

**Miloš Vidlák,  
Sociologie náboženství II,  
Praha: Karolinum 1992, 164 s.**

Druhý díl Vidlákových skript o sociologii náboženství, vydaných pro pražskou filozofickou fakultu, se svým obsahem a charakterem značně liší od dílu prvního, který vyšel o rok dříve. Zatímco první svazek působí jako jakási *membra disiecta*, jako shrnutí autorových dřívějších, dosud nepublikovaných a upravených studií, které se mnohdy sociologie náboženství dotýkají jen okrajově (zakomponováním prvků mimosvětského, transcendentálního vědomí do problematiky v podstatě metodologické na jedné a sociálně a ekonomické na druhé straně), svazek druhý, kterému chci věnovat následující řádky, je mnohem jednotnější a semknutější, takže vlastně představuje svým způsobem monografii, jejímž tématem je husitská revoluce v napětí svých sociálních a religiozních aspektů. Zdá se ovšem, že i tato Vidlákova „husitská monografie“ je svým původem staršího data, neboť reaguje do značné míry na Seibtova *Hussitica* z roku 1965 a vykazuje souvislosti s obdobným článkem autorovým z konce šedesátých let, jakož i se statěmi K. Hrubého z téže doby. Nicméně historicko-sociologická práce o husitství je v takovémto rozsahu publikována poprvé až v těchto skriptech a neměla by uniknout naší pozornosti.

Jak už vyplývá ze samotného titulu skript, nejen o práci religionistickou v pravém smyslu, nýbrž sociologickou; autorovi jde o výzkum „v historické sociologii“, „o průnik sociologie do historie“ metodou modelování stupnice společenského rozvrstvení (s. 18-19), avšak s vědomím toho, že „sociologický model nemůže a nechce nahrazovat historiografickou práci. Ukazuje však na 'bílé místa' na mapě dosavadní historiografické práce a udává i určitý možný další směr jejího zaměření“ (s. 37). Pro religionistu, resp. historika náboženství, je Vidlákova práce ovšem zajímavá především tím, „že ... umožní nahlédnout blíže do složité otázky vztahů mezi pozitivními a transcendentálními komponenty (viz dále – Z. U.), které vytváří husitskou revoluční sociální změnu“ (s. 95).

V rovině tohoto pokusu je také třeba spatřovat hlavní význam recenzované studie.

Autorovi vycházejícím z prací F. W. Ogburna, F. S. Chapina, P. Edwardse a P. Sorokina (ale i – v návaznosti na první díl skript – M. Webera a E. Troeltsche) jde především o „otázku vzniku, průběhu a vyústění revoluční sociální změny“ (s. 7). Hodlá tedy prozkoumat změny sociální kontroly, stratifikace a struktury v průběhu husitství, tzn. zhruba mezi léty 1400 a 1450, resp. 1471, a právě tak změny postojů k eucharistii a Písmu v témže období. Tím se pokouší o kritiku pojmu kulturní mezery (s. 5) mezí materiálními komponenty společenského života (v jeho terminologii tomu zhruba odpovídá výraz pozitivní) a komponenty immateriálními (v jeho terminologii transcendentálními), neboť mezi nimi apriorně spekulativně nevidí příčinnou souvislost, ať už v tom, či v onom směru, nýbrž pouhý vztah, vzájemné ovlivnění bez jednoznačné dominance. Vidlákova práce je tedy – *sit venia verbo* – pokusem o skloubení dvou dosud převážně odděleně pojímaných přístupů k husitství, tzn. jeho výhradního chápání jako sociální revoluce a jako „evoluce“, přeměny v dogmatické teologii.

Je ovšem třeba si uvědomit – a autor sám na to upozorňuje – že mu jde především o ověření metody „výzkumu společenského rozvrstvení na počátku revoluční sociální změny“ (s. 18) a „postoje společenských vrstev k sociální změně během husitské revoluce“ (s. 39), tedy nikoli o vyčerpávající postižení problematiky. Jde mu tudíž o vystižení základních hodnotových vzorců a jejich změn v průběhu času. V tomto smyslu tedy vychází z tzv. empirických historiografických údajů, tzn. z historických faktů přicházejících v dosavadní literatuře, a pochopitelně se nevěnuje zjišťování či konstruování faktů nových. Smyslem práce tak není obohacení faktografického obrazu husitství, nýbrž pokus o jakýsi komplexnější pohled v podobě symbolického, zároveň však exaktního modelu.

Vidlák zjišťuje při svém historicko-sociologickém výzkumu syntetickou gradaci ve vybraných problémových okruzích cestou syntetického indikátoru, tzn. vhodné zvolené kombinace, soustavy dvou kritérií. Při studiu sociálního rozvrstvení jsou to a) podíl na

národním jmění a důchodu určité vrstvy, b) míra společenského prestiže, který je určitě společenské vrstvě v soudobé společnosti přisuzován (s. 21). V případech postojů k eucharistii mu jde o syntetickou gradaci ukazatelů a) přítomnosti Kristovy ve svá tosti olátní, b) předpodstatnění (s. 94). Konečně v případech postojů k Písmu používá kritéria a) kdo může podat pravdivý výklad Písma, b) zda podkladem takové exegeze má být pouze Písmo nebo i tradice, má-li se taková exegeze stát vodítkem křesťanova názoru na život a svět (s. 102). Můžeme jistě namítnout, že počet možných relevantních postojů jistě není úplný (bylo by zajisté vhodné soustředit se i na pole eklesiologické, liturgické či kano-nisticko-liturgické), nicméně autorovi se podařilo vystihnout ty prvofadé a nejpodstatnější. Zdá se, že i s otázkou volby indikátorů, resp. kritérií, se vyrovnal dobře. Podařilo se mu totiž naplnit dva nezbytné požadavky: z množství možných postojů k jednotlivým problémům vybral ty z nich, které 1. mají nejvyšší charakterizační, výpovědní schopnost a 2. jsou doloženy hojností pramenných údajů. Tak byla splněna podmínka získání věrohodnosti výsledků.

Nemá vcelku smysl vypočítávat tu jednotlivá detailnější Vidláková zjištění, která jsou dobře čitelná ze šesti grafických znázornění jeho modelů (s. 159-164). Upozorňuji jen, že ke každému grafu podává v textu studie detailní vysvětlení a vyslovuje možné kritické námitky, jak to vyžaduje učebnicová a do značné míry metodologická povaha jeho studie. Lze jen upozornit na jistou nejednotnost jeho periodizace husitství; na základě grafů a komentářů k nim ji však lze formulovat zhruba takto: počátek (1400 -1419), průběh (1419-1434), vyústění (1434-1452) a konečně závěr (1452-1471). Je možno obrátit pozornost jen k některým jeho závěrům. Důležitou roli tu hraje pojem obratového bodu; jeho přesnou a vyčerpávající definici sice autor nepodává, jeho obsah však je z souvislosti celkem jasný: je to časový bod, v němž došlo k rozhodné a všeobecné změně postojů. Tu naráží Vidlák na skutečnost, kterou jen registruje, ale blíže nerozebírá, totiž že každý tento obratový bod se rozkládá do tří stupňů: změna skutčnosti – změna postoje k ní – manifestace tohoto změněného postoje. Je tedy třeba říci, že spíše než o obra-

tové body tu jde o obratové úseky; o obratových bodech lze hovořit jen natolik, nakolik je právě ona manifestace ze všech tří stupňů nejmarkantnější a nejsnáze zjištělná a ověřitelná. Touto manifestací je vpodstatě také to, co nazývá empirickým historiografickým údajem. Vyplývá z toho ovšem jistá schematicnost takto vzniklých modelů, avšak to ostatně vyplývá ze samé povahy modelování. Vidlák k se pak věnuje i otázce časového rytmu obratových bodů, přičemž zjišťuje jeho pravidelnost v periodě závěru. Je to jen potvrzení známé skutečnosti únavy z hektických bojů a převratů, což autor v řeči sociologa nazývá snahou o zabránění další atomizaci společnosti (s. 152), resp. přijetí skutečnosti „dvojího lidu“ z hlediska národnostního a náboženského (s. 150).

V tom, co jsem až dosud řekl, lze historicko-sociologické modelování, jak mám je Vidlák představuje, považovat za přínosné, či alespoň zajímavé. Nelze však se také nezmínit o nebezpečí, které může přinést. Při studiu postojů k náboženským otázkám se totiž jedná o makromodely, které pro svou stupnici syntetické gradace konkretizují pouze časovou osu, neberou však ohled na sociální rozvrstvení a geografické rozložení příslušných jevů a postojů. Ve svém důsledku to znamená, že závěrečný hodnotící souhrn může podléhat nemalým iluzím, vyplývajícím z ideologické či ideologizované interpretace (to se týká i faktografického substrátu modelování). A tomu se, myslím, nevyhnul ani autor recenzované práce. Zvláště markantní je to při jeho hodnocení závěrečného období husitství. To sice pravděpodobně správně charakterizuje snahou zabránit další atomizaci společnosti, jak se to za vlády Jiřího z Poděbrad projevuje v úsilí o ekonomický a sociální růst i vnitřní a zahraniční mír. Avšak na druhé straně se domnívám, že je zavádějící přičítat snahu o náboženskou toleranci pouze Jednotě bratrské (s. 152). Jistěže tzv. kompaktární postoj (s. 151) byl kompromisní, ba kompromistický, a tím i nesourodý, není mimo Jednotu jediným náboženským proudem v Čechách té doby, tím méně jej můžeme chápat jako protějšek Jednoty. Zdá se, že tu Vidlák mimovolně a nechtěně ukazuje na ona „bláá místa“, o kterých hovoří v úvodu své práce. Především se mi zdá, že se nám nedostává přesnějšího předběžného

pojmového rozlišení mezi kompromisem (třebas by nakonec byl vynucený) a tolerancí. Dále např. nelze nevidět, že katolicismus té doby není vyčerpávajícím (ba patrně ani podstatným) způsobem charakterizován bojovnými polemiky typu Hilaria Litoměřického, nýbrž že jeho část (kupodivu např. i v Plzni) nejenom z přinucení, ale i aktivně přistupuje na jakýsi *modus vivendi* s ostatními náboženskými proudy. A konečně nelze nevidět, že Vidlák je značně závislý na hodnocení, které předkládají T. G. Masaryk a R. Kalivoda. V tom případě je ovšem jasné, že jeho tzv. empirické historiografické údaje ani zdaleka nejsou tak „empirické“, jak se domnívá.

Přes rozporné hodnocení, které vyplývá z předchozích řádků, ovšem není možno upřít recenzované práci podnětnost (a to i u vědomí toho, že se jedná o výsledky zkoumání staršího, neboť po dvacetiletém přerušení kontinuity tohoto druhu bádání jde svým způsobem o novinku). Jako podstatné tu vidím především úsilí o skloubení výzkumu tzv. pozitivních komponentů společenského života s transcendentálními; rytmus jejich změn se totiž jeví jako souběžný, a tudíž lze vyloučit jejich jednostrannou (ať už v jaké mkoli směru) příčinnou závislost. Zjednodušující metoda modelování se tak paradoxně ve svém důsledku staví proti zjednodušujícímu výkladu a hodnocení. A v tom lze vidět hlavní Vidlákův přínos.

ZDENĚK UHLÍŘ

**Marek Sikorski,**  
**Błogosławiony Czesław,**  
**Patron Wrocławia,**  
**Nowa Ruda: Wydawnictwo**  
**„Ziemia Kłodzka“ 1993, 79 s.**

Historická fenomenologie náboženství je jedním z důležitých oborů religionistického zkoumání. Může být proto jenom potěšitelné, že v poslední době se i v postkomunistických středoevropských zemích objevují práce o hagiografii, a to jak analyticko-syntetické souhrny pro jednotlivé oblasti, tak i speciální monografie o světcích. Avšak vzhledem k tomu, že katolické prostředí, je-

muž povýtce je svatopisectví vlastní, není dosud tímto druhem literatury ani v oblasti didakticko-moralistického písemní ctví pas-toračního, ani v odborných pracích teologicko-historických dostatečně saturováno, je i věcná a slovesná úroveň nově vycházejících knih o tomto tematickém okruhu různá, leckdy až nedostatečná; týká se to především prací, které se snaží o souhrnný pohled a jen s obtížemi se dokáží vyvarovat přízvěrné výchovnosti. Zdá se, že schůdnější cestou k dosažení nového poznání se tak stávají speciální monografie o jednotlivých světcích. Jako příklad může sloužit recenzovaná práce polského kunsthistorika a historického publicisty Marka Sikorského.

Kniha útlého rozsahu doplněná obrazovým materiálem (25 většinou celostránkových ilustrací) v sobě spojuje odborné kvality se čtenářskou přístupností. Čtenář se může seznámit se všemi podstatnými rysy Česlavova prvního i druhého života, s církevně politickým rozměrem jeho kultu i s jeho projevy literárními, výtvarnými i folklórními. Má však též religionistické aspekty. Nebude proto od věci zastavit se u několika bodů, které by se mohly stát podnětem i pro české hagiografické bádání.

Z komparativního hlediska nabývá na významu otázka kontinuity a diskontinuity kultu a jejich vzájemný vztah v historickém vývoji. Sikorski totiž dospívá k závěru, že Česlavův kult proběhl dějinami ve dvou časově dosti výrazně vymezených vlnách, středověké a protireformační. Může se jednat o jev typický pro tento konkrétní kult, ale může též jít o projev skutečnosti s obecnější platností. Vyřešit tuto otázku by pomohla jen zevrubná komparativní studie zabývající se kultem světců ve střední Evropě (šiřší geografický horizont by patrně zatím nebyl únosný) 14.-18. století. Můžeme se však pokusit o předběžný závěr. Pokud bychom za základ srovnání vzali české světeč Ivana či Jana Nepomuckého, mohlo by se zdát, že diskontinuita mezi středověkem a dobou protireformační je vlastní jen některým kultům, že však neplatí všeobecně. Ale domnívám se, že jde o závěr s platností obecnější. Jakýsi předěl nacházíme i v případě úcty václavské, kde nehrála roli pozdní, barokní beatifikace či kanonizace, jež by mohla být sporným bodem mezi církevními a světskými histo-