

Náboženskost T. G. Masaryka z aspektu psychologie

Olga Kolaříková

Masarykově náboženské orientaci věnovali pozornost někteří teologové, případně i filozofové. Je to však téma také pro psychologii; přístup k němu nabízejí zejména dvě subdisciplíny jejich oboru, totiž psychologie osobnosti a psychologie náboženství.

Zabýváme-li se z psychologického hlediska osobností jedince, který již nežije, bývá nezbytné uplatnit metodologii tak zvaného zprostředkovaného vyšetření. Jedna z konkrétních metod, kterých se tu může použít, je psychologická analýza osobních dokumentů. Pojem osobní dokument znají i jiné vědní obory, zejména historické vědy. Psychologie mu však přikládá specifický význam; analýza osobních dokumentů je pro ni metodou, která umožňuje získávat údaje o zkoumaném jedinci přímo z jeho reálného životního kontextu. Zdroji takových údajů jsou tak zvané autentické dokumenty (deníky, autobiografie, paměti, dopisy aj.), kvalifikovaně pořízené záznamy toho, co zkoumané osoby o sobě vypověděly, a kvalifikovaně podané (zpravidla písemné) informace o těchto osobách.

Psychologická analýza osobních dokumentů je v podstatě metoda exkluzivní, protože osobní dokumenty bývají k dispozici jenom vzhledem k některým jedincům. V Masarykově případě je však situace velmi příznivá; vyskytují se tu dokumenty všech tří zmíněných druhů a poskytují dost velké množství psychologicky interpretovatelných údajů. Jejich nemalá část se týká Masarykovy náboženskosti.

Budu se zabývat psychologickou stránkou Masarykovy náboženskosti prostřednictvím tří témat. V prvním tématu půjde o její vývoj v rámci Masarykova životního běhu, ve druhém bude věnována pozornost specifickým kvalitám této náboženskosti. Třetím tématem je psychologický pohled na absenci kajčnických postojů, konstatovanou u Masaryka některými teology a filozofy.

K vývoji Masarykovy náboženskosti

Jedna z otázek, na které psychologie náboženství hledá odpověď, je blízká otázce vývoje osobnosti. Předmětem pozornosti je tu životní průběh náboženské orientovanosti u jedince, její kontinuita či diskontinuita a také sled jejích různých fází.

Podle Fichtera vyskytují se v průběhu vývoje osobnosti tři období zvýrazněné náboženskosti: dětství, adolescence a stáří. Naproti tomu pro období mezi 20. a 35. rokem života, tedy pro ranou a mladší dospělost, je příznačný úbytek náboženskosti, její snížená hladina; ta však hned poté, s blížícím se 40. rokem, opět stoupá.¹ K podobným závěrům dochází Argyle, který uvádí zmíněný vzestup do souvislosti s obvyklým nástupem zdravotních obtíží po čtyřicítce.² Pak již – podle obou autorů – nedochází k žádnému výraznějšímu poklesu náboženskosti, naopak s blížícím se stářím jí přibývá.

Čapkovým prostřednictvím³ se dovídáme, že Tomáš Masaryk byl jako chlapec „silně pobožný“. V tomto smyslu se vyjadřuje také Masaryk sám ve své druhé autobiografii⁴ i ve svém projevu při čestném doktorátu, který mu – již jako prezidentovi – udělila Husova evangelická fakulta.⁵ Zaujetí pro náboženství pokračovalo pak u mladého Tomáše i v období adolescence. U Čapka se dovídáme, že byl ve svém brněnském gymnaziálním období „uchvácen četbou knih o misionářství“; zvláště ho zaujala „propaganda víry a hlavně ta stálost ve víře a mučednictví“.⁶ Až potud tedy vývoj Masarykovy náboženskosti sleduje standardní linii podle Fichtera a Argyleho.

V následujícím období – čili v rané a mladší dospělosti – mohlo dojít k tomu poklesu religiozity, o kterém oba autoři hovoří. Nezdá se však, že u Masaryka došlo k něčemu takovému. V jednom ze svých dopisů starší přítelkyni Zdence Šemberové reaguje (jako 26letý) na její předcházející sdělení, že je churavá. Při této příležitosti se zmiňuje o Pascalově náboženské interpretaci smyslu lidských onemocnění: nemoc nám umožňuje sloužit Bohu lépe, než jsme to činili dříve jako zdraví. Dopis končí slovy: „Ochráně Onoho, k němuž se i Pascal utíkal, poroučí Vás Masaryk“.⁷ Jiným dokladem je hlavní idea habilitačního spisu o sebevraždě jako hromadném jevu moderní civilizace; Masaryk na tomto spisu pracoval v období před dosažením svého 29. roku. Čapkovým prostřednictvím k tomu říká: „V mé *Sebevraždě* je vidět, jak jsem hodnotil náboženství a zejména ztrátu víry. Tou knihou jsem řekl, že

1 J. H. Fichter, „The profile of catholic religious life“, *American Journal of Sociology* 58, 1952, 145-149.

2 M. Argyle, *Religious behaviour*, London: Routledge and Kegan 1958, 68.

3 K. Čapek, *Hovory s T. G. Masarykem*, Praha: Československý spisovatel 1990, 20.

4 T. G. Masaryk, „Slovenské vzpomienky (1917)“, in: J. Doležal, *Masarykova cesta životem II*, Brno: Polygrafie 1921, 21.

5 T. G. Masaryk, „Řeč při promoci na doktora Husovy bohoslovecké fakulty evangelické“, in: *Masarykův sborník II* (red. V. K. Škrach), Praha: Čin 1926, 90-92.

6 K. Čapek, *o. c.*, 43.

7 Dopis T. Masaryka Z. Šemberové z 29. 3. 1876, podle J. Růžička, *TGM a rodina Šemberova*, (Edice přednášek sv. 5), Brno: Masarykova společnost 1992, 7.

život bez víry ztrácí jistotu a sílu....⁸ Z tohoto životního období pochází i Masarykův spisek o B. Pascalovi, z něhož je patrné, že ho tento filozof zaujal právě svým osobním náboženským vývojem; ostatně jeho „amulet“ zde Masaryk doslovně uvádí v původním francouzském znění.⁹ Z toho všeho je patrné, že pokles religiozity, příznačný pro dotyčné životní období, u Masaryka nenastal.

G. W. Allport se zabýval otázkou typů či úrovní víry; rozlišil víru realistickou, kritickou a zralou. Realistickou vírou rozumí ulpívání na doslovném obsahu náboženské legendy, kritická je proporcí víry a pochybování, resp. je pro ni příznačné hledání logického zdůvodnění toho, co náboženství učí. Zralá víra – v Allportově pojetí – dovede sloučit pochybnosti s náboženským přesvědčením; také umí odhalovat v každodenních životních skutečnostech jejich náboženské jádro.¹⁰ Taková diferenciaci implikuje hlediska vývojové psychologie; dotyčné tři úrovně by mohly být nahlíženy jako stadia jedincova náboženského vývoje. To je ovšem jen jedna z možností; Allport nepředpokládá, že u každého nábožensky orientovaného člověka by se tento vývoj měl plně dovršit.

U Masaryka můžeme shledat kvalitu realistické víry pro období jeho dětství na moravskoslováckém venkově, jak je známe z Čapkovy textu.¹¹ Ale již tehdy podoba náboženství, předkládaná školní výukou, vyvolávala u chlapce Tomáše rozpaky, pochybnosti a úvahy. Znamku z náboženství na školním vysvědčení nahlížel jako něco neadekvátního a soudil, že náboženství je něco jiného než „odfíkávaní katechismu“.¹² Ve své první autobiografii Masaryk uvádí, že jako soukromý žák gymnázia ve Strážnici čili asi ve věku 14 let se „velmi zabýval nábožensky spornými otázkami“.¹³ V brněnském gymnaziálním období, které započalo v roce 1865, se jeho kritické postoje zvýraznily, ale ne v tom smyslu, že by se byl od náboženství odklonil. Situace byla složitější: na jedné straně to bylo, jak bylo již shora řečeno, období zánicení mladého Masaryka pro víru, na druhé straně právě v té době se vyhraňovala jeho nechuť k běžným způsobům praktikování náboženských úkonů. U Čapka¹⁴ se dovídáme, že Tomáš Masaryk ve věku asi 18 let odmítl jít ke zpovědi z důvodů, které nahlížel jako zásadní. Princip zpovědi jako

8 K. Čapek, *o.c.*, 94.

9 T. G. Masaryk, *Blaise Pascal, jeho život a filosofie*, Praha: J. Otto 1883.

10 G. W. Allport, *The individual and his religion. A psychological interpretation*, New York: Macmillan 1960, 122-123.

11 K. Čapek, *o.c.*, 20 ad.

12 *O.c.*, 33.

13 T. G. Masaryk, „Běh života (1875)“, in: J. Doležal: *Masarykova cesta životem II*, Brno: Polygrafie 1921, 5.

14 K. Čapek, *o.c.*, 44.

takové mu nebyl proti mysli, nesmiřoval se však se zprofanovanou podobou jejího praktikování, kterou jeho spolužáci, ale dokonce i profesori, pokládali za samozřejmou. Jinou známkou jeho kritických postojů v tomto životním období bylo jeho první vykročení za hranice katolictví. V Kloboukách u Brna byla evangelická modlitebna a mladý Masaryk, jak sám říká ve své druhé autobiografii, se tam jednou „vkradl“. Uvádí, že „dojem byl ohromující a trvalý. Jednoduchá bohoslužba se přičila mému zvyku, ale nutila mě k přemýšlení“.¹⁵ Z obou případů je patrné, že Masaryk na rozmezí své adolescence a rané dospělosti zaujímal – přinejmenším vůči katolické církvi – kritická stanoviska. Tyto případy však mohou být nahlíženy také jako předznamenání úrovně zralé víry.

Podle Allporta realistická víra je příznačná pro nižší stupně intelektového vývoje; vzhledem k psychickému vývoji jedince tedy odpovídá nejspíše období dětství. Víra kritická a víra zralá jsou spjaty s vyššími stupni vývoje intelektu, čili můžeme s nimi počítat nejdříve na přelomu adolescence a dospělosti. Otázkou je, zda máme první a druhou nahlížet jako za sebou následující stadia náboženského vývoje těch jedinců, kteří neustrnuli ve stadiu realistické víry. Kritičnost se patrně objevuje dříve než zralost, což by však nemusilo znamenat, že je pak zralostí vystřídána beze zbytku. Ostatně z Allportova textu není zřejmé, že něco takového předpokládal.¹⁶ Mnohé nasvědčuje tomu, že u Masaryka od počátku dospělosti zralá a kritická víra nadále trvale koexistovaly. Výrazně to dokládají texty přednášek, které proslavil v roce 1907 v různých amerických městech a které byly později publikovány.¹⁷

Pozdržme se ještě u tématu vývoje Masarykovy náboženskosti. W. James¹⁸ rozlišil v navázání na F. W. Newmana (1805-1897) lidi „jednou narozené“ a „dvakrát narozené“. Bývá to interpretováno jako rozdíl mezi náboženským vývojem povolným, spějícím jakoby po stupních k určité vrcholné poloze, a takovým vývojem, kdy po počátečním období relativní vlažnosti dochází k poměrně náhlé kvalitativní změně, nejspíše ve smyslu takzvané konverze, připomínající „obrácení“ Pavlovo. J. B. Kozák se zřetelem k této diferenciaci přiřadil Masaryka k „jednou narozeným“.¹⁹ S tím je možné souhlasit, protože Masarykova náboženská opravdu připomíná povolně stoupající linii. Tře-

15 T. G. Masaryk, „Slovenské vzpomienky ...“, 21.

16 G. W. Allport, *The individual ...*, 122-123.

17 T. G. Masaryk, *Americké přednášky*, Praha: Čin 1929 (2. vyd.).

18 W. James, *Varieties of religious experience*, London: Longmann and Green 1902; česky: *Druhy náboženské zkušenosti*, Praha: Melantrich 1930, 70 ad.

19 J. B. Kozák, „Masaryk jako etik a náboženský myslitel“, in: *Sborník přednášek o T. G. Masarykovi* (uspořádal M. Weingart), Praha: Orbis 1931, 83.

baže osobní dokumenty neposkytují údaje ke všem jejím časovým bodům, je velmi pravděpodobné, že tu nedošlo k něčemu, co by se podobalo konverzi. Tento předpoklad je podporován také Laichterovým míněním, že v Masarykově životě „není skoků a přemetů“, přičemž z dotyčného kontextu je zřejmé, že autor měl na mysli právě Masarykovu náboženskost.²⁰

Intrinzický ráz Masarykovy náboženskosti

W. James²¹ rozlišil pojetí náboženství jako „naukového předmětu“ a jako osobní záležitosti jednotlivého člověka. Z prvního hlediska jde o témata výuky náboženství, tedy o věrouku, obřady, institucionální uspořádání církve aj. Druhé hledisko se týká vnitřních psychických stavů, které jsou pozadím jedincova prožívání náboženských pocitů.

Po polovině 20. století G. W. Allport se začal zabývat – v souvislosti s různými jinými tématy – otázkami právě psychologického pozadí náboženskosti. Nejprve ve studii o problematice předsudků²² rozlišil mezi náboženskostí institucionalizovanou čili vázanou na konkrétní církev a náboženskostí interiorizovanou čili zvnitřnělou, prožívanou. Zkoumání předsudků ho pak po čase přivedlo k pojmům náboženské orientovanosti extrinzické a intrinzické.²³ Tyto termíny pocházejí z axiologického kontextu, pronikly však i do psychologie, a to zejména prostřednictvím hodnotových aspektů psychoterapie.²⁴ Setkáváme se však s touto pojmovou dvojicí také v okruhu otázek motivace lidského jednání.²⁵ Byly rozlišovány osoby, které jednájí „autonomně“, resp. „autotelicky“, od těch, které se orientují na vnější kontrolu a na účelovost při výběru svých způsobů jednání. V prvním případě cílem jednání je samotná činnost a současně i radost, prožívaná subjektem při její realizaci, v druhém případě cíl leží mimo vlastní jednání. Z obou druhů motivovanosti první je nazýván intrinzickým, druhý extrinzickým.²⁶

20 J. Laichter, *T. G. Masaryk doma a na veřejnosti*, Praha: J. Laichter 1938, 220-221.

21 W. James, o.c., 29.

22 G. W. Allport, *The nature of prejudice*. Reading, Massachusetts: Addison-Wesley Publishing Co. 1954.

23 G. W. Allport, „Religious context of prejudice“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 5, 1966, 447-457.

24 Viz např. Ch. Bühler, *Die Rolle der Werte in der Entwicklung der Persönlichkeit und in der Psychotherapie*, Stuttgart: E. Klett Verlag 1975, 43 ad.

25 E. L. Deci – R. M. Ryan, *Intrinsic motivation and self-determination in human behavior*, New York: Plenum 1985.

26 R. Westermann – C. Brand, „Merkmale intrinsisch motivierten Verhaltens in unterschiedlich leistungsorientierten Freizeitaktivitäten“, *Zeitschrift für experimentelle und angewandte Psychologie* XV, 1993, 2, 326-344.

Allport uplatnil oba dotyčné pojmy již v 60. letech při rozlišení dvou „typů“ náboženskosti.²⁷ Extrinzičnost shledává u těch lidí, kteří přistupují k náboženství účelově, čili kteří je nahlízejí jako „instrumentální dobro“. Ti pak „užívají“ náboženství jako prostředku pro navození pocitů klidu, bezpečí a spokojenosti, případně útěchy v životních nesnázích. Náboženství se jim však nestává hlavním motivačním zdrojem, neintegrují je do svého způsobu života; je a zůstává pro ně součástí vnějšího světa. Jinak je tomu u lidí intrinzičky orientovaných; ti na rozdíl od prvních náboženství „prožívají“, čili čerpají z něho motivy svých jednání i celkový smysl života. Těm se náboženství jeví jako „finální dobro“, jako zdroj nejvyšších hodnot a také jako prostředkovatel duchovního bratrství lidí. Čisté podoby obou typů nejsou podle Allporta příliš časté, nejvíce je typů smíšených. Pro výzkumné psychologické účely byly oba pojmy operacionalizovány; zasloužil se o to jednak Allport se spolupracovníkem, jednak jiní badatelé.²⁸

Z Čapkových Hovorů²⁹ je patrné, že Masaryk měl smysl pro pozitivní stránky institucionalizovaného náboženství, které mohl ve svém dětství a mládí blíže poznávat na moravskoslováckém venkově. Také jiné Masarykovy texty³⁰ nasvědčují tomu, že si uvědomoval a že oceňoval sociálně psychologickou – a v tomto rámci i emocionální – účinnost náboženství zprostředkovaného církevní institucí. Nicméně častější jsou doklady o Masarykově interiorizované náboženskosti. Tak v Amerických přednáškách vyslovuje své pojetí náboženství jako zprostředkovatele pocitů, jimiž si člověk uvědomuje „svůj vztah ke světu, lidem a záhadě věčnosti“,³¹ jde o „žitý, procítěný poměr každého individua k tomu, čemu říkáme Bůh“, o to, „čemu říkáme vnitřní život“.³² U Ludwiga Masaryk charakterizuje podstatu náboženskosti jako „prožívání vztahu k Bohu“³³ a u Čapka nahlíží náboženství jako sféru osobních sebezpresahů jednotlivého člověka, sféru jeho kontaktů s věčností: „Život věčný nebudě až po smrti a na onom světě, žijeme ve věčnosti už teď a vždycky“.³⁴

27 G. W. Allport, „Religious context...“, 454-455.

28 G. W. Allport – J. M. Ross, „Personal religious orientation and prejudice“, *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 5, 1967, Nr. 4, 432-443. Z ostatních badatelů např. R. A. Hunt – M. B. King: The intrinsic-extrinsic concept: a review and evaluation, *Journal for the Scientific Study of Religion* 10, 1971, 339-356.

29 K. Čapek, o.c., 286-287.

30 Zejména *Americké přednášky*, 37.

31 O.c., 40.

32 O.c., 61-62.

33 E. Ludwig, *Duch a čin. Hovory s T. G. Masarykem* (přel. V. K. Škrach), Praha: Družstevní práce 1937, 63.

34 K. Čapek, o.c., 264.

Značná část náboženského prožívání probíhá v rovině emocionality. Masaryk si to uvědomoval; o náboženských emocích se přitom nejednou vyjadřoval s použitím metafory „srdce“. U Čapka nazývá náboženství „potřebou lidského srdce“,³⁵ později v textech *O sobě* „věci svědomí a srdce“.³⁶ V těchto textech najdeme i Masarykovo konstatování, že člověk „musí mnoho slzí prolít, aby našel poctivé stanovisko vůči náboženství. A nejstrašnější jest, že oficiální církve nemá pochopení pro tuto naši záležitost srdce“.³⁷ Víme, že mladého Masaryka zaujala náboženská Pascalova, jeho známé zdůraznění „důvodů srdce, o kterých rozum nic neví“. A je zřejmé, které emoce jsou metaforou „srdce“ reprezentovány především; jsou to ty, které osobnost stenizují, které jsou autopsychoterapeuticky účinné (láska, radost, naděje). Masaryk se v těchto souvislostech někdy zmiňuje o optimismu, přičemž má patrně na mysli to, co se v náboženském kontextu nazývá nadějí. Čapkovým prostřednictvím říká: „Nikdy jsem o Bohu a teleologii nepochyboval...vždycky jsem byl optimistou.“³⁸ A je tu také jeho údajný výrok, zaznamenaný F. Bednářem: „Měřím křesťanství lidí podle toho, zda jsou optimisty. Věřit v Boha musí znamenat optimismus, pesimismus znamená nedostatek víry.“³⁹

Prožitkovým terénem takových emocí, jako je láska či naděje, bývá intimní sféra osobnosti. Mnohé Masarykovy náboženské emoce zřejmě byly tohoto rázu. Při konfliktu s klerikálními poslanci v říšské sněmovně ve Vídni začátkem prosince roku 1903 nejenom vyslovil své známé doznání, že nebyl ve svém životě ani na vteřinu ateistou, ale dodal ještě: „...stydím se o náboženských pocitech mluvit s vámi.“⁴⁰ Podobně ve zmíněném již projevu při udělení čestného doktorátu Husovou fakultou zdůraznil, že „...náboženství se má žít a má být tím nejintimnějším, co člověk duchovně má a je.“⁴¹

Toto všechno předznamenává u Masaryka právě tu osobní kvalitu náboženskosti, kterou Allport později shledal jako příznačnou pro intrinzičnost. Ale Masaryk zřejmě dobře postřehoval u lidí i kvalitu opačnou, čili Allportem zmíněné „využívání náboženství“ jako prostředku zmírňování tmy života. U Čapka o tomto druhém postoji říká: „Většina lidí se spokojuje s nábo-

35 *O.c.*, 102.

36 T. G. Masaryk, „O sobě ve spisech, řečech a člancích“, (sestavil J. Doležal), in: J. Doležal, *Masarykova cesta životem II*, Brno: Polygrafie 1921, 121-122.

37 Tamtéž.

38 K. Čapek, *o.c.*, 21.

39 K. Bednář, „Světél vzpomínky“, in: J. Hofmann – O. Odstrčil: *TGM, jak jsme ho viděli*, Praha: R. Mikuta 1948, 300.

40 J. Kovtun, *Slovo má poslanec Masaryk*, Praha: Československý spisovatel 1991, 199-200.

41 T. G. Masaryk, „Řeč při promoci...“, *o.c.*, 92.

ženstvím svátečním, okázalým a málo upřímným. Jen když je zle, vzpomínají si na Pána Boha a křičí pak o pomoc....“⁴²

Známkou náboženské intrinzičnosti je podle Allporta také integrace víry a životní praxe. Také to je pro Masaryka příznačné. Prostřednictvím Čapkovým říká: „...pravá zbožnost proniká celým životem, i tím denním, všedním, a proniká jím stále, v každém okamžiku.... Náboženství se může prožívat nejen v kostele, ale i ve fabrice a na poli, v kravíně i v salóne....“⁴³ A zdá se, že právě tuto integraci víry a životní praxe měl na mysli teolog W. Schmidt při svém konstatování, že „...Masaryka to jeho náboženství proniká celého“.⁴⁴

Je možné se ptát, zda vývoj těchto kvalit Masarykovy náboženskosti byl podporován působením vnějších činitelů. Masaryk sám u Čapka říká, že ani ve škole, ani doma neslyšel „hlubšího slova o duchovní podstatě náboženství“, anebo o tom, „že by náboženství mělo prvky subjektivní.“⁴⁵ Ostatně některé události z Masarykovy biografie (spor o zповěď na gymnáziu, spor s klerikálními poslanci ve Vídeňském parlamentu) nasvědčují tomu, že rozvinul své pojetí náboženství spíše v rozporu vůči názorům, s nimiž se ve společnosti své doby setkával, než v souhlase s nimi. Ke své zvnitřnělé náboženskosti se zřejmě propracoval sám, případně prostřednictvím těch vnějších podnětů, které si sám vyhledal. Kromě shora již zmíněné náboženskosti Pascalovy byly i další podněty. Ve své první autobiografii z roku 1875 se Masaryk zmiňuje o tom, že ho zaujala „foxenská psychologie“.⁴⁶ Takové adjektivum se nevztahuje k nějakému teoretickému směru psychologie. Spíše asi poukazuje ke jménu George Fox; žil v 17. století a byl zakladatelem kvakerského hnutí. Foxovou hlavní ideou byl niterný vztah věřícího k Bohu, vyjádřený devizami „Kristus ve mně“, „vnitřní světlo“ aj.; jeho výklad těchto hesel měl řadu psychologických prvků. Je pravděpodobné, že taková hlediska u Masaryka, který se od mládí o psychologii velmi zajímal, budila pozornost; Fox ho tedy zaujal právě jako představitel niterně orientované náboženskosti. Jiným, o něco pozdějším zdrojem podnětů v tomto smyslu byla Masarykovi nepochybně vysloveně intrinzičná náboženská víra jeho ženy Charlotty.

42 K. Čapek, *o.c.*, 264.

43 Tamtéž.

44 W. Schmidt, „Masaryk a náboženství“, in: *Masarykův sborník IV* (red. V. K. Škrach), Praha: Čin 1930, 101.

45 K. Čapek, *o.c.*, 23.

46 T. G. Masaryk, „Běh života...“, 7.

K absenci kajnické polohy v Masarykově náboženskosti

Teolog J. L. Hromádka vícekrát vyslovil mínění, že Masarykův vztah k Bohu není založen na pocitech osobní nedokonalosti, provinilosti, hříšnosti. Je to naopak vztah takřkajíc demokratický či přátelský: Masaryk se cítí spíše spolupracovníkem Boha než jeho dlužníkem.⁴⁷ Také J. Šimsa říká: „V Masarykových spisech a výrocích nenajdete ani náznak, který by svědčil o prožití otřesu z hříchu, o touze po návratu do otcovského domu, o štěstí z vědomí odupuštění hříčů.“⁴⁸ Touto kvalitou Masarykovy náboženskosti se zabýval také O. A. Funda.⁴⁹ Dotyční autoři mají na mysli nejenom absenci postoje *mea culpa* u Masaryka, ale také jeho přiklon k ideji synergismu, čili jeho předpoklad, že člověk může spolupůsobit na tvůrčím díle Božím, že mu byl přenechán úkol dokončovat je. V tomto smyslu se Masaryk vyjádřil např. prostřednictvím E. Ludwiga;⁵⁰ také se o tomto jeho postoji dovídáme z textu H. Bergmanna.⁵¹

Chybějícímu „augustinovskému vědomí hříšnosti“ u Masaryka věnoval pozornost také filozof J. B. Kozák.⁵² Podle něho Masarykovi více imponoval Ježíš svým klidem a vyrovnaností než flagelantsky laděná kajnická vzrušení Pavla či Luthera, která „nejsou podle jeho (tj. Masarykova) vkusu.“ Nicméně hned v další větě Kozák říká: „Není to otázka Masarykovy povahy a založení...“, čímž si vlastně protiřečí. Výrazy „vkus“, „povaha“, „založení“, kterých použil, nejsou sice odborné psychologické termíny, je však zřejmé, že Kozák tu má na mysli psychologickou problematiku osobnosti.

U W. Jamese čteme: „Někteří lidé se rodí s takovou povahou, že jejich nitro od samého začátku je harmonické a vyrovnané. Jejich pudy jsou ve vzájemném souladu, jejich vůle se podřizuje bez obtíží vedení rozumu a pramálo jsou znepokojováni lítostmi. U druhých je tomu opačně.... Jejich duch válčí s tělem, mají různá přání, pudy narušují sebevíce uvážené plány. Jejich život

47 J. L. Hromádka, „T. G. Masaryk a dnešní diskuse o náboženství“, in: *Masarykův sborník III* (red. V. K. Škrach), Praha: Čin 1929, 112-113; J. L. Hromádka, *Masaryk*, Praha: YMCA 1930, 145.

48 J. Šimsa, *Zbožnost a víra T. G. Masaryka*, Praha: YMCA 1938, 29-30.

49 O. A. Funda, *Thomas Garrigue Masaryk. Sein philosophisches, religiöses und politisches Denken*, Bern: Peter Lang 1978, úsek: Masaryk's Auffassung der Religion, 121-152.

50 Viz E. Ludwig, *Duch a čin...*, 210.

51 H. Bergmann, „Masaryk a problém náboženský“, in: J. Hofmann – O. Odstrčil, TGM, jak jsme ho viděli, Praha: R. Mikuta 1948, 293.

52 J. B. Kozák, „Masaryk jako etik...“, 82.

je jen dlouhé drama lítosti a úsilí napravit nepěkné chování a chyby.⁵³ James se pak dále zabývá těmito „druhými“; charakterizuje jejich nitro jako bojiště, na kterém lítost, výčitky svědomí a sebepohrdání zápasí s úsilím o vlastní mravní nápravu; v této souvislosti uvádí citáty z Pavla i Augustina. James tedy nepředpokládá, že „vědomí hříšnosti“ a vnitřní konflikty jím navozené jsou záležitostí všech lidí; obojí přičítá jen těm, u kterých se vyskytují současně silné pudové pohnutky a slabá morální seberegulace. Z tohoto aspektu nedostatek pocitů provinilosti je jedna ze dvou variant jedincova sebezprožívání. V Masarykově případě je to také indikátor jeho příslušnosti k první ze dvou Jamesem popsanych skupin.

Shora jsme se přiklonili ke Kozákovi mínění, že povlovnost a kontinuita vývoje náboženskosti řadí Masaryka k „jednou narozeným“.⁵⁴ Povšimnutí zasluhuje Jamesova charakteristika vnitřní konstelace, která předchází „druhému narození“, tedy něčemu, co se u Masaryka nevyskytlo. James uvádí: „V duši člověka, určeného k obrácení, jsou dvě věci: především vědomí neúplnosti nebo chybnosti, „hříchu“, jehož by se rád zprostil, a potom skutečný ideál, jehož touží dojíti. U většiny z nás první pocit je zřetelnější než představa určitého ideálu, o který bychom mohli usilovat. Hřích zabere skoro celou naši pozornost, takže obrácení znamená u většiny lidí spíše vymanit se z hříchu než usilovat o spravedlnost.“⁵⁵ Proč by tedy Masaryk, jestliže patřil k „jednou narozeným“, měl vykazovat osobnostní kvality, které jsou příznačné pro „dvakrát narozené“?

Velmi zajímavé je stanovisko samotného J. L. Hromádky, tak jak je projevil při svém srovnání Masaryka a Dostojevského. Podle něho Masaryka charakterizují „...nikoli slzy, pokání, pokora, lítost, nýbrž stálý boj proti nepravdě, omylům, bezpráví, nečistotě, nemravnosti, násilí, vydírání, sobectví, válce... Masaryk je zdravý, ukázněný, cívědomý, neoblomný, rozhodný bojovník – Dostojevskij je churavý, nevyrovnaný, rozvrácený, kolísavý, zmítaný mystik... Masaryk s naprostou suverenitou ethické osobnosti pracuje na svém mravním ideálu osobním i společenským, Dostojevskij se zmítá ve svých vášních, hned se povznáší k výšinám andělské čistoty a svatosti, hned zase je strhován v hlubiny vášní a chorobné fantasmie...“⁵⁶ Jádrem těchto teologických postřehů je vlastně psychologické; Hromádka konstatuje, že kajčnické postoje se vymykají celkovému kontextu Masarykovy osobnosti, a objasňuje, proč tomu tak je. Bez jakékoliv zmínky o Jamesovi Hromádka činí

53 Viz W. James, *Druhy náboženské zkušenosti...*, 129-130.

54 J. B. Kozák, „Masaryk jako ethik...“, 82.

55 Viz W. James, *Druhy náboženské zkušenosti...*, 150.

56 J. L. Hromádka, „Masaryk a Dostojevskij“, in: *Masarykův sborník I*, (red. V. K. Škrach), Praha: Čin 1925, 8.

z Dostojevského a Masaryka představitele obou zmíněných „typů“; Dostojevskému jde o „vymanění se z hřichu“, Masarykovi o „nastolení spravedlnosti“.

Kardinálním hlediskem psychologie osobnosti je diferenční hledisko. Psychologie osobnosti a diferenční psychologie se od počátku vyvíjely v úzké vzájemné závislosti a hranice mezi nimi zůstaly natrvalo plynulé. Více než na hledání toho, co platí obecně, je psychologie osobnosti orientovaná na to, co je příznačné pro různě charakterizované skupiny osob a také pro jednotlivé osoby; předmětem její pozornosti jsou varianty, typy, individuální zvláštnosti. Náboženskost nepochybně má osobnostní pozadí; proč bychom však měli předpokládat, že je u všech lidí stejné? A proč by křesťanské náboženství, které je nepochybně mnohostránkový jev, mělo oslovovat všechny lidi jen jediným způsobem? Masaryk pravděpodobně nereflekoval sám sebe jako někoho, kdo je takzvaným hříchem neodolatelně přitahován a nemá dost sil sám se z něho vymanit. Poloha viny, lítosti a hledání odpuštění patrně nebyla jeho osobnostní polohou a ani jeho osobním problémem.

Zabývala jsem se jinde⁵⁷ z psychologického hlediska Masarykovou osobností a v tomto rámci i jeho temperamentově charakterovými vlastnostmi. Jako materiálu jsem použila osobnostních charakteristik, které Masarykovi přičíteli v 28 textech různých autorů. Mimo jiné šlo o tyto vlastnosti: klidný, harmonický, vyrovnaný, přímý, upřímný, opravdový, vnitřně pravdivý, plnící povinnosti, odpovědný, zásadový, svědomitý, sebekontrolující, sebekritický, ukázněný. Sebenáhled jedince a to, jak ho nahlízejí jiní lidé, není ovšem jedno a totéž. Je nicméně pravděpodobné, že ten, koho jiní lidé takto charakterizovali, žil spíše v souladu se svým svědomím než v konfliktu s ním.

Dotyčný výzkum přinesl ještě něco jiného. Nejpočetnější skupinu mezi přičtenými vlastnostmi představovaly ty, které jsem pak zobecnila pojmovou dvojicí „průbojnost-síla“. Byly to tyto vlastnosti: energický, houževnatý, silná vůle, činorodý, odvážný, bojovný, aktivní, sebejistý, rozhodný, zmužilý, neohrožený, nebojácny, vytrvalý. V hierarchii všech skupin vlastností, které byly Masarykovi přičteny, právě komplex průbojnost-síla dosáhl nejvyššího číselného indexu; jinak řečeno, projevil se jako Masarykova nejvýraznější temperamentově charakterová kvalita. I v tomto případě jde ovšem o posouzení Masaryka jinými osobami; opodstatňuje to však domněnku, že i on reflektoval sám sebe jako dost silného pro úsilí o nápravu tohoto lidského, „Bohem nedokončeného“ světa.

57 O. Kolaříková, „Několik pohledů na osobnost T. G. Masaryka prostřednictvím metody psychologické analýzy osobních dokumentů“, *Československá psychologie* XXXVII, 1993, 2, 97-110.

Ti, kteří si povšimli, že v Masarykově náboženskosti chyběly postoje rázu *mea culpa*, měli pravdu. Masaryk byl mnohem spíše Boží bojovník než kající před Bohem. Je to však zřejmě jedna z možných osobnostních poloh křesťanské náboženskosti jednotlivce.

SUMMARY

The religiousness of T. G. Masaryk from the point of view of psychology

The psychological interpretation of the data originating from personal documents is one of the possible methods of a mediated examination of a concrete – being no more alive – personality. In the case of Masaryk, there are numerous data of that kind and some of them concern his religiousness. The authoress deals with it in three topics, applying the points of view of the psychology of personality, and psychology of religion, as well.

In the first topic Masaryk's religiousness during the course of his life is concerned. The decrease in religiousness which is – according to some psychologists – rather symptomatic for the time period of life from 20 to 35 years cannot be observed in Masaryk's thinking. Within the second topic, the authoress deals with specific qualities of Masaryk's religiousness. She presents Allport's distinguishing between the extrinsic and intrinsic religiousness, and attributes the latter of these qualities to Masaryk. The third topic brings a psychological point of view to the absence of repentance in Masaryk's thinking, stated by theologians (J. L. Hromádka above all) and by philosophers (J. B. Kozák). All the same Hromádka himself is the author of a psychologically oriented study in which Masaryk was seen – opposite to Dostojevskij – as a sthenic personality with positive emotional disposition. If the consideration of individual differences is the cardinal one in the psychology of personality, it is evident that even the personality of individuals with religious orientation has not been formed in the same way. The authoress presumes that Masaryk lived more in harmony than in conflict with his conscience.