

JIRÍ GABRIEL

VRSTVY NÁBOŽENSKÉHO VĚDOMÍ

*K některým zvláštnostem jejich struktury, dynamiky a sociální funkce
zejména v předsocialistických společnostech*

Náboženské vědomí se přes veškerý dosavadní pokrok vědy a její úspěchy v praxi udržuje s nesmírnou houževnatostí jak v třídě antagónistických, tak i v socialistických společnostech. Marxismus-leninismus vysvětluje tento fakt ideologickým působením reakčních tříd, opožďováním společenského vědomí za společenským bytím i skutečností, že náboženská víra může i v současné době stále ještě vyvěrat ze zatím nevyřešených a celospolečensky *bezprostředně* neodstranitelných rozporů mezi potřebami svobodného rozvoje člověka a omezeností dosavadních podmínek jejich uspokojování.

Marxistická věda o náboženství představuje náboženské vědomí jako složitý, vnitřně rozporný, strukturovaný a vyvíjející se jev s mnohostrannými vztahy k materiálnímu a duchovnímu životu společnosti. V tomto článku si chceme z celé této problematiky všimnout vývoje vztahu mezi teoretickou (ideologickou) vrstvou náboženského vědomí a jeho vrstvou sociálně psychickou. Takovéto analýzy mohou totiž, podle našeho názoru, přispět ke změření „specifické váhy“ intelektuálních prvků (na jedné straně) a prvků citových (na straně druhé) v náboženském vědomí, mohou odhalovat vzájemné vztahy mezi těmito vrstvami, cesty jak se mění jejich obsah a sociálně třídní funkce. Odpovědi na tyto otázky mohou mít podstatný význam pro vypracování vědecky podložených zásad přístupu k nábožensky věřícím a ateistické výchovy a propagandy.

I. Vrstevnatost společenského vědomí

Vrstevnatost není specifikem jen náboženské formy společenského vědomí. Ve společenském vědomí jako celku se rozlišuje vyšší vrstva teoretická, která představuje logicky systemizovaný odraz jisté stránky (jistých stránek) společenského bytí, a nižší vrstva empiricko-emocionální, která představuje odraz živelný, logicky nesystematizovaný nebo málo systematizovaný, odraz, v němž v jednotě se smyslově konkrétním myšlením se zvlášť výrazně projevují emoce a sociální city.

G. V. Plechanov zvolil pro tyto vrstvy názvy „ideologie“ a „psychika společenského člověka“ a považoval první z nich za jakousi nadstavbu druhé.¹ Plechanovova základní koncepce dvou vrstev společenského vědomí se v podstatě udržuje v marxistické literatuře podnes, i když se kritizuje pojetí ideologie jako pouhé nadstavby psychiky. Plechanovovu koncepci rozpracovávají zejména sovětsí autoři, přestože někteří z nich dávají přednost jiné terminologii, pokud se nižší z obou vrstev týče; nazývají ji často všedním, empirickým či praktickým vědomím nebo společenskou psychologií. Poslední z uvedených termínů se u nás rozšířil nejvíce díky tomu, že se ho přidržují z ruštiny přeložené vysokoškolské učebnice marxistické filozofie.² Hlavní výhradou proti němu je dvojznačnost slova „psychologie“, které je vhodněji používáno pro označení vědního oboru než pro předmět jeho zkoumání. R. M. Samsonov používá proto raději výrazu „sociální psychika“.³ Dáváme zde před obojím přednost výrazu „sociální mentalita“, poněvadž „mentalita“ se nám zdá být méně vázána na úzce individuální sféru než „psychika“.

Definice společenské mentality jsou obvykle formulovány tak, že vy počítávají jednotlivé její elementy pomocí pojmů, které vyjadřují empiricko-poznávací, prožitkové nebo (většinou) smíšené kvality. Velké části těchto definic lze vytýkat, že rámeček společenské mentality překračují, poněvadž zahrnují i formy praktické činnosti (obyčejje, zvyky, mravy, tradice), ve kterých se mentalita projevuje. Podle Samsonova (jehož definici pokládáme zatím za nejzdařilejší) tvoří společenskou mentalitu („sociální psychiku“) „myšlenky, názory, představy, city, emoce, sklony, tužby, snahy, mínění, vůle a připravenost k určitým činům a jiné psychické jevy, procesy a stavy, které jsou vlastní velkým skupinám lidí, třídám, národům, společnosti v celku“.⁴

Přes svou šíři postihuje tento výčet společenskou mentalitu ovšem jen v obecné rovině. Každá jednotlivá forma společenského vědomí vyžaduje pak přístup specifický. Uvidíme např., že v oblasti náboženství je ústředním psychickým jevem *víra*, která zde explicitně uvedena není.

Pokud se vyšší vrstvy společenského vědomí týče, je možno mít výhrady proti výrazu „ideologie“ proto, že tento pojem kromě logické systemizovanosti implikuje podmíněnost třídními (a jinými skupinovými) zájmy. Ne všechny složky teoretického vědomí společnosti však vyjadřují takovéto zájmy. Ty jeho části, které odrážejí bezprostředně stav výrobních sil a přírodního prostředí (technické a přírodní vědy), jsou samy o sobě neideologické. Jsou do třídního boje vtahovány teprve prostřednictvím filozofických zobecnění a cestou praktického využívání svých výsledků. Dáváme proto přednost výrazu „teoretické vědomí společnosti“ před výrazem „ideologie“, pokud máme na mysli teoretické vědomí v nejširším slova smyslu. Nepopíráme tím, že vzhledem k výrazně ideologickému charak-

¹ Srov. G. V. Plechanov: *Základní otázky marxismu*, Vybr. filozofické spisy, sv. III, Praha 1961, str. 164.

² Srov. např. *Základy marxistické filozofie*, Praha 1959, str. 561 nebo A. G. Spirkin: *Učebnice marxistické filozofie*, Praha 1971, str. 395 a další.

³ Srov. R. M. Samsonov: *Social'naja psichika i ideologija*, Jerevan 1970, str. 18.

⁴ Tamtéž, str. 20.

teru politickoprávních, etických, filozofických, náboženských a jiných teorií, tvořících součást nadstavby, i celek společenského vědomí nabývá ideologického charakteru z převážné části a svým zbarvením.

Odlišení teoretické a praktickoempirické sféry společenského vědomí má také význam z hlediska spjatosti poznávacích a mimopoznávacích (prožitkových) stránek společenského vědomí. Skutečnost, že marxističtí teoretici mimopoznávací stránky výslovně (cestou definic) spojují jen s vědomím empirickým, praktickým, odráží objektivní fakt, že teoretické vědomí v celku je na citové a mimoracionální prvky podstatně chudší než myšlení empirické. Např. antropologové a psychologové se shodují v tom, že lidé na stupni předteoretického myšlení se vyznačují vyšší mírou afektivnosti než lidé teoreticky uvažující. I výrazný citový „náboj“ uměleckého odrazu skutečnosti se váže k jeho smyslové konkrétnosti; také ze soudobého propagandistického působení je známo, že smyslově konkrétní zobrazení života společenského člověka, vpletené do teoretického výkladu o sociálních jevech, nevede jen k větší srozumitelnosti výkladu, ale je schopno mu dodat i citové zbarvení a vyvolávat postojoyé reakce, kterých by se stěží dosáhlo v masovém měřítku čistě teoretickým působením. Konečně — ve vztahu k našemu předmětu — i to, čemu se říká „náboženské city“, se pojí mnohem více k náboženským obrazům, metaforám a fantazii než k teologickým úvahám.

Teoretická vrstva společenského vědomí není ovšem citových a postojoyých prvků zbavena nadobro. Obsahuje je dokonce ta část vědeckého vědomí, jehož předmětem zkoumání *není* přímo sociální skutečnost (intelektuální city, badatelská zvědavost a vášeň). V masovějším měřítku prolínají pak city a dynamická zaměřenost *ideologickou* část teoretického vědomí. Ideologie, která je teoretickým výrazem třídních a jiných skupinových zájmů, nemůže být prosta citových prvků a dynamického zaměření na přeměnu nebo zachování sociálních vztahů.⁵ To se týká ovšem i ideologií náboženských.

Společenská mentalita a teoretické vědomí společnosti jsou stále ve vztahu vzájemného působení a vzájemného ovlivňování (částečně i prolínání). Prodělávají složitý vývoj, během kterého díky výchově, propagandě atd. se neustále dostávají prvky teorie do empirického vědomí společnosti (společenské mentality), takže v soudobých společnostech se nedá vůbec mluvit o sociální mentalitě nedotčené teorií. A naopak: teorie (a zejména ideologie) se neustále vyvíjí pod tlakem sociální mentality a získává z ní jisté zbarvení. Nové teorie (ideologie) nejen navazují na teorie předcházející, ale halí se s oblibou do forem, jejichž podobu určila společenská mentalita zakotvená v masovém vědomí.

⁵ Zájmová angažovanost ideologie je velmi dobře zachycena ve Wiatrově definici, podle níž ideologie je „relativně uspořádaný soubor názorů, jehož specifickým rysem je funkční souvislost se zájmy a snahami společenské skupiny. Jeho součástí jsou ideje popisující a hodnotící skutečnost, které se zrodily a rozšířily na základě historických zkušeností a životních podmínek dané skupiny, jakož i akční direktivy z těchto idejí vyvozované“ (J. J. Wiatr: *Zánik ideologie?*, Bratislava 1968, str. 98 — upřesněno podle polského originálu).

II. Některé zvláštnosti náboženské mentality

1. Prvotnost náboženské mentality a odvozenost náboženské ideologie.

Z Engelsovy charakteristiky náboženství⁶ plyne, že tato forma společenského vědomí má svůj objektivní materiální základ v přírodních a společenských silách, které za dané úrovně společenské praxe lidskou mocí nelze ovládat a kterým je proto každodenní život člověka podřízen. Psychickými mechanismy, ve kterých hraje rozhodující úlohu schopnost fantastického odpoutání se od skutečnosti, mění se tyto síly ve vědomí v *předmět náboženské víry*, v nadpřirozeno, vůči kterému člověk má zvláštní *citový vztah závislosti* ve smyslu strachu i naděje. V náboženském odrazu se v objektivně nepravdivé, převrácené podobě zrcadlí historicky konkrétní vztahy odcizenosti mezi člověkem a světem, ve kterém žije a jež přetváří. Historicky se měnícím vztahům člověka k tomuto světu se pak přizpůsobuje náboženství.⁷

Otázka stárí náboženského vědomí je předmětem vědeckých diskusí. Ze všeho je však zřejmo, že jeho vznik spadá hluboko do doby předteoretického myšlení. Náboženské vědomí se objevuje primárně ve společenské mentalitě a teprve druhotně dostává též ideologicky propracovanou, např. teologickou podobu. Na rozdíl od jiných forem společenského vědomí zůstává v náboženství i v dalším vývoji zachována závislost jeho teoretické vrstvy na vrstvě společenskomentální. Teologie je apologií a systemizací „všedního“ náboženského vědomí, systemizací, která se ovšem také opírá o vhodné prvky nebo soustavy filozofického idealismu. K. K. Platonov vyvozuje odvozenost náboženských ideologií od náboženské mentality též z ontogeneze náboženského vědomí: „Právě proto, že pro náboženskou psychologii konkrétního věřícího člověka víra je prvotní a náboženská ideologie se jí přizpůsobuje, je podstatou náboženství jako sociálního jevu náboženská společenská psychologie, nikoliv náboženská ideologie, která je jen její formou.“⁸ Teologie pokládá nezávislost náboženských představ na teoretickém vědomí za jejich bohem danou „vrozenost“ člověku a zároveň pak provádí selekci toho, co je „pravé“ náboženství a co pověra.

2. Problém náboženských citů, jejich předmětný charakter.

Citový charakter náboženství zdůrazňují teoretikové marxismu odedávna jako jeden z nejvýznačnějších rysů náboženského vědomí. Příčinou této citovosti je zřejmě skutečnost, že objektem náboženského odrazu jsou *slépé síly, které zasahují do každodenního života člověka*; proto k nim člověk nemůže mít chladně neutrální vztah. Jejich osudovou, mocnou vládu fantasticky připisuje nadlidským bytostem, jež uctívá a ve „styku“ s nimi prožívá strach, naději, pokoru, oddanost, radost a jiné city, které jsou úměrné vlastnostem nadpřirozeno přisuzovaným i povaze a psychic-

⁶ Připomínáme právě Engelsovu charakteristiku náboženství z *Anti-Dühringa* proto, že ze všech pasáží o náboženství, které nám klasikové marxismu-leninismu zanechali, právě ona se nejspíše podobá rozvinuté definici (srov. K. Marx – B. Engels: *Spisy*, sv. 20, str. 309–310).

⁷ Srov. J. F. Borunkov: *Struktura religioznogo soznanija*, Moskva 1971, str. 6 a násl.

⁸ K. K. Platonov: *Psichologija religii*, Moskva 1967, str. 143.

kému stavu věřícího. Sporná je dosud otázka, zda a do jaké míry jsme oprávněni hovořit o náboženských citech jako kvalitativně odlišných od citů jiných. Nesporná je však výrazná citová náplň náboženství a její významná úloha v životě věřících. Cit obsažený v náboženské víře kompenzuje reálnou nebo domnělou bezmocnost člověka a umožňuje tak, aby náboženská forma společenského vědomí plnila svou útěšnou funkci.

Citová náplň náboženského vědomí je neodmyslitelná od fantastických objektů náboženské víry. Jako všechny sociální city mají i city náboženské *předmětný* charakter, i když tento předmět je jen fantastickým odrazem skutečnosti. Někteří autoři — marxisté i nemarxisté — vycházejí z toho, že myšlené náboženské objekty dodávají citům, které se k nim váží, zcela zvláštní ráz, který z nich dělá v podstatě svébytnou kvalitu.

U nemarxistických psychologů, kteří chtějí zdůrazňovat zvláštní, nadřazené postavení náboženství a jeho nezbytnost, je důraz na specifičnost náboženských citů pravidlem. Např. Rudolf Otto odvozuje tuto specifičnost z toho, že se náboženské city váží k „numinóznímu“ (posvátemu), a počítá k nim ochromující úžas (před zázrakem), vnitřní rozechvění a bázeň (z děsivého), překypující touhu, cit vlastní nicotnosti (před „Nejvyšším“).⁹ Ze soudobých marxistických autorů vyzvedávají specifičnost (nikoliv ovšem „posvátnost“) náboženských citů (na základě důrazu na specifičnost jejich předmětu) K. K. Platonov,¹⁰ J. F. Borunkov¹¹ a mnozí další.

Naproti tomu řada nemarxistů i marxistů poukazuje na to, že citové prožitky náboženské nejsou ničím jiným než variantou citů, které se pojí k nenáboženským obsahům. A. Lang a F. K. Feigel např. namítají proti Ottovi, že „numinózní“ city mohou být spojeny i s jinými objekty: *hrůza* se může vztahovat k prožitému smrtelnému nebezpečí, *vytržení* se projevuje v erotických prožitcích, *ochromující úžas* — před technickými vymoženostmi.¹² Ze současných autorů marxistických D. M. Ugrinovič poukazuje na to, že „jakékoli lidské city se mohou stát náboženskými, jakmile se spojují s náboženskými věroukami“¹³ a zdůrazňuje tedy spíše všelidskost jejich psychologického obsahu než specifičnost. Totéž lze říci jistě i vzhledem k takovým kladným citům, jako jsou radost, pocit vítězství, úlevy, vyrovnanosti atd., které se mohou rovněž pojit k náboženské činnosti. Nenáboženský charakter mohou mít i takové psychické stavy jako intuice, extáze, rozkoš aj., o nichž rovněž pojednávají různé psychologie náboženství.

Modlitby, oběti a obřady jsou *typy náboženské činnosti*, během kterých nábožensky věřící v závislosti na své úrovni prožívají zvlášť intenzivně svůj vztah k „bohu“ nebo jiným představám nadpřirozena. U kolektivních bohoslužeb lze z chování členů náboženské obce soudit na konkrétní průběh jejich emocionálních prožitků, které procházejí etapou vzestupu, kulminace a odznívání citového napětí, přičemž zpočátku převažují city záporné, později kladné.^{13a} Analogické psychické procesy lze ovšem poz-

⁹ Srov. W. Pöll: *Religionspsychologie*, München 1965, str. 96.

¹⁰ Platonov, str. 90.

¹¹ Borunkov, str. 136 a násl.

¹² Podle Pölla, str. 108.

¹³ D. M. Ugrinovič: *Psychologija religii*, Moskva 1969, str. 18.

^{13a} Srov. tamtéž, str. 22–23.

rovat také v některých nenáboženských shromážděních, pokud se tam všemožnými způsoby (ceremoniálem, hudbou a kolektivním zpěvem, emocionálně působivým slovem řečníků) rozněcují davové city.

Konstatování, že náboženské prožitky jsou jen variantou prožitků všelidských, nespojených s náboženskými představami, má praktický význam: lze jím psychologicky zdůvodnit možnost ateistické převýchovy, čelit námitce, že náboženství je nepostradatelné pro citové vyživání. Mohou-li pozitivní city najít plné (a nedeformované) uplatnění v jiných oblastech než v náboženství, není třeba představ o nadpřirozenu.

3. *Víra jako jednota citu a myšlenky. Zvláštnosti náboženské víry a mechanismy jejího zakotvování.*

K. K. Platonov vidí jádro náboženské mentality v náboženské víře. Charakterizuje ji jako protiklad poznání, jako „cit vytvářející iluzi poznání a reálnosti toho, co je vytvořeno fantazií za účasti téhož citu“.¹⁴ „Víra se nevytváří důvody, nýbrž city, vyvolanými těmito důvody. Není pak ani ničena důvody, nýbrž vytvořením silnější emocionální dominanty.“¹⁵

Platonov považuje za zbytečné uvádět představu nadpřirozena jako předmět náboženské víry a dospívá tím k emocionalistické krajnosti, neboť představuje jakoukoli víru jako *nepředmětný* cit, jako cit bez poznávací stránky a tím i bez poznávací hodnoty. Představu nadpřirozena zbavuje konkrétního obsahu, který v náboženství má (že jde o moc nad lidmi, nepodřízenou materiální zákonitosti a ovlivnitelnou rituálně), a tak mu zbývá jedině negativní určení: nadpřirozeno je něco, co existuje jen ve fantazii, nikoli ve skutečnosti. Slepá víra, víra nevyžadující důkazů, má podle Platonova už bez určení předmětu náboženský charakter. Další teze, která už je očividně chybná, zní: „Žádné jiné ideologii není vlastní cit víry. Všechny ostatní ideologie se opírají o vědění.“¹⁶

Vycházíme z toho, že každá víra je jednotou citu a myšlení (alespoň elementárního, správného nebo nesprávného). Citová stránka víry může pak být spjata i s nenáboženskými představami a myšlenkami a s nenáboženskými formami společenského vědomí. Pravda, sotva v jiné formě společenského vědomí má citová stránka víry tak dominantní funkci; to plyne z fantastičnosti předmětu náboženské víry. S převahou citu se však setkáváme též u různých nenáboženských protivědeckých reakčních ideologií (nacionalismus, rasismus), ve které jejich stoupenci rovněž *věří*. Avšak ani tam, kde cit nad intelektem nedominuje, ve *vědecké* ideologii, neobejdeme se zcela bez citu víry: bez citu, který je vlastní každému přesvědčení a který plyne z identifikace osobnosti s tímto přesvědčením; neobejdeme se ani bez poznávací kvality, kterou pojem víry obsahuje, tj. bez tezí, které nejsou prakticky plně ověřitelné už pro svůj obecný charakter, tezí, které se tedy neopírají *jen* o vědění. (Prvek víry ve vědeckém světovém názoru je ovšem podřízen poznání, neomezuje je, nýbrž podněcuje jeho další postup.) Konečně nahrazuje víra poznání i těm lidem,

¹⁴ Platonov, str. 94.

¹⁵ Tamtéž, str. 100.

¹⁶ Tamtéž, str. 90.

kterým poznatky pro nedostatek vzdělání jsou nedostupné a kteří jsou proto odkázáni na to, *věřit* v pravdivost informací jiných. (Zde máme na mysli informace vztahující se k oblasti lidských potřeb a zájmů. Jiné nemají *citový* význam.) Cit víry je tedy *předmětný* cit a jen ve spojení s představou nadpřirozena má náboženskou povahu. Platonovovo strohé oddělování přesvědčenosti nebo důvěry od víry — abstrahujeme-li od jejich předmětu — nepokládáme z hlediska psychologie za opodstatněné.¹⁷

Předmět náboženské víry vnucuje ovšem této víře charakteristický psychologický rys, který nemusí být vlastní jakékoli víře a není a nesmí být vlastní vědeckému světovému názoru. Je to *krajní dogmatismus*, slepé předpokládání pravdivosti něčeho, co je protismyslné. Tento dogmatismus plyne nutně z toho, že předmět náboženské víry v objektivní skutečnosti neexistuje a nemůže tedy být vědecky dokazován; nesnáší tudíž skutečnou vědu a může se stát o to fantastičtější, oč je protivědecktější. S nedokazatelností náboženské víry souvisí také, že předpokládaná reálnost jejího předmětu se musí projevit čistě subjektivně: jako „zjevení“ za zvláštního duševního rozpoložení, k němuž vede sugesce a autosugesce; ve zjemnělé podobě se „zjevuje“ božstvo v přírodě, v uměleckém díle nebo v jiných oblastech prožívání skutečnosti.

Zakotvování náboženské víry i plnění její útěšné funkce se opírá o obecně lidské psychické mechanismy, jak se projevují: v působivosti rituálu, symboliky, v jejich spojení s uměním a kladnými city, takovými, jež se těsně vztahují k osobnímu životu (k teplu rodinného života, k manželskému štěstí, k lásce k dětem, k nadějím na odměnu v tomto nebo v „posmrtném“ životě), k výchovou uznávaným normám morálním, někdy (kdysi zpravidla) i k sociálně politickým cílům a tužbám. Náboženská víra se zakotvuje též asociací „hříchu“ bezvěrectví nebo jinověrectví s city negativními: se strachem před trestem, zatracením, společenskou izolací atd. K mechanismům zakotvování náboženské víry patří rovněž ochromení kritických schopností davovou psychózou, nápodobou, citovou nákazou, sugescí a autosugescí.

Mysl jedince, který vyrůstá v náboženském prostředí, je všem těmto vlivům podrobena. Náboženství se mu nejeví jako z vnějška vnucované, nýbrž jako vnitřní potřeba, stává se navykloou formou prožívání skutečnosti. Právě proto, že se náboženské obsahy vnucují pomocí všelidsky působivých mechanismů, mohly tak snadno ovládnout společenské vědomí.

4. *Historický charakter a dynamika náboženské mentality.*

Společenská mentalita se projevuje v jistých formách: v tradicích, zvycích a obyčejích, které mají velice stálou povahu. Platí to i o formách, ve kterých se projevuje mentalita náboženská. Stálost těchto forem se projevuje často v tom, že tatáž forma bez podstatných změn slouží různým po sobě následujícím náboženským ideologiím. Některé z nich se pak zbavují náboženské náplně a stávají se formou projevu i zcela nenáboženských obsahů.

¹⁷ Také B o r u n k o v pokládá (v polemice s Platonovem) víru za „moment reálného procesu poznání“ a nesouhlasí s jejím zužováním na oblast náboženství (B o r u n k o v, str. 163).

Stejně jako ideový obsah tradic, zvyků a obyčejů mění se i způsoby prožívání „náboženských zkušeností“ s celospolečenským hmotným a duchovním vývojem. Záporné emoce strachu, pocitu bezmoci atd., které hrály rozhodující úlohu při vzniku náboženství a které vystupovaly např. v křesťanství do popředí ve středověké askezi, se později kombinují s city pozitivními. Soudobý „konzumní“ způsob života je už zcela neslučitelný s masovou náboženskou mentalitou, zaměřenou na odříkání, na pokorný odvrát od tohoto světa. Proto v náboženském citění nabývají na váze city, které životu přitakávají s tím, že se v něm snaží postihnout božský element.

Zároveň s tím se ovšem mění i představy o nadpřirozenu, které se zbavuje hrozících a trestajících rysů, nabývá ve větší míře laskavé a dobrotivé povahy a nenamítá nic proti užívání světských radostí.¹⁸ Se vzrůstem vzdělanosti se nadpřirozeno i v masovém vědomí zbavuje stále více naivně antropomorfních rysů jakožto pouhých pověr a mění se ve stále abstraktnější božstvo, jehož hlavní doménou je vnitřní a morální život člověka.

Přeměním tohoto typu se přizpůsobuje i teologie ve své teorii i propagandě. Náboženství je záměrně „shora“ přizpůsobováno rostoucímu vlivu soudobé praxe a vědy, což ovšem koneckonců není ničím jiným, než povoláním tlaku všedního vědomí, jež se vyznačuje celkovým zesvětčením a důvěrou k vědě, která má zdroj v praktickém úspěšném používání jejich výsledků. Výběr vědeckých teorií a jejich interpretace teology je ovšem prováděn tak, aby zdáním souladu s vědou náboženské vědomí se upevňovalo. Vhodným eklekticismem lze si tak podřizovat i teorie, které náboženství tak či onak kritizují, jako např. freudismus nebo neopozitivismus.¹⁹ Kritikou starších a naivně antropomorfních náboženských představ

¹⁸ Velmi významnou příčinou této změny je jistě ztráta reálné moci a autority, které kdysi církve měly. Jakmile tato moc zaniká, je třeba lidí pro víru získávat spíše pozitivním způsobem.

¹⁹ Např. anglikánský kněz a psycholog R. S. Lee (*Freud and Christianity*, Harmondsworth 1967, 1. vyd. 1948) smiřuje křesťanský idealismus s instinktivistickým materialismem Sigmunda Freuda a americký filozof náboženství F. Ferré (*Basic Modern Philosophy of Religion*, London 1968) spojuje dogmatismus křesťanské metafyziky s neopozitivistickou kritikou veškeré metafyziky. Lee zachraňuje náboženství tím, že je chce oprostít od hnutí lidského nevědomí (od *toho* a *nad já*) a udělat z něho funkci vědomého, kritického já. Ferré se snaží tutéž úlohu plnit tak, že prohlašuje sice teoretické základy náboženství po kognitivní stránce za neverifikovatelné, ale také za nevyvratitelné (nefalzifikovatelné) a nadto za nezbytné pro lidskou subjektivitu. Pojmy „náboženství“ a „světový názor“ se mu přitom kryjí, neboť oba vyjadřují „metafyzické systémy“, jež se prý v *každém* případě vymykají z dosahu vědy.

Způsoby náboženské apologetiky všech možných modernizátorů křesťanství bývají často protichůdné a vzájemně se vyvracejí. To platí též o shora uvedených autorech: zatímco freudovec Lee kritizuje iracionálně motivované křesťanství jménem křesťanství „racionálně“ pochopeného, neopozitivistický Ferré zpochybňuje právě tyto rádo by racionální základy (jako neverifikovatelné) a zachraňuje náboženství jménem potřeb iracionální subjektivity člověka. Oběma autorům je společná ochota obětovat pokroku vědy – tak jak se jeví v deformaci buržoazní ideologie – i některé základní filozofické předpoklady tradičního ortodoxního křesťanství, aby zformulovali to, co je pro náboženství nejdůležitější: „důkaz“, že náboženská víra je potřebná a že určitým způsobem upravené křesťanství je slučitelné s vědou a moderním životním stylem.

je možné zachraňovat *podstatu* náboženství — víru v (modernizovaného) boha.

III. Náboženské ideologie

1. *Relativní stálost náboženské podstaty a historická dynamičnost ideologických dominant v náboženských učeních.*

Náboženské ideologie jako teoretická forma náboženského vědomí jsou jako každá ideologie výrazem třídních a jiných skupinových zájmů. Třídní a skupinové zájmy se ovšem odrážejí i ve všedním vědomí věřících, nemají tam však vyhraněné podoby, neboť empirický, neteoretický odraz není s to pronikat systematicky k podstatě jevů a odlišovat systematicky zájmy podstatné od nepodstatných, nutně od nahodilých; zpravidla v něm odraz zájmů dočasných převažuje nad základními a perspektivními.²⁰

Ideologie dělíme obvykle podle jejich třídní funkce (feudální, buržoazní, maloburžoazní, proletářská atd.) nebo podle gnoseologického obsahu (vědecká, nevědecká). Lze je také tříditi i podle předmětu, který odrážejí (ideologie právní, politická, filozofická apod.) a posuzovat podle struktury (specifická váha a vzájemný vztah poznávacích, hodnotících a direktivních prvků).

Všeobecným rysem ideologií náboženských je, že se v nich třídní zájmy, tužby a vůle představují jako vůle nadpřirozených bytostí: duchů, bohů, případně jednoho boha (v monoteismu). Pozemský zdroj ideologie je tak dokonale zastřen a třídní funkce daných idejí se uplatňuje o to účinněji, že se jí dostává nadpřirozeného posvěcení. Vzhledem k tomu, že vládnoucími ideami každé epochy jsou ideje vládnoucí třídy, mohou této výhody v třídních společnostech především využít vládnoucí třídy. Avšak i utiskované třídy šly po dlouhé období lidských dějin do boje za své zájmy pod náboženskými hesly. Okolnost, že se v náboženské podobě odrážely zájmy reakčních i pokrokových tříd, vysvětluje se *všelidskou* omezeností společenského člověka v jistém úseku jeho dějin, zákonitostí jeho dočasné všeobecné podřízenosti slepým přírodním a společenským silám, podřízenosti, z níž se po generace nemohla vymanit žádná společenská skupina v celku. Pro toto dějinné období neexistuje protiklad náboženské a nenáboženské ideologie a náboženskost ideologie sama o sobě nemůže proto být kritériem pro posouzení jejího třídního obsahu.

Pro posouzení sociálně třídní funkce nějaké náboženské ideologie je třeba zjistit, které ideje tvoří její *ideologickou dominantu* v daných společenských podmínkách. Pod ideologickou dominantou rozumíme ty ideje (a jejich interpretace) dané věrouky, které jsou jejími hlasateli zdůrazňovány v boji proti jiným a které se stávají pohnutkami jednání třídy, jejíž zájmy vyjadřují. Otázku ideologické dominanty určité náboženské

²⁰ Nijak tím nepopíráme schopnost empirického vědomí progresivních tříd postihovat podstatu sociálních jevů a svých sociálních zájmů natolik, nakolik podstata se skrze jev projevuje. Nepopíráme ani, že díky náhodné shodě dílčích zájmů lidových mas s jejich zájmy podstatnými může někdy jejich živelné jednání být progresivnější než „uvědomělé“ jednání ideologů, pokud se toto opírá o falešná zobecnění skutečnosti (ať už k tomu dochází z jakýchkoli důvodů).

věrouky je třeba odlišit od otázky, co je *podstatou* každého náboženství. Podstatou každého náboženství (jak už řečeno) je víra v existenci nadpřirozena. Tato podstata každého náboženství nemohla být ideologicky relevantní v dobách, kdy víra v nadpřirozeno byla všeobecná. Tu je třeba hledat ideologickou dominantu v tom, jaké vlastnosti jsou nadpřirozeno přisuzovány, co toto nadpřirozeno, podle litery dané věrouky a podle interpretace ideologů, hodnotí jako spravedlivé a nespravedlivé, ctnostné a neřestné, bohubilé a hříšné a jaký směr aktivity lidem přikazuje.

Je známo, že ideologové společenských tříd vždy vkládají do božského vědomí a do božské vůle vědomí a vůli svých tříd. Týž proces se ovšem odehrával i ve „všedním“ vědomí, v sociální mentalitě řadových věřících. Možnost takového postupu je dána tím, že při objektivní neexistenci nadpřirozena nemůže být ani objektivního kritéria pro to, co je „opravdu“ jeho vůlí. „Boží vůle“ lze naplnit různým obsahem. To, co lze vyčíst z „posvátných“ knih, představuje rovněž *lidský*, nikoli božský ideologický obsah: představy dávno zaniklých pospolitostí, které obvykle nevznikly naráz, nýbrž v průběhu staletí za účasti ideových reprezentantů různých sociálních proudů, často protichůdných zaměření. „Posvátné“ knihy jedné a téže věrouky jsou proto objektivně vnitřně rozporné, a proto jsou také — zejména při nehistorickém přístupu, který je vlastní těm, kdož věří v nadčasovost jejich obsahu — ideologicky různě interpretovatelné.²¹

Křesťanství je toho příkladem. Bůh Starého zákona je častěji žárlivý, mstivý a hněvivý než dobrotivý, milující a odpouštějící, jak ho převážně líčí Nový zákon. Ježíš vystupuje místy jako revolucionář a mluvčí utiskovaných, jinde jako hlasatel pokory, kterému je cizí pozemský boj, poněvadž jeho „království není z tohoto světa“. Pod stejným znakem kříže se proto mohli lidé dělit na protichůdné tábory i pobíjet se v náboženských válkách. Díky posunům ideologické dominanty se mohly pod prapor křesťanství vměstnat protichůdné třídní zájmy. Zvláštností ideologů revolučních kacířství přitom je, že čím více jejich sociální teorie je zaměřena na pozemskou přeměnu společnosti, tím více se zesvětčují jejich náboženská víra.²²

Schopnost náboženství být formou projevu revoluční ideologie je omezena. Tou mírou, jak si revoluční ideologie je schopna uvědomit potřebu rozbít ideologie, které slouží třídnímu ztrocení nejen proto, že jsou „bezbožné“ a „hříšné“, ale že jsou objektivně nepravdivé a stavět na jejich místo objektivní poznání společenských vztahů, dostává se do konfliktu s podstatou náboženství vůbec (i když to přímo nehlásá). Posuny ideologické dominanty v pokrokovém, revolučním smyslu, byť se dlouho ode-

²¹ Svou vnitřní logickou rozporností, obrazným vyjadřováním a silou svého citového „náboje“ se náboženské ideologie více než jiné blíží strukturálně společenské mentalitě, ze které vyrůstají.

²² B. Engels to ukazuje na případě Tomáše Münzera, jehož učení, formou skrytou za náboženskou frazeologii, „útočilo na všechny hlavní body nejen katolicismu, ale křesťanství vůbec“, neboť hlásalo v křesťanské formě panteismus, který „místy dokonce hraníčí s ateismem“, neuznávalo bibli za jedině a neomylné zjevení, nýbrž za vlastní živé zjevení považovalo rozum, který ztotožňovalo s Duchem svatým a hlásalo, že „posláním věčícno je nastolit... nebe, království boží zde na zemi“ (B. Engels: *Německá sešská válka*, v K. Marx — B. Engels: *Spsy*, sv. 7, str. 381).

hrávají v náboženském rámci, vedou koneckonců k rozbití tohoto rámce. Z velkých evropských revolucí byla anglická v 17. století poslední, která probíhala pod náboženskou fasádou, ostatně už jen průhlednou a jen části současníků chápánou jako podstata dění.

2. Náboženská mentalita jako forma a revoluční ideologie jako obsah agitace masových hnutí.

Logika tohoto vývoje se neprosazuje u všech složek společnosti stejně rychle a důsledně. Mentalita mas se tu obvykle opoždí za revoluční teorií vůdců. I ti vůdcové, jejichž teorie má tendenci opustit náboženský rámec, jsou nuceni v sociální agitaci se přizpůsobovat mentalitě věřících, aby měli úspěch.²³ Autoři, kteří ve snaze po ateistické nekompromisnosti tvrdí, že náboženská forma *vždy* brzdila účinnost revolučních učení, abstrahují ahistoricky od faktu, že v údobích, kdy tato forma byla všeobecnou historickou nevyhnutelností, v konkrétním boji proti feudálním vykořisťovatelům náboženskookacířská forma agitace byla jedině účinná, byla tudíž silou, nikoli slabostí hnutí.

Teprve mezi teoretickými připravovateli Velké francouzské revoluce najdeme myslitele, kteří útočí proti náboženství vůbec a odhalují jeho spojenectví s feudalismem. V této době i masy většinou přestávají prožívat své hospodářské a politické zájmy v náboženské podobě. Náboženská tradice ztrácí teď už funkci být společensky nutnou formou projevu pokrokových ideologií. Naopak, stále více se stává výrazem ideové *omezenosti* tříd reakčních.

Později s revolučním dělnickým hnutím se boj za společenský pokrok dostává ještě na další, kvalitativně vyšší, *vědeckou* bázi. Teď teprve vzniká protiklad *skutečně vědeckého* přístupu k světu (včetně společnosti) a fantastické víry v nadpřirozeno. V plné šíři se tento protiklad ovšem zprvu uplatňuje jen v oblasti teorie a její propagace mezi uvědomělejší část masy. Mentalita většiny zůstává směsí prvků realistických a náboženských, které jsou ovlivňovány propagandou různých stran, církví i popularizovanou vědou. Pokrokové a reakční, realistické a fantastické prvky existují ve společenském, třídním, skupinovém i individuálním vědomí vedle sebe. Lidé v praxi se řídí realistickým „zdravým rozumem“, ale obvykle se nedovedou náboženských a jiných protivědeckých předsudků zbavit zcela. Třídní „instinkt“ dovádí za kapitalismu i příslušníky málo vyspělé chudiny mezi souběžce nebo i do řad dělnických stran, nemůže jim ovšem dát vědecký světový názor. V hlavách těchto lidí se mohou po jistou dobu snoubit představy socialismu a náboženství, které svézázně socialismus i náboženství deformují. Vnějšími projevy této symbiózy (historicky doloženými) mohou být dělnické manifestace s kříži a obrazy svatých, vysvěcování rudých praporů v kostelích apod.

²³ Týž Tomáš Münzer, který se v teorii dostával na hranice ateismu, jako agitátor a revoluční vůdce „rozněcuje nejdivočejší vášně a mluví... ve velkolepých obrazech, jež vkládají do úst starozákonním prorokům náboženské a nacionální blouznění“. — Engels to vysvětluje z nízké úrovně obecnosti, na něž Münzer chtěl působit a v jehož hlavách se jeho „geniální názory... musely zrcadlit naprosto zkreslené“ (tamtéž, str. 432).

Z uvedeného je zjevné, že formy tradičně spjaté s náboženskými představami se mohou naplnit dokonce takovým ideologickým obsahem, který je koneckonců náboženství nepřátelský. Přejchod od náboženského světového názoru k realistickému a vědeckému pojmání světa se uskutečňuje často tak, že nová ideologie využívá starých forem sociální mentality.²⁴

Na otázku, do jaké míry a po jakou dobu nové ideologie mohou být spojeny se starými formami společenské mentality, nelze odpovědět obecně. Záleží tu na tom, zda a jak pevně dané mentalitní formy jsou spojeny pevně a jednoznačně se zcela určitým ideologickým obsahem, nebo zda jsou od něj odlučitelné. Viděli jsme, že formy projevu i některé prvky náboženské mentality mohly sloužit různým ideologickým obsahům, že však důsledná revolučnost vždy směřovala k opuštění těch prvků, které charakterizují *podstatu* náboženství (závislost na nadpřirozenu). Některé formy (symboly, abstraktní hesla, způsoby agitace), ač samy o sobě „přenosné“, mohou být dřívějším používáním diskreditovány tak, že jich nová ideologie nemůže používat. Konečně závisí na celkové vyspělosti mas, zda a nakolik jsou schopny přijmout novou ideologii bez „přestrojení“ do starých forem.²⁵ A konečně záleží ovšem na subjektivní dovednosti ideologů, zda a jak dokáží v masovém působení využít starých forem; závisí ovšem také na jejich morální odpovědnosti, zda těchto forem případně chtějí demagogicky zneužít.

DIE SCHICHTEN DES RELIGIÖSEN BEWUSSTSEINS

Im ersten Teil der Arbeit wird die Schichtung des Gesellschaftlichen Bewußtseins (d. h. die Unterscheidung und gegenseitigen Beziehungen von gesellschaftlicher Mentalität („Psychologie“) und theoretischem Denken (resp. Ideologie) behandelt. Im Zusammenhang damit wird auf das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Erlebnis eingegangen.

Der zweite Teil ist dem engeren Problem der religiösen Mentalität gewidmet. Er behandelt die Frage der Priorität der religiösen Mentalität vor der religiösen Ideologie, das Problem der Spezifität der sog. religiösen Gefühle, ihrer Gebundenheit an – und Loslösbarkeit von Vorstellungen des religiösen Glaubens, ferner dasselbe Problem in bezug auf das Phänomen des Glaubens. Weiter wird hier näher das Problem des historischen Charakters und der Dynamik der religiösen Mentalität erörtert: des Wandels dieser Mentalität unter dem Druck des Fortschritts von Wissenschaft, Technik und gesellschaftlichen Veränderungen, der die Theologen zu Modernisierungen ihrer Lehren zwingt. In der historischen Entwicklung werden Erscheinungsformen der einen Religionen von anderen übernommen und schließlich sogar oft ihres religiösen Inhaltes ganz entledigt.

Im dritten Teil, der das Problem der religiösen Ideologien bearbeitet, wird streng unterschieden zwischen der Frage nach dem Wesen jedweder Religion und der der

²⁴ Platonovovu tezi, že náboženská ideologie je jen formou projevu náboženské mentality (viz str. 110), je tedy možné také obrátit: náboženská mentalita může být formou projevu ideologií různých tříd. Platonovova věta platí, je-li předmětem zkoumání podstata a vývoj náboženské mentality; *druhá* věta platí, jde-li o podstatu a vývoj ideologií.

²⁵ Pripomínáme zde znamenitý postřeh Karla Marxe, že lidé „nový výstup světových dějin“ hrají s oblibou ve „starém ctihodném převlečení hrdinů minulých dob“ (K. Marx: *Osmnáctý Brumaire Ludvíka Bonaparta*, K. Marx – B. Engels: *Spisy*, sv. 8, str. 141).

ideologischen Dominanten, die diese oder jene religiöse Lehre zu einer gegebenen Zeit (je nach der Interpretation durch die einen oder die anderen Ideologen) beherrschen. Am Beispiel des Christentums wird gezeigt, daß ein und dieselbe Gottheit je nach der (historisch gegebenen) Interpretation als Schutzherr konservativer oder progressiver gesellschaftlicher Ideen erscheinen kann. Die religiöse Form der Agitation war einst, unter der Bedingung der allgemeinen Herrschaft der Religion, auch für die progressivsten Kräfte unumgänglich.