

Sroleův index anomie a tři hypotézy

Než si zformulujeme hypotézy reagující na podobné rozložení anomie a religiozity v české populaci, podívejme se na charakter Sroleova indexu anomie. Srole [1956] – na rozdíl od Durkheima [citováno dle Sedláček 1994] a Mertona [1957], kteří pojímali anomii ze sociologického úhlu pohledu, tedy jako vypovídající o ztrátě sociálních norem, jež dokáží kontrolovat případné jedincovy sklony – uchopuje anomii z pohledu sociálně psychologického. To znamená, že zatímco Durkheim a Merton pojem anomie používali k popisu stavu celé společnosti, Srole ho začíná používat k popisu individuí [Rabušic, Mareš 1996]. „Konceptualizuje totiž anomii jako kontinuum určitého psychického stavu, psychické izolace nebo též sociální malintegrace, v němž na jeho jednom pólu má jedinec pocit sounáležitosti s jinými, na pólu opačném pocit vzdálenosti od jiných, pocit odcizení“ [Ibid.: 177]. Slovy samotného Srolea to znamená, že kontinuum eunomie – anomie (to jest nízká – vysoká anomie) reprezentuje „jedincův stav a proniká v jednom svém extrému smyslem pro jeho sounáležitost s druhými ve srovnání s jeho vzdáleností od druhých, s jeho odcizením od druhých, na svém opačném extrému“ [Srole 1956: 711]. Takto uchopenou anomii⁴ Srole převádí do empirické roviny pomocí pěti komponent – vztahujících se jednotlivě k vnímání politického, kulturního a ekonomického systému, k vnímání internalizovaných sociálních norem a hodnot, a k vnímání primárních skupin – a vytváří metodologický nástroj na měření anomie – Sroleův index anomie. V šedesátých letech Struening a Richardson [1965] a taktéž Miller a Buttler [1966] prokazují jeho jednodimenzionálnost a do české sociologie je tento index anomie uveden autory Rabušicem a Marešem [1996], kteří potvrzují jeho jednodimenzionálnost i v české populaci.

Ovšem v odpovědi na otázku, která se táže po obsahu Sroleova indexu anomie, nelze mezi sociology nalézt shodu. Ne všichni jsou totiž přesvědčeni, že Sroleův index anomie měří to, co Srole navrhuje, konstatují Rabušic s Marešem [1996]. Například dle autorů Meiera a Bella [1959] tento index spíše než pocity odcizení měří pocity zoufalství. Middleton [1963] tvrdí, že obsahem Sroleova indexu je kombinace cynismu a pesimismu. Hlaváč [1995] ve své bakalářské práci pojal obsah tohoto indexu jako zobecněný pocit nespokojenosti, či „nešťastnosti“ a dle Rabušice a Mareše [1996: 185-186] se pro české podmínky „zatím ukázalo, že vzhledem k typu proměnných, s nimiž je Sroleův test anomie pozitivně korelován, by tento index mohl indikovat jistý typ sociální frustrace, znechucení a pesimismu“. V této stati proto nebudu pojímat ve třech níže nastíněných hypotézách obsah pojmu anomie uchopený Sroleem zcela homogenně. V každé ze tří hypotéz je obsah tohoto pojmu vymezen odlišně.

Dle *hypotézy H1*, která je opřena o deprivanční teorii religiozity nastíněné autory Glockem, Ringerem a Babbieem v knize *To Comfort and to Challenge: A Dilemma of Contemporary Church* (1967) [cit. dle Babbie, Halley 1994], Sroleův index anomie v českých podmínkách testuje *pocity sociální deprivace*. Tato hypotéza zní následovně: *Anomie (v tomto případě sociální deprivace) ovlivňuje přímo religiozitu. Určité sociální podmínky generují pocity anomie a náboženství slouží jako východisko z bezúčelné situace, čímž je podporována jeho existence*. Tuto hypotézu bychom mohli pojímat jako hypotézu vypovídající o vzniku náboženskosti. Anomii v tomto případě pojímám jako

⁴) Zůstává samozřejmě otázkou, proč Srole pro svůj koncept použil názvu anomie. Vazba mezi Sroleovým pojmem anomie a pojmem anomie v chápání Durkheima a Mertona není zcela jasná.

příčinu, to znamená nezávisle proměnnou, která ovlivňuje existenci religiozity jedinců, jež je pojata jako proměnná závislá. Ovšem v kontextu hypotézy H1 jedince, kteří se jeví jako anomičtí na Sroleově indexu anomie, považují za sociálně deprivované. To znamená, že při platnosti hypotézy H1 bychom mohli za obsah Sroleova nástroje považovat pocity sociální deprivace.

Podle *hypotézy H2* Sroleův index anomie v našich podmínkách testuje, jak již naznačili Rabušic a Mareš [1996], *pocity znechucení a pesimismu vůči společnosti*. Hypotéza H2 zní následovně: *Religiozita ovlivňuje přímo anomii (v tomto případě pocity znechucení a pesimismu vůči společnosti). Tradiční postoj generuje religiozitu, která upevňuje náhled na společnost, odvíjející se od odlišných hodnot a norem. Existuje napětí mezi náboženskými hodnotami a normami a hodnotami a normami, které preferuje majoritní společnost.* Religiozitu v tomto případě pojímám jako nezávisle proměnnou, anomii jako proměnnou závislou. Je ovšem nutno zdůraznit, že jedince, kteří by tuto hypotézu potvrdzovali, bychom nemohli považovat za anomické, tedy v původním Durkheimovském kontextu za beznormové a v Sroleově kontextu za odcizené a vzdálené od druhých. Nemůžeme hovořit o tom, že by normy u nich neexistovaly, a pokud bychom chtěli hovořit o jejich odcizení, je důležité mít na zřeteli otázku vůči komu a čemu. Normy u nich existují, ale jsou odlišné od norem, jež s sebou přináší nově se konstituující česká společnost. Vědomí těchto odlišných norem u nich vytváří pocity sounáležitosti se skupinou, náboženskou organizací, nikoli však s majoritní a mocensky prosazovanou kulturou.

A podle *hypotézy H3* v české společnosti Sroleův index anomie testuje *pocity vzdálenosti a odcizení*, čímž vypovídá o nejasnosti pravidel jednání ve společnosti. Tato hypotéza H3 zní následovně: *Anomie a religiozita se ovlivňují nepřímo. Určité sociální podmínky jsou na jedné straně ve vztahu s religiozitou a na straně druhé s anomii. Jedinci se ve specifických sociálních podmínkách jeví buď anomičtí, nebo religiózní.* Hypotéza H3 předpokládá dva extrémy s ne normálním statistickým rozložením jevů anomie a religiozity v nejanomičtějších a nejreligióznějších sociálních kategoriích. Na straně jedné předpokládá nerovnoměrné rozložení anomie v sociálních kategoriích, jako jsou starší jedinci, nižší třída, nižší vzdělání a menším sídlo. Na straně druhé rovněž předpokládá nerovnoměrné rozložení religiozity v těchto sociálních kategoriích. Z hlediska proměnných, které varíují jak s anomii, tak s religiozitou podobným způsobem, by měla být dle této hypotézy u religiózních jedinců naměřena nízká míra anomie a u jedinců nereligiózních míra anomie vysoká. Pokud by religiozita snižovala Sroleovu anomii, znamenalo by to, že Sroleův index anomie vypovídá nějakým způsobem i o Durkheimově anomii, tedy o stavu, kdy přestávají platit normy. Poskytuje-li náboženství jasnou představu o okolním světě a artikuluje-li morální normy u jedinců, měl by Sroleův nástroj vypovídat o ztrátě těchto norem, o jakési „utopenosti“ až odcizenosti jedince ve světě.

Operacionalizace pojmů

Pro uchopení anomie v empirické rovině jsem použil Sroleův index anomie. Nálezy, z nichž vychází první část předpokladu práce, byly zachyceny na tomto nástroji. Druhá část předpokladu této práce vychází z měření religiozity. Musel jsem tedy zkonstruovat nástroj na její měření. Jsem si zcela vědom, že předmětem mého měření se nestala religiozita obecně, ale její koncept, mnou definovaný.

V bakalářské práci [Katrňák 1997] jsem obsah pojmu religiozity definoval jako stupeň a typ závazku k náboženským hodnotám a normám [Johnstone 1983], který se může projevat jak v jednání, tak v myšlení jedinců. Jelikož je v české populaci převážná většina osob katolického vyznání,⁵ rozhodl jsem se měření obecného pojmu religiozity zúžit na měření pojmu katolická náboženská. Typ závazku byl tedy katolický. Abych mohl postihnout stupeň závazku, sledoval jsem dva znaky – *náboženské chování* a *náboženské vědomí*.⁶ Pro měření každého znaku jsem použil čtyři indikátory. Z těchto indikátorů jsem zkonstruoval index katolické religiozity, který obrazel míru závazku ke katolickým hodnotám a normám.⁷

Výzkum jsem realizoval v obci do dvou tisíc obyvatel, kde je dostupnost mnou sledovaných jevů – anomie a religiozity – nejvyšší [Rabušic, Mareš 1996; Kadlecová 1967]. Jelikož bylo pro mé zkoumání nejprůhodnější podobné zastoupení katolíků a nekatolíků ve vesnické populaci, hledal jsem tuto populaci v okrese Vyškov, který má jednu z nejnižších úrovní religiozity [Foret 1987]. Nízká míra religiozity za okres dávala tušit, že najdu vesnici, v níž by se aspoň dvě pětiny obyvatel nehlásily ke katolické církvi. Musím konstatovat, že v okolních okresech Jihomoravského kraje se vesnice tohoto druhu hledala velmi obtížně.

Z obcí okresu Vyškov do dvou tisíc obyvatel jsem pro realizaci výzkumu vybral obec Křenovice, která byla svým počtem obyvatel dosti velká pro realizaci výzkumu a v níž se při sčítání lidu v roce 1991 přihlásilo ke katolické církvi 60 % obyvatel [Výsledky... 1992]. V obci jsem provedl systematický náhodný výběr a celé šetření jsem zařadil pod hlavičku případová studie obce Křenovice. To znamená, že mnou zjištěné výsledky jsem nezobecňoval na okolní obce.

Vztah religiozity a anomie ve světle empirických dat – která z hypotéz platí?

Z hlediska rozložení anomických pocitů se potvrdily nálezy, v nichž jsem zakotvil první část předpokladu práce a které byly nalezeny v celé české společnosti. I v křenovické populaci platilo, že jedinci starší, chudší, méně vzdělanější a z nižších tříd mají vyšší stupeň anomie než jedinci mladší, bohatší, s vyšším vzděláním a z vyšších tříd. Shrnu-li nálezy, které jsem zachytil indexem religiozity, lze prohlásit, že se potvrdily závěry z dřívějších výzkumů religiozity [viz Kadlecová 1967; Křenek, Pavlincová a Podveská 1982], a to znamená, že se potvrdila druhá část předpokladu práce. V Křenovicích byl

5) Tuto skutečnost potvrzují všechny prameny zabývající se religiozitou v české populaci, s nimiž jsem měl možnost se setkat [viz Kadlecová 1965a, 1965b, 1967; Křenek, Pavlincová a Podveská 1982; *European...* 1991; Houston 1992]. V převážné většině je uváděno, že k římsko-katolické církvi patří, nebo se k ní hlásí, něco přes 40 % obyvatel z celé ČR, a že příslušníci protestantských církví jsou vůči katolíkům v menšině (asi 6 až 8 %).

6) Takto dělený obsah pojmu religiozita nalezneme ve všech učebnicích sociologie náboženství [viz Johnstone 1983, Roberts 1984, McGuire 1981, Ugrinovič 1974, ale také Kadlecová 1967].

7) Podrobněji o měření katolické religiozity a o indikátorech viz metodologickou kapitulu bakalářské práce [Katrňák 1997]. Pro znak náboženské chování jsem použil tyto čtyři indikátory: * *frekvence návštěv kostela (účast na shromáždění věřících)*; * *frekvence modlení se doma nebo jinde v soukromí*; * *účast na zpovědi*; * *finanční přispívání na církev*. Pro znak náboženské vědomí byly zformulovány následující čtyři indikátory: * *důležitost náboženství pro osobní život*; * *rozhodnutí o tom, zdali se považuje za náboženského člověka*; * *víra v Boha*; * *příklon k náboženskému, nebo k vědeckému výkladu světa*.

největší podíl náboženských jedinců mezi starými lidmi – důchodci, mezi jedinci s ne příliš vysokým vzděláním, mezi chudými a lidmi z nižší třídy. Po těchto zjištěních ověřujících předpoklad práce jsem mohl přistoupit k testování hypotéz.

Hypotézu H1 o tom, že religiozita slouží jako východisko pro sociálně deprivované osoby, jsem se rozhodl – pro její nesnadnou uchopitelnost v empirické rovině – netestovat.⁸ Testoval jsem pouze hypotézu H2 a hypotézu H3. Při platnosti hypotézy H2, která vypovídá o religiózních jedincích jako o anomických a která artikuluje normativní a hodnotový rozpor mezi náboženskou skupinou a majoritní společností, by měla v mém souboru se vzrůstající mírou religiozity vzrůstat také míra anomie. S odkazem na Mizruchia [1960] lze konstatovat toto: Při platnosti hypotézy H2 by se u anomicko-religiózních jedinců měl objevovat i jakýsi odstup od okolní společnosti, který by měl vést až k jejich sociální izolaci. Sociální izolace by pak mohla stát za jejich odlišným pojetím hodnot a norem, které by paradoxně mohlo zpětně spoluvytvářet tuto izolaci. Na základě odlišného pojetí hodnot a norem by mělo tudíž docházet k menší či větší tenzi mezi náboženskou skupinou a společností.

Tabulka 1. Sroleův index anomie podle religiozity v procentech v obci Křenovice (N = 216)

religiozita	Sroleova anomie			
	nízká (eunomie)	střední (semianomie)	vysoká (anomie)	průměrná míra anomie
nereligiózní	21	43	36	2,83 (N = 81)
nevyhranění	35	39	26	2,31 (N = 72)
religiózní	43	41	16	2,03 (N = 63)

Poznámka: Koeficient pořadové korelace Spearmanovo $\rho = -0,22$, těsnost vztahu je zobecnitelná na hladině významnosti 0,001; průměrnou míru anomie jsem vypočítal z hodnot nekolapsovaného kontinua Sroleova indexu.

Ovšem tabulka 1 platnost hypotézy H2 v křenovickém souboru vyvrací. Z respondentů, kteří jsou religiózní, je pouze 16 % s vysokým stupněm anomie. Střední stupeň anomie má 41 % těchto respondentů a nízký stupeň anomie má dokonce 43 % religiózních respondentů. Tuto tendenci potvrzuje i záporná hodnota koeficientu pořadové korelace a snižující se průměrná míra anomie podle vzrůstajícího stupně religiozity. Data sebraná v křenovické populaci tedy nepotvrzují výrok o tom, že se vzrůstající mírou religiozity vzrůstá také míra anomie, nýbrž naopak. Potvrzují formulaci hypotézy H3, že religiozita a anomie jsou v negativním vztahu. Tuto skutečnost potvrzují i následující zjištění: V Křenovicích platí výrok o tom, že se vzrůstající mírou religiozity vzrůstá také spokojenost respondenta s jeho životem ve společnosti.⁹ A jelikož se vzrůstající mírou anomie klesá spokojenost respondenta s jeho životem ve společnosti,¹⁰ je tímto způsobem vyloučena platnost hypotézy H2 o identitě anomických a religiózních respondentů. Z hlediska spokojenosti se soužitím lidí z blízkého okolí religiózní respondenti v Křenovicích jsou spíše spokojeni a vyhledávají kontakty s lidmi z tohoto okolí, oproti

⁸) Platnost této hypotézy teoreticky vyvrátil Roof v sedmdesátých letech [viz Roof 1976].

⁹) Koeficient pořadové korelace Spearmanovo $\rho = 0,27$, $\alpha \leq 0,001$.

¹⁰) Koeficient pořadové korelace Spearmanovo $\rho = -0,35$, $\alpha \leq 0,001$.

respondentům nereligiozním.¹¹ Katolíci nejsou vůči okolní společnosti uzavřenou skupinou. Z religiozních respondentů je spokojena se soužitím lidí v jejich okolí a kontakty s nimi vyhledává téměř polovina (48 %); kontakty nevyhledává a nespokojena je pouze malá část (5 %). Z hlediska obav a nadějí z vývoje společnosti se religiozni jedinci dívají do budoucnosti spíše s nadějami,¹² ovšem respondenti anomičtí rozhodně s obavami.¹³ To opět potvrzuje netotožnost religiozních a anomických respondentů.

Vidíme tedy, že data neukazují na napětí mezi katolickým náboženstvím a společností. Katolická církev se nezdá být uzavřenou komunitou stojící na odlišných hodnotách a normách. V mém souboru se potvrdily závěry konstatované Masarykem [1930] a Durkheimem [cit. dle Sekot 1985], že náboženství je svou funkcí prospolečenská; může snižovat míru anomie. Katolické věřící nelze v obci Křenovice pojmát jako izolované od společnosti, jako neparticipující na ní, a rozhodně ne jako anomické.

Opětne promyšlení hypotézy H2 o normativním a hodnotovém rozporu mezi náboženskou skupinou a společností, nyní již nad daty z mého šetření, nás dovádí k pojmu, který je sociology náboženství obvykle kladen do opozice k pojmu církev. Lze se domnívat, že vyvrácení platnosti hypotézy H2 by patrně bylo obtížnější, pokud bych šetření provedl na jiné populaci. Hargrove [1966] píše, že jedním z řešení anomických pocitů pro ty, jejichž pouto k institucionalizovanému náboženství je okrajové nebo neexistuje, může být závazek k nějaké jiné náboženské skupině, která udržuje jasné hranice mezi jejími členy a chaotickou společností, poskytuje dobře definované přesvědčení a požaduje na svých členech dodržování striktních pravidel. Má na mysli populaci malé náboženské skupiny, radikálně eschatologicky zaměřené, a obvykle zařazované pod pojem náboženská sekta. Myslím si, že neplatnost hypotézy H2 by na této populaci nemusela být tak zřejmá jako na populaci členů katolické církve v Křenovicích. Oprávněnost této úvahy potvrzuje i Johnstone, když píše: „Hlavní charakteristika sekty, totiž protest, je obsažena v mnoha charakteristikách právě načrtnutých. Obvykle je tento protest dvojí: (1) proti zavedeným tradičním náboženským formám a skupinám, které členové sekty považují za zbloudilce příliš odchýlené od původního náboženství; (2) proti vnější světské společnosti, na níž je pohlíženo jako na ztělesnění veškerých forem d'ábla“ [Johnstone 1983: 78]. Data z křenovické populace zřetelně naznačují, že skupina stojící v opozici k majoritní společnosti není katolická církev. Abychom mohli prohlásit, že hypotéza H2 neplatí obecně, bylo by zapotřebí ji otestovat i na jiných a především více konzistentních náboženských skupinách, než je církev katolická.

Jak jsme viděli, v Křenovicích katolíci dosáhli výrazně menšího skóre na Sroleově indexu anomie než nekatolíci (tabulka 1). Potvrdila se platnost první poloviny hypotézy H3 o tom, že religiozita a anomie se ovlivňují nepřímo. Nyní se podívejme na druhou polovinu hypotézy H3, která reaguje na podobné rozložení religiozity a anomie v populaci. Druhá polovina hypotézy H3 vypovídá o dvou extrémech s ne normálním statistickým rozložením jevů anomie a religiozity v určitých sociálních kategoriích. Vypovídá jak o nerovnoměrném rozložení anomie, tak o nerovnoměrném rozložení religiozity v sociálních kategoriích, jako jsou starší jedinci, nižší třída, chudí a nižší vzdělání. Při

¹¹⁾ Koeficient pořadové korelace Spearmanovo $\rho = 0,18$, $\alpha \leq 0,05$.

¹²⁾ Koeficient pořadové korelace Spearmanovo $\rho = 0,23$, $\alpha \leq 0,001$.

¹³⁾ Koeficient pořadové korelace Spearmanovo $\rho = -0,42$, $\alpha \leq 0,001$.

platnosti hypotézy H3 by tedy religiózní jedinci měli mít nízký stupeň anomie v těch sociálních kategoriích, v nichž jedinci nereligiózní mají stupeň anomie vysoký.

Jak vidíme v tabulce 2, rozdíly v průměrné míře Sroleovy anomie od šedesátého roku života mezi religiózními a nereligiózními respondenty jsou zřetelné. Velikost rozdílu ukazuje na nerovnoměrné rozložení anomie a religiozity v kategorii starších jedinců.¹⁴ To znamená, že starší osoba, žijící v obci Křenovice, by měla být buď anomická nebo náboženská. Jinými slovy řečeno: Religiozita ve výběrovém souboru snižuje Sroleovu míru anomie, přičemž platí, že starší nenáboženský jedinec z obce Křenovice má s velkou pravděpodobností vysoký stupeň Sroleovy anomie. Z hlediska příslušnosti k sociální třídě a z hlediska chudoby bylo rozložení anomie podle stupně religiozity podobné. Existuje rozdíl (tabulka 2) v průměrné míře Sroleovy anomie mezi chudými, kteří jsou religiózní, a mezi chudými, kteří religiózní nejsou. Podobně existuje zřetelný rozdíl v míře anomie mezi jedinci nereligiózními z nižší třídy a jedinci religiózními z téže třídy (tabulka 2). Populace chudých a populace nižší třídy je zřejmě v obci Křenovice, podobně jako populace starších, rozdělena na dva extrémy. Religiózní chudí a chudí anomičtí jsou (podobně jako religiózní z nižší třídy a anomičtí z nižší třídy) dvě odlišné sociální skupiny. Z toho plyne, že chudí a jedinci z nižší třídy jsou v Křenovicích s největší pravděpodobností buď religiózní, nebo anomičtí.

U respondentů se základním vzděláním a u důchodců jsem našel obdobné rozložení průměrné míry Sroleovy anomie podle stupně religiozity (tabulka 2).¹⁵ Respondenti se základním vzděláním a důchodci, kteří nejsou religiózní, mají průměrnou míru anomie zřetelně vyšší než respondenti v těchto kategoriích, kteří religiózní jsou. Sroleova anomie a religiozita v těchto kategoriích není rovněž rozložena statisticky normálně a respondenti s nižším vzděláním a důchodci se zdají být v Křenovicích buď anomičtí, nebo religiózní.

Zajímavé je zjištění, že religiózní vysokoškoláci mají vyšší stupeň anomie oproti vysokoškolákům nereligiózním. Podobné nálezy vidíme i u bohatých religiózních, kteří jsou více anomičtí než bohatí nereligiózní. Domnívám se, že tato skutečnost mohla být způsobena jak ne zcela dostatečným počtem respondentů v těchto sociálních kategoriích, tak skutečností, že religiozita těchto skupin nemusí být nesena podobnými motivy jako religiozita chudých a méně vzdělanějších respondentů. U bohatých a vzdělaných katolíků lze předpokládat vzhledem k jejich vzdělání a vzhledem k jejich pravděpodobnému místu pracoviště zkušenost s odlišným sociálním prostředím, než jaké se vyskytuje v obci. Tato zkušenost, a z ní plynoucí případný odstup od místního společenství, by mohly stát za jejich zvýšenou anomii. Pokud bychom zjišťovali uváděné důvody náboženskosti, bylo by zajímavé porovnávat z hlediska těchto důvodů bohaté katolíky a katolíky chudé, katolíky vzdělané a nevzdělané. Snad by toto srovnání více vypovědělo o stupni Sroleovy anomie bohatých a vzdělaných katolíků. Jasně si zde uvědomuji, že svým měřením religiozity jsem mohl postihnout pouze velikost závazku ke katolictví. Význam tohoto závazku zůstává samozřejmě skryt v každém respondentovi; jedná se již o kvalitativní dimenzi religiozity.

¹⁴) Dle analýzy rozptylu jsou rozdíly průměrné míry anomie mezi religiózními a nereligiózními respondenty v nejstarších věkových skupinách zobecnitelné na hladině významnosti 0,05.

¹⁵) Rozdíly průměrné míry anomie mezi religiózními a nereligiózními respondenty v ekonomické skupině důchodci jsou podle analýzy rozptylu zobecnitelné na hladině významnosti 0,05.

Tabulka 2. Průměrná míra Sroleovy anomie ve věkových skupinách (N = 215), v kategoriích chudoby (N = 216), v sociálních třídách (N = 211), ve vzdělanostních skupinách (N = 216) a v ekonomických skupinách (N = 214) podle stupně religiozity

	RELIGIOZITA								
	nereligiózní			nevyhranění			religiózní		
VĚK									
18-29 let	2,57	1,45	(14)	2,80	1,40	(10)	1,50	1,22	(6)
30-39 let	2,75	1,24	(16)	2,50	1,37	(16)	1,28	1,11	(7)
40-49 let	2,06	1,51	(18)	1,72	1,60	(18)	1,77	0,83	(9)
50-59 let	3,00	1,68	(18)	2,56	1,33	(9)	3,00	1,63	(13)
60-69 let	3,44	1,51	(9)	2,15	1,90	(13)	2,15	2,04	(13)
70 a více	4,30	0,83	(6)	2,80	1,79	(5)	1,80	1,26	(15)
CHUDOBA									
chudí	3,30	1,56	(30)	2,84	1,41	(13)	2,78	1,65	(23)
spíše chudí	2,83	1,37	(42)	2,37	1,56	(52)	1,61	1,30	(36)
spíše bohatí	1,22	1,30	(9)	0,86	0,90	(7)	1,50	1,29	(4)
TŘÍDA									
nižší	3,58	1,44	(12)	4,00	0,00	(2)	2,50	1,55	(14)
nižší střední	3,00	1,35	(36)	2,41	1,54	(32)	2,07	1,62	(26)
střední	2,52	1,61	(31)	2,19	1,56	(36)	1,63	1,36	(22)
VZDĚLÁNÍ									
základní	3,83	1,47	(12)	3,25	1,50	(4)	3,33	1,22	(9)
vyučení	3,23	1,21	(35)	2,63	1,55	(41)	2,03	1,55	(33)
středoškolské	2,12	1,59	(31)	1,83	1,37	(24)	1,44	1,34	(18)
vysokoškolské	1,33	1,15	(3)	0,33	0,58	(3)	1,67	1,15	(3)
SKUPINY EKONOMICKÉ									
studenti	2,00	1,00	(3)	2,66	1,15	(3)	2,00	1,41	(2)
ek. aktivní	2,56	1,54	(55)	2,32	1,57	(53)	1,96	1,31	(28)
ek. neaktivní	3,00	1,30	(8)	2,33	2,08	(3)	1,25	0,94	(4)
důchodci	3,87	1,36	(15)	2,16	1,70	(17)	2,17	1,80	(28)

Poznámka: První sloupec v každé kategorii religiozity uvádí průměrnou míru anomie, druhý sloupec směrodatnou odchylku, a číslo v závorce uvádí počet analyzovaných případů.

Závěr

V úvodu stati jsme se tázali, jak je možné, že anomie a religiozita je v české populaci stratifikována podobně; jak je možné, že stupeň anomie je vysoký ve stejných sociálních kategoriích, v nichž je vysoký stupeň religiozity. Na podkladě empirického výzkumu jsem dospěl k následujícímu závěru: V křenovické populaci jsou anomie a religiozita rozloženy podobně. Katolická náboženská sice snižuje anomii, ovšem jak tato náboženská, tak anomie jsou výsledkem třetí proměnné – sociální podmíněnosti. U osob, které mají náboženskou zkušenost, se tato prohlubuje za určitých sociálních podmínek. Osoby bez náboženské zkušenosti se za stejných sociálních podmínek stávají anomické. To znamená, že lidé v Křenovicích se ve specifických sociálních podmínkách rozdělují na dvě skupiny – na náboženské a na anomické, s malým počtem uprostřed. V Křenovicích platí výrok, že religiózní jedinci mají nízký stupeň anomie v těch sociálních kategoriích,

v nichž jedinci nereligiózní mají stupeň anomie vysoký. Tímto způsobem interpretuji vysokou míru religiozity v sociálních kategoriích, v nichž je stupeň anomie vysoký, a nabízím odpověď na výzkumnou otázku zformulovanou na začátku práce.

TOMÁŠ KATRŇÁK je studentem Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, kde studuje obor sociologie-religionistika na magisterském stupni.

Literatura

- Babbie, E., F. Halley 1994. *Adventures in Social Research*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Foret, M. 1986. „Specifika sociologického zkoumání náboženské víry.“ *Sociologický časopis* 22: 62-74.
- Foret, M. 1987. „Typologie ve výzkumech religiozity a ateismu.“ *Ateismus* 15: 56-65.
- Foret, M. 1988. „K současným vztahům rodiny a náboženství.“ *Sociologický časopis* 24: 613-620.
- Hargrove, B. 1966. „New Religious Movements II: Anomie and the Sectarian Response.“ In *The Sociology of Religion*, ed. by B. Hargrove. AHM Publishing Corporation.
- Hlaváč, J. 1995. „Odcizení a religiozita.“ Diplomová bakalářská práce (strojopis). Brno: Škola sociálních studií MU.
- Johnstone, L. R. 1983. *Religion in Society. A Sociology of Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Kadlecová, E. 1965a. „Výzkum religiozity Severomoravského kraje (metoda a technika).“ *Sociologický časopis* 1: 13-23.
- Kadlecová, E. 1965b. „Z výsledků výzkumu religiozity dospělých v Severomoravském kraji.“ *Sociologický časopis* 1: 135-147.
- Kadlecová, E. 1967. *Sociologický výzkum religiozity Severomoravského kraje*. Praha: Academia.
- Katrňák, T. 1997. „Problém vztahu religiozity a anomie.“ Diplomová bakalářská práce (strojopis). Brno: Škola sociálních studií MU.
- Křenek, F., H. Pavlincová, Z. Podveská 1982. *Světónázorová a hodnotová orientace obyvatelstva ČSSR staršího 15 let ve vztahu k náboženství a ateismu* (strojopis). Brno: ÚVSV ČSAV.
- Masaryk, T. G. 1930. *Sebevražda*. Praha: Čin.
- McGuire, B. M. 1981. *Religion: The Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.
- Meier, L. D., W. Bell 1959. „Anomia and Differential Access to the Achievement of Life Goals.“ *American Sociological Review* 24: 189-202.
- Merton, R. K. 1957. „Social Structure and Anomie.“ In *Social Theory and Social Structure*, ed. by R. K. Merton. Glencoe, IL: Free Press.
- Middleton, R. 1963. „Alienation, Race, and Education.“ *American Sociological Review* 28: 973-977.
- Miller, C. R., W. Buttler 1966. „Anomia and Eunomia: A Methodological Evaluation on Srole's Anomia Scale.“ *American Sociological Review* 31: 400-406.
- Mizruchi, E. H. 1960. „Social Structure and Anomia in Small City.“ *American Sociological Review* 25: 645-654.
- Rabušic, L., P. Mareš 1996. „Je česká společnost anomická?“ *Sociologický časopis* 32: 175-187.
- Roberts, K. A. 1984. *Religion in Sociological Perspective*. Homewood, IL: The Dorsey Press.
- Roof, W. C. 1976. „Traditional Religion in Contemporary Society: A Theory of Local-Cosmopolitan Plausibility.“ *American Sociological Review* 41: 195-208.
- Sedláček, J. 1994. „Pojem anomie v kontextu Durkheimovy sociologie.“ *Sociologický časopis* 30: 135-145.

Sekot, A. 1985. *Sociologie náboženství*. Praha: Svoboda.

Srole, L. 1956. „Social Integration and Certain Corollaries: An Exploratory Study.“ *American Sociological Review* 21: 709-716.

Struening, L. E., A. H. Richardson 1965. „A Factor Analytic Exploration of the Alienation, Anomia and Authoritarianism Domain.“ *American Sociological Review* 30: 768-776.

Ugrinovič, D. M. 1974. „Religiozita a její sociologické zkoumání.“ In *Sociologie náboženství*, ed. J. Gabriel. Brno: UJEP.

Použité datové materiály

European Value System Study 1991. Údaje pro Českou republiku (systémový soubor).

Houston, T. 1992. „Evangelizace v České republice a Slovenské republice po odstranění marxistické filosofie.“ Interní materiál. Brno: Ústav religionistiky FF MU.

Výsledky sčítání lidu, domů a bytů 1991. Okres Vyškov 1992. Brno: Český statistický úřad.

The territorial dimension of public administration reforms in East Central Europe

MICHAL ILLNER

Vydal Sociologický ústav AV ČR,
Jilská 1, Praha 1,
fax (02) 24 22 02 78,
e-mail socmail@soc.cas.cz

Vyšlo v edici „Working Papers“ WP 97:7

Jednotlivé výtisky můžete objednat na výše uvedené adrese

Cena 111,- Kč (6 USD)

Shrnutí: Územní decentralizace veřejné správy je významnou složkou demokratických reforem probíhajících v zemích střední a východní Evropy. Studie se zabývá některými stránkami decentralizace v České republice, Maďarsku a Polsku. Pozornost věnuje politickému a intelektuálnímu pozadí decentralizace, očekáváním, s nimiž byla spojena, dosaženým výsledkům a také problémům, jež decentralizace vyvolala nebo zvýraznila. Decentralizaci veřejné správy se zatím nepodařilo realizovat v původně předpokládaném rozsahu – příslušné reformy ustrnuly v polovině cesty, zejména v České republice a v Polsku. Zatímco decentralizace na místní úrovni, tj. ve městech a obcích, byla převážně úspěšná, na regionální úrovni se v uvedených dvou zemích dosud neuskutečnila. V poslední době se dokonce začínají projevovat některé recentralizační tendence. Autor studie dochází k názoru, že základním problémem je na jedné straně nedostatečná decentralizace, pokud jde o regionální úroveň správy, na druhé straně přílišná roztržitost správy na úrovni místní, ve městech a obcích. (Vychází v angličtině.)

Jiří Příbáň: Sociologie práva. Systémově teoretický přístup k modernímu právu

Praha, SLON, 1996, 197 s.

Jak v předmluvě ke své knize poznamenává autor, nevznikla od vydání Chalupného *Sociologie a filosofie práva a mravnosti* (1929) kniha, která by se souhrnně zabývala sociologickou teorií práva; už proto má Příbáňovo dílko šanci stát se skutečnou událostí ve vývoji této disciplíny v českých zemích. Nabízí stručné uvedení do jejích základních problémových okruhů i do myšlení jejích nejvlivnějších představitelů. Zároveň však neskryvá ambice přesáhnout hranice pouhého doxografického přehledu a formulovat metodologicky vyhraněnou alternativu, již je systémová teorie.

První část je věnována základním rozlišením, která umožňují situovat sociologii práva jako zvláštní obor vedle jiných přístupů k právu. Především se jedná o odlišení normativního momentu práva od jeho existence jako reálně fungujícího a historicky měnlivého sociálního mechanismu. Diferenciace těchto dvou perspektiv je hlavním zdrojem artikulace teorie práva a sociologie práva jako dvou sice propojených, ale přesto samostatných disciplín. Autor odlišuje dva základní přístupy k sociologii práva – systémový a interpretativně individualistický.

V druhé části je nejprve stručně načrtnuta novověká přirozenoprávní teorie a s ní spojené smluvní paradigma, aby pak tato perspektiva byla dána do kontrastu s analytickou jurisprudencí na straně jedné (J. Bentham, J. Austin) a historickoprávní školou na straně druhé (F. K. von Savigny, H. Maine). Posun od společenské smlouvy ke smlouvě soukromoprávní v liberalismu 19. století současně s rozvíjením opačného přístupu ke společnosti jako systému nadindividuálních institucí naznačují zmíněnou metodologickou dualitu sociologie práva. Sociální normy, k nimž právo patří, mohou být chápány jednak jako důsledek mnoha individuálních komunikací, jednak jako předpoklad těchto komunikací. Zatímco podle „organického modelu“ jsou instituce pojaty vzhledem k jednotlivci jako apriorně dané, „individualistický model“ je odvozuje od individuálních aktů.

Po tomto nastínění historického vývoje a základních přístupů moderní teorie práva se Příbáň ve třetí části dostává ke stručnému vyličení dějin sociologie práva a jejích hlavních představitelů. U Maxe Webera zdůrazňuje jeho tezi o nutném napojení moderního práva na státní monopolní aparát donucení a jeho byrokracii a na postup racionalizace práva, který jde ruku v ruce se sekularizací moderního světa. Racionalizace práva je základem „legálního panství“, které – oproti panství odvozenému z charismatu a tradice – vyjadřuje specificky moderní vývojové tendence západní společnosti. Legitimačním základem tohoto panství je sama formálnost, nestrannost a neosobnost pravidel právního systému samého. U Eugena Ehrlicha je potvrzen pojem „živého práva“ jako těch pravidel, která společnost fakticky a spontánně uznává a dodržuje, a která tudíž nejsou redukovatelná na psané zákony; tyto zákony je naopak třeba chápat z kontextu mimozákonných sociálních norem. Význam Emila Durkheima je spatřován v tom, že ke dvěma modelům sociální solidarity, jimiž charakterizuje tradiční a moderní společnost – solidaritě mechanické a organické – přiřadil represivní a restituční právo. Zatímco těžiště prvního z nich je v postihu jednotlivce, jádrem druhého je náprava původního stavu, který byl narušen. Durkheim je také důležitý pro své zdůraznění zřejmé, ale často přezírané skutečnosti, že k existenci morálních a právních norem nutně patří jejich porušování, a že tedy je třeba jasně odlišit „normalitu“ od „normativity“.

Z amerických sociologů práva zmiňuje Příbáň O. W. Holmesa jr. s jeho důrazem na funkci norem pro spontánní reprodukci sociálního celku, Roscoe Pounda chápajícího právo jako prostředek udržování sociální stability a „právního realistu“ Karla N. Llewellyna, který od práva uzavřeného odlišil právo volné, v němž vždy existují pásma neurčitosti mezi obecnou normou a její aplikací či dokonce mezery nepokryté pozitivním zákonem; z toho důvodu musí hrát ve volném právu aktivní roli soudce, a to nejen jako interpret právních institutů a norem, ale také jako tvůrce a obnovovatel tohoto řádu podle potřeb neustále se proměňující sociální reality. Autor si všímá také české sociologie práva. U Emanuela Chalupného podtrhává jeho důraz na odlišení mravnosti –

náležící především do oblasti lidského nitra a svědomí – od právního systému generalizovaných a formalizovaných pravidel, která z velké části nemají s morálkou nic společného. Innocenc Arnošt Bláha naopak viděl úzkou spojitost mezi morálkou a právem, které ve svém napojení na mocenskou sankci zajišťuje dodržování minimálních morálních principů.

Ve čtyřech kapitolách závěrečné a z odborného hlediska nejdůležitější části knihy načrtává autor základní rysy pojetí práva jako sociálního systému. V první kapitole zavádí důležitá rozlišení mezi mocí, panstvím a násilím. Moc je Luhmanem vymezena jako „obecný prostředek komunikace“ a zároveň jako asymetrický, strukturně založený sociální vztah, jehož vnitřní dynamice jsou podrobeni mocní i bezmocní. Panství je Weberem pochopeno jako zvláštní forma realizace moci projevující se ve stálé možnosti nalézt u daných osob poslušnost vůči příkazu určitého obsahu. Násilí je napojeno na sociální moc, nelze je však s ní ztotožňovat, neboť násilí vylučuje sociální komunikaci, a není proto schopné institucionalizovat sociální vztahy. Násilí je nástroj prosazování moci, který operuje na pomezí sociálního světa se světem fyzickým či animálním.

V návaznosti na odlišení moci a panství pak Příbáň odlišuje oblast mocenských politických a zájmových bojů od státní moci, kterou se různé politické či sociální subjekty snaží uchopit či ovlivnit. Moc státu se od ostatních mocenských vztahů liší především povahou státu jako univerzální sociální organizace a tím, že jejím základním prostředkem realizace je právo spjaté s monopolem donucujícího násilí. Násilí a právo jsou u moderního státu ve vztahu vzájemného zprostředkování, neboť legitimní je pouze takové státní použití násilí, jehož účelem je prosazení práva a které se zároveň uskutečňuje v jeho mezích. Na rozdíl od přirozeně právních variant liberální ideologie tak je podle Příbáňe nutno konstatovat, že historicky i strukturálně je základní podmínkou liberální „vlády práva“ asymetrická koncentrace moci v centralizované státní byrokracii, která probíhala v západoevropských státech od rozvoje absolutistických monarchií až po velké státoprávní reformy 18. a 19. století. Univerzalita a neosobnost byrokratických pravidel tak nevyrostaly z nějakého ideálu rovnosti, ale z rozvoje

stále intenzivnější i extenzivnější sociální kontroly, jak to ostatně dokládá i Foucaultova analytika k moci, k níž autor dělá krátký exkurs.

Aby se rozvinul právní stát v té podobě, jak mu rozumíme dnes, musely se k racionální byrokratické správě a obecnému zákonodárství přidat humanistické ideály univerzální rovnosti, individuální autonomie a svrchovanosti lidu. Sociologické analýzy práva od Webera po Luhmana zpochybňují přirozenoprávní ideál legitimace práva z mimoprávních morálních zdrojů, a to především poukazem ke komplexní povaze a funkcionální diferenciaci práva jako média pro zprostředkování politických rozhodnutí. V současné společnosti lze stěžejí právo ospravedlňovat z transcendentálních základů – „je chápáno nanejvýše jako jeden z mnoha normativních systémů společnosti, který i přes svou univerzální povahu není ničím více než pouhým lidským a sociálním výtvozem (...) systémem normativních regulativů lidského chování, který je proměnlivý v závislosti na sociálním vývoji“ (s. 124).

Druhá kapitola poslední části je pak věnována právě systémově teoretickému chápání práva a jeho legitimacy. Stále menší přesvědčivost legitimace práva z vnějších zdrojů zde Příbáň charakterizuje jako „pozitivizaci“ a „odkouzlení“ či „zvěčňování“ práva, jehož platnost a závaznost je vždy spjata s určitým sociálním a kulturně-historickým prostředím a přestává být vysvětlitelná z jiných než faktických mechanismů sociální kontroly. Takto osamostatněný právní systém pak můžeme chápat buď jako otevřený, nebo uzavřený – autopoietický. Právo jako otevřený systém je vyvozováno a vysvětlováno ze svých sociálních podmínek, příčin a funkcí, chápe se jako odraz či výslednice sociálních zájmů a vlivů. Zkoumá se pak komunikace systému práva s ostatními systémy, a to většinou v rámci určitého modelu hierarchie mezi těmito systémy.

Sociální a hodnotové fragmentarizaci, jíž je západní společnost v posledních desetiletích podrobena, podle autora více odpovídá pojetí práva jako autopoietického systému. Zintenzivnění procesů sociální diferenciaci a partikularizace činí jednotlivé oblasti na sobě nezávislými a společnost sama se stává stále komplexnější a nepřehlednější. Místo *strukturální* dife-