

nosti mezi vědomím individuálním a společenským. Zatímco jednotu spatřuje zejména ve společenské formě jejich existence, protikladnost je dána více faktory: jistou samostatností obou, odlišnou kvalitou společenského vědomí, užším záběrem individuálního vědomí, potenciálností jeho aktivity, která se může realizovat jen ve společnosti, atd. Přes nespornou snahu autora zabývat se vztahem společenského a individuálního vědomí v co nejširších souvislostech je tato problematika často pouze naznačena a je bez potřebného komentáře. Týká se to zejména otázky relativní samostatnosti individuálního vědomí, jeho specifického způsobu odrazu reality, a konečkonců i toho faktu, že i když je společenské vědomí ve vztahu obou kategorií primární a určující stránkou, může existovat pouze prostřednictvím souhrnu individuálních vědomí. V další části první kapitoly se autor zabývá jak obsahem lidské psychiky, tak obsahem společenského vědomí i velmi důležitým vztahem mezi společenským bytím a společenským vědomím. V této souvislosti se, podle mého soudu, dopouští jistého zkresení, vidí-li paralelu mezi vztahem společenského bytí a společenského vědomí v historickém materialismu, a hmotou a vědomím v dialektickém materialismu. Domnívám se, že tyto vztahy nelze pokládat ani za přísně korelativní ani za slučitelné, a to přinejmenším z genetického hlediska. Zatímco marxisticko-leninská filosofie chápe vědomí jako vlastnost vysoce organizované hmoty, společenské vědomí geneticky vzniká současně se společenským bytím. Proto je lépe chápat společenské vědomí jako jistý konstitutivní prvek společenského bytí. První kapitolu uzavírá autor zdařilým rozбором funkcí společenského vědomí. S odvoláním na názory dalších badatelů se nezabývá pouze rozбором základních pojmů; poznávací, hodnotící, světonázorovou a výchovnou funkci společenského vědomí rozzebírá detailně, avšak bez příliš striktních závěrů.

Druhá kapitola se zabývá vlastní strukturou společenského vědomí. Autor člení společenské vědomí na úrovně (společenská psychologie, empirické vědomí, teoretické vědomí) a na formy společenského vědomí, které zase dělí na druhy (ekonomické, politické, náboženské...) a sféry (umění, věda, ideologie, masové vědomí a veřejné mínění, světový názor). Za stěžejní část lze považovat rozbor druhů společenského vědomí, při kterém se autor s úspěchem snaží o hlubší konkretizaci uvedených pojmů. K drobným závadám, s nimiž se tu setkáváme, patří např. to, že v kapitole o politickém vědomí chybí explicitní vymezení jeho historického charakteru, spolu s alespoň hrubým časovým určením, od kdy lze o politice hovořit jako o zvláštním druhu lidské činnosti. Dále, v souvislosti s analýzou náboženského vědomí a jeho prvků, se zase naskytá otázka, zda tu neměl být jmenován jako prvek každého náboženství vztah věřícího ke světu, světu nazíranému prizmatem víry, prožívání tohoto vztahu a praktické konsekvence z něho vyplývající. Nedostatečně je charakterizován i pojem vědeckého ateismu, úzce je vymezen pojem umění, chybějí nám kritéria estetického hodnocení, nejsou charakterizovány výrazy „zákony krásy“, „objektivní předpoklady krásy“, neobjasněny zůstávají výroky o socialistickém realismu, atd. Autoru publikace jde ale především o obecné filozofické objasnění prvků společenského vědomí s větším akcentem na informativnost než na polemičnost textu: tento cíl se mu podařilo nejen splnit, ale často i přesáhnout. Proto je možné, přes uvedené i další možné výhrady, vydání Vaňkovy knížky přivítat. Ke kladům knihy patří zejména její systematická, srozumitelná i přístupná výkladu; tím se jí nabízí široké možnosti využití pro studující marxismu-leninismu.

*Břetislav Horyna*

**Olga Sisáková: Filozofické problémy psychologie náboženství.** Nakladatelstvo Pravda, Bratislava 1981, 239 stran.

Slovenská vědecká pracovnice se touto knihou vydala do oblastí, které se v našem státě dosud nevěnovala soustavná teoretická pozornost ani za éry buržoazní, ani v letech socialismu. Už proto je třeba její práci uvítat. Autorka se uvědoměle sama

zařazuje do ateisticky angažovaného proudu naší vědy, když svou knihu vydává za příspěvek k problému, jak spojit výsledky psychologie náboženství s praxí ateistické výchovy, „s přestavbou v názorech, ale také se změnami v psychickém zaměření jednotlivců, ba celých skupin“ (s. 17), ke kterým dochází v průběhu ateizace společenského a individuálního vědomí.

Kromě úvodu má kniha šest kapitol, rozdělených většinou dále na 2 až 4 podkapitoly. V kapitole závěrečné („Místo závěru“) autorka vytyčuje řadu úkolů, které z předchozí analýzy vyplývají pro ateistické působení. Velkým kladem práce je, že pozitivní výklad všech základních problémů navazuje zpravidla na přehled jejich řešení v minulosti. Připojený seznam literatury dokládá dobrou fundovanost práce: obsahuje asi 170 knižních a časopiseckých publikací, tj. práce klasiků marxismu-leninismu, specializovaná díla autorů zahraničních (většinou sovětských) i některých našich. Je jistou závadou, že řada prací, zejména západních nemarxistických autorů, není citována ani podle originálu, ani podle slovenských, resp. českých překladů, nýbrž podle překladů jiných, a to i tam, kde se jedná o starší, nikoliv nedostupná díla.

První kapitola knihy pojednává o struktuře náboženského vědomí a jeho vztahu ke společenskému bytí lidí. Autorka vychází z marxisty obecně uznávaných tezí klasiků o náboženském vědomí a poukazuje pak na sporný problém místa náboženské mentality („psychologie“) ve struktuře náboženského vědomí v dosavadní marxistické literatuře. (Na rozdíl od autorky užíváme výrazu *náboženská mentalita*, nikoliv *náboženská psychologie*, poněvadž se domníváme, že výraz *psychologie* by měl být vyhrazen pro označení vědního oboru. Tento terminologický problém ovšem nepokládáme za závažný.) Shoda je v této literatuře totiž jen v tom, že pokládá náboženské vědomí za součást vědomí společenského a že se na ně vztahuje členění společenského vědomí na vyšší a nižší rovinu (roviny). Neshody jsou v označení a charakteristice těchto rovin. Autorka se hlásí k hledisku A. K. Uledova a B. O. Lobovika, kteří na základě *gnoseologického* členění rozeznávají rovinu všedního společenského vědomí a rovinu společenského vědomí teoretického. Tomu odpovídají pak roviny všedního náboženského vědomí a teoretického náboženského vědomí. Náboženskou „psychologii“ pak Sisáková (ve shodě s těmito autory) pokládá za určitou stránku všedního náboženského vědomí a náboženskou ideologii za její protějšek v teoretické rovině.

Uvedené členění náboženského vědomí je přinejmenším problematické. Gnoseologicko-empirický a psychologicko-ernocionální aspekt nižší roviny náboženského vědomí totiž tak těsně souvisejí, že je neúčelné je od sebe odlučovat. Dokladem toho je sama kniha O. Sisákové, která na několika místech charakterizujících náboženské vědomí k jeho empirickým prvkům přiřazuje prvky implikující složku citovou (zážitky, víru) a naopak, do náboženské „psychologie“ řadí nejen city, postoje, volní akty atd., ale i předmět, ke kterému se vztahují a který je dán (chybným, fantastickým) poznávacím procesem. Kniha také pojednává o „všedním náboženském vědomí“ jen na několika stránkách první, úvodní kapitoly a zaměřuje se jinak zevrubně jen na „náboženskou psychologii“, aniž pociťuje potřebu pojmu „všední náboženské vědomí“ vůbec používat. Také „náboženská teorie“ tu mizí a vyklizuje pole „náboženské ideologii“.

Druhá kapitola se zmiňuje kriticky o starších a novějších buržoazních názorech na psychologickou podstatu náboženství: o názorech bipychologických (Starbuck, Coe, McDougall), subjektivně psychologických (James, Flournoy, Allport), z novějších pak o názorech S. Freuda a P. Tillicha. Zasloužená kritická pozornost se tu věnuje pojmu náboženské zkušenosti, který vznikl v pragmatismu a stal se jednou ze základních kategorií buržoazní psychologie náboženství. Při vysvětlení marxisticko-leninského hlediska zdůvodňuje Sisáková potřebu zkoumat náboženskou mentalitu pomocí celé řady disciplín, především pomocí psychologie náboženství jakožto odvětví sociální psychologie. Svě uplatnění tu musí mít i jiné psychologické disciplíny: všeobecná psychologie, psychologie osobnosti, pedagogická psychologie atd. Funkci integrující má pak mít vědecký ateismus se svým dialekticko-historickomaterialistickým základem. Velmi důležité je autorčino vysvětlení předmětu psychologie náboženství: nemůže jím být mentalita věřících lidí všeobecně, neboť ta obsahuje i zcela realistické, nenáboženské prvky, nýbrž — podle N. Mizova — „náboženské zabarvení psychiky věřících lidí“ (s. 67).

O vztahu náboženské psychiky a náboženské ideologie se říká, že první je „vyjádřením tužeb, přání, citů a nálad, které vznikají v každodenním životě věřícího, a fantastickou reflexí těchto podmínek v jeho zážitcích; kdežto náboženská ideologie tato přání či tužby selektivně sankcionuje“ (s. 73). Autorka analyzuje poměrně všestranné vzájemné ovlivňování náboženskopsychické a ideologické roviny, dopouští se ale jisté nehistorické jednostrannosti, jestliže při vymezování třídní funkčnosti ideologické roviny se zmiňuje jen o jejím reakčním charakteru a nedoceňuje její vnitřní rozpornost, danou tím, že ideologická funkce víry v nadpřirozeno se nepromítá do sociálně politické praxe přímo, nýbrž prostřednictvím sociálně politických teorií, jejichž zdroj leží mimo tuto víru. Proto tato víra umožňovala zejména v předkapitalistických formacích — ale v nábožensky prosáklém prostředí i v současnosti — aby sankcionovala sociálně politické zájmy tříd a vrstev protichůdných, tj. i dobově pokrokových. Provádět dodatečné diferenciaci mezi realistickým „jádem“ a náboženským „obalem“ je sice teoreticky možno — a z hlediska poznání vzniku a vývoje nových společenských idejí je to i nutné — avšak v rámci reálné působící ideologie tvořilo obojí jednotu. Např. bojovnost husitů nemohla být úspěšně podněcována sociálně politickými požadavky bez víry, že jsou „božími bojovníky“. Symbolůza prvků náboženství s prvky pokrokových ideologií (včetně socialismu), ať je logicky koneckonců jakkoli nedůsledná či rozporná, je realitou pro milióny lidí a je třeba ji i v současnosti posuzovat podle toho, zda ve svém objektivním „dopadu“ na ty či ony skupiny lidí je za daných poměrů podnětem k aktivitě, která převážně směřuje k překonání společenských poměrů plodících náboženství, nebo zda vede převážně k pasivitě, nebo dokonce k takové aktivitě, která pokrokové změny a tím i perspektivní překonání náboženství brzdí.

Kapitola o náboženské víře zdůrazňuje správně, že jde o komplexní jev, který má stránku intelektuální, citovou a volní a získává svůj náboženský charakter jediné ve spojení s představou objektivní existence nadpřirozena, se kterou se věřící ztotožnil. Autorka tedy odmítá (Platónovo) ztotožňování jakékoli víry s vírou náboženskou a vyrovnává se také kriticky s intelektualistickými, emocionalistickými a voluntaristickými tendencemi v pojetí tohoto jevu. Ji samotnou upoutává citový aspekt náboženství a jemu věnuje celou (4.) kapitulu.

Její první část se vypořádává kriticky s emotivistickými koncepcemi náboženství v teologii a buržoazní psychologii náboženství. Sem řadí autorka teorie vrozeného náboženského citu ve variantě teologické (božský původ náboženského citu) i subjektivně idealistické (emocionálně psychologický zdroj náboženského citu). Hlavní pozornost se v této souvislosti věnuje názorům F. Schleiermachersa, A. Sabatiera, A. Vvedenského a R. Otta. Biologizující a instinktivistické tendence v pojetí náboženského citu vidí autorka v dílech E. D. Starbucka, W. McDougalla, L. Lévyho-Bruhla a W. Wundta. Podnes vlivnou teorii W. Jamese charakterizuje jako ve své době vysoce zajímavou, ale eklekticistickou a fideistickou. V novější psychologii náboženství vidí Sisáková jistou tendenci oprošťovat se od jednostranného emocionalismu (G. W. Allport, W. H. Clark), přesto však citové sféře v náboženském vědomí přisuzují prvofadou funkci. Účast („parazitování“) náboženství na vyšších předmětných citech (uměleckých, etických apod.) je buržoazním autorům podnětem pro apologetiku náboženství a znehodnocování ateismu. Obhajoba náboženského citu se někdy ani nezastavuje před skrytým schvalováním narkomanie jako prostředku citového „styku s nadpřirozenou bytostí“ (R. H. Thouless).

Škoda, že autorka tuto zdařilou část své knihy nedovedla k ohlasům, které uvedené teorie měly v českých, resp. slovenských filozofických, religionistických a teologických pracích buržoazní éry. (Jde o některé práce F. Krejčího, B. Klinebergera, J. Tvrdého, L. Kunteho, B. Zbořila, O. Pertolda a řady filozofujících a psychologizujících teologů.)

Druhou část 4. kapitoly tvoří pozitivní marxistický výklad náboženského citu, který se opírá o práce sovětských autorů (Leontjev, Jakobson, Simonov, Rubinstejn, Nosovič, Ugrinovič, Pavluk, Lobovik) a v menší míře o naše autory (Halečka, Drvořák). Od všeobecného výkladu o citech (autorka je vědomě neodlišuje od emocí) se přechází k citům náboženským. Říká se o nich, že to jsou city odvozené, vzniklé na základě neuvědomovaného fantastického překroucení intelektuálních, estetických a etických předmětných citů. Tímto překroucením nabývají náboženské, na představy a ideje nadpřirozena zaměřené povahy (srv. s. 123—124). Iluzornost předmětu

náboženského citu neznamená, že cit sám je neskutečný. Může se zaměřit a zaměřuje se — aniž ztrácí náboženskou povahu — na skutečné objekty (osoby, předměty), pokud jsou v souvislosti s iluzorním předmětem uctívání.

Autorka si celkem nevšímá další možnosti, totiž „přelévání“ náboženského citu na nenáboženský objekt, čímž cit může buď pozbyť náboženské povahy, anebo dodat nenáboženskému objektu iluzorně takřka „nadpřirozených“ kvalit (zbožšťování přírody, šovinistický kult národa. vůdcovský kult atp.).

Psychologické kořeny náboženství (kap. 5.) spatřuje autorka v negativních emocích (zejména ve strachu), ve které se psychologicky transformují „podmínky bytí, pro které jsou charakteristické vztahy neshody a závislosti“ (s. 156). Strach ze smrti, uváděný často jako jeden z nejdůležitějších kořenů náboženství, pokládá — shodně s I. D. Panchavou — za něco, co už na půdě náboženské víry vyrůstá. Závěrem této kapitoly se analyzují zdroje religiozity vznikající individuálně za socialismu (narušování socialistických mezilidských vztahů, osobní tragédie, neúspěchy a jiné traumatizující faktory, s. 167—169).

Velice hodnotný kritický materiál, fundovaný novější autentickou literaturou, přináší kapitola šestá, pojednávající o psychologii náboženství v ideových zápasech současnosti. Autorka tu vysvětluje, jak a v čem modernizační úsilí soudobé teologie se snaží vyjit vstříc sociálně psychickým potřebám nynějších lidí. V několika podkapitolách ukazuje, jak modernistická teologie používá psychologie náboženství k vytvoření obrazu člověka jako hlubinně náboženské bytosti, jejíž existenciální krize spočívá ve ztrátě náboženské víry. Psychologie náboženství se tu spojuje s existencialismem, psychoanalýza s personalismem. Zároveň provádí teologie psychologickou devalvací ateismu, jejíž hlavní metodou je extrapolace „psychologických zdrojů existencialistického antiteismu na ateismus vůbec“ (s. 192). Jejím protějškem je ta psychologická apologie hodnoty náboženství (s. 198), která poukazuje na tzv. psychotherapeutické funkce a hodnoty náboženství. Sociálním smyslem náboženské psychotherapie je, že jevy, které jsou vyvolávány sociálními konflikty, se mají „léčit na úrovni subjektivní psychologie, resp. osvědčenými postupy křesťanské antropologie, ne překonávat sociálně psychologické neduhy progresivní změnou sociálních podmínek“ (s. 207).

Konečně je tu ještě podkapitola o psychologii náboženství v pastorační praxi (s. 210 n.). „Pastýř duší“ má umět poznávat psychiku svých svěřenců, aby jeho působení bylo účinné. Dnešní náboženská výchova — říká autorka — „už nepřipravuje věřícího na únik nebo na pohrdání tímto světem, ale na to, aby dokázal v tomto světě žít a utvářet ho, teologicky řečeno, podle božího záměru“ (s. 214).

Závěrečná kapitola vybočuje z předchozích úvah tím, že přechází od filozofických otázek psychologie náboženství k psychologii ateistického působení, která ovšem předpokládá dobrou znalost náboženské mentality a zákonitosti jejich přeměn, „musí obsáhnout celý proces přechodu od náboženství k ateismu“ (s. 218). Kniha poukazuje na to, že se psychologický přístup v ateistické výchově musí projevovat v propracovanosti prostředků ideologického působení, ve znalosti psychiky věřícího člověka na dané etapě vývoje, v tomu odpovídající formě argumentace, v umění vytvářet vhodnou atmosféru pro ateistické působení, zejména v překonávání psychologické bariéry starých názorů, představ a postojů bránících se ateistickému ovlivňování, v přiměřenosti ideologické kritiky, v umění odhalovat psychologické prostředky náboženské propagandy, v trpělivém, nebyrokratickém a diferencovaném přístupu k „objektům“ ateistické výchovy a především v pozitivní marxisticko-leninské výchově, zejména estetické a mravní, na základě praxe boje za socialistické mezilidské (pracovní, rodinné, výchovné) vztahy.

Kniha O. Sisákové by mohla být a asi ještě bude předmětem diskusí, recenzí, pochvalných i polemických připomínek. Nesporné je, že představuje u nás významný přínos na poli vědeckého ateismu. Měla by se stát především podnětem k tomu, aby se od filozofických úvah o psychologii náboženství a ateismu „sestoupilo“ také u nás na rovinu psychologickou. To by umožnilo hodnotit práce nemarxistických psychologů náboženství též z užšího odborného hlediska a z tohoto hlediska zdokonalovat metody světonázorové a ateistické výchovy a propagandy.