emocionálnej zladenosti mohol pomôcť k porozumeniu, prečo niektoré ženy vnímajú kruhy ako transformačné a podporné, zatiaľ čo iné v nich nenachádzajú očakávané naplnenie. Absencia emocionálnej zhody môže viesť k (často ticho) zažíwanej exklúzii, ktorú ženy interpretujú ako „to nie je pre mňa“, alebo si ju internalizujú ako osobné zlyhanie. Tieto pozorovania by si zaslúžili hlbšie preskúmanie aj prostredníctvom iných než len kvalitatívnych nástrojov – napríklad pomocou psychologických škál merajúcich emocionálnu zladenosť či percepciu skupinovej identity. Zároveň by bolo užitočné sledovať, ako sa vyvíja emocionálne prežívanie účastníčok v čase – teda napríklad, či a ako sa mení emocionálna zladenosť počas viacerých stretnutí a či existujú určité „body

zlomu“, ktoré umožňujú pocit napojenia, alebo ho naopak blokujú. Takýto prístup by mohol prispieť k hlbšiemu pochopeniu dynamiky začleňovania a vylučovania v rámci afektívne ladených ženských komunít.

Ak sa však žena na úrovni emócií zladí so skupinou, môže pociťovať empatiu voči iným ženám a rovnako jej bude prejavovaná empatia. V istom zmysle sú prvky, na ktorých kruhy spočívajú – spoluprežívané emócie či zdieľané vlastné skúsenosti, ale aj „rituálna“ nahota – symbolickým kapitálom, ktorý sa v rámci kruhov vymieňa. Spoločne prežívané emócie – často spontánne, telesne zakotvené a ťažko predstierateľné – vytvárajú dojem autenticity, ktorý účastníčky vnímajú ako skutočný. Práve táto vnímaná autenticita prispieva k pocitu emocionálneho bezpečia a k dôvere medzi ženami, ktorá sa ďalej posilňuje prostredníctvom zdieľaných osobných príbehov. Cez naratívy o sebe účastníčky spoločne vytvárajú priestor, v ktorom sa individuálne skúsenosti prepájajú s kolektívnymi témami, čím sa podporuje identifikácia, porozumenie a hlbšia skupinová súdržnosť. Jedným z mechanizmov, ktorý pravdepodobne podporuje tento proces, je „emocionálna nákaza“ (emotional contagion), ktorá je základom kolektívnych emócií. Ako upozorňujú Lamm a Silani (2014), počas interakcie môžeme „prevziať“ emócie iných bez toho, aby sme si uvedomovali, že pochádzajú zvonka – tieto emócie sa nemusia nutne prejaviť v správaní, ale ovplyvňujú prežívanie. Práve v tejto fáze dochádza k posilňovaniu pocitu spolupatričnosti a účastníčky sa postupne začínajú synchronizovať v emocionálnom prežívaní.

Záver

Ženské kruhy predstavujú komplexný sociálny jav, ktorého pochopenie si vyžaduje nielen kultúrno-antropologickú, ale aj psychologickú a afektívnu analýzu. Pre niektoré ženy môžu byť substitúciou chýbajúcich reálnych vzťahov, pre iné ich môžu dopĺňať. Mechanizmy, na ktorých spočívajú, nie sú nové, ani špecifické pre tento kontext. Fenomén ženských kruhov možno teoreticky uchopiť ako súčasť širšieho posunu smerom k viac individualizovanej a menej inštitucionalizovanej spiritualite, ktorá reflektuje potrebu emocionálnej opory, identity a zmyslu v podmienkach súčasnej spoločnosti. Ženské kruhy predstavujú hybridnú formu medzi rituálom a psychoterapiou, medzi duchovnou komunitou a afektívnym mikrosvetom, kde sa individualizovaná spiritualita prepája s kolektívnym emocionálnym prežívaním.

Z antropologickej perspektívy možno ženské kruhy vnímať ako formu, v ktorej sa aktivujú symbolické prvky známe z tradičných iniciačných obradov (liminalita, komunita, transformácia), avšak v novom kontex-

te. Týmto spôsobom kruhy spočívajú na známych štruktúrach rituálu (Turner 1969), no zároveň ich redefinujú podľa potrieb súčasného subjektu – hľadajúceho a citlivo reagujúceho na emócie ako zdroj poznania a autenticity.

Afektívna zložka týchto komunít (Delvaux a kol. 2015) nie je iba sprievodným javom, ale konštitutívnym prvkom skupinovej dynamiky. Spoločne prežívané a navzájom zdieľané emócie vytvárajú nielen psychologické bezpečie, ale aj zmysel – a ten je v podmienkach postsekulárnej spoločnosti stále častejšie nachádzaný práve mimo tradičných náboženských rámcov. V tomto význame ženské kruhy naplňujú dôležité funkcie: slúžia ako priestor pre ritualizáciu zraniteľnosti, pre vytváranie dočasných komunít spolupatričnosti a ako alternatívny spôsob spracovania krízy, ktorý vychádza z telu blízkej a emocionálne zakotvenej praxe. Napokon, tieto formy spirituality možno chápať ako súčasť širšieho kultúrneho posunu, ktorý Clifford Geertz (1973) označil ako hľadanie „modelov pre bytie“ – teda praktík, ktoré nielen vysvetľujú svet, ale umožňujú jednotlivcom cítiť sa v ňom ukotvení a kompetentní.

August 2025

Literatúra

- Ališauskienė, Milda. 2017. Introduction: new religions in Eastern Europe: new forms, recent developments. *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 20, 3: 8–12. <https://www.jstor.org/stable/26418675>
- Ano, Gene G. – Vasconcelles, Erin B. 2005. Religious coping and psychological adjustment to stress: A meta-analysis. *Journal of clinical psychology* 61, 4: 461–480. <https://doi.org/10.1002/jclp.20049>
- Barsade, S. G. – Gibson, Donald E. 1998. Group emotion: a view from top and bottom. In: Gruenfeld, Deborah. H. – Mannix, Elizabeth A. – Neale, Margaret A. (eds.): *Research on Managing Groups and Teams, Vol. 1*. Greenwich, CT: JAI Press: 81–102.
- Bártová, Zuzana. 2024. Personal development and religion in the workplace in Slovakia: from life meaning to religious selves. *Religion* 54, 1: 108–125. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2023.2277017>
- Baumeister, Roy. 1991. *Meanings of life*. New York, NY: Guilford Press.
- Bloch, Jon P. 1998. Alternative Spirituality and Environmentalism. *Review of Religious Research* 40, 1: 55–73. <https://doi.org/10.2307/3512459>

- Bubík, Tomáš – Václavík, David – Rimmel, Atko. 2020. Nonreligion in the CEE region: Some remarks. In: Bubík, Tomáš – Rimmel, Atko – Václavík, David (eds.): *Freethought and Atheism in Central and Eastern Europe: The Development of Secularity and Nonreligion*. London: Routledge: 310–324.
- Bužeková, Tatiana. 2014. Sacred femininity and authority: gender stratification in neoshamanic groups. *Ethnologia Slovaca et Slavica* 36: 15–38.
- Bužeková, Tatiana. 2010. The shaman's journeys between emic and etic: representations of the shaman in neo-shamanism. *Anthropological Journal of European Cultures* 19, 1: 116–130.
<https://doi.org/10.3167/ajec.2010.190109>
- Bužeková, Tatiana. 2019. Shamanic Gift in the Global Village: Shamanic Healing and Biomedicine. *Slovenský národopis* 67, 4: 412–429.
<https://doi.org/10.2478/se-2019-0024>
- Bužeková, Tatiana. 2020. The “dangerous others”. *Český lid* 107, 2: 123–147. <https://doi.org/10.21104/CL.2020.2.01>
- Bužeková, Tatiana. 2023. Communication of tradition(s): Narrative templates of magical healing in urban shamanism. *Traditiones* 52, 1: 11–38. <https://doi.org/10.3986/Traditio2023520102>
- Bužeková, Tatiana. 2024. Commemoration of the Dead in the Context of Alternative Spirituality: Collective and Solitary Rituals. *Religions* 15, 5: 626. <https://doi.org/10.3390/rel15050626>
- Bužeková, Tatiana – Jerotijević, Danijela. 2025. Two Examples of Alternative Spiritual Practices in Slovakia Holistic Healing in Women's Circles and Neoshamanic Circles. *Jahrbuch für Europäische Ethnologie* 18: 187–202.
- Bužeková, Tatiana – Uhrin, Michal. 2015. Etnofarmakológia a bezpečnosť: analýza internetových reklám na medikamenty v sfére kulturistiky / Ethnopharmacology and Safety: An Analysis of on-line Advertising on Nutritional. *ITib Špeciál*: 49–56.
- Davie, Grace. 1990. Believing without belonging: is this the future of religion in Britain? *Social compass* 37, 4: 455–469.
<https://doi.org/10.1177/003776890037004>
- Davis, Christopher G. – Wortman, Camille B. – Lehman, Darrin R. – Silver, Roxane. 2000. Searching for meaning in loss: Are clinical assumptions, correct? *Death Studies* 24: 497–540.
<https://doi.org/10.1080/07481180050121471>
- Delvaux, Ellen – Meeussen, Loes – Mesquita, Batja. 2015. Feel like you belong: on the bidirectional link between emotional fit and group

- p identification in task groups.
- Frontiers in Psychology*
- 6, 1106.
-
- <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01106>
-
- Dyndová, Helena. 2020. Contemporary Czech Shamanism.
- Český lid*
- 107, 2: 149–166.
- <https://doi.org/10.21104/CL.2020.2.02>
-
- Dyndová, Helena. 2024. Contemporary shamanism and alternative spirituality: exploring relationships and intersections.
- Religio*
- 32, 1: 47–70.
- <https://doi.org/10.5817/Rel2024-37979>
-
- Ellison, Christopher G. 1994. Religion, the life stress paradigm, and the study of depression. In: Levin, Jeffrey S. (ed.):
- Religion in aging and health: Theoretical Foundations and Methodological Frontiers*
- . Thousand Oaks, CA: Sage.
-
- Fuller, Robert. 2001.
- Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*
- . New York: Oxford University Press.
-
- Furstova, Jana – Malinakova, Klára – Sigmundova, Dagmar – Tavel, Peter. 2021. Czech out the atheists: A representative study of religiosity in the Czech Republic.
- The International Journal for the Psychology of Religion*
- 31, 4: 288–306.
-
- <https://doi.org/10.1080/10508619.2020.1844967>
-
- Geertz, Clifford. 1973.
- The Interpretation of Cultures: Selected Essays*
- . New York: Basic Books.
-
- Gelman, Susan A. – Taylor, Marianne G. – Nguyen, Simone P. – Leaper, Campbell – Bigler, Rebecca. S. 2004. Mother-child conversations about gender: Understanding the acquisition of essentialist beliefs.
- Monographs of the society for research in child development*
- 69, 1.
-
- Gerrand, Viviane. 2025. Mapping conspiritual radicalization: The intersection of conspiracy movements, spirituality and radicalization. In: Grossman, Michele (ed.):
- Rethinking Religion and Radicalization: Terrorism and Violence Twenty Years After 9/11*
- . Bloomsbury Publishing: 271–288.
-
- Giddens, Anthony. 1984.
- The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*
- . Polity Press.
-
- Giddens, Anthony. 1991.
- Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*
- . Polity Press.
-
- Gillies, James – Neimeyer, Robert A. 2006. Loss, grief, and the search for significance: Toward a model of meaning reconstruction in bereavement.
- Journal of Constructivist Psychology*
- 19: 31–65.
-
- <https://doi.org/10.1080/10720530500311182>
-
- Griera, Mar – Morales i Gras, Jordi – Clot-Garrell, Aanna, – Cazarín, Rafael. 2022. Conspiritoriality in COVID-19 Times: A Mixed-method

- Study of Anti-vaccine Movements in Spain. *Journal for the Academic Study of Religion* 35, 2: 192–217. <https://doi.org/10.1558/jasr.22390>
- Gross, Neil – Simmons, Solon. 2002. Intimacy as a double-edged phenomenon? An empirical test of Giddens. *Social forces* 81, 2: 531–555.
- Günel, Gökçe – Watanabe, Chica – Jungnickel, Kat – Coleman, Rebecca. 2023. Everything is Patchwork! A Conversation about Methodological Experimentation with Patchwork Ethnography. *Australian Feminist Studies* 38, 115–116: 211–229. <https://doi.org/10.1080/08164649.2024.2372622>
- Günel, Gökçe – Varma, Saiba – Watanabe, Chica. 2020. A manifesto for patchwork ethnography. Member Voices. *Fieldsights* 9. Dostupné z: <https://www.culanth.org/fieldsights/a-manifesto-for-patchwork-ethnography>
- Hagovská, Martina. 2018. *Rodinné konštelácie a ženské kruhy z antropologickej perspektívy*. Diplomová práca. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Hamplová, Dana. 2008. Čemu Češi věří: Dimenze soudobé české religiozity. *Sociologický časopis* 44, 4: 703–723. <https://doi.org/10.13060/00380288.2008.44.4.05>
- Heelas, Paul. 2008. *Spiritualities of life: New Age romanticism and consumptive capitalism*. Wiley – Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9781444301106>
- Heelas, Paul – Woodhead, Linda. 2008. *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Wiley – Blackwell.
- Heřmanová, Marie. 2022. Sisterhood in 5D: Conspirituality and Instagram aesthetics. *M/C Journal* 25, 1. <https://doi.org/10.5204/mcj.2875>
- Heřmanová, Marie. 2025. “All the sisters of the world”: pan-Slavic conspiracies and the weaponization of womanhood. *Journal of Information Technology & Politics*: 1–14. <https://doi.org/10.1080/19331681.2025.2473988>
- Hojnošová, Lea. 2024. *Úloha komunity v prostredí alternatívnej spirituality*. Diplomová práca. Bratislava: Univerzita Komenského.
- Charles, Sarah J. – van Mulukom, Valerie – Saraswati, Ambikananda – Watts, Fraser – Dunbar, Robin – Farias, Miguel. 2023. Bending and bonding: a randomized controlled trial on the socio-psychobiological effects of spiritual versus secular yoga practice on social bonding. *Current Psychology* 42, 35: 30970–30986. <https://doi.org/10.1007/s12144-022-04062-2>

- Jenkins, Eva L. – Ilicic, Jasmina – Barklamb, Amy M. – McCaffrey, Tracy A. 2020. Assessing the credibility and authenticity of social media content for applications in health communication: scoping review. *Journal of medical Internet research* 22, 7, e17296. <https://doi.org/10.2196/17296>.
- Jerotijević, Danijela – Hagovská, Martina. 2020. Making the Connections: Interpretation of Life Events among Women Practitioners of Alternative Spirituality in Slovakia. *Religion and Society in Central and Eastern Europe* 13, 1: 43–60. <https://doi.org/10.20413/rascee.2020.12.1.43-60>
- Jerotijević, Danijela – Hagovská, Martina. 2019. The Role of Group Experience in Alternative Spiritual Gatherings. *Human Affairs* 29, 1: 48–62. <https://doi.org/10.1515/humaff-2019-0005>.
- Janoff-Bulman, R. 1992. *Shattered assumptions*. New York, NY: The Free Press.
- Kapusta, Jan. 2023. Indigenizace globálního spirituálního diskursu. *Český lid* 110, 3: 303–321. <https://doi.org/10.21104/CL.2023.3.02>
- Kapusta, Jan – Kostíková, Zuzana M. 2021. From the trees to the wood: Alternative spirituality as an emergent ‘official religion’? *Journal of Religion in Europe* 13, 3–4: 187–213.
- Kasselstrand, Isabella. 2022. Secularization or alternative faith? Trends and conceptions of spirituality in northern Europe. *Journal of Religion in Europe* 15, 1–4: 27–55.
- Klinger, Eric. 1977. *Meaning and void: Inner experience and the incentives in people's lives*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Koltko-Rivera, Mark E. 2004. The psychology of worldviews. *Review of General Psychology* 8: 3–58. <https://doi.org/10.1037/1089-2680.8.1.3>
- Kostíková, Zuzana M. 2023. Fenomén spirituální „energie“ jako centrální motiv alternativní spirituality: Kamila „Kamu“ Chadimová a její Vesmír. *Gender a výzkum* 24, 2: 119–145.
- Lamm, Claus – Silani, Giorgia. 2014. Insights into collective emotions from the social neuroscience of empathy. In: von Scheve, Christian – Salmela, Mikko (eds.): *Collective emotions: Perspectives from psychology, philosophy, and sociology*. Oxford University Press: 63–77. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199659180.003.0005>
- Leary, Mark R. – Tangney, June P. 2012. The self as an organizing construct in the behavioral sciences. In: Leary, Mark R. – Tangney, June Price (eds.): *Handbook of self and identity*. New York, NY: Guilford Press: 1–18.

- Longman, Chia. 2018. Women's Circles and the Rise of the New Feminine: Reclaiming Sisterhood, Spirituality, and Wellbeing. *Religions* 9, 1. <https://doi.org/10.3390/rel9010009>
- Marcus, George E. 1995. Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual review of anthropology* 24, 1: 95–117. <https://www.jstor.org/stable/2155931>
- Nenadalová, Jana – Geertz, Armin W. 2024. The neurotheology of contemporary spirituality: A review essay of The Varieties of Spiritual Experience. *Journal for the Cognitive Science of Religion* 9, 2: 139–162. <https://doi.org/10.1558/jcsr.29595>
- Nešpor, Zdeněk R. 2004. Religious processes in contemporary Czech society. *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 40, 3: 277–295. <https://doi.org/10.13060/00380288.2004.40.3.03>
- Newman, George E. – Smith, Rosanna K. 2016. Kinds of authenticity. *Philosophy Compass* 11, 10: 609–618. <https://doi.org/10.1111/phc3.12343>
- Oman, Doug. 2013. Defining Religion and Spirituality. In: Paloutzian, Raymond F. – Park, Crystal, L.: *Handbook of Psychology of Religion and Spirituality*. New York – London: The Guilford Press: 23–47.
- Paloutzian, Raymond F. 2005. Religious Conversion and Spiritual Transformation: A Meaning System Analysis. In: Paloutzian, Raymond F. – Park, Crystal L.: *Handbook of Psychology of Religion and Spirituality*. New York – London: The Guilford Press: 331–347
- Pargament, Kenneth I. 1997. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press.
- Pargament, Kenneth I. – Koenig, Harold – Perez, Lisa M. 2000. The Many Methods of Religious Coping: Development and Initial Validation of the RCOPE. *Journal of Clinical Psychology* 56, 4: 519–543.
- Pargament, Kenneth I. – Smith, Bruce W. – Koenig, Harold D. – Perez, Lisa. 1998a. Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for Scientific Study of Religion* 37: 710–724.
- Pargament, Kenneth I. – Zinnbauer, Brian J. – Scott, Aallie B. – Butter, Eric M. – Zerwin, Jill – Stanik, Patricia. 1998b. Red flags and religious coping: Identifying some religious warning signs among people in crisis. *Journal of Clinical Psychology* 54, 1: 77–89. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1097-4679\(199801\)54:1<77::AID-JCLP9>3.0.CO;2-R](https://doi.org/10.1002/(SICI)1097-4679(199801)54:1<77::AID-JCLP9>3.0.CO;2-R)
- Park, Crystal L. 2010. Making Sense of the Meaning Literature: An Integrative Review of Meaning Making and Its Effects on Adjustment of Stressful Life Events. *Psychological Bulletin* 136, 2: 257–301.
- Park, Crystal L. 2013. Religion and Meaning. In: Paloutzian, Raymond F. – Park, Crystal, L.: *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York – London: The Guilford Press: 357–379.

- Park, Crystal L. – George, Login S. 2016. Assessing meaning and meaning making in the context of stressful life events: Measurement tools and approaches. In: Leontiev, Dmitry (ed.): *Positive Psychology in Search for Meaning*. Routledge: 27–48.
- Parmigiani, Giovanna. 2021. Magic and politics: Conspirituality and COVID-19. *Journal of the American Academy of Religion* 89, 2: 506–529. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lfab053>
- Pew RC. 2018. Being Christian in Western Europe. *Pew Research Center* [on-line]. [2025-05-20]. Dostupné na: <https://www.pewresearch.org/religion/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/>
- Podolinská, Tatiana Zacharová – Majo, Juraj. 2022. How to Approach (Non) Religion and Labelling Categories that Continue to be Fuzzy (Theoretical and Numerical Take Off). *Slovenský Národopis* 70, 4: 447–474. <https://doi.org/10.31577/SN.2022.4.37>
- Saucier, Gerard – Skrzypińska, Katarzyna. 2006. Spiritual but not religious? Evidence for two independent dispositions. *Journal of Personality* 74, 5: 1257–1292. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6494.2006.00409.x>
- Singleton, Andrew. 2016. Contemporary sociological approaches to spirituality. In: de Souza, Marian – Bone, Jane – Watson, Jacqueline: *Spirituality across Disciplines: Research and Practice*. Springer Cham: 39–50.
- Spilka, Bernard – Shaver, Phillip – Kirkpatrick, Lee. 1985. A general attribution theory for the psychology of religion. *Journal for the Scientific Study of Religion* 24: 1–20. <https://doi.org/10.2307/1386272>
- Sosis, Richard. 2003. Why aren't we all Hutterites? Costly signaling theory and religious behavior. *Human nature* 14, 2: 91–127.
- Souček, Ivan – Hofreiter, Roman. 2022. Complementary and alternative medicine use in Slovakia: Results of a national population survey. *Sage Open* 12, 1. <https://doi.org/10.1177/21582440211068480>
- Taylor, Charles. 1991. *Ethics of Authenticity*. Cambridge, Massachusetts – London: Harvard University Press.
- Tížik, Miroslav. 2022. Forms of Non/Religiosity in Slovakia after 1989. *Religions* 13, 7: 605. <https://doi.org/10.3390/rel13070605>
- Thompson, Martie P. – Vardaman, Paula J. 1997. The role of religion in coping with the loss of a family member to homicide. *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 1: 44–51.
- Turner, Victor. 1969. *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Brunswick – London: Aldine Transaction.
- Václavík, David. 2014. Deepening secularization? How to read official statistics. A case of the Czech Republic. *Diskus* 16, 2: 22–30.

- Václavík, David – Hamplová, Dana – Nešpor, Zdeněk. 2018. Religious situation in contemporary Czech society. *Central European Journal of Contemporary Religion* 2, 2: 99–122.
- Vallacher, Robin R. – Wegner, Daniel M. 1987. What do people think they're doing? Action identification and human behavior. *Psychological Review* 94,1: 3–15. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.94.1.3>
- Vido, Roman – Václavík, David – Paleček, Antonín. 2016. Czech Republic: The promised land for atheists? *Annual review of the sociology of religion* 7: 201–232. https://doi.org/10.1163/9789004319301_012
- Vojtíšek, Zdeněk. 2022. Conspiracism and Religion. In: Dojčár, Martin (ed.): *How Do We Discern Conspiracy Theories?* Trnava: Trnava Univesity: 27–36.
- Wang, Ning. 1999. Rethinking Authenticity in Tourism Experience. *Annals of Tourism Research* 26, 2: 349–370. [https://doi.org/10.1016/S0160-7383\(98\)00103-0](https://doi.org/10.1016/S0160-7383(98)00103-0)
- Ward, Charlotte – Voas, David. 2011. The Emergence of Conspirituality. *Journal of Contemporary Religion* 26, 1: 3–121. <https://doi.org/10.1080/13537903.2011.539846>
- Weber, Max. 1948 [1919]. Science as a Vocation. In: Gerth, Hans – Wrih Mills, Charles (eds.): *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge: 129–156.
- Willard, Ayiana Koka – Norenzayan, Ara. 2017. “Spiritual, but not religious”. Cognition, schizotypy, and conversion in alternative beliefs. *Cognition* 165: 137–146. <https://doi.org/10.1016/j.cognition.2017.05.018>
- Witt, Charlote. 2010. What is gender essentialism? In: Witt, Charlote: *Feminist metaphysics: Explorations in the ontology of sex, gender and the self*. Dordrecht: Springer Netherlands: 11–25. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2007.03.008>
- Zawistowska, Alicija – Kopecký, Robin – Příplatová, Lenka – Boschetti, Silvia – Talmont-Kamiński, Konrad – Flegr, Jaroslav. 2025. Superstitions, Religious Identity, and COVID-19 Conspiracy Beliefs in Secularized Czechia. *Journal of Religion in Europe* 18, 2: 205–227. <https://doi.org/10.1163/18748929-bja10110>