

padních zemích, že místo silné, ať už čistě národní nebo evropské, identity se mezi respondenty objevují identity slabé, proměnlivé a vzájemně se překrývající. Kolektivní identita má v dnešní době otevřený, pluralitní a fluidní charakter a tento trend bude pravděpodobně pokračovat. Většina lidí se tedy již neztotožňuje pouze s příslušníky svého národa, ale také svého regionu či Evropské unie (s. 180). V této souvislosti byl zmíněn princip subsidiarity, tedy identifikace s těmi, kteří jsou nám prostorově nejbližší, s lidmi z našeho města, kraje (s. 117), např. katalánská nebo slezská identita.

Výzkum na poli identit stále pokračuje, objevují se nové zajímavé tituly. Kromě již zmíněných můžeme uvést např. knihu *Cultural Diversity, European Identity and the Legitimacy of the EU* (H. D. Klingemann, D. Fuchs (eds.). Cheltenham: Edward Elgar Publishing 2011), která se zabývá zkoumáním evropské identity především z kvantitativních pozic, a publikaci *Questioning EU Enlargement: Europe in Search of Identity* (H. Srujsen (ed.). New York: Routledge 2006). Recenzovaná publikace může podnítit širší diskuzi, např. o významu evropské identity v souvislosti se snahami Turecka o vstup do EU. Také může dát impuls k dalšímu zkoumání kolektivních identit v evropském prostoru, kde panuje deficit ve výzkumu identit Bulharů a Rumunů, tedy občanů států, které vstoupily do EU v posledním rozšiřování v roce 2007.

Daniela Gawrecká

Miroslav Tížik: *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku. Zápasy o ideový charakter štátu a spoločnosti*

Bratislava, Sociologický ústav SAV 2011, 423 s.

V Miroslavu Tížikovi má slovenská sociologie náboženství nepřehlédnutelnou, rozhodně však nikoli bezproblémovou osobnost. Jeho první kniha *K sociológii novej reli-*

giozity (Bratislava: Univerzita Komenského 2006) vyvolala značně kritické reakce diskutované na stránkách časopisu *Etnologické rozpravy* (2007, 14 (1): 117–143), a zcela spokojen s ní nebyl ani níže podepsaný recenzent: propracovaná analýza soudobé slovenské religiozity byla totiž „doplněna“ jednak příliš aprioristickým, proticírkevním hodnocením a zadruhé nezvládnutým ambiciózním pokusem o vypracování jakési obecné teorie náboženství (2007, *SČ/CSR* 43 (4): 848–851). Neméně negativní ohlasy nepochybně vyvolá také druhá Tížikova kniha, v níž jsou prezentovány autorovy hodnotové postoje spojené s výraznou kritikou ostatních slovenských sociologů náboženství a religionistů za jejich údajné „nadbíhání církvím“ (zejm. s. 168–179) a nepřiměřeně ambiciózního zobecnění je dosahováno prostřednictvím (nezvládnuté) historické analýzy.

Tížik si položil zásadní otázku, „proč se náboženství (především v jeho katolické podobě) stalo tak viditelnou součástí charakteru slovenské společnosti“ (s. 12), na niž chce odpovědět prostřednictvím kombinace tří přístupů uplatněných ve stejném počtu částí knihy: (1) historickou analýzou situace a změn církevní religiozity v období 1918–1989, (2) popisem legislativního vývoje a politické rétoriky na Slovensku po roce 1989 a (3) sociologickou analýzou názorů veřejnosti na tento stav, respektive na jeho symbolická vyjádření. Překvapivě nejobsáhlejší je přitom první část knihy (107 stran oproti 99 a 85 stranám), právě ta je však rovněž nejproblematictější.

Ačkoli Tížik vstoupil na pole náboženských dějin, neprovedl v této oblasti žádný vlastní výzkum a omezil se na pouhé selektivní převyprávění již existujících syntéz, které navíc nezvolil nejšťastněji. Ani Mišovičova *Víra v dějinách zemi (K)oruny české*, ani Václavíkovo *Náboženství a moderní česká společnost* nejsou totiž historické práce a dočkaly se v tomto směru značné kritiky, nehledě k tomu, že slovenskými realitami se zabývají jen velice poskrovnu, zatímco od

Čikešových *Vztahů státu a církve na Slovensku*, jež byly třetím hlavním zdrojem, si zase Tížik zachovával odstup kvůli jejich „procírkevnímu“ vyznění (což částečně platí i o knize Václavíkové). Výsledkem je velice sporný popis, který se sice snaží „bořit mýty“, k historicky relevantní analýze má však daleko. Z množství diskutabilních tezí, které by vydaly na několik stran, uvedu alespoň „uznání fašismu“ římskokatolickou církví (s. 51), bezpřívlastkově „demokratický“ charakter poválečného tříletí 1945–1948 (s. 67) nebo celou diskuzi o připojení (podle Tížika alespoň částečně „demokratickým“) řeckých katolíků k pravoslaví (s. 103–109).

Pokud by tyto a další teze zůstaly jen zbytnělým „ritualizovaným ‚využíváním historie‘“, o kterém psal Mills, nebylo by to tolik na škodu, potíží je v tom, že autor je často využívá ke komparaci se současným stavem, která je z tohoto hlediska nanejvýš sporná. Třeba i v tom, nakolik (nevědomky) sám podléhá ahistorické rétorice: proti často uváděné tezi o „tradičně katolickém“ charakteru slovenské společnosti lze totiž namítnout, že „dějiny (slovenského – pozn. aut.) národního obrození jsou současně dějinami slovenské evangelické církve“ (A. Štefánek. *Slovensko pred prevratom a počas prevratu*. Praha: SNO 1923, s. 5). Ne proto, že bychom s tímto vyhroceným tvrzením mohli bezvýhradně souhlasit, ale jako ilustraci zcela odlišné konceptualizace, která byla běžná, ba „shora“ prosazovaná, v meziválečném období (i necírkevními liberály, jako byl právě Štefánek).

Jako zajímavý a z hlediska historické sociologie nosný se mi jeví pouze pokus interpretovat minulost prostřednictvím proměn oficiálních státních symbolů a jejich praktického užívání, v daném případě samozřejmě s ohledem na nábožensky relevantní symboly (zejm. hymna a státní znak, svátky, řády a vyznamenání, symboly užívané na bankovkách a poštovních známkách). V těchto případech však autor naneštěstí nepřekračuje pouhý popis, nepokou-

ší se o hlubší analýzu ani nerozebírá dobové diskuze nad příslušnou symbolikou, takže dobrý nápad ústí do ztracena.

Méně problematická, zato však zhola zbytečně „nafouklá“ se mi jeví druhá část knihy, v níž Tížik dopodrobna rozepisuje vývoj slovenské církevní legislativy a náboženské legitimizace politiky a státu od listopadového převratu do současnosti. Právem přitom ukazuje, že „náboženství, které je dodatečně vydáváno za důležitého aktéra změny, nebylo v počátečním období součástí hlavních požadavků demonstrantů“ (s. 146; v českých zemích byla přitom situace paradoxně odlišná), teprve postupně nabylo legitimizačního a sebeidentifikačního významu a za vydatné podpory různých politických subjektů se stalo nezpochybnitelnou součástí veřejného prostoru. Postavení jednotlivých církví je přitom diferencované: neprivilegovanější v případě římskokatolické (resp. také řeckokatolické) církve, o něco hůře na tom jsou ostatní státem uznané církve (z nichž některé na základě svého rozhodnutí odmítají státní dotace) a nejhůře církve neregistrované, které „prakticky legálně nemohou existovat“ (s. 188).

Tížikovi tento stav vadí, je ale skutečně tak problematický? Lze očekávat něco jiného v zemi, jejíž většina obyvatelstva se identifikuje s církevní religiozitou a kde se podpora církevních zájmů dostává i do politických programů nenábožensky orientovaných stran – které jsou (také) proto voleny? Navíc v případě státem neuznaných církví je třeba konstatovat, že nejde než o kontinuitu (rakousko-)uherské a meziválečné legislativy, která ani nikdy dřív nevyvolávala větší výhrady a která má své analogie v naprostě většině evropských zemí. Zajímavější by bylo, kdyby byly zkoumány specifické vztahy státu k některým etablovaným církvím, třeba dost dlouho trávající disproporční podpora (zcela marginální) Církvi československé husitské.

To vše už navíc Tížik popsal ve své první knize (samozřejmě kromě několika od té doby proběhnuvších změn), proto je

namíste se ptát, co vlastně nového přináší. Je to prakticky jediné: již zmíněná kritika ostatních slovenských vědců, kteří podle jeho názoru přispěli k tomu, aby náboženství bylo automaticky pojmáno „v ‚americkém‘ duchu, tedy jako by to byl prostor neformálního, nepolitického života vzájemné pomoci, solidarity a spolupráce aktivních občanů, kteří mají společné hodnoty“ (s. 170), nezpochybnitelná součást občanské společnosti. K tomu nepochybně v části sociálních věd dochází, není to ale přinejmenším částečně oprávněné (náboženské organizace nepochybně plní i tyto funkce)? A byl to vůbec akademický sektor, zde představovaný časopisem *Sociológia* a několika knižními publikacemi, kdo se o takovéto pojetí zasloužil (opravdu mají sociálněvědní publikace tak široký společenský dopad)? Neoprávněná metodologická kritika se ve výsledku jeví jako příliš zjednodušující a aprioristická, což nepochybně škodí její podstatě.

Ze sociologického hlediska je nejzajímavější i nejlépe propracovaná třetí část knihy, do níž Tížik pod hlavičku „náboženských klientů státu“ shrnul dvojí agendu: nejprve se věnuje praktickým důsledkům rostoucí státní podpory církví (především církve římskokatolické), konkrétně státním dotacím na jejich provoz, růstu církevního školství a vlivu v dalších oblastech veřejného života (správa, legislativa, média aj.), načez prostřednictvím empirických výzkumů dokládá postoje veřejnosti k těmto a dalším (symbolickým) skutečnostem. Závěry, k nimž dochází, jsou přitom zásadní povahy: od druhé poloviny devadesátých let a – trochu paradoxně – ještě výrazněji po vstupu Slovenska do Evropské unie dochází v této zemi ke státem podporovanému růstu vlivu etablovaných církví, přičemž tento trend „nevychází z přirozeného tlaku veřejnosti, jak bývá zdůvodňován, ale je součástí dlouhodobého plánu rozvoje církve, tedy činnosti jedné z mnoha zájmových skupin v politice a ve veřejném životě Slovenské republiky“ (s. 260).

Je nepochybně dobře, přichází-li sociolog náboženství s (takto) zásadními zjištěními a dokáže-li je argumentačně podložit. V tom je nicméně v daném případě potíže: ačkoli Tížik má v řadě věcí nepochybně pravdu, není to asi ve všech případech a navíc málokdy jde do dostatečné hloubky. Popis církevních dotací, škol atd. je právě jen popisem, jemuž chybí (aktérská) zdůvodnění dané situace i (akademická) interpretace, argumentace o sociálním odporu vůči církvím není s to vysvětlit náboženskou relevanci volebního chování či zvyšující se zájem o posílání dětí do církevních škol, který není jen důsledkem nárůstu jejich počtu. Podobně, zdůrazňuje-li autor v duchu teorie racionální (náboženské) volby, že státem podporované církve ztrácejí zájem o potřeby věřících (s. 251–252), nejsem si jist, nakolik by se mu líbil jím samým proponovaný stav odvolky, kdy by církve byly zase zásadní měrou závislé na movitých salárnících – jako tomu bylo v českých zemích v případě evangelíků v „dlouhém“ 19. století.

Pomineme-li explicitní církevní zájmy a (v knize ovšem v této souvislosti netematizované) naděje části slovenských elit, že se církve jakožto struktury občanské společnosti stanou významnou protiváhou státu, jediné Tížikovo vysvětlení „desekularizace shora“, k níž na Slovensku dochází, je v podobě hledání národní identity a legitimizace nového státu. Právě to by si však zasloužilo mnohem hlubší argumentaci, než je pouhý popis proměny státních symbolů či názorů veřejnosti na historicky významné Slováky. Závěrečná teze o „trojí slovenskosti“, totiž římskokatolické (symbolizované A. Hlinkou), evangelické (symbolizované M. R. Štefánikem) a „dosud marginální a neinstitucionalizované“ „humanistické“ (symbolizované A. Dubčekem) (s. 339), je stejně tak samozřejmá (v prvních dvou případech), jako diskutabilní (ve třetím – i proto, že není jasné, můžeme-li považovat komunistického politika, který se stal symbolem reformy téměř „neza-

viněné“, za reprezentanta „slovenského humanismu“).

Nepochybují o tom, že Tížikovo *Náboženstvo vo verejnom živote na Slovensku* otevírá zásadní témata veřejného a politického (nejen náboženského) života našich východních sousedů, kromě některých trefných poznatků však přináší spíše rozvláčené než argumentačně bohaté, a k tomu dosti zaujaté výklady, aniž důsledně odpovídá na svoji ústřední otázku – proč se církevní religiozita, v první řadě římskokatolická, stala na Slovensku tak klíčovou? V tomto smyslu je vydání tohoto díla nanejvýš problematické nebo přinejmenším předčasné, protože autorovi zabránilo v hlubším analytickém zpracování tématu. Pokud ale kritické reakce a diskuze nad Tížikovou knihou povedou k tomuto poznání, svůj účel vlastně (bezděčně) splní.

Zdeněk R. Nešpor

Hana Horáková: *Kultura jako všelék? Kritika soudobých přístupů*

Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 2012, 318 s.

Fenomén kultury je ve společenskovědním diskurzu často traktovaným tématem. Lze souhlasit s Hanou Horákovou v tom, že „kultura je spolu se sociální organizací základní podmínkou lidské existence“ (s. 12), ale zároveň se kultura „stala módním diskurzem soudobé společnosti“ (s. 14). Pokud se přikloníme k jednomu z těchto tvrzení, tak se otevírá otázka, jak tento fenomén zkoumat a prostřednictvím jakých teoretických rámců ho můžeme uchopit. Zodpovězení těchto otázek nebo alespoň vodítko k jejich zodpovězení může poskytnout recenzovaný titul *Kultura jako všelék? Kritika soudobých přístupů*. Tento titul představuje robustní přehledovou studii, ve které se autorka zabývá přehledem teorií a přístupů věnujících se fenoménu kultury. Co se týče rozsahu a množství reflektovaných přístupů k fe-

noménu kultury, je nutno ocenit autorčin široký teoretický záběr a množství prezentovaných pohledů týkajících se postavení kultury v rámci života společnosti. Hlavním cílem práce je „prezentovat kulturu jako společenskovědní problém“ (s. 15). Tuto skutečnost se s ohledem na přehledový charakter textu podařilo autorce naplnit. Argumentační linie textu je rozdělena do dvou částí, jež se týkají odlišné problematiky výzkumu kultury. V první části knihy se autorka zaměřuje na fenomén kultury z pohledu jeho možného metodologického, epistemologického a ontologického uchopení. Druhá část knihy je zaměřena na propojení kultury s určitým normativním rámcem politiky a morálky. Celkově je argumentační linie knihy čtenáři předkládána v šesti dílčích kapitolách, které jsou tematicky a argumentačně konzistentní a z pohledu celkové struktury textu lze jejich zařazení a návaznost označit za logické.

První kapitola je věnována přehledu kulturních teorií a nahlížení na kulturu v obecném a antropologickém smyslu. Kapitola nese název „Zneklidňující dichotomizace“, což reflektuje skutečnost, že „téma dichotomizace prostupuje myšlení a logiku západní civilizace“ (s. 22). Tato problematika spočívá v tom, že poukazuje na nedokonalost klasifikačních schémat, ale zároveň se bez dichotomizace neobejdeme (s. 22). Z tohoto karteziánského dualismu pak vychází atomistické pojetí kultury, které vede k tomu, že si kulturu „můžeme uvědomovat, kriticky reflektovat a do jisté míry se od ní osvobodit, ale to, jak o věcech přemýšlíme, jaké koncepty používáme, v jakých kategoriích pojmáme svět, o co se snažíme, vůči čemu se vymezujeme, čeho chceme dosáhnout, je dáno tím, jak naše myšlení, vnímání a cítění bylo formováno během celého života“ (s. 25). Proti atomistickému pojetí kultury stojí pojetí komunalistické, které postuluje, že „lidské myšlení a jazyk jsou včleněny do systémů společenského zvyku a každý takový systém je spojen s příslušnou komunitou“ (s. 24). Od to-