

Zouhar, Jan

Náboženství

In: Zouhar, Jan. *Minulý konec století*. Vyd. 1. V Brně: Masarykova univerzita, 2000, pp. [52]-65

ISBN 8021022698

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/123118>

Access Date: 16. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Náboženství

Problém náboženství na konci 19. století je tématem pro samostatnou monografii. Navíc existuje celá řada pronikavých studií, které se zejména na příkladu Masarykově snaží celou otázku osvětlit. Připomínám Jana Patočku, Václava Černého, Jana Šimsu, Josefa Zvěřinu, Miloslava Bednáře, Lubomíra Nového a mohl bych uvádět i starší práce, které ukazují, že se i zásluhou Masarykovou stalo u nás hledání vztahu k náboženství koncem století významným společenským problémem. Jak připomněl například Jan Šimsa,¹⁰² je druhá polovina minulého století v celé Evropě ve znamení sporu o náboženství. Na jedné straně se objevuje kritika církví, kritika náboženství starého typu, která vedla až k ateistickým postojům, na straně druhé hledání náboženského zakotvení lidské existence, záchrany „moderního člověka“.

Prvním bezvěrečným spolkem na našem území byl Spolek svobodných myslitelů, který v roce 1874 založil Alfons Šťastný. Spolek byl po roce policejně rozpuštěn. Politický radikalismus devadesátých let se projevoval často i antiklerikalistickými postoji a náladami. V roce 1880 byla v Bruselu založena mezinárodní federace Volná myšlenka (Světový svaz volnomyšlenkářů), která sdružovala protináboženské a protiklerikální spolky a organizace z řady zemí. V českých zemích vznikl až v roce 1904 spolek Augustin Smetana, který se v roce 1906 stal českou sekcí a členem mezinárodní Volné myšlenky. Teoretické základy našemu volnomyšlenkářskému hnutí spoluvytvářel filozof František Krejčí. Svě postoje k náboženství vyjádřil například v pracích *Náboženství a moderní ideál člověka* (1902) a *Světový názor náboženský a moderní* (1914). V roce 1907 se v Praze konal světový kongres Volné myšlenky.

Jako příklad kritického postoje k náboženství si však uvedeme názory jednoho z představitelů české dekadence Arnošta Procházky, který se antiklerikálního hnutí osobně nezúčastnil.

¹⁰² J. Šimsa: *Hromádkova kritika Masaryka*. In: *Masarykův sborník VII*, cit. vyd., s. 249n.

Procházka vycházel ve své kritice náboženství z vyhraněného individualismu. Ačkoli překládal Nietzscheho a hojně využíval jeho myšlenky, nepoužíval v tomto případě protiklad antika — křesťanství. Dokonce výslovně odmítal myšlenku návratu k antice. „Od křesťanského supranaturalismu, vrcholícího v askezi a sebezmrtnění, kráčíme opět k životu...nemůže nám již dostáti život antického člověka...Pro budoucnost nutno zůstatí na morálce individuální, dojítí poznání, že moje plná svoboda jest jedině možnou při úplné svobodě všech ostatních...Přejítí přes dobro a zlo. Kde tyto dva pojmy existují, důsledně existuje útlak a ujařmení.“¹⁰³ Záporně se staví ke snahám o ožívování antiky. „Dnes jedná se o překonání a překonává se křesťanství! Ale starým pohanstvím, svým mrtvým odpůrcem, kterého rozdrtilo na prach, se tak nestane! K tomu vede cesta jiná: ta, kde září věčný Zarathustra, a ta, kterou naznačují mučedníci a věštcí Anarchie.“¹⁰⁴ Procházka věnoval hodně pozornosti snahám o modernizaci náboženství, pokusům reformovat katolicismus i protestantismus a pokusům o vytvoření tzv. nového náboženství. Východiskem se mu stalo přesvědčení o neudržitelnost tradiční ortodoxie, kterou odsuzuje na různých místech. V kritice práce Emila de Laveleyho *Protestantismus a katolicismus* uvádí: „Brožura ta způsobí bezpečně mnoho hněvu a zlé krve — u našich klerikálů. Prosím: Fakty a doklady dovozena reakčně-absolutistická povaha a jádro katolicismu, jeho nejujímnější odpor proti jakémukoli pokroku a svobodě, jeho slepé lpění na autoritě a dogmatu. A naproti tomu postaven protestantismus jako náboženství pokroku a svobody...Naše stanovisko zde je ovšem proti oběma, katolicismu i protestantismu, jako náboženstvím uzákoněným a veřejným.“¹⁰⁵ V glose o knize Julesse Boise *Les petites Religions de Paris* pak poznamenává, že „...veliká mnohověrnost nedá všechna dohromady jediné sku-

¹⁰³ Nový kult 1, 1897–98, s. 20–21.

¹⁰⁴ Moderní revue, 3, 5, 1896–97, s. 94.

¹⁰⁵ Moderní revue 1, 1, 1894–95, s. 137–8.

tečné, upřímné víry, je vlastně dokonalou a úplnou bezvěrostití, pouhým flirtem s náboženstvím“.¹⁰⁶

Arnošt Procházka si však především všiml opravných náboženských snah, zejména pak v oblasti morálky. V článku Lev N. Tolstoj o náboženství z roku 1895 polemizuje s Tolstého definicí náboženství z knihy *Náboženství a mravnost*. Poukazuje na její rozpornost, upozorňuje, že v Tolstého pojetí náboženství se úplně ztrácí pojem křesťanského boha. Podle jeho názoru nelze z takto chápaného náboženství vyvozovat všeobecně platnou morálku. Tolstého snahy jsou podle jeho názoru určeny pouze úzkému okruhu lidí: „A křesťanství Tolstého, které jest jeho personální deistickou koncepcí za použití součástek evangelí, toto křesťanství může svést do svého klína několik výjimečných lidí, sklonných k odřikání a sebeoběti, ale lidstvo jako celek nemůže tam vejít.“¹⁰⁷ Problematická je podle něho celá náboženská morálka: „Tvzení Tolstého, že jenom náboženství zakládá etiku, že výhradně v něm možno žít mravně, odpírá faktům, historicky dokázaným: lidské oběti, smyslné orgie, vraždy — to vše se dělo a děje ostatně i nyní ve jménu náboženství, bylo jím přísně a neúprosně diktováno.“¹⁰⁸ Procházka se staví proti Tolstého opravným snahám vyrůstajícím z náboženství. Zpochybňuje pokusy o postulování nových náboženských morálních soustav, upozorňuje na neudržitelnost jejich náboženského základu. „Proto dlužno křesťanství ne zbavití jeho božského původu, ale nutno je překonat, třeba naléztí nového jednotícího pouta mravního.“¹⁰⁹ Sám toto nové jednotící mravní pouto charakterizuje jako „rozumný egoismus“.

Mezi Procházka vystoupení proti modernizačním snahám v církvi je možno zařadit i jeho polemiku s Katolickou modernou. V devadesátých letech minulého století se do proudu modernistů v české literatuře zařadila také skupina katolických básníků a

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 155.

¹⁰⁷ A. Procházka: *Francouzští autoři a jiné studie*. Praha 1912, s. 103.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 102.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 102.

literátů, kterou nazýváme Katolická moderna. Mezi její představitele patřili zejména Xaver Dvořák, Sigismund Bouška, Karel Dostál-Lutinov ad. Upozornili na sebe jednak v samostatném almanachu Pod jedním praporem, jednak v časopise Nový život, ale i v podnicích pořádaných jinými skupinami (například v Neumannově Almanachu secese, 1896). Vedle úsilí o moderní formu katolické literatury hlásili se tito katoličtí kněží i k reformním snahám v církvi, které se zejména koncem 19. a začátkem 20. století projevily v rámci katolického modernismu. Přinášelo to kritiku a odpor církevní hierarchie a papež Pius X. odsoudil modernismus v roce 1907 zvláštním dekretem Svatého Officia Lamentabili, ve kterém je uvedeno 65 modernistických omylů, a encyklikou Pascendi Dominici gregis. Tento ostrý tlak proti modernismu v konečné fázi přispěl k zániku naší Katolické moderny.

Nechceme se však zde zabývat historií Katolické moderny, nedávno to podrobně učinili například Martin C. Putna, Pavel Marek a Ladislav Soldán. Jestliže o ní hovořím, pak jen proto, abych ukázal, jakým způsobem na její snahy reagoval právě Arnošt Procházka. Sledoval je s neskrývanou ironií. Všiml si jak časopisu Nový život, tak i básnických sbírek. Snažil se ukázat, že všechno to, co se prohlašuje za reformu náboženství, se ve skutečnosti svou podstatou vůbec neliší od oficiální církevní dogmatiky. „Tady máte celého klerikála, staroklerikála jako mladoklerikála, jenž se fintí různými 'pokrokovými' cetkami. Nejste-li z jeho ovčince, nevěřte-li v dogmata jeho církve, nestojíte-li na jeho stanovisku ve všech morálních a sociálních názorech, nehodnotíte-li života, lidí a činů dle jeho hlediska a zřetelů, jste mu nebezpečným tvorem, dravou zvěří, nákazou, před níž se nutno varovati, již je třeba potíratí. Můžete přitom býti nejlepším člověkem, altruistou do poslední kapky krve...že bázujete své etické nazírání a cenění na jiných než náboženských principech, bez dogmat přesně vymezených, bez legend, pověstí a pověr, bez víry v posmrtnou odplatu, že vidíte účel a cíl života jinde než v adoraci neznámé mocnosti a v posmrtném bytí, jste státu ne-

bezpečné individuum, tvor rušící jeho pokoj a bezpečnost.“¹¹⁰ Všechno úsilí, které Katolická moderna vynaložila, aby přinesla něco nového v oblasti křesťanské morálky, odmítá s poukazem, že „...všechno moderní v etické oblasti nese se za bázováním morálky s vyloučením hypotézy boha“.¹¹¹ Procházka sleduje a hodnotí i uměleckou stránku tvorby katolických básníků. Soudí, že soudobý katolicismus neznamená pro umění žádnou inspiraci, že soudobé katolické umění demonstruje úpadek katolického náboženství. V kritice básnické knihy Karla Dostála-Lutinova *Království boží na zemi* uvádí: „...katolicismus ztratil všechny životní síly v umění, je to vyprahlé pole, vysáté, všech šťáv a vši mízy prosté, kde může jen býti živořiti. Toho nelze upříti p. Dostálovi: jeho kniha je katolická, všechna dnešní ubohost vyčerpané církve, všechna její umělecká impotence se tu v prudkých barvách ilustruje...P. Dostál je typ, na němž možno demonstrovati všechny neumělost a nekulturnost dnešního katolicismu, jeho strnulost v tradicích, jeho úpadek postupný.“¹¹²

Zvláštní pozornost věnoval Procházka Masarykovu pojetí náboženské víry a náboženství. Učinil tak především v článku *Náboženství*, který pod pseudonymem Alois Haras uveřejnil v roce 1904 v *Moderní revue* a který později, v roce 1912 zařadil do souboru kritik *Meditace*. Procházka ve své polemice s Masarykem vychází z analýzy kořenů náboženství. Uvádí, že náboženství je jednou z koncepcí, které odpovídají na otázky po původu a smyslu lidského bytí tak, že jeho příčinu klade mimo tento svět. Upozorňuje, že se náboženství „neobejde nikdy bez obřadů, kultu a vede vždy k církvi“, ¹¹³ že se neobejde bez víry. Připomíná, že náboženství výrazně ovlivňuje životní praxi, stává se základem morálního kodexu a není to soukromá věc. „Stejně nutně má každé náboženství svou morálku, své sociální poslání.“¹¹⁴ Z tohoto hlediska se mu jeví Masarykovo úsilí o koncepci nábo-

¹¹⁰ *Moderní revue*, 9, 14, 1902–3, s. 93–4.

¹¹¹ *Tamtéž*, s. 140.

¹¹² *Moderní revue*, 5, 10, 1899, s. 146.

¹¹³ A. Procházka: *Meditace*, cit. vyd., s. 27.

¹¹⁴ *Tamtéž*, s. 27.

ženství jako „duchovní zkušenosti osobní“ pochybeným: Všimá si toho, že všichni, kdož usilují o reformu náboženství, činí tak zejména proto, že lpí na náboženské morálce. Ta se vlastně stává opět pojítkem mezi jedinci vyznávajícími osobní náboženství, samozřejmě vedle toho, že „tisíciletá jeho (křesťanství — pozn. J. Z.) vývoj a tradice sama o sobě již nese tolik těžkých, neotřesných základních živlů, že individuálně nábožensky cítící a žijící budou v řadě bodů sobě blízcí, příbuzní“.¹¹⁵ Procházkova pozice je lépe vysvětlitelná, když si všimneme, ve jménu čeho vystupuje proti náboženství a snahám o jeho reformu. „Masa, která nemyslíla po tisíciletí, nenaučí se myslití ani za nová tisíciletí...V této mase bude náboženství vždy živo, náboženství církví a víry, jediné možné de facto a ve své podstatě neměnné.“¹¹⁶ Procházka nevěří, že by se lid mohl zbavit náboženství nebo že by se bez něho mohl obejít. Pouze inteligence, pouze vysoká kultura zná podle jeho názoru problém beznáboženskosti. Kritika náboženství u něho přechází ke kritice demokratického společenského uspořádání. „Nemůže být rovnosti mezi umělcem, myslitelem, tvůrcem, nových hodnot a nových světův a nádeníkem, přísluhovačem, lidským strojem...Přelud rovnosti, který ji (democracii — pozn. J. Z.) vyvolává k životu, mění se v nadprávi proletariátu, v povýšení všeho kulturně spodního a hruborukého.“¹¹⁷ Procházka z tohoto hlediska skepticky posuzuje možnosti ateistického postoje: „Neboť je v nás příliš mnoho století křesťanské víry a morálky, abychom se mohli vrhnout sem s otevřenou náručí a jedním skokem.“¹¹⁸ Procházkova kritika náboženství je v prvé řadě kritikou náboženské morálky. Už jako překladatel Nietzscheho věnoval v *Moderní revui* pozornost takovým úryvkům, v nichž byl problém morálky zvlášť zdůrazněn: K přírodopisu morálky (*Moderní revue* 1894–95), *Morálka jako protipřirozenost* (1901), *Kritika dekadentní morálky* (1904). Procházka

¹¹⁵ Tamtéž, s. 25.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 31.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 35.

¹¹⁸ A. Procházka: *Francouzští autoři a jiné studie*, cit. vyd., s. 124.

zdůrazňuje nesmyslnost snah o jednotnou morálku v moderní době. Je hlasatelem individuální morálky silných jedinců, morální závazky a sankce mají vycházet z individua. „Cena morálky jest jenom v její užitečnosti.“¹¹⁹ V tom je patrný Nietzscheův vliv, jak potvrzují i Procházkaova slova, že prospěšnost a užitečnost morálky nebude „nízce a omezeně materialistní“, ale umožní žít „v harmonii krásy“.¹²⁰

Pro T. G. Masaryka souvisela problematika náboženství s problémem krize moderního člověka a jejího překonání, byla součástí jeho filozofie člověka a spolu s filozofií dějin a politiky jedním z klíčových problémů, kterému se věnoval v řadě prací od svého habilitačního spisu *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty* (knížní vydání 1881) přes soubor statí *Moderní člověk a náboženství* (časopisecky v *Naší době* 1896–98, knížní vydání 1934), *Otázku sociální* (1898), *Rusko a Evropu* (německé vydání 1913) až ke *Světové revoluci* (1925). Krize moderního člověka je podle Masaryka obecná, je to krize celého duchovního života. Moderní člověk, který ztratil oporu v jednotném světovém názoru, je vnitřně nejednotný, rozpolcený, stejně jako je nejednotná a rozporná celá společnost. Moderní kulturou proniká spor přítomnosti s minulostí, spor mezi generacemi, církve s vědou, filozofií, uměním a státem. Úsilí o duchovní svobodu přineslo krajní individualismus a subjektivismus, duchovní a mravní osamění moderního člověka. Jednostranný intelektualismus, materialismus a mechanicismus brání harmonickému rozvoji duševních a tělesných sil a vlastností. Proti církvím a náboženství se staví pouhá skepse a negace, místo církevní kázně se lidé podrobují politickým stranám. Mravnost a mravní kázeň je pokládána za starosvětské moralizování, zbožnost a náboženský život za pověru. Moderní život přináší skepsi, umdlenost, rozervanost, neklid, nespokojenost, pesimismus, zlobu, zoufalství končící sebevraždou a válčením. Krize moderního člověka a krize moderní doby je součástí přechodu od teokracie jako sys-

¹¹⁹ A. Procházka: *Meditace*, cit. vyd., s. 43.

¹²⁰ *Tamtéž*, s. 43.

tému založeném na vnější mýtické autoritě k demokracii jako společnosti svobodných autonomních občanů. Podle Masaryka moderní doba, kterou charakterizuje jako boj vědy s mýtem, přinesla množství krizových jevů, mezi nimi i nevědeckou vědu, která je v zajetí jednostranného mechanického objektivismu a která znehodnocuje skutečný smysl a úkol života a neguje lidskost. Tato krize vzdělanosti není krizí poznávacích schopností rozumu vůbec, ale vyplývá z jednostrannosti pouhého intelektuálního, který narušuje harmonii lidské přirozenosti. Masaryk zde mluví o polovzdělanosti, ale nikoli jako o nedostatečném množství znalostí, ale jako o vědění neuspořádaném, neharmonickém, které ztratilo rovnováhu mezi rozumem a citem, mezi intelektuálním a mravním postojem. Jak to interpretuje Lubomír Nový — polovzdělání je rozumářství bez citu, emocionalismus cit bez kritického rozumu, je ztrátou souvztažnosti i mravní odpovědnosti, poruchou vědomí souvislosti. Jednou z cest, kterou chce právě Masaryk přispět k obnově jednotného názoru na svět, je jeho úsilí o vyvážený poměr mezi subjektivismem a objektivismem, které nazývá kritickým realismem, o nové filozofické založení vědy, která má sledovat plnost života a jednotlivých věcí a překonat noetickou a mravní skepsi. Plnost je celostnost, řádovost, schopnost zapojovat myšlení, citění a jednání do vyššího řádu.

Krize vědy je doprovázena krizí náboženskosti, která začala již ve středověku postulováním teorie dvojí pravdy. Rozpor rozumu a víry přinesl mravní chaos, krize vědy a krize náboženství vedla v moderní době ke krizi mravní. Olga Loužilová ve své monografii Masarykův problém moderního člověka (1990) tuto mravní krizi charakterizuje jako etický relativismus a z toho vyplývající egoismus a cynismus, projevující se jako jednostranný subjektivismus nebo vypjatý objektivismus.

Masaryk se domníval, že jedním z průvodních jevů a ukazatelů povahy proměn moderní doby je sebevražednost. Zkoumal její podmínky a příčiny přírodní, geografické, ekonomické a sociální, ale její rozhodující zdroje našel v krizi náboženské, du-

chovní, mravní. Povahu krize moderního člověka dokládá Masaryk analýzami děl světové literatury. Krásná literatura pro něho byla významným základem pro filozofickou reflexi. Přistupoval k literatuře jako tainovsky orientovaný literární sociolog a viděl v ní výraz a symptom duchovní a mravní atmosféry doby a obraz člověka této doby. Proto se zabýval Garborgem, Byronem, Goethem, Mussetem, Tolstým, Dostojevským a dalšími autory. Jejich díla mu dokládala základní tezi — člověk, který ztrácí Boha, ztrácí transcendentní smysl svého usilování a pohybuje se v rámci polarit vražda — sebevražda a titanismus — nihilismus. Bylo již řečeno, že zde je snad jeden z nejdůležitějších bodů Masarykových úvah o krizi moderního člověka — ve vztahu mezi objektem-osudem a subjektem-člověkem by se člověk měl osudu vzepřít a také to většina lidí dělá, ale někteří se vzhledem k povaze doby vzepřít nedovedou a místo toho se stavějí proti sobě a ničí sebe. Přitom podle Masaryka opravdovost lidského života je založena právě ve schopnosti hlubšího zakotvení lidské existence, v podílu na věčnosti. Masaryk zde hovoří o životě sub specie aeternitatis, o životě, který však není pasivním přijetím lidského údělu, ale aktivitou, ve které se člověk stává spolupracovníkem Božím. Souhlasím s Lubomírem Novým, který například v práci *Filosof T. G. Masaryk* (1994) chápe hledisko věčnosti jako etickou regulativní ideu, jako vědomí nesuverénnosti člověka, které má zabránit mj. i tomu, aby byla věda chápána pouze jako technologický rozum, který povyšuje člověka na místo Boha.

Břetislav Daněk ve své analýze Masarykova pojetí náboženství ukázal,¹²¹ že dobový stav náboženskosti a náboženství pokládal Masaryk za jednu z hlavních příčin krize moderního člověka. „Rozum ponecháme vědě, cit pak náboženství a církvi, v něž nevěříme a kterým už nedůvěřujeme — a to je jediná, ale ohromná chyba naší civilizace.“¹²² Podle Masaryka se má náboženství vyvíjet, pokud má mít pro člověka skutečný význam. „Moderní spo-

¹²¹ B. Daněk: *Masarykovo pojetí krize moderního člověka a společnosti*. In: *Sto let Masarykovy České otázky*. Praha 1997, s. 289–294.

¹²² T. G. Masaryk: *Moderní člověk a náboženství*. Praha 1934, s. 184.

lečnost je potom vedena dvěma duchovními mocemi, vědou a náboženstvím, protože však tyto moci mezi sebou zápasí, je vedení obou nedostatečné a zhoubné.“¹²³ Řešení krize vidí Masaryk v obnově náboženského světového názoru. Jak Břetislav Daněk uvádí, musí to však být náboženství obrozené, založené na humanitní lásce k bližnímu. O existenci Boha byl Masaryk přesvědčen, spatřoval v něm stvořitele světa a bytost, která dala skutečnosti řád a určení. Člověk je podle Masaryka na jedné straně bytost nedostatečná, která vyžaduje oporu, na straně druhé dává člověku vztah k Bohu důstojnost a sílu k překonávání životních útrap. Poměr člověka k člověku je třeba pojímat sub specie aeternitatis — nábožensky. Masaryk klade důraz na mravnost jako na základ života člověka a společnosti. Náboženství v sobě zahrnuje víru v život věčný, v nesmrtelnost duše, a tím poskytuje základ života a lidské aktivity. Prostřednictvím práce spolupracujeme na Božím díle (synergismus) a vyjadřujeme své mravní přesvědčení a lásku k bližnímu. Masarykovo přirozené náboženství chce přizpůsobit víru novým podmínkám, zbavit se mýtu, zázraků, zjevení, vyrovnat se s rozvojem vědy a společnost.

Masarykův přístup k analýze krize moderního člověka a způsob jeho řešení východisek z této krize nebyl a není přijímán v českém myšlení ani mezi soudobými českými a zahraničními masarykology zdaleka jednoznačně. Za všechny autory, kteří se k této problematice vyslovovali, bych chtěl připomenout Jana Patočku a Václava Černého. Patočka již v roce 1936 ve statí Masarykovo a Husserlovo pojetí duševní krize evropského lidstva zařadil Masarykovy úvahy do širších myšlenkových souvislostí a ukázal, že Masaryk sice přejal některé Comtovy myšlenky, že se ale současně distancoval od jeho pojetí náboženství, filozofie a vědy a od jeho racionalismu, že si uvědomil hranice descartovského subjektivismu, zůstal však na půdě objektivismu náboženského. Toto hodnocení Jan Patočka rozvinul ve svých dalších masarykovských studiích z roku 1977 — Pokus o českou národní filozofii a její nezdar a Kolem Masarykovy filozofie

¹²³ Tamtéž.

náboženství (obě vyšly poprvé v samizdatu v Edici Petlice pod názvem *Dvě studie o Masarykovi*), které se mu zejména staly příležitostí k vlastním filozofickým úvahám i na další témata. Ukázal ovšem, že Masarykův přístup k obnovení vztahu člověka k hledisku věčnosti, v němž hraje důležitou úlohu vědecká filozofie, v sobě obsahuje rozpor mezi důrazem na osobní odpovědnost a mravnost svobodného člověka a naturalistickým pozitivismem a protiklad mezi požadavkem vědeckého objektivismu a přesvědčením o osobním řízení světa Prozřetelností.

Už v roce 1977 rovněž v samizdatu na Patočkovy masarykovské úvahy navázal Václav Černý a ke svým předchozím statím o Masarykovi připojil *Dvě studie masarykovské* (Podstata Masarykovy osobnosti a čím nám TGM zůstává a Několik poznámek o Masarykovu moderním pocitu náboženském). Patočkovy texty pokládá Černý za nedocelené a chvatné, zčásti zmatené a mylné. Masaryk je v nich podle Černého nahlížen pouze epizodicky, útržkovitě a rozbitě. Černý současně ukazuje na Masarykovy omyly v jeho přístupu k mravní podstatě romantického titanismu, který je podle Masaryka výrazem vzpoury moderního člověka vůči Bohu. Podle Černého však romantický titanismus nemůže být pokládán za fázi moderního mravního rozkladu a nemůže dokládat proces moderního bezbožectví, nýbrž naopak je aspektem moderního vývoje náboženského pocitu života. Zdroj Masarykových omylů vidí Černý v tom, že Masarykovo pojetí zbožnosti bylo příliš úzké, že postrádalo potřebu svobody a svobodomyšlnosti a bylo postaveno na lidské poslušnosti vůči Bohu.

Zdá se tedy, zvláště když si uvědomíme další obsáhlou a vnitřně polemickou literaturu, že Masarykovo pojetí náboženství zdaleka není chápáno jednoznačně a že to do určité míry může zpochybňovat i jeho váhu jako východiska z krize moderního člověka. Náboženská však nelze u Masaryka ztotožňovat s mýtem nebo s církví, jeho základními rysy jsou podle Masaryka víra v osobního Boha, jeho uznání za svrchovaného a neustále přítomného stvořitele a tvořitele, víra v nesmrtelnost duše a hledisko věčnosti, které se projevuje i v lásce k bližním. Náboženství

je osobní, žitý vztah k řádu, je to zápas o smysl a řád. Masaryk je z tohoto hlediska přesvědčen o tom, že krizi moderního člověka i krizi moderní doby lze řešit obnovou světového názoru prostřednictvím moderního typu náboženství, které se stalo i základem jeho pojetí demokracie chápané nikoli pouze jako mechanismus státní moci, ale především jako způsob života sub specie aeternitatis.

Masarykova filozofie jako tázání po smyslu lidského života se tak prolíná s jeho druhým velkým tématem — s otázkou po smyslu dějin, politiky a společenského soužití lidí. Někdy se uvádí, že tato dvě témata spolu u Masaryka souvisejí podobně, jako když u Jana Patočky je spojena péče o duši s péčí o polis. Na otázku, zda měnit člověka nebo poměry, odpovídá Masaryk v tomto kontextu, že je třeba v první řadě provést revoluci hlav a srdcí, změnit a vnitřně obrodit člověka, aby tento člověk mohl změnit poměry.

Problém náboženství na konci minulého století u nás připomenou ještě prostřednictvím jedné významné studie, která se týká vztahu Tomáše Garrigua Masaryka a Františka Xavera Šaldy. Tento vztah nesporně dvou nejvýznamnějších osobností, kolem kterých oscilovala pole myšlenkových zápasů let devadesátých, se stal již několikrát předmětem úvah a rozborů. Známa je objevná studie Václava Černého, ale zde si všimneme stati Závěše Kalandry Religiózita a poznání u T. G. M. a F. X. Š, kterou poprvé uveřejnil časopis Plamen ve druhém čísle ročníku 1969. Kalandra se ptá, jakou noetickou hodnotu může mít nebo má religiozita. Náboženskost T. G. Masaryka a F. X. Šaldy, vycházející z pojmání života „pod zorným úhlem věčnosti“, nejsou stejného typu. Masaryk chápe podle Kalandry náboženský problém především jako sociální potřebu, ne jako intimní a soukromou záležitost individua. „To neznamená, že by pro něho samého nebylo náboženství věcí nejvnitřnější.“¹²⁴ Podstatou religiozity je pro Masaryka náboženské citění. Náboženská zkušenost se však obrací ke světu, „potřebujeme náboženskosti“. Potřeba nábožen-

¹²⁴ Z. Kalandra: Religiózita a poznání u TGM a FXŠ, Plamen 11, 1969, 2, s. 13.

skosti míří proti liberalismu, proti skepsi „moderního člověka“, „religiozita rostla tak negací cizí ireligiozity“.¹²⁵ Kalandra je přesvědčen, že těžiško Masarykovy religiozity je v pojetí náboženství jako lodivoda lidstva, jako praktické potřeby, konzervativní protiváhy proti pokrokovosti vědy, protože teprve jejich vyváženost je spásou „moderního člověka“, ale i jako potřeby teoretické, protože „mnohost konkrétních věd se svými diferencovanými hledisky a nehotovými rezultáty vyžaduje jednotícího a scelujícího principu, jímž může a má být náboženství“.¹²⁶

Šaldova religiozita je podle Kalandry zcela jiná, je to religiozita kontradiktorická. Připomíná, že Šalda se zcela jinak staví k rozporuplnosti života moderního člověka. Nechápe ji jako zápor, ale jako jeho přirozenou součást, protože i lidská přirozenost je „dvojkanná“, pohybuje se mezi skepsí a nadšením, přísnou logikou a obraznou fantazií, rozkoší a askezí. Ano, Šalda je propagátorem syntetismu, ale jeho syntetismus je dynamický, „spojující“ antagonismy. Religiozita Šaldova je také syntézou protikladů, „*pokory a vzpoury*, pokory před bohem a vzpoury proti bohu“.¹²⁷ Jestliže Masaryk podle Kalandry „hledá v religiozitě průvodce k životní *ucelenosti* a princip *jednoty* životního názoru“,¹²⁸ pak Šalda „v ní hledá *protikladnou plnost* života, stupňující lidskou energii a přece zas toužící po klidu na břehu věčnosti“.¹²⁹ Když si Kalandra klade otázku, jak ovlivňují tyto dva rozdílné typy religiozity vidění člověka a světa, nejprve se zamýšlí nad způsoby poznání člověka. V centru Masarykovy pozornosti stojí přece „moderní člověk“, člověk zmítaný skepsí, člověk bez boha. Kalandra se ovšem domnívá, že Masarykova religiozní perspektiva neumožňuje dosáhnout uceleného pohledu na lidskou psychiku, protože jeho hledisko eliminuje to, „co mu zcela odporuje“.¹³⁰ Šaldova religiozita naproti tomu dovoluje

¹²⁵ Tamtéž, s. 14.

¹²⁶ Tamtéž, s. 15.

¹²⁷ Tamtéž, s. 16.

¹²⁸ Tamtéž.

¹²⁹ Tamtéž.

¹³⁰ Tamtéž, s. 17.

„dost široký pohled do lidské psychologie, brání však pohledu dostatečně hlubokému“.¹³¹ Druhý problém, který je Kalandrou připomenut, je problém smyslu dějin. Masaryk vystoupil proti „upřílišněnému historismu“, proti relativitě v hodnocení, a zdůraznil svůj realismus, tedy takový přístup k dějinám, který v dějinách nachází „platformu pevných neproměnných hodnot“.¹³² Kalandra zde připomíná Masarykův vztah k Brentanovi a ukazuje, že Masarykův realismus je v podstatě realismem Brentanovým, realismem, který je opřen o aristotelskou scholastiku. Masaryk „hledá a nachází všeobecné neměnné hodnoty v toku měnících se jednotlivin historického procesu“.¹³³ Toto sjednocující, ale současně eliminující hledisko stojí opět v protikladu k Šaldovi, který odmítá jednostranné tradice, které ochuzují národní život, a požaduje životní napětí, mnohost životních hodnot.

Třetí oblastí, v níž Kalandra srovnává poznávací hodnotu dvou typů náboženskosti u TGM a FXŠ, je oblast sociologie. Změřuje se zde na problém katastrof a problém rozporu časnosti a věčnosti. Podle Kalandry není u Masaryka předěl mezi časností a věčností v tom smyslu, že už tento život je neodlučitelnou součástí věčnosti, a proto také u něho není místa pro eschatologii a katastrofy, zatímco Šaldovo pojetí věčnosti je „věčností hříšníků“, mezi věčností a časností je „cézura světového rytmu“ směřující k alternativě spásy nebo zatracení.

Kalandrovo srovnání ústí v závěr, podle kterého nemá religiozita, která nechápe vztah mýtu a logu jako antagonistický a která usiluje o smírnou syntézu (Masaryk), pozitivní noetickou hodnotu, zatímco religiozita, která obsahuje napětí protikladného poměru člověka k bohu i ke světu (Šalda), má za předpokladu kritického poměru k sobě samé možnosti správné orientace v oblasti historických věd.

¹³¹ Tamtéž.

¹³² Tamtéž.

¹³³ Tamtéž, s. 18.