

Problém náboženství v sociologickém myšlení Ludvíka Svobody

Ve vývoji Svobodova filozofického a sociologického myšlení o náboženství lze sledovat dvě základní fáze, v nichž vyzárává jeho důsledně marxistický názor. Obě tyto fáze by sice bylo možné dělit ještě dále, ale pro zlomovitost Svobodových prací dotýkajících se této problematiky od tohoto úkolu tady upouštím.

O náboženskou problematiku se Svoboda začal zajímat už na gymnáziu: v citovaném již „malém zamyšlení“ např. vzpomíná, jak v „Miličovi“ v roce 1920 prováděli „širokou akci pro vystupování z církve“. Na filozofické fakultě, v Bláhově semináři, se stal „referentem v sekci pro sociologii náboženství“. Jeho tehdejší zájem o náboženství dokládá i referát v řeckém semináři profesora Novotného o „bakchickém kultu v podání Euripidově“, recenze knih s náboženskou problematikou (např. Maritain, Linhart) a ovšem i jeho disertace z roku 1926 *Náboženské prvky ve filozofii Ludvíka Feuerbacha*.

Tyto práce jsou také charakteristické pro první ze zmíněných fází Svobodova pojetí náboženství. V recenzi Linhartovy knihy *Náboženství a kultura* (Morava, 1925, s. 217) charakterizuje náboženství jako „zvláštní stránku naší vnitřní zkušenosti, na které jsou účastny všechny složky našeho ducha, myšlení, citění i chtění . . . Podstatnou stránkou náboženství je vztah k nějakému transcendentnímu objektu“. Prameny náboženské víry, jako vnitřního, osobního přesvědčení, vidí především v noeticky chápané slabosti a nedokonalosti člověka (tedy v kořenech v podstatě psychologicko-gnoseologických). Odtud také tendence vykládat náboženství jako záležitost jen kulturní, bez zřetele k jeho kořenům sociálním. Tato koncepce náboženství se promítá i do jeho řešení otázky vztahu filozofie a náboženství, jež se pokusil podat v disertační práci *Náboženské prvky ve filozofii L. Feuerbacha*. Tuto otázku ilustroval na Feuerbachovi již proto, že ve Feuerbachovi našel ducha „v leccems sobě podobného“ (s. 86). V závislosti na Feuerbachovi formuluje i vlastní závěry: „Filozofie, věčně mladá, věčně stojící na stanovisku třeba relativní skutečnosti, je v každé době překonáním náboženství jako něčeho vždy stojícího v zradu, tj. na stanovisku něčeho, co bylo. Každé náboženství kdysi bylo filozofií, tj. světovým názorem, který dnes jest překonán. Mluvíme-li o překonávání, platí to jen pro určité lidi. Ti, kdož přešli celý vývoj a stojí na jeho hrotu, už náboženství nepotřebují, poněvadž si vytvářejí nové, ať v podobě jakékoliv. A má-li někdo

to, čemu říkáme náboženství a věří tomu, ač jsme to překonali, pak možno jeho náboženství definovat jako nedostatek smyslu pro realitu“ (s. 86). Formulace o náboženství, jako o něčem, co je v podstatě překonáno, se tu spojují bohužel jen s nepřilíš určitými poznámkami o „novém náboženství“, které si (ovšem v podobě náboženství necírkevního) podrží svůj význam jako složka vnitřního života mnohých lidí.

Ke komplexnímu marxistickému pojetí náboženství jako sociálního jevu dochází, myslím, na konci dvacátých let, když se seznámil s Leninovou prací *Materialismus a empiriokriticismus*. Pokud jde o Svobodovy práce z 30. let, chci si tady všimnout pouze jeho studie *Ráz filozofického myšlení československého*, 1938. V souvislosti s výkladem charakteristických rysů ve vývoji české filozofie dotýká se i stanoviska českých myslitelů k náboženství. Má za to, že český národ má blíže k beznáboženskosti, i když se i tu občas vyskytují případy náboženského hloubalství. Příčiny toho viděl v českém realismu a racionalismu, který pronikl i do náboženství: „Náboženství bylo u nás namnoze prakticky žito a konkrétně promyšleno“ (s. 291). Naše pojetí náboženství usilovalo vždy o náboženský meliorismus, nápravu a opravu už zde na zemi. Důraz byl tedy kladen na etiku, ale na etiku sociální, nejen individuální. Svoboda to dokumentuje svými poznámkami o úloze náboženství v husitském revolučním hnutí; to „nebylo jen hnutí nábožensky opravné, nýbrž revoluce sociální, v nejširším slova smyslu, v níž šlo o nápravu, ba změnu řádů hospodářských, sociálních, politických, právních a všeho myšlení“ (s. 291).

V brožuře *Marxismus a náboženství* (přednesené 1946, vydané 1947) se Svoboda — jako jeden z prvních u nás — snaží vysvětlit, jak náboženství chápe marxistická sociologie. Zde už výslovně vychází ze základní téze, že náboženství jako jev ideologický je záležitostí sociální a „jakožto sociální jev musí býti vysvětlováno také v marxismu sociologicky“ (s. 6): „Náboženství není jenom nějaká autonomní věc ideologická, nýbrž je v těsné souvislosti s ostatní společností a kritika náboženství nutně postihne kriticky i všechny ostatní společenské oblasti“ (s. 27). V této spojitosti je zajímavý postřeh, že náboženství ve své podstatě „zastírá možnost jakéhokoliv sociologického výkladu vůbec“ (s. 28), neboť by tím odhalilo svou podstatu i svou sociální funkci. Zároveň však upozorňuje, že náboženství, stejně jako ostatní složky ideologie — filozofie, mravnost, věda — se „rodí v psychologické atmosféře doby“, a že tudíž nemůže být nakrátko spojováno s ekonomickou základnou. Náboženství je z ideologických jevů „poměrně nejvíce vzdáleno celému skutečnému životu“ (s. 17). Za velkou idealistickou chybu považuje Svoboda skutečnost, že „málokdy přihlížíme k souvislostem, které spojují náboženství jako sociální jev s ostatními složkami společenského dění“ (s. 19). Sám si však všímá — vedle povšechných zmínek o závislosti náboženství na změnách politické struktury společnosti — také jenom vztahu náboženství a mravnosti. I když si věricí lidé mnohdy potřebu náboženství odůvodňují jeho působením na morálku (etická podminěnost víry), upozorňuje Svoboda, že i mravnost je jevem sociálním a jako taková se mění nejen v závislosti na změně náboženských názorů, ale na celém společenském dění.

Ve shodě s Feuerbachem vidí v náboženských představách rysy antropomorfismu (bůh je zdokonaleným obrazem člověka) i tzv. sociomorfismu

(mnohé náboženské představy jsou více nebo méně analogickým odleskem současných společenských poměrů).

Nutnost vědeckého kritického zkoumání náboženství Svoboda dokládá i na příkladě Masarykova hodnocení marxismu. Proti Masarykovi namítá, že i když v náboženství hrají důležitou roli i city a vůle, také jejich obsah podléhá sociálnímu vývoji. Proto „musíme podrobit racionální kritice a sociologickému rozboru právě i tu stránku citovou“ (s. 29). K Masarykové výtce, že marxisté neuznávají v náboženství význam etických prvků, Svoboda zase říká: „Že otázka mravní hrála u marxistů velkou roli, je patrné už ze samotného patosu socialistické kritiky a pak i z budování socialismu vůbec“ (s. 29). Svoboda rovněž odmítá Masarykovu tendenci vykládat podstatu náboženství pouze z jeho přítomného stavu s odkazem na to, že se tím zcela opomíjí jeho stránka dynamická.

Sám Svoboda potom podává stručný přehled náboženského vývoje v jednotlivých společensko-ekonomických formacích sleduje tendenci od počátečních ateistických prvků v myšlení k postupnému osvobozování od náboženství. Ukazuje, jak se měnily funkce náboženství v jednotlivých společnostech. Například jeden z hlavních rysů kapitalistické společnosti — individualismus — se projevil i v náboženství, což nejlépe dokumentuje protestantismus jako doprovodná forma buržoazní společnosti. V socialistické společnosti dochází zase k postupnému osvobozování od náboženství. Svoboda zde nepřímou naznačil soudobou problematiku marxistické sociologické teorie sekularizace, když řekl: „Moderní socialismus musí být vědecký. A má-li být vědecký, tedy nutně spěje po stránce náboženské k ateismu“ (s. 40).

Na závěr bych chtěla shrnout: Zpočátku, v průběhu 20. let, byl Svoboda v náboženské otázce dost silně ovlivněn Feuerbachem. Pod vlivem studia Leninových prací (i dalších sovětských statí) se sám propracovává k marxistickému názoru. Po válce pak, zejména zmíněnou studií Marxismus a náboženství, významně přispěl k jeho propagaci, když v některých ohledech dobře pochopil z marxisticko-sociologických pozic podstatu náboženství a naznačil aktuální problém formující se československé marxistické sociologie náboženství.