

ANALÝZA MAKROPROCESŮ V DĚJEPISECTVÍ

Několik úvah o problematice propojení sociologických a historiografických postupů při studiu náboženských dějin*

Jan Horský

Fakulta humanitních studií UK Praha

An analysis of macro-processes in history. Some thoughts on the issues of connecting sociological and historiographical methods in studying religious history

Abstract: The study consists of (a) a methodological reflection of the theories of macro-processes and the possibilities of applying macro-analysis in history. It finds that the utilisation of macro-analysis in historical science is productive if theories of processes are applied on historical phenomena, which are studied chiefly as unintentional, and if we concentrate on selected sections, levels and segments (subcultures, formalised discursive modes, demographical phenomena etc.) of socio-cultural reality. The study presents (b) some elements of the development of the relationship between Czech historiography and sociology (the sociology of religion). It mentions the long-term problems of the relationship between the two. The study shows examples (c) of the work of several young historians, which show the possibility of the productive connection of sociology and history. The study argues in favour of macro-analytical methods in historiography that allow the connection of the methods of historical sociology with some of the elements of Anthropological History, New Cultural History and New Intellectual History. It also tries to show the development of the stands of Czech historiography on sociology (event. the historical sociology of religion) on the example of selected issues (the possibility of “objectively” identifying the “religious character” of social processes; the issues of religious homogeneity of traditional societies in relation to the so-called “paradigm of confessionalisation”; the discussion on the „disenchantment of the world“) and thus sketches the possibility of the socio-historical analysis of Czech religious history.

* Tento článek je součástí řešení grantového projektu GA AV ČR č. IAA700280701 „Česká sociologie náboženství v mezinárodním a interdisciplinárním kontextu“.

Keywords: *history; sociology; macro-history; religious movements; social movements; disenchantment of the world; rationalism*

Nejeden z dnes vlivných proudů dějepisectví, jako je historická antropologie, *New Cultural History* či *New Intellectual History*, pohlíží často s nedůvěrou na makroanalytické úsilí historických věd (rázu starších prací školy *Annales* či německé *Historische Sozialwissenschaft*) stran studia sociokulturních dějinných procesů a struktur (Burke 2004; van Dülmen 2002; Iggers 2002). Často se přitom přenáší kritika, kterou lze oprávněně vyslovovat vůči hegelovskému či marxistickému pojetí makroanalýzy (např. Kocka 1977), zkratkovitě na veškeré dějepisecké snahy o procesuální makroanalýzu a o uplatňování teorií procesů a struktur v rámci historických věd (podrobněji argumentuji v Horský – Nešpor 2004; Horský 2007a; Horský 2007b). Je to nejen škoda, ale i paradox, uvážíme-li že se souběžně s tím v rámci sociologie konstituovala jako svébytná subdisciplína sociologie historická. Chtěl bych proto věnovat pozornost několika vybraným problémům, při jejichž pojednání by se dějepisectví mohlo prolínat se sociologií náboženství díky využití makroanalytických konceptů.

Soustředím se přitom především na české dějepisectví a vstupy sociologie náboženství do diskuse budu vnímat z jeho pohledu. Upozornit chci na otázky, při jejichž řešení se může (díky odlišnosti metody a různému přístupu k „empirii“) ukázat rozdíl mezi (historickou) sociologií (náboženství) a dějepisem (resp. historickými vědami). Jde o samo identifikování „náboženského“ charakteru určitého děje, o debaty o náboženské homogenitě tradiční společnosti a o snahy shledávat na poli náboženského vývoje kořeny sociokulturní modernity (zejména debaty o procesu „odkouzlení světa“). Chtěl bych jednak argumentovat ve prospěch makroanalytických přístupů v dějepisectví poukazem na to, že nemusejí být v rozporu s dnes vlivnými směry historiografie, a jednak upozornit, že v české historiografii je sociologické kladení otázek stále spíše jen okrajovou záležitostí, a to i přes to, že dosavadní bádání například stran dějin české reformace (na něž se v následujícím textu především zaměřuji) nabízejí pro propojení historickosociologické, historickoantropologické, kulturnědějinné a historické makroprocesuální analýzy mnohé příležitosti. Začít je však třeba vymezením několika základních pojmů.

Historická sociologie, sociologie náboženství, teorie v historických vědách

(1.) Aníž bych na tomto místě jakkoli chtěl podrobně pojednávat vývoj a různé směry *sociologie náboženství* – čtenáře odkazuji v tomto směru na poměrně bohatou literaturu (např. Giddens 1999: 420-424; Havelka 1998; Nešpor – Lužný 2007: 46-71; Weiß 2003) –, považuji za potřebné přihlásit se alespoň k její základní charakteristice. Vyjít snad lze z následujícího vymezení: „Sociologie náboženství zkoumá lidskou stránku vztahu člověka k transcendentnímu, respektive sociální jednání, projevy, vztahy a skupiny, které na tomto základě vznikají, aniž si klade otázku, zda to, z čeho bere svoji legitimitu, tedy transcendentno, existuje, nebo ne“ (Nešpor – Lužný 2007: 7). Sociologii náboženství lze rovněž charakterizovat tak, že zkoumá jednak náboženské jevy, jak jsou „vetkány do nenáboženských společenských procesů“, jednak „také působení opačné, vliv náboženství na společnost“, a konečně pojednává některé sociální procesy jako takové, „které mají v poslední instanci náboženský charakter v nejširším slova smyslu“ (Havelka 1998: 19-21).

(2.) Úvahy o analýze náboženských makroprocesů je vhodné posuzovat ve vztahu k té části sociologie, která se více zaměřuje na sociální dynamiku či na diachronní studium společnosti, tj. ve vztahu k tzv. *historické sociologii*. Jiří Šubrt kupříkladu označuje „historickou sociologii“ za „>hraniční< disciplínu, jež se u nás zatím netěší přílišné pozornosti ani ze strany sociologie, ani ze strany historie (obě vědy na ni nahlízejí s určitou nedůvěrou, možná až podezřívavostí, která pramení z celé řady – často i >mimovědních< – důvodů)“. Aníž by tvrdil, že tuto disciplínu lze plně vymezit následující charakteristikou, klade Šubrt při specifikaci historické sociologie důraz na „problematiku koncepcí usilujících odhalit, charakterizovat a vysvětlit povahu a směr dlouhodobých vývojových procesů“ (Šubrt 2007: 5).

V zásadě velmi obdobně uvažuje také třeba Volker Kruse, když označuje, zejména s ohledem na vývoj německého sociologického myšlení, jako „historickou sociologii“ takovou sociologii, která pracuje převážně s historickými daty (*mit historischen Daten*) a usiluje o teoretické vysvětlení historických změn (*um die theoretische Erklärung geschichtlichen Wandels*). S ohledem na to pak odlišuje historickou sociologii od sociologie formální nebo systematické. Jako příklad historickosociologických rozborů uvádí Kruse postupy Maxe Webera v rámci jeho sociologie náboženství (Kruse 1999: 12). Tak se v Kruseho pojetí historická sociologie z velké části překrývá s Weberovou koncepcí sociologie

jako „vědy o skutečnosti“ (*Wirklichkeitswissenschaft*) (Kruse 1999: 27-30). Kruse dále ztotožňuje historickou sociologii s Mannheimovou „dynamickou sociologií“. Dynamickou sociologii považuje Karl Mannheim za jeden ze tří druhů sociologie (vedle formální sociologie a obecné sociologie). Dynamickou sociologii, kterou také označuje za nauku o dějinné dynamice (*Soziologie als Lehre von der Geschichtsdynamik*), Mannheim vymezuje jak oproti filosofii dějin (na rozdíl od ní dynamická sociologie vylučuje z výkladu metafyzické komponenty), tak i jejím odlišením od dějepisné historické vědy (v odlišnosti německé terminologie řečeno: *von der geschichtswissenschaftlichen Historiographie*) (Kruse 1999: 114-115; Mannheim 1980: 113-134).

(3.) Půjde-li nám o dějinnou analýzu makroprocesů, bude zapotřebí učinit několik poznámek o povaze a funkci teorií v *historických vědách*. Například v rámci německé historické sociální vědy (*Historische Sozialwissenschaft*) Hans-Ulrich Wehler a Jürgen Kocka pojmají na jedné straně teorie v dějepisectví velmi široce, na straně druhé však pro ně nenárokují holistickou všeobjímající platnost. Teoriemi Wehler rozumí explicitní a konsistentní pojmové systémy (*Begriffssysteme*), které, aniž by byly odvoditelné z pramenů, slouží k identifikaci (*Identifizierung*), rozkrytí (*Erschließung*) a vysvětlení (*Erklärung*) historických problémů (Kocka 1977a: 99-108; Wehler 1979: 17-18; Lorenz 1997: 356).

Kocka pojednává dále (a) teorie jako prostředek kauzálního vysvětlení (*Erklärung*) historické skutečnosti (Kocka 1977b: 178-181). Tato funkce teorií však není značnou částí dějepisectví uznávána. Pro debaty o roli teorií v dějepisectví mohou být spíše zajímavé další jejich funkce, které Kocka uvádí. Jde (b) o rozkrytí historické skutečnosti či strukturaci pramenného materiálu, jež či již lze odlišit od pouhého vyprávění. Byly by to teorie, které nemají své *explanandum* (tj. nemají to, co má být vysvětleno), které jsou vlastně svého druhu deskripcemi. Jde o teorie sloužící k identifikaci a popisu proměňujících se prvků skutečnosti v jejich provázanostech a možných strukturacích, teorie, které však neposkytují kauzální vysvětlení. V podobném duchu by Kocka chápal i funkci modelů, jejichž vztah k realitě pojednává na způsob Weberových ideálních typů (Weber 1998a: 7-63). Mohli bychom říci, že jde o teorie směřující k vytváření pojmového aparátu jako nástroje klasifikace, typologie či soustavného popisu (Kocka 1977b: 178-181). Konečně (c) funkcí teorií v historických vědách je, že – coby nositelé významu (*Bedeutungsträger*) – vytvářejí propojení mezi zkoumaným historickým předmětem a souborem dnešních problémů. Příkladem této Kockou (1977b: 178-181) uváděné funkce teorií může

být zčásti to, co by spadalo pod logicko-metodologické pojetí kultury u Maxe Webera (Kim 2002: 200-210). Právě při uvažování této funkce teorií se může stát viditelným problém, jenž spočívá ve snaze propojit jazyk pramenů se současnou terminologií teorií. Otázkou, k níž se zde vyslovuje Kocka, ale i Koselleck (2000: 349-350) či Rüsen (1986: 80-86) a mnozí další, je, do jaké míry se můžeme vyhnout ahistorismu, chceme-li jevy z minulosti, bez ohledu na jejich dobové pojmenování, pojednávat dnešním pojmoslovím. Pro Wehlera či Kocku by v tom nebyla nepřekonatelná překážka. Právě funkce teorií (b) a (c) se nápadně zviditelní, když se začneme ptát, zda o tom, že určitý jev bude dnešní historická věda studovat jako jev „náboženský“, rozhoduje jeho někdejší aktérské označení, nebo dnešní badatelova konstrukce objektu bádání.

Ponechme na tomto místě stranou otázku, zda jsou teorie v dějepisectví protikladem narácí, nebo naopak jen jejich podmnožinou (podrobněji k tomu např. Rüsen 1986; více v této věci argumentuji v Horský 2007a, 2007b), a řekněme, že ji pro tuto chvíli budeme pracovně považovat za irelevantní. Důležité pro další výklad je naopak poznamenat, že Wehlerovo a Kockovo pojetí teorií nevyžaduje ani přijetí konceptu sociokulturní skutečnosti jako (v ontologickém smyslu strukturované, historické) „totality“ a vývoje jako jednotícího, všeurčujícího kontinuálního a kauzálního procesu (více viz Chartier 1987, 1997: 28-38 a 54; Kruse 1999: 122-125; Schöttler 2002). Wehlerovo a Kockovo pojetí tak proto nevyklučuje ani pozdější tendenci nejedné studie přijmout tezi o kulturní konstruovanosti sociální skutečnosti (Burke 1992: 118-126; van Dülmen 2002; Chartier 2002; Štaif 2006: 44-45), ani představu principiální ekvivalence historických objektů (Chartier 1987; Foucault 2002), ani konečně archeologizaci dějepisu (spojenou s představou paralelnosti či křížení se jednotlivých „řad“: Foucault 2002: 16-17; Vašíček 2006). Toto pojetí teorií není zároveň v rozporu s luhmannovským konceptem plurality autopoietických systémů a paralelnosti procesů jejich proměny (Luhmann 2006; Mucha 2007: 365-368). Kockovo a Wehlerovo pojetí teorií lze rovněž propojit s Koselleckovou představou „teorií možné historie“, jež nemohou sice být prameny pozitivně potvrzovány, ale přesto lze některé z nich uznat jako adekvátní konstrukce obrazu minulosti, obstojí-li před „vetem pramenů“ (Koselleck 2000: 204-207), a ty, které prameny vetovaly, zamítnout.

Vztahy historiografie a sociologie náboženství v českém prostředí

Není cílem tohoto článku pojednávat o vlastních dějinách české sociologie náboženství. Ty byly v poslední době nově zpracovány zejména díky Zdeňku R. Nešporovi (Nešpor 2004c, 2007c). Nechci ani podávat přehled a hodnocení českého dějepisného bádání o náboženských dějinách, jež byl rovněž v různých souvislostech již načrtnut (Nešpor 2005). Konečně nechci ani tento článek proměnit v náčrt sociologické klasifikace českých náboženských dějin, neboť jsem se k této možnosti vyslovil nedávno na jiném místě (Horský – Nešpor 2005; Horský 2007c). Zcela záměrně ponechávám v tomto článku rovněž stranou tzv. spor o smysl českých dějin a debaty o „české otázce“. Ty byly v nedávné době velmi rozsáhle zpracovány především Milošem Havelkou (Havelka 1995, 2001, 2006). Proto zde odhlédnu od neotetických, epistemologických a metodologických otázek, jež se objevily během sporu o smysl českých dějin, a omezím se jen na upozornění, že některé významné koncepty, jež nastolila sociální či politická filosofie v tomto sporu, jako např. „demokracie“ (viz níže) či (náboženská, mezikonfesní) „tolerance“, sehrály v hodnocení dějin některými historiky v českém dějepisectví nemalou roli. Ostatně právě příklad, pro některá období českých dějin v zásadě nesporně konstatovatelné,¹ „tolerance“ může být ukázkou toho, jak někteří čeští historici tíhnou a tíhli k tomu snižovat dějinný význam toho kterého principu tím, že jej výkladově zredukuje na pouhý v zásadě nechtěný důsledek vesměs nahodilé souhry okolností. Příkladem takového pohledu může částečně být výklad Josefa Macka (2001).² Sociální a politická

¹ Česká historiografie poskytuje, vzhledem k povaze některých prvků českých náboženských dějin, pro dobu od 2. poloviny 15. do začátku 20. let 17. století četné příklady náboženské tolerance v českých zemích a v polském prostoru, s tím, že v dobovém evropském kontextu nadmíru neobvyklé byly tolerantní poměry na Moravě a v Malopolsku (Bidlo 1900, 1903, 1909, 1932; Hrejsa 1912, 1938; Hrubý 1934, 1935, 1939; Macek 2001). Byla to tolerance jak zčásti právně zakotvená, tak i v širší míře faktická. Jejím indikátorem může být především postoj k některým radikálním reformačním směrům či skupinám. Jde především o toleranci vůči zwingliánsky orientovaným Habrovanským (Odložilík 1923; Hanák 1928, 1929) a vůči novokřtěnským komunitám na Moravě (Pánek 1994) či o toleranci k antitrinitářským skupinám v Polsku, jež sice zůstaly mimo sandoměřskou dohodu (1570), přece však byly fakticky trpěny (Bidlo 1903: 36-37 a 147-157).

² Zmínku zasluhuje, že Mackovo připodobnění (viz předcházející poznámka) Prokopa Ryšavého Johnu Lockovi má svoji obdobu v sociálněfilosofickém či politickofilosofickém českém myšlení kupříkladu u Boženy Komárkové. Ta upozorňuje na odlišnost anglosaského a francouzského pojetí demokracie a soudí, že v české reformaci lze spatřovat prvky (důraz na svobodu individuálního svědomí, právně stvrzený Majestátem Rudolfa II. z roku 1609), které by, kdyby nebylo Bílé hory, směřovaly vývoj „naší kultury“ k anglosaskému modelu. Rekatolizace a obrození však vedly k modelu francouzskému

filosofie, nejednou motivovaná náboženským postojem, se v českém prostředí naopak dokázala zaměřit na samu vnitřní povahu těchto principů (např. tolerance ve spojitosti s lidskými právy) a na jejich dějinný vývoj a funkčnost (např. Komárková 2006).³ Nutno říci, že se těmito debatami nezaložily nijaké bohaté styky těchto oborů, spíše naopak. Důvodů to má více. Upozornil bych alespoň na několik následujících.

Česká historiografie se (1.) poměrně záhy, pokud již začala k sociologii náboženství tíhnout, orientovala spíše na zahraniční autory. Od dvacátých let se dá vystopovat především vliv Ernsta Troeltsche (Glücklich 1914; Troeltsch 1934; Slavík 1934; Pekař 1992; Werstadt 1995), jenž byl v konkrétních otázkách (zejména hodnocení husitství – viz níže) nesporně silnější než vliv Maxe Webera, jemuž se dostávalo ohlasů spíše v otázkách metodologických (Horský 1999). I s nástupem marxismu pak platilo, že se vlastně brala více v potaz zahraniční teorie (či bohužel někdy spíše ideologie marx-leninismu) než úvahy českých autorů. Nemuselo však jít zdaleka jen o autory sovětské, významný byl

(Komárková 2006: 495-497). Komárková zde uvažuje podobně jako Ernst Troeltsch. Ten vidí spřízněnost (*Wahlverwandschaft*) mezi moderní politickou demokracií a radikálním kalvinistickým vnitrocírkevním puritanismem a pietismem. Ten důrazem na svobodnou volbu příslušnosti k církvi/ sektě (*Freikirchentum; Freiwilligkeitskirche*) vede k „individualisticko-demokratické myšlence“, jež z náboženské oblasti přechází – pro anglosaský model demokracie a občanské společnosti produktivně – do oblasti politické (Troeltsch 1912: 733-734 a 912-914). Troeltsch ostatně považuje kalvinismus za konfesijní proud, jenž, na rozdíl od katolicismu a luterství, nemá vnitřní problém s přijetím moderní demokracie (Troeltsch 1934: 9-63). Obdobně i René Rémond spatřuje v kalvinismu (díky jeho presbyterianismu) jiný vztah k demokracii a občanské společnosti, než má (s ohledem na episkopální princip) katolictví, anglikanismus a luterství (Rémond 2003: 32-33). Podobně jako Komárková se v české politické a sociální filosofii klonil k Troeltschovu pojetí významu reformace (a přenášel je na význam české reformace pro české dějiny) Emanuel Rádl. Stejně jako Komárková, ani on však na Troeltsche explicitně neodkazuje (Rádl 1993: 114-162).

³ Josef Macek ukazuje, že tolerance 15. a 16. století byla doprovázena i jevy náboženské nesnášenlivosti (Macek 2001: 39-40), přece však (alespoň v období 1471-1526, o kterém mluví) převládala. Promýšlí na jedné straně její ryze pragmatické důvody (byla vynucena faktickými okolnostmi) (Macek 2001: 386). Případy „náboženské snášenlivosti nebyly zpravidla doprovázeny žádnými obecnými úvahami o nezbytnosti tolerance. Byly přesto výrazem niterného individuálního přesvědčení, že není nutné zatracovat přátele, sousedy a známé jen proto, že sdílejí křesťanskou víru jiné náboženské instituce. Jsou to zkrátka doklady praktické snášenlivosti, vynucené poměry“ (Macek 2001: 389). Na druhé straně však uvádí i příklady explicitní tolerance. Jde jednak kupříkladu o tolerantní politiku Konráda a Johanky z Krajků na Mladé Boleslavi (Macek 2001: 405-406), jednak třeba o smýšlení Prokopa Ryšavého z Jindřichova Hradce. „Dokonce i ve slavném spisu Johna Locka“ – soudí Macek –, „vydaném anonymně v Nizozemí v roce 1689 pod názvem *Epistola de tolerantia*, se ozvou myšlenky, jež formuloval Prokop Ryšavý a česká reformace. John Locke klade důraz na svědomí (u Prokopa je to *>svobodný soud<*), odmítá násilnou perzekuci kacířů a požaduje důsledné oddělení moci světské od náboženství (v kutnohorském náboženském míru je obdobně znemožněno vrchnostem předpisovat poddaným víru“ (Macek 2001: 411).

vliv polské historiografické literatury a jejím prostřednictvím, jindy i přímo vliv literatury francouzské (srov. např. Válka 2004).

V debatách a sporech českého dějepisceví s Tomášem G. Masarykem a následně s Emanuelem Rádlem zaujala nemalá část historiků nakonec, pokud jde o hodnocení dějinného významu (české) reformace, stanovisko, jež se od Masarykova či Rádlova příliš neodlišovalo (z autorů níže zmiňovaných např. Jaroslav Bidlo, Kamil Krofta, Otakar Odložilík, Jan Slavík).⁴ Větším problémem (2.) však zůstávalo metodologické napětí mezi oběma tábory (Havelka 2001; Hermann 2002). To vedlo k tomu, že se v českém dějepisceví poměrně dlouho udržovala jakási polarita mezi podrobným zvládnutím pramenného textu a snahou převést jeho obsah do roviny domněle nesporné fakticity na jedné straně a na straně druhé tendencí (propagovanou již kdysi Jaroslavem Golem a následně i částečně teoreticky podepřenou Josefem Pekařem a Zdeňkem Kalistou) pojímat dějinné celky v podobě „duchů dob“ (Beneš 1994). Duch doby měl však povahu rétorické figury, „kvazi-postavy“ (jak by bylo možné říci terminologií Paula Ricoeura 2000: 254-276), jež zůstává nerozčleněna pomocí analytických kategorií. Takto vnitřně nediferencován, mohl být duch doby předmětem zájmu holistického přístupu, nikoli však přístupu analytického. To znamenalo, že se takřka nevytvářely předpoklady pro produktivní stýkání dějepisceví se sociologií (náboženství). Určitou výjimku představovaly jen postupy Bedřicha Mendla, Jana Slavíka či Františka Kutnara (Beneš 1995; Horský 1999). V této věci změnu přineslo, snad pro mnohé paradoxně, až marxistické období (Horský 2007d), což by si zasluhovalo ještě podrobnějšího docenění. V něm však brzdou produktivních styků mezi dějepisceví a sociologií byla zvýšená míra ideologického dozoru.

Konečně ani po roce 1989 nezmizely (3.) zcela překážky produktivního ovlivnění historických věd a sociologie (včetně sociologie náboženství). Část dějepisceví totiž před rokem 1989 obranně reagovala na tlak marx-leninských ideologických dozorců někdy až explicitní programovou antiteoretičností.

⁴ Příkladem toho může být akcent který kladl Kamil Krofta na „vlastní jádro husitství“, jež spatřoval v přesvědčení, že „každý jednotlivec, křesťan sám, může rozhodnout o tom, jak rozumětí Zákonu božím“ (Krofta 1936: 264-265). Podobně vyznívá i úsudek Jaroslava Bidla, že „německá a švýcarská reformace“ vychází „z jedné a téže zásady, z neodolatelné touhy duše nabýti osobní, pevné a individuální svobodné jistoty o spáse“ (Bidlo 1993: III), či interpretace náboženské stavovské politiky na Moravě v 16. století, ve které František Hrubý spatřuje „požadavek plně individuální svobody“ (Hrubý 1939: 33). Nápadně však u těchto autorů chyběla snaha racionalizovat toto své hodnotící stanovisko prostřednictvím teorie vývojového procesu, jež by poskytla možnost usoustavit tyto spíše živelné snahy o diachronní kontextualizaci reformace.

Tento postoj si však někteří historikové uchovali i po roce 1989 a tak se nejednou začali ve svém metodologickém smýšlení vracet kamsi hluboko před Simmelovo upozorňování, že dějepisná práce je neustálým badatelovým „ucelováním“ (tj. konstruováním) obrazu minulosti (Simmel 1989:307-308), ba dokonce i před Weberem citované Goethovo stanovisko, že v každém faktu (*Tatsache*) již „tkví teorie“ (Weber 1991: 113-115). Nadto se u některých autorů projevil touha „vyřídít si to s bolševiky“ prostřednictvím dehonestace české utrakvistické a evangelické tradice. A tak jsme mohli být v některých případech svědky – s omluvou za metaforickou nadsázku – jakési „neorekatolizace“ na půdě historiografie...

Jiní historikové, kteří by tematicky měli k sociologii náboženství blízko a kteří se zajímají o metodické a teoretické posuny v historické vědě, se pod vlivem *New Cultural History*, *New Intellectual History* či historické antropologie (Burke 1992, 2006; Dressel 1996; Chartier 1997, 1998) začali věnovat spíše mikrohistoricky směřovaným studiím nebo studiím, které vycházejí ze sémiotického pojetí kultury a směřují k drobnohlednému zpracování pramenného textu, tentokrát – na rozdíl od gollovského období – s vědomím, že jeho výsledkem je konstrukce měkkých fakt. Z perspektivy těchto disciplín se sociologie (náboženství) jeví jako příliš makroanalytická. Tak jsou opět v českém dějepisectví práce, které se snaží propojit sociologii náboženství s historickým bádáním, spíše výjimkou (příkladem takové studie budiž: Nešpor 2006), ač k této jejich výjimečnosti není, jak se pokusím ukázat, z metodologického i materiálového hlediska důvodu.

Náboženská homogenita tradiční společnosti

Z Durkheimovy či durkheimovské sociologie náboženství vyplývá, že mechanická solidarita tradičních, předmoderních společností velmi úzce souvisí s povahou víry v nich. Individualita jednotlivých členů v tradiční společnosti prakticky neexistuje a stavy vědomí jsou společné pro všechny členy společnosti: individuální vědomí se překrývá s vědomím kolektivním. Pro soudržnost tradiční (předmoderní, segmentární) společnosti má tak v durkheimovském pojetí zásadní význam náboženství. To je chápáno jako „společný systém věr a praktik, vztahujících se k posvátným věcem. ... Přičemž tento systém věr a praktik sjednocuje ty, kteří ho dodržují, do jednoho společenství“ (Durkheim 2002; Nešpor – Lužný 2007: 52-54). „Duší náboženství je tedy pro Durkheima idea společnosti, a náboženské síly jsou proto lidskými silami. Člověka transcendingí

náboženské síly jsou ve své podstatě silami společnosti“. Náboženství tak představuje druh sociálních kolektivních reprezentací (*représentations collectives*) (Nešpor – Lužný 2007: 55).⁵ Oproti tomu zdrojem soudržnosti ve společnosti s organickou solidaritou spočívá ve vzájemném směřování diferenciováných sociálních funkcí. Náboženství v ní tak již neplní takovou měrou onu integrující roli (Durkheim 2004; Nešpor – Lužný 2007: 53).⁶

Dějepisná bádání, podobně jako některé historickosociologické teorie, by však Durkheimův koncept rozhodně nepotvrzovala v plném rozsahu. Dá se totiž

⁵ Představa kolektivních reprezentací však byla v uplynulém století podrobena i díky historiografii velké kritice. Předpokladem, jenž souvisí s durkheimovskou kategorií *représentations collectives*, která sehrála významnou roli při utváření metod školy *Annales* (Burke 2004: 15-31; Burke 2006: 169-189; Chartier – Roche 1978), bylo původní přesvědčení, že středověkou či raněnovověkou společností významnou měrou jednotila její *mentalita*. Vývoj *histoire des mentalités* však vedl k opuštění této představy. Přispěla k tomu mimo jiné mediivistická bádání, která mj. pro české prostředí ukazují, že pro předhusitskou a husitskou dobu, ale ještě i pro 15. a 16. století, musíme počítat v náboženských otázkách s heterogenitou, odlišující *literati* a *illiterati*, kleriky, poučené laiky a lid, neboť sledujeme „některé rysy laické zbožnosti s prvky pověřeného či přímo magického rázu“ (Šmahel 1993b: 15). „Náboženství jako systém chápání a výkladu světa“ – soudí dokonce Josef Macek – „i jako symbolická akce se v jagellonském věku ještě nestalo silou, která by do hloubky a plně opanovala duchovní život, myšlení a citění všech společenských tříd a vrstev. Christianizace postupovala dál a lopotně zdolávala překážky. Křesťanská víra stále ještě nebyla náboženstvím plně poznaným, uvědomělým, smí-li se to tak vyjádřit, nýbrž především souborem vnějších akcí, symbolů a gest“ (Macek 2001: 22). Pro raný novověk lze jako příklad za mnohé uvést rozlišení tří „rituálových systémů“, které nastiňují Lydia Petráňová a Josef Petráň. Jde o systém (a) magický kosmologicko-přírodní, (b) církevněnáboženský a (c) sociálnědistinktivní (Petráň – Petráňová 1995b: 53-68). Jsou to jednotlivé symbolické systémy či diskursivní vrstvy. Jednající dějinní aktéři jsou interpretováni tak, že se nemusejí pohybovat výlučně v jednom systému či jedné vrstvě, právě naopak. Dějepis náboženských a kulturní dějin stále více počítá s „bikulturností“ aktérů (Burke 2006: 195 a 216) či s jejich *patchwork-identity* (Knoblauch 2004: 360). Ostatně již starší literatura uvažovala o tom, že jednající individuum v sobě propojuje různé „okruhy“, jež se vytvářejí okolo jednotlivých idejí, resp. kulturních hodnot (*Kulturwerte*) (Troeltsch 1924: 52-54).

⁶ Uvážíme-li ovšem, že o rozhodujícím modernizačně-restrukturujícím zlomu, spojeném s urbanizací a industrializací, lze v evropském kontextu hovořit od druhé poloviny 18. a v českých zemích od 19. století (Horská – Maur – Musil 2002: 7-53) a že teprve tento zlom by znamenal výrazné přeskupení a diferenciaci sociálních funkcí, jsou pak středověké a raněnovověké příklady náboženské tolerance důvodem k určité obezřetnosti vůči svrchu uvedeným tezím o rozhodující roli náboženské jednoty pro soudržnost tradiční společnosti. Nadto historické výzkumy pro 15.-18. století ukazují, že výjimkou nebyla ani konfesijní heterogenita v rámci rodiny/domácnosti či přímo uvnitř manželského páru (Horský – Štefanová 1995; Macek 2001: 388; Velková 2005; Nešpor 2006: 405-407). Přikloníme-li se k tezi, kterou vyslovil kupříkladu Peter Laslett, že zdrojem stability tradiční (preindustriální a protoindustriální) společnosti bylo, že se v ní v rámci rodin/domácností překrývaly a tím i zdvojovaly svazky příbuzenské a v užším smyslu rodinné se zaměstnaneckými a že moderní společnost stabilitu ztratila právě v důsledku disociace rodiny a podniku (Laslett 1988: 11-34 a 103-148), musíme dodat, že ona soudržnost tradiční rodiny (domácnosti, domu) nevyžadovala nutně náboženskou homogenitu. To ovšem nepopírá, že náboženská homogenita mohla soudržnost rodiny/domu posilovat.

poukázat na ne jeden příklad raněnovověkých snah spíše zvyšovat kulturní či náboženskou homogenitu oproti středověkým poměrům. Podle ne jednoho badatele začalo v raném novověku (na rozdíl od středověku) docházet k tlaku elitní kultury na kulturu lidovou. Cílem tohoto tlaku bylo vnutit lidové kultuře určité formy myšlení a způsoby chování. Historické vědy se v tomto bodě setkaly s historickosociologickou civilizační teorií Norberta Eliase (Elias 2006, 2007; Šubrt 1995). Ve francouzském prostředí jsou nadto vedle Eliasových teorií (Chartier 1997: 107-144) v tomto smyslu vlivné i názory Roberta Muchembleda (Tinková 2005). Někteří autoři, za všechny uvádím jako příklad Richarda van Dülmena, poukazují při tom na to, že disciplinující (civilizující) nátlak nebyl tak úzce spojen s monopolem státní moci, jak se domníval Elias, nýbrž že lze prokázat i podobné úsilí vrchností, městských rad či církví (van Dülmen 1993: 361-371). Mluví se tak o zcírkevňování (*Verkirchlichung*) lidové kultury (van Dülmen 1993: 62-102 a 194-235). Tento koncept zcírkevňování kultury se například v pojetí Franka Fätkenheuera pak propustuje s teorií procesu (prv) konfesionalizace. Za tu se označuje úsilí katolické a protestantských církví, zejména v období 1525-1648, aby veškerý život laiků byl prostoupen nejen náboženskými, ale přímo konfesijními postoji (Fätkenheuer 2004: 11-48), či snaha o vytvoření svěbytných konfesijních kultur (Kaufmann 1998: 7 a 145), jak bude ještě podrobněji ukázáno níže. Některé české a moravské vrchnostenské náboženské řády z druhé poloviny 16. a počátku 17. století by pak bylo možné pokládat za příklady těchto konfesionalizačních a disciplinačních snah, jak ukazuje Eva Mirošovská na příkladu panství Ledec nad Sázavou (Mirošovská 2008).⁷

⁷ Český příklad poskytuje v tomto ohledu ostatně do určité míry rozporupný obraz: Bylo by možné namítnout, že zatímco se na zemských úrovních prosazovala tolerance, docházelo v souvislosti s praxí jednotlivých vrchností, které v druhé polovině 16. století začaly pro svá panství vydávat církevní řády (nejstarší známý je z roku 1558 pro moravské statky Viléma z Pernštejna) (Hrejsa 1938: 313) – někdy i přímo konfese (nejstarší známá prostějovko-uherskobrodská z roku 1566) (Hrejsa 1912: 36; Hrejsa 1938: 313) –, postupně ke konfesijní homogenizaci některých dominií. Bylo by to i v logice jakési vícevrstevnaté intenzifikace moci (panství), o níž na úrovni států, vrchností i jednotlivých domů mluví pro raný novověk Richard van Dülmen (van Dülmen 1993: 16-61). Bylo by to i v souzvuku s již předbělohorským, postupným posilováním právní vázanosti poddaných k vrchnostem a s uzavíráním jednotlivých panství vůči zásahům zeměpanské moci (Krofta 1949: 87-286). František Hrubý tuto praxi některých vrchností vykládá jako snahu přenést luterský model zemských církví (*Landeskirche*) z říšských poměrů, kde fungoval na úrovni jednotlivých knížectví, na Moravu do roviny jednotlivých panství (Hrubý 1934: 306). Přesto však platí, že poddaní měli v Čechách Rudolfovým Majestátem z roku 1609 zajištěnou možnost volby mezi katolictvím a českou, resp. augsburskou konfesií (a na Moravě sněmovním sněšením z roku 1608 snad volnost ještě širší) nezávisle na svých vrchnostech (Hrejsa 1912: 465-492) a tato volba – přes narůstající počet projevů intolerance od přelomu 16. a 17. století – byla patrně namnoze skutečností.

Na debatách o procesu konfesionalizace se dá zároveň ukázat, jak se v dějepiscectví postupně opouští představa jakoby jedolitého dějinného procesu, jenž mění celé sociokulturní prostředí (Roger Chartier by takovou představu považoval za přetrvávání vlivu Hegelovy filosofie dějin, Jürgen Kocka by ji spojoval s výkladovým schématem, jež označuje jako model „strukturované totality“ – Chartier 1987: 119-123; 1997: 54; Kocka 1977a: 9-47). Oproti ní se prosazuje vnímavost vůči (relativně) svébytným částem, vrstvám, segmentům či rovinám sociokulturní skutečnosti. Více než k celku socioekonomických formací, „kultur“ či svébytných povah „epistémé“ se přihlíží k jednotlivým institucím a dílčím (sociokulturním, demografickým, ekonomickým apod.) procesuálním proměnám, k „subkulturám“ či „kontrakulturám“, k disparátním diskursivním formacím a pod. (např. Burke 2006: 194, 210-213). Sledují se tak jednotlivé entity (např. diskursivní formace, konfigurace demografických chování, kulturní kategorie), popřípadě jejich „řady“ (řeceno termínem zažitým v rámci *histoire sérielle*). Ty pak z definice naší metody můžeme studovat buď jako neintencionální nebo jako intencionální jevy, můžeme je dále z definice metody chápat jako součásti námi konstruovaného objektu (ve smyslu historického individua – Weber 1996: 11), o jehož dějinné variabilitě chceme pojednat.

Chronologické seřazení takto vybraných entit a zjištění variability jejich charakteru můžeme převést do podoby konstrukce (dějinné) procesuality. Přitom – zcela v duchu noetických úvah Ernsta Cassirera – můžeme připustit, že samo toto konstruování obrazu procesuální proměny studované entity nevyžaduje nutnost uznávat (zavést, předpokládat) nějaký metafyzický subjekt takového vývoje (Cassirer 1922: 16-17). Přijmeme-li pak, jak výše řečeno, kategorii „totality“ jen jako heuristický princip (Kruse 1999: 122-125; Schötler 2002), nebude nám činit problémy pojednat v jednom a témže sociokulturním prostředí (nahlíženém v duchu modelu heterogenního kontinua – Kocka 1977a: 9-47) více či mnoho procesů dějinné proměny studovaných entit tak, že budeme tyto procesy chápat jako relativně autonomní, jen potencionálně se podmiňující, popřípadě paralelní či až protichůdné (příkladem takových úvah je van Dülmen: 1993: 16-61).

Koncept konfesionalizace prodělal, jak ukázala ve své nedávné studii Anna Ohlidal (2002), za uplynulých 25 let své proměny. V sedmdesátých a osmdesátých letech minulého století, kdy začali v rámci raněnovověkých a novověkých dějin pojem konfesionalizace soustavně rozpracovávat Wolfgang Reinhard a Heinz Schilling, se tímto termínem označoval proces základní společenské proměny (*gesellschaftlichen Fundamentalvorgang*), jež do hloubky změnila

evropský veřejný i privátní život, přispěla k vytvoření raněnovověkého státu i k formování disciplinované poddanské společnosti (*disziplinierte Untertanengesellschaft*) (Schilling 1988: 6). Tento obecný proces obsahoval jak církevně-náboženské a mentalitněkulturní proměny, tak změny státněpolitické a sociální. Takto pojatá konfesionalizace nezahrnovala pouze vytvoření konfesijně vyhraněných církví a konfesí coby věroučných systémů se zřetelně odlišnou naukou, rituálem či spiritualitou, ale také se specifickým modelem nábožensky prostoupeného každodenního života (Schilling 1994: 4). V Říši byl proces nejmarkantnější v období 1570-1620. Při shodě v tomto bodu klade Schilling proces konfesionalizace do období 1550-1650, kdežto Reinhard jej stopuje v době 1530-1730 (Ohlidal 2002: 327-329; Reinhard 1997: 103-147; Schilling 1988, 1995).

Další bádání a následná diskuse o tzv. konfesionalizačním paradigmatu vedly, jak ukazují práce, na něž zde chci stran podrobné reflexe vývoje debat odkázat (Ohlidal 2002; Fätkenheuer 2004), ať již díky lokálním studiím, ať již cestou mikroanalytických sond, k rozvolnění představy všeobjímajícího monolitního procesu proměny. Do úvah byly více zahrnovány pojmy, jako je životní svět (*Lebenswelt*) či religijní kultura, coby analytické kategorie, jejichž pomocí se usilovalo o porozumění mechanismům, které mohly mocenské úsilí církví převádět do různých rovin a segmentů sociální skutečnosti. Thomas Kaufmann rozpracovává v tom duchu pojem „konfesijních kultur“. Luterská konfesijní kultura, které věnuje největší pozornost, konstituuje podle něj konfesijní identitu vyznačující se antipapismem, akcentací specifčnosti tehdejší dějinné situace,⁸ vystupňovanou potřebou náboženské útěchy, spojenou s důrazem na Bibli, kajícnost atd. Luterskou konfesijní kulturu Kaufmann považuje za vnitřně velmi mnohotvárnou, čímž se podle něj liší od konfesijní kultury katolické a helvetské (Kaufmann 1998: 7, 55-77, 141-142; Ohlidal 2002: 333-334).

Lze se zajisté tázat, co se vlastně vyřeší odkazem ke kategorii konfesijní kultury, pokud se nevyjasní, zda „kulturou“ rozumíme sémiotický systém, který coby symbolické universum s nárokem na výhradní platnost prostupuje celou sociokulturní skutečnost, nebo zda by se uznalo, že v rámci jedné society se v jedné době může vyskytovat víc takovýchto symbolických systémů (kultur). Historikové se, často na rozdíl od některých antropologů či sociologů, kloní k druhé z těchto možností, jak již v osmdesátých letech ukázala kupříkladu

⁸ Pro české evangelické exulantské prostředí poukazuje na význam eschatologicky či chiliasticky laděných proroctví Vladimír Urbánek (2001, 2008).

Chartierova odpověď Robertu Darntnovi ve sporu o „Velký masakr koček“ (Darnton 1984; Chartier 1985) či v diskusích o konfesionalizaci třeba přístup Fätkenheuerův. Ten spoléhá na model *multiple-identity* dějinných aktérů. V jejím rámci může být konfesijní kultura jen jedním ze spoluurčujících faktorů. V tomto duchu se pak snaží mikroanalyticky zkoumat, nakolik skutečně pronikaly konfesionalizační snahy do individuálních životních světů (Fätkenheuer 2004: 11-25).

Určitou paralelu ke snaze odlišit různé kulturní vrstvy v rámci dějin konfesionalizace nalezneme v současné české historiografii věnující se humanismu u Lucie Storchové. Ta zavádí pojmy jako „formalizovaný modus vypovídání“ či „literární pole“. Soudí, že v návaznosti na Bourdieuovu sociologii lze literární provoz humanistů „popsat pomocí prostorové metafory, totiž jako pole vztahů mezi historickými aktéry (humanisty, mecenáši, tiskaři atd.). V tomto poli se v průběhu komunikace, práce na literárních dílech, jejich dedikování, cirkulaci, čtení atd. definuje, co vůbec znamená být básníkem či spisovatelem, dochází k bojům o čistotu (Bourdieu by řekl ortodoxii) stylu, čistý styl se institucionálně reprodukuje, stává se rozhodujícím zdrojem symbolického kapitálu a následně je kritizován heterodoxními novátory, kteří se také snaží v poli prosadit“ (Storchová 2007: 16). Analogicky bychom mohli uvažovat literární pole jednotlivých konfesijně provázaných autorů a čtenářů, literární pole tajných nekatolíků 18. století a pod.

Propojíme-li tyto metodické úvahy s poměrně rozsáhlými studii o čtenbě a obecně zacházení s náboženskou knihou (Bödeker – Chaix – Veit 1991; Ducreux 1992, 1994; Kořán 1998; Sládek 1994a, 1994b, 2005), naskýtá se nám možnost odlišit jednotlivé konfesijní kulturní vrstvy či konfesijní subkultury, jednotlivá literární pole, různé formalizované způsoby vypovídání a ptát se, nakolik se konkrétní dějinní aktéři mohli zároveň pohybovat v několika z nich. Konfesionalizační homogenizace se tak mohla týkat právě jen určitých entit (subkultur, literárních polí, modů vypovídání), přičemž zároveň mohla narůstat pluralita takovýchto entit v sociokulturním poli (aktér se mohl pohybovat ve více subkulturách, ve více literárních polích, užívat pluralitně mnoha formalizovaných způsobů vypovídání).

Přijmeme-li však, že proces konfesionalizace byl úspěšný, přivádí nás to k hypotéze, jež je v určitém napětí s durkheimovsky laděnými tezemi o roli náboženství pro kohezi tradiční společnosti. Nabízí se totiž možnost říci, že míra náboženské (konfesijní) homogenity v latinskokřesťanské evropské tradiční společnosti během středověku a raného novověku narůstala. Mohla tedy

soudržnost evropské středověké společnosti skutečně zajišťovat společně sdílená úcta k posvátným věcem a praktikám? Pravda, alespoň pokud jde o christianizované elity, můžeme od počátků středověku spatřovat jak na jedné straně snahy o určitou sakralizaci králů (Le Goff 2002), nacházíme postavy králů, respektive knížat-světců (Třeštík 1971), tak ale i na druhé straně snahy o dualitu světské a duchovní (stejně jako i zeměpanské a stavovské) moci (Schulze 2003: 10), tj. – řečeno terminologií Maxe Webera – jak snahy o vzájemné prostupování „politického“ a „hierokratického svazku“, tak snahy o jejich oddělování (Weber 1972: 25-30) s tím, že převahu nabyt dualistický princip, jenž rozlišuje politický a hierokratický svazek. Naopak právě prostupování politického a hierokratického svazku bylo – snad s výjimkou Calvinových teokratických ambicí v Ženevě (Molnár 1985: 340-345) – většinou rysem lidového chiliasmu, jenž byl nejednou radikální nejen věroučně, ale i sociálně. Projevovalo se to často tím, že odmítal legitimnost stávajícího sociálního řádu. Příkladem je chiliasmus či adventismus doby husitského Tábora (Šmahel 1993b), chiliasmus stoupců Tomáše Müntzera (Molnár 1985: 224-239), povaha Münsterské komuny (Vlnas 2002) či chiliasmus a náboženský radikalismus českého sektářství a blouznivectví 18. a 19. století (Kutnar 1948: 165-206; Nešpor 2006: 436-437, 440-46).

Náboženská, nebo sociální hnutí? Latentní a ideologické funkce náboženství v dějinách

Citlivým tématem, jež se ukazuje při stycích (historické) sociologie náboženství s historickými vědami, je charakter jednotlivých dějinných událostí a hnutí co do jejich „pravé“, „skutečné“ povahy či „podstaty“. Zejména vychází-li se z Marxova, Durkheimova či funkcionalistického pojetí náboženství, nabízí se možnost interpretovat konkrétní náboženské projevy či texty jako ideologická vyjádření ne-náboženských zájmů (v české literatuře tak kupříkladu postupovali Kalivoda 1961; Machovcová – Machovec 1960) nebo jako momenty, kdy náboženství plní nejen své manifestní, ale i latentní funkce (srov. Nešpor – Lužný 2007: 50 a 66). Bylo by chybou očekávat od historické vědy, že může jakkoli empiricky pro konkrétní situace bezpečně rozhodnout, *zda lze, či nelze* určité náboženské obsahy vyložit jako *funkci* či *ideologickou artikulaci* (domněle hlubších či substancionálně pojatých) socioekonomických vztahů, popř. náboženské obsahy chápat jako *symptom* obecného stavu společnosti (např. krize feudalismu), kultury (např. rozpad tradičního symbolického systému) či ducha doby

nebo mentality. Netřeba snad ani upozorňovat, že takový postup je pravým opakem Geertzova emického popisu (Geertz 2000: 13-42).

Můžeme se věnovat rozboru pramenů jak ve smyslu dějin idejí (a směřovat naše bádání ke snaze porozumět autorské či aktérské intencionalitě), tak v duchu „archeologického popisu“ (a objekt studovat z definice jako aktérsky/ autorsky nezáměrný – Foucault 2002: 205-212), můžeme rozebírat jak explicitní, tak implicitní roviny pramene (Koselleck 2000: 349-350). Jakmile nám půjde o latentní funkce náboženství, ustupuje aktérská intencionalita a pramenná explicitnost značnou měrou do pozadí. To, jaké latentní obsahy bude historik za či pod prameny předpokládat (a bude tudíž předpokládat, že by v pramenech mohly být implicitně obsažené jejich stopy, indikátory či symptomy), záleží na svrchu uváděné funkci teorie v historických vědách (pod bodem c) coby nositelky významů (Kocka 1977b: 178-181) či na povaze badatelské teorie možné historie (Koselleck 2000: 204-207; Vašíček 2006: 11, 63, 85 a 94-95). Lze při tom klást otázky (na něž zde však nechci podat jednoznačné odpovědi), zda je při takovém postupu zcela určující naše výchozí teorie, nebo zda nám při rozhodování o vlastní „náboženskosti“ či „sekulárnosti“ jevů (procesů) může napomoci také samotná explicitní rovina pramenných textů? Právě tak zde nechám nerozhodnuto, zda lze naše výchozí teoretické pozice odlišit od prostých vyprávění a ideologií, či nikoli.

To, zda budeme ve svém výkladu dávat prioritu vlastním náboženským faktorům (Nešpor 1999b), nebo třeba hospodářským a sociálním vlivům, které uváděly určité náboženské hnutí v chod (Horský 1999: 317-347), nejednou souvisí s povahou pojmů, kterých užijeme coby analytických kategorií.⁹ Rezignace na aktérský pohled může být právě tak interpretačně produktivní jako jednostranná. O oprávněnosti převodu pramenné explicitní roviny a systému symbolů aktérový kultury na naše (tedy vůči studované kultuře „cizí“ – jak ve své

⁹ Příkladem možnosti použít sociologické kategorie jako analytické nástroje v dějepiscetví, jde-li třeba o pojem církve a sekty (Nešpor 1999a), je rozbor proměn v Jednotě bratrské, zejména v devadesátých letech 15. století, kdy by se dalo říci, že – Troeltschovou (1912: 965-976; 1934: 16-19, 53-63) terminologií řečeno – se Jednota měnila ze sekty v církev, resp. – řečeno terminologií Giddense (1999: 425-427) přijatou od Howarda Beckera – v denominaci (připouští pro své členy, byť podmíněně, světskou přísahu, vpuští do sborů ty, kdo mají podíl na moci světa) (Goll 1916: 230-231). Jak starší (Goll 1916), tak novější studie (Macek 2001: 13-40 a 286-354; Halama 2003) poskytují k takovým rozborům přinejmenším dostatek sekundárně empirických podkladů. Nábožensko-sociologická analýza by mohla přispět i k prohloubení komparace Jednoty bratrské s hnutími kupříkladu rázu valdenských (např. stran náboženského významu světské práce) (Molnár 1991: 63-71), která by nebyla jen rozbořem myšlenkových filiací, ale i typologických shod či rozdílů. Náběhy k takovému srovnávání nalezneme ostatně v českém dějepiscetví stran náboženství již dávno (Rezek 1887: 3-17 a 54-56; Holinka 1929).

kritice zdůrazňuje např. Medick 1989) obecné koncepce a analytické kategorie nelze rozhodnout empiricky, neboť je to (namnoze) věcí paradigmatu, v němž se ten který badatel pohybuje. Setkáme se jak se snahou interpretovat nábožensky motivovaná proroctví v rámci dobových kulturních kategorií (Urbánek 2001), tak s tvrzením (v souvislosti s Komenským), „že tolik vysmívané revelace nelze odbýt jako projev zaslepené náboženské naivity, nad kterou mohou kultivovaní vzdělanci jen s přezíravým úsměvem pokrčit rameny, ale že revelace jsou především dobovým nástrojem politického tlaku, jež Komenským vyvíjel na mocnosti své doby“ (Kalivoda 1985: 55).

Bylo by však patrně velmi zjednodušující tvrdit, že o náboženské povaze jevu nelze nikdy rozhodnout a že nám prameny nemohou být nijak nápomocny. Nalezeme jak příklady prací, které chtěly jako náboženské interpretovat selská povstání v Čechách z roku 1680 a zejména 1775 (Rezek 1887: 53 a 133), o kterých pozdější podrobnější pramenný výzkum ukázal, že náboženské motivy v nich nebyly nebo byly jen velmi podružné. Právě tak lze uvést příklad opačný. O opočenském povstání z roku 1732 lze celkem s jistotou mluvit jako o hnutí prioritně, ne-li výlučně náboženském (Kořán 1970; Šorm 2007). Konečně máme i taková hnutí, v jejichž programech se explicitně doplňují požadavky náboženské a světské. Příkladem mohou být ohlasy německé selské války roku 1525 v Tyrolsku (Macek 1961: 245-258) či v českých zemích (Maur 1976).

Nejrozsáhlejší diskuse o tom, zda určité dění je *hnutím náboženským*, nebo *sociálním* či dokonce *národním*, se v českém dějepisectví týkaly a týkají husitství. Nechci zde ani tuto otázku řešit, ani podávat třeba jen náznak přehledu husitologických bádání (odkázat lze např. na Šmahel 1988: 11-81; Šmahel 1993a: 11-70). Mám pouze v úmyslu na několika příkladech naznačit, jak se v dějepisectví proměňovaly metody uplatněné při řešení otázky tohoto typu a jak se tudíž vytvářely a proměňovaly možné styčné plochy historických věd a sociologie náboženství.

Příkladem starších snah o interpretaci husitství jako (také) sociálního hnutí mohou být debaty, jež se zčásti prostupovaly se sporem o smysl českých dějin a které se pojily s otázkou „demokratičnosti“ husitství. Pokud by se, viděno optikou dvacátých a třicátých let 20. století, doložila jeho „demokratičnost“, bylo by možné o husitství uvažovat jako o nábožensky artikulovaném pokusu o změnu sociálního řádu, resp. o prvopočátku této změny, jež by startoval dějinný proces zakládající dnešek.¹⁰ V těchto debatách bylo však problémem,

¹⁰ Vůči takovým diskusím bychom mohli nalézt nejednu paralelu v tehdejší i novější sociologii

že sám termín demokracie, demokratičnost byl užíván nevynešeně a jednotliví diskutující se v jeho implicitním pojetí mnohokrát navzájem mýjeli.

Příkladem může být Pekařova reakce z dvacátých let na Troeltschovo hodnocení husitství. Josef Pekař namítá Troeltschovi (viz níže), „že poznání Táboru skutečného viní thesi o tábořské demokracii z omylu“ (Pekař 1992: I/183). Vychází při tom z rozboru pramenných textů prostředkujících tábořské učení,

náboženství. V českém prostředí však nebylo ani dějepisectvím ani sociální a politickou filosofií naplno využito analytického potenciálu, který (historická) sociologie náboženství poskytuje. Příkladem mohou být Weberovy typy pojetí spásy a teorie jejich dopadu na motivaci sociálního jednání. Max Weber rozlišuje (1.) pojetí „spásy pomocí svátostí a institucionální milosti“. To podle něj nevede k soustavné racionalitě života (Weber 1998b: 292-295). Dále mluví (2.) o „spáse skrze víru“. Tento typ sice podporuje náboženský individualismus, ale s moderní racionalitou se mýjí svým mystickým laděním (Weber 1998b: 296-303). Konečně je zde (3.) pojetí „spásy z milosti predestinace“. To je podle Webera typ, který v kalvinistické podobě vede ke vzniku moderního způsobu soustavného vedení života (*methodische Lebensführung*) (Weber 1998b: 303-307). S odkazem na dosavadní bádání (Hrejsa 1912; Hanák 1929; Krofta 1936; Kejř 1984; Molnár 1985; Šmahel 1993a, 1993b) lze říci, že české náboženské dějiny – co do rozboru věrouky – poskytují příklady prvního typu v katolické předhusitské podobě a v učení umírněných pražských mistrů a následně (staro)utrakvistické církve (lpění na spasitelnosti kalicha, sedmi svátostech, příslušnosti k obecné církvi). Diskutovat by šlo o tom, kdy začíná z věroučného hlediska vyhovovat čeká reformace druhému typu. Případli by pod něj patrně novoutrakvisté, přebírající učení o spáse pouhou vírou a odvozující Českou konfesi z roku 1575 z Augustany (Hrejsa 1912: 244-245). Platilo by to o nich jak v jejich většinově zastoupené filipistické podobě, tak v podobě výlučných luteránů (Hrejsa 1912: 40-42, 145 a 244-245). Zajímavá by z tohoto hlediska byla opět Jednota bratrská. Ta by některé rysy druhého typu vykazovala již na sklonku 15. století (postavení spasitelnosti víry, popř. dobré vůle, proti významu skutků a svátostí pro spásu) (Goll 1916: 165-169). Od 20. let 16. století by pak šlo díky její luteranizaci Jednotu k druhému typu přičítat s větší jistotou (Odložilík 1923: 19-42). Od 80. let 16. století by pak Jednota vykazovala díky své kalvinizaci (jež skončila okolo roku 1620) až některé rysy typu třetího (příklon až k ryze symbolickému pojetí večere Páně, důraz na kázeň ve sboru; nepřijala však zcela důsledně predestinační nauku, zejména pokud jde o předurčení k ztracení) (Hrejsa 1912: 313-315, 394-395, 397-398, 401-403 a 563-568; Molnár 1985: 300-357). Badatelsky náročnější by však bylo propojit tento rozbor a typologické rozčlenění věrouky se snahami porozumět proměnám motivace sociálního jednání. V tomto směru byly podniknuty zajímavé kroky stran třetího typu v souvislosti s rodem Smiřických (Čechura 1992). Otázkou by rovněž bylo, jak by šlo propojit Weberovy typy s pojmy, jako je konfesijní kultura (Kaufmann 1998). S odkazem na tuto typologii se také lze tázat, zda rekatolizace, jež byla z hlediska věrouky návratem k prvnímu typu, vedla, vzhledem ke své alespoň prvotně vnucené povaze (Pánek 1995), k podstatným sociokulturním či mentalitním proměnám a jakého rázu tyto proměny byly. Literatura dnes již bohatě dokládá jak například průnik katolické podoby zbožnosti do politicko-ideové symboliky a argumentace (Ducreux 1997), funkčnost jezuitských kolejí (Čornejová 1995), tak vnímavost širších laických vrstev k prvkům katolické zbožnosti (Vlnas 1991, 1993; Sládek 1994a, 1994b) či vznik entusiastických katolických náboženských bratrstev (Mikulec 2000) nebo konečně vnímavost vůči baroknímu sakrálnímu umění (Royt 2001b). Otázkou, k níž může vybízet Weberova typologie, však je, co znamenala rekatolizace pro povahu motivace sociálních jednání (pro úzkou tematiku motivů konverze tak zčásti učinil Winkelbauer 2000), zda ji neproměnila v duchu prvního Weberova typu a zda by tudíž nebylo možné říci, že rekatolizace byla protichůdná modernizačním procesům v sociokulturním měřítku.

a to s jasným akcentem na jejich explicitní sdělení, jež ukazuje, že v nich není nijaká stopa „demokratického vědomí“ (Pekař 1992: I/177). Co se týče období prvotní tábořské obce, „jde o asketický komunismus z lásky křesťanské, opírající se o biblickou zprávu o prvotní církvi“ (Pekař 1992: I/182). Dále soudí, že „duch, jenž k nám mluví“ z tábořského učení, „nemyslí patrně na to, jak by své opravné touhy smířil s dosavadním řádem světa, nýbrž je to duch naplněný více nebo méně nadějí převratné proměny. Všude však pozorujeme, že ty myšlenky převratu spojeny jsou s vírou, že Kristus sám podle zaslíbení svého povede tu velkou osvobozující revoluci: Všechny jsou vybudovány výhradně na Písmě a i konkrétní představy jejich o nové budoucnosti drží se slov a obrazů Písma“ (Pekař 1992: I/186).¹¹ Pro pozdější dobu lze pak doložit, že se i tábořské písemnosti vrací k stavovskému dělení společnosti (Pekař 1992: I/188-198). Nejedná se tedy nikde „o racionální požadavky změn sociálních, hospodářských nebo politických“ (Pekař 1992: I/189).

Pekařova interpretace je silně ovlivněna základní snahou gollovského dějepisu o synchronní¹² kontextualizaci jevů. Ta se však nedělala analyticky, nýbrž spíše rétorickým odkazem na ducha (gotické) doby (Beneš 1994; Horský – Pavlíková 2003). Ernst Troeltsch přistupuje k diachronní kontextualizaci. Odmítá sice představu obecného jednotčího dějinného procesu, která by umožňovala veškeré historické projevy náboženského myšlení interpretovat jako „přípravné stupně k absolutnu“ (Troeltsch 1912: 975-977). Tematizuje však procesualitu proměny jednotlivých idejí. To mu umožňuje shledávat ve starších vrstvách náboženského myšlení implicitně přítomné rysy, které nabývají na významu teprve tehdy, čteme-li je se znalostí pozdějšího vývoje. Jeho hodnocení české reformace (Troeltsch 1912: 401-410) je zapotřebí číst s ohledem na tuto jeho metodu a v kontextu celého díla. „Demokratičnost“ navíc nevztahuje Troeltsch, na rozdíl od Pekaře, k politickému systému či explicitnímu politickému

¹¹ V tomto nutno dát Pekařovi za pravdu. Porovnání s programy německé selské války 1525 (van Dülmen 1987) ukazuje, že v tábořských textech skutečně takřka absentuje světská tematika právě tak jako i vědomí o potřebě lidské reformní aktivity.

¹² Podobný akcent na synchronní kontextualizace nalezneme i u nejednoho novějšího autora. Jiří Kejř říká v souvislosti s Husovým odvoláním se ke Kristu, že „nelze se ubránit pocitu, že Hus věří už v brzký Boží soud. Eschatologický náboj je tu, byť ne nápadně, přece jen zřetelně přítomen“ (Kejř 1999: 49). V téže souvislosti si lze položit otázku, kdy přestal být reformační náboženský individualismus spjat s pesimistickým hodnocením lidské subjektivity jako bytostně hříšné, jako pout, z nichž může být člověk vysvobozen jen, přijme-li evangelijní zvěst (Molnár 1985: 312-317). Přinesl – alespoň pokud jde o českou reformaci – přívětivější pohled na lidskou subjektivitu již Komenský (Kalivoda 1985; Rejchrtová 1992), nebo až k reformačním idejím inklující osvěceni katoličtí intelektuálové (David 2001; Nešpor 2006: 334-340)?

programu, nýbrž k otázce postavení individua a jeho svědomí v rámci náboženských institucí. V táboritství shledává projev „křesťanského přirozeného práva demokratické svobody a rovnosti“ (*das christliche Naturrecht der demokratischen Freiheit und Gleichheit*) a smysl pro působení „evangelijního Božího zákona, tj. evangelijního individualismu“ (*die Wirkung des evangelischen Gottesgesetzes, d. h. evangelischen Individualismus*). Spatřuje to v právu, které má každý laik, posoudit, co je Boží zákon a co mu odpovídá, v tom, že v tábořském učení ustupuje do pozadí institucionální pojetí církve a náprava je svěřena do rukou obce božích bojovníků (nikoli knížat a pánů) (Troeltsch 1912: 404).

Pro nás může být zajímavé to, že s Pekařem vstoupil do sporu mj. o demokratičnost husitství Jan Slavík. Demokracií, respektive demokratičností mínil opět něco jiného než Pekař i než Troeltsch. Spojoval ji s větším podílem nižších stavů (zejména měst) na moci. V tomto duchu hodnotí i lipanskou porážku tábořsko-sírotčích vojsk v duchu Masarykova, ve sporu o smysl českých dějin velmi diskutovaného, tvrzení, že „u Lipan padla demokracie česká“ (Slavík 1934: 98). Ani Slavík, stejně jako Troeltsch, na rozdíl od Pekaře nehledá v pramenech explicitně přítomné moderní demokratické politické myšlení. Slavíkova práce je pro nás v rámci tohoto článku významná také (ne-li především) s ohledem na svůj podtitul: „Studie historicko-sociologická“. Tím, co obsahuje, navíc vlastně naplňuje svrchu uvedenou Kruseho charakteristiku historické sociologie jako snahy teoreticky vysvětlit dějinnou změnu. Slavík vykládá proměnu české společnosti během 15. století pomocí teorie sociální revoluce coby teorie dějinného sociálního procesu (Slavík 1993), zčásti inspirován Maxem Weberem, zčásti Karlem Marxem a dalšími teoretiky (Bouček 2002). Slavík se tak dostává k závěru, jenž se pro další autory stal předmětem četných úvah a diskusí: „Jestliže se tedy mluví o revoluci husitské jako o hnutí náboženském, třeba si uvědomit, že v podstatě jde o sociální revoluci zdůvodněnou nábožensky“ (Slavík 1934: 38-39). V tomto smyslu ukazuje, jak se v Husově učení mimo jiné objevuje sociální problematika (Slavík 1934: 38-49), snaží se v duchu analogie s jinými revolucemi identifikovat předrevoluční sociální krizi. Ta mu však nesplyvá jen s ekonomickou rovinnou existence. Krize zemanstva pro něj nespočívá v chudnutí díky zadluženosti samotné, ale v tom, že zadlužování u měšťanů vyvolávalo u nižší šlechty, která si za vlády Václava IV. zvykla na vyšší životní nároky, „psychologickou bídu“ (Slavík 1934: 44-45). Po rozboru průběhu husitství konstatuje, že u Lipan zvítězila „reakce“, což lze vyvodit z analogie s jinými revolucemi (Slavík 1934: 98). Sociální revoluci Slavík nechápe jako Weberův ideální typ (odpovídalo by pojetí skutečnosti jako heterogenní

kontinuity), ale jako Marxův vnitřně zákonitý dějinný proces (skutečnosti jako strukturovaná totalita – Kocka 1977a: 9-47). V rámci toho je náboženství chápáno jako ideologie, jeho latentní funkcí je artikulovat sociální konflikt. K Slavíkovi pojetí se nedávno vrátil Alexander Patschovsky (2001).

Otázkou, z hlediska sociologie zajímavou, je postavení a funkce církve, resp. náboženství v rámci sociokulturního pole (prostoru) v době před vypuknutím husitského hnutí. Jiří Kejř píše kupříkladu o „krizi církevního systému“, kterou dokládá odkazem na obsah vizitačních protokolů pro pražské arcijáhensství z let 1379-1382. „Čteme o sobecké hrabivosti i o nepředstavitelné bídě, o mravním úpadku i o nízké úrovni vzdělání. Jak také mohli duchovně vést lid ti, kdo se opíjeli, nezřízeně oddávali hře v kostky, měli nemanželské děti se svými hospodyněmi, nedodržovali základní kněžské povinnosti a neměli ani předepsané knihy pro výkon svého úřadu“ (Kejř 1984: 46-47). Souzní to se staršími rozborů Chelčického kritiky té části kněží, kteří jsou neřádni (Goll 1916: 26-31; Krofta 1936: 205-221). „Na jedné straně nahromaděné bohatství, na druhé rozvrat – takový byl obraz církve, který vystoupil před zraky věřících. Vytvářela se výbušná situace, která během let dozněla v otevřený odpor“ (Kejř 1984: 48). Kejřův kvalitativní rozbor, opřený o dobová pramená svědectví, vede k závěrům, jež by šly terminologií Ernsta Troeltsche pojmenovat tak, že církev přestávala plnit roli, která jí náležela s ohledem na učení o „dvojstupňové morálce“ (Troeltsch 1934: 28-29).

Kvalitativní rozbor pramenů, zacházíme-li s nimi jako se „svědky“ dobových postojů, nám může ukázat mnohé cenné. Přece však *histoire des mentalités* a *histoire sérielle* šla z velké části cestou kvantifikujícího uchopení stop minulé sociokulturní skutečnosti. S prameny se tak v rámci „archeologizace historie“ (Vašíček 2006: 50) začalo zacházet (také) jako s indikátory. Lze namítnout, že se při tom rezignovalo na intencionalitu sociokulturních jevů a na dobové (aktérské) konstruování objektů. Není to však námitka zcela přesná.¹³ A navíc většina badatelů reflektuje rozdíl v zacházení s prameny jako

¹³ Debaty o možnosti „převést“ (a tudíž i značně zredukovat) zbožnost na kvantifikovatelné jevy (zbožné odkazy, počty rituálních předmětů a pod.) se odvíjely například od rozsáhlé studie Michela Vovella (1978). Mluví se o tom např. také v debatě o „Velkém masakru koček“ (Darnton 1984; Chartier 1985). Chartier vlastně přebírá Darntonovo stanovisko: „>Cultural objects< are not of the same nature as the serialized data studied by economic history or demographic history, since >they are not manufactured by the historian but by the people he studies. They give off meaning. They need to be read, not conted<“ (Chartier 1985: 683). Není to však zcela přesné. Sledujeme-li, řekněme v souvislostech nás zde zajímajících, kvantitativními metodami četnost a objem zbožných odkazů činěných církevními institucím, přesun materiálních hodnot v podobě úroků či věčných platů nebo demografické jevy, je

se svědky a jako s indikátory a tyto postupy užívá komplementárně. V tomto ohledu mohou být příkladem studie Františka Šmahela, jenž vyjadřuje situaci církve ve společnosti pomocí kvantifikovatelných indikátorů: hustota farní sítě a sítě dalších církevních institucí, s tím související počet obyvatel připadajících odhadem na jednoho duchovního, a z toho odhaduje, jakou roční finanční zátěž v rámci určitého regionu představovaly platy odcházející církevním institucím. Na základě toho usuzuje: „Hustotou svých institucí a počtem duchovenstva pražská předhusitská arcidiecéze dosáhla maxima v celé své historii. Obojí vzhledem k počtu obyvatel přesahovalo ekonomickou únosnost českých zemí a míru jejich potřeb“ (Šmahel 1988: 156). Tuto zátěž obyvatelstva pak považuje za jeden z kořenů sociální otázky v kraji (Šmahel 1988: 158). Podobně zachycuje i jevy, které mohou být považovány i za symptomy dobových skupinových mentalit. Jde například o zbožné odkazy, které lze chápat jak jako projev osobní zbožnosti, tak sociální prestiže, ale i jako symptom sociální situace odkazující i jako svědectví neustálého přelévání majetku do církevních rukou (Šmahel 1988: 153). Pozornost však věnuje třeba i národnímu původu světců kanonizovaných v letech 1198-1431 (Šmahel 1993a: 76).

Propojení těchto postupů s tradičnějšími rozbory (dobová explicitní kritika, programy, věrouka a pod.) umožňuje nejen navázání na již starší analýzy vazeb předhusitských českých zemí na papežskou kurii a jejich důsledků (Krofta 1936: 12-25), ale i komparaci českých poměrů v rámci Evropy (Šmahel 1993a: 71-78) či konečně napojení na historicko-demografický výzkum, jenž mimo jiné prokazuje výskyt morové epidemie na jihu Čech relativně krátce před vypuknutím náboženského hnutí (Maur 1981; Maur 1989). Šmahel dále klade husitské hnutí do kontextu politických a opravných či revolučních hnutí či je situuje v rámci debat o krizi feudalismu/středověku (Šmahel 1993a: 71-188). Tato komparativní kontextualizace, v níž, alespoň pokud jde o městské cechovní revoluce, má Šmahel předchůdce v Bedřichu Mendlovi (Mendl 1926), může poukázat na to, že v rámci husitské revoluce jsou pojednávány některé problémy, které mají obecnější rozměr a obdoby jinde v Evropě. To by mohlo podpořit některá tvrzení, která chtějí alespoň *určité* prvky husitského reformního programu prohlásit za náboženskou artikulaci sociálních požadavků. Zároveň však podrobný rozbor předhusitských sociálních poměrů

pravda, že konstruujeme diachronní spojitosti řad a korelace mezi nimi, které patrně unikaly pozornosti dobových aktérů. Přece však ony kvantifikované objekty nejsou pouhými produkty badatele, které by byly zcela mimo aktérskou kulturu. Vždyť jde např. o zbožný dar, rentu, sňatek, tedy o objekty, které byly nějak dobově pojmenovány a interpretovány.

v tábořském mikroregionu (Šmahel 1988: 143-186) ukazuje, že o předhusitské krizi nelze usuzovat tak jednoznačně a schematicky, jak činila starší literatura (Slavík 1934; Macek 1952; Kejř 1984: 43-58). Nelze kupříkladu jednoznačně mluvit o chudnutí drobné šlechty jako celé sociální skupiny ani o dramatickém zhoršování postavení poddaných (Šmahel 1988: 148-154 a 168-177). To budiž zase varováním před tím, aby se určité náboženskoreformní postoje vázaly právě k určitým sociálním skupinám a dovozovaly z povahy proměny jejich sociálního postavení.

Kvazináboženské jevy

Vzhledem k antropologickým a sociologickým charakteristikám náboženství (např. existenciální vazba ke Smyslu a Základu; vztah k transcendentnu – Budil 1992: 117-118; Nešpor – Lužný 2007: 7) nabízí se mj. i dějepiscectví možnost pojednat některé jevy jako – řekněme – „kvazináboženské“. Je při tom možné navázat na Giddensem tlumočené Durkheimovo stanovisko, že náboženství má své místo i v moderních, třebaž na prvý pohled sekularizovaných společnostech. Ty „musejí upevňovat svoji soudržnost v rituálech, jež potvrzují jejich hodnoty; lze proto očekávat, že se objeví nové ceremoniální aktivity, jež ty dosavadní nahradí“. Durkheim podle Giddense měl na mysli „oslavu humanistických a politických hodnot“ (Giddens 1999: 422). „Kvazináboženské“ jevy však nemusíme vymezovat pouze cestou durkheimovského důrazu na provozování (vnějšně pozorovatelných) rituálů a užívání symbolů v rámci kvazináboženských ceremoniálů. I u Maxe Webera bychom našli opory pro to, abychom vazby k nejvyšším a posledním hodnotám v subjektivně míněných smyslech individuálních sociálních jednání pojali jako kvazináboženské motivy těchto jednání, a to i tehdy, kdyby je aktér sám v kategoriích jeho kultury jako náboženské nepojmenovával. Vykazují totiž rysy hodnotově-racionálního jednání s vazbou na hodnoty, jež jsou žity jako transcendentní (Weber 1998a: 137-138; Kalberg 1981; Döbert 1989) a jako zdroj Smyslu a Základu (Budil 1992: 117-118).

Dějepisoci jsou při svých bádáních většinou prvotně orientováni na terminologii, kterou jim poskytují prameny. Proto patrně nejvíce takový zájem o možnost porozumět některým jevům jako kvazináboženským. Nechci zde tuto otázku podrobně rozvíjet. Upozorním jen na dva příklady, kdy se – hypoteticky – možnost této interpretace nabízí. Jedním mohou být kupříkladu osvěcenská zednářská lóže (Kroupa 2006: 81-108). Mají své symboly i rituály (tím

by naplňovaly vnější znaky, jež jsou akcentovány v durkheimovském přístupu) a jejich členové svá jednání váží k hodnotám, které chápou jako transcendentní (což by vyhovovalo weberovskému pohledu). Ostatně stran obecnějších kvazináboženských rysů osvícenství odkazují na níže uvedený výklad Daniely Tinkové o záměně desatera za princip sociální užitečnosti.

Jiným příkladem kvazináboženských jevů by alespoň v některých svých rysech mohly být (moderní) národy, jejich instituce, národní hnutí se svými symboly, rituály i možnou hodnotovou vazbou příslušníků národa k nim. V širším evropském rámci upozorňuje kupříkladu Hagen Schulze na to, že liberalistický a k rovnosti národů tendující „nacionalismus *risorgimenta*“ byl v poslední čtvrtině 19. století nahrazen integrálním nacionalismem. Ten kladl národ jako absolutní hodnotu (Schulze 2003: 254) a mohl někdy vyústit až v nacionální sobectví v rasistických podobách spojené se sociálním darwinismem (Schulze 2003: 254-264). Ponecháme-li stranou (na tomto místě jak z pohledu historických věd, tak z pohledu sociologie náboženství nepatřičně) etické hodnocení integrálního nacionalismu, můžeme jej, právě díky absolutizaci národních hodnot (jež aktérům umožňuje prožívat vazbu k transcendentně vnímanému Smyslu a Základu), považovat za svého druhu kvazináboženský jev. Ostatně i ve vztahu k českému národnímu hnutí není bez zajímavosti, že právě v době, kdy vstoupilo do své fáze C (Hroch 1999: 49-52) masového hnutí, zaznamenáváme proměnu v povaze zbožnosti. Pro dobu zhruba 1850-1880 lze totiž mluvit o „vytlačení křesťanství a konkrétně katolicismu na okraj, o jeho zahánění do >katolického ghetta<“ (Putna 2003: 9). Nový zájem o náboženství v 90. letech 19. století měl pak již poměrně neortodoxní ráz (Putna 2003: 10). Ryze hypoteticky se tak lze ptát, zda by nešlo mluvit o záměně původního náboženství za kvazináboženství a o následné snaze některých intelektuálů vymanit se z tohoto kvazináboženství návratem k původní náboženské víře, avšak v duchu liberalismu a kulturního vývoje již v nedogmatických podobách. Zároveň platí, že některé náboženské jevy mohou mít i své nenáboženské motivy. Příkladem budiž přeskupování konfesionálního složení obyvatel českých zemí, kupříkladu vznik starokatolického hnutí může mít své národněpolitické (paralela hnutí *Los von Rom s Kulturkampfem* v Německu) i liberalistické (nepřijatelnost dogmatu o papežské neomylnosti) souvislosti (Kaiserová 2003). Proměňování národního hnutí v kvazináboženské by bylo sledovatelné i po vnější stránce, kupříkladu přebírání prvků církevních festivit (Hojda 1999).

I zde, stejně jako v předchozí kapitole, bude platit, že o tom, zda bude nějaký jev interpretován jako kvazináboženský, rozhodují spíše hlediska, která

si badatel zvolí jako výchozí, než vlastní historicko-empirický materiál. Přesto se lze domnívat, že pokus „číst“ některé jevy jako kvazináboženské nám nabízí možnost interpretativně jim porozumět novým způsobem. Uvážíme-li, kolik uskupení a politických stran v českém prostředí alespoň v některých fázích svého vývoje vykazovalo ráz jakýchsi „kvazicírkví“ či „kvazisekt“ (vzpomeňme jen na ony „strany nového typu“), bude nám třeba lépe srozumitelné, proč se zde tak často setkáváme s „nahrazováním teorie ideologiemi nebo dokonce jen politickými doktrínami“ (Havelka 2001: 9) či proč značná část politické reprezentace chápe (či alespoň navenek artikuluje) politiku jako ostrý ideologický souboj a nikoli jako pokus o konsensuální sladění zájmů jednotlivých sociálních skupin. V této perspektivě se kolektivizační náruživost padesátých let 20. století či nynější vlna vášnivé privatizace a militantního odporu vůči jakémukoli náznaku veřejnoprávnosti, který vykazuje určitá část politické reprezentace, možná vyjeví jako kvazireligijní entuziasmus. Možná porozumíme tomu, proč je v současné době těžké chtít v rámci sociokulturního pole masmediálního světa vést (profánní) věcnou debatu o nejednom problému, pokusíme-li se interpretovat tento prostor jako nemalou měrou zamořený (kvazisakrálními) ideologicko-doktrinářskými „diskursivními zplodinami“. To vše jsou, rozumí se, jen nadhozené hypotetické soudy, které by potřebovaly teprve empiricky prověřit v rámci sociologie vědění či sociální antropologie.

Odkouzlení světa, řády racionality

Otázky, jejichž položení umožňuje podle Weiße Weberova sociologie náboženství, mají kupříkladu následující podobu: Jak mohou *zcela partikulární* kulturní konstelace, na jejichž charakteru se podstatně podílejí *partikulární*, ba *singulární* náboženská, nábožensko-etická a teologická pojetí světa, napomoci určité kulturní formě, aby se *obecně prosadila*, napomáhat jejímu nároku na univerzálnost a její univerzalizující dynamice (Weiße 2003: 307)? Klasickým příkladem výsledku takového kladení otázek je Weberova teorie procesu odkouzlení světa (*die Entzauberung der Welt*; angl. literatura užívá *the disenchantment of the world*), vedoucího kromě jiného k moderní racionalitě, k západnímu kapitalismu a k moderní vědě (Weiße 2003: 307-308). Proces odkouzlení se projevuje v náboženské oblasti mimo jiné postupným odmítáním magických prostředků spásy. Zlomové momenty v něm Weber spatřuje v učení starozákonních proroků, v helénské vzdělanosti a v kritickém postoji evropské reformace 16. století vůči katolické koncepci spásy (Weber 1996). Metodologicky je třeba teorii

procesu odkouzlení světa nazírat jako jednu z vůči sobě paralelních ieanětypických konstrukcí (Havelka 1998: 72-75), jež souvisí s Weberovým pojetím objektivit, které bývá označováno jako procedurální (Lorenz 1997: 371-374) a které se spoléhá na nedějinnost a nadkulturnost logických forem (Scholtz 1997: 40; Iggers 2002: 42-47) a tudíž i racionální metody (Weber 1998a: 7-63).¹⁴ Tato teorie tak nemá ambice být rozpoznáním kulturnědějinného procesu, jež by měl substancionální či metafyzickou povahu. Vůči novému (tj. Weberem nepoužitému) empirickému materiálu tak není zákonem, jenž by umožňoval prostou explikaci, nýbrž vždy spíše hypotézou, která se dožaduje nového prověřování.

Otázkou tak je empirická prokazatelnost procesu odkouzlení světa. Ta je různá, podle toho, chceme-li odkouzlení vykazovat v rámci (1.) *určité řady (série)* vybraných jevů (textů, předmětů), (2.) *v rámci určitých diskursů* (které představují vždy jen vybraný námi zvolený segment a zvolenou vrstvu sociokulturní skutečnosti) či konečně (3.) *v rámci celých kultur a řádů jejich racionalit*. Historické vědy by se při tom měly mít na pozoru, aby si uchovaly dostatek analytičnosti a aby – zejména v třetím případě, pojímají-li proměnu v rámci povahy celých synchronií – jim ony řady racionalit nesplynuly s rétorickými kvazipostavami (Ricoeur 2000: 248-313). Patrně by bylo vhodné uchovat i smysl pro odlišnost mezi „řádem racionality“ a celkem *epistémé*, ztotožněným s kulturou, jíž by se mohl predikovat určitý „styl myšlení“ (Foucault 2007: 44-45). Právě tak jako při zdůraznění spíše diachronní procesuality odkouzlení světa je nutné odlišovat mezi prostou souvislostí vyprávění (Ricoeur by mluvil o kvazizápletkách, ke kterým se v rámci singulárních kauzalit váží kvazivyprávění) a (alespoň potenciálně analytickou) teoretickou konstrukcí časové spojitosti, o níž mluví Jörn Rüsen (Rüsen 1986: 37-38 a 65-79).

Můžeme se ptát, nakolik by šlo teorii odkouzlení světa vztáhnout k českým náboženským dějinám. Zvolíme-li si řadu věroučných textů, které vzešly

¹⁴ Weiß mluví v této souvislosti o „die Selbstentzauberung der Wissenschaft“ (Weiß 2003: 304). V souvislosti s Weberovou rozsáhlou komparací hospodářské etiky světových náboženství je podle Weiße na místě otázka, zda postoj, běžně označovaný jako Weberův eurocentrismus, není vlastně postojem vědostředním (*Wissenschaftszentrismus*) (Weiß 2003: 309). Otázkou však je, říká dále Weiß, zda k moderním pluralitám náleží vedle plurality náboženských hodnotových postojů, vědeckých teorií a metod také pluralita forem poznání (což by se ne zcela shodovalo s procedurální objektivitou) a pluralita racionalit (Weiß 2003: 309-310). Weberův „umírněnější historismus“ (Scholtz 1997: 40) sice relativizoval mimo vědu stojící, přece však kulturněvědní bádání určující (kulturní) hodnoty, avšak vyňal z oblasti relativizace logické formy. Jestliže (nejen) postmoderní kritiky nabádají k připuštění také plurality forem poznání (Scholtz 1997), pak je na místě otázka, zda není nutné trvat na tom, že komparativní věda o světových náboženstvích je jen stěží možná bez spolehnutí se na nadkulturní a ahistorickou racionalitu metody.

z české reformace během 15.-17. či 18. století, nebude zatěžko prokázat v nich *odkouzlení nauky*. Budeme-li sledovat pojetí svátostí, uvidíme, že vedle omezení jejich počtu na křest a večeři Páně, byla postupně odmítána starokališnická představa spasitelnosti přijímání pod obojí. Od dob Tábora dvacátých let 15. století se přes rodící se Jednotu bratrskou (Hanák 1929) a Habrovanské postupně prosazuje učení o duchovním a posvátném přijímání těla a krve Páně (Odložilík 1923), které nakonec obsahuje i Česká konfese z roku 1575 (Hrejša 1912: 244-245). Vedle této odkouzlené, odmagičtžené lutersko-filipistické koncepce lze najít i radikálnější přiblížení až k ryze symbolickému kalvinistickému pojetí, a to zejména u Bratří na počátku 17. století (Hrejša 1912: 313-315).

Pokud si však jako řadu, na které chceme odkouzlení ověřovat, zvolíme ikonoklastické jevy, získáme mnohem rozporuplnější obraz. Shledáme jednak určitou ambivalenci v postoji ke kultu svatých. Na jedné straně je kritizován, na straně druhé se však místy uchycuje kult Jana Husa (Halama 2002; Royt 2001a). Původní ikonoklasmus z dob vypuknutí husitství se sice časem zklidnil (Chlíbec 1985; Krása 1985; Nechutová 1985; Stejskal 1985), rozvinula se nová tematika kalicha (Bartlová 2001), avšak i nadále je patrné napětí mezi (moderněracionální, odmagičtující) kritikou role obrazů a soch v rámci kultu a (magickým, ikonofobním) obrazoborectvím, jež na obrazy a sochy útočí, protože se bojí jejich moci (Nejedlý 1985; Rejchrtová 1985; Vacková 1985).

Značná prokazatelnost onoho odkouzlení nauky stran učení o večeři Páně nám navíc neumožňuje přikročit k jednoznačným závěrům. Porovnááme-li totiž odkouzlenou nauku s postoji lidové kultury, uvidíme, že kupříkladu u českých tajných nekatolíků protireformační doby, právě tak jako i u značné části tolerovaných evangelíků, po roce 1781 nabyl ústředního významu požadavek „lámání chleba“ namísto hostie při večeři Páně (Hrejša 1912: 523-524, 554-556, 568, 607, 611-613, 618, 638; Nešpor 2004a: 16; Nešpor 2006: 322). Trvání na něm nebylo ani tak věcí moderněracionální volby (rozhodnutí se pro helvetské vyznání), nýbrž spíše specifickým sebeidentifikačním aktem, jenž by mohl mimo jiné naznačovat i ne zcela odkouzlený postoj ke svátostem. Proto se trvání na lámaném chlebu školeným luterským pastorům začalo jevit až jak projev upadnutí do nové služebnosti (Kowalská 2007).

Situace se, metodologicky viděno, značně změní a komplikuje, budeme-li se ptát, řečeno terminologií užívanou Petrářovými, na *sémiotický status* (Petrář – Petrářová 1995a: 24-28) určitého objektu (předmětu či praktiky) co do jeho magičnosti či odkouzlenosti v rámci určitého *celistvého systému* (kultury, sociokulturního pole) a budeme-li mít povahu sémiotického statusu několika

vybraných objektů za indikátor odkouzlenosti, respektive začarovanosti tohoto systému jako takového. Z tohoto hlediska viděno, vyšly nedávno v českém prostředí dvě zajímavé a přínosné práce, Daniely Tinkové (2004) a Zdeňka R. Nešpora (2006). Daniela Tinková prokazuje odkouzlování trestněprávního diskursu 18.-19. století stran náboženských deliktů, neuvažuje však o odkouzlení či odkouzlování světa vždy v tomtéž smyslu, jaký mu připisuje Max Weber.¹⁵ „Jakákoli forma >tabu<“ – soudí Tinková pro období přelomu 18. a 19. století poté, co představila vývoj právního diskursu a praxe v otázce svatokrádeže (*sacrilegium*) – „je nemyslitelná bez interdiktu; stejně tak >posvátno< je definováno i vědomím >porušení<, *sacrilegia*. Existence rouhačů a svatokrádežníků je neodmyslitelně spjata s existencí, nebo spíše s uvědomováním si, posvátna. Vyprázdnění pojmu >posvátno< nutně vede i k vyprázdnění obsahů spojených s pojmy >rouhač< a >svatokrádežník<“ (Tinková 2004: 224). Považuje-li to za projev odkouzlování, pak pracuje s pojmem odkouzlení světa patrně jako s širší kategorií než Weber. Rozhodujícím symptomem procesu odkouzlení světa je v pojetí Maxe Webera postupné vytlačování magických prvků z náboženství a odmítání magických prostředků spásy jako pověřených (Weber 1996: 62 a 178).

Weberovu pojetí odkouzlení jako odmagičtění je Tinková blízko tam, kde mluví o osvícenské tendenci k „interiorizaci a spiritualizaci víry a náboženství – tendenci, která se projevovala stále narůstající nedůvěrou vůči snahám propojovat duchovní entity s objekty poznatelnými smysly“ (Tinková 2004: 224). Tuto tendenci spojuje se „snahou stíhat svatokrádež jako pouhou – byť těžší – formu loupeže“ (Tinková 2004: 224).

Odkouzlování světa však zároveň u Daniely Tinkové souvisí s vyprazdňováním pojmu posvátna, popřípadě pojmů rouhačství či svatokrádežník. Weberovo odkouzlení světa neznamená nutně vyprázdnění posvátna. Znamená naopak spíše jeho spiritualizaci. Protestant se ve Weberově pojetí vysvobodil odkouzlením světa z pout – s magií spjaté – světu odříkající askeze, respektive

¹⁵ Tím ani neříkám, že je to chyba, ani nechci klást Weberovu pojetí odkouzlení světa jako dogma. Chci pouze upozornit na určitou odlišnost mezi Weberovou teorií procesu odkouzlení světa a způsobem, jímž s tímto pojmem pracuje Tinková. Její koncepce odkouzlení je blízká spíše Gauchetovu způsobu užívání tohoto pojmu. Marcel Gauchet se sice odvolává na Weberovu teorii odkouzlení světa, ale již v úvodu své práce, když říká že Weberovu tezi chce chápat v širším smyslu jako „zánik vlády neviditelného“ (Gauchet 2004: 5), se od Webera odliší. Gauchet totiž bude odkouzlení dále pojímat spíše jako odnáboženštění (podobně i Daniela Tinková, viz níže), kdežto Weber by jím mínil spíše spiritualizaci (ve smyslu odmagičtění) náboženství a dokonce možná i růst sociokulturního významu „neviditelného“ (náboženských hodnot, jež jsou spiritualizovány, tj. nepotřebují magické dosvědčení).

mimosvětské askeze (*weltablehdende Askese*) a nalezl nový postoj ke světu, vnitrosvětskou, respektive světskou askezi (*innerweltliche Askese*). To je postoj vysoce nábožensky motivovaný (Weber 1998b: 265-307). Širší pojetí odkouzlení světa je u Tinkové patrné i tam, kde se píše o „>magickém< světě tradičních společností a jejich >hodnotové racionalitě<“ (Tinková 2004: 213). Implicitně jako by se zde předpokládalo, že odmagičtění svět je automaticky světem účelové racionality. Ve Weberově koncepci by samo odkouzlení světa ve smyslu jeho odmagičtění však nemuselo nutně znamenat nastolení účelové racionality. Jednání kalvinistů, puritánů či pietistů je pro něj jednáním ve světě nesporně odkouzleném, přece však je to namnoze jednání hodnotově racionální, mimo jiné proto, že je z velké části v rámci vnitrosvětské askeze nábožensky relevantní (Döbert 1989; Weber 1998a: 154-171). Širším pojetím odkouzlení (tj. jeho pojetím jako odnáboženštění, sekularizování) se Tinková přibližuje spíše koncepci Marcela Gaucheta (Gauchet 2004).

Problémem, jehož si je Daniela Tinková vědoma, je, že vzhledem ke své metodě může prokázat pro dobu 18.-19. století nápadné odkouzlení především právního (popř. též medicínského) diskursu. Otázkou však je, nakolik lze proměnu této diskursivní roviny považovat za symptom odkouzlení celé kultury či celého sociokulturního pole. Ostatně Weber mluví o odkouzlení (obrazu) světa. Netřeba říkat, že se myslí svět viděný z pozice jednajícího dějinného aktéra. Pro další bádání se tak ukazuje potřeba teoreticky propracovat vzájemné vztahy mezi pojmy diskurs (např. ve Foucaultově smyslu, v němž jej Tinková užívá), kultura (např. ve smyslu Weberovy materiální kultury či Geertzova pojmu kultury), svět, a to třeba ještě v návaznosti na analýzu kategorií, jako je veřejnost (Habermas 2000). Pojmy, jako je rouhání či svatokrádež, s proměnou právního diskursu v 18. století přeci nezmizely z kultury jako celku či z (obrazu) světa jednoho aktéra.

A tak lze na jedné straně spíše mluvit o odkouzlení ve smyslu restrukturační či proměny hierarchie diskursů v rámci pole, jež bychom mohli nazývat „sociokulturním“ či veřejností. Tato restrukturační či rekonfigurace diskursů však nevyklučuje možnou dialektiku odkouzlení a znovuzačarování (*Wiederverzauberung*) světa (Eder 2004: 424-425).¹⁶ Při snaze prokázat proměnu v rámci

¹⁶ Daniela Tinková uvádí některé příklady z doby restaurace, které by mohly být považovány za doklady snah o znovuzačarování právního diskursu. V tomto směru instruktivní ukázkou mohou být debaty ve Francii roku 1825 stran úsilí znovu ustanovit trestný čin svatokrádeže (Tinková 2004: 221-224). Tehdejší spory mj. ukazují, že však nelze snahu o navrácení magických prvků do právního diskursu ztotožňovat se znovuzačarováním celé kultury či dobového obrazu světa. V tom by se pojetí

celého pole musíme být obezřetní, abychom neskouzli k holistickému přístupu (Lorenz 1997: 288-289) a udrželi se na půdě s historickými vědami ještě slučitelné skladebné *histoire totale* (Schöttler 2002). Snaha popisovat rekonfiguraci diskursivních vrstev, soudím, tomuto požadavku ještě vyhovuje. Na druhé straně však lze mluvit o proměně kulturních obsahů (kterou Daniela Tinková prokazuje v rámci vybraných diskursivních formací) a tím i o možné proměně individuálních způsobů prožívání vnějšího i vnitřního světa dějinných aktérů (budeme-li diskurs či kulturu chápat jako aktérský nástroj prožívání světa). Otázkou pak je, zda a jak tyto změny (tj. v rámci určité řady vykazatelná změna kulturních obsahů, změna konfigurace diskursivních vrstev a změna způsobu prožívání světa dějinných aktérů) spolu mohly souviset? Do jaké míry může být chápána proměna konfigurace např. mezi náboženským a právním diskursem v rámci elitní kultury jako indikátor změny kulturních obsahů v kultuře lidové či v rámci jednotlivých subkultur nebo kontrakultur (Burke 2006: 193-195 a 210-213)?

Odkouzlování světa se u Tinkové zčásti překrývá se sekularizací: „Modernizace nahradila >absolutismus zákona Božího< >principem sociální užitečnosti<. Odkouzlování světa přispělo k vymanění společnosti – a právě trestněprávní justice je toho exemplárním příkladem – ze světa křesťanské kosmologie, k jejímž úhelným kamenům patřil obraz Boha-mstitele, hříšné podstaty člověka a Posledního soudu, které poznamenaly i pojetí justice světské. Mírou morality kontrolovatelné veřejnou mocí se stala společenská užitečnost: morální nároky se přesunuly z náboženství na to, co bychom nazvali etikou. Oddělení indexu trestných činů a desatera implikovalo i dekriminalizaci řady zločinů spojených spíše s morálním proviněním-hříchem než se škodou způsobenou společností. Oddělení zločinu od hříchu a dekriminalizace náboženských a mravnostních deliktů však tvoří pouze část této sekularizační tendence“ (Tinková 2004: 369).

Koncept odkouzlení světa se může u Tinkové svou šíří odlišovat od Weberova také proto, že se při své komparativní studii badatelsky zabývá především katolickými zeměmi (Francie, české a italské habsburské země; výjimkou je její zájem o příklad Pruska). V katolickém prostředí značně splývá osvícenská racionalita s odkouzlením světa (jež je oproti protestantským zemím, kde

Tinkové v zásadě shodovalo s úvahami Ulrike Gleixner. Ta upozorňuje, že je pro 18. a 19. století nutně odlišovat paralelní či až protichůdné procesy sekularizace a rechristianizace či spiritualizace (Gleixner 2005: 393). Spiritualizace v pojetí Gleixnerové se zčásti překrývá s interiorizací víry, o které píše Tinková.

podle Webera přišla reformace již v 16. století, opožděno) a s nástupem modernizačních procesů (Im Hof 2001: 34-46, 142-153 a 165-172). Na tento – řekněme – poreformační ráz katolického osvěcenského reformismu v podobě josefinismu (Winter 1945) upozorňuje rovněž Zdeněk R. Nešpor (2005: 334-335, 340, 361-362). Tím však již přecházíme k otázce řádů racionalit.

V českém dějepisectví se poměrně dlouho neseťkáváme se samozřejmostí smyslu pro kulturněhistorickou relativitu racionalit či pro jejich typologické rozlišování.¹⁷ Této charakteristice se ze starších autorů vymyká kupříkladu František Kutnar, jenž se snažil odkrýt specifika lidového racionalismu (Kutnar 1948: 160-187). Následuje jej v tom právě v souvislosti s debatami o odkouzlení světa také Zdeněk R. Nešpor, jenž prohloubil badatelské zaměření na povahu lidové nekatolické a po roce 1781 i neevangelické sektářské zbožnosti (Nešpor 2004a). Upozorňuje při tom na specifické vnitřní napětí, jež je obsažené v této lidové racionalitě a jejím vztahu k náboženským otázkám (Nešpor 2006: 431-445, 448-449, 459-460, 483-485, 582-587 a 593-598) a které ústí jak v projevy, které se zdají být sourodé s modernitou, tak v projevy magičnosti, pověřenosti či chiliasmu.

Především však Nešpor odlišuje dvě specifické *synchronie*, které pro něj jsou patrně vyššími útvary, než *diachronně* (možná) odkouzlující evangelická tradice. Pro české 18. století mluví o „racionalitě >ekonomie spásy<, postavené ovšem na racionalitě, která nebyla soupodstatná s moderní racionalitou

¹⁷ V českém dějepisectví se, jak ostatně ukazuje již svrchu citované Pekařovo tvrzení, často setkáváme se ztotožňováním racionality s modernitou či s implicitní představou o jakési nadkulturní racionalitě, jež splývá s tou naší. Příkladem může být způsob, jímž Jaroslav Bidlo vysvětluje úspěch antitrinitarismu v Malopolsku v 16. století. Mluví o tamní racionalisticky naladěné společnosti a „svobodomyšlných hloubatelech“ v ní (Bidlo 1903: 35). Jakoby racionalita byla již sama o sobě vždy modernisticky odkouzlující. Obdobný styl uvažování vystupuje snad ještě nápadněji z úvahy Josefa Macka o tom, proč ještě ani počátkem 16. století nebyla v českém prostředí plně dokončena christianizace. Důvody vidí jednak v propojování a soupeření víry s magií, pověrou, čarodějnictvím a strachem, jednak ale také v praktické racionalitě. Míni jí „souhrn poznávacích způsobů a poznatků, jež lidem dodávala smysly ověřitelná zkušenost. Praktická racionalita se uplatňovala především v ekonomice, ve finančnictví, v kupectví, v počtářství, v hornickém podnikání, v mořeplavbě, ale i v politickém životě“ (Macek 2001: 17). Částečně tím Macek navazuje na svoji sociálněpsychologickou typologii šlechtý jagellonské doby (Macek 1994: 209-221). Při vymezování praktické racionality Macek vlastně implicitně předpokládá, že existuje jakási více či méně jednoznačná, na kultuře nezávislá (nadkulturní) lidská zkušenost a že tudíž ona praktická racionalita není kulturně relativní. Oproti uvedenému postoji nabízí kupříkladu weberovská sociologie (Weber 1998a: 172-184) typologické odlišení (kulturně relativních) racionalit (Kalberg 1981; Döbert 1989), na které navazují i někteří historikové (van Dülmen 1993: 16-102). Macek se však liší i od většiny dnešní antropologicky laděné literatury, která by vycházela z toho, že zkušenost není možná vně kultury, protože kultura je právě nástrojem osvojování si světa (Dressel 1996: 160-175).

>odkouzleného< světa“. Dodává, že „jak v elitní tak v lidové české zbožnosti 18. století proto neshledáváme, že by nekatolická, luterským pietismem ovlivněná zbožnost tendovala k moderní racionalitě, nebo představovala její zárodky, a tím by se lišila od katolické, z hlediska modernity iracionální zbožnosti“. A na jiném místě říká, že rozdíl mezi českými tajnými nekatolíky, respektive tolerovanými evangelíky na jedné a katolíky na druhé straně se „nepřekrýval s hranicí mezi odkouzleným světem a světem začarovaným“, neboť „nekatolická zbožnost, na rozdíl od >vysoké< protestantské teologie nebo osvícenského katolicismu, až na malé výjimky nevykazovala rysy odkouzleného světa“. A dále soudí, že podstatnější než rozdíl mezi katolickou a protestantskou a popřípadě i sektářskou zbožností byla odlišnost dvou rozdílných řádů racionality, tj. odlišnost mezi tradiční racionalitou a osvícenstvím nesenou racionalitou moderního ražení (Nešpor 2006: 593 a 597-598).

Chápeme-li odkouzlení světa jako vystřídání dvou synchronií, dvou řádů racionalit, blíží se náš postup Foucaultově snaze nalézt *epistemologické zlomy* (Foucault 2007: 44-45). Položení důrazu na sled dvou synchronií by však zároveň nemělo překrýt původní v zásadě k diachronní analýze směřující otázku, jak je možné, že partikulární kulturní konstelace mohou vést k obecnému prosazení se určitých kulturních forem.

Ostatně české náboženské dějiny nabízejí otázku, která je právě uvedené povahy. Její zodpovězení je zajímavé jak pro sociologii náboženství či pro sociologii vědění, tak pro dějepisectví samotné. Jak je možné, že hodnotový svět poměrně malé, nábožensko-eticky velmi přísné (a tudíž počtem marginální) skupiny, Jednoty bratrské (Macek 2001: 314; Halama 2003), se – jistě během času interpretacemi přeznačen – stal základem velmi vlivné koncepce českých dějin, totiž, terminologií Miloše Havelky řečeno, evangelicko-demokratické perspektivy, která zčásti přecházela v nacionálně-pokrokářskou a která byla v zásadě vlivnější než perspektiva katolicko-konzervativní (Havelka 2006: 39). Navíc z evangelicko-demokratické a nacionálně-pokrokářské perspektivy vzešla – alespoň dočasně – úspěšná národněpolitická ideologie. Vysvětlení částečně nabízí kupříkladu Zdeněk V. David, když upozorňuje na myšlenkovou a hodnotovou sourodost české reformační tradice s postojem osvícenských liberálních katolických intelektuálů. Ti v duchu josefinismu viděli v české (bratrské) reformaci 16. století – krom vrcholu české kultury a jazyka – „sympatické prvky svobody myšlení a vyjadřování“ (David 2001: 401). Za pozornost stojí, že zájem této obrozené skupiny o předbělohorské evangelické tisky, jenž přispěl k obecnějšímu rozšíření české reformační tradice a k iniciaci vzniku oné

evangelicko-demokratické koncepcce českých dějin, nekorespondoval s knižní základnou předtolerančního nekatolictví a tolerančního evangelictví. Podrobnější výzkumy totiž ukazují, že mezi tajnými nekatolíky a následně tolerovanými evangelíky v 18. století začala početně nad uchovávanými předbělohorskými tisky dominovat exilová literatura (zejména překlady lutersko-pietistických textů) poměrně bohatě importovaná do českých zemí (Kučera 1976; Ducreux 1992, 1994; Kořán 1998; Nešpor 2007a, 2007b; Novotná 2007; Tůmová 2007).

* * *

Na zvolených případech jsem se pokusil ukázat, že (historickou) sociologii a teoriemi historických věd motivovaná analýza diachronních makroprocesů nemusí být v rozporu s dnešním antropologickým a kulturněsémiotickým laděním významné části dějepisectví. Nemusí ani odporovat smyslu pro mnohoznačnost (Kučera 2006) a určitou, řekněme, multireprezentativitu (Bartlová 2006) kultury. V českém dějepisectví se sice analytické prostředky sociologie náboženství neuplatňují příliš často, přece však se dá pozorovat určitý vývoj od ideologičnosti k teorii a zároveň lze i upozornit na značné možnosti využití analytických prostředků sociologie v budoucích bádáních při snaze teoreticky promýšlet souvislosti poměrně bohatého materiálu českých náboženských dějin.

Jan Horský působí jako odborný asistent na Fakultě humanitních studií UK, dříve vyučoval také na Univerzitě J. E. Purkyně v Ústí nad Labem, na Katedře filosofie a dějin přírodních věd Přírodovědecké fakulty UK a na Filosofické fakultě UK. Badatelsky se věnuje především metodologii a teorii historických věd, historické demografii a dějinám rodiny a některým kulturnědějinným souvislostem vývoje náboženství v raném novověku. V rámci svého zájmu o uvedené tematické okruhy publikoval řadu studií; kromě jiného je spoluautorem monografie *Rodina našich předků* (Praha 1996; s Markétou Seligovou), editorem a hlavním autorem sborníku *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení* (Ústí nad Labem 1999).

Použitá literatura

- Bartlová, Milena. 2001. „Ikonografie kalicha, symbolu husitství“. Pp. 453-487 in Miloš Duda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral (eds.): *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Husitský Tábor, suplementum 1*. Tábor: Husitské muzeum.
- Bartlová, Milena. 2006. „Reprezentace“. Pp. 63-70 in Tomáš Borovský – Jiří Hanuš – Milan Řepa (eds.): *Kultura jako téma a problém dějepiscectví*. Brno: Matice moravská.
- Beneš, Zdeněk. 1994. „Pekařova periodizace českých dějin“. Pp. 13-22 in *Z Českého ráje a Podkrkonoší, suplementum 1*. Semily: Státní okresní archiv.
- Beneš, Zdeněk. 1995. „Pojmy jako předmět historiografického studia. (Příklad: Gollova historická škola a její zakladatel)“. *Český časopis historický* 93, 1995: 359-395.
- Bidlo, Jaroslav. 1900. *Jednota bratrská v prvním vyhnanství (1548-1561)*. Praha: Bursík & Kohout.
- Bidlo, Jaroslav. 1903. *Jednota bratrská v prvním vyhnanství, část II. (1561-1572)*. Praha: Královská česká společnost nauk.
- Bidlo, Jaroslav. 1909. *Jednota bratrská v prvním vyhnanství, část III. (1572-1586)*. Praha: Královská česká společnost nauk.
- Bidlo, Jaroslav. 1932. *Jednota bratrská v prvním vyhnanství, část IV. (1587-1595)*. Praha: Královská česká společnost nauk.
- Bödeker, Hans Erich – Chaix, Gerald – Veit, Patrice (eds.). 1991. *Le livre religieux et ses pratiques. Etude sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne – Der Umgang mit dem religiösen Buch, Studien zur Geschichte des religiösen Buches in Deutschland und Frankreich in der frühen Neuzeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Bouček, Jaroslav. 2002: *Jan Slavík. Příběh zakázaného historika*. Jinočany: H & H.
- Budil, Ivo T. 1992. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. Praha: Triton.
- Burke, Peter. 1992. *History and Social Theory*. Cambridge – Oxford: Polity.
- Burke, Peter. 2004. *Francouzská revoluce v dějepiscectví. Škola Annales (1929-1989)*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Burke, Peter. 2006. *Variety kulturních dějin*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Cassirer, Ernst. 1922. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Berlin: B. Cassirer.
- Čechura, Jaroslav. 1992. „Domínium Smiřických – protokapitalistický podnikatelský velkostatek předbělohorských Čech“. *Český časopis historický* 90, 1992: 508-536.
- Čornejová, Ivana. 1995. *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*. Praha: Mladá fronta.
- Darnton, Robert. 1984. *The Great Cat Massacre and Outher Eppisodes in French Cultural History*. New York: Basic Books.
- David, Zdeněk V. 2001. „Národní obrození jako převtělení Zlatého věku“. *Český časopis historický* 99, 2001: 486-518.
- Döbert, Rainer. 1989. „Max Webers Handlungstheorie und die Ebenen des Rationalitätskomplexes“. Pp. 210-249 in Johannes Weiß (ed.): *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Dressel, Gert. 1996. *Historische Anthropologie. Eine Einführung*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- Ducreux, Marie-Elizabeth. 1992. „Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století“. *AUC – HUCP* 33, 1992, 1-2: 51-80.
- Ducreux, Marie-Elizabeth. 1994. „Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století“. Pp. 61-87 in *Literární archiv 27, Česká literatura doby barokní*. Praha: Památník národního písemnictví.
- Ducreux, Marie-Elizabeth. 1997. „Symbolický rozměr pouti do Staré Boleslavi.“ *Český časopis historický* 95, 1997: 585-620.
- van Dülmen, Richard. 1987. *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*. Frankfurt am Main: Fischer
- van Dülmen, Richard. 1993. *Gesellschaft der frühen Neuzeit. Kulturelles Handeln und sozialer Prozess*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- van Dülmen, Richard. 2002 *Historická antropologie. Vývoj – problémy – úkoly*. Praha: Dokořán.
- Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života. Systém totemismu v Austrálii*. Praha: OIKOYMENH.
- Durkheim, Émile. 2004. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Eder, Klaus. 2004. „Kulturelle Evolution und Epochenschwellen – Richtungsbestimmungen und Periodisierungen kultureller Entwicklungen“. Pp. 416-430 in Friedrich Jaeger – Burkhard Liebsch (eds.): *Handbuch der Kulturwissenschaften I. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Elias, Norbert. 2006. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie I. Proměny chování světských horních vrstev*. Praha: Argo.
- Elias, Norbert. 2007. *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie II. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*. Praha: Argo.
- Fätkenheuer, Frank. 2004. *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 198). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Foucault, Michel. 2002. *Archeologie vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- Foucault, Michel. 2007. *Slova a věci*. Brno: Computer press.
- Gauchet, Marcel. 2004. *Odkouzlení světa. Dějiny náboženství jako věci veřejné*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur. Vybrané eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Giddens, Anthony. 1999. *Sociologie*. Praha: Argo.
- Gleixner, Ulrike. 2005. *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Glücklich, Julius. 1914. „Nové názory o vývoji křesťanských církví a skupin“. *Český časopis historický* 20, 1914: 188-199, 297-329, 379-386.
- Goll, Jaroslav. 1916. *Chelčický a Jednota v XV. století*. Ed. Kamil Krofta. Praha: Historický klub.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Strukturální přeměna veřejnosti. Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia.

- Halama, Jindřich. 2003. *Sociální učení českých Bratří 1464-1618*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Halama, Ota. 2002. *Otázka svatých v české reformaci, její proměna od doby Karla IV. do doby České konfese*. Brno: L. Marek.
- Hanák, Jan. 1928. „Bratří a starší z Hory lilecké“. *Časopis Matice moravské* 52, 1928: 39-124, 277-348.
- Hanák, Jan. 1929. „Bratří a starší z Hory lilecké“. *Časopis Matice moravské* 53, 1929: 1-44.
- Havelka, Miloš (ed.). 1995. *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst.
- Havelka, Miloš. 1998. „Max Weber a počátky sociologie náboženství“. Pp. 13-115 in Max Weber: *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Havelka, Miloš. 2001. *Dějiny a smysl. Obsahy, akcenty a posuny „české otázky“ 1895-1989*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Havelka, Miloš (ed.) 2006. *Spor o smysl českých dějin 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*. Praha: Torst.
- Hermann, Tomáš. 2002. *Emanuel Rádl a české dějepisectví. Kritika českého dějepisectví ve sporu o smysl českých dějin*. (Sešity Ústavu českých dějin UK FF – řada B, svazek 1). Praha: FF UK.
- Hojda, Zdeněk. 1998. „Pomník – svatyně národa“. Pp. 45-64 in *Sacrum et profanum*. Praha: KLP.
- Holinka, Rudolf. 1929. „Sektářství v Čechách před revolucí husitskou“. *Sborník Filozofické fakulty University Komenského* 6, 1929, 52 (3).
- Horská, Pavla – Maur, Eduard – Musil, Jiří. 2002. *Zrod velkoměsta. Urbanizace českých zemí a Evropa*. Praha – Litomyšl: Paseka.
- Horský, Jan – Štefanová, Dana. 1995. „Rekatolizace a rodinné, sociální a kulturní životní světy. (panství Frýdlant – sonda do Soupisu podle víry z roku 1651)“. Pp. 131-144 in *Rekatolizace v českých zemích*. Pardubice: Městský úřad Jičín.
- Horský, Jan (ed.). 1999. *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepisectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Horský, Jan – Pavlíková, Eva. 2003. „Pojmoslovný aparát českého dějepisectví mezi >francouzským< a >německým< stylem dějzpytného myšlení.“ Pp. 205-225 in *Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích*. (Cahiers du CeFReS 29). Praha: CeFReS.
- Horský, Jan. 2004. „Dějepisné porozumění a ospravedlnění“. *Soudobé dějiny* 11, 2004, 4: 66-81.
- Horský, Jan – Nešpor, Zdeněk R. 2004. „Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie“. *Kuděj, Časopis pro kulturní dějiny* 6, 2004, 1: 61-81.
- Horský, Jan – Nešpor, Zdeněk R. 2005. „Typologie české víry raného novověku. Metody a možnosti studia lidové religiozity v 18. století“. *Český časopis historický* 103, 2005: 43-86.
- Horský, Jan. 2007a. „Místo (velkých) teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorických bádání“. Pp. 11-34 in Lucie Storchová (ed.): *Conditio*

- humana – konstanta (č) i historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretické reflexe v současné historiografii.* Praha: Fakulta humanitních studií UK.
- Horský, Jan. 2007b. „Poznámky ke vztahu historických věd a sociologie“. Pp. 525-548 in Jiří Šubrt (ed.): *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých historických procesů.* Plzeň: A. Čeněk.
- Horský, Jan. 2007c. „Možnosti historicko-antropologické a kulturnědějinné interpretace českého tajného a tolerančního nekatolictví 18. století“. Pp. 412-443 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí.* Ústí nad Labem: Albis international.
- Horský, Jan. 2007d. „>Smysl dějin< – >národ< – a priori. Možná past diskurzivních a myšlenkových stereotypů? Několik úvah a poznámek u příležitosti vydání druhého dílu Havelkovy edice Spor o smysl českých dějin.“ *Dějiny – teorie – kritika* 4, 2007: 75-94.
- Hrejsa, Ferdinand. 1912. *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny.* Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění.
- Hrejsa, Ferdinand. 1938. „Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou“. *Český časopis historický* 44, 1938: 296-327.
- Hroch, Miroslav. 1999. *V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století ve srovnávací perspektivě.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Hrubý, František. 1934. „Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou“. *Český časopis historický* 40, 1934: 265-309.
- Hrubý, František. 1935. „Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou“. *Český časopis historický* 41, 1935: 1-40, 237-258.
- Hrubý, František. 1939. „Luterství a novoutrakvismus v českých zemích v 16. a 17. století“. *Český časopis historický* 45, 1939: 33-44.
- Chartier, Roger – Roche, Daniel. 1978. „Sociale (histoire)“. Pp. 515-521 in Jacques Le Goff – Roger Chartier – Jacques Revel (eds.): *La Nouvelle Histoire.* Paris.
- Chartier, Roger. 1985. „Text, Symbols, and Frenchness“. *Journal of Modern History* 57, 1985, 4: 682-695.
- Chartier, Roger. 1987. „L’histoire ou le récit véridique“. Pp. 115-135 in *Philosophie et histoire,* Paris: Centre Georges Pompidou.
- Chartier, Roger. 1997. *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practices.* Baltimore – London: J. Hopkins University Press.
- Chartier, Roger. 1998. *Au bord de la falaise. L’histoire entre certitudes et inquiétude.* Paris.
- Chartier, Roger. 2002. „New Cultural History“. Pp. 193-205 in Joachim Eibach – Günther Lottes (eds.): *Kompas der Geschichtswissenschaft.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chlíbec, Jan. 1985. „K vývoji názorů Jana Rokycany na umělecké dílo“. *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 39-58.
- Iggers, Georg G. 2002. *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivy k postmoderní výzvě.* Praha: Nakladatelství Lidové noviny.

- Im Hof, Ulrich 2001. *Evropa a osvícenství*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Kaiserová, Kristina. 2003. *Konfesionální myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století*. Úvaly u Prahy: Ve stráni.
- Kalberg, Stephen. 1981. „Max Webers Typen der Rationalität. Grundsteine für die Analyse Rationalisierungs-Prozessen in der Geschichte“. Pp. 9-38 in W. M. Sprondel – C. Seyfarth (eds.): *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*. Stuttgart.
- Kalivoda, Robert. 1961. *Husitská ideologie*. Praha: Academia.
- Kalivoda, Robert. 1985. „K povaze praxeologického myšlení J. A. Komenského“. *Studia Comeniana et Historica* 15, 1985, 29 – příloha: 55-60.
- Kaufmann, Thomas. 1998. *Drei igjäreriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtlicher Studie zur lutherischen Konfessionskultur*. Tübingen.
- Kejř, Jiří. 1984. *Husité*. Praha: Panorama.
- Kejř, Jiří. 1999. *Husovo odvolání od soudu papežova k soudu Kristovu*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Kieckhefer, Richard. 2005. *Magie ve středověku*. Praha: Argo.
- Kim, Duk-Yung. 2002. *Georg Simmel und Max Weber. Über zwei Entwicklungswege der Soziologie*. Opladen: Leske & Budrich.
- Knoblauch, Hubert. 2004. „Religion, Identität und Transzendenz“. Pp. 349-363 in Friedrich Jaeger – Burkhard Liebich (eds.): *Handbuch der Kulturwissenschaften I. Grundlagen und Schlüsselbegriffe*. Stuttgart – Weimar: J. B. Metzler.
- Kocka, Jürgen. 1977a. *Sozialgeschichte, Begriff – Entwicklung – Probleme*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kocka, Jürgen. 1977b. „Gegenstandsbezogene Theorien in der Geschichtswissenschaft: Schwierigkeiten und Ergebnisse der Diskussion“. Pp. 178-188 in Jürgen Kocka (ed.): *Theorien in der Praxis des Historikers* (Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft, Sonderheft 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Komárková, Božena. 2006. „Česká otázka v průběhu století (tři poznámky)“. Pp. 482-508 in Miloš Havelka (ed.): *Spor o smysl českých dějin 2, 1938-1989. Posuny a akcenty české otázky*. Praha: Torst.
- Kořán, Ivo. 1970. „>Opočenská rebélie< z roku 1732.“ Pp. 98-134 in *Práce muzea v Hradci Králové XIII*. Hradec Králové: Muzeum v Hradci Králové.
- Kořán, Ivo. 1998. „Židovská sekta na Bydžovsku v polovině 18. století“. *Český časopis historický* 96, 1998: 72-100.
- Koselleck, Reinhart. 2000. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kowalská, Eva. 2007. „Problémy s konfesijnou identitou českých protestantů po roku 1781“. Pp. 364-381 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Kráska, Josef, 1985. „Husitské obrazoborectví. Poznámky k jeho studiu.“ *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 9-17.
- Krofta, Kamil. 1936. *Listy z náboženských dějin českých*. Praha: Historický klub.
- Krofta, Kamil. 1949. *Dějiny selského stavu*. Praha: Jan Leichter.

- Kroupa, Jiří. 2006. *Alchymie štěstí. Pozdní osvícenství a moravská společnost 1770-1810*. Brno: ERA group.
- Kruse, Volker. 1999. „Geschichts- und Sozialphilosophie“ oder „Wirklichkeitswissenschaft“? *Die deutsche historische Soziologie und die logischen Kategorien Rene Königs und Max Webers*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kučera, Jan. 1976. „Příspěvek k problémům lidového náboženství v Čechách v 17. a 18. století“. *Sborník historický* 23, 1976: 5-33.
- Kučera, Martin. 2006. „Kultura jako kategorie dialektické hermeneutiky. Skica k budoucímu možnému řešení problému“. Pp. 25-34 in Tomáš Borovský – Jiří Hanuš – Milan Řepa (eds.): *Kultura jako téma a problém dějepisectví*. Brno: Matice moravská.
- Kutnar, František. 1948. *Sociálně myšlenková tvářnost obrozenského lidu*. Praha: Historický klub.
- Laslett, Peter. 1988. *Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft*. Wien – Köln – Graz: Böhlau.
- Le Goff, Jacques. 2002. „Král“. Pp. 305-320 in Jacques Le Goff – Jean-Claude Schmitt (eds.): *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad.
- Lorenz, Chris. 1997. *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie*. Köln – Weimar – Wien: Böhlau.
- Luhmann, Niklas. 2006. *Sociální systémy. Nárys obecné teorie*. Brno: Centrum pro studium demokacie a kultury.
- Macek, Josef. 1952. *Tábor v husitském revolučním hnutí*. Praha: NČSAV.
- Macek, Josef. 1961. *Tyrolská selská válka a Michael Gaismair*. Praha: Academia.
- Macek, Josef. 1994. *Jagellonský věk v českých zemích 2. Šlechta*. Praha: Academia.
- Macek, Josef. 1999. *Jagellonský věk v českých zemích 4. Venkovský lid. Národnostní otázka*. Praha: Academia.
- Macek, Josef. 2001. *Víra a zbožnost jagellonského věku*. Praha: Argo.
- Machovcová Markéta – Machovec, Milan. 1960. *Utopie blouznivců a sektářů*. Praha: NČSAV.
- Mannheim, Karl. 1980. *Strukturen des Denkens*. Eds. David Kettler, Volker Meja, Nico Stehr. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maur, Eduard. 1976: „K programu lidových hnutí v Čechách a na Moravě roku 1525“. *Československý časopis historický* 24, 1976: 205-243.
- Maur, Eduard. 1981. „Příspěvek historického demografa k objasnění počátků lidového kacířství na Táborsku“. *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 4, 1981: 101-106.
- Maur, Eduard. 1989. „Příspěvek k demografické problematice předhusitských Čech (1346-1419)“. *Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et historica* 1, *Studia historica* 34: 7-72.
- Medick, Hans. 1989. „>Misionare in Ruderboot?< Ethnologische Erkenntnisweisen als Herausforderung an die Sozialgeschichte.“ Pp. 48-84 in Alf Lüdtke (ed.): *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*. Frankfurt am Main – New York.
- Mendl, Bedřich. 1926. *Sociální krise a zápasy ve městech čtrnáctého věku*. Praha: Klub historický.

- Mikulec, Jiří. 2000. *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Mirošovská, Eva. 2008. „Příspěvek ke studiu náboženských poměrů na ledečském panství.“ *Lidé města/Urban People* 10, 2008, 1: 90-109.
- Molnár, Amedeo. 1985. *Na rozhraní věků. Cesty evropské reformace*. Praha: Vyšehrad.
- Molnár, Amedeo. 1991. *Valdénští. Evropský rozměr jejich vzdoru*. Praha: Kalich.
- Mucha, Ivan. 2007. „Niklas Luhmann: Systémová teorie a evoluce“. Pp. 360-369 in Jiří Šubrt (ed.): *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých vývojových procesů*. Plzeň: A. Čeněk.
- Nejedlý, Vratislav. 1985. „Obrazoborecké tendence v českých dějinách 17. a 18. století. Rozdíly a shody s husitským ikonoklasmem“. *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 83-87.
- Nechutová, Jana. 1985. „Prameny předhusitské a husitské ikonofobie“. *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 29-37.
- Nešpor, Zdeněk R. 1999a. „Pojmy >církev< a >sekta< v českém předmarxistickém dějepiscectví.“ Pp. 204-247 in Jan Horský (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 1999b. „Socioekonomické faktory náboženského vývoje podle českých předmarxistických sociologů a filosofů náboženství.“ Pp. 348-357 in Jan Horský (ed.): *Kulturní a sociální skutečnost v dějzpytném myšlení. Příspěvky k dějinám českého dějepiscectví doby Gollovy školy*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004a. *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. (ed.). 2004b. *Jaká víra? Současná česká religiozita/spiritualita v pohledu kvalitativní sociologie náboženství*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Nešpor, Zdeněk R. 2004c. „Dvojí tradice české sociologie náboženství.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 40, 2004: 447-468.
- Nešpor, Zdeněk R. 2005. „Studium českých náboženských dějin v období dominance Gollovy školy“. Pp. 553-589 in Jiroušek, Bohumil – Blüml, Josef – Blümllová, Dagmar (eds.): *Jaroslav Goll a jeho žáci*. České Budějovice 2005: HÚ JU.
- Nešpor, Zdeněk R. 2006. *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Nešpor, Zdeněk R. – Lužný, Dušan. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Nešpor, Zdeněk R. (ed.). 2007a. *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international,
- Nešpor, Zdeněk R. 2007b. „>Vzduch k Bohu dychtící<. Rozprava o (300) nepísňových lidových náboženských rukopisech z 18.-19. století.“ *Český lid* 94, 2007: 225-256.
- Nešpor, Zdeněk R. 2007c. „Česká sociologie náboženství v letech 1948-1989.“ *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 43, 2007: 675-698.
- Novotná, Eva. 2007. „Tajní nekatolíci v 18. století na Krucebursku.“ Pp. 125-147 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.

- Odložilík, Otakar. 1923. „Jednota bratří Habrovanských.“ *Český časopis historický* 29: 1-70, 301-357.
- Ohlidal, Anna. 2002. „>Konfessionalisierung.< Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?“ *Acta Comeniana* 15-16, 2002: 27-242.
- Pánek, Jaroslav. 1994. „Moravští novokřtění (Společenské a politické postavení před-bělohorských heretiků, sociálních reformátorů a pacifistů).“ *Český časopis historický* 92, 1994: 242-256.
- Pánek, Jaroslav. 1995. „Nástup rekatolizace ve střední Evropě.“ Pp. 3-15 *Rekatolizace v českých zemích*. Pardubice: Městský úřad v Jičíně.
- Patschovsky, Alexander. 2001. „Revolučnost husitské revoluce.“ *Český časopis historický* 99, 2001: 231-252.
- Pekař, Josef. 1992. *Žižka a jeho doba*. Praha: Odeon.
- Petráň, Josef – Petráňová, Lydia. 1995a. „Dějepis hmotné kultury“. In Josef Petráň a kol.: *Dějiny hmotné kultury II/1*. Praha: Karolinum.
- Petráň, Josef – Petráňová, Lydia. 1995b. „Každodennost tradiční kultury.“ In Josef Petráň a kol.: *Dějiny hmotné kultury II/1*. Praha: Karolinum.
- Putna, Martin C. 2003. „Religiozita v 19. století: zbožnost nezbožných.“ Pp. 9-16 in Zdeněk Hojda – Roman Prahel (eds.): *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha: KLP.
- Rádl, Emanuel. 1993. *Válka Čechů s Němci*. Praha: Melantrich.
- Rejchrtová, Noemi. 1985. „Obrazoborské tendence utrakvistické mentality jagellonského období a jejich dosah.“ *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 59-68.
- Rejchrtová, Noemi. 1992. „Komenský – představitel českého specifika evropské reformace?“ *Český časopis historický* 90, 1992: 335-342.
- Rémond, René. 2003. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Reinhard, Wolfgang. 1997. *Ausgewählte Abhandlungen*. Berlin.
- Rezek, Antonín. 1887. *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy I*. Praha.
- Ricoeur, Paul. 2000. *Čas a vyprávění I. Zápletka a historické vyprávění*. Praha: OIKOYMENH.
- Royt, Jan. 2001a. „Ikonografie Mistra Jana Husa v 15. až 16. století.“ Pp. 405-451 in Miloš Duda – František J. Holeček – Zdeněk Vybíral (eds.): *Jan Hus na přelomu tisíciletí. Husitský Tábor*, suplementum 1. Tábor: Husitské muzeum.
- Royt, Jan. 2001b. „Česká fides. Víra, zbožnost a církev. Barokní pieta.“ Pp. 15-21 in Vít Vlnas (ed.): *Sláva barokní Čechie. Umění, kultura a společnost 17. a 18. století*. Praha: Národní galerie.
- Rüsen, Jörn. 1986. *Rekonstruktion der Vergangenheit. Grundzüge einer Historik II: Die Prinzipien der historischen Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schilling, Heinz. 1988. „Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620.“ *Historische Zeitschrift* 246, 1988: 1-45.

- Schilling, Heinz. 1995. „Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines Geschichtswissenschaftlichen Paradigmas.“ In Wolfgang Reinhard – Heinz Schilling (eds.): *Die katholische Konfessionalisierung*. Gütersloh.
- Scholtz, Gunter. 1997. „Zum Strukturwandel in den Grundlagen kulturwissenschaftlichen Denkens (1880-1945).“ Pp. 19-50 in Wolfgang Küttler – Jörn Rüsen – Ernst Schulin (eds.): *Geschichtsdiskurs IV. Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880-1945*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Schöttler, Peter. 2002. „Histoire gorale.“ Pp. 142-144 in *Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart: Philipp Reclam.
- Schulze, Hagen. 2003. *Stát a národ v evropských dějinách*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Simmel, Georg. 1899. „Die Probleme der Geschichtsphilosophie.“ Pp. 297-423 in Georg Simmel: *Gesamtausgabe II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Sládek, Miloš. 1994a. „Vierüv Kristoslav a pobělohorská rekatolizace Čech.“ Pp. 229-246 in *Česká literatura doby barokní. Literární archiv 27*. Praha: Památník národního písemnictví.
- Sládek, Miloš. 1994b. „Zázračná uzdravení a dobrotivá ‚vzhlednutí‘ v literatuře českého baroka.“ Pp. 247-257 in *Česká literatura doby barokní. Literární archiv 27*. Praha: Památník národního písemnictví.
- Sládek, Miloš (ed.). 2005. *Svět je podvodný verbíř aneb výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*. Praha: Argo.
- Slavík, Jan. 1934. *Husitská revoluce. Studie historicko-sociologická*. Praha.
- Slavík, Jan. 1993. „Historické pojmosloví.“ Pp. 229-235 in Antonín Kostlán (ed.): *Druhý sjezd československých historiků (5.-11. října 1947) a jeho místo ve vývoji českého dějepísectví v letech 1935-1948*. Praha: Archiv Akademie věd České republiky.
- Stejskal, Karel. 1985. „Funkce obrazu v husitství.“ *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 19-27.
- Storchová, Lucie. 2007. „Musarum et patriae fulgida stella suae. Inscenace Bohuslava Hasištejnského z Lobkovic a sebeidentifikační praktiky českých humanistů poloviny 16. století.“ *Sborník Národního muzea v Praze, řada C – Literární historie* 52, 2007, 1-4: 9-18.
- Šmahel, František (a kol.). 1988. *Dějiny Tábora I/1. Do roku 1421*. České Budějovice: Jihočeské nakladatelství.
- Šmahel, František (a kol.). 1990. *Dějiny Tábora I/2. 1422-1452*. České Budějovice: Jihočeské nakladatelství.
- Šmahel, František. 1993a. *Husitská revoluce I. Doba vymknutá z kloubů*. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Šmahel, František. 1993b. *Husitská revoluce II. Kořeny české reformace*. Praha: Historický ústav AV ČR.
- Šorm, Petr. 2007. „Tajní nekatolíci ve východních Čechách (Opočensko a Dymokursko).“ Pp. 165-182 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.

- Štaif, Jiří, 2006. „Sociální a kulturní dějiny. Několik poznámek k postmoderní diskusi.“ Pp. 35-47 in Tomáš Borovský – Jiří Hanuš – Milan Řepa (eds.): *Kultura jako téma a problém dějepiscův*. Brno: Matice moravská.
- Šubrt, Jiří. 1996. *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Praha: Karolinum.
- Šubrt, Jiří (ed.). 2007. *Historická sociologie. Teorie dlouhodobých historických procesů*. Plzeň: A. Čeněk.
- Tinková, Daniela. 2004. *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo.
- Tinková, Daniela. 2005. „>Represe lidové kultury< a >antropologie moci<. Civilizační teorie Roberta Muchambleda v rámci diskusí o konceptu raněnovověké ‚lidové‘ kultury ve francouzské historiografii 60.-80. let.“ Pp. 109-124 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku*. Praha: Filosofická fakulta UK.
- Troeltsch, Ernst. 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Troeltsch, Ernst. 1924. *Der Historismus und seine Überwindung*. Berlin: Rolf Heise.
- Troeltsch, Ernst. 1934. *Z dějin evropského ducha*. Ed. Jaroslav Werstadt. Praha: Historický klub.
- Třeštítk, Dušan. 1971. „K sociální struktuře přemyslovských Čech.“ *Československý časopis historický* 19, 1971: 537-567.
- Tůmová, Anna. 2007. „Příspěvek ke studiu tajného nekatolictví v 18. století na panství Nové Město na Moravě.“ Pp. 148-164 in Zdeněk R. Nešpor (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Urbánek, Vladimír. 2001. „Proroctví, astrologie a chronologie v dílech exulantů Paula Felgenhauera a Šimona Partlice.“ Pp. 156-173 in Michaela Hrubá (ed.): *Víra nebo vlast? Exil v českých dějinách raného novověku*. Ústí nad Labem: Albis international.
- Urbánek, Vladimír. 2008. *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvky k dějinám myšlení pobělohorského exilu*. České Budějovice: Jihočeská univerzita.
- Vacková, Jarmila. 1985. „Ikonoklasmus evropské reformace – Nizozemí 1566.“ *Husitský Tábor, Sborník Muzea husitského revolučního hnutí* 8, 1985: 69-81.
- Válka, Josef. 2004. „Nejen 60. léta.“ Pp. 223-234 in Ivana Holzbachová a kol.: *Filozofie dějin. Problémy a perspektivy*. Brno: Masarykova univerzita.
- Vašíček, Zdeněk. 2006. *Archeologie, historie, minulost*. Praha: Karolinum.
- Velková, Alice. 2005. „Skladba obyvatelstva podle náboženství na tzv. státních statcích roku 1802.“ *Historická demografie* 2005, 29: 109-137.
- Vlnas, Vít. 1991. „Barokní člověk a barokní světec.“ Pp. 385-396 in Zdeněk Beneš – Eduard Maur – Jaroslav Pánek (eds.): *Pocta Josefu Petráňovi. Sborník prací z českých dějin k 60. narozeninám prof. dr. Josefa Petráně*. Praha: Historický ústav ČSAV.
- Vlnas, Vít. 1993. *Jan Nepomucký, česká legenda*. Praha: Mladá fronta.
- Vlnas, Vít. 2002. *Novokřtění v Münsteru*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Vovelle, Michel. 1978. *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil.

- Weber, Max. 1972. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehende Sociologie*. Tübingen 1972.
- Weber, Max. 1991. *Schriften zur Wissenschaftslehre*. Ed. Michael Sukale. Stuttgart: Reclam.
- Weber, Max. 1996. *Die protestantische Ethik und der „Geist“ des Kapitalismus*. Weinheim: Beltz Athenäum.
- Weber, Max. 1998a. *Metodologie, sociologie a politika*. Ed. Miloš Havelka. Praha: OIKOYMENH.
- Weber, Max. 1998b. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Wehler, Hans-Ulrich. 1979. „Anwendung von Theorien in der Geschichtswissenschaft.“ Pp. 17-40 Jürgen Kocka – Thomas Nipperdey (ed.): *Theorie und Erzählung in der Geschichte*. München.
- Weiß, Johannes. 2003. „Das Eigenrecht der Religion und die Eigenart Max Webers.“ Pp. 301-310 in Hartmut Lehmann – Jean Martin Ouedraogo (eds.): *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 194). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Werstadt, Jaroslav. 1995. „Rozhled po filosofii českých dějin.“ Pp. 777-809 Miloš Havelka (ed.): *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*. Praha: Torst.
- Winkelbauer, Thomas. 2000. „Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století.“ *Český časopis historický* 98, 2000: 476-540.
- Winter, Eduard. 1945. *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvek k duchovním dějinám Čech a Moravy 1740-1840*. Praha: Jelínek.