

Důsledky pandemie COVID-19 jako jedinečná událost a náboženství jako závislá proměnná: Hledání „pohromných“ a digitálních příležitostí pro religionistiku

Tomáš Hampejs, FF MU, Ústav religionistiky, CEDRR
e-mail: tomas.hampejs@gmail.com

Pro většinu religionistů dneška je pandemie COVID-19 pravděpodobně jedinečnou událostí v rámci našich osobních i profesních životů. Přesto při přechodu do akademické pozornosti a v souvislosti s předmětem našeho studia zaujímáme automaticky distanční až nadčasový postoj, ve kterém upřednostňujeme obecný tvar před jedinečným. Samotné téma tohoto čísla časopisu „Náboženství a epidemie“ už deklaruje, že současné dění má být adresováno skrze hlubší historické i širší obecnější souvislosti, ve kterých vystupují tyto obecné koncepty a k nim odkazující světy.

Jak přibližuje Tereza Menšíková v úvodní eseji, COVID-19 nám např. dává nové příležitosti zkoumat *nábožensky podmíněné* jednání ve střetu se sekulární státní mocí (snažící se zastavit epidemii a chránit veřejné zdraví) nebo *náboženské interpretace* nemoci a jejího šíření. V obou případech můžeme situaci vnímat tak, že máme „jen“ nové příležitosti, jak sbírat data k tématům, která jsou v religionistice pevně etablována. I samotná pandemie, jež je bez pochyb pro většinu žijících lidí bezprecedentní událostí globálního rozsahu, se tak může zdát jen další „historií, která se opakuje“. Pokud bychom dokonce uvnitř „nábožensky“ podmíněného jednání našli nějakou univerzální esenci, pak je současné dění jen epizodou v seriálu, jež náboženství chápe jako neměnný vysvětlující faktor různých společenských či kulturních vzorů. Silným kandidátem na takový příběh, který by se zmocňoval různorodé skutečnosti pomocí jednoho klíče, by mohl být třeba právě zápas náboženské a sekulární moci v jeho duální zkratce tradiční a moderní, či iracionální a racionální.

Náboženství se v souvislosti s COVID-19 snadno může stát v očích badatelů především nezávislou proměnnou¹, jež hraje v současné krizi spíše neblahou akcelerační (super-širitelskou) roli (Baker et al., 2020: 359). Náboženství ale v současném dění samozřejmě nehraje jednoznačně působící roli síly, která překáží (např. etablování sociálně distanční) ochraně zdraví a zvyšuje či akceleruje epidemické nebezpečí. Vedle případů konfliktu se státní mocí a odmítání jejího primátu nad veřejným i zdravotním prostorem jsme i svědky synergické snahy se přizpůsobit náročným omezujícím podmínkám a podříditi své vlastní zájmy cílům, které jsou chápány jako celo-spoolečenské (tj. „extra-církevní“).

¹ Tj. tím, pomocí čeho je vysvětlován další jev zvaný jako závislá proměnná. Tento analytický žargon je typický pro kvantitativní metody využívající matematické modely, které si lze zjednodušeně představit jako rovnice. Závislá proměnná (to, co chceme studovat jako výsledek) je X na levé straně rovnítko, a všechny jevy (Y1, Y2 ...), které X zapříčiňují, jsou jako nezávislé proměnné (to, co chceme studovat jako příčinu) na pravé straně rovnítko.

Současná celosvětová pandemie tak může pravděpodobně být další velmi plastickou ilustrací zdánlivé kauzální obojakosti případné esence náboženství (která působí např. jak ve prospěch hodnoty veřejného zdraví, tak proti němu), a přispět tak k projektu odmítnutí náboženství jako analytické kategorie². I to by ale možná byl jen další příklad využití palčivé a v mnohém jedinečné současnosti k triviálnímu komentáři k obecnému problému akademického studia náboženství – zejména pokud by se zastavil při obhajobě anti-esencialistického teoretického východiska.

Domnívám se totiž, že celá řada témat spojených zejména se sociálními rozměry náboženství má v současné krizi jedinečnou příležitost být zkoumána na druhé straně pomyslné vysvětlující rovnice – tj. jako cílová závislá proměnná, která je v bezprecedentní míře nucena se adaptovat kvůli totálnímu omezení podmínek spjatých s fyzickým sociálním kontaktem. Ať už se tato adaptace děje skrze situační improvizaci, nebo přes záměrnou inovaci, je zřejmé, že jevy, které si v moderní době spojujeme zejména s konzervativní a symbolicky neměnnou silou „tradice“, jsou nyní nuceny se měnit, nebo přinejmenším viditelně reagovat. Ať už se jedná o akceleraci změn, ke kterým dochází dlouhodobě (tj. např. přítomnost v digitálních médiích), a které v mnohém zůstanou i po ukončení pandemie, anebo jsou to záměrně dočasné inovace či improvizace spjaté s akutními tensemi ohledně podmínek svého fungování až existence, v obou případech podle mého názoru velmi zajímavě nasvětlují náboženské jevy v jejich základních osách vzniku a zániku, respektive v jejich možnostech změny, a tedy i stálosti. V tomto duchu chci v předloženém krátkém esaji nabídnout tři zamyšlení nad náboženstvím a současnou pandemií, které budou akcentovat právě dynamiku „uvnitř“ jevů a mapovat tak další horizonty příležitostí nejen pro religionistiku.

Jedinečná událost a pohroma jako příležitost

Pravděpodobně není potřeba evokovat asteroidy a vyhynutí dinosaurů, aby bylo možné si představit, že existují situace, kdy má krátká událost jedinečný dlouhodobý dopad na fungování celých ekosystémů, a tedy i na život či dokonce přežití jejich populací. Obhajovat důležitost takových událostí bude nejspíš znít triviálně pro jakoukoliv historiografii, nicméně i ve vědách „pátrajících po zákonu“ mají jedinečné extrémní události své důležité místo. Ačkoliv pro ně tvoří do nemalé míry oříšek, neboť se vymykají nárokům experimentálních metod vyžadujících kontrolované replikace, jsou nenahraditelným zdrojem informačních oken do obtížně pozorovatelných dlouhodobých procesů, jako je např. evoluce přirozeným výběrem (srov. Altwegg et al. 2017). Pohromy („disasters“) jako unikátní příležitosti k výzkumu procesů, které jsou jimi narušeny, mají ale svou tradici i v sociálních vědách (Rodríguez, Donner & Trainor, 2018), kde nemalým incitemem k jejich studiu byla snaha jim zabránit či zásadně zmírnit jejich dopady³. Právě teoretická představitost „social science disaster research“ může

² To je ale spíš zbožné přání – empirická různorodost náboženských jevů i různé až opačné souvislosti, ve kterých je nacházíme, když je myslíme ve vztazích k sociálním jevům, je dlouhodobě přítomným faktem, který sám o sobě nijak nebrání interpretovat náboženství esenciálně ani v současnosti (srov. např. Halík, 2020).

³ Zásadní etapu v rozvoji „disaster research“ představují padesátá a šedesátá léta 20. století, desetiletí obracející se k hledání porozumění událostí druhé světové války a desetiletí, pro

sloužit religionistice k uchopení poměrně unikátní situace, kterou představuje pandemie COVID-19 – zejména jejich společenských důsledků v podobě masivního zastavení jinak naprosto samozřejmé možnosti fyzického sociálního kontaktu pro život náboženských společenství v současném globálním světě. Podle klasika tohoto pole výzkumu, sociologa Charlese Fritze, sociální pohromy či pohromy se sociálními důsledky dokáží odhalovat tkáň společenských procesů tím, že narušují jejich „esenciální funkce“ (1961: 655). Nejen, že unikátním způsobem zviditelňují společenský řád, ale do jisté míry se i stávají „realistickými laboratoři“⁴, které ho testují, neboť prověřují „integraci, výdrž a obnovovací kapacitu“ postižených společeností.

Pandemie COVID-19 zde nepůsobí přímo, viditelněji působící „pohromou“ je spíše narušený sociální prostor způsobený přijetím akutních norem ochrany veřejného zdraví. Norem, které zjednávatelé státní moci legitimizovaný nouzový stav omezují či úplně zastavují sociální život. Život, jenž je jinak zpravidla závislý na fyzické spolu-přítomnosti osob na jednom místě. Nelze samozřejmě paušálně říct, jak moc lze tento rys sociálního života považovat za důležitý či esenciální⁵ – náboženská společenství současnosti existují napříč celou škálou sociálního uspořádání podle těsnosti a exkluzivity členství. Pro většinu společenství to pravděpodobně nebude ani tak otázka „přežítí“, jako spíše otázka kvality a podoby jejich sociálního života. Nejvíce bude ohrožovat uzavřenější, na exkluzivně založená společenství, a to ještě více ta, která mají minimální množství institucí a stačí jim pravidelná setkávání, nebo pro které jsou tato osobní setkání z různých důvodů nenahraditelná. Naopak pro společenství, v jejichž pozadí jsou silné, robustní sociální instituce, jež umožní odložit agendu společného náboženského života, může být pandemie jen nepříjemným, ale jinak přečkatelným obdobím krátkodobého přerušení uvyklé sociality bez zásadních snah o její adaptaci. Nouzový stav s jeho sociálními důsledky zasáhl všechny vrstvy společnosti, všechny instituce, stejně jako všechny občany – nezasáhl je ale stejnou silou. Zatímco některým přinesl existenční krizi a nutnost zásadní proměny života, život jiných se téměř nemusel proměnit. Pravděpodobně není nic kontroverzního na tvrzení, že se v tomto rozpětí reakcí odrážejí specifické podmínky různých osobních i kolektivních strategií, jež samozřejmě existují nezávisle na tematizované katastrofě a vrstvách jejich důsledků. Ani na tvrzení, že se tyto podmínky stávají díky pandemii více viditelnými. Ale které podmínky to jsou?

Pokud existuje něco jako „socio-náboženská intimita“, ke které lze vytvořit analogickou lidovou intuici fungování manželství „those that sleep apart,

která je charakteristické zvyšující se napětí studené války hrožící globální jadernou katastrofou (Perry, 2018: 6–7).

⁴ Metafora má samozřejmě své limity – problém takových laboratoří je, že postrádají jednu z oněch klíčových složek experimentálního studia – manipulativní kontrolu nezávislé proměnné. Na druhou stranu díky plošnému zasažení jedním efektem na mnoha místech tu můžeme mluvit o svého druhu „replikacích“. Z technického hlediska bychom však spíše než o laboratorním experimentu mohli mluvit o tzv. „přirozených experimentech“, tj. o komplexních pozorováních, kde sice není nezávislá proměnná pod kontrolou experimentátorů, ale proces vystavení se efektu lze v mnohém považovat za náhodný a tedy neovlivněný (srov. Kundtová Klocová, 2014).

⁵ Tj. bez něhož se daný jev hroutí.

grow apart⁶, pak právě ta bude adresovat onu potenciálně esenciální rovinu (přínejmenším určité kvality) kolektivního náboženského života, jež je závislá na určité formě „spolu“ a nejvíce trpí totálním sociálním distancováním. Ona intuice jako normativ vlastně adresuje klíčovou rovinu sociálního života, jež je nejen řízena očekáváním a osobním vnímáním. S ohledem na klasické teorie náboženskosti také v zásadě naplňuje Durkheimův koncept kolektivního prolnutí (effervescence), jenž bývá v současné vědě studován jako problém psychofyzické skupinové synchronizace (srov. Jackson et al., 2018). Nejde tedy jen o „spolu“, kde jsou lidé vedle sebe – jde o „spolu“ jako aktivní vztah propojených, do těla zapuštěných subjektivit. Ale co je to a jak vlastně působí takové spolu, ať už ve smyslu fyzické blízkosti nebo bez ní, že skutečně vytváří sociální ve smyslu vzájemného? Je fyzická přítomnost nezbytnou podmínkou? Jaké kvality musí být takové spolu, aby platilo „Nebot kde jsou dva nebo tři shromáždění ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich“ (Mt 18,20)? A je možné takové spolu, které bude obsahovat další přesahovou vrstvu sociálního směrem k nábožensky prožívanému, adaptovat i na jiná média vzájemnosti, než je fyzická spolupřítomnost? Bude Matouš 18,20 platit, i když se ti dva nebo tři setkají přes televizní obrazovku nebo po Zoomu?

Zdá se mi, že pro dobré *obecné* pojmenování příležitostí, které skrze optiku „disaster research“ pandemie COVID-19 nabízí religionistům, by bylo třeba je vztáhnout ke konkrétním socio-religionistickým teoretickým konstrukcím. Jinými slovy by bylo třeba analyticky určit, co je myšleno kolektivním náboženským životem, a vystavět na něm ekologický model⁷ propojující jak představy o zdravém, tak i narušeném sociálním prostředí. I takto teoreticky závislý přístup by ale měl být nejdříve informován důkladným a rozsáhlým pozorováním – je pro mne dost otevřenou otázkou, nakolik jsou epizody silného tlaku na minimální fyzicky soupřítomnou kolektivitu pro náboženská společenství opravdu zasahující, a tedy nutící k adaptacím. Na druhou stranu fyzický sociální kontakt je možné dnes už chápat jen jako jedno z médií sociálního kontaktu. Pandemie COVID-19 má svou mediální rovinu, která náboženský život beze sporu viditelně obsahuje, aniž je potřeba příliš analyticky vymezovat, co je náboženství. Ono médium je totiž už tak prorostlé s většinou složek života druhého desetiletí 21. století, že cokoliv, co je lidské, na něm má svou variantu. Je samozřejmě řeč o internetu.

Konec ostré distinkce náboženství online a online náboženství?

Vztah náboženství a internetu nemá z pochopitelných důvodů dlouhou historii, ale zdá se, že nepokrývá o moc kratší dobu než historie samotného internetu (Campbell, 2018)⁸. Tento vztah poměrně dlouho charakterizuje dichotomie, kterou pojmenovává Christopher Helland (2000) jako rozdíl mezi „náboženstvím-online“

⁶ Ve specifickém kontextu kontrastujícím britskou aristokracii s pracující třídou ji vyslovuje např. Gillian Anderson jako Margaret Thatcher v druhé epizodě čtvrté série seriálu *The Crown* (Morgan & Whittington, 2020).

⁷ Takový ambiciózní projekt by mohl být zajímavou příležitostí pro modelování náboženství jako komplexního systému (srov. např. Diallo, 2019; Wood & Sosis, 2019).

⁸ V českém jazykovém prostředí na téma náboženství a internetu neexistuje mnoho publikací, proto by byla škoda neodkázat na archiv informačního webu *Nabonet* (Náboženství v síti), který vznikl jako výstup z kurzu vedeného Pavlem Šindelářem v podzimním semestru 2007 v rámci religionistiky na Filozofické fakultě MU (Šindelář, 2007).

a „online-náboženstvím“. „Náboženství-online“ je pro něj pronikání „tradičních“ náboženských institucí, praktik a obsahů na internet, kde nabývá zejména podobu centrálně řízeného komunikačního média předávajícího informace o „off-line“ náboženství ve fyzickém světě. Naopak „online-náboženství“ je nová forma náboženské praxe, která se odehrává přímo na internetu skrze jeho interaktivní a participativní nástroje. S trochou nadsázky lze první část duality považovat za analogii nudných kostelních nástěnek, ke kterým přidejme digitální knihovny, a tu druhou za dobrodružné pokusy o vyvolávání posvátna v kyberprostoru (srov. O’Leary, 1996) pomocí virtuálních rituálů. Zejména obhájení relevance a novosti druhého učinilo z náboženství na internetu předmět hodný větší akademické pozornosti (Campbell, 2011: 233). Ta byla ale pravděpodobně přinejmenším z počátku vedena zájmem o radikálně jiné a exotické – jak to vyplývá třeba z užití mediální teorie Waltera J. Onga, na kterou se O’Leary odvolává. Ta klade poměrně ostrou hranici mezi orální a literární kulturu s ohledem na reprezentaci kulturních zdrojů a samotné vědomí uživatelů takových reprezentací (Ong, 1982). Domnívám se, že pro O’Learyho nenese kyberprostor a online-náboženství jen auru nového exotického prostoru, kam je třeba *také* jít studovat náboženství, ale má soteriologický náboj. Internet je zde médium, které potenciálně dokáže znovu spojit psané, vizuální, auditorní a participační (v kontrastu k televizi) a může být technologií schopnou další „restrukturace vědomí“ (řeceno Ongovým jazykem⁹) s dalekosáhlými civilizačními důsledky. O’Leary reprezentuje užívání slova *virtuální* jako odkaz k pozitivně *zvláštnímu* a s ohledem na náboženství k existenciálně zcelujícímu. V jeho pojetí (1996) přestala být *virtuální* bohoslužba esoterickou a okrajovou záležitostí, protože je chápána jako předzvěst budoucího „normálního“. Toto nové, ač napluto do očekávání spjatého s další etapou technogicko-informační revoluce, si sebou ale pořád nese exotický náboj.

Jak se digitální média stávají běžnou součástí moderní směsi technologií a „analogového života“, tak se i badatelská pozornost spíše přesouvá k překlenujícím konstrukcím mezi on-line a off-line prostředím ve snaze pojmut další analytické osy upřednostňující inter-mediální procesualitu před ostrou lokalizací participace do online nebo off-line sféry. *Zesítěné* náboženství (Campbell, 2012) nebo *digitální* náboženství (Helland, 2016) jsou pak pojmy pro současnou dobu, kdy virtuální tiše a bez fanfár zdomácnělo. V ní je třeba na jedné straně sledovat hybridní inter-mediální povahu náboženské participace (zesítěné), stejně jako se vrátit k paradoxně obecnějšímu a vágnějšímu termínu (digitální). Ten díky tomu, že nenabízí jasný model, může snáze sloužit jako zastřešující kategorie pro různorodý svět, spojený nálepkou „digitální“, stejně jako být reflexivní branou spíše k označení badatelského pole v duchu „digital humanities“ než samotného jevu. Podstatné pro mou úvahu ale je, že pro dnešní, nejen český¹⁰ internet¹¹ není „virtuální bohoslužba“ už exotický koncept.

⁹ Často citovaný Ongův obrat „psaní [jako gramotnost] restrukturuje vědomí“, tj. odděluje produkci komunikačního aktu od jeho recepce (Ong, 1982: 78; cit podle O’Leary, 1996: 784, hranatá závorka moje) a umožňuje např. více artikulovat subjektivitu, odkazuje k revoluční myšlence silného vlivu různých komunikačních technologií na psychologii jedince a odtud na celou kulturu.

¹⁰ Ale i světový, pokud ten pojem příslušně přeložíme.

¹¹ Vyhledávač Google k 26.1. 2021 nabídl 127 000 odkazů.

Ačkoliv pandemie COVID-19 odráží spíše akutní akceleraci vývoje, při kterém se do kostelů dostávají kamery a vysokorychlostní internet schopný streamování, než revoluci, nedokážu si představit, že by neměla zásadní vliv a netvořila výraznou etapu v historii stírání rozdílů mezi náboženstvím-online a online-náboženstvím. Sociálně distanční interdikt nepochybně zvýšil objem digitálních dat s náboženským obsahem. I když je možné, že větší část dat budou „jen“ videozáznamy bohoslužeb, které z participačního rituálu dělají znovu spíše představení, velmi by mne překvapilo, kdyby se to netýkalo i tzv. žitého náboženství (Helland, 2005). Dostat se k němu ale bude pravděpodobně vyžadovat větší digitálně-metodické schopnosti než užívání vyhledávače. Což je v obtížnosti pozorování nejspíše plně analogické k (ne)přístupnosti žitého náboženství v off-line prostoru. Ke studiu digitálního náboženství je buď na jedné straně třeba schopnost jakési digitální etnografie, tj. umění navázat a udržet sociální kontakt s lidmi, jejichž kulturní vzory myšlení a jednání chceme studovat, nebo na straně druhé základy datového inženýrství, které otevřou cestu k hromadnému, počítačem asistovanému čtení mnohavrstvých digitálních stop, které dnes lidská aktivita na internetu zanechává. Což mě přivádí ke třetímu zamyšlení.

Religionistika-online a online-religionistika... digitální religionistika?

Nutnost adaptace na specifické podmínky vytvořila nejen „religionistiku-online“ ve smyslu vysokoškolské výuky, ale i „online-religionistiku“ jako momentálně téměř jediný způsob vědecké práce. Doba sociálního distancování samozřejmě nepříjemně zasáhla až zastavila obrovské množství empirických výzkumů závislých na fyzické participaci účastníků, a všechny na terénní práci závislé akademické obory postavila před nepříjemné cvičení představitosti. Je současná krize dočasná a lze ji přechkat s vizí brzkého návratu k normálnímu? A nebo je toto přání spíše nebezpečné, přičemž pandemii je třeba vzít spíše jako možnost až nutnost fundamentálně přemodelovat na terénu závislé vědy s ohledem na to, jak jsou vyučovány, praktikovány i financovány, jak si myslí kolektiv autorů, jejichž text vyšel v září 2020 v časopise *Nature Ecology & Evolution* (Scerri et al., 2020)? Přiznám se, že je pro moji představitost obtížné plně sdílet obavy autorů, že efekty pandemie COVID-19 není možné prostě přechkat a že v dohledných letech nelze očekávat návrat k zažité před-kovidové normalitě. Na druhou stranu prototyp vědy, o jaké autoři mluví, je archeologie – tj. věda silně pracující s terénem, ale nikoliv nutně uvnitř cizího sociálního a obývaného prostoru, na který je většinou třeba brát zvláštní etické ohledy. Jejich apel má pro všechny vědy pracující s živými subjekty implicitně přítomný i další, citlivější rozměr, který je obtížné nevidět jako rozměr ještě palčivější – neměl by se psycholog, antropolog nebo sociolog bát post-kovidové doby více než archeolog? Autoři textu vyzývají k promýšlení a osvojení si nového modelu „vzdáleně vykonávané vědy“ (remote science), který např. minimalizuje výzkumné i konferenční cestování, či urychlí etablování metod otevřené vědy, které podporují výzkumné spolupráce založené na otevřenějším sdílení primárních dat. Všeobecně dostupná primární data zase vyžadují vybudování technických a politických infrastruktur pro jejich archivaci i poskytování. I když se lze podle mého naivního názoru upínat k představě, že všeobecná vakcinace dříve či později svět trochu uvede do normálu, je nepravděpodobné, že se náklady na pořizování

dat ve fyzické sou přítomnosti zkoumaných osob i výzkumníků nezvednou. Což bude výzkumníky nutit k adaptacím podobným směrem, jakým se za lockdownu ubírají i objekty jejich zkoumání – tj. k digitálnímu prostoru.

Ať už digitální religionistiku budeme chápat jako příležitost nebo jako (byť možná jen dočasnou) nutnost, všeobecné zkaždodennění sociálně-digitálních technologií by byla škoda přejít a dál nevyužívat. Digitální etnografie působí jako praktický a dostupný projekt – zúčastněné pozorování v rámci náboženského setkání po Zoomu či realizace kvalitativního sběru dat formou skypových interview s sebou nutně nenese nízkou ekologickou validitu očekávatelnou od jednání v „umělých prostředích“, ani přílišnou potřebu osvojit si úplně nové metody. Ale ona inženýrská schopnost skládat dohromady digitální stopy z různých technologií i virtuálních kontextů a dokázat je analyticky otevřít tak, že je možné je nejen sledovat, ale i komunikovat jejich vzájemnost; ta pravděpodobně nebude přístupná bez zvláštního učení se novým dovednostem navigace v digitálním světě a zejména výzkumné manipulace s jeho tkání (daty), či v širším smyslu se samotnou medialitou (informačními technologiemi). Zdá se mi, že v nabytí obou schopností může být ochota nechat si (ne už tak) novým médii připadně „restrukturovat vědomí“ značnou výhodou.

Použitá literatura

- Altwegg, R., Visser, V., Bailey, L. D., & Erni, B. (2017). Learning from Single Extreme Events. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 372(1723), 20160141.
- Baker, J. O., Martí, G., Braunstein, R., Whitehead, A. L., & Yukich, G. (2020). Religion in the Age of Social Distancing: How COVID-19 Presents New Directions for Research. *Sociology of Religion*, 81(4), 357–370.
- Campbell, H. (2011). Internet and Religion. In M. Consalvo & C. Ess (Eds.), *The Handbook of Internet Studies* (pp. 232–250). Oxford, UK: Wiley-Blackwell.
- Campbell, H. (2012). Understanding the Relationship between Religion Online and Offline in a Networked Society. *Journal of the American Academy of Religion*, 80(1), 64–93.
- Campbell, H. (Ed.). (2018). *Religion and the Internet: Critical Concepts in Religious Studies*. London: Routledge.
- Diallo, S. Y. (2019). Five Things to Know about Modeling and Simulation. *Archive for the Psychology of Religion*, 41(2), 172–185.
- Fritz, C. E. (1961). Disaster. In R. King Merton & R. A. Nisbet (Eds.), *Contemporary Social Problems: An Introduction to the Sociology of Deviant Behavior and Social Disorganization* (pp. 651–94). New York: Harcourt, Brace & World.
- Halík, T. (11.11.2020). Pseudonáboženství F – příklad náboženské patologie. *Názory Aktuálně.cz*. Nalezeno na <https://blog.aktualne.cz/blogy/tomas-halik.php?itemid=38176>
- Helland, C. (2000). Online Religion/Religion Online and Virtual Communities. In J. K. Hadden & D. E. Cowan (Eds.), *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises* (205–224). Religion and the Social Order 8. Amsterdam: JAI.
- Helland, C. (2005). Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1), 16.
- Helland, C. (2016). Digital Religion. In D. Yamane (Ed.), *Handbook of Religion and Society* (pp. 177–196). Handbooks of Sociology and Social Research. Cham: Springer International Publishing.

- Jackson, J. C., Jong, J., Bilkey, D., Whitehouse, H., Zollmann, S., McNaughton, C., & Halberstadt, J. (2018). Synchrony and Physiological Arousal Increase Cohesion and Cooperation in Large Naturalistic Groups. *Scientific Reports*, 8(1), 127.
- Kundtová Klocová, E. (2014). Experimentální přístup ve studiu náboženství: Podoby a využití experimentu v sociálněvědném výzkumu. *Patheon: Religionistický časopis*, 9(1), 71–92.
- O’Leary, S. D. (1996). Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks. *Journal of the American Academy of Religion*, LXIV(4), 781–808.
- Ong, W. J. (1982). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. London: Methuen.
- Perry, R. W. (2018). Defining Disaster: An Evolving Concept. In H. Rodríguez, W. Donner & J. E. Trainor (Eds.), *Handbook of Disaster Research*, (pp. 3–22). Handbooks of Sociology and Social Research. Cham: Springer International Publishing.
- Rodríguez, H., Donner, W., & Trainor, J. E. (Eds.). (2018). *Handbook of Disaster Research*. Handbooks of Sociology and Social Research. Cham: Springer International Publishing.
- Scerri, E. M. L., Kühnert, D., Blinkhorn, J., Groucutt, H. S., Roberts, P., Nicoll, K., Zerboni, A., et al. (2020). Field-Based Sciences Must Transform in Response to COVID-19. *Nature Ecology & Evolution*, 4, 1571–1574.
- Šindelář, P. (2007). Náboženství v síti. Nalezeno na <https://religionistika.phil.muni.cz/nabanet/index.php?doc=owebu>.
- Morgan, P. (scénárista) & Whittington, P. (režisér) (2020). The Balmoral Test (Sezóna 4, epizoda 2) [Epizoda televizního seriálu]. In P. Morgan (výkonný producent), E. Swannell, & A. Thompson (koproducenti), *The Crown*. Nalezeno na <https://www.netflix.com/>
- Wood, C. & Sosis, R. (2019). Simulating Religions as Adaptive Systems. In S. Y. Diallo, W. J. Wildman, F. L. Shults, & A. Tolk (Eds.), *Human Simulation: Perspectives, Insights, and Applications* (pp. 209–232). New Approaches to the Scientific Study of Religion. Cham: Springer International Publishing.