

a pro občana návodem, jak kvalifikovaněji přemýšlet o věcech obecných. A je-li pravda, že „český politický establishment neoplyvá osobnostmi dosti vzdělanými na to, aby sledovaly skryté souvislosti a byly poučeny studiem zkušenosti s demokratickým zvládním sociální nerovnosti“ (str. 172), pak nepochybně víme, komu je Možného kniha určena téměř přednostně. Za takový dárek se sluší poděkovat, protože je konec konců věnován nám všem.

A zcela bez patosu: Možného knížka je modelem, který by měl být aktivně a pravidelně využíván k tvorbě textů podobných už proto, že žijeme ve společnosti mimořádně dynamické a v čase mimořádně zrychleném. Bohužel pro každého z nás.

Miloslav Petrusek

Ján Mišovič: *Víra v dějinách zemí Koruny české*
Praha, Sociologické nakladatelství 2001, 193 s.

V knižní produkci Sociologického nakladatelství jsme si zvykli spatřovat to nejlepší, co soudobá česká sociologie na domácím poli vytvořila, a stejně kvalitní byla i tamní překladová práce. Tato situace se však, bohužel, zdá měnit k horšímu. Příkladem může být recenzovaná publikace z pera vědeckého pracovníka pražského Centra pro výzkum veřejného mínění (CVVM).

Jde o dílo zjevně konjunkturální, navazující na komerčně úspěšné a i odbornou veřejnosti vcelku kladně hodnocené dvousvazkové *Dějiny zemí Koruny české* (Praha, Paseka 1992), jimž se nyní dostává podstatně rozšířené podoby. Mišovičův spis však nemá nic z fundamentální erudice autorů „vzorového“ díla, její nedostatek se projevuje třeba už tím, že zmíněná práce je citována jako „*Dějiny země koruny české*“ (s. 188), což bohužel zdaleka není jediná chyba v citacích (dále např. s. 74, 89), přičemž Mišovič patrně nepochopil nejen to, že česká Koruna je názvem, ale ani to, že korunními zeměmi nebyly jen Čechy a Morava. Krátká zmínka o Slezsku na s. 56 to přitom rozhodně „nenapravi“, nadto mi daný název knihy v situaci, kdy její většina (s. 77n.) pojednává o Československé, respektive České republice, přijde přinejmenším zavádějící.

Mišovičovu knihu lze pomyslně rozdělit na dvě části, přičemž (obsáhlejší) první kapitoly jsou věnovány historickému vývoji religiozity na území Čech a Moravy od „šerého dávnověku“ do současnosti, ve zbytku pak je aplikována sociologická metoda rozboru soudobé české zbožnosti. V první části (a méně rigorózně i ve druhé) se přitom střídají popisné, „datové“ kapitoly, v nichž se autor snaží o postižení dobové religiozity na pozadí „známých i méně známých činů a konání významných jednotlivců, velkých sociálních skupin“ (s. 7) a kapitoly „etické“, posuzující dobové naplňování autorových představ o religijně podmíněné morálce, chápané jako základ křesťanského náboženství. Již samo toto rozdělení však vyvolává zásadní pochybnosti, neboť jednak nebere do úvahy podstatný rozměr subjektivně zakoušených smyslů sociálního jednání a další metodické otázky i poznatky přinášející moderní historickou antropologii (viz např. J. Horský: *Kulturní a sociální skutečnost v dějepisném myšlení*. Ústí nad Labem, Albis international 1999, s. 9–18, 48–86), ale ani dějiny křesťanských institucí a jejich určujícího vlivu i na ony „významné jedince“ (klasickým dilem zůstává E. Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, Mohr 1912). Naopak v případě křesťanské etiky (lze však třeba středověké lidové paganokřesťanství vůbec posuzovat tímto „metrem“, ostatně notně ahistorickým?) je v Mišovičově knize citit až přílišná závislost na liberální protestantské teologii přelomu století (citovaná literatura tomu do značné míry odpovídá, byť jde o díla „historická“ – typicky např. F. Hrejsa). Nehledě na její nezpochybnitelný význam, je totiž třeba se ptát, je-li etika skutečně jediným podstatným základem křesťanství? Kam se ztrácí třeba mystická dimenze splynutí s Bohem, podřízení se Boží vůli atd., Bůh, jehož zakoušení je zároveň *tremendum et fascinans*, jak před více než 80. lety upozornil R. Otto? Autorova neznalost moderní religionistiky pak logicky ústí ve vysoce spekulativní (a z hlediska knihy spíše nadbytečné) pojednání o české předkřesťanské situaci, jež prý byla animisticko-šamanskou (přičemž animismus je na s. 9 nesprávně odvozován od feminina *anima*, zatímco název ve skutečnosti pochází z maskulina

animus), šlo o „původní pohanské náboženství, obohacené keltskými prvky, (které) uctívalo jako nejvyššího boha Slunce“ (s. 12). Jakkoli je přitom samozřejmé, že před přijetím křesťanství v Čechách existovaly pohanské kulty, nevíme o nich naprosto nic bližšího (Kalandrova spekulace *České pohanství* dosud zůstává souborem nepodložených hypotéz a totéž platí o M. Gimbutasové), přičemž úvahy o keltských vlivech spíše připomínají módní paravědeckou „keltologii“ než nové čtení historických pramenů.

Vlastní historická část knihy (s. 12–109) pak je nejen rozporuplná a svým rozsahem nedostatečná, především se však hemží nikoli desítkami, ale doslova stovkami nepřesností, omylů i vyloučených faktografických chyb. Vzhledem k rozsahu této recenze mohu upozornit jen na některé nejzávažnější, nebo naopak typické. Mišovič například hovoří o christianizaci Čech ze dvou center, z Říma a Byzance (s. 13), což je jistě správné, „uniklo“ mu však, že oběma téměř jistě předcházela iroskotská misie. O 10.–11. století bych se sotva odvážil hovořit jako o době utváření „lovecké společnosti s převahou prudkých vášní“ (s. 17), byť autor – alespoň doufám – nemá na mysli předneolitické lovecko-sběračské kultury. Ať však šlo o jakoukoli paganokřesťanskou syntézu, těžko obhájit názor, že na počátcích českého křesťanství ve společnosti bujely „hrubé neřesti, zvláště pohlavní, ale také vraždění nemluvnat, pověry“ (s. 20), odvolávali se pouze na rozbor penitenciálů. Již Aron J. Gurevič (*Nebe, peklo, svět*. Jinočany, H + H 1996, s. 217–220) totiž ukázal, že tyto „seznamy hříchů“ měly s reálným sociálním chováním jen pramálo společného. Podobně také mravní úpadek katolické církve v předhusitské době, Mišovičem líčený na základě starší protestantské literatury, která vycházela jen z rozboru reformních kázání (s. 21, 29–30), je novějším historickým badáním silně korigován (Z. Hledíková: „Církev v českých zemích na přelomu 14. a 15. století.“ In: M. Drda – F. J. Holeček – Z. Vybíral (eds.): *Jan Hus na přelomu tisíciletí*. Husitský Tábor – supplementum 1. Tábor 2001, s. 35–58). Naopak o poměrně značné české recepci *devotio moderna* z téže doby Mišovičův výklad zcela mlčí.

Vzhledem k nepopíratelné existenci a na-prosto zásadnímu sociálnímu významu husitství – jakkoli o něm autor na jiných místech knihy „ví“ – lze sotva napsat, že pro období od 13. do počátku 17. století platilo, že „celé toto období, přes jeho různorodost, by bylo možné charakterizovat jako snahu o upevňování víry v jednoho Boha a vlády římské církve“ (s. 22). Jistě, šlo o boj „vysokých“ náboženských obsahů s lidovým paganokřesťanstvím (J. Delumeau), přece jen však nelze husity (ani ty nejumírněnější z nich) označit za propagátory římské církve, jakkoli se sami pokládali za součást církve katolické (=obecné). Ahistorickým hodnocením je uvažování o husitském kalichu jako o nástroji demokratizace společnosti (s. 24), neboť Jakoubkovi ze Stříbra a dalším propagátorům přijímání pod oboji samozřejmě primárně šlo o nedostatečnost přijímání pod jednou ke spáse. Podobně Husova smrt nevedla k tomu, že „proti pragmatické přizpůsobivosti se prosadila závaznost ‚boží pravdy‘ a lidského svědomí“ (s. 23), neboť jednak ve středověké církvi rozhodně nešlo ve vztahu k papežství o pragmatický utilitarismus, jako spíše o teologicky zdůvodněné vědomí apoštolské sukcese a z ní plynoucích důsledků, ve druhé řadě rozhodným krokem k prosazení (boží) Pravdy proti tradici byl až tzv. soudce chebský z roku 1432. Signifikantní je, že Mišovič toto ujednání mezi utrakvisty a vyslanci basi-lejského sněmu, teologicky nejvýznamnější výsledek české reformace, vůbec neuvádí. Konečně také Kutnohorské narovnání mezi stavy pod jednou a pod oboji z roku 1485, které Mišovič pouze zmiňuje (s. 27), neznamenovalo jen „potvrzení kompaktát“ ze strany katolíků, ale především svobodu víry i pro poddané. V tom je jeho evropská unikátnost, neboť v Říši (později) platila zásada *cuius regio, eius religio*.

Ani v novějších náboženských dějinách však není Mišovičův výklad o nic méně chybu-jící. Tak například známý A. Koniáš nezničil po-lovinu knih českých a zbytek cizojazyčných (s. 62), neboť šlo povětšinou o české knihy, jen vydané zahraničními emigranty, v Čechách se (na rozdíl od Anglie a Nizozemí) v 18. století rozhodně nijak podstatněji neprosadil osvícenský deismus (s. 68), ani zde nebyl proces seku-

larizace v plném proudu (*ibid.*). Nanejvýš mohlo jít o v sociologii tradičně popisovanou modernizační proměnu společnosti, která ve svých důsledcích (ve 20. století) k sekularizaci vedla. Rok 1848 neznamenal svobodu vyznání (s. 54), neboť i jen k vyrovnání se dosud trpěných protestantských a pravoslavného vyznání se státním katolicismem došlo až teprve vydáním Protestantského patentu v roce 1861, který Mišovič příznačně ani nezmiňuje, a k povolení některých dalších konfesi ještě později (F. Vašečka: *Buržoázný stát a církev*. Bratislava, SAV 1957, s. 50–64). Píše-li pak o vzniku několika malých katolických stran na přelomu 19. a 20. století (s. 73), jaksi „zapominá“ uvést, že tyto strany se v roce 1919 spojily do ČSL. Zcela nedostatečné je i autorovo pochopení problematiky církevní kolaborace s komunistickou mocí (s. 95–97) atd.

Ačkoli se nechci hnidopišsky utápět v detailech, právě ty mnohdy ukazují míru Mišovičových neznalostí, a to, bohužel, často na středškolské úrovni. Jeho pravopisné a interpunkční „problémy“ mnohdy nejsou jen opominutími, svědčícími také o nedbalosti redakční práce (viz např. s. 13, 22, 78, 92, 103), nýbrž vyplývají ze závažných nedostatků v syntaktickém a logickém budování textu, stejně jako z faktografických chyb. Vážné jsou mýlky typu označení „reformované církve“ pro všechny protestanty (s. 61), neboť se týká jen kalvinistů (autorovu intenci by vystihlo, napsal-li by „reformační církve“), nebo popis „svátostí pomazání nemocných“ v 17. století (s. 60), ačkoli poslední pomazání tento název – jako výraz podstatně reinterpretace – získalo až na II. Vatikánském koncilu (A. Adam: *Liturgika*. Praha, Vyšehrad 2001, s. 246–250), či připsání biblického Zjevení sv. Jana evangelistovi Janovi (s. 131) apod. Švýcarský psycholog C. G. Jung, jakkoli na jeho dílo bylo v tomto směru navázáno, sotva mohl být „průkopníkem hnutí New Age“ (s. 113), neboť zemřel dávno před jeho konstitucí (1961), a ani S. Karásek podepisující Chartu 77 nemohl být „duchovním evangelické církve“ (s. 98), poněvadž tím v závislosti na protestantské eklesiologii (nejen tedy na československém pracovním právu) *ipso facto* přestal být po odejmutí státního souhlasu k výkonu duchovenské činnosti v roce 1972 atd.

Mišovič však kromě vlastních neznalostí ve své práci ukázal ještě podstatně horší vlastnost – jednoznačné plagiátorství, přičemž je signifikantní, že plagiátorem je právě autor, jenž svým „etickým“ přístupem k religiozitě vnějškově deklaruje něco úplně jiného a v závěru své knihy pokrytecky volá po „pochopení pro celistvosti života, harmonii přírody a člověka, duchovní dimenzi společnosti“ (s. 187). Mišovičův výklad vzniku Československé církve a Českobratrské církve evangelické (s. 79), a patrně i několik dalších míst, je totiž jen zcela minimálně pozměněným textem, bezostyšně opsaným ze známé knihy P. Filipiho (*Křesťanstvo*. Brno, CDK 2001, s. 174–175, 177) a to včetně sporných, subjektivně pojatých skutečností.

Abych však nezůstal jen u jednotlivin – ačkoli poslední uvedená výtka se týká toho nejpodstatnějšího, etiky vědecké práce – je třeba především poznamenat, že Mišovičův historický výklad není než sbírkou „střípků z dějin“ bez jakékoli jednotící linky (nemá-li ji být onen pomýlený důraz na etiku), bez svébytného uchopení historické skutečnosti, bez metodického zázemí, které by určovalo, proč jsou pramenům kladeny určité (a právě tyto) otázky? Mišovič tak zůstává na úrovni dějepisu 19. století, který se domníval nalézat historické události „jak se skutečně staly“ (Ranke), aniž by pochopil, že již každý jejich zápis nebo jiný pramenný projev je způsobem interpretace. Logickým důsledkem takového přístupu pak je, vedle neschopnosti historické syntézy, neschopnost rozlišovat mezi prameny a sekundární literaturou, stejně jako slepá víra v možnosti soudobé vědy. Jinak si alespoň neumím vysvětlit „přesnost“, s jakou Mišovič v relativních i absolutních číslech diferencuje příslušnost k jednotlivým náboženským skupinám v zemi třeba na konci 16. století (s. 27, 42, 47, 57), aniž tuší, že jde o vysoce hypotetické odhady. Konečně autor recenzované publikace nedokáže pochopit ani procesualnost dějin, v extrémní podobě braudelovské *longue durée*, neboť vývoj v jeho pojetí jakoby se děl skokem, navíc pouhým působením vnějších faktorů, které tak či onak ovlivňují život jedince. Ačkoli přitom jejich význam zajisté nechci popírat, je třeba se ptát, stačí-li k vysvětlení všech dějinných

události, zvláště již proto, že mnohdy z pocho-pitelných důvodů nemáme dostatek relevant-ních pramenů.

Druhá část knihy (s. 110–185), popisující religiozitu soudobé české společnosti, téma kte-ré by mělo být autorovi bližší, však bohužel není o nic lepší, než kapitoly věnované historickému vývoji. Základní chybou je pomýlená snaha po-stavit výklad na „striktně vědeckém“ základě, na demografických a statistických údajích, které se staly samoúčelem, nikoli prostředkem pro další interpretace. Touto výtkou samozřejmě nechci zpochybnit kupříkladu smysluplnost nábožen-ské otázky v rámci censů, je však třeba uvědomit si, že tato otázka v (post)moderní společnosti měří jen určitý, formálně-institucionální typ reli-giozity. Zcela se z ní vytrácí problematika pri-vatizované zbožnosti (P. Berger, T. Luckmann), ale do značné míry i sociálně nonkonformní reli-giozita některých nových náboženských hnutí apod. Na tyto skutečnosti přitom již vícekrát i v českém diskursu upozornil D. Lužný. Mišo-vičovi naproti tomu, jak se zdá, až příliš splyvá pojem náboženství s křesťanstvím (výjimku tvo-ří jen několik drobných zmínek, např. na s. 134), zcela pomíjí pluralitu soudobé religijní scény, neuvědomuje si, že státní registrace té které cirk-ve ještě nic nevypovídá o jejím sociálním vlivu, natož o charakteru zbožnosti jejích členů.

Konečně i tam, kdy Mišovič nevychází z vý-sledků sčítání lidu nebo z plošných výzkumů po-stojů a hodnot, jeho kniha trpí přemírou – a ne-pochybně i přeceněním – kvantitativního přístu-pu. Doslova se „utápí ve statistikách“, aniž by si autor uvědomoval metodické problémy spojené s tímto typem výzkumu religiozity, dávno již ře-šené např. v kontextu sociální psychologie nábo-ženství (souhrnně viz D. M. Wulff: *Psychology of Religion*. New York, J. Willey 1997, s. 250–257). Některé nepochybně zajímavé kvantitativní po-znatky stran postojů veřejnosti či členů církvi k vybraným sociálním a náboženským problé-mům současnosti (s. 120–130, 153–167) se tak ztrácí v množství plochého deskriptivního mate-riálu, aniž by byly náležitě interpretovány.

Stejně nedostatečný je i druhý metodický přístup, s jehož pomocí se Mišovič snaží pronik-nout k podstatě a sociálnímu fungování moderní

české religiozity. Vychází ze sebereflexe vybra-ných nábožensky angažovaných osobností, při-čemž sám jejich výběr je diskutabilní (a není ni-jak metodicky zaštitěn), nadto jejich reflexe ně-kdy přijímá a jindy zpochybňuje (s. 80, 150–151), opět aniž by se „obtěžoval“ s odůvodněním své-ho přístupu. Výsledky tohoto nedostatečnému teoretickému a metodickému zázemí bohužel odpovídají, takže autora vedou například ke tvr-zení, že soudobou společnost silně ovlivňují masmédia, „a přesto“ část populace hledá oporu v církvích (s. 110). Jakoby přitom církve pro-střednictvím masmédií na moderním „nábožen-ském trhu“ nejen neparticipovaly, ale přímo jej nevyužívaly (viz P. L. Berger: *The Sacred Canopy*. New York, Doubleday 1967, s. 140–145). Podobně Mišovič píše, že vliv církvi v české společnosti trvale upadá, přičemž zejména se prý stupňují spory mezi církví a státem (např. s. 150n.) – jak pak ale vysvětlí silnou křesťan-skou politickou lobby, jejíž vliv se projevil třeba přijetím nového zákona o rodině v r. 1998, no-vého zákona o církvích, v postojích poslanecké sněmovny k homosexuálním sňatkům, k eutha-nazii apod.?

Dovolává-li se autor recenzované knihy tvr-zení H. Schelského, že „sociologie náboženství nemá možnost zodpovědět takové otázky, jako je víra moderního člověka“ (s. 119), dlužno mu dát za pravdu. Nikoli ovšem sociologie nábo-ženství jako celek, nýbrž ta již představuje J. Mi-šovič. Ačkoli se totiž deklaruje jako člen dvou mezinárodních společností pro sociologii nábo-ženství, jejich publikační činnost naprosto ne-zná, neorientuje se v moderní literatuře zahra-niční (např. R. Bellah, P. Berger, J. Casanova, G. Kepel, T. Luckmann ad.), ale ani české (tře-ba z díla brněnského D. Lužného zná pouze studii *Nová náboženská hnutí*, unikly mu dvě no-vější knihy i řada článků). Namísto toho citu-je křesťanskou apologetikou silně zatížená díla R. Enrotha, S. M. Pecka, W. Sire ad., která jsou daleko spíše „náboženskou sociologií“ než soci-ologií náboženství (použiji-li klasického vymeze-ní E. E. Eubanka (*Sociologická revue* 4, 1935, 3–4, s. 329–335)) a zřetelně odkazují k vědecky pochybné, avšak o to mediálně „zajímavější“ ré-torice tzv. antikultovních hnutí (D. Lužný: *No-*

vá náboženská hnutí. Brno, MU 1997, s. 120–121; Z. R. Nešpor: „Pojmy ‚církve‘ a ‚seкта‘...“ In: J. Horský, *o. c.*, s. 204–211).

Nezbývá mi než uzavřít, že recenzovaná publikace je z necelé dvacitky dosud publikovaných syntéz českých náboženských dějin prací nepochybně nejhorší, a to včetně řady zastaralých, interkonfesní nenávisť naplněných děl. Avšak ani pro nejnovější dobu, kde ji může konkurovat jen nemnoho časopiseckých článků a studií, nepřináší téměř nic nového a její teoretické a metodické zázemí – lze-li vůbec o něčem takovém hovořit – je beznadějně *out of date*. Jako taková bude nepochybně poprávu vědeckou obcí odmítnuta. Přináší však podstatné nebezpečí pro laickou veřejnost, neboť její autor se za pomoci výše zmíněných pseudovědeckých postupů – zejména přeplněnosti „tvrdými fakty“, nadbytečnými daty, tabulkami a výsledky statistických šetření – snaží své „dílo“ deklarovat jako standardní odbornou studii. A jako taková, bohužel, může být neinformovanou veřejností také přijata, může se stát východiskem moderního „obecného názoru“ na skutečnost náboženství a vývojovou dynamiku české religiozity se všemi z toho plynoucími tragickými důsledky. Důvodem je především fatální absence kvalitní novější literatury na toto téma; v tomto smyslu lze vydaní Mišovičovy práce hodnotit i kladně – mělo by být tragickým mementem současného stavu české historie a sociologie náboženství a zároveň pobídkou k urychlenému „ozdravení“, nejen ve smyslu odborném, ale pochopitelně i etickém.

Zdeněk R. Nešpor

Hana Maříková (ed.): *Proměny současné české rodiny. Rodina – Gender – Stratifikace*

Praha, Sociologické nakladatelství 2000, 170 s.

Na knize se autorsky podíleli sociologové, kteří se dlouhodobě zabývají jak problematikou genderu a rodiny, tak sociální stratifikací. Ve své práci čerpají zejména z výzkumů, na nichž v 90. letech osobně participovali (*Stratifikace, gender, rodina, Deset let transformace české a slovenské společnosti, Postavení ženské pracovní síly na trhu*

práce i mimo něj atd.). Výzkumné výsledky, tvořící empirickou bázi studie, byly již publikovány v podobě časopiseckých článků, pracovních textů či závěrečných zpráv. Od knihy proto bude čtenář očekávat přinejmenším zasazení „starých dat“ do nových souvislostí, resp. nový pohled na „staré“ téma rodiny. Autoři konkrétně nabízejí perspektivu gender a sociální stratifikace a v jejím rámci směřují k odpovědi na otázku, která v podstatě tvoří „páteř“ knihy: „Je rodina sférou sociální rovnosti, anebo nerovnosti?“ (Rozumějme, česká rodina devadesátých let.)

V první kapitole podává Jadwiga Šanderová přehled sociologických výzkumů sociální stratifikace, jejich teoretického pozadí a přístupů k rodné coby elementární analytické jednotce stratifikačního systému (přístupu *konvenčního, neo-konvenčního, sdružené klasifikace* a substituce rodiny individuem). Poměrně podrobně nastiňuje průběh a jádro diskusí o vztahu hierarchického a třídního pojetí v západní sociologii a uzavírá, že je „třeba opustit představu tříd jako reálných skupin s jasně vymezenými hranicemi“ a odvíjet úvahy od skutečnosti, že stratifikační systém současných kapitalistických společností představuje „hierarchické uspořádání socioekonomických vrstev, v jehož rámci lze identifikovat několik tříd, které tuto hierarchii částečně protínají“ (s. 18). Na závěr kapitoly se zmiňuje o české tradici výzkumů sociální stratifikace a konstatuje, či spíše kritizuje jejich soustředění na mužskou populaci, tendenci zařazovat proměnnou pohlaví „jen“ mezi faktory ovlivňující vertikální sociální diferenciaci, popřípadě prezentovat údaje konstruované jako průměry charakteristik mužské a ženské populace (analytickou jednotkou se tak stává „individuum jakožto bezpohlavní aktér, a to vzdor zjištění, že rozdíl ve struktuře jednotlivých komponent a tudíž i souhrnného statusu mužů a žen jsou poměrně značné“, viz s. 27).

Druhá kapitola se věnuje „výhradně“ rodné a jejímu vývoji v posledním desetiletí. Obsahuje „řadu velice stručně komentovaných tabulek“ (s. 29), které shrnují informace o podílu jednotlivých typů domácností, jejich velikosti a demografickém a sociálním složení. Jejich prostřednictvím chtěl Milan Tuček „datově ozřej-