

EMILIAN SOUKUP O. P.

FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ

STUDIJNÍ PŘEHLED

1 9 3 5

VYŠEHRADEK, NAKLADATEL. SPOL. S R. O. V PRAZE

E M I L I A N S O U K U P O. P.

FILOSOFIE NÁBOŽENSTVÍ

Studijní přehledy

1 9 3 5

»VYŠEHRADEK«, NAKLAD. SPOL. S R. O. V PRAZE

N I H I L O B S T A T

Olomucii, die 20. Januarii 1935

P. Dr. Methodius Habáň O. P.,

censor ex officio.

I M P R I M A T U R

Pragae, die 22. Januarii 1935

Reg. fol. 214/9 ai 1935

P. Thomas M. Dittl O. P.,

prior provincialis.

No. 1395

I M P R I M A T U R

Olomucii, die 23. I. 1935

Dr. Joannes Martinů,

vicarius generalis

Tato studie je psána jako orientace. Především pro katolíky, ale také pro všechny, kdo hledají obsažný přehled, ve kterém by byl zařazen i katolický názor na svět a poměr člověka k náboženství. České souborné a na jednotné zásadovosti vypracované studie katolické, bylo již dávno třeba. »Věda se zmocnila náboženství,« jak praví ve svém díle, loni vydaném, K. Wilutzky; »a náboženství se stalo vědou.« Ale hned do vínku dostala tato věda celou rozříštěnost dosavadních filosofických předpokladů se všech stran. Vznikly pak teorie, které se čtou velmi přijatelně, a přece nejsou přijatelné pro nás. Mluví se na všech stranách u myslících lidí o náboženství a zdá se, že katolický člověk tu stojí v určité bezradnosti, jako zaskočený. Potřebuje ujasnění zásad, užití těchto zásad na všechny směry náboženského badání, jebož literatura je dnes nepřehledná.

Studie má za sebou velmi obsáhlou četbu. Mimo pětadvacet autorů, jmenovaných ve statích, neuvádím jiné literatury. Je to proti zvyklostem vědeckých prací; ale bylo by to zbytečné pro čtenáře, kterým je tato studie určena. Nejde totiž o jiné, než o zásadový přehled a zásadové posouzení, aby se utvořil výstižný názor na dnešní stav »náboženské vědy«. K tomu cíli však je udání literatury neprospěšné; kdo chce konati vlastní studie, tomu nestačí ani literatury na deset stránek — což by byl zase jen zlomek celé literatury.

POJEM NÁBOŽENSTVÍ.

Není lidí myslících, kteří by necítili nalehavé nutnosti správného názoru o náboženství a správného poměru k němu. Proto není věci, o které by se tolik mluvilo, není hesla v dějinách lidstva i v přítomnosti, které by se mohlo vykázáti takovou, v celém smyslu slova nepřehlednou literaturou, jako náboženství. Máme dnes celkem tři směry vědecké práce o náboženství: dějiny náboženství, které se snaží zachytiti náboženské názory pokud možno všech národů a všech věků; máme srovnávací vědu náboženskou, která shledává různosti a podobnosti náboženských názorů, dějinami náboženství poznáných; máme konečně filosofii náboženství.

Podle výměru, který může vyhovovati na všechny strany, je filosofie vůbec tvoření jednotného názoru na svět a na život, budované na vědeckém základu a vědeckými metodami. Tím jest ovšem pro filosofii dán též úkol, vědeckými metodami prozkoumati všechny jevy v jejich jednotlivém svérázu i v jejich celku, aby z jasného poznání o jednotlivostech mohl býti utvořen jasný a pravdivý názor o celku, z těch jednotlivostí složeném. Proto se pěstuje nejen filosofie poznání, nýbrž i filosofie přírodní, filosofie dějin, filosofie mravnosti, filosofie umění, filosofie výchovy a filosofie náboženství.

Je tedy úkolem filosofie náboženství hlouběji pronikati do poznatků dějin náboženství a srovnávací náboženské vědy. Ukázati totiž, jaké místo náleží náboženství v celku světa a života lidského. Vlastní úlohou filosofie náboženství a tedy cílem, k němuž chce dospěti, je zjistiti podstatu náboženství, pověděti a vědecky odůvodniti, co jest náboženství vůbec, jako na příklad filosofie zjistí,

že podstatou člověka je oduševnělá živočišnost. Když pak se zjistí vlastní podstata náboženství, je bez obtíží viděti místo, které náleží náboženství v celku světa a lidského života. To jest úkol na pohled jednoduchý, ale ve skutečnosti nesmírně složitý a namáhavý a zároveň i nesmírně delikátní.

Filosofie náboženství má dnes již vykonaný obrovský kus práce, má ovšem zkušenosti této práce i své určité metody. Stejně tak své výsledky i nezdary. Jako všude v práci lidského ducha stojí ve filosofii náboženství proti sobě různé metody a výsledky. Důležité je znáti hned od počátku dvě hlavní metody pěstování filosofie náboženství. Aby totiž bylo od počátku jasno o způsobu práce. Důležitá jest i osobnost člověka, pěstujícího filosofii náboženství. Zkušenost tu ukázala, že pro pěstování filosofie náboženství vědeckými metodami je naprosto neschopný, kdo sám osobně náboženství neprožívá, kdo nežije z náboženství, kdo totiž náboženství nežije jako vnitřní složku svého života. Jenom ten je schopen dojíti ku pravdě ve filosofii náboženství, kdo sám svým osobním životem pěstuje náboženství. Ne ovšem náboženství okleštěné a uvedené na nejmenší míru myšlenek a projevů, nýbrž náboženství schopné rozvinutí veškerých součástí náboženského cítění a snažení. To je jasné, neboť náboženství není jen knižní moudrost, řekněme moudrost nebo názor, který možno úplně vyjádřiti a cele jaksi uzavříti do knihy, jako se tam tak vyjádří a uzavře na příklad filosofie poznání, umění a tak dále. Náboženství je číře osobní záležitostí, tak osobní a osobitou, že jí člověk teprve tehdy rozumí, když ji sám na sobě a v sobě prožil. Jako na příklad filosofie mravů nemůže dokonale pěstovati, kdo sám mravních zásad ve svém snažení neosvěd-

čil, jako o životních bojích a radách, které by se mohly osvědčiti v životním boji, nemůže podle pravdy a skutečnosti mluvit, kdo sám bojů určitého způsobu nepoznal a sám na sobě jich neprožil. Tak je tomu i s filosofií náboženství. Kdo sám nábožensky nežije, nemůže nikdy ani pochopiti, co čte nebo slyší o náboženství. Stane se mu tak jako onomu, jenž poslouchaje náboženskou řeč, řekl, že je to zvláštní nesrozumitelná řeč, kterou ti lidé mluví. Tím méně může takový člověk proniknouti k samému jádru a ku podstatě náboženství. Je mu prostě zavřena cesta a nemá klíče, kterým by si tu cestu otevřel; chybí mu klíč osobních zážitků, aby porozuměl tomu a správně vysvětlil a pronikl to, co se dovídá o druhých v náboženském životě.

Nezvratná jistota této poznámky se ukázala v samém badání filosofie náboženství. Badatelé, kteří sami neměli osobní náboženské zkušenosti pozitivní, nebo žili jen v náboženských zárodcích nebo troskách, byli nuceni pro filosofii náboženství hledati pomocné zásady jinde. Vzali na pomoc zásadu z přírodních věd, přesně řečeno z biologie, vytvořili tak zvanou metodu genetickou ve filosofii náboženství, pomocí této metody hledající podstatu náboženství. Proti ní stojí tak zvaná metoda syntecká.

Metoda první se nazývá genetickou od řeckého slova značícího vznik. Snaží se zjistiti podstatu náboženství pozorováním vývoje a tvoření určitých náboženství. Vypůjčila si předpoklad biologie, že vývoj druhů se udržuje v jejich zárodcích. Na příklad zvířata, jejichž zárodky jsou stejné a jejichž zárodků první vývoj stejně postupuje, jsou považována za výsledky společného jednoho druhu, takže ten stejný zárodek je vlastně zárodkem pů-

vodního nerozděleného druhu. Tak postupují, hledající podstatu náboženství. Rozebírají a studují všechna náboženství, která jsou dostatečně známá, by se mohl o nich pronést zralý úsudek. Snaží se v nich naléztí prvek nejprvnější nebo nejprimitivnější, který by mohli nazvat skutečně prvním, otcem všeho ostatního, co se postupem věku a vlivem národních svérázů k němu přidalo. Jako pozdější přídavek odmítají vše, co se nenalézá v nejnižších útvarech náboženských, co má tvar vyspělejší a známky hlubšího přemýšlení. Tak vlastně podstatu náboženství hledají u dětí a u tak zvaných nejdivočejších kmenů lidstva. Podle toho názoru by podstatou náboženství bylo to, co je nejprimitivnější u nejprimitivnějších.

Jaký výsledek může mít tento postup, bylo hned od počátku samozřejmé. Zkušenost totiž ukazuje, že právě ty nejpodstatnější složky náboženského života a citění, řekli bychom ducha náboženství, skrývá každý nábožensky žijící člověk před veřejností, nepovídá tak snadno a třeba ani nedovede povědět, jak nábožensky cítí. Když někdo příliš prozrazuje ze svého náboženského života, je to nejlepším znamením, že opravdu hluboce nábožensky nežije. Výjimky tu dovede zjednat jenom rozkaz lidí, jimž nábožensky žijící člověk podrobil svou vůli. Chtějící tedy tito badatelé odlučovati nepodstatné od podstatného, jsou odkázáni jen na vlastní dohady. A to tím více, čím právě ty nejprimitivnější složky jsou také nejnejasnější a nejповšechnější, nejneurčitější. A tak dohady aspoň v osmdesáti procentech zklamou. Bezmála každý učenec našel něco jiného jako nejprimitivnější tvar a názorů není konce.

Vlastně každý promítal do minulosti chudobu svého náboženského života, až na konec se přišlo k oné para-

doxnosti, že náboženství vlastně není náboženstvím. Kdosi docela vážně tvrdil, že náboženství jest sbírka skrupulů, snůška neodůvodněných zákazů a obav, o nichž nikdo neví, jak se octly v lidstvu a dosáhly na ně takového vlivu, když přece jsou vybudovány na pouhých preludech a překázejí svobodě člověka a jejímu volnému rozmachu.

Jinými slovy, tento způsob badání končí nevědeckým smíchem, výsměchem záležitosti, kterou lidstvo mělo vždy a má dosud za záležitost nejvážnější. Je to osud každé negace. Nehledaly se kladné hodnoty náboženství, nýbrž vlastně záporné, a tento minimalismus neviděl pak nic, než náboženství rovnající se policejním předpisům, o kterých nikdo nevěděl, nač jsou a kdo je vlastně na lidstvo uvalil.

Druhá metoda, kterou jsme nazvali syntetickou, čili skládající, je si vědoma nesmírných obtíží, které je třeba překonati, aby se proniklo k vlastnímu jádru náboženství vůbec; ale rovněž je si vědoma, že se tu nemůže postupovati cestou a zásadami vědy jiné, nýbrž cestou a zásadami samého náboženství. Má-li se přijíti k jádru a k podstatě náboženství, musí se ovšem odstraniti vše nepodstatné, vše, co je jen jaksi květem náboženského života. K tomu se však nedojde podle metod, uplatněných při vývoji a při hledání podstaty živočišného těla. To musí ukázati sám soubor všech známých náboženství.

Sestavují se tedy všechna známá náboženství, aby se ukázalo, co je všem náboženstvím společného tak, že je to v každém náboženství, vždy a vždycky ve svém úplném celku. Tu nejsme více odkázáni na dohady, tu se nade všechnu pochybnost jasně ukáže, co je vlastní náboženství a co jest jeho pouhým květem. Květ je svéráz a své-

ráz není nikde stejný, je všude jinaký. Jen touto cestou lze nabýti přístupu ku podstatě náboženství vůbec.

Když chceme mluvit o pojmu a podstatě náboženství, vnucuje se nám tu sama myšlenka, že předpokládáme existenci, skutečnost náboženství. Je to předpoklad a není to předpoklad. Předpokladem je to, protože projednávat tuto věc nepatří do oboru filosofie náboženství. Důkaz skutečnosti náboženství podávají podrobně dějiny náboženství a dějiny lidstva vůbec. Byly doby, kdy se radostně zaznamenával každý nález národu nebo kmene bez náboženských prvků. Skutečnost však byla docela jiná. Maličký, ale stereotypní příklad máme ve případě obyvatelů Ohňové země. Obyvatelé této nejjižnější části Jižní Ameriky byli považováni od dob Darwinových za takový nenáboženský národ. Před asi pěti roky se tam odebrali dva badatelé světového jména, jeden Angličan a jeden Němec. Usídlili se u toho kmene, dali se slavnostně přijmouti do kmene jako jeho příslušníci. Když tak získali úplnou důvěru obyvatelstva, zjistili, že tento, dosud za nenáboženský považovaný, kmen má ve skutečnosti velmi duchovní náboženství, že zná všechny hlavní náboženské pojmy, že má zbytky náboženských obřadů a předpisů mravních z dřívějších dob, kdy kmen byl ještě silný. Jenže to vše pečlivě skrýval před každým, k němuž neměl důvěry. Tak tomu bylo i jinde, tak se to ukázalo na příklad i v nejnovější době u praobyvatelů Ameriky.

Dnes více než jindy je historickou skutečností, že nebyl dosud nalezen národ ani kmen bez náboženství buď vyvinutého nebo v úpadku; nebyl nalezen kmen v úpadku bez náboženských zpráv a zbytků bohaté náboženské minulosti. Z toho důvodu není tento první předpoklad

předpokladem, který by byl překážkou vědeckosti náboženské filosofie. Neboť je to předpoklad jinde dokázaný.

Druhý předpoklad přejímáme ze srovnávací vědy náboženské. Ze srovnání všech náboženství, pokud jsou nám dobře známa, shledáváme v každém náboženství vždy a v celistvosti tyto tři složky: Uznání moci, která jest nad člověkem a jest na něm nezávislá — pocit závislosti na této moci — snaha o styk s touto mocí. Toto vědomí působí všude organizaci, úkony odlišné od úkonů všedního života, předpisy pro život, aby se pro člověka příznivě utvářily vztahy k této nadlidské moci.

Možno jíti ještě více do podrobností a říci, že ve všech náboženstvích, vždy a všude shledáváme jako celek tyto složky: určitý naukový soubor, více nebo méně soustavně zpracovaný, jenž se snaží podati pravdu o účelu světa a života, především života a světa lidského — vědomí a hlásání povinnosti každého řádného člena kmeny, tyto nauky přijmouti a za pravdu uznati. Shledáváme dále pravidla života, ukládaná rovněž jako povinnost jménem nadlidské moci. Jsou všude tradicí ústní nebo i psanou udržované soustavy obřadů a svérázných úkonů, aby byl jimi uskutečněn, upraven a prohlouben poměr jednotlivce nebo celku k této nadlidské moci.

Když všechno shrneme do jakési formulky, jsme oprávněni říci, že základem každého náboženství jsou tyto pojmy a složky: božství a člověk či jeho duše — víra a modlitba — bohoslužba, vyjadřující vznešenost božství a poddanost člověka — uctívá bázeň a jistý stupeň lásky, jevíci se aspoň tím, že se božství dává přednost před vším ostatním.

Tím jsme přišli k vlastnímu a nejzákladnějšímu před-

pokladu filosofie náboženství. Naskýtá se totiž otázka: Zda náboženství, když je nepopíratelnou a všeobecnou skutečností, není snad jen chorobným zjevem a plodem zrůdnosti. I to bylo již řečeno. Ale toto tvrzení neobstojí před vážným rozbořem. Musíme říci, že náboženské snahy u kterékoli části lidstva, ať lidí kulturních nebo nekulturních, jsou velmi vážnou etapou rozvoje ducha. Náznačené výsledky srovnávací náboženské vědy ukazují, jak se náboženským úsilím a náboženskými názory prozrazují a dosvědčují snahy vyšší, než je každodenní všednost: ideály, vědomí ideálů dokonalosti, k nimž se lidstvo náboženstvím snaží přiblížiti. Náboženské názory prozrazují vědomí pravdy hlubší, než je pravda všedností, vědomí nejvyššího a nejdokonalejšího Dobra, k němuž se člověk snaží přiblížiti a býti sám lepším. Hledá se styk s nejvyšší příčinou všeho, aby se tím přišlo na nejvyšší smysl všech věcí.

Náboženství totiž, soudíme-li jen podle toho, co společného shledáváme ve všech náboženstvích, hledá a dává odpovědi na otázky o základních a nejhlubších pravdách, které svým světlem tříbí a podporují touhu lidského ducha po jasnosti v životních otázkách, aby tuto snahu přivedly ku pravdivému a proto uspokojujícímu celkovému pohledu a názoru.

Tak náboženstvím a jeho odpovědmi má býti ukojena neutuchající a nenasytná touha myslícího člověka nejenom po pravdě, nýbrž i po dobru, to jest po dokonalosti. Proto hledá náboženství spojení s nejvyšší mocí, aby našlo cestu k této nejdokonalejší bytosti. Dosažením pak spojení s nejvyšší mocí je nalezena cesta k nejdokonalejšímu dobru. Dosažením tohoto dobra je dosaženo nejvyšších hodnot lidského života. Proto má každé

náboženství nejenom nauku, nýbrž i závazné mravní předpisy, a to jménem této nejvyšší moci.

Kolik může býti názorů o těchto ideálech pravdy a dokonalosti, tolik jest i v dějinách různých náboženství, tolik je názorů na jeho základy, původ, podstatu a oprávněnost. Ale proto nemožno říci, že by náboženství bylo jen přeludem, záležitostí čistě osobní potřeby jednotlivcovy, takže kdo by nepocítoval ve svém duchu smyslu pro tyto ideály pravdy a dobra vyššího, pro toho by náboženství bylo věcí nepotřebnou a pro jeho život naprosto bezvýznamnou. Neboť význam složek lidského života nemůžeme posuzovati podle způsobilosti nebo nezpůsobilosti jednotlivcovy, jež se vytvořily za zvláštních okolností, nýbrž podle vědecky zjištěných zásad o lidské bytosti a jejích cílech a potřebách vůbec.

A věda, přesně řečeno, filosofie, právě svým neustávajícím hledáním a tvrzením nových a nových vysvětlování života a věcí dokazuje, že veškerá skutečnost, a především skutečnost našeho vnitřního, duševního života, bezpodmínečně vyžaduje dostatečného důvodu a účelu, že se velitelsky a neodbytně právě tato skutečnost dožaduje odpovědi na poslední otázky po smyslu a účelu a cíli všech věcí. Především člověka samého, s jeho tak podivuhodným sestavením a životem. Chtíti se zříci odpovědi na tyto otázky, zříci se vůle vysvětliti si život a svět, znamenalo by zříci se vůbec pravdy a rozumu, zaraziti jejich činnost právě tehdy, když stojí před nejdůležitějšími záhadami.

Jakmile člověk učiní pokus vejíti ve styk s pravdami o životě, vejíti ve styk s účelem a smyslem skutečností jakýchkoliv, učinil již první krok, a to první podstatný krok k náboženství, chtěj nechtěj. Neboť tak je to v po-

vaze věci, že jednou vyvolaná otázka po vyšší, celkové pravdě a po vyšších ideálech, neumlkne, dokud buď nenalezne uspokojení v náboženské soustavě, nebo se násilně neumlkčí. Náboženství vůbec má tedy jen jediného protivníka, totiž vědomé vzdání se veškerých vztahů ku příčinám a nejvyšším cílům života.

Těch vztahů pak se může člověk vzdáti jen z dvojího důvodu: buď že považuje za pouhý klam smyslů veškero zjišťování i bezprostředně viděných skutečností, nebo se domnívá, že veškerá skutečnost není leč nahodilé nahromadění bez ladu a skladu, nespořádané shluknutí hmotných atomů bez hlubšího smyslu. Ale jakmile skutečnost je skutečností, a to skutečností očividně určitými pravidly a zákony spravovanou, je povinností vážného, myslícího člověka, hledati řád a smysl této skutečnosti až do posledních důsledků a do nejzazší možné krajnosti, až do uspokojení rozumu. Neboť myslící člověk by prostě zahazoval svou hodnotu, kdyby chtěl zůstatí státi v polovici cesty; bylo by to násilí činěné rozumu.

Zdálo by se nemožností, ale je to skutečnost, že se dály a dějí pokusy, podle určitých předsudků zastaviti práci rozumu. I sama filosofie byla na tuto míru přistřižena. Možno tu vysloviti tři jména soustav, které nepřiznávají náboženství kladné hodnoty, kterou třeba propracovati až do důsledků nejposlednějších. Předně skepticismus, jenž úsilí rozumové práce nahradil důsledným pokrčováním ramen ke všemu, co se vydává za skutečnost a pravdu. Avšak příroda byla silnější, neboť veškerou sílu rozumu vyčerpávali dokazováním, že je pravdou a skutečností to, co velí jejich soustava. A tak zase stanuli u nepochybné skutečnosti a pravdy. Ale dále nešli, zůstali státi na začátku cesty.

Druhý je agnosticismus, jenž tvrdí, že se vůbec nemožno domakati pravdy. I tato soustava v podivuhodné nedůslednosti utonula tam, kde skepticismus. Neboť, je-li jen jedna jediná pravda, je i celá soustava pravd dalších, s ní spojených, z ní plynoucích a jí naznačených. Pravda totiž je nejpłodnější matkou. Tím tedy není odůvodněna netečnost k dalším pravdám, naopak je proti vůli naznačena nutnost dalšího hledání.

Totéž musíme říci o pozitivismu v jeho poměru k náboženství, je-li totiž důsledným. Máme totiž pozitivisty, kteří se dosti namluví o náboženství, ačkoliv podle systému musí odmítati vše, co se vymyká zkušenosti smyslů, a tedy vše nadsmyslové. O této soustavě platí totéž, co o obou ostatních, že násilně zaráží postup myšlení do důsledků. Vždyť i zkušenost smyslových mohutností dokazuje jistou skutečnost, skutečnost, která má svůj určitý ráz a řád stále se udržující, nikoli smysly samými. Nemožno říci dosti. Rozum velitelsky žádá odpověď na otázky další, především na otázku po důvodu tohoto rázu a řádu, jenž nemůže býti v mohutnostech jednotlivých samých; neboť tu jde o ukázněnost souvislých skutečností i vesmíru a všeho, co známe, protože to smysly vnímáme. A pak je ještě jedna skutečnost, o které jsme se již zmínili, skutečnost, které smyslová činnost nezachytí, skutečnost života od smyslů odlišného, našeho vnitřního, duchovního života. Nemožno říci, že není, protože ji smysly nevnímají; vnucuje se sama svou přítomností, když smysly jsou v nečinnosti. A tato skutečnost je ještě lépe zajištěna nežli skutečnost vnější, lépe nežli to, co na vlastní oči vidíme a co naše ruka uchopí. I ta skutečnost vyžaduje svého zdůvodnění.

Náboženství je tedy při nejmenším tak odůvodněno,

jako exaktní vědy. Jest odpovědí na otázky, které jsou v lidském duchu tak pevně zakotveny, jako otázky o tom, co se nám staví před smysl zraku. Je pronikáním do hloubky v oborech usuzování a cítění, vážných duševních snah, v oborech pravdy a vyšších hodnot. Není-li těchto oborů, pak není ani oboru tíže a lehkosti, velikosti a malosti, tepla a zimy atd. Proto patří filosofie náboženství do oboru vědecké práce a to nikoli na poslední místo.

Jméno náboženství je jméno prastaré, bezmála tak staré, jako lidstvo samo. Odborníci jazykozpytu praví, že řeči, které mají abstraktní pojmy, označující nejen jednotlivé věci přírody, nýbrž i pojmy duchové, výsledky přemýšlení a souborného sestavování, mají pro pojem náboženství slovo nějak shodné s latinským religio. To slovo je označení náboženství obvyklé u všech románských národů, ač je odvozeno od sanskrtského kořene »leg«, jenž značí »sbíratí, uvažovati, vážití si«; tento kořen v románských řečích je zdůrazněn předponou »re«, která naznačuje opětování, pečlivost a důležitost této práce. Je tedy tímto slovem naznačena usilovná a opakovaná činnost lidského ducha, sbírajícího, uvažujícího a vážícího si věci, kterou se zabývá.

České slovo »náboženství« obsahuje zřetelně tento směr výše, na božství. Řečtina praví thréskeia, což je úcta k vyššímu a deisidaimonia, uctívá bázeň před nadlidskou mocí. Hebrejšтина má jméno irát Jahve, bázeň Boží, abodah Jahve, služba Bohu. U národů s primitivní řečí jsou jména podobného významu.

Podle všeobecného způsobu vyjadřování možno tedy říci, že dějiny náboženství v pojmu náboženství podle jména ukazují nejzřetelněji obsaženou úctu k nejvyšší moci a z této úcty plynoucí bohoslužbu. Vede tedy po-

jem náboženství, takto slovem naznačený, do vyššího oboru života, nad všední jevy a záležitosti. Právem tedy vyslovujeme první poučku o podstatě a pojmu náboženství takto: *Náboženství je svobodné podrobení duše nejvyšší moci, podrobení v názorech a životě.*

Rozebíráme výraz »podrobení v názorech« a můžeme viděti hlouběji do povahy náboženství. Co jest obsahem tohoto podrobení? Uznání této nejvyšší moci, uznání její skutečné existence, uznání, že tato moc je příčina vyšší nežli příčiny známé z přírodního dění, že ona určuje cíle skutečnosti a dějů života.

Rozebíráme výraz »podrobení životem« a vidíme, že znamená obor vůle, totiž vědomé a chtěné pěstování styků s touto vyšší mocí. Tajemství každého náboženství je ve vědomí přítomnosti moci, nadlidské svou dokonalostí i svým trváním, tedy přítomnosti moci největší a věčné. V její přítomnosti a pod jejím vlivem žije člověk svůj život. Není k tomu třeba hluboké logiky, stačí k tomu tak zvaná vrozená logičnost myšlení, by člověk viděl dvě věci: že jest jeho nejvlastnější zájem, aby svůj život přizpůsobil přáním této moci a aby viděl, že, má-li býti příznivý poměr mezi ním a touto mocí, musí on vystoupiti výše ve své osobní lidské hodnotě. Proto se božství člověku stává v určitém stupni ideálem, k němuž se povznáší svým životem a svými skutky. Když člověk svou vrozenou logikou pozná, že musí výše, k nejvyšší moci a její hodnotě, vidí zase snadno, že cestu mu nemůže ukázati nikdo jiný, nežli tato nejvyšší bytost sama. Jako když chce ke svému vladaři, musí se otázati po jeho přání, kterou cestou se má k němu ubírat.

Netvoří tedy náboženskosti člověka jen poznání samo, ani jen sama snaha dostat se výše. Obojí musí býti spo-

jeno v jednotný celek, živý a navzájem se prostupující celek. Pouhé hledání nejvyšší moci a pouhé o ní přemýšlení není náboženství, nýbrž filosofie. Pouhý smysl pro jakékoli vyšší ideály a konání určitých skutků nad průměrnou všednost a hrubost života, není ještě náboženství, protože to může být docela obyčejná znechucenost nízkostí, ba dokonce to může být touha po originalitě i pýcha. Avšak obojí spojeno s hlediska existence nejvyšší moci, to je náboženství, jak se s ním shledáváme u všech národů.

Náboženství je tedy vědomé, uvědomělé, dobrovolné a svobodné pěstování styků s božstvím. Takovým náboženstvím má člověk nabýt nejvyššího obsahu svého života, nejvyšší dokonalosti své existence lidské. Tu je totiž existence zakotvena ve spojení s nejvyšší a nejjasnější inteligencí, s nejdokonalejší bytostí. A jen v té bytosti možno dosáhnouti skutečného zakotvení, protože člověk sám ze sebe vždy pociťoval jen vratkost a nedokonalost a sklony k pohodlí, držící v prostřednosti.

Tím je dán povšechný, ale úplný pojem náboženství: Podrobení ducha i života nejvyšší moci.

Je to myšlenka pro nejnovější dobu praktická, u nás pak velmi praktická. U nás se stalo přímo okřídleným slovem: Jsem člověk nábožensky založený. Co se tím chce říci? Snad mnohý to ani sám dobře neví. Chce tím jen naznačiti, že není zásadním odpůrcem náboženství. Obyčejně pak to slovo slyšíme z úst lidí, kteří se nikterak nevyznaменávají důsledností náboženského myšlení až do posledních jeho důsledků, nýbrž ve většině případů lidí, kteří mají buď zárodky nebo trosky náboženství a podle okolností tu a tam vykonávají nějaký svůj originální náboženský úkon. V nejlepším případě jde

o uznání nejvšeobecnějších pravd křesťanství. Chtějí si ve svém náboženském životě zachovati svobodu, neodvislost, bez důsledného provedení a domyšlení poměru mysli a ducha k náboženství. Avšak náboženství ve svém nejhlubším pojmu je podrobení, dobrovolné a vědomé podrobení ducha a života. Bylo by lépe pro každého, toho slova neužívat, protože tím naznačuje nehotovost, nerozhodnost, neucelenost. A tím se obyčejně nechlubíme, že nejsme hotoví ve svých názorech.

Protože náboženství je podrobení, nemožno tu jinak, než ducha a život podrobiti, nebo toto podrobení odmítnouti. Podle filosofických pojmů není člověka nábožensky založeného, leč jen jako nedostatek práce rozumu z jakéhokoliv důvodu. Ve skutečnosti jsou jen lidé nábožensky žijící v opravdově pokorném podrobení a pak lidé nenáboženští.

Člověkem nábožensky založeným je podle vlastního pojmu slova člověk z nejvnitřnějšího přesvědčení nábožensky žijící. Člověk z nejvnitřnějšího přesvědčení nábožensky žijící je člověk, jenž podrobení ducha a života provádí až do posledních důsledků.

Těmi posledními důsledky jest usilovné hledání nejvyspělejšího náboženského útvaru, náboženství, jež nejjasněji a nejdůsledněji provede myšlenku o Bohu a jež nejdůsledněji, třebaže přirozenému člověku ne právě nejpohodlněji, podrobuje člověka vlivu božství.

2. PŮVOD NÁBOŽENSTVÍ.

Náboženství je duchem a životem uskutečněné podrobení nejvyšší bytosti. Nejblíže filosofická otázka jest

o původu tohoto podrobení. Možno ji dáti dvojím směrem. Jak povstaly nynější a dosud známé náboženské útvary? Jak povstalo náboženské cítění vůbec, jak se dostala do lidstva myšlenka na toto podrobení ducha a života nejvyšší bytosti? První otázka je sice zajímavá etnologicky a psychologicky, ale zajímavější a pro filosofii důležitější, protože hlubší, jest otázka druhá, o původu náboženství vůbec; je základem filosofie náboženství.

Již zde jest první nejasnost, aspoň ve čtenářích neobornících, kteří nerozlišují tyto dvě otázky a tvoří si naprosto nesprávné názory. O tom však později.

Možno mluvit o čtyřech hlavních teoriích, vysvětlujících původ náboženství. První odvozuje původ náboženství z fetišů. Fetiš je věc nápadného nebo nejobyčejnějšího tvaru, jež se nosí, natírá, nějakým způsobem skutečně nebo symbolicky požívá; je symbolem nebo kouzlem, nástrojem vyšších sil, většinou samostatných duchů, podřízených svému nejvyššímu tvůrci.

Druhá teorie, dnes nejvíce zastávaná, se drží animismu. Animismus se staral o zemřelé oběťmi a obřady, aby se nestali zlovolnými strašidly, škodícími pozůstalým. Cituji tento názor z díla českého filosofa: »Rozněcovatelem náboženství stal se obraz smrti, mrtvoly, stal se fakt, jenž paradoxně postavil se v cestu ubíhajícímu životu . . . Již od samého začátku lidských dějin pohřbíval člověk mrtvoly určitým způsobem . . . Jako pouhý důsledek dostavilo se pak uctívání duchů zemřelých . . . Teprve z tohoto uctívání náboženského u méně tvořivých lidí nastupuje myšlenková práce diskursní a fantasijní, nastupuje mytus a mytické pojmání života . . . Člověk oživuje všechny části přírody, za nimiž jsou skryty vyšší síly . . . Tak dostává se člověk záhy k ideji stvořitele, pů-

vodce všeho . . . Máme-li tedy vymeziti pojem náboženství, musíme říci, že je to vždy souhrn náboženských kulturních děl hotových, která zobrazují zase smysl lidského života a celého světa, vycházejíce z fakta smrti.«

Třetí teorie praví, že náboženství vyšlo z fantasie, která chtěla drsnou skutečnost idealisovati a oživiti osobními bytostmi.

Čtvrtá teorie vidí v náboženství výsledek strachu před věcmi a událostmi, náhle překvapujícími člověka, před čímsi přemocným, co podrobením, lichocením má býti získáno pro člověka, před posmrtným osudem, před mravní povinností a odpovědností.

Protože pro neomezenou veřejnost se takové názory podávají způsobem, který působí dojem, že se mluví o původu a prvním vzniku náboženství v lidstvu vůbec, je třeba nejdříve poznamenati, že tyto teorie jsou vzaty z odborných badatelských prací jen o určitém kmenu, o určitých částech lidstva a o vývinu náboženského života částečně v historické době, z největší části pak ve fantasii badatelů. Sám Leo Frobenius, jenž také není prost této výtky, doznává: »Naše vědění o vzniku velkých kulturních převratů před námi a naším historickým obdobím se rovná nule. Před naší kulturní minulostí zeje svět záhad a tajemství. O celku kultury „primitivců“ v náboženství, . . . může si osobovati úsudek jen ten, kdo v tom ničemu nerozumí.« Podobně učí A. Lang: »Naše informace dosud nedostačí na vědeckou teorii o původu náboženství a pravděpodobně nebudou nikdy dostatečné. Za plemeny, která si musíme mysliti jako nejbližší začátku, jsou ještě jejich neznámí předkové, z doby, kterou nedovedeme zachytiti, lidé tak lidští jako my, ale lidé, o jejichž psychologické, myšlenkové a mravní povaze

můžeme mít jen domněnky. U těch jsou začátky náboženství, o nichž musíme nutně býti v nevědomosti.«

To je základní veliký a vědeckému postupu naprosto odporující omyl, mluvit o tom, co víme z dějin lidstva o náboženství, jako by ti lidé, které jsme zachytili, byli lidé skutečně stojící na prvním začátku veškerého lidského života. A jako by tito lidé byli ve svých, dosavadní historií zachycených začátcích, skoro idioti. To se ovšem krásně hodí do požadavků haeckelovského evolucionismu, ale nikterak to není vědecky doloženo, ba ani pravděpodobno. Předně proto, že haeckelismus je věc vědecky již mrtvá. Za druhé proto, že vědecké výsledky odborného badání potvrzují, že první člověk, jehož stopy věda zachytila, byl člověk dokonalý ve svém člověčenství, žádné slabomyslné dítě podle našich názorů. Když se tedy mluví o původu náboženství asi v takovém slohu, jako citovaný český profesor, a když se k tomu ještě docela vážně přidají aplikace až na Krista, že nebyl zakladatelem náboženství atd., není to věda, nýbrž v nejlepším případě racionalistická theologie, s filosofií to nemá společného nic. Odborníci, kteří namáhavou specialistickou prací čerpají přímo z pramenů, neodvažují se odpovědi na otázku o původu náboženství vůbec.

Nebylo však neplodné všechno badání odborníků. Má výsledek záporný i kladný, oba veliké důležitosti.

Záporný výsledek dokazuje, že neschopná je dnešní věda mluvit rozhodující slovo o původu náboženství vůbec. Ani dohady nejsou dostatečně kladně odůvodněny a jsou vždy dílem pouhých předpokladů, stojících v službách subjektivismu. I ten záporný výsledek je důležitý, když víme, že nemožno bráti vážně nic, co se mluví podrobně o původu náboženství. Nemohou totiž tyto

dohady býti nikterak kladeny proti křesťanské nauce o původu náboženství. Na všechny se musí prostě odpovéděti se scholastickou kousavostí: *Gratis asseritur, gratis negatur*, smělé tvrzení směle odmítáme.

Důležitější je kladný výsledek badatelské práce. S Langem uznávají všichni z první ruky čerpající odborníci, že člověk, dávno před tak zvanými primitivci existující, byl člověk stojící v dokonale vyvinutém lidství. Zajímavé jsou nejnovější teorie Frobeniovy školy kulturní morfologie, která rozlišuje čtverý věk lidstva: začátek, čili dětství lidstva, jinošství, mužný věk a stařectví kulturní. Duchovně nejsilnější je této škole dětství kulturní čili začátek. Tedy pravý opak dosavadních subjektivistických teorií. V myšlence samé je v této věci souhlas u všech vážných, i nekatolických, moderních badatelů. Možno je vyjádřiti touto větou Schmidtovou: »Dosud nalezené skutečnosti potvrzují původní uctívání jediné vyšší bytosti, jako uctívání autentické a autochthonní. Pocházejí z nejstarších dob lidstva.« Není dosud ani jediné skutečnosti etnologické, která by opravňovala vykládati původ náboženství tím způsobem, jak jsme naznačili ve čtveré teorii.

Musíme tedy říci, že v otázce o původu náboženství stojíme před záhadou, do které nepadá ani paprsek světla? Kladná část zisku etnologického badání nám dává určité světlo pro další krok. Dále nás vedou doklady, že člověk nejstarší, kterého neznáme leč ze zbytků, nalezených v jeho potomcích nám dosažitelných, byl bytost nejenom inteligentní, nýbrž bytost úplně vyvinuté a spolehlivě a důkladně pracující inteligence. Ukáže se, že fetišismus, animismus, práce nezkrocené fantasie a nutkání strachu jsou útvary úpadkové po lepších dobách

intelligence. Tyto věci nejsou základem náboženství vůbec, nýbrž se mohly vyvinouti jen tehdy, předpokládá-li se již před nimi existující náboženství vysokého duchovního stupně, které zanechalo i v dobách úpadku své stopy ve vysokých všeobecných pojmech filosofického rázu, přesně řečeno, rázu metafysického.

Fetišismus nemůže býti příčinou náboženství; sám se vyvinul z náboženství před ním existujícího, jako úpadkový útvar. Je psychologická a logická nemožnost, prvotnímu člověku přičítati, že v nahodilých věcech, ozdobách a vůbec v přírodních věcech viděl účinnou příčinu pro cokoliv. Ve fetišismu je chyba proti příčinnému myšlení, nikoli naivní užívání tohoto myšlení. Neboť i fetišismus předpokládá pevně zakotvenou abstraktní myšlenku o příčinnosti vůbec, myšlenku nesmírně vyšší, která prozrazuje vyspělé myšlení, nikoli myšlení naivní. Když povstal fetišismus, musilo již býti lidstvo jeho kolébky degenerované, zevně, a hlavně vnitřně, degenerací již spoutané, neschopné vzletu předků. Fetišismus jest ochromení myšlení a proto z něho se nemohlo nic vyššího vyvinouti vlastní jeho silou. To je doloženo badáním v uzavřených krajích čirého fetišismu, že od pokolení do pokolení rozmnožoval duševní spoutanost. Proto nemohl býti otcem vyšších forem náboženských.

Stejně úpadkovou formou je animismus. Prvotní člověk nemusil bráti útočiště k zemřelým, když přece věděl, že byl stejný život v přírodě i v lidstvu, dokud nebylo zemřelého a dokud neviděl smrti. Mohl to učiniti jen tenkrát, když ztratil souvislost s duchovým životem předků a zůstalo mu jen vědomí příčiny nadlidské, ale nevěděl již, jak se v dřevních dobách k té myšlence přišlo. Ve svém úpadku se ovšem utíkal k tomu, co jeho

předkové zvali pošetilostí a čemu my říkáme naivnost. Kde animismus postoupil k vyšším náboženským formám, to nebylo jeho vlastní silou, nýbrž silou osobností, které buď vlastní genialitou nebo odjinud poznaly, jak animismus sám jest zárodkem rozkladu, nikoli kladu a budování vyššího.

Idealisující činnost fantasmie, oživující neživé živými bytostmi, má možnost začátku své práce jen zase za předpokladu pojmů vyšší tvůrčí bytosti, příčinnosti, dokonalosti takové bytosti, aby se mohla tušiti, hledati a třeba i vymýšleti v přírodním dění bytost nad ním vládnoucí. Fantasmie jest pouhý prostředek práce ducha, nemůže začíti svou práci, lež vlivem vyšších ideí v duchu. Tak i nábožensky pracující fantasmie jest jen výslednicí úpadku ve své podstatě hotového náboženského přesvědčení vyššího, a neschopnosti domysleti původní velikou myšlenku.

Ani strach nemůže býti tvůrčím náboženským prvkem. Strach je smyslový pocit, výraz slabosti proti nepřátelskému. Ze strachu před nepřátelským může povstati útěk, ale nikdy náboženská úcta tak, jak je zjištěna v podstatě náboženského smýšlení a cítění. Ustrašené uctívání přírodních sil je teprve pozdní pobloudění, které povstalo, když člověk úpadkový neuměl samostatně mysliti a domýšleti a proto byl instinktivně proniknut strachem, že by se mohl mýliti a býti oklamán a jinak poškozován.

Co se mluvilo a mluví o vývoji náboženských zásad z polozvířecího stavu lidstva, jsou věci nejenom nedokázané, nýbrž i nedokázatelné. Zjištěné skutečnosti neznají pračlověka polozvíře, nýbrž člověka duševně vyspělého, schopného vysokých abstraktních myšlenek. Ze

zachovaných zbytků známe i tyto základní náboženské myšlenky. Jsou to myšlenky o příčinnosti, o bytosti Vše-příčině, nadlidské bytosti a jednotné bytosti. Není náboženství, ve kterém by se neprozrazoval smysl pro dokonalost nejvyšší, pro pravdu hluboko pronikající. Ideál pravdy a dokonalosti je zjištěné dědictví z jinak neproniknutelných temnot života pračlověka.

To zjištění dostačí, abychom přece jen mohli viděti kladný kus hodnoty náboženského života pračlověka a mohli pronéstí pravděpodobný názor o původu náboženství vůbec. Názor, odpovídající zjištěným skutečnostem a mluvící jen filosoficky.

Rodištěm náboženství jest nejideálnější část bytosti člověka, totiž jeho duch, jeho rozumem nadaný a mravně orientovaný duch, jehož poznávací vlohly mají pronikavý smysl pro pravdu a jehož vůle má sílu k dobru. Cílem pak náboženství bylo od počátku uskutečnění dokonalého stavu života a světa.

Otcem náboženského života a myšlení je duch člověka, pracující svou nejhlubší a nejvyšší schopností. Jakým způsobem tato práce ducha začala, nemožno říci jen filosofickými úvahami. Zda popud k této práci vyšel z člověka samého, když jeho duch začal pracovati, nebo zda byl dán popud k němu zasažením Tvůrce, nemožno říci pomůckami filosofickými. Ovšem ale také nemožno filosofickými pomůckami popřítí jedno ani druhé.

A. Lang uvažuje tak: »Jakmile člověk měl pojem „učinného“, mohl usuzovati na „činitele“ věcí, kterých sám neučinil a nemohl učiniti. Tohoto nepoznaného činitele považoval pak za vznešeného, ne přirozeného muže. Maje tento pojem vznešeného, nikoli přirozeného muže, mohl uznávati jeho moc a fantasie mohla tomu, jenž

uměl činiti takové užitečné věci, dávatí určité mravní přívlastky, jako oteckosti, dobroty a péče o mravnost a dozor na mravnost dětí. V tom všem není nic, co by přesahovalo duševní síly bytosti, která zasluhuje jména člověka. Tak je náboženství spekulativní víra v bytost nadlidskou, mravní víra, že tato bytost jest pramenem nadlidskou mocí závazných zákonů, afektivní víra, že tato moc miluje své děti.«

A. Lang jest odpůrcem původu náboženství z přímého zjevení Božího. Je však ve svém oboru učencem vědeckých kvalit a metod. Proto jest jeho výsledek takový.

Střízlivě a přísně filosoficky se musí říci: Náboženská kultura skutečných primitivů, to jest skutečně prvních lidí, obsahovala podle zachovaných svědectví jednoduchou sice, ale velmi vyspělou, vznešenou jednobožskou nauku a morálku. Zdali tato kultura povstala z pouhých přirozených kulturně tvůrčích sil člověka, nebo zdali povstala z nadpřirozeného zasažení nejvyšší bytosti, o tom vědecké badání se nemůže dosud vysloviti, je to cíl dosavadním výsledkům badání příliš ještě vzdálený. Rozhodně však nepřineslo dosavadní badání ničeho, co by bylo důkazem proti prvotnímu poučení člověka Bohem. Kladně přineslo dostatečné důkazy nemožnosti dosavadních povrchních výkladů původu náboženství a doklady pro to, co tvrdí křesťanství o obsahu prvotního náboženství v jeho podstatě.

Protože můžeme i ve filosofii mluvití o Bohu, můžeme říci poslední slovo k celé záležitosti. Není totiž myslitelné, že by nejvyšší a nejdokonalejší bytost, předpokládáme-li její existenci, postavila člověka do světa s duchem, tak žíznícím po pravdě, a nechala jej žíti bez úplného poučení pro rozvinutí ducha v nejhlubších a nej-

vyšších jeho obzorech. Tak nám zase vědecké badání vrátilo jednu část křesťanské filosofie.

3. OBSAH NÁBOŽENSTVÍ.

Kriteriem všeho nábožensko-filosofického myšlení jest, že náboženství jest nepopíratelná všeobecná dějinná skutečnost, že náboženství jest chápáno a konáno jako podrobení duchem a životem nejvyšší bytosti, že náboženství vždy usilovalo o vyšší život, jenž také všude byl vytvořen z náboženství. Náboženství jest nejvyšší činitel ducha, kultury, vědění, práva a mravů, toto všechno v něm je zakořeněno. Proto se veškeren pohyb vyspívajícího lidského ducha musel odrážeti v hodnocení náboženství a v určování jeho nejhlubší podstaty či v jejím rozboru.

Nám jde o zjištění, zda náboženstvím postulovaná nejvyšší bytost jest nedorozuměním nebo realitou, zdali náboženství má svou neměnitelnou hodnotu, nebo je relativně měnivé.

Podklad náboženství čili náboženská vloha jest instinktivní, nikdo nedovede povědět její *raison d'être*. Že lidský duch se vzpíná po nejvyšším, božském, náleží k podstatné výbavě duše a tato skutečnost patří právě tak k bytí duše jako osobnost, svět vnitřní a zevnější. Filosofickému rozboru se tato vloha jeví jako neutrální sklon nebo vznět, bez určitého obsahu a dostávající určitý směr podle předmětu, jímž se naplní. To je vlastní jádro otázky: Který obsah odpovídá této podstatné složce lidské bytosti? Nemožno totiž popíráti jsoucnost této složky nebo tvrditi její zbytečnost. Jsme vědecky dosti daleko,

abychom viděli, že jest jen polovičním člověkem, kdo činným nebo trpným násilím ochromil v duši tuto snahu, jíti vstříc náboženským prvkům a námětům.

Scheler viděl správně, když psal: »Moderní pokroková náboženství ukazují dvojí tvář. Jsou jednak plotinsko-budhistické ponoření, vědění o sobě, naprosté oddání čirému poznávání; čirý úkon poznávání si uvědomuje sebe, noří se do sebe, miluje sebe. Jsou naplněna jen pocitem napětí, které jinde se vyrovnává božským, zde však zůstává jen napětím, uzavřeným v člověku. Ostatní moderní pokroková náboženství jsou děti Luterovy a Schleiermacherovy... samy v sobě pak jsou úpadkem do naivnosti náboženského cítění nejprimitivnějšího. Za náboženství mají entusiasmus bez ohledu na jeho zdroj, jako pouhý pocit napětí. Nejkratším výrazem toho jest Söderblomova formule: Nábožný jest, komu jest něco svaté. Teoretická formule na to by byla: Náboženskost života jest určité entusiastické uchopení jakéhokoliv předmětu, Boha, vlasti, lidství, hospodářství atd. Taková jsou náboženství neodvislého protestantismu, humanismu, nacionalismu, mamonismu, socialismu, komunismu; o sobě totiž jsou to samá náboženská hnutí, různící se pouze předměty; neboť jinak bychom si nedovedli vysvětliti nadšenost a nekritičnost jejich přívrženců. Jsou to náboženství, vyznávaná jen pro jejich citové napětí, s odmítáním každé náboženské a metafysické kritiky; nebo také rostou z nadměry kritiky, jež odmítá všechno transcendentno. Ale boha člověk míti musí; buď věří v Boha, nebo v modlu.«

Přes zdánlivě nepřehledný zmatek v náboženských teoriích není náboženství bez určitého předmětu. Tento předmět musí býti filosoficky zkoumán ve svém bytí

a ve své hodnotě. Dnes vidíme již tolik, že můžeme pronést celkový úsudek, jemuž nic nechybí do úplnosti.

V dějinách lidstva až do dneška jsou jen dva útvary náboženství, které jsou v základech a zásadně rozlišné a z nichž vyšla všechna náboženství: víra v Původce a víra v mana. Vrcholem jest na jedné straně křesťanství a na druhé buddhismus. Víra v Původce všeho a jsoucího nade vším v křesťanství přechází v obsah náboženské vlohy, daný přímým zasažením, čili zjevením Původcovým, jež jest mimo vlastní vývoj náboženské myšlenky; náboženství s pojmem mana je dokonalé teoretické rozvinutí jednoduchého subjektivního dojmu, že jsou v člověku vyšší psychické síly; ze subjektivního dojmu učiněno objektivno a zahaleno vznešeností svatého.

Na první pohled by se mohlo zdáti, že se do té dvojice nehodí rozbor Schelerův o moderních náboženstvích pokrokových, protože jest tam jen pouhé napětí, prázdné napětí bez objektivace. Ale patří tam přece a jeví se jako nejžalostnější úpadek druhého tu jmenovaného směru dvojice. Rodově jsou moderní pokroková náboženství totožná s tímto druhým směrem, protože omezují náboženskost jen na nábožný subjekt, nehledají nic vyššího nad věci, pojmy a potřeby všední pozemskosti. Jen jsou o hodně níže svou hmotovostí.

Smysl veškerého náboženského myšlení a badání této doby jest v rozhodnutí otázky, který z těchto dvou směrů jest oprávněn, zdali náboženství imanentní nebo náboženství transcendentní, budované na předmětu mimo člověka a nad ním, v absolutně převyšující hodnotě.

Imanentní náboženství musí býti měnivé podle času a osoby, transcendentní jest absolutní pro všechny časy a osoby, jediné, neměnitelné, na době a osobě nezávislé,

tvořivá a proměňující síla časů a osob. Imanentní náboženství, jsouc omezeno jen na přirozené obzory a zkušenosti a možnosti člověka, je samozřejmě závislé na jedinci, a protože každý jedinec jest jiný a také táž doba jest v jiném poměru ke každému jednotlivci, musí vlastně býti v téže době tolik imanentních náboženství, kolik jest jedinců. Náboženství transcendentní překročuje meze a možnosti jednotlivcovy, plní se předmětem vyšším a tím vstupuje do hodnoty absolutna.

Náboženství myslí moderní doby je dokonale imanentní, vědomě odmítá transcendentno ve smyslu křesťanství, jež jediné tvrdí se všemi důsledky, že má spojení s absolutní bytostí, ovládající všechny jedince a časy. Nepřihlížíme-li ke směru budhistickému, musíme říci, že imanentní náboženství ve své podstatě je cit, pocit, cítění.

Když se imanentní náboženství na západě počalo projevovati naukovými formulkami, řeklo se, že náboženství je cit pro nekonečno, pro nejhlubší základy světa, povznesení nad pojem hříchu, bez určitého ražení poznání. Proti dogmatickému křesťanství se v tom smyslu říkalo, že křesťanství je náboženství lásky, to jest nevyhraněného citu. Orgánem náboženství že není rozum, jenž činí člověka věřícím nebo svobodomyšlným, nýbrž cit a cítěním okřídlená fantasie; úkolem náboženství že je bezprostřední, osobně cítěná jistota správné cesty duše a tedy spásy, kterážto jistota nemůže býti ani dobrými skutky zvětšena, ani vinou zmenšena; proto říkali, že náboženství tohoto nového druhu jest osvobozením, totiž od pocitu závislosti na někom, kladoucím požadavky, subjektu obtížné; že náboženství takové je nutností života, nikoli logiky; aby život byl snesitelný, po-

třebuje myslící člověk jíti životem pevně a beze strachu, pročež odmítá moc vyšší, než je sám, aby nabyt pevného kroku, poněvadž se nemusí báti tam, kde rozhoduje sám nezávisle a tudíž bez odpovědnosti leč jen sobě; správně pochopeným úkolem náboženství že je lidskost, všeobecná láska k bližním, která je nejkrásnějším základem všeobecného lidského štěstí; lidskost (humanita) usiluje o zidealisování lidského pozemského života v té míře, jakou umožňuje kulturní stav té doby; neboť náboženství prý povstalo z touhy býti šťasten, a to ve společenství; proto náboženství není věcí přemýšlení, ani poznávání, ani vůle, ani mravnosti, ani intelektualismu, ani dogmatismu, ani moralismu, je prostě zážitkem; býti nábožným jest prožívat takový pocit; proto také je náboženství mimo důkaz a zásluhu; má-li někdo potřebu víry nebo náboženských úkonů, jako modlitby, má to jen význam rozněcování citu duše, čímž si zvyšuje její sílu.

To je kostra, která drží všechny západní názory tak zvaných svobodných náboženství a setkáme se se všemi, roztroušenými v nejrůznějších spojeních ve všech »nových« pojednáních o náboženství. Celá filosofickónáboženská spekulace mimo katolické křesťanství nepřinesla nových hesel, jest jen více nebo méně podařené operování těmito myšlenkami, nebo se přibližuje pojmu náboženství transcendentního. Proto také dnes dostačí na všechny filosofickónáboženské teorie všeobecné poznámky o heslech právě naznačených.

Jako hlavní a rozhodující poznámku lze říci slova Šaldova Zápisníku o krizi inteligence: »uhlířská víra«, která »má klapky na očích a musí je mít, poněvadž by jinak musela zoufati o svém zítřku... Dnešní intelek-

tuálové propadli, v pravém slova smyslu, pověře o vše-léčivosti činitelů mrtvých, kteří jsou pouhé deriváty a průběžné zjevy vlastních sil duchovních» (1931, str. 344). Cit a cítění jest skutečně činitel mrtvý, derivát a průběžný zjev vlastních sil duchovních; mrtvý proto, že sám o sobě jest prázdný a života nabývá teprve vyhraněným obsahem; pouhý derivát a průběžný zjev proto, že cit a pocit není první věc při tvoření obsahu duševního, jsa oceněním obsahu napřed přijatého. Není zážitku a prožívání leč skrze myšlenku napřed přijatou. Napřed musí do vědomí býti něco přijato a pak teprve se ocenění projevuje citem a je prožíváno blaživým cítěním. Žádnou teorií nemůže býti změněna skutečnost.

Proto žádnou, sebe vědečtěji vybavenou, teorií nelze přejíti přes tuto skutečnost, že cit nemůže býti podstatou rázovitého duševního dění, nejméně pak dění tak naprosto originelního, samostatného, jako jest dění náboženské v duši, které nemůže býti uvedeno na žádný imanentní jev duševní. Rovněž žádná teorie nemůže změnit druhou skutečnost, že originelnost a samostatnost náboženské vlohy a náboženského dění záleží v úsilí dostat se výše, nad sebe. Tomu však nemůže vyhověti imanentní náboženství jakéhokoli zabarvení, neboť nic nemůže býti zdokonaleno, přivedeno výše, sebou samým, poněvadž je to protismysl, aby něco sebou samým bylo přivedeno nad sebe sama. Imanentní náboženství znamená točiti se v zavřeném kruhu kolem sebe a tedy vyčerpávati se.

Dějiny tu podaly samy evidentní důkaz. Imanentní náboženství východu vyvrcholila v opravdovém zničení subjektu, a je to ironie a nemesis osudu, že skončila zničením, jež jest pohlcením od čehosi vyššího, beztvárného, a proto intelligence nedůstojného. Imanentní ná-

boženství západu zase tak dlouho hledala novou cestu, až zbylo jen dvojí: několik vět z původní nauky jejich otců, s neuvědomělým, ale neodolatelným zabarvením křesťanským a pak přiklonění k východu, hledání u buddhismu. Tím byl vykonán soud samým imanentním náboženstvím; všechny moderní snahy, dáti imanentnímu náboženství obsah, končí v naprostém chaotickém zmatku, trvá-li se důsledně na imanentnosti.

Správnou cestu ke skutečnému obsahu náboženství uvidíme již, přihlédneme-li k příčinám vzniku teorií o imanentnosti náboženství. Povstaly totiž, když se ztratilo vědomí toho, co se rázovitě prožívá v náboženském zážitku a v náboženském životě. To bylo na západě. Na východě zase působila jako tvůrčí činitel domněnka o ponížujícím a špatném vlivu všeho, co člověk přijímá a co naň působí zvenku. Na západě subjektivismus, s počátku se snažící konstruovati co největší protivu proti dosavadním křesťanským tradicím, potom vypracovaný v soustavu na základě Kantova předpokladu, že myšlení a vůbec duševní život nemůže podléhati vlivu předmětů vnějších. Tak učiněno bylo náboženství v teorii výlučně imanentním, a ve skutečnosti se ztratil náboženský život. Neboť, jak správně poznamenává Engert, dovolávání se citu a podvědomí při hledání nové podstaty náboženství nebylo leč *asylum ignorantiae*, útočiště nevědomosti.

Žádná teorie nemůže změnit skutečnost. V záležitosti náboženské vlohy člověka je jiná skutečnost, že tato vloha jest o sobě pasivní, bez vlastní iniciativy a bez vlastní činnosti, dokud není přivedena do činnosti něčím, zasažením totiž předmětu, jako konečně při každé činnosti duše. Náboženská vloha ve své trpnosti žádá reálnost svého předmětu, a to reálnost mimo člověka.

Za tuto reálnost člověk vždy bojoval proti jiným náboženstvím, jež její reálnost popírala, za reálnost obsahu svého náboženství dával člověk i život.

Kde se jedná o realitu, není možno, aby rozum sám tvořil předměty, ve kterých by tato reálnost byla skutečností, duch se musí řídit jimi a podle nich pracovati. Jinak by bylo pravdou prostě všechno, nebo by nebylo pravda nic, protože rozum jedním dechem dovede tvořiti ano i ne, v různých subjektech o téže věci. Poněvadž tedy náboženská vloha chce zažít skutečnost, nezbytným předpokladem uskutečnění náboženské vlohy podle jejích požadavků jest náboženská pravda. Ta pravda nemůže býti vytvořena rozumem, proto musí býti přijata zvenku. A poněvadž náboženská vloha je snaha výše, úsilí o vyšší reality, musí býti pravda o realitě vyšší nežli veškerá lidská pravda. Neboť kdekoli jest skutečný náboženský zážitek, jest jeho smyslem nějaké překonání vlastní omezenosti ve spojení s vyšším a v závislosti na něm.

Tak skutečnost pojmu náboženství v jeho všeobecnosti (psychologicky i ontologicky) ukazuje, že náboženství stojí na myšlence, že jest vedeno myšlenkou, a to myšlenkou přesahující všechno subjektem dané. Je výsledek dějin a psychologie náboženství, že nebylo životného náboženství bez metafysiky, bez přesvědčení o skutečně jsoucí realitě nejen nadsmyslové, nýbrž nadlidské. Všeobecnou formulí by se to mohlo vyjádřiti tak: Náboženství je stav, ve kterém jedna ze skutečností (lidská duše) vytvořených absolutní bytostí, si uvědomuje svou příslušnost k ní a možnost svého sjednocení s ní. Náboženství pak znamená úsilí spojit se s touto absolutní bytostí v jednotu, která zasahuje do všeho; jinými slovy, náboženství předpokládá víru. To jest nauka již

Tomáše Akvinského, jenž tvrdí, že nemůže býti ani přirozené náboženství, jež by nepocházelo z víry, to jest z poznání, jež je naprosto jiného původu a způsobu, nežli člověku daný způsob obvyklého poznávání.

Imanentní náboženské úsilí směřuje k uvedomení sil, které mají ráz duchového a ideového (užívá se slov »svaté, nezemské, numinézní«) a k úplnému odevzdání ideám a pojmům, až třeba k vyloučení osobní a osobnostní činnosti. Není to nic jiného nežli projev zapřené snahy náboženské vlohy, vyjítí ze sebe. Ten sklon jest zachován v transcendentním náboženství celý a s možností úspěchu; neboť jen tehdy lze vyjítí ze sebe a přijítí nad sebe, jde-li se k předmětu nejen pojmově, nýbrž reálně převyšujícimu všechno naše.

Ve filosofii náboženství rozhoduje otázka, co je známkou skutečnosti transcendentní reality oněch předmětů, které jsou dány náboženským úkonem. Ve filosofii náboženství záleží všechno na tom, zdali předměty náboženství jsou naprosto transcendentní, nadlidské, můžeme-li je nějak filosoficky určití a o nich něco filosoficky pověděti.

Podle moderních nemůže náboženství samo dokazovati svou správnost, filosofie může dáti jenom jakési nedostatečné opěrné body. Ale je to tvrzení, k němuž chybí všechna oprávněnost. Značkou moderní filosofie je odtrženost od skutečnosti a snaha skutečnost samu měniti podle subjektivních názorů, nevzatých ze skutečna. Svým výlučně subjektivistickým usměrněním má moderní filosofie schopnost rozbíratí pouze náboženství imanentní, na které bez mezer vystačí svou psychologií. Ale jest naprosto neschopna věcné výpovědi o náboženství transcendentním, jak je zřejmé již ze samých pojmů subjek-

tivna a transcendentna. Proto všechny její výpovědi jsou mimo věc a nezasluhují vůbec pozornosti.

Avšak přece se náboženská skutečnost a zkušenost nemůže vzdáti práva ani povinnosti dokazovati své předměty kriticky. Poněvadž pak transcendentnost je původní, první a všeobecná skutečnost v náboženství, ani imanentním náboženstvím nepřekonaná (neboť právě zapřená, ale pod maskou existující snaha po transcendentním udržuje imanentní náboženství při životě), musí tu mít místo a práci filosofie skutečna, to jest metafysika. Metafysika je pedagogický výstup k náboženskému poznání a zapojení do celku.

Kritická oprávněnost přesvědčení o objektivně jsoucí nadlidské bytosti, bez které není možno náboženství jako mravní čin svobodného člověka, je v důkazu dualismu o spojení protiv v tomto dualismu; tedy důkaz jsoucnosti nejvyšší bytosti inteligentní, jenž se koná prostřednictvím kategorií příčiny, vzájemného vlivu a podstaty, z nichž plyne absolutní jsoucno, předpoklad a důvod světa a jeho dění. Ale ani tu není ještě filosofická práce skončena. Filosofie nemůže ovšem vytvořiti víru v Boha, onu víru, která je poznání jiného druhu a jiné evidence nežli poznání, které jest v mezích lidských. Ale také toto filosofické poznávání nesmí mítí klapky na očích a zůstatí u premis bez kroku k důsledkům. Je-li filosoficky zjištěn dualismus, je-li ve člověku filosoficky zjištěn sklon k překlenutí tohoto dualismu sjednocením, plyne z toho naprosto přirozeným důsledkem, že příčinou tohoto všeobecného náboženského sklonu může býti jen ona bytost, o kterou usiluje náboženská vloha lidstva.

Tu i filosofii nastává otázka o důsledku této pravdy. Zdali bytost nejvyšší, původce vlohy náboženské, určila

člověka k nějakému zvláštnímu sjednocení se sebou. Nastává úkol hledati, existuje-li zjevení. A přijde se k výsledku, že jediné křesťanství má původ z dějinně zajištěného činu Božího, jehož obsahem je historická osoba Ježíše Krista, jenž má býti prožit, aby jím byl člověk vynesena nad sebe a tak aby byla cele vyplněna jeho náboženská vloha. Všechna ostatní náboženství a všechny jiné mystiky jsou nehistorické, nemají objektivního základu ani cíle, protože sám člověk je tvůrcem náboženství a nábožným, vykupitelem a vykoupeným.

Když konečně nastane skutečné překročení hranic lidského, musí již pracovati vliv bytosti nejvyšší jako jediné rozhodující činitel. Proto při spolupráci člověka přistupuje druhá složka jeho bytosti, složka volní, která poroučí přijetí vyššího, kde již rozum nevidí a pouhou silou vlastního světla nemůže přijímati. Tak se stane náboženství tím, čím je chce vloha náboženská mítí, věci celého člověka a pozdvižením celého člověka.

A v posledním důsledku se vidí, že ono podrobení duchem a životem vůči nejvyšší bytosti jest uskutečněno jen v náboženství transcendentním, vedeném do všech důsledků, uchopeném rozumem i vůlí. Což jest uskutečněno jediné v bezmezerně důsledné a nesmlouvavé a bezohledné katolické věrouce, která se i zraku filosofa jeví jako jediná ucelená a úplná skutečnost náboženská. Její obsažnost a jistota jediná může dáti podmínky uvedení ve skutek posledního psychologicky zjištěného a požadovaného rozboru náboženského života: přes osvojení transcendentna v myšlení a přesvědčení přijíti k extensivnímu a intenzivnímu růstu osobnosti, jež v účtě k božskému a v odevzdanosti jemu a jeho vedení přichází ke svému pravému a lepšímu já.

4. NÁBOŽENSTVÍ V KULTUŘE.

Obsahem náboženství je transcendentní skutečno, i filosoficky zajištěné ve své jsoucnosti. Tím jest připraven nejzávažnější krok filosofie náboženství k otázce o důsledcích.

Velmi snadné bylo vyvoditi důsledky z negace a z těch důsledků se dosud nemůže vymaniti moderní filosofie, neboť negace je propast bezedná. Opakují se stále pokusy v novém a novém vybavení, udržeti imanentnost náboženství. Ale jsou to pokusy dnes již bez vyhlídek na budoucnost. Neboť je-li materialismus překonán, jest otevřena cesta důsledkům kladu.

Důsledky kladu transcendentních náboženských realit jsou všechny obsaženy ve větě, že transcendentní náboženství je nejen skutečný kulturní činitel, nýbrž že je kulturní činitel nejvyšší a nejdůležitější. Abychom měli úplný myšlenkový řetěz, musíme začít hned z kraje.

»Kultura pole je lidská práce, která vede přírodu k vydání plodů, jež by sama příroda vydati nemohla, neboť sama vydává jen divočinu« (Maritain). Dvě věci jsou v té základní a obecně uznané myšlence pozoruhodné: v celé přírodě vůbec není věci, která by pěstěním-kulturou nemohla býti přivedena k plodům, jichž by sama od sebe nikdy nevydala, a čím usilovnější je pěstění, tím četnější a cennější jsou plody; toto pěstění-kultura není dílem hmoty, nýbrž výlučným dílem ducha. Ale i duch sám jest věc přírody. Tedy ani duch není vyňat z tohoto přírodního zákona o vyšších plodech z pěstění. Vlastně musíme říci »z povinnosti«, neboť v přírodě každá možnost znamená nějaký příkaz. Pro každou bytost je závazný ideál dokonalosti, pro ducha je závazností nej-

větší. Jestliže tedy duch má úkol kultivovati hmotu a sám je věcí přírody, s celkem životně spojenou, vidí se hned zoufalá nemožnost kultury ducha sebou samým. Neboť jen duchem pěstovati kulturu ducha jest zavřítí možnost, aby přinesl vyšší plody, kterých by sám o sobě nikdy nepřinesl, jest zavření možnosti kultury ducha vůbec.

Jako všechno v přírodě je, nejabstraktněji řečeno, vloha k dokonalému rozvoji či životu, tak duch je vloha k dokonalému životu ducha a k vrcholnému rozvoji tohoto života. Poněvadž pěstění-kultura je možné jen silou vyššího, hledá se a musí se hledati toto vyšší, jež by nasadilo tam, kde se jedná o kultivování toho, co je v samé přírodě nejvyšší, ducha. Transcendentní náboženství je spojení ducha se skutečně vrcholně dokonalým životem Ducha. Tu je tedy jediná možnost kultury ducha, která by nebyla zavřeným kruhem, nýbrž spirálou, jak toho vyžaduje sám pojem kultury vůbec. Má-li kultura ducha býti skutečnou kulturou, musí ducha vésti výše a proto potřebuje síly a obsahů, které jsou větší nežli síla a obsahy ducha. K tomu napsal již Tomáš Akvinský (II-II, 81, I): »K Bohu musíme býti připoutáni jako k neochabujícímu původu, k němuž má směřovati naše volba (úsilí) jako k poslednímu (nejvyššímu) cíli.« Vidíme jasně oba prvky kultury ducha, sílu a obsahy vyšší nežli síla a obsahy kultivovaného ducha.

Všechna náboženství usilovala o tuto vyšší sílu a tyto vyšší obsahy v transcendentnu. Žádné náboženství ve známých dějinách lidstva není jen prostým a pouhým náboženstvím přirozeným, žijícím jen z filosofických abstrakcí ducha. Tak, jak se jeví našemu zraku nyní, ovšem je v nich mnohý rys zařízený na přírodu a poža-

davky přírody, ale přes to a pod tím všechna bez výjimky ukazují, že jsou odpadem od vyššího nežli všechno přírodní, čili, že jsou odpadem od původního transcendentna. Dějiny pak neúprosně zaznamenaly i důsledek toho odpadu, že se přirozená náboženství stala nepřirozenými, stala se prvkem rozkladu a rozpadání kultur na malé kroužky kulturně i nábožensky uzavřené a proto i neplodné v obojím směru.

Význam a sílu kulturní, jež je v transcendentním náboženství, ukazuje makavě »zázrak« Izraelstva. Má nejstarší transcendentní náboženství, má nejdelsí náboženskou transcendentní tradici, jejíž Bůh je bohem celého nebe a země veškeré. Izraelstvo zůstalo dodneška kulturním celkem, ze síly tradice má dosud sílu na kulturní diktátorství; ovšem již jen setrvačností, ne vlastní silou transcendentní tradice. Proto nemožno aplikaci provést přesně, ale dostačí to, bychom viděli již předem makavý důkaz dějin u záhady, kterou se tak mnozí namáhají rozřešiti nejrůznějšími výklady. Ukazuje to dostatečně na sílu skutečného živého transcendentního náboženství, jako nejvyššího kulturního činitele lidstva.

Jaké a které klady dá kultuře ducha transcendentní náboženství? Teoretici všech odstínů imanentních náboženství vytrvale poukazují na to, že transcendentní náboženství svou povahou musí býti nepřátelské »světu« a veleti útěk před »světem« a proto že je odsouzeno k přívlastku nekulturnosti. Snad se nepostřehlo, že právě v tom je význam kulturnosti transcendentního náboženství.

S kulturou hmoty transcendentní náboženství nemá souvislosti vůbec. Je sice kultura hmoty také jeho důsledkem, ale jen důsledkem přirozených reflexů kulti-

vovaného ducha. Ale kultura ducha nezbytně vyžaduje určitého nepřátelství vůči »světu« a útěk před »světem«. Jestliže totiž se světem rozumí výlučná kultura hmoty. H. Schell to vystihl myšlenkou, že »svět může býti teoreticky a prakticky uveden do zcela protivných vztahů k Bohu. Buď jako stvoření, dílo a zjevení Boha, jako území, podrobené vládě jeho říše, jako stavební materiál jeho chrámu, nebo jako rivál a konkurent Boha, jako částečně nebo úplně trvajícím bez Boha, byť jen v tom nebo onom ohledu, jako souhrn všeho, čeho člověk potřebuje, co může člověka ukojiti v jeho touze a rozvinouti v jeho síle (Religion und Offenbarung, str. 16). Není třetí možnosti. Je-li filosoficky dána jsoucnost transcendentního reálna, inteligentního původu všeho, vidí se snadno, jakým nebezpečím pro kulturu ducha je druhá část alternativy, když se kultura vůbec dá směrem soka tohoto původu všeho.

Krátkozrakosti a v malém obzoru se může zdáti oslňujícím rozvoj kultury, který se tu děje, ale když se otevrou veliké obzory a po letech se prohloubí perspektivy, ukáže se, že to nebyl směr vzhůru ani vpřed, nýbrž dolů a zpět. V tom nebezpečí a v tom osudu je veškerá kultura bez transcendentního náboženství. Zde je důvod oné popírané a přece neodstraněné skutečnosti, že kultura bez transcendentního náboženství nutně propadá odsouzení starého filosofa: nic nového pod sluncem; když od výsledků této kultury ducha se oddělí styl doby, ukáže se, že, co hlásá filosof jako epochální myšlenku roku 1935, bylo známo již před stoletími. Neboť bez transcendentního náboženství i nejsmělejší rozmach ducha musí spadnouti do hmoty a ve hmotě utone. Jediný smysl veškeré kultury jest duchem naplniti hmotu; smysl veškeré kul-

tury ducha jest vnést ducha do oblastí vyšších, než je duch sám, naplniti ducha obsahy onoho Ducha-Původce všeho. Když se k tomu uzavře cesta, není jiné možnosti než jen hmota a práce ve hmotě, tedy stále dokola.

Pěstovati kulturu ducha znamená tedy pro silné duchy: překonávati všechno, co chce býti cílem s vyloučením inteligentního Původu všeho; pro duchy slabé znamená útek před tím, aby nepodlehli, nemajíce síly na boj a vítězství. Tedy opravdu kultura ducha znamená v tomto smyslu boj proti světu a útek před světem. Tak totiž, že se duch povznese nad stav nevolníka hmoty a omezenosti, nad zajetí ducha v tom, co se jeví zevně.

Není třeba rozváděti, že toto nepřátelství a tento útek není nečinnost a pasivnost. Je to práce v napětí všech sil, aby byla vytvořena harmonie celku, ovládaná tím, co jediné může harmonii vytvořiti, tím nejvyšším, co vůbec jest.

A tím jsme teprve naznačili jen jaksi negativní stránku a činnost transcendentního náboženství, kterou scholastikové nazývají »removens prohibens«, odstranění překážky kultury ducha. Kladnou stránkou a prací transcendentního náboženství je umožnění vzestupu ducha výše, k nejvyšším obsahům a silám.

Pojem transcendentního náboženství vychází z věčné jsoucnosti první a nejdokonalejší příčiny. Poněvadž tato příčina jest první a nejdokonalejší, její činnost nemůže nikdy ustati a její příčinnosti se nevymyká nic a nikdy. Jinak by byla příčinou druhotnou a nedokonalou. Proto uskutečnění transcendentního náboženství je chtění vystavení ducha, to jest rozumu a vůle, příčinnosti první a nejdokonalejší příčiny. Příčinnost předpokládá styk a styk zase předpokládá určitou příbuznost. Požaduje se

tedy od transcendentního náboženství jakožto prvku kultury ducha, aby dalo věčný a osobní styk s první příčinou, uvádějíc ve skutek příbuznost k tomu vyžadovanou. Tento věčný a osobní styk proráží uzavřené kruhy a vede k obsahům a silám, jež jsou vyšší než obsahy a síly lidského ducha.

Příčinnosti první příčiny se nevymyká nic a nikdy. Tedy nemůže býti překvapena náhlou přítomností někoho, jenž by prostě hlásil, že je tu a že si osvojuje podíl na obsahu a síle Příčiny. Přiblížení musí býti započato Příčinou samou, vedeno jejími požadavky a upevněno zesílenou podobností s ní. Terminologie transcendentního náboženství na označení toho má tři slova: víra (obsah), přikázání nebo zákon, milost, v nichž je vše, co odpovídá pojmu síly. Rozbor toho nenáleží do filosofie, patří již do theologie. Ale tyto ryze přirozené myšlenky ukazují, jaké má transcendentní náboženství cesty a síly ke kultuře ducha. Dokazují, že jen ono může přivést na tuto cestu a jen takovým způsobem.

Snad ze všeho, co tu bylo naznačeno z filosofie náboženství, je patrné, že transcendentní náboženství (a jemu platí veškeren boj protináboženský; neboť jde-li o náboženství přirozené, jest úplně stejné hodnoty uctívání modly kamenné nebo živé) není opium pro lid, jak praví nejnovější výraz starého bojovného hesla. Opiem jsou všechny teorie, pracující proti němu, neboť opium drží při zemi v pohodlné poloze a uspává, právě tak, jako ony teorie všechny. Žádná teorie nezmění podstaty a řádu věcí; ovšem se však stává teorie ničivou, staví-li se proti podstatě a řádu věcí. Podstata a řád věcí se stanoviska kultury ducha jest: jediná Příčina a všechno ostatní účinky, jež jen za cenu smrti se mohou postavit proti ní do

pózy rivála. Nemáme-li místo kultury ducha míti módu ducha, musí se duch zařaditi do řádu věcí všech.

5. CESTA K BOHU.

Filosofie náboženství je v problému, zda hodnoty, náboženstvím podávané jako skutečnosti, jsou mimolidskými realitami, nebo jen subjektivně osobními dojmy. Obojímu řešení nastává nutnost probádati, jak toto objektivno nebo subjektivno se projevuje, jakými postupy a kterými souvislostmi prochází v duši, jaké jsou výsledky toho dějství. Tak náboženská psychologie je přirozeným pokračováním i požadavkem filosofie náboženství, jsouc užitím jejích všeobecných poznatků. Podstatné orientační zásady a některé »klasické« příklady ukáží nesprávné a správné cesty náboženské psychologie.

Když opadly vzedmuté vlny freudismu, dochází zvolna uznání zásada, že psychologie nemůže budovati výlučně na fyziologii. Freudismus je vyvrcholením tohoto směru, jenž celou psychologii staví na určitou stránku fyziologickou, totiž na komplexy sexuálního erotismu. Tím méně možno na fyziologii stavěti náboženskou psychologii, nemá-li býti jen nominalisticky náboženskou, jsouc ve skutečnosti jen vyváděním člověka z omylu, že by byla nějaká náboženská psychologie s vlastním a rázovitým předmětem.

To je nejvlastnější otázka náboženské psychologie: jaký je poměr mezi náboženskými hodnotami, náboženským smýšlením, náboženským cítěním a náboženskými úkony. Zdali to všechno jest a jak je to v logické souvislosti s ideou Boha, nebo to všechno je jen důsledek

odrazu něčeho jiného, když si náhodou člověk nějakým způsobem uvědomí ideu Boha.

Šlo se trojí cestou, kterou označíme jmény teorie iluminační, sublimační, abstrakční.

Iluminační teorie je starý platonismus v rouše moderních ideí fenomenalismu a filosofie hodnot a jiných filosofických soustav. Pro náboženský zážitek a tedy pro náboženskou psychologii jest mu rozhodující síla »osvícení«, to jest síla intuice náboženských hodnot. Touto intuicí se začíná náboženské cítění, síla této intuice, její jakost a hloubka dává tvar, hloubku a pronikavost náboženskému cítění a v důsledku toho cítění potom náboženskému smýšlení. Dokonale to vyjadřuje výrok Schelerův: »Náboženské zachycení Boha je bezprostřední; toto původní a bezprostřední vědomí Boha záleží v úkonu lásky. Teprve důsledkem tohoto úkonu lásky je poznání Boha.«

Snadno se vidí, jak touto teorií je vůbec znemožněna jakákoli rázovitá náboženská psychologie. Zásada základní této soustavě vylučuje jakoukoliv objektivní náboženskou psychologii, která by mohla činiti nároky na vědeckost. Neboť intuice, jako je bezprostřední, tak je výlučně subjektivní, tak dokonale subjektivní, že ani subjekt sám ji nemůže odíti do objektivně platných pojmů; ani sám sobě nemůže o ní přesně mluvit, tím méně může jinému přesně vyjádřiti její obsah. Neboť to je vlastní podstata intuice, že nejde přes obvyklé objektivní formy výrazu. Proto ani subjektu ani psychologovi není možné sledovati cesty takového náboženského zážitku tak přesně, aby mohl podati vědecké sestavení, seřazení a úsudek. Každé tvrzení v této věci musí nésti pečeť nejistoty, a skoro jistoty omylu. Stejně v životě. I tu náboženský život, budovaný na této teorii, je vydán bez-

nadějnému a nekonečnému kolísání. Je to dokázáno na životě největšího člověka tohoto směru, na Schelerovi, jehož cesta byla neustálé trapné měnění, až skončil tam, odkud původně vyšel, v subjektivismu.

Náboženská psychologie protestantismu je rovněž platonská, platonsky orientovaná, kladouc nejhlubší náboženský život do osobního zážitku, jenž musí býti v každém subjektu jiný, podle »inspirace« jemu zvláště dané. Ani touto cestou se nelze dostat k vlastní náboženské psychologii, která by byla něco jiného, nežli užívání a výsledky zásad platonismu. Neboť ani tento zážitek ve smyslu ryzího protestantismu nesnese objektivně platných vyjadřovacích forem.

Oběma těmito směry jednoho názoru se upírá způsobilost k vědecké náboženské psychologii, protože důsledky jejich zásad jsou znemožněním vědeckého postupu. Ve skutečnosti také žádný z těchto směrů nemá obsáhlejší a důsledně propracované náboženské psychologie, takže na poli náboženské psychologie se dnes pěstují jen teorie sublimační, jež dosud převládá, a teorie abstrakční, čili subjektivismus a aristotelický tomismus.

Subjektivismus vylučuje jakoukoli objektivní náboženskou intuici a jakékoli objektivní podložení náboženských zážitků, jež by totiž měly skutečný předmět mimo člověka. Nynější, zdá se, že vrcholný, stav toho směru označuje trojí myšlenka, kterou H. Leuba ukazuje jako hlavní zásadu svého díla Psychologie náboženské mystiky: »Náboženská touha po spojení s Bohem povstala z únavy boje s druhými, a jest jen snahou po vysvobození z omezenosti obyčejné existence. Bůh metafysiky je nekonečná, necítící bytost, která nestojí k člověku tak, jak se všechna dějinná náboženství domnívají a snaží

tvrditi pomocí svých soustav o vyznání a klanění. Náboženství má dávatí ideál, a věda cestu, jak se má ideálu dosáhnouti. Má-li se dosáhnouti ideálu křesťanství, jeho zaostalé představy o příčinnosti a na nich spočívající soustavy klanění musí býti nahrazeny vědeckým porozuměním pro skutečné příčiny a s tím souvisejícími metodami. Pak možno očekávati, že duchovní povznesení bude závoditi rychlostí s povznesením ve věci zdraví a dlouhověkosti.«

V abstrakcích je tu zahaleno, co je vlastním axiomem subjektivistické psychologie, že psychologie náboženství je psychologií úchylnosti a zrůdnosti. V ní platí věta, že je vedlejší, zda skutečně jsou věci, které odpovídají obsahům náboženského smýšlení a cítění, jakož je také vedlejší, kde jsou; náboženské smýšlení a cítění jest u každého stejné hodnoty. Úkolem této náboženské psychologie jest pouze hledati subjektivní pramen, ze kterého toto smýšlení a cítění v daném případě vyšlo, neboť zvenku nemohlo přijíti.

Ani subjektivistická náboženská psychologie nemá práva na jméno náboženské psychologie, jsouc vědomě psychologií určitého způsobu sublimace nebo zvratnosti určitých hnutí v člověku, jež s nějakou vyšší bytostí nemají nic společného, ani styčného bodu. Když přehledneme hlavní proudy literatury subjektivistické náboženské psychologie, najdeme, že bezmála každý zážitek člověka může býti pramenem náboženského smýšlení a cítění, pokud mohou znamenati to, co abstraktně Leuba nazývá snahou po vysvobození z omezenosti obyčejné nebo takové existence. Je tu všechno vyjmenováno, co je mezi životním zklamáním a pohlavním hladem, označeným jménem libido.

Nanejvýše se může připustiti, že tato psychologie má vědeckou oprávněnost, pokud ukazuje, které silné zážitky jsou zvláště způsobilé vyústiti v náboženskou mentalitu; ne však obráceně, že by náboženská mentalita vůbec byla nutně jen důsledkem takových zážitků nebo zne-možnění jich. V prvním je také skutečně cena a význam práce, která v tomto směru byla vykonána, a je to její jediný pozitivní výsledek. Neboť je nesporné, že zdánlivě intenzivní náboženský život ve skutečnosti vůbec není náboženským životem a také je skutečné náboženské ší-lenství, tiché nebo křiklavé.

Pomocí psychologické práce tohoto směru jakožto psychiatrie, ne však jakožto všeobecně platné náboženské psychologie, možno dnes dosti snadno a dosti bezpečně rozeznávati zdání od skutečnosti a udávati příčiny, nebo se jich dohadovati a chápati tak na pohled nepochopitel-ná ztroskotání a kolísání v tom, čemu se říká nábožen-ský život. Náboženský život, zdánlivě hluboký, který na-stal jen přirozenou subjektivní sublimací nebo zvratností, ztroskotá ihned, jakmile přijde zážitek silnější, než byl první.

Mimo tyto případy však jest i jiný náboženský život, odolávající všem nárazům, a na vysvětlení toho smýšle-ní a cítění nevystačí žádná sublimační teorie, protože prostě tu není co sublimovati. Sublimační teorie si ovšem v takových případech pomůže poukazem na to, co není, na sublimaci právě této negace. Což je velmi laciné.

Abstrakční směr uplatňuje myšlenky Aristotelovy v propracování Tomáše Akvinského. Na rozdíl od ilu-minačního směru, v němž náboženské poznání a smýš-le-ní jest teprve důsledkem náboženského cítění čili lás-ky, směr abstrakční drží zásadu, že cítění může býti jen

důsledkem poznání, a že tedy v náboženské psychologii první pozornost se musí věnovati vzniku náboženských myšlenek a teprve na základě jich možno rozbírat i s nimi srovnávati náboženské cítění. Na rozdíl od sublimačního směru, podle něhož náboženskému smýšlení nebo cítění neodpovídá žádná stejnorodá skutečnost, nýbrž skutečnost zcela jinorodá, drží abstrakční směr zásadu, že všechny předměty rozumu, bez jakékoli výjimky, musí rozum poznávati ze zkušenosti stejnorodých vnějších věcí a vlastních duševních činností. Všechny naše pojmové poznatky jsou nějaké výtvary abstrakce a důsledky ze zkušenostních skutečností. Proto také Aristotelovi veškerá skutečnost je spojená, souvislá až k vrcholu, k prameni, k bytosti nejvyšší, kterou nenazývá jako Platon »nejvyšším dobrem«, nýbrž »actus purus«, to jest čiré uskutečnění; všechno v ní jest skutečnost, aniž by něco bylo, co by v ní bylo jen neskutečnou možností, co by mohlo býti uskutečněno, dosud nejsou.

Tím je dána základní skutečnost pro věcné a pravdivé náboženské myšlení a také cesta k němu i k jeho probádání. Pro tuto cestu má abstrakční směr myšlenku, která na první pohled může zarazit, starou myšlenku aristotelskou: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu, nic není v rozumu, co dříve nebylo ve smyslech. Tomáš Akvinský zná jen jediný pramen skutečně náboženské myšlenky také jen ve smyslu této zásady.

Tedy cesta k náboženskému smýšlení jde přes zevní a vnitřní individuálně zažité dojmy ze skutečností přes smysly. Z těch skutečností náš rozum srovnáváním, usuzováním, vyvozováním, abstrakční činností pozdvihuje se nejdříve k poznání jsoucnosti nejvyšší bytosti, která

je vlastním a výlučným předmětem náboženského myšlení a cítění, a náboženství vůbec ve všech jeho projevech. Z poznání jsoucnosti touž cestou povstává odvozování náboženských myšlenek se všemi jejich důsledky pro utváření života.

Tomáš a veškerý aristotelismus v zásadě zná jen jednu přirozenou cestu uvědomiti si Boha, a jen jedno možné východisko náboženské psychologie: skrze důsledkové, abstrahující a stupňující myšlení. Jako křesťan pak dodává jen, že zjevení Bohem přímo a nad možností rozumu dané, a s ním spojené osvětlení a posílení rozumu i vůle, přichází člověku na pomoc v této práci, kterou podporuje tak, aby nejužitečnějšího a nejvyššího poznání nabyl v pravý čas, bez dlouhé a proto nebezpečné námahy, s dostatečnou jasností a jistotou. Ale i toto uvědomení zjevení musí vykonati cestu přes smysly, podle stěžejní zásady, nic není v rozumu, co nebylo dříve ve smyslu, aspoň ve smyslu vnitřním.

Jen tento třetí směr může vésti k úspěšné, objektivně všeobecně platné a tedy skutečně vědecké náboženské psychologii. Nemůžeme se pozastavovati nad tím, že se stará myšlenka bere na probádání nových vymožeností. Předně se tu nejedná o skutečně nové vymoženosti, ježto v zásadě jsou to problémy známé i tvůrcům této myšlenky; dále, aristotelismus Tomášův je sice starý, ale ne zastaralý nebo ztrnulý.

Třebaže moderní psychologické směry jsou svými výsledky daleko od Tomáše Akvinského, přece zůstává pravdou, že on položil základy k úspěšné psychologii a že vliv jeho psychologických zásad sahá až do samých základů moderního myšlení; odchylky ve výsledcích nastaly jen nesprávným sylogistickým postupem, když

správná zásada byla nesprávně spojena s nesprávným užitím jí, a podle nutně neshodných výsledků pak neprávem byla odsuzována nebo opravována zásada sama. Ale směry dosud jmenované byly odsouzeny samým svým postupem a jeho výsledky, neboť již prvnímu pohledu se jeví nemožnými: iluminační teorií se náboženství stalo erotismem, sublimační teorie z náboženství učinila úchylnost, nezdravý zjev v životě duše, který je třeba odstraniti.

Tomášovy zásady skutečně objasní nejtěžší problém, na kterém ztroskotává náboženská psychologie nových směrů: proč náboženské cítění a smýšlení se liší v různých lidech, kteří jsou vyznavači téhož náboženství; proč do náboženského myšlení a cítění tak snadno a tak často vniknou myšlenky a city až příliš člověcké; proč konečně určité abnormality tělesné nebo duševní tak snadno se halí do náboženského roucha.

Náboženské myšlení a cítění musí jíti přes smysly, t. j. přes tělesnou stránku člověka. Rozum abstrakcí má odbarviti smyslové vjemy, povznést je nad omezenost smyslového, vzíti z nich jejich nejhlubší a nejvyšší obsah. Pohled na tuto práci nám ukáže její složitost, ale také její vystihující přesnost.

Každý smyslový vjem jde do smyslového ústředí vnitřního, jemnějšího nežli vnější smysly, kde se dojmy přesně rozlišují a třídí. Z ústředí přebírá vjemy obrazivost, zaznamenávají, přechovávají, vyvolávají a přetvořují na jiné, zvenku nepřijaté. Konečně pracuje vnitřní smysl pro hodnoty vnějšímu smyslu nepostřehnutelné, ale ve vjemech obsažené, hodnoty duchové a ideální.

Každý zvenku přicházející vjem smyslů musí projíti touto dílnou. Snadno pochopíme, kolik se tu může státi

omylů, není-li rozum dosti školený životem nebo učním, aby nepřijímal všechno prostě tak, jak je to podáváno smyslovým ústředím, nebo aby nedovozoval nesprávně.

K tomu ještě přidáme obraz, vypracovaný moderní psychologií o zvrstvení duše neboli o nejednoduchém a o převládajícím založení lidské duše. Vypočítává se založení rozumové, volní, citové, z nichž plyne založení mravní, když jde o uskutečnění nebo ničení hodnot; estetické založení hledá převážně krásu a vzory krásy; metafysické založení má zvláštní smysl pro nejhlubší příčiny; konečně i náboženské založení, znamenající sklon k životnímu spojení s nejvyšší příčinou.

Platí za jisté, že v každém člověku jsou podstatně tyto vrstvy všechny, že v každé jest něco vadného, nedosti vyvinutého, že jedna převládá a že převládající vrstvu možno měniti. I když nemožno přisvědčiti k celému dosahu tvrzení, že každá vrstva má něco vadného, přece je jisté, že každá má jen omezené možnosti a schopnosti. Rovněž jest jisté, že převládající vrstva může býti buď z dědictví nebo z puberty, nebo z jiných životních osudů, otřesů nebo výchovných vlivů. Ta myšlenka není ani v nejmenším proti myšlence Tomášova aristotelismu a doplní celek obrazu, který pro svou práci předpokládá náboženská psychologie tohoto směru.

Z takového předpokladu plynou velmi důležité důsledky, které náboženskou psychologii zachrání od bludných cest. Předně, že projevy náboženského myšlení a citění musí míti více nebo méně nápadnou podobnost, vždycky pak zřetelnou podobnost s projevy lidského smyslového života a »člověčího« myšlení a citění. Neboť musí projíti prací smyslů, z duše nazpět zase konati ces-

tu přes smyslovou složku, byť jen vnitřní, ale přece smyslovou, navenek zase vyjdou projevem smyslů. Pro nejbožštější i pro nejčlověčtější projevy má člověk pracovní mohutnost nikoli dvojího rázu, nýbrž rázu jednoho, a to rázu člověčího, založeného na spojení se smysly a na toto spojení zařízeného. Nesmí tedy náboženská psychologie hned usuzovati, že všechno náboženské myšlení a cítění jest výlučně dílem smyslové stránky čiře subjektivní, bez jakéhokoli vjemu stejnorodého z venku.

Za druhé musí býti podobnost projevů náboženského myšlení a cítění nejen se smyslovou činností člověčí, nýbrž náboženské projevy nejrozličnějších větví lidstva musí míti určitou, v základních rysech značnou podobnost, protože poznávací a projevující zařízení jest u všech lidí jednoho rázu.

Proto za třetí nemá náboženská psychologie práva, z podobností s činností smyslových projevů usuzovati na výlučný původ jen z nich, na původ zavřený jen v obvodu vzájemného působení duše a těla. Její povinností jest zkoumati nejen vjem, nýbrž, a více důkladně, cesty, jimiž jde. Pak by se přišlo i na to, že dlouho ještě psychologie náboženství není tak daleko, aby mohla pronášeti nové definitivní nebo jen pravděpodobné soudy o zjevech a osobnostech, které jsou považovány za krystaly náboženského myšlení a cítění ve kterémkoli náboženství. Neboť mimo abstrakční směr nikdo to zkoumání nevykonával.

6. NÁZORY O NÁBOŽNÝCH.

Cesty náboženské psychologie vidíme názorně ve schématech, do jakých řadí životy velikých mystiků. Budiž

za příklad život dominikána Jindřicha Suso. Jako zastánce sexuálního směru sublimační teorie líčí smysl Susova života J. H. Leuba takto: »Jeho matka byla zběhlá v náboženských vytrženích lásky. Syn zdědil romantickou smyslnost po matce a byl záhy od matky v tom směru cvičen. Od 13. do 18. roku svého věku žil v klášteře dominikánském tak, jako ostatní, ale byl čím dále nespokojenější se sebou, až poznal, že příčinou jeho neklidu je láska. Náležel totiž k onomu druhu lidí, jejichž jediným důvodem bytí jest láska, milovati a býti milován. Konečně našel nebeskou nevěstu jako náhradu za pozemskou lásku, bez níž by mu náboženský život byl mučednictvím nesnesitelným. Svou nevěstu, »Věčnou Moudrost'', nejčastěji zosobňuje v podobě mladé a krásné panny. Pak ho začala trápit pokušení, jimž se stavěl na odpor neslýchaným trýzněním svého těla. Dvacet let se tak mučil a považoval to za zkušební dobu, aby mohl býti rytířem své lásky. Pracoval v ženských klášteřích a snadno se uhodne úspěch této poetické a jemné duše, jež o božské lásce mluvila slovy lidské vášně. Ale zdá se, že vyšel z každé bouře neposkvrněný a vítězný. V této souvislosti je také pozoruhodné, že měl důvěrně spřátelenou duši druhého pohlaví. Suso byl obeznámen se všemi halucinacemi smyslů a ducha. Vyšinul se do jedné řady s největšími mystiky.« — Byl by tedy Suso klasickým dokladem na zásadu této školy, že »co křesťanská náboženství ostře dělí od každého jiného, jest jeho zvláštní vedení pohlavního pudu do tří kanálů, lásky k Bohu, bližnímu a sobě« (O. Pfister).

E. Underhill (Mystik 1928) vylíčil duši Susovu zase jinak, podle druhého, subjektivistického směru sublimační teorie: »Suso je rozený poustevník a visionář nej-

bujnějšího katolického typu. Pro subjektivního, romantického Suso, jehož hlavní starost platila jeho vlastní duši a jeho osobnímu poměru k Bohu, mystika není tak sdělováním nauky jiným lidem, jako spíše intimní osobní zážitek. Ve svém vlastním životopise, lidském to dokumentu, jenž jde mnohem více do jednotlivostí a mnohem otevřeněji sebe líčí než slavný „Život“ svaté Terezie, zanechal nám líčení svých utrpení a radostí . . . Jeho mystická pojednání jsou ve formě rozhovoru, jako by se nemohl zbaviti osobního a harmonického pojetí duchovního života. Byl z přátel Božích, kteří byli odhodláni k hrdinskému pokusu, děsně zkažený a nevázaný náboženský život své doby opět přivést do spojení s duchovou skutečností a své bližní zasvětit do atmosféry Boží.«

V jakém smyslu jest míněn takový rozbor duše Susovy, vidíme ze zásady, kterou je neseno celé dílo Underhillovo, a jíž užívá nejen o vrcholných náboženských osobnostech, mysticích, nýbrž také o projevech a významu náboženského života vůbec. Praví: »Láska k pravdě je východiskem veškeré filosofie. V mystice tato láska opouští kruh jen intelektuální a mění se v jistotu citu osobní vášně. Kde filosof tuší a odůvodňuje, tam mystik žije a vidí, a proto mluví řečí těžko přístupnou, řečí přímé zkušenosti, ne řečí dialektické školy.«

Aby nás nemýlila slova na první pohled docela přijatelná i pro člověka, který žije z katolického náboženství, musíme si uvědomiti a stále míti na zřeteli stěžejní zásadu této školy subjektivistické, že totiž všechna náboženství spočívají na primérní domněnce, že nadsmyslno jest nějak důležité a skutečné a že jednáním člověka možno působiti na nadsmyslno, ale je to všechno nedo-

kazatelné. K tomu se však ještě musíme vrátiti při hodnocení této školy, která dnes je v tak zvaném vědeckém světě považována za nejnadějnější.

James dal jaksi úvodní a názorný příklad na vysvětlení duševních pochodů v náboženském životě takovým obrazem: Je dobře si ujasniti, jaké změny by nastaly, a to v celém životě duchovém, kdyby různá oddělení našeho přijímacího aparátu zaměnila své úlohy, takže bychom na př. slyšeli barvy a viděli tóny. Není to absurdní; hudba je skrze ucho dána interpretací určitého chvění, barva zase je okem dána interpretací jiných chvění. Takovou nějakou, dosud záhadnou, ale patrně skutečnou záměnu provede náboženský člověk, obyčejně podvědomě, silou své vůle.

Začátek záměny nebo jakousi formu záměny vymyslel Eucken: Odluka od světa smyslového, nové zrození a vývoj duchovního vědomí, stále užší a hlubší snaha po spojení s plností božského života. Tyto tři »základní imperativy« vykonají práci změny obyčejného života na život náboženský i mystický v pěti etapách: snaha zdůrazňovati sebe a potřeba lásky, to jest úsilí o vynikající vážnost a obdiv; strach před izolací a potřeba opory; snaha míti někoho, komu by se člověk cele věnoval; potřeba pokoje, to jest harmonisace života v činnosti a utrpení; snaha o socialisaci individuálního života.

Kde je v duši dán takový předpoklad, tam se vyvine náboženský život. Zkušenému ovšem je takový náboženský život velmi podezřelý, protože tyto vlastnosti jsou základní prvky duší, které jsme zvyklí nazývati hysterickými, nebo dušemi v životě pozemském zklamány a macešsky odbývanými. Takže by se ty formulky hodily jen na minimum náboženských lidí.

K vůli úplnosti si ještě řekněme, jak asi by viděla Susona teorie iluminační. Pro tu nic neznamená romantičnost Susonova, ani jeho rytířkost, ani jeho působnost v ženských klášteřích, ani Alžběta Staeglin, ani se nepropracovává pojmovými problémy jeho duševního vývoje. Jako hlavního činitele by našel v trojím osvícení v Susonově životě. První osvícení bylo dílem jeho matky, která ho zasvětila do hlubokých a něžných zkušeností s náboženskými hodnotami a naučila ho pronikati do nich a oceňovati je. Tím byl odstraněn vliv hodnot, které zastával jeho otec. Druhé osvícení nastalo v klášteře; intuitivně poznal, že větší hodnoty jsou jinde, než tam, kam ukazovala zkušenost jeho matky, i jinde, než kde byli bratři v klášteře. Příznačné je, že se mu to nové osvícení soustředilo v tajemném pojmu Věčné Moudrosti, v pojmu znamenajícím nevyzpytatelné hloubky, kterých nemožno dosáhnouti žádnými myšlenkovými rozbory a pochody. Třetí osvícení zakončilo jeho strašlivou dobou sebetřýznění tělesného. To byl vrchol intuice nejvyšších hodnot. Proto jím také začíná vrchol štěstí a klidu Susonovy duše. Tedy jeho náboženství a náboženskost spočívala ve stále vystupující intuici stále vyšších hodnot, mezi nimiž není logického spojení a k nimž nedospěl uceleným řetězem etap, nýbrž náhlými a na jeho vůli a hledání nezávislými pohledy.

Vděčný je souborný pohled na trojí líčení jednoho náboženského života. Vděčný svou nevděčností. Vidíme, že se tápe v nejistotách a že se zůstává na povrchu, třebaže to každý tak zřetelně nepřizná, jako E. Underhill, že psychologicky zůstává stále modernímu psychologovi náboženský život neproniknutelnou záhadou. Zůstává se na povrchu, protože se pracuje šablonami, okreslenými

z jednotlivých, přesně ohraničených individuálních případů, a právě z těchto individualit se šablona dělá, nikoli z věcí, které jsou ve hloubce bytí a proto všeobecné. Se šablonou se ovšem krásně pracuje, protože pod šablonou je viděti jenom obrazec šablony a nic více.

Vzorci jsme viděli, musíme ještě věděti, z jakého materiálu jsou zhotoveny šablony, abychom viděli příčiny naprosté neschopnosti t. zv. »velké« náboženské psychologie ke kladným výsledkům, odpovídajícím všeobecné skutečnosti.

Pro velkou náboženskou psychologii jest nejosudnější, že bere všechna náboženství dohromady a snaží se do jednoho schematu postaviti budhistický okultismus, v Indii a mimo Indii, antická mysteria, islamské dervišství, israelské essenství, protestantské a katolické projevy náboženského života. Takovým způsobem nemožno proniknouti k jednotné podstatě příčin náboženského dění v duši, protože se tu staví do jedné řady tolik různých podstat, kolik je členů řady. Takovým způsobem nemožno podati jednotné a všeobecně platné vysvětlení vnitřních pochodů duše v náboženském životě, ježto vnitřní stránky těchto členů řady jsou neslučitelně rozdílné, vycházejíce ze sobě odporujících zásad a jdouce k naprosto různým cílům. Jediným jim všem společným by snad mohl býti onen pralidský prvek, vědomí něčeho svrchaného, co ovládá bytost a život člověka, aniž by se určovalo, jak jej ovládá.

Druhá věc, jež maří všechny naděje na objektivní výsledky takto pěstované náboženské psychologie, jest podivuhodný paradox: Pokusy, mystickou pravdu, bezprostřední vnímání božského bytí, omeziti na určitou formuli víry nějakého určitého náboženství, jsou tak mar-

né, jako pokusy, nějaký drahocenný kov chtějí uznati jen v nějakém určitém ražení, které jej činí běžnou mincí.

Tento paradox může míti dvojí smysl. Buď, že jsou všechna náboženství stejné hodnoty, a to hodnoty nezávislé na jejich náboženském svérázu; což se shoduje s právě řečeným. Nebo, že náboženská psychologie jest psychologií divného omylu lidské mysli, považující něco za náboženské, co náboženským není, čili že náboženská psychologie jest zpytováním nemoci ducha, které se říká náboženství.

Třetí věc, jež maří všechny naděje na vědecky jisté a všeobecně platné výsledky velké náboženské psychologie, jest předpoklad neskutečnosti nejvyšší, osobní a transcendentní inteligence, která vše ovládá a řídí a které se říká osobní Bůh.

Sebepodrobnější celkový pohled do dnešního stavu náboženské psychologie velkého stylu neukazuje jiných cest a jiných zásad, nežli zásady a cesty tu naznačené. Jsou ovšem u protestantských psychologů výjimky, popírající třetí základ velké psychologie náboženské, a uznávající skutečnost transcendentní inteligence božské. Ale i při tom je na vybranou jen dvojí. Buď se postupuje podle stěžejní zásady protestantismu, kladoucí za smysl a podstatu veškerého náboženského snažení subjektivní, osobní uchopení Boha. Ale tu je předně nezbytné přiklonění k cestám subjektivistických škol a za druhé je tu nemožnost všeobecně platné náboženské psychologie, protože subjektivní uchopení Boha, jeho pohnutky a cíle jsou tak rozdílné, jako je rozdílný jedinec od jedince.

Druhá možnost této výjimečné cesty je, že se postupuje podle zásad zbylých z katolického dědictví. Tu však nelze

dojít ke kladným výsledkům všeobecně platným, dokud se neopustí všechny zásady velké náboženské psychologie moderního stylu. Neboť, tak budou nadále vedle sebe státi, jako rovnocenné, předměty badání: lama se svými posicemi a tajnostmi, mučedníci mysterií Dionysových, tancující derviš, Jakob Boehm ve vytržení z pohledu na vyleštěnou konvici, Kateřina Sienská ve vytržení nad krásou květnaté lučiny, jež ji přivedla na myšlenky o kráse Boží. A výsledek nebude nikdy jiný, než buď nepravdivé a nemožné šablony, nebo psychologie jednotlivců v jejich náboženském životě, ale nikdy všeobecně platné zásady pro náboženství vůbec. Sestaví se, a sestavila se náboženská terminologie, bezmála by se lépe řeklo, že nábožensko-psychologický slang, ve kterém se mluví o všech stejně, ale výsledek je takový, jaký se ukázal na prvním Štokholmském sjezdu, o němž napsal účastník: »Všechny řeči se vztahovaly na Boha, na Krista, na království Boží, ale při stejných jménech to byl často cizí svět, který se tu otvíral před našimi zraky. Tato náboženství žijí přímo z dialektiky, z obratnosti řeči, z lidského bohatství slov jeho zástupců.«

Přehlíží se, že stejná slova mají v jednotlivých případech naprosto jiný význam. Čili, náboženská psychologie velkého stylu je v slepé uličce. Snad dospěje k výsledkům uceleným, až se specialisticky oddá oněm náboženstvím, při nichž platí všechny tři její předpoklady. Ale nikdy nebude schopna vystihnouti ani zdaleka náboženský život katolický a jeho psychologii. Pro tento život jí chybí všechny předpoklady.

Katolický náboženský život totiž se filosofovi jeví jako záležitost podstatně jiného rázu nežli jakýkoli náboženský život jinde. Nepopíráme ovšem, že jsou v celku

katolické nábožnosti lidé, kteří náboženstvím chtějí uniknouti nějaké škodě, kteří žijí nábožensky pro vnitřní blaho, kterého jim skýtá, kteří tvrdí, že jim Bůh zjevuje divné věci a divně s nimi jedná, posílaje jim na příklad lahvičky se skleněným červeným srdcem uvnitř nebo divné kamínky a drahokamy (Emmerichová). Nepopíráme ani, že v tomto celku jsou lidé, jimž se žár lásky k Bohu promění na svém vrcholu v sexuální orgasmus. Ale tyto lidi v těch věcech vylučujeme z vlastního náboženského života katolického, považujeme je za choré, a podle toho také s nimi jednáme, ne jako s obdivuhodnými ideály, nýbrž jako s nemocnými, jež se snažíme uzdraviti a s cesty nekatolické uvést na cestu katolické nábožnosti. Ten rozdíl dokonce činíme i u velikých svatých, kde to lze dokázati. Ale nefilosofujeme podle těchto duší o náboženském životě katolickém vůbec, věduce, že jeho podstata je docela jinde.

A tak směle tvrdíme, že ničeho nečekáme pro katolický život od způsobů a metod velké náboženské psychologie. Co nám mohla dáti, to nám již dala, totiž přesné zásady pro pozorování a léčení zmíněných úchylností. Ale na proniknutí do vnitřních oborů náboženského života katolického jí chybí všechno. Jí chybí pochopení, že katolický náboženský život nestojí na subjektivismu, ani na ničem, co se jakkoli týká subjektivních prvků člověka.

Jedinečnost katolického náboženského života záleží v tom, že tento život od svého začátku, ve svém postupu i ve svých cílech stojí jen a jen na pojmu pravdy. A jen tehdy bude možné náboženskou psychologií vystihnouti náboženské dění v duši katolíka, nasadí-li badání zde, u pojmu pravdy a poměru člověka k pravdě.

7. POSTUP NÁBOŽNOSTI.

Ve svém díle o »Dvou pramenech mravnosti a náboženství« podává H. Bergson náboženské psychologii tuto myšlenku: Náboženství stojí na lásce, a to na lásce všelidské, zahrnující veškeren lidský rod bez rozdílu; nositelem této všelidské lásky jsou jen mystikové. Mystikové jsou bytosti naprosto odlišné od jiných lidí a nikdo jich nemůže následovati. Pro ostatní lidi jest náboženství láskou skupinovou, kmenovou, rodinnou, vlasteneckou, aby se totiž skupina atd. udržela pohromadě. Proto si lidé nikdy nebudou moci rozuměti s mystiky; mystikové chtějí něco, co je nemožné, totiž lásku všelidskou.

Bergson se tu postavil za zoufalou myšlenku o nemožnosti transcendentního náboženství, postavil se i za důsledek této myšlenky, že náboženství stojí výlučně na subjektivních prvcích, ježto všechna jím jmenovaná střediska náboženství a mravnosti jsou v důsledku své povahy subjektivní; jejich povaha jest udržeti osobní zájmy, osobitě chápané.

Nelze tedy náboženství stavěti ani na lásce, aniž by se upadlo do popření transcendentního náboženství. I to je svéráz katolického náboženství, že nestojí na lásce. Jeho střediskem není člověk v žádném způsobu, ani prospěch člověka, nýbrž pravda. A to pravda, která je prostředníkem spojení se jsoucím nejvyšším. Co z toho spojení v duši vyrostě, jest ovocem pravdy, činné v duši. Není to jen vzájemnost jakékoli lásky, nýbrž ve své podstatě je to sjednocení s nejvyšším jsoucím, aby se dosáhlo skutečně nejvyššího možného vývoje lidské bytosti.

Scholastická filosofie má axiom, jenž vede k rozvinutí a pochopení této myšlenky, i všech jejích důsledků: *Ens et verum convertuntur* — jsoucno a dobro se zaměřují, čili jsou určitým způsobem totožná. Není pravdy bez jsoucna a není jsoucna bez pravdy. To znamená, že každé jsoucno má vztah a určení k pravdě, každá pravda má vztah a určení ke jsoucnu.

Pravda je nutně první a nezbytný styčný bod se vším, co se myslícímu duchu přibližuje. Jestliže filosofie v metafysice dokazuje nutnost transcendentního jsoucna, jestliže filosofie náboženství ukazuje oprávněnost a možnost styku lidského ducha a života s tímto transcendentním jsoucnem, pak psychologie náboženská musí nutně vyjít od tohoto prvního styčného bodu lidského ducha s transcendentním jsoucnem, od pravdy.

Axiom, že jsoucno a pravda se zaměřují, jest ontologickým základem, na němž stojí spekulativní metafysika i theologie a tedy na něm musí nutně stát i psychologie náboženská. Náboženská psychologie, aspoň náboženská psychologie o katolickém náboženském životě, nemůže vycházeti ani z antinomistické ontologie, jež myšlení a bytí staví proti sobě; nemůže vycházeti ani z číře idealistického pojetí, které myšlení a bytí ztotožňuje. Musí vycházeti z tomistického idealismu či realismu, jenž je kritická, umírněná realistická ontologie, jež myšlení a bytí ani neztotožňuje, ani nestaví proti sobě, nýbrž je staví vedle sebe, jako dva souvislé články jednoho vztahu vzájemného.

Lidské myšlení a život v tomto myšlení, pokud jsou omezeny na pouhé empirické poznání, jsou tomuto směru podle pravdy, zobrazené podle věci; myšlení pak transcendentní, čili náboženské, jest podle pravdy pra-

vзору. Pokusy, podnikané podle ostatních jmenovaných směrů, vedly s neúprosnou logikou k vyřazení rázovitěho pojmu náboženství, jak je patrné nejen z posledního pokusu Bergsonova, nýbrž ze všech nábožensko-psychologických výsledků, jež zachovaly jen jméno náboženství, přenesené do omezených obzorů empirického myšlení a žití.

Jsoucno a pravda jsou vzájemně na sebe zařízeny, jako dva životně spojené články jednoho vztahu. Když tedy jsoucno schopné pravdy, to jest, jsoucno myslící, se octne před jsoucnem jiným, je od jednoho ke druhému jediná možná cesta, a to cesta pravdy, ježto pravda první spojuje jsoucna. To je přírodní zákon, jehož nedbání v teorii přivedlo buď k popření pravdy nebo k popření skutečnosti jsoucna nebo k relativisování obojího. Tedy první styčný bod myslícího jsoucna s jakýmkoli jiným jsoucnem je skrze pravdu a každý jiný styk není vůbec stykem skutečným, nýbrž subjektivní domněnkou o styku.

Uchopení pravdy myslícím jsoucnem se děje poznávací činností. Ta činnost má trojí vrstvu. Nosným základem poznávání je určení podmětu předmětem. Podstatnou nastavbou jest niterné uchopení tohoto určení, jakožto zjištěné a zjištěním dané určitosti. Třetí pak jest tvořivé zpracování této jen vnímané a proto nehotové určitosti, vypracování k jednotnému obrazu a životnímu prvku pro myslícího ducha.

Z té trojí vrstvy je patrné, že poznávání znamená uzpůsobení a přizpůsobení. Uzpůsobení vnímajícího podmětu a přizpůsobení vnímaného předmětu, čili vnímaného jsoucna; poznání pravdy nastane tehdy, když se poznávající rozum rovná věci a věc poznávaná se rovná poznávajícímu rozumu. Držíme-li, že není vůbec v pří-

rodě styku jsoucnem bez skutečnostního vlivu z tohoto styku, že za druhé pro myslícího ducha nemůže býti styku se žádným jsoucnem leč skrze pravdu, vidíme též, že poznávání pravdy nemůže býti bez skutečnostního vlivu na ducha člověka, vlivu to, jenž je stejně skutečnostní, jako fysický styk těles. Neboť pravdivost není nějaký případek věci zevně přidaný, nýbrž je vyzařováním z podstaty jsoucna do přijímače, uschopněného uchopiti tento paprsek bytnosti jsoucna a po něm si pro své potřeby životní osvojiti bytnost jsoucna samu, podle její uchopitelnosti a podle své možnosti uchopiti. Ve třetí vrstvě poznávání pokračuje osvojení reprodukční činností, vypracováním vjemu podle požadavků poznávajícího jsoucna.

Ta reprodukční činnost pojmově odpovídá asimilační činnosti tělesné. Je v myslícím člověku značně složitá následkem životní spojitosti ducha s tělem, činností ducha s činností poznávacího ústrojí hmotného. Uchopení duchové pravdy má v zápětí pohyb celé bytnosti myslícího člověka i po jeho tělesné stránce. Reflex jsoucna tak pravdou zúrodňuje celého člověka a zdokonaluje jej.

Jen jednoho jest ještě třeba, čemu latinské názvosloví říká evidentia, zřejmost; zřejmost pravdy, jejímž výsledkem jest jistota vjemu a celého dalšího postupu. Poněvadž jsoucno a pravdivo jsou dvě životně spojené složky jednoho vztahu, vědomí skutečně poznané pravdy dává jistotu o skutečném poznání samého jsoucna; zaručené vědomí o skutečném poznání pravdy ručí za skutečnost jsoucna a zaručuje jeho vliv na druhé jsoucno, ježto pravda je vázána na věc a věc jest vázána na pravdu.

Nyní lze přejíti k náboženskému problému. Jestliže filosofie dozná aspoň možnost transcendentní nej-

vyšší bytosti, tedy bytosti vůbec nejdokonalejší, musí stejně uznati, že nelze dosáhnouti spojení nižší bytosti s touto nejdokonalejší bytostí, leč cestou pravdy. Nejvyšší a nejdokonalejší bytost není jinak myslitelná, leč jako jsoucí mimo všechnu omezenost; tedy především mimo všechnu hmotnost, nad všechnu hmotovost, nad všechnu omezenost duchovou. Je tedy tato bytost nejdokonaleji zařízena na styk s myslícím duchem. Je zařízena dokonale na poznatelnost jako pravda. Neboť o volní stránce platí, že nemůže vůbec vejíti v činnost, k určitému jsoucímu se vztahující, dokud neví, co chce, co má chtíti, to jest, dokud nedostala směr pohybu z poznané pravdy.

Tak náboženský život musí začíti hledáním pravdy, uchopením pravdy a zpracováním pravdy o nejvyšší bytosti. Náboženský pohyb nemůže začínati citem. Může ovšem začínati citem něco, co má zevnější zdání náboženskosti. Ale začíná-li citovou stránkou, jest jen odrazem pohybů tělesné soustavy člověka, není to spojení se zevnějším jsoucím, tím méně s nejvyšším jsoucím, nýbrž jen spojení s vlastním nitrem, a to ještě spojení v převráceném pořádku, ježto skutečnost citu stává se výlučným předmětem vnímání a reprodukce ducha; proto je celý postup prostě nepravdivý.

Začíná-li citem ducha, ať estetickým nebo jiným způsobem subjektivním, výlučně vycházejícím z dojmů nitra podmětu, nemůže zapustiti hluboké kořeny v duchu, ani v životě, a takový »náboženský« život zůstává zkomoleninou, jak dokazuje náboženství leckterého i katolíka, jež se rozbije o pravdu v jejím požadavku naprosté důslednosti objektivní a nejen subjektivní. Katolický život tu ztroskotá na katolické pravdě, vypadne z celku.

Je-li každé jsoucno bytostně zařízeno k pravdě a teprve pravdou uchopeno může skutečnostně působiti na cit, platí to v nejdokonalejší míře o nejvyšším jsoucnu. Nejvyšší jsoucno ve svém poměru ke jsoucňům nižším je napřed nejvíce a nezbytně pravdou; citem je vůbec nelze uchopiti, není-li napřed uchopeno jako pravda. A také jen tehdy může proniknouti řádnou cestou do celé bytosti člověka a nejpronikavěji působiti.

Ovšem i tu musí býti evidence. Tato zřejmost zase nemůže vycházeti žádným způsobem z citu, jak samo slovo praví. Náboženství nemůže býti přijímáno, ani odmítáno podle toho, jak vyhovuje citové stránce jednotlivce nebo skupiny; náboženství z těchto důvodů přijaté nebo odmítané nemůže býti nazváno přijatým nebo odmítnutým z přesvědčení. Neboť přesvědčení je zřejmost, a zřejmost může býti jen vlastností pravdy, vnímané jako pravda, to jest jako vliv jsoucna, působícího na rozum. Náboženství může býti přijímáno, jen pokud jeho pravda jest ověřena do zřejmosti, jako shodnost se jsoucnem, jehož se týká. Podle povahy nejvyššího jsoucna, jež ve srovnání s nižšími jsoucny jest jsoucnem jen analogicky, to jest v rázu jsoucna nekonečně vyšším nežli nižší jsoucna, nemůže toto ověření vůbec býti odjinud, leč z nejvyššího jsoucna samého. A protože pro ráz analogičnosti se nejvyšší jsoucno vymyká přímému poznání nižšího jsoucna myslícího, plyne z toho jasně, že zřejmost poznání náboženského, jakožto poznávání pravdy, nemůže býti ověřena, leč samým nejvyšším jsoucnem.

V náboženském názvosloví se tomuto ověření říká zjevení, to jest ukázání a ověření pravdy tím, že jest ukázána. Tedy první, co člověk v náboženském životě koná, jest vnímání Boha ne jako hodnoty, ne jako jsouc-

na, ne jako bytnosti, nýbrž jako pravdy, jako předmětu poznání myslícího ducha.

Myslíci duch jest přitahován od předmětu, jenž jest o sobě. Předmět sám tím není dotčen, ale myslící podmět žije z poznávaného jsoucna, podle jsoucna myšlená pravda jest uskutečněním a rozšířením myslící mohutnosti, a tím se pravda stává původem nového života. Tomistický realismus tuto myšlenku učinit základem náboženského života do možností největšího rozpětí, když mluví o »*potentia obocdientialis*« nižšího myslícího ducha vůči Bohu, řekli bychom snad nejlépe »možnost naslouchající«, to jest možnost vnímati pravdu a žítí z nejvyššího jsoucna ve stupni, jenž vůbec není dán přirozenými požadavky a složkami myslícího ducha, ale je dán svrchovaností nejvyššího jsoucna, vnímaného jako pravda, působící vyšší život nižšího jsoucna.

Náboženský život člověka se tedy může pozorovati a vysvětlovati jen podle poměru člověka k transcendentní pravdě a z tohoto poměru. Náboženství ve své podstatě není líbivé a proto s této stránky také nemůže býti rozebírán psychologicky náboženský život. Není líbivé, nýbrž pravdivé. Náboženství nemůže člověku vyhovovati, nýbrž, přesně vzato, právě pro svou povahu podstatné pravdivosti, nesmí jako takové vyhovovati člověku jako takovému; musí jej totiž upravovati, nésti výše. Proto i od smyslové i od duchové stránky člověka musí žádati oběti, ježto k vyššímu se jde jen za cenu obětování nižšího.

Má-li tedy náboženská psychologie býti skutečnou náboženskou psychologií, musí pracovati s takovými směrnicemi. Potom by se snadno na to přišlo, kde je třeba nasaditi, aby se nemíchaly úchylnosti s nábožen-

skými skutečnostmi. Vidělo by se, že úchylností je všechno, co náboženský život posuzuje a pěstuje podle jiné stránky nežli podle stránky zřejmosti přijímané pravdy. Jen tak také by se zachoval přesný a svérázný pojem náboženství, jako něčeho vyššího a povznášejícího.

Náboženské vnímání, čili vnímání náboženské pravdy, musí jíti v myslícím člověku touž cestou, kterou jde pravda od kteréhokoli sourodého jsoucna; prožívání náboženské pravdy musí jíti touž cestou, jako prožívání sourodé pravdy. Musí působiti stejnorodé reakce na celý poznávací a životní lidský organismus, jako jakákoli pravda skutečně uchopená. Tu pak je druhý úkol pro zajištění skutečných výsledků náboženské psychologie: sledovati tyto reakce, po případě jejich nepřesnost a omyly.

Potom nebude náboženské psychologii nikterak proti mysli, že katolické náboženství rozmach náboženského života v jednotlivci podmiňuje vzrůstem poznání pravdy, že vrchol náboženského života pozemského se klade do nazírání na pravdu, že vrcholným štěstím posmrtného života se jmenuje bezprostřední patření na samo nejvyšší jsoucno.

8. TOMISMUS V NÁBOŽENSKÉ PSYCHOLOGII.

Ježto náboženský život musí začíti hledáním pravdy, pokračovati uchopením pravdy a vrcholiti zpracováním pravdy, musí náboženská psychologie jíti v jedné linii s tímto způsobem náboženského zážitku, aby vnikla do duševního dějství náboženského. Pro tuto práci se najde nejlepší návod a nejúspěšnější směrnice v tomismu.

Budiž tu tedy sestaveno několik základních tomistických myšlenek k věci. Z nich se také bez obtíží psychologicky vyjasní a odůvodní psychologie vynikajících katolických náboženských osobností.

Modernímu člověku je skoro samozřejmým názor, že náboženství je výsledkem kulturního vývoje člověka, jenž teprve po dlouhém kulturním vývoji přišel na náboženské myšlenky. Avšak morfologie kultury vede k opačným výsledkům. I když tyto výsledky Frobenius vyslovil svým senačním způsobem, zůstává jejich jádro přece nedotčeno. Frobenius píše ve své zajímavé knize »Schicksalskunde im Lichte des Kulturwerdens« doslova: »Z posvátného náboženského slova povstala slova básnického umění: z posunků obřadního kroku a pozdravu povstal tanec, valčík i tango; z hluku, který měl sloužiti náboženskému vytržení, pochází všechna hudebnost; z náboženských znamení povstaly ozdoby a klenoty; z číselné symboliky matematika, z magických obrazců písmo, z vonné náboženské oběti kouření tabáku, z obrazu slunce kolo u vozu, z náboženských kostek a losů hry v kostky a karty,« atd.

Jinými slovy, nikoli kultura je pramenem náboženství, nýbrž naopak náboženství se jeví jako původ kultury. A je to přirozené, uznáme-li pojem náboženství, jak jej má filosofie náboženství, stojící na křesťanských základech a na základech posledních výsledků dějin náboženství a srovnávacích věd náboženských.

Náboženství se tam jeví jako podrobení ducha a života nejvyšší bytosti. V tom pojmu však je obsaženo podrobení rozumu vyšším pravdám, podrobení vůle (ve skutečném uspořádání života) této skutečnosti jsoucnosti a práv a nejvyšší bytosti, a konečně prožívání skutečného

vlivu nejvyšší bytosti na podrobeného člověka. Je tedy náboženství v tomto smyslu vyvrcholenou prací rozumu a vůle a síly životní; proto není jinak možné, než aby bylo východiskem kultury, která je též výslednicí toho trojího.

Všechny nesnáze a všechna bludiště filosofie náboženství v její nynější podobě mimo nás pocházejí ze zneuznání této skutečnosti. Návrat ke zdravému názoru i ke zdravému dalšímu vývoji může jíti jen přes pochopení tohoto významu náboženství. Od toho pochopení je velká náboženská věda velmi daleko, následkem svých filosofických předpokladů.

Naznačím stručně jádro náboženství, aby se vidělo, kde je třeba práce.

Náboženství filosoficky znamená tři věci: *a)* nejdokonalejší výraz *celkovosti* všeho jsoucna a všeho dění. Neboť je projevem životní spojitosti všech věcí a dějů, sjednocením všeho v nejvyšším a vše ovládajícím jsoucnu. — *b)* Náboženství znamená *skutečnost*, to jest, zachycuje skutečnost a není chimerickým hraním s pojmy a city. Neboť je projevem člověka jako skutečného článku celku, zařazeného pod moc ústředního nebo nejvyššího nebo prvního jsoucna. — *c)* Proto znamená ve svém filosofickém pojmu náboženství také podstatně *pravdu*, to jest skutečný vliv a proto skutečný zisk člověka z toho nařízení. Znamená obohacení ducha ideou a jejím světlem, jež vycházejí ze skutečnosti onoho ústředního, nejvyššího a prvního jsoucna, náboženstvím skutečně uchopeného.

Filosofie, která povstala z odporu proti aristotelské a tomistické filosofii, nemá pro tyto tři věci místa. Proto v náboženském ohledu musila lidská myšlenka ztrosko-

tati, jak ukazuje, uznaně skutečný stav myšlenky v moderní době.

Nejprve celkovost. Stesk Senekův byl, že »proto děláme chyby, ježto o částech života uvažujeme všichni, ale o jeho celku neuvažuje nikdo.« A mohl by býti opakován dnes. Neboť myšlení minulého a tohoto století je ovládáno rozkládáním věcí, se snahou přijíti na podstatu této věci. Z toho rozkládání povstala, ovšem jako vedlejší účinek, ale osudný účinek, ztráta smyslu pro celek a tím také pro vyšší kulturní hodnoty.

Zmíněný Frobenius praví doslova: »Nyní tu stojíme prostřed velikých dějin světa, na vrcholu velkoleposti a — pokud ještě máme právo nazývati se myslícími lidmi, nejsme nikterak se sebou spokojeni. Stojíme tu, a většinou nevíme, co si počítí se všemi těmi krásnými věcmi ve strojích a přírodních zákonech. Dům kultury hoří a každý chvátá hasiti tekutinou, kterou právě má nejblíže po ruce: jeden kolínskou vodičkou, druhý barvou na vlasy, třetí benzinem, čtvrtý inkoustem. Tato bezradnost je proto, že jsme zapomněli mysliti na celkovost. Lidstvo přímo křičí po celkovosti a hledá se vůdce, který by převedl přes bídu bezradnosti, která je výsledkem kouskovacích metod.«

Kouskovací metody vycvičily člověka v soustředování všeho na sebe. Každý pak pro bídu pociťovanou dával jako lék zase jen sebe, to jest, své osobní dojmy a nálezy. Tak muselo býti rozbito vědomí celku, ježto bylo posunuto těžiště a ohnisko celku ze středu skutečného na obvod.

Z toho plynula ztráta smyslu pro skutečnost. Francouzský myslitel Dromard psal knihu O lžích našeho vnitřního života, a praví, že »většina našich tak zvaných

přesvědčení jsou přesvědčení bez obsahu. Že je málo skutečných věřících a skutečných pochybovačů, neboť k tomu je třeba poznati úzkosti ducha hladového, jenž nemůže se spokojiti přeludy neskutečnými; toho královského utrpení dnes většina lidí nezná« — a jen tak je možné, že se opakují stále věci, které jsou dávno již opuštěné.

Právě pro ztrátu smyslu pro skutečnost zkamenělo lidské myšlení. Dobře vystihl situaci onen myslitel, který přímo na veřejné přednášce řekl, že svět je odskutečněn. (Fr. Werfl): »Dějiny světa sotva znají dobu, která by se více minula skutečností, než naše přítomnost, ačkoli se zdá, že tato naše přítomnost je k prasknutí nabitá skutečnem, to jest nedbáním o to, co se jeví jako nadskutečnost našich smyslových dojmů.« Subjektivismus zavřel člověka do něj samého a tak byla zaviněna tato odskutečněnost, když tak člověk byl postaven za nejvyšší měřítko všeho.

Tak byl lidský duch denaturován, zbaven spojení se skutečností. Proto i filosofie náboženství musila touto cestou denaturovati sám pojem náboženství. Náboženství se omezilo jen na nitro člověka, ježto se ztratil smysl pro význam náboženství jako spojení s ústřední a nejvyšší skutečností. Všechno, co se v poslední době považuje za výsledek filosofie náboženství, všechny pojmy »svatého«, které prý je jádrem náboženství, prozrazují toto odskutečnění, protože prozrazují jen subjektivní hledisko, totiž estetický dojem svatosti.

Filosofie náboženství, pěstovaná na základě filosofických směrů protiaristotelických, pozbyla také smyslu pro pravdu. O tom není třeba déle mluvit. Pravda je vliv z venku a obohacení ducha z venku něčím, co je

vyšší, než duch, aspoň v této chvíli. Proto pravda nezbytně potřebuje skutečnosti a také smyslu pro celkovost, nebo celkovost je zapojení do všech skutečností. Subjektivní pravda vůbec není pravdou. A tak musela i filosofie náboženství ztratit cestu k pravdě.

Ježto dějiny náboženství dokazují, že náboženství ve svém filosofickém pojmu se všude jeví jako mající tyto tři složky za podstatný požadavek své bytnosti, vidí se nemohoucnost moderních filosofických soustav, dáti lidskému duchu světlo a cestu v náboženství, jež přece je nejsilnější vášní lidské duše. Hledá se tedy stále cesta.

Povšechnou zásadu pro cestu, která by vedla z bezradnosti v oboru náboženství, možno stručně vystihnouti jednou větou: »Filosofie proto ztroskotala, poněvadž postavila všechno na konvenci místo na evidenci« — řekli bychom, že místo realismu postaven subjektivismus, neboť evidence, čili zřejmost, jest jas skutečnosti a pravdy v celkovosti a v celku, kdežto konvence čili vhodnost je postavení všeho na subjektivní, osobní pojmy jednotlivcovy. Musí se tedy přejíti i tu na cesty realismu.

Že to není myšlenka jen pěstovaná v kruzích křesťanské filosofie, ukazuje výrok filosofa Simmela, jenž v knížce o Hlavních problémech filosofie praví: »Když hledíme na izolovaný kus jsoucna, shledáváme v něm zlomkovité uskutečnění, naznačené současností základních pojmů, na všechny strany neshodných, jako bytí a vznikání, jednota a množství, nějak závislá a nějak nezávislá, ukazují se stopy spojitosti s nějakým vyšším celkem a stejně stopy toho, že naše lidské pojmání jim propůjčuje jejich přesný výraz. V tomto pojetí z blízka se zdá, že obraz věcí má všechny skutečnosti jako v zá-

rodku. A teprve když od této blízkosti odstoupíme, nabudeme úplného obrazu celkové skutečnosti.« To však je otevřená cesta k realismu tomistickému. Můžeme směle tvrditi, že není filosofické soustavy, jež by filosofii náboženství mohla prokázati lepší, nebo takové služby, jako tomismus se svou filosofií a se svými zásadami pro filosofii náboženství.

Pro náš nynější účel dostačí poukázati na programový článek v Summě Tomáše Akvinského, v První části, ot. XII., článek 12. Otázka jest, zda přirozený lidský rozum může v tomto životě poznati Boha. To je jádro filosofie náboženství, východisko a vůdčí myšlenka. Nemožno-li na tuto otázku odpověděti kladně, není náboženství, leč špatně pochopený přelud, neskutečnost a nepravda v celkovosti života. Může-li však pouhý rozum člověka nějak poznati Boha, musí tato možnost a její způsob určovati nejen postup náboženské práce, nýbrž i postup náboženské filosofie.

Odpověď na otázku ukazuje, že Tomáš je si vědom všech obtíží, jež jsou obtížemi moderní doby a moderní filosofie náboženství. Ve svých námitkách jmenuje tři, na kterých je zbudována moderní filosofie náboženství. Namítá se totiž, že nemožno rozumem poznati Boha a tudíž že není možná objektivní, skutečnosti odpovídající náboženství ani filosofie náboženství, ježto nemožno rozumem poznati Boha. A Tomáš si to namítá také: *a)* rozum je schopný poznávati jen věci svoje a co je pod ním, ne však to, co se předpokládá jako jsoucí nad člověkem a jeho rozumem; *b)* rozum může poznávati jen hmotu, protože bez představ nemůže nic poznávati, kdežto se předpokládá, že Bůh je nehmotný a proto obrazy fantasmie nedotknutelný; *c)* poznávání rozumové musí

býti u všech, je-li pravé, kdežto poznávání Boha není všeobecné. Odpověď na námitky i na otázku jest vlastní nauka Tomášova. »Naše přirozené poznání běře svůj počátek od smyslu. Proto naše poznávání může a musí míti takový rozsah, jak daleko může býti přivedeno předměty smyslů. Smyslové předměty ovšem nemohou náš rozum přivést k tomu, aby poznal samu bytnost nejvyšší a ústřední a první, jako na příklad může poznati bytnost živočicha pozemského, kterého má před sebou; ale, poněvadž tyto předměty smyslů jsou zřejmě účinky, závislými na příčině, mohou nás přivést k poznání, že Bůh jest, že mu jakožto první příčině musí příslušet určité vlastnosti, jimiž září ve svých účincích a je převyšuje. A tak i třetí můžeme poznati: jeho poměr k účinkům, to jest k věcem, které nejsou on, že totiž je příčinou, na níž skutečně a stále všechno závisí a on sám není nic z toho, čeho je příčinou, protože všechno převyšuje.«

V tom stručném textu jest obsaženo všechno, co bylo zkušeností potvrzeno jako nutný předpoklad filosofie náboženství. Je tu splněn požadavek věčné zřejmosti, která způsobí, že se badáním filosofie náboženství stojí na pevné půdě skutečnosti. Je tu splněn druhý požadavek, totiž obsáhnutí celku a hledisko celkovosti, neboť se tu jeví to, co vlastně celek činí celkem, síla, která celek tvoří a drží pohromadě, protože jej ovládá. Konečně cesta Tomášem naznačená zajišťuje to, co od svého počátku náboženství lidstvu zajistiti chce, pravdu, to jest skutečný vliv skutečnosti vyšší, než je člověk.

Že tato cesta neodporuje ani nejmodernějšímu badání exaktních věd, ukazuje projev Sira Artura Edingtona na kongresu astronomů a fysiků 1931: »Domýšlíme se, že vesmír je učiněn tak, abychom jej mohli pochopiti.«

Neboť poznati vesmír, učiněný s didaktickou vypočítavostí, znamená poznati toho, jenž byl tak vypočítavý, a již jsme na cestě poznávání a vlivu pravdy přes skutečnost celku.

Tak má již přirozené náboženství otevřenou cestu nejen ke kontrole, zda postupuje správně, nýbrž i ke skutečnému postupu ve svém obsahu a vlivu.

9. SOUSTAVA ÚKONŮ NÁBOŽNOSTI.

Filosofie náboženství jako celek se po dlouhém hledání cest shodla na vědomí dvojího úkolu: zjistiti podstatu a zjistiti pravdu náboženství. O zjištění pravdy náboženství všechny směry nekatolické jsou svorné ve tvrzení, že tuto pravdu lze sice poznati prakticky, to jest zážitkem — tedy pravdu subjektivní; ale toto praktické poznání nelze teoreticky bezmezerně zdůvodniti, aby se stalo pravdou objektivní.

V označování podstaty náboženství jest nyní v hlavních obrysech dvojí názor. Jedněm náboženství znamená soubor hodnot, jež člověk v určitém období má za nejvyšší a nejvhodnější svých snah, jiným jest náboženství »vztah člověka k nějaké vyšší, nadlidské, transcendentní moci, na níž všechnen svět jest závislý, a jež také jest nejvyšší hodnotou« (prof. Linhart).

Katolický směr specialisuje tento vztah člověka ve výměru náboženství. Vztah člověka k nejvyšší moci jest mu vztahem k nejvyšší osobní bytosti rozumové, a to podrobením ducha, t. j. rozumu s vůlí, a života.

Jako všechna náboženská psychologie má své zásady či předpoklady v hledání podstaty náboženství, tak je

oprávněn je míti též tomismus a jimi pracovati teoreticky a prakticky v náboženské psychologii.

Ukáže se tedy tomistický způsob náboženské psychologie, na jeho zásadách vybudovaný, aby se vidělo, zda tento směr dovede dáti ucelené odpovědi, které by odpovídaly skutečností náboženským.

Náboženský život je tomistickému směru sice nejvyšším způsobem a projevem lidského života, ale přece projevem, ve kterém jsou činné tytéž životní síly, které jsou činné v normálním všedním životě. Náboženský život je skutečný a cele lidský život v závislosti na Nejvyšším, tak jako všední život je skutečný a cele lidský život v závislosti na »všední« pravdě. I všední život je závislý na pravdě a prvotně na pravdě. Proto se v předešlém zdůrazňovalo, že skutečnou podstatu a podrobnější ráz náboženství lze zachytiti jen z tohoto stanoviska závislosti na pravdě, poměru ku pravdě a životního pohybu z pravdy.

Že tato myšlenka není cizí ani netomistickým a nekatolickým směrům v náboženské psychologii, dokazují všechny dotazníky, kterými pracovali všichni badatelé, od Starbucka až po Girgensohna. Pozorné úvaze se zjeví, že ústřední a rozhodující význam se dává právě pojmu a vlivu pravdy nebo nepřímo pochybnosti.

Náboženská psychologie má odpověděti na trojí otázku, obecně v této podobě podávanou: Které duševní mohutnosti pracují v náboženském projevu ducha? Kterým potřebám má vyhověti náboženství v člověku? Za jakých duševních okolností povstává a rozvíjí se vpřed nebo zpět náboženský život?

Odpověď lze hledati více cestami. V zásadě pak jsou nejslibnější dvě: Buď ze specialistických pozorování jed-

notlivců a jednotlivých náboženství, nebo z pozorování vynikajících jednotlivců ve vynikajícím náboženství. Již po této stránce metody má tomismus velmi výhodnou přednost vůči jiným směrům, protože má k dispozici staletou teoretickou i empirickou práci na vynikajících jednotlivcích vynikajícího, staletými osvědčeného, do všech podrobností prožitého náboženství, a to prožitého za nejrůznějších okolností, osob i časů a míst. Protože dnešnímu vědci je tak těžko uznati souvislý, věkovitý a v podstatě neměnný majetek pravdy, hledá stále, a následkem svých metodických prvků musí stále narážeti na nesrovnalosti, nepochopitelnosti; nedojde však nikdy k výsledku obecně platnému. Co se vybadá z osobních zážitků vědcových nebo jeho předmětů pokusných, to jsou věci pro vědeckost velmi nespolehlivé, neboť zkušenost ukazuje jasně, že v nich není záruky správného vystižení. Není totiž v nich uznání měřítko, které může býti jedině v souvislém, věkovitém a vyvrcholeném náboženském životě nikoli jednoho jedince, nýbrž celých pokolení a množství vrcholných jedinců. To jest jeden předpoklad metody tomistické.

Druhý předpoklad z filosofie Tomáše Akvinského jest v umístění otázek o podstatě a pravdě náboženství. Moderní náboženští psychologové vesměs považují vědu za nepříslušnou v odpovídání na otázku po pravdě náboženství; jsoucnost nejvyšší bytosti jest jim v nejlepším případě osvědčena osobními zážitky, ale nelze ji zjistiti vědeckými prostředky důkazovými. Mentalita subjektivisticky nebo idealisticky zaujatá nepozoruje, že tím veškerá náboženská psychologie ztrácí půdu a základ svého důvodu bytí. Avšak rozum vidí zásadu, že nelze určovati podstatu něčeho, o čem se vůbec nemůže zjistiti,

má-li nějakou podstatu a není-li pouhým klamem nej-různějších tvářností.

Tomáš Akvinský nejprve filosofickými důvody najisto staví jsoucnost transcendentní osobní inteligence, Boha ve smyslu monotheismu. Potom je teprve možný jasný a účinný postup náboženské psychologie, ježto tím je teprve umožněn základní požadavek úspěšné práce odlišení náboženství od pověry, což je rozlišení moderním cizí, a také základ všech bludných cest. Ale toto rozlišení jest pro náboženskou psychologii takové důležitosti, jako je pro psychologii vůbec rozlišení pravidelnosti a úchylnosti.

Maje dokázanou takovou nejvyšší bytost, hledá Tomáš podstatu náboženství. Všechny zásady, roztroušené a v jiné souvislosti probírané, jsou soustavně zpracovány filosoficky v theologické Summě, 2. II. 81 a další. Nelze říci, že tu mluví teoretik. Neboť osobnost Tomášova přesně odpovídá mezím, ve kterých chce pracovati moderní náboženská psychologie: mluví tu osobnost, která sama stojí na vrcholcích náboženského života v hloubkově propracovaném náboženství. Z dějin vědeckých metod dále víme, že Tomáš byl žákem Alberta Velikého, který zásadně všechny teoretické věty ověřoval experimentelně. A tak náboženská psychologie Tomáše Akvinského má také cenu psychologie zkušenostní a výsledků pokusných.

Jeho odpověď na první z naznačených otázek postupuje tak: Čtverý je směr lidského ducha k Bohu: spojení s ním, jakožto neochabujícím původem; hlavním předmětem jest lidské vůli, protože jest posledním cílem lidského života; lze se od Boha odvrátiti nedbáním; lze hledati opětne spojení s ním v osvědčování poznatků

víry. V některém z těchto směrů, nebo i postupně ve všech se pohybuje každý náboženský život.

Prvním psychologickým důsledkem tomistické nauky o pravdě náboženství je, že prvotnou a základně účastnou mohutností v náboženském životě je rozum, přesně řečeno, činnost poznávací. Není možný počátek náboženství, nezačne-li pracovati mohutnost poznávací, která nějakým způsobem a v malých nebo velkých rozměrech ukazuje člověku, že »Bůh všechno učinil a ve všech věcech má nejhlavnější místo« (81. 2).

Ani této myšlence se nedovedla uzavřítí netomistická i nekatolická náboženská psychologie, neboť všechna pokusná badání začínají různým sice tvarem, ale podstatně jednou myšlenkou o pochybnosti, kterou tuší na začátku náboženského života, jako počátek jeho probuzení nebo jeho změn a jeho stavu nynějšího. Při skutečném náboženství patří rozumové mohutnosti základní úkol a práce. Kdo má příležitost pracovati s dušemi a pracuje s uvědomělou pozorností, má tuto skutečnost bez mezery potvrzenou; má-li se dosíci rozvoje náboženského života, musí zasahovati rozum podáváním většího obsahu a větší hloubky náboženských pravd; jen tak lze trvale udržovati náboženský život v čilosti a postupu, kdežto volní nebo citová stránka zklame vždy.

»Jest požadavkem přirozeného rozumu, aby člověk něco konal na úctu Boží« (tamt. 2. ad 2). Rozum ve své činnorodosti koná druhý krok v náboženství; má udávati směr náboženské činnosti duše. Ale to znamená zásah druhé mohutnosti duševní, vůle, protože tu náboženská myšlenka přechází v náboženský čin. »Náboženství není ctností rozumovou, nýbrž ctností mravní

(jejíž sídlo a vlastní činnost je ve vůli), ježto je částí spravedlnosti« (tamt. 5. ad 3).

Smyslem práce, kterou koná rozum a vůle, jest varovati se krajností, najíti střed čili rovnováhu, když člověk něco koná pro Boha. Tato poznámka má v náboženské psychologii Tomášově základní význam pro odpověď na druhou otázku v náboženské psychologii vůbec, totiž po smyslu náboženského myšlení a jednání; to zatím jen tu budiž konstatováno.

Pro nás zde má ten význam, že ukazuje na směr, kterým se má bráti psychologický pokus, jakým směrem se musí hledati. Náboženskou činností hledá duch rovnováhu životní mezi Bohem a člověkem, aby neupadl do krajnosti pověry, která se může buď minouti s božstvím, a hledati jen ukojení vlastních sklonů, nebo chce božství dávatí něco, co nepůsobí rovnováhu, ježto chce konati to, čemu Tomáš říká »nepatřičný způsob úcty«.

»Náboženství má dva vnitřní úkony jako hlavní a o sobě patřící k náboženství, totiž oddanost a modlitbu (devotio et oratio); zevnější pak úkony jako podružné a zařízené na úkony vnitřní« (81, 7).

Samo jméno oddanosti naznačuje úkon vůle, »zvláštní úkon vůle, ochotně pohotové bez odporování konati, co patří ke službě Bohu«. (82, 1.) Snad by se nejsrozumitelněji řeklo, že je to bezvýhradná povolnost, uvéstí v pohyb všechno, co je třeba uvéstí v pohyb, aby nastala, byla zachována a pěstována ona rovnováha mezi Bohem a člověkem. Ta bezvýhradná povolnost ovšem nenastane sama, neboť podle psychologických zásad Tomášových vůle je mohutnost slepá, povolná ke všemu, co se jí namane jako dobro jakéhokoli rázu. Proto je třeba najíti a udati příčiny psychologické pro tuto povolnost.

»Vnitřní příčinou oddanosti je myšlenkový rozbor (contemplatio, meditatio), protože každý úkon vůle pochází z nějaké úvahy, ježto předmětem vůle je dobro rozuměné«; a to rozbor, působící vědomí hodnoty Boha, jako nejdokonalejšího dobra a vědomí jeho dobrodiní; tento rozbor »působí lásku, která jest nejbližší příčinou oddanosti«; další jest rozbor vlastních lidských a osobních nedostatků, pro které se potřebuje opřít o Boha (82, 3). »Oddanost pak sama sebou působí duchovní radost myslí; v důsledku však působí smutek, následkem úvahy o vlastních nedostatkách; a v důsledku smutku opět působí radost, následkem naděje v Boží přispění« (tamt. 4).

Tomistická nauka mistrova tu dává jasné a zkušenostně ověřené východisko ze všech nesnází moderních náboženských psychologů. Je tu naznačena řada různých tak zvaných náboženských »typů«, radostných a zádušných, horlivých a lhostejných, čilých a zdlouhavých, vynalézavých a bezradných, charakterních a vrtkavých, aby chom jmenovali jen ty nejhlavnější. Hledají se v takových okolnostech projevy různé náboženskosti, naráží se na nepřekonatelné překážky, ježto se nevidí základní myšlenka náboženství a že toto všechno jsou jen různá období jednoho ústředního stavu, totiž cesty k radostné pohotovosti, boje o ni, různé výsledky boje. Ale ani to, ani ono není období konečné, nýbrž jen stupeň uceleného, jednotného vývoje, jenž má náboženskou psychologií býti uveden teoreticky a v životě na správný postup, požadovaný vlastní povahou náboženské činnosti duše.

Podřadné úkony, které jsou ve volném činiteli při náboženském postupu, smutek totiž, obklopený radostí dvojího druhu, ukazují na další činnost v duchových

mohutnostech, která opět náleží rozumu. Následkem důsledků oddanosti je modlitba. Přesněji řečeno: modlitba je důsledkem druhé radosti, způsobené oddaností; oné radosti, která je z naděje v Boží přispění. Modlitba je úkonem rozumu provázeného radostí ve volní stránce ducha. Praktickým rozumem se hledá směr a způsob díla. Kde jsou síly lidské dostatečné, tam činnorodý rozum prostě poroučí a svým rozkazem zařizuje příčinu k vykonání účinku; kde však není dosti sil, tam rozum k účinku zařizuje příčinu vyšší, které ovšem nemožno poroučeti, ta musí býti požádána.

V oboru náboženského života je totéž; a zařizování díla k vyšší příčině se děje modlitbou. Proto praví Tomáš: »Modlitba je úkon rozumu, pokud totiž člověk činnorodým rozumem zařizuje své záležitosti k Bohu«, aby je vyšší síla Boží vykonala v těch podrobnostech, ve kterých lidská síla nedostačuje. A to všechny záležitosti, i když je to záležitost poznání Boha a jeho tajemství, nebo touha po lásce a sjednocení.

Vlastní psychologický rozbor tohoto úkonu naznačuje Tomáš (83, 17) čtvrtým krokem rozumu: pozdvižení mysli k Bohu, projevení záležitosti k Bohu zařazované, důvod splnění prosby, a to se strany Boží jeho mravní dokonalost, se strany člověka prosícího vděčnost.

V tomto schematu je celé náboženství ve své psychologické stránce, ve své činnosti v duchu člověka a v cestách této činnosti. Podle nauky Tomášovy všechny zevnější náboženské úkony nejsou vlastně nic nového, a rozhodně nejsou nic podstatně odlišného od tohoto duševního postupu; jsou jen tehdy náboženskými úkony, jsou-li nařizovány a provázeny duševní úpravou dotud naznačovanou. A v tom je další jasnost pro práci nábo-

ženské psychologie, že totiž nemá v zevnějších úkonech hledati něco, co by snad mohlo vésti k jiným výsledkům, než k jakým vede psychologický rozbor zkušenostní a teoreticko-filosofický.

Důsledek náboženské psychologie tomistické, jak tu byl naznačen z Tomáše Akvinského: v náboženství hlavní a nejpodstatnější složkou je rozum. Z čehož je dále jasně viděti, co se chtělo říci, když se zdůrazňovalo, že náboženství je podstatně spojení pravdy s lidským životem a že náboženství bude snadněji psychologicky bezvadně osvětleno, bude-li pojato jako vnímání, pěstování a konání pravdy.

10. ÚLOHA NÁBOŽENSTVÍ.

Druhá otázka, na kterou má odpověděti náboženská psychologie, jest: kterým potřebám člověka má vyhověti náboženství. Vlastně jsou to otázky dvě. Zda jsou vůbec v člověku nějaké potřeby takového druhu, že by jim mohlo náboženství vyhověti a je ukojiti; potom teprve, jaké jsou to potřeby.

Podle určitých škol není věcné potřeby náboženství; potřeba náboženství byla uměle vypěstována dětinskou pověrčivostí na jedné straně a vyděračstvím na druhé. Podle materialistických škol potřeba náboženství jest jen biologická, má způsobiti rovnováhu, porušenou biologickými prvky v člověku. Nejvíce však se užívá fráze, že základní pohnutkou k náboženství jest vůle k životu, snaha o zachování života, úsilí o plnost a dokonalost života.

Bylo by tedy uznáno, že jest potřeba náboženství věc-

ná, jako jest věčná vůle k životu a jako jest vnitřní potřebou člověka plnost a dokonalost života. Tak by se mohlo říci, že jest dána odpověď na druhou otázku náboženské psychologie.

Ale tato stereotypní fráze o snaze po plnosti a dokonalosti života může mít tolikový smysl, kolikový je názor na smysl života vůbec. Filosofie hodnot dává takový smysl: »Náboženství jest zážitek nepodmíněné hodnotní skutečnosti osobnosti, nepodmíněné osobnosti, zaujetí jí a její hodnotní skutečnosti, v níž má základ všechno úsilí o hodnoty a poskytne se překonání zápolení hodnot, když se ukáže kladný smysl i zápolení hodnot.« Čili, náboženství vyhovuje potřebě emancipace osobnosti ze závislosti. Humanistické směry zase v potřebě plnosti a dokonalosti života vidí zdokonalení a naplnění stránky výlučně lidské, proto výlučně, že se vylučuje všechno vyšší nežli hodnota lidsky mravní.

Odpověď tomistické náboženské psychologie jest již dána celkovým rázem tomismu v jeho realismu. Této psychologii nezůstává náboženský úkon a úkol toho úkonu omezen na podmět, nýbrž znamená naplnění a zdokonalení ve spojení s něčím mimo a nad člověka. Mohla by se tedy odpověď tomistická již napřed a povšechně formulovati tak: Náboženství má ukojiti potřebu člověka po naplnění a zdokonalení života nějakým spojením s vyšším než obzor a dosah všeho lidského.

Podrobně pak jest odpověď naznačena v samé tomistické úplné definici náboženství: Náboženství jest mravní ctnost, kterou úkony člověka jsou zařizovány k Bohu, jakožto nejvyššímu původu, aby se vyznávala úcta a podrobenost člověka, a aby člověk dosáhnul podílu na jeho darech. Je tedy odpověď tomistické psychologie ná-

boženské taková: náboženství má ukojiti dvojí potřebu člověka: potřebu správného zařízení k První Příčině, a potřebu životních hodnot od První Příčiny.

Studium nauky Tomáše Akvinského o náboženském poměru člověka k Bohu ukazuje s výraznou zřetelností tři základní složky toho poměru na obou stranách. Se strany Boha je to skutečnost První Příčiny; její vznešenost, to jest souhrn a vrchol všeho dobra; cíl jsoucnosti a života všeho, co není První Příčinou. U člověka pak je trojí: vědomí vlastní nedostatečnosti, úcta, služba.

Ve vlastním pojednání o náboženství, 2. II. 81. a další, předpokládá Tomáš 1. II. 1—5., kde jest podrobně rozvedena a dokazována třetí složka se strany První Příčiny, totiž Bůh jakožto cíl lidského života a všech jeho skutků a pohybů. Z První Části Summy theologické se předpokládají ostatní dvě složky náboženského poměru se strany Boží. Totiž jsoucnost První Příčiny, její vliv na všechno a nikdy neustávající, její vrcholná a dokonale úplná dokonalost.

Prvním důsledkem těch předpokladů jest vlastní jádro Tomášovy náboženské psychologie, když se náboženství uvažuje se strany člověka. Že nejhlubším základním pramenem (podle Tomášovy mluvy »vzdáleným« pramenem), náboženství jest vědomí vlastních nedostatků u člověka. Tak jest mu základním tento psychologický pramen náboženství, že 2. II. 83, 10 ad 3. mluví o »náboženství jakožto službě přírodní«, a tvrdí jako bezvýjimečně platné: »Omnia suo modo desiderant consequi bonitatem divinam — všechno svým způsobem touží dosáhnouti dobroty Boží.«

V téže části Summy, 85. 1. praví o člověku: »Naturalis ratio dictat homini, quod alicui superiori subdatur, prop-

ter defectus, quos in se ipso sentit, in quibus ab aliquo superiori eget adjuvari et dirigi; et quidquid illud sit, hoc est, quod apud omnes dicitur Deus — vrozený rozum říká člověku, aby se poddal nějakému vyššímu, pro nedostatky, které na sobě cítí, v nichž potřebuje pomoci a vedení někoho vyššího; a ať je to cokoli, je to, co u všech se nazývá Bohem.«

Konečně tamtéž, 81, 5. praví: »Deus comparatur ad religionem non sicut materia vel objectum, sed sicut finis — Bůh se má k náboženství ne jako látka nebo předmět, nýbrž jako cíl.«

Vidí se tu jasně postup Tomášovy náboženské psychologie. První, co by mohlo býti odpovědí na námitku, že si člověk není vědom svých nedostatků, aby jej vedlo toto vědomí k náboženským snahám, jest, že Tomáš připouští na počátku náboženství tak zvané podvědomo. Praví totiž: »Naturalis ratio dictat homini . . .« Tento diktát přirozeného rozumu podle nauky nemusí býti uvědomený, a ve svých počátcích jistě uvědomený není; jsou to toliko vrozené zásady, které řídí myšlenky člověka. Nejsou sice uvědomené, ale pracují svou přírodní silou, což odpovídá našemu pojmu podvědoma. Člověk svoje nedostatky cítí denní zkušeností. Ale na jejich důsledek, totiž závislost nedostatečného, na ten upozorňuje podvědomý, ale činný souhrn, či lépe, soustava prvních rozumových zásad.

Není třeba zvláštního důmyslu k nalezení prostřední věty na takový sylogismus: Člověk jest bytost s nedostatky v bytí a v činnosti, v udržování bytí a v rozvíjení činnosti. Avšak, co jest nedostatečné, může býti doplněno a zdokonaleno jen něčím, co nemá nedostatků, společných všemu lidskému. Tedy se člověk musí podrobiti

nějakému vyššímu, aby dosáhl plnosti a dokonalosti života. Takovým způsobem se tomistickou naukou vysvětluje obnovený počátek náboženství tam, kde upadlo na jaksí jen prvkový zbytek. Zůstává nezměněným, ať se jedná o vysvětlení probuzení náboženství v duši člověka v pravěku nebo v nynějších kulturních okolnostech. Což jest velikou předností a velikým důvodem správnosti, ježto není pochybnosti, že to, čemu Tomáš říká *naturalis ratio*, není nyní jiné, než bylo v pravěku. Snad není třeba poznamenávat, že běží tu o počátky náboženství ryze přirozeného.

Následuje vlastní jádro náboženství podle Tomášovy psychologie náboženské, totiž úcta. Práví, že vlastně rázovou a druhovou stránkou náboženství jest, vzdáti Bohu povinnou úctu: »Kde je zvláštní ráz ctnosti, tam je zvláštní ctnost. Dobro pak, k němuž jest náboženství zařízeno, jest, Bohu vzdáti povinnou čest. Čest však jest někomu povinná z důvodu vynikání. Bohu pak přísluší vynikání zvláštní, pokud do nekonečna přesahuje všechno, podle všestranného vynikání; proto jest jemu povinná různá čest; jako v lidských věcech vidíme, že různému vynikání osob jest povinná různá čest, a to, jiná otci, jiná králi a tak o ostatních.« (2. II. 84, 4.) V téže otázce, čl. 7. přesně označuje ráz této cti, či úcty: »Per hoc, quod Deum reveremur et honoramus, mens nostra ei subicitur — když Boha uctíváme a ctíme, mysl naše se jemu podrobuje.« Konečně, 2. II. 82, 2. píše: »Konati to, co patří ke ctění Boha, čili k službě, patří vlastně k náboženství; proto také k němu patří, míti ochotnou vůli konati taková.«

Je tedy v tomistické náboženské psychologii logické spojení dvojího u Boha s dvojím u člověka: Bůh jakožto

první příčina, a jeho vznešenost, což si člověk uvědomuje uvědoměním svých nedostatků, a přichází k požadavku úcty k této bytosti. A to úcty služebné. Takže náboženství ve skutečnosti odpovídá vrozené potřebě člověka sloužiti nejvyšší bytosti, na níž je všechno závislé. Tím se náboženství liší od každého jiného poměru člověka k První Příčině.

Náboženství jest něco jiného nežli víra, neboť víra má za předmět Boha, kdežto náboženství má Boha za cíl, a to za cíl, s nímž se chce spojit, aby se mu v úctě a poddanosti ochotně sloužilo. Z téhož důvodu jest náboženství něco jiného než láska, protože i lásky jest Bůh předmětem, k němuž láska tíhne, aby v něm našla své potěšení ve sjednocení. Avšak náboženství jest nutným předpokladem víry i lásky, protože odpovídá nejprvnějšímu požadavku, ochotnou vůlí v poddanosti sloužiti nejvyšší bytosti. Není zbytečné, uvědomiti si to zcela přesně: člověku jest vrozena potřeba sloužiti nejvyšší bytosti, a této potřebě vyhovuje náboženství ve svém vlastním pojmu služby.

Z toho plynou důsledky, osvědčené náboženskou zkušeností, o nutnosti ztroskotání každého náboženského života, který nestojí na tomto základě. Neboť mimo tento základ jest náboženský život mimo svůj přirozený, čili přírodní základ.

Druhá část tomistického výměru náboženství praví, že účelem náboženství jest, aby člověk dosáhnul podílu darů nejvyšší bytosti, které prokazuje uctívající službu. Obyčejně se toto udává za hlavní potřebu, kterou má náboženství ukojiti, a také se z toho činí náboženství, takto pracujícím, nejedna výtku. Když se řekne, že náboženství má ukojiti potřebu povznesení, naplnění a zdo-

konalení života, neběží tu jen o fakultativní zdokonalení, nýbrž o zdokonalení povinné.

Že to jest názor Tomáše Akvinského, dokazuje krátká větička, již uvedená, že Bůh jest náboženství cílem. Předpokládá se totiž z Druhé Části Summy theologické dokázáno, že takový cíl, jako nejvyšší bytost, nemůže býti a není cílem fakultativním; pročť také sblížení s tímto cílem a v důsledku toho i zdokonalení z tohoto sblížení není fakultativní, nýbrž povinné, tak jako je povinnou činností tomu, jenž má schopnost, to znamená, že v náboženském životě a v náboženském pohybu vůbec, neběží o abstrakce, nýbrž o život. Jako náboženská úcta a služba směřuje k nejvyššímu jsoucímu, na které je člověk vázán celým svým bytím a pohybem jako na první příčinu a proto příčinu nikdy neustávající pracovat, tak náboženství ve své druhé důsledkové složce psychologické, má ukojiti potřebu spojení s vlivem této příčiny.

Úcta diktuje rozumu, co je třeba vykonati nebo nekonati, aby náš pohyb, to jest náš život, byl prokazováním cti Bohu, totiž projevy uznávání jeho velikosti a jeho prvenství; úcta pak vede vůli v její ochotě a důslednosti. Důslednost se projevuje v tom, že i když člověk hledá podíl darů nejvyšší bytosti, přece je nehledá ze sobeckých důvodů, z požitkářství duchovního; nejvyšší bytosti předkládá své nedostatky, žádá vyléčení jich, usiluje o co největší sdílnost této bytosti: ale to vše, když jest dobře uvědoměným, proto hledá, aby jen větší čest vzdával svou bytostí a svou činností, tedy aby jen více uctíval nejvyšší bytost. Jinými slovy: snaha o podíl na darech nejvyšší bytosti má, v posledních koncích myšlenky naznačené zde, za účel nikoli přímo oblažiti subjekt, nýbrž napodobení pohybu čili života První Příčiny.

Náboženství má ukojiti potřebu člověka, naplniti a zdokonaliti život: poslední odpověď tomistické psychologie náboženské dává této větě takový smysl: ne zdokonaliti v sobě, co jest lidské, nýbrž povýšiti to k nějaké větší podobnosti s božským a spojením se životem Boha, První Příčiny; naplniti a zdokonaliti život bohatstvím, kterého nemožno nalézt jinde, než povznesením nad sebe. Tak i člověk v náboženství »se snaží svým způsobem dosáhnouti dobroty Boží«.

V takovém rozboru se náboženství ukáže jako skutečně nejvyšší úkon lidské duše, protože ji povznáší nad všechno lidské. Pak je snadné, udržeti náboženský život na jeho ideální výši, když se náboženství vidí takto.

11. POHYB NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA.

Třetí otázka náboženské psychologie jest o vzniku, rozvoji nebo úpadku náboženského života. Náboženským životem se tu rozumí řada a jakost úkonů, jimiž člověk, a hlavně vnitřně, projevuje svůj náboženský ráz. Chce-li mluviti o tomistickém řešení této otázky, jest prospěšné nejdříve postavití tomistický pojem náboženskosti vedle pojmů, které se považují za výsledek dalekosáhlé badatelské práce vědecké. I když se bude zdáti, že se opakuje již řečené. Neboť se ukáže právo tomismu, postavití se rovnocenně vedle vědců posledních dob.

»Náboženství jest vyřešení rozporu, ve kterém se člověk nachází jakožto část přírodního světa a duchová osobnost, která činí nárok, ovládati přírodu.« (Ritschl). »Náboženství jest odstranění protivy, ve které se nalézá lidský duch se svým nutkáním k pravdivu, krásnu a dobru, se svou zkušeností, že jsou stále ničeny tyto

hodnoty — a sice jest vyrovnáním této protivy ve vyšší skutečnosti, v Bohu» (Brunstäd). »Náboženství jest víra a uchopení zásahu docela jiného světa do našeho života; dobrovolné odhodlání k absolutnímu řádu pravidel a hodnot« (Steffes). »Náboženství jest ve své podstatě uchopení chtěné přítomnosti Boha, a tím držení nadsmyslové síly (milosti), na překonání duchovní bídy. Více psychologicky jest náboženství ona duchová funkce, v níž jest nejsilněji uskutečňován metabiontický rys lidské bytosti; představuje obrácenost a otevřenost vůči prameni života, docela různorodého s fyziologickým životem, vůči nadsmyslovým, praenergetickým pozadím bytí vůbec, a tím vůči silám, vedoucím vesmír« (Beth). Žádný z těchto výměrů podstaty náboženství není podstatně jiný, nežli výměr tomismu, který vlastně měl býti vyřazen: Náboženství jest vědomé podrobení člověka Bohu. Všechny výměry totiž stojí na zásadě příčinnosti, z níž poznání vychází všecken rozpor, všechny pocity nesrovnalosti, mezery, všechny potřeby uchopení jiného světa, uskutečnění metabiontismu. Tedy nestojí tomismus mimo.

Odpověď na třetí otázku náboženské psychologie nemůže vycházeti odjinud, nežli z nejvlastnějšího pojmu podstaty náboženství. Úpadek, vzrůst nebo sám vznik náboženského života není totiž nic jiného, nežli přiblížení nebo vzdálení nebo proniknutí do hloubky vůči podstatě náboženství. A jen těmi úkony náboženství ve svých funkcích u člověka vzniká, roste, upadá, jež se dotknou samé podstaty náboženství.

Jak se duch člověka dotkne podstaty náboženství? Wobbermin zdůrazňuje, že v náboženství jest důležitějším zájem o pravdu nežli zájem o život. To by znamenalo

jednu část odpovědí na otázku svrchu danou. Náboženský život vzniká, roste nebo upadá podle intelektuální stránky, podle toho, jak člověk »vypracuje věčný obsah smyslu náboženské víry, v jakých rozměrech podle rozsahu svých náboženských pohnutek osvědčuje a pěstuje náboženské vědění a náboženskou zkušenost.«

Podle voluntarismu se zase odpovídá, že náboženský život vzniká, roste, upadá podle hloubky náboženského citu.

Myšlenky tomismu jsou vyznačeny v článku Summy theologické Tomáše Akvinského, 2. II. 81, 5. Otázka jest, zda náboženství jest božská ctnost. Jinými slovy, je otázka o podmětu náboženství; z podmětu pak se ukazuje ráz úkonů, vedoucích vznik a pohyb náboženského života. »Avšak proti jest, že se udává za část spravedlnosti, jež je ctností mravní. — Odpovídám: Musí se říci, že, jak bylo shora řečeno, náboženství je to, co podává Bohu povinnou poctu. Uváží se tedy v náboženství dvojí: a to, jedno, co náboženství přináší Bohu, pocta totiž, a ta se má k náboženství na způsob látky a předmětu; jiné pak je to, komu se přináší, totiž Bůh, jemuž se prokazuje pocta; ne že by úkony, kterými se Bůh ctí, se dotýkaly samého Boha, jako když věříme Bohu, věřením se dotýkáme Boha. Proto bylo řečeno, že Bůh jest předmětem víry, nejen pokud věříme v Boha, nýbrž pokud věříme Bohu. — Bohu pak se přináší povinná pocta, pokud se dějí nějaké úkony z úcty k Bohu, jimiž se Bůh uctívá, třeba podávání obětí a jiná taková. Proto jest jasné, že Bůh se nepřiřovnává ke ctnosti náboženství jako látka nebo předmět, ale jakožto cíl. A proto náboženství není ctnost božská, jejímž předmětem je poslední cíl, nýbrž je ctnost mravní, jíž jest býti v tom, co je

k cíli . . . K třetímu se musí říci, že náboženství není ctností božskou, ani rozumovou, nýbrž mravní, ježto je částí spravedlnosti, a běře se u něho prostředek, ne sice mezi vášněmi, nýbrž podle nějaké rovnosti v skutcích, které jsou vůči Bohu. Pravím pak rovnost, ne naprostě, protože Bohu nelze dáti tolik, kolik je mu povinného, nýbrž podle nějakého uvážení lidské možnosti a božského přijetí . . .«

Tedy, protože náboženství jest ve vůli jako ve svém vlastním podmětu, musí činnost náboženství i jeho počátky býti v této stránce duše. Dále, protože náboženství souvisí se spravedlností, má za základ sklon, dáti patřičné či povinné a to základ přírodně daný, vrozený, jenž se nedokazuje, ale prostě přijímá jako bezmezerně danou zkušeností osvědčený na způsob axiomu. V tomto přírodním sklonu, dáti každému, co mu jest povinné, jest nejhlubší a nejprvnější základ pohybu náboženského v duši. V něm je první odpověď na otázku o psychologickém vzniku náboženského pohybu v duši.

Tato afektivní stránka musí býti ovšem vedena, aby přišla na pravdivou cestu. Pravdivost cesty zase je cestou růstu nebo úpadku náboženského pohybu v duši. Když se totiž domyslí nazpět všechny ty »rozpory, protivy a bídy«, o nichž je řeč ve výměrech podstaty náboženství, přijde se k tomuto poslednímu prameni, z něhož vyvěrají: cit povinného dávání, jenž není docela uklidněn, když se zůstane jen v malém okruhu, protože rozum ukazuje okruh veliký. Rozum ve své badavé stránce dá jednu stranu, které my říkáme »bytí nepomíjející, účinek a nedostatky«, jemuž s druhé strany podle přírodních pravidel téhož rozumu musí odpovídati »nekonečno, prapříčina, naprostá dokonalost.«

Ve své čínorodé stránce rozum tedy hledá a udává cestu vrozeého sklonu dáti dokonale a úplně povinnost. Dává cíl tomuto sklonu, omezuje zmíněnou přírodní a všeobecnou náklonnost vůle k určitému předmětu, a podle toho předmětu upravuje uskutečnění činnosti tohoto přírodního sklonu. Aby rozkaz čínorodého rozumu, daný do afektivní stránky duše, mohl býti určitý, musí zasáhnouti ještě jiné prvky, omezující poměr vzájemný, dlužníka, dluhu a dluhujícího. To jsou buď vrozené nebo nějak zvenku poznané zákony, buď skutečné nebo domnělé zjevení toho poměru, nebo požadavky právě této afektivní části, totiž požadavky lásky, požadavky pocitu bídy všeho druhu. Pod jejich vlivem vyjde takový rozkaz: nyní, v těchto okolnostech, je taková potřeba, taková povinnost vůči vyšší moci, na níž jest závislý způsob tvé existence a způsob tvých duchovních požadavků.

Z toho vědomí rostou náboženské pohyby v duši a odtud na venek. Jednak úkony nepřímé náboženské, totiž úkony některých ctností, které na první pohled nemají nic společného s přímým uctíváním nejvyšší bytosti, ale domyšleny, přece mají takový ráz; tak třeba když se z »náboženské založenosti« pěstuje humanita. Jednak úkony výrazně náboženské, vědomá oddanost Bohu, modlitba opět náboženská.

Může tedy tomismus přisvědčiti, když náboženská psychologie, na jiných základech pracující, tvrdí, že počátkem náboženství a podmínkou jeho rozvoje nebo úpadku jest větší nebo menší vědomí nesrovnalosti. Neboť tomismu jest náboženství rozkazem k vyrovnanosti, nebo »k rovnosti«, jak praví sv. Tomáš. Dokud není dojem nerovnosti, dotud není možný začátek náboženského pohybu v duši.

Když jest tento pohyb začat naznačeným způsobem, vůle přijímá soud čínorodého rozumu, kterému říkáme »úsudek opatrnosti«, majíc učiniti tento úsudek skutkem v podrobnostech. Ovšem ne tak, že tento úsudek opraví podle svých okamžitých okolností, ať rozumových, nebo citových, nebo zevnějších, nýbrž právě tyto věci upravujíc podle rozkazu čínorodého rozumu. »Dobrovolné odhodlání k absolutnímu řádu pravidel a hodnot«, řekl Steffes: »nebo obrácenost a otevřenost vůči prameni života docela různorodého s fysickým životem,« jemuž se tento fyziologický život musí podrobovati, aby nastala vyrovnanost. Vyrovnanost pak mezi vysokým a nízkým nemůže nastati jinak, nežli skloněním nižšího, upravením nižšího podle požadavků a práv vyššího. Tak jest dán první podstatný a bytostný, specificky význačný pohyb náboženský v duši.

Na druhé dvě části otázky, na začátku dané, se odpovídá již jednoduše aplikací. Jak se rozvíjí náboženský život? Prohloubením podrobenosti. Nemůže růsti náboženský pohyb v duši, není-li vzrůst podrobenosti do podrobností. Již od počátku jest pochybený každý náboženský pohyb, ve kterém chce člověk nějak diktovati, ať svou rozumovou stránkou nebo stránkou citovou. Neboť je to omezovati podrobenost, omezovati možnost vyrovnanosti, je to jen zvětšování nerovnosti, místo dávání povinnosti. Experimentální psychologie vidí také tento důsledek. Náboženský pohyb, který nejde touto cestou, vybočuje z onoho psychologického kruhu, kterému dal Beth jméno »víry, která se věří, a víry, kterou se věří«, jež musí býti v životním a pěstovaném spojení, nebo i kontrole. Jinak se stane ze sklonu dávati každému, co jeho jest, sklon dávati sobě všechno. A tam jsou všechna

náboženství přírody, která se přenesla přes základní prvek naprosté podrobenosti ve všem a ve všech životních úkonech.

To jest naznačení odpovědi na poslední část otázky, jak upadá náboženský život. Porušením spojení afektivní stránky se stránkou rozumovou, jak badavou, tak čino-rodou. Když začne povolovati vědomí povinné podrobenosti, jež se projevuje uctíváním, oddaností, obětí, jak je vyjádřena křesťanským největším náboženským příkazem, »Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce, z celé mysli, ze vší síly«, to jest více než sám sebe. Pak začne také upadatí síla onoho vrozeného sklonu, dávati každému, co jeho jest. A proto se dává stále méně.

Stručně lze názor tomismu říci tak: Náboženství jest ve své podstatě spojení s Bohem. Toto spojení jest jistým způsobem dáno, totiž ontologicky, skutečným stavem věcí a postavením člověka v životě vesmíru. To jest »náboženství« přírody, která dává Nejvyšší Bytosti, co jejího jest, totiž naprostou podrobenost nevědomou. Z této ontologické podrobenosti má člověk učiniti podrobenost psychologickou, vědomou a vědomě pěstovanou, vědomě uváděnou do nejposlednějších důsledků, jak jsou možné podle jeho rozumové a citové síly. Ontologie musí odpovídati psychologii. A podle míry této souřadnosti, která znamená podřízenost člověka, jest míra náboženského pohybu v duši.

Tyto myšlenky mají ovšem největší výraznost v náboženství křesťanském, protože v něm jest práce badavého a čino-rodého rozumu nejvíce plodná, protože oplodněná samou Bytostí, které patří podrobenost. Ale shoduje se dokonale i ve všech ostatních náboženstvích, vezmou-li se ve svém nejhlubším podstatném pojmu po-

drobenosti. I tam jest jediné uspokojivé vysvětlení vzniku, vzrůstu nebo úpadku náboženského životního pohybu z pojmu psychologické podrobenosti, dávající spravedlivě, co jest nejvyšší bytosti. Rovněž všechny odpovědi, které má ve svých vyplněných dotaznících experimentální náboženská psychologie, jsou přiléhavé v tomto smyslu.

12. ZÁSADNÍ HLEDISKO.

Zakončení studie vyžaduje několik povšechných poznámek, které nebylo dobře možné umístiti dříve. Totiž poukaz na základní rozdíly směru tomistického a ostatních.

Všeobecně možno říci, že jako tomismus jest prováděním myšlenek Tomáše Akvinského, tak ostatní směry všechny jsou přímo nebo odvozeně závislé na Immanuelu Kantovi. Odpověď na tři hlavní otázky náboženské psychologie jako soustavy musí býti taková, jaký jest názor na Boha a na poměr člověka k božskému a náboženskému.

Nová badání o Kantovi ukázala závislost Kantovu na některých předpokladech, daných dobou a s nimiž Kant buď musil počítati nebo je chtěl potírati. První předpoklad je Kantova závislost na pietismu, jenž ve své dualistické inspiraci jednostranně uzavírá náboženství v duši. Dále stál Kant vědomě proti náboženské situaci své doby, v níž se ve skutečnosti značně projevovala oddělenost života mravního a života náboženského. Věc, která dodnes mnohé myslitele vede na scestí, protilehlé snaze Kantově; kdežto dodnes někteří myslitelé se snaží ne-

srovnalost vyrovnati tím, že hlásají možnost pravé mravnosti bez náboženství, Kant si pomohl tak, že samu mravnost prohlásil za náboženství. Ve snaze spojití obojí popřel prostě rozdíl mezi mravností a náboženstvím, snažil se prokázati teoreticky totožnost náboženství s mravností, aby se přece mohlo mluvit i o mravnosti i o náboženství.

Tu jest pramen trapných rozpaků u myslitelů v náboženské psychologii kantovský orientované, hlavně když se drží pojem mravnosti autonomní a tato autonomní morálka se ztotožňuje s náboženstvím. Neboť je tím vytvořen takový pojem náboženství, že náboženská psychologie musí tím býti přenesena na úplně jiné pole, než na jakém se ve skutečnosti náboženství rozvíjí a stává se psychologií nenáboženskou, psychologií subjektivních imanentních pochodů, jako při každém jiném myšlení a cítění lidském.

Ale ukázalo se, že i tento postulát autonomní morálky je výsledkem prostředí, ve kterém Kant pracoval. Je výsledkem Kantovy snahy zvrátiti snahy jednak hedonistické a utilitaristické, jednak nauky mravnostního pozitivismu, jenž rozdíl mezi dobrem a zlem mravním odvozoval toliko od pozitivní, ničím věcně neodůvodněné vůle Boží. Autonomní morálka a také autonomní náboženství mělo znemožniti nízkost cílů hedonismu a utilitarismu a také odstraniti libovůli mravnostního pozitivismu.

Ráz nekatolické (kantovské) náboženské psychologie trpí nejvíce neujasněností v záležitosti skutečnosti Božství. Kantovi samému byla tato skutečnost postulát praktického rozumu; ale Kant nemyslel proto na skutečnost jen ideovou, nýbrž byl přesvědčen, jak dokazuje

novější zkoumání, o skutečnosti reálné této jsoucnosti a tedy mimoideové. Avšak tato reálná skutečná jsoucnost jest mu naprosto transcendentní ve smyslu nedostupnosti a nezasažitelnosti. S Bohem spojuje pouze kategorický imperativ. Takové spojení subjektivním kategorickým imperativem nemůže vésti dále, než k uznání v náboženské psychologii jediného morálního náboženství, čili rovnice náboženství-morálka. Duševní pohyby tohoto náboženství zase nemohou býti než pohyby ducha v sobě uzavřeného, budujícího důsledky sice na transcendentnu, ale nedostupném duchu. Jediné spojení, které Kant chtěl znáti, bylo schválení kategorických imperativů, kterého se jim dostává od reálně jsoucího božství.

Nesrovnalosti a nedůslednosti toho druhu jsou kamenem úrazu všech soustav náboženské psychologie, která přijala nějak Kantovy zásady. Jeví se to již v obrysech zpracování stanoviska náboženské psychologie kantovských směrů. Buď jest náboženství nedostupně transcendentní, bez jakékoliv imanence; nebo jest výlučně imanentní člověku, bez jakékoliv možnosti transcendence. A v obojím případě se musí státi i náboženská psychologie i filosofie náboženství anthropocentrickou, v níž člověk sám je středem a vším.

Co Kant v zápalu boje a v závislosti a mentalitě doby neviděl, to jest obsahem náboženské psychologie tomismu. Vlastně je to střední cesta. Tomismus rovněž odmítá nauky výlučného hedonismu a utilitarismu, nemá místa pro mravnostní pozitivismus. Ale to vše odmítá s jiného stanoviska, ne se stanoviska tak zoufalého jako Kant. Drží a dokazuje theocentrickou soustavu lidského života duše.

Theocentrický kruh je v tomismu uzavřen naukou, že

Bůh je sice svou bytostí pro člověka transcendentní, ale není transcendentním naprosto a nedostupně: je transcendentní, ale zároveň člověku imanentní, s možností tuto imanenci stupňovati. Bůh jest imanentní jako První Příčina ve filosofickém smyslu slova, jejíž úkol nikdy není skončen, jejíž práce a příčinnost nikdy a nikde neustává, ani nemůže ustati, nemá-li se jsoucno propadnouti do nicoty. Ve své nejjemnější působnosti pracuje všude, kde něco existuje, a v důsledku své vrcholné jednoduchosti, jest všude tam, kdekoli pracuje. To jest spojení transcendence s imanencí, jak je vlastním rázem tomismu.

Nejnovější náboženská psychologie nemůže popíráti, že to jest jediné možné východisko a jediné možné pole zdárné práce náboženské psychologie, nemá-li se točiti v bludném okruhu. Nejnovější poznatky náboženské psychologie, vnucené váhou učiněných výzkumů, dávají za pravdu staré nauce tomistické, že je nutné uznati náboženství za původní, přírodní lidskou vloh, která není, jako u Kanta a následovníků, nikterak ve své jsoucnosti a povaze závislá na rozumové nebo volní stránce člověka, jest dána zvenku, jako přirozenost sama je zvenku dána. Proto i psychologický rozvoj náboženského života musí zachytiti celou bytost a celou činnost člověka. I zde totiž se musí projevit činnost První Příčiny a reakce na tuto činnost. A to reakce, v rozumové a volní stránce uznávající a dělající místo vždy nerušenější činnosti První Příčiny.

Tak jest náboženská psychologie tomismu důsledný další krok psychologie tomistické mimonáboženské, jež jest založena na skutečnosti mimoduševního předmětu a jeho vlivu na duševní mohutnosti. V náboženské psy-

chologii tomistické jest zachyceno obojí, nejen myšlení, ani ne jen afekt, nýbrž obojí v souladné práci a v souladném podrobení vlivu transcendentního a imanentního předmětu reálného, Božství. Základní pojem tomistické náboženské psychologie není ani myšlení, ani chtění, ani citění, nýbrž podrobení a růst z podrobení.

Konečně se takto může viděti oprávněnost konkrétní formulace rázu veškeré práce tomistické psychologie náboženské, když se praví, že stojí na pojmu a dojmu spravedlnosti. A zdá se, že není daleko doba, kdy se této oprávněnosti dostane uznání také na druhé straně; jest již připravováno teoriemi náboženské psychologie o vědomí nevyrovnanosti, nedostatečnosti, vědomí svatého, vědomí mezer. Neboť to, přivedeno do důsledků, jest jen hlas spravedlnosti, přírodně a živelně žádající, aby se dostalo každému, co mu náleží: vyššímu vlády a nižšímu podrobení.

13. INTUICE V NÁBOŽENSTVÍ. BLONDELISMUS.

(Speciální aplikace.)

Jako v teoriích duševního poznávání, tak též v náboženských teoriích velmi záhy se proti sobě postavily a dodnes bojují o prvenství intelekt a intuice. Moderní doba tíhne stále více k intuici, třebaže rozmanitými cestami. Vytýká rozumu, že jde těžkopádně se svými ztrnulými pojmy, že ani nemůže proniknouti všude, ani nemůže všude nabýti jistoty. Intuice, jakožto skutečné a přímé pojetí podstaty nebo hodnoty věci, bez pomoci a bez prostřednictví pojmových výrazů věci, uchopí předmět

sám o sobě, prohlédne, procítí, prožije. Intuice nepotřebuje ani logiky, ani teoretiky, nehledá, ani nepotřebuje důkazů o věci, nýbrž uchopí přímo věc samu.

Náboženskou intuici bychom v tomto smyslu mohli označiti podle Rolland-Gosselinovy definice intuice samé tak: Přímé a bezprostřední pojetí božských hodnot, skutkově přítomných v duchu a to v jejich individuální realitě.

Náboženský intuicionismus má býti východiskem z náboženské krise, právě tak, jako se hledalo filosofickým intuicionismem *východisko z krise filosofie*. Když Winkler prohlásil, že »rozumování je smrt náboženství«, dal jen výraz bezradnosti, ve které se octli duchové na poli náboženském následkem překritisování; vlastně se ztratilo vědomí pramene, ze kterého vyvěrá náboženské poznání, odpovídající skutečným náboženským hodnotám; ztratila se schopnost, rozeznávati pravé a nepravé v náboženském oboru. Řeklo se tedy, že náboženské poznání nepramení z racionálních prvků, nýbrž z prvků iracionálních. Velmi jasně to řekl Gründler: »Nejhlubší pramen veškerého filosofického poznání náboženského jest vlastní náboženské prožití, v němž Bůh a pravdy Bohem zjevené se pojmu bezprostředně a s naprostou zřejmostí.«

Toto náboženské bezprostřední pojetí nebo prožití jest vyjádřeno ve všech svých možných stránkách u hlavních zástupců intuicionismu takovými výrazy: sjednotiti se s předmětem, vcítiti se v předmět, přenést se do předmětu, chtít, milovat, zřít.

Nyní můžeme míti úplnou definici pojmu náboženské intuice, definici zcela povšechně platnou o náboženském poznání jakožto intuici: Přímé a bezprostřední pojetí

božských hodnot, věcně přítomných v duchu člověka, a to pojetí skrze sjednocení s nimi, skrze vcítění v ně, přenesení se do nich chtěním jich, prožíváním jich, láskou k nim, zření jich v jejich individuální realitě. Na tento pojem vyjdou všechny dlouhé a více nebo méně nesrozumitelné výklady podrobností u teoretiků náboženské intuice. Pravím, že vyjdou na takový všeobecný pojem; neboť každý teoretik zdůrazňuje zvláště jen některé ze jmenovaných iracionálních, to jest rozumem nepojatelných momentů.

Po takovém stanovení pojmu si k vůli přehlednosti všeho dalšího řekneme hned, že smysl veškeré kritiky, kterou tu konáme, je tento: intuice náboženská sama ve svém plném pojmu, ani jakýkoli její odstín, nemůže od nás býti uznána, protože odporuje samé podstatě náboženství. Náboženství totiž ve svém pojmu je pokorná poddanost nadlidské bytosti — kdežto tyto směry nejvyšší bytost naopak podrobují člověku.

Náboženství, které je dáno takovou intuicí, rozhodně jediné může vyhovovati filosofii, která ztratila smysl pro podrobenost ducha a člověka pod zevnější objektivnost. Neboť v takovém směru náboženství *samey nejvyšší náboženské hodnoty*, hodnoty božské, hodnoty, jimž říkáme nadpřirozené, stávají se *ovládanými od subjektu*. Zdánlivě se tu vyhovuje obojí stránce náboženství, jak stránce psychologické, tak stránce ontologické, zdá se, že se tak dostává člověku skutečného spojení s náboženskými hodnotami, protože je proniká, prožívá, atd. Dodává se, že právě cestou této intuice se jich dostane člověku bezpečněji a s větší pronikavostí nežli ze zjevení, pocházejícího shůry. Ale to všechno jest jen zdánlivé, protože ve skutečnosti je to nemožné. Nemožné je to

proto, že tak pojaté náboženství není vůbec náboženstvím.

Je dokázaně nezničitelný požadavek lidského ducha, míti náboženské vědomí a náboženskou životní skutečnost a zkušenost. A zdálo by se, že, lze-li opravdu vnitřně a celou nejhlubší silou duše bezprostředně prožívatí spojení s božskými hodnotami, že je to mnohem více a mnohem účinnější a mnohem bližší životu, nežli pouhé přijetí vědomostí zvenku a než úsilí, vyjítí ven ze sebe ke spojení s těmito hodnotami. Bylo by tomu skutečně tak, kdyby nebylo některých věcí, které ruší tuto krásnou ilusi.

Řekněme jen tři věty. Ve filosofických rozpravách náboženských při intuicionismu pravidelně *chybějí důkazy* krásně znějících tvrzení *o možnosti*, a ještě více o skutečnosti všeobecné zmíněných složek intuice, jako je sjednocení s předmětem, vcítění v předmět a takové. Avšak ty důkazy by tu musily býti, a sice důkazy na všechny jmenované podrobnosti a na všeobecně přístupnou a snadno přístupnou možnost těchto jednotlivostí. Neboť jednak bez těchto důkazů jsme na tom mnohem hůře, nežli když se podrobujeme zjevení; zjevení totiž má přece nějaké důkazy, aspoň důkazy toho, že pocházejí od nadlidské inteligence a moci. Za druhé je třeba důkazů proto, že *prožítí není ještě totéž, co prohlédnouti věc až do její podstaty*; vždyť nerozumíme většině věcí, které prožíváme, tím že něco prožíváme, ještě není ze samého faktu prožívání dáno pochopení, co je to; abychom poznali a prohlédli prožívané, bychom docela pronikli ku pohledu do podstaty, potřebujeme ještě dlouhé cesty, která je mimo prožívání a která samo prožívání pozoruje a kontroluje, po případě i opravuje.

Za třetí se musí vůči intuici náboženské zdůrazniti

vlastní zásady intuicionismu, že z číře intuitivních věd jsou vyloučeny všechny reální vědy, tedy též vědecká poznání o skutečné, mimosubjektivní jsoucnosti náboženských hodnot a především základní náboženské hodnoty, Boha samého. Není tedy záruky, že by toto iracionální zření náboženských hodnot nebylo přelud osobního citu. Tak náboženská intuice, jak ji hlásá zmíněná filosofická teorie, jest odtržena od skutečnosti, čímž se takové náboženství stává neupotřebitelným. Mimo to je náboženství *takovému vzat ráz všeobecnosti a přístupnosti každé duši*; neboť zmíněné iracionální a emocionální složky intuice jsou přístupné jen specialistům a dobře propracovaným duším, nemá-li se z náboženství státi nevázané blouznění. Ale v pojmu filosofickém opravdového náboženství je právě také jeho snadná přístupnost každému, protože patří k základním projevům lidského ducha.

Z těch důvodů odmítáme náboženský intuicionismus a intuici jako ustavující složku náboženského poznání a náboženského života, *ježto odnímá náboženskému předmětu ráz objektivnosti a náboženství samému schopnost všeobecnosti*. Ze samého pak pojmu náboženství, i náboženství přirozeného, plyne nutnost odmítnouti intuici v takovém smyslu. Náboženství totiž stojí na myšlence, je vedeno myšlenkou, a to myšlenkou, přesahující všechno subjektem dané. Této myšlence podrobiti subjekt v jeho přesvědčení a v jeho životních projevech, to je filosofická podstata náboženství. Intuice však jest opak: subjektu podrobuje náboženské hodnoty. Neboť nezáleží při intuici na tom, co je mimo subjekt, nýbrž na tom, co subjekt cítí.

A přece jsou katoličtí zastánci náboženské intuice v určité formě intuice. Nasazují právě zde a snaží se

ukázati, že lze jíti určitý kus cestou intuicionismu ve filosofii náboženství, aniž by se narazilo na jmenovaná úskalí. Ba tvrdí, že právě tato jejich cesta vede k objektivnosti a k podrobení subjektu těmto hodnotám, lépe nežli dosavadní obvyklá cesta, upravená scholastiky; jedná se tu zásadně o Blondela. Pokusím se naznačiti jaksi průhledně Blondelovu myšlenku, ač to není zrovna snadné.

Blondel viděl, že v intuicionismu filosofie pohltila náboženství, ježto ve skutečnosti vzala náboženství ráz nadpřirozeného. Ale zdá se mu, že tradiční metoda katolická a stará křesťanská vůbec, snažíc se přivésti člověka k náboženství, zase upadla do druhé krajnosti, že v ní náboženství pohltilo filosofii a učinilo se nepřístupným lidem, odchovaným moderní filosofií, která nemá smyslu pro nadpřirozeno. Chce tedy nalézti jakousi střední cestu, která by zachovala nadpřirozeno v náboženství a zároveň byla přijatelná těm, kteří jsou přesvědčeni, že nic nemůže býti v člověku, co by nějak nepocházelo z něj samého.

Metodicky je mezi intuicionismem a Blondelem rozdíl v tom, že intuicionismus určuje samu podstatu náboženství, kdežto Blondel vědomě chce pouze ukazovati cestu k náboženství; a to k náboženství, které jest podstatně nadpřirozené, k náboženství katolickému. Ale cesta, kterou Blondel ukazuje, neuchyluje se od základní myšlenky intuicionismu. Jako intuicionismu, i Blondelovi základem náboženství jest imanence. V počátcích svého díla vycházel z pojmu vnitřní skutečnosti, kterouž je reální prázdnota, již každý myšlením v sobě zjišťujeme; tato prázdnota nám nedovoluje uzavíratí se ve vlastní přirozenosti, cítíme, že výlučný naturalismus je nejvíce proti

lidské přirozenosti v nás, neboť zmíněná vnitřní skutečnost nám sama sebou, bez jakýchkoliv důkazů, vnutí potřebu hledati něco vyššího, jehož prázdnota v nás potřebuje jako doplnění, tedy nadpřirozeno; nevíme sami, co to jest, nevíme ještě, co máme hledati, ale cítíme, že to musíme mít. K tomu se pak přidruží druhá, nepopíratelná skutečnost, která nepotřebuje důkazu, totiž autorita Církve. Tedy u ní hledáme výraz a skutečnost toho, čeho naše nedokonalá přirozenost potřebuje.

V takovém výrazu musí ovšem kritickému duchu býti nápadná podobnost se subjektivismem a intuicionismem co do zásadního názoru. Blondel také musil velmi mnoho obhajovati svou myšlenku a obhajováním ji vysvětlovati, až ji nakonec přece jen značně přepracoval a dal jí poslední jméno: dialektika činnosti. Dílo filosofického pracovníka z Tovaryšstva Ježíšova, P. Taymans-D'Eypernon, dílo značně obsáhlé, je věnováno celé obhajobě blondelismu, Blondel sám rukopis díla schválil a doplnil svým filosofickým slovníkem, takže zatím máme definitivní výraz blondeismu v tomto díle. Toto dílo chce dokázati, že Blondel svým dílem usiloval o náboženskou filosofii katolickou, upravenou pro moderní duchy, že Blondel svou práci nasadil právě v hlavním uzlu, který spojuje všechny stránky života až k nejabstraktnějším filosofickým pohledům; že zkrátka dal vlastní základ potírání náboženského subjektivismu, základ i samým tradičním naukám o účelnosti ve stvoření a existenci Boha.

Východiskem této dialektiky činnosti jest, nepředpokládati nic; vše jest otázkou, i samo vědění, že je všechno otázkou. S tohoto hlediska se ukáže první nepopíratelný fakt, totiž činnost. Činnost, kterou nutně a bez jakékoli

možnosti pochybování zjišťujeme, nutnost větší než všechny ostatní, jež je zároveň důkazem svého předmětu. Pak nastává problém: Kam jde činnost?

Člověk vidí, že má nadbytek sil poznávacích a volních; ale zároveň nad veškerou pochybnost cítí opak tohoto bohatství. Cítí, že to, co mám, »není to«, a proto přichází nutně k vědomí Boha. Nepřivedly ho tedy k náboženskému poznání žádné důkazy, nýbrž vnitřní zkušenost, zkušenost vlastní činnosti. Přijde k jedinému nutnému, bez něhož by ostatní nebylo nic, ani jeho cítěná činnost i cítěná potřebnost by nebyla nic.

Na tomto základě staví dále Blondel skutečnost spojení s náboženskými hodnotami, s Bohem. Práví, že nemůžeme poznati Boha, aniž bychom se chtěli nějakým způsobem státi Bohem. Poznáme, že nemáme bytí, ani vůle, ani činnosti než jen proto, abychom chtěli Boha, a stali se jím. Když člověk dospěl sem, má jen čekati, až Bůh začne pracovati v člověku, má čekati odmítáním veškerého hledání v řádě přirozeném. Když pak Bůh začne, najednou »člověk se uchopí Boha v nekonečné přesvědčenosti božské jasnosti, jasnosti, která je v těch úkonech obsažena«: tato věta jsou vlastní slova Blondelova.

Jaksi závěrečně doporučuje Blondel svou nauku poznámkou, že jeho dialektika činnosti jest prostřed mezi nadpřirozeným náboženstvím a intuicionismem. Práví, že náboženství jest řádu statického, ježto obsahuje víru ve zjevení a dogmata zjevená; intuice jest elán. Ale uprostřed stojí řád činnosti spekulativní, jehož obsahem jest pocit nedokončenosti všech přirozených projevů a směr k dokončenosti, k dokonalému. Pak teprve jest možná filosofie náboženství podle Blondela, neboť elán je prázdnota, statika je nečinnost.

V encyklopedii »Religion in Geschichte und Gegenwart« je stručně vyjádřena náboženská filosofie Blondelova uvedením na tuto myšlenku: »Na vyšší skutečnost, tedy na Boha, poukazuje životní impuls, jenž si uvědomuje zatíženosti vnitřního života, je konečně překoná; rovněž stálé nutkání vpřed, které zůstává v mysli, i když činnost byla zakončena, konečně úsilí o dokonalost, které ovládá veškerá životní dění«. Ještě stručněji by se mohla Blondelova myšlenka říci podle starého schematu Descartova: Cogito, ergo sum: jsem v činnosti, tedy je Bůh.

Při blondelismu je zajímavé, jak se obhájci blondelismu dovolávají nauk svatého Tomáše Akvinského. Citují Tomášovo: *Omnia intendunt assimilari Deo* — na potvrzení své věty, že nemůžeme poznati Boha, aniž bychom se chtěli státi nějakým způsobem Bohem. Nebo Tomášovo: *Volens est in volito ad modum voliti* — na potvrzení nauky, že úkonem své vůle se ocitáme v Bohu, jenž je celý světlo, cele pravda, cele dokonalost, a proto toto ocitnutí se v Bohu nám dává světlo pro tajemství všech věcí. Rovněž v nauce o milosti a spojení s Bohem se dovolávají svatého Tomáše, zapomínajíce, že sv. Tomáš mluví o člověku, který již nadpřirozeno má, kdežto Blondel chce mluvit o cestě k nadpřirozenu. Stejně jmenovaným výročkům svatého Tomáše dávají naprosto jiný smysl než mají u něho, dávajíce do jeho slov svůj obsah.

Při kritickém hodnocení blondelismu je třeba nejdříve uznati určité výhody, které jsou mu vlastní. Blondel sám se považuje za pokračovatele kardinála Dechampse, který v období své kněžské činnosti mezi francouzskými inteligenty, odcizenými své původní katolické víře, prý

touto cestou vedl duše k víře. Blondel dokonce tvrdí, že Bůh sám nevede k sobě duše tradiční apologetickou cestou rozumového dokazování jsoucnosti zjevení, nýbrž právě cestou dialektiky činnosti. — Ve zmíněné knize Taymansově je takto formulováno, co sám Blondel nejednou zdůrazňuje jako výhodu své soustavy: »Náboženský problém se ve svém nynějším stavu nemůže omezovati na pouhé přesvědčení o transcendenci Boha a na adoraci jediného Pána. V člověku, poznávajícím Boha, je velitelská potřeba spojití se s ním svou činností, způsobiti vstoupení Boha do svého života, neboť v něm jediném nalezne člověk své dokonání.« Úkolem náboženství jest, přivést člověka k uznání, že potřebuje vykupitele, církve a svátostí; a to, přivést jej k tomu poznání z jeho vlastní, v něm jsoucí a se zřejmostí poznané potřeby. — Je to výhoda, ale neubráníme se při tom dojmu, že pak Bůh jen člověku sekunduje.

Ale jsou ještě jiné kritické poznámky. Blondel sám je pravověrný katolík a všude tam, kde se mu vytýká, nebo kde sám cítí, že by se mu mohlo vytýkati, že z Boha a milosti činí věci přirozené a tedy povinné, ohrazuje se projevem katolického přesvědčení, jak je určují články víry. Ale, přihlédneme-li ke katolické nauce, jak byla formulována na církevním sněmu Vatikánském, neubráníme se velikým rozpakům vůči blondelismu.

Vatikánský sněm se podrobně zabýval otázkou, jak přijde člověk k uvědomění Boha nebo ku poznání Boha, jaký jest jeho první styk s náboženskými hodnotami, a výsledkem dlouhého jednání jest konstituce O víře. Tento sněmovní dekret pak zná jen jeden přirozený a všem přístupný způsob poznání Boha, totiž přirozeným světlem rozumu ze stvořených věcí — tedy nikoli irracio-

nálními prvky, nýbrž racionálními, nikoli z vnitřku člověka, nýbrž zvenku. Rozum nehledí dovnitř, ani nepozoruje svou potřebu zdokonalení, aby z toho nutně ucítil jsoucnost Boha, nýbrž pozoruje stvoření, v nichž uznává sílu nejvyšší inteligence, Boha. Ku přesvědčení o jsoucnosti Boha a o povinnosti člověka k němu vedou podle téhož sněmu církevního: »boží díla a především zázraky a proroctví, které projevují jak Boží všemohoucnost, tak nekonečné vědění, a jsou znamením i naprosto jistá i příhodná každému rozumu. Když si vedle toho hned postavíme nauku Blondelovu, že člověk hledá Boha nikoli ze zevnějších Božích skutků, nýbrž z vlastní, ve vlastním nitru cítěné potřeby, a také ve svém nitru jej pozná a uchopí — dále, že hledá Boha jako dobro, které by vyhovovalo jeho vnitřní potřebě, a že poznání z Božích děl není všem přijatelné — vidíme hned veliký rozdíl.

Ale do ještě větších rozpaků vůči blondelismu nás přivádí kánon téhož církevního sněmu, který praví: »*Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujuscumque experientia aut privata inspiratione homines ad fidem moveri debere, anathema sit.*« Kdo tvrdí, že Boží zjevení se nemůže státi věrohodným zevnějšími znameními a proto že mají býti lidé pohnuti k věření pouze vnitřní zkušeností každého, nebo soukromým zjevením, budiž odmítnut«. Přímo je toto odsouzení řečeno proti náboženské intuici, jakožto jedinému pramenu víry a tudíž náboženství. Ale nepřímou zasahuje též nauku blondelismu; Blondel sice teoreticky neodmítá oněch zevnějších znamení, to jest úvahy o první příčině, zázraky a proroctví, ale ve skutečnosti je má za nedostatečnou,

a proto nepotřebná — čímž se ocitá ve velmi nebezpečné blízkosti tohoto anathematu.

Srovnáme-li metodický postup blondelismu s encyklikou papeže Pia X. proti modernistům, vidíme novou věc. Encyklika Pascendi praví: »Modernisté tvrdí, že první hnutí náboženské se musí brát od jakési potřeby nebo nutkání. Když pak přesněji mluvíme o životě, jest začátek klásti do jistého hnutí srdce, a víra je vnitřní pocit potřeby božského. Tato potřeba božského pohne cit u stojícího před nepoznatelným, tento cit pak obsáhne v sobě samu realitu božského, i jako příčinu i jako předmět, a člověka nějak s Bohem spojuje«. — Vzpomeňme si na Blondelovu teorii o pocitu potřebnosti božského, o spojení s božským; vzpomeňme si na jeho metodický skepticismus, kterým začíná svou teorii, aby přišel ke vzbuzení citu — a věřili bychom, že metodický postup Blondelův jest onen odsouzený postup modernistů; rozdíl je pouze v tom, že Blondel řekne, že to je jenom příprava, po které sám Bůh dává víru, kdežto modernismus tvrdí, že právě v tom je celé náboženství. Ale dodatek Blondelův je přidán nikoli v důslednosti myšlení, nýbrž nevědecky, z jeho již hotové víry katolické, kterou chce míti zachovánu.

Ačkoli blondelismus zdůrazňuje, že je cestou k uchopení náboženství křesťansky nadpřirozeného, přece ve své metodě a ve své hlavní myšlence zůstává na půdě intuicionismu. Bylo mu dáno jméno *imanentní apologetiky*, poněvadž chce vésti k víře z vnitřního zážitku — ač Blondel nechce býti jen apologetou, nýbrž autorem skutečné filosofie. Tím podržením vnitřního zážitku, jakožto rozhodujícího, je také spojen s teoriemi náboženské intuice. Z těch několika citátů, které by se daly

rozmnožiti na celé pojednání, je vidno, jak jeho řeč je zřetelným ohlasem fraseologie intuicionistické. A tak lze na obě soustavy užítí jedné zásadní myšlenky o neupotřebitelnosti pro všeobecně platné náboženství.

Teorie náboženské intuice je výsledkem krise filosofie náboženství. Než se staly náboženské reformátorské snahy všeobecnými, bylo všeobecně náboženství uznáváno za záležitost, která upíná pozornost člověka k nadlidskému a též je darem samého božství. Když pak se náboženské reformátorství stalo všeobecným, ztrácela se jistota v tomto myšlení; když reformátorství dospívalo k protichůdným výsledkům o povaze a podrobnostech pravého náboženství, a sice z rozumových úvah, když nastala mimo katolickou církev naprostá nejistota, musily přijít teorie, že náboženství je záležitost výlučně nitra každého člověka, a že vztahy k božskému mimolidskému a nadlidskému jsou jen velmi povrchní a povšechné. Subjektivistická filosofie pak byla posledním, čeho bylo třeba, aby se hledalo východisko mimo rozum, v náboženské intuici, aby se rozhodující a ustavující činitel hledal v nitru člověka. A to ovšem též nikoli na straně rozumu, nýbrž ve stránce afektivní.

Když se teorie blondelismu a intuicionismu uvede na poslední myšlenkovou kostru, je to myšlenka jedna: *náboženství je podrobena potřebám člověka*. Avšak z dějin náboženství víme již dosti, abychom poznali, že je to převrácení nejvlastnějšího pojmu náboženství. I když mluvíme jen o náboženství přirozeném, tedy když nepřehlízíme ke zjevení, jímž se sám Bůh projevil způsobem nedostupným pouhým přirozeným silám, vidíme náboženství jako podrobující si vše v člověku, a nikoli podrobené jeho potřebám; toto náboženství druhého

způsobu jest náboženství tvarů prokazatelně úpadkových. Náboženství ve své podstatě je podrobující a upravující, nikoli podrobené a upravované. Sertillanges ve své knize o Zázraku Církve praví, že náboženství není dar jednostranný, nýbrž je výměna, je vztah mezi Bohem a člověkem, Bůh začíná a člověk ho musí následovati. *Náboženství jest podstatně úplné podrobení, pokorné podrobení ducha a života.* Jen tak jest možné náboženství všeobecné, řekněme náboženství pravé, když všichni přijímají od jednoho a všichni jsou podrobeni jednomu. Jakmile však se náboženství vydává za požadavek ukojení niterné potřeby jednotlivcovy, veta je po objektivním náboženství, které by bylo skutečné spojení se skutečnými božskými hodnotami. Kde se náboženství běře s této stránky, musí se časem nutně přijíti k sektářství, protože v samé podstatě takového názoru je sektářskost.

Běře-li se pak náboženství v podobě náboženství přímo zjeveného zásahem samého božství, není zde vůbec intuice myslitelná ve smyslu filosofie intuicionismu. *Nebot náboženství zjevené podstatně stojí na víře.* Víra a intuice však jsou dvě krajnosti; víra je pevné přesvědčení následkem zevnějšího, zevnějším způsobem dokázaného svědectví Boží autority; intuice však jest vnitřní, ryze niterný pocit jistoty a jasnosti. A ještě k tomu patří poznámka, že všechna náboženství odvozují svůj původ od nějakého zjevení a požadují víru — což se musí považovati za v přirozenosti věci daný požadavek skutečného náboženství.

Proto slovo intuice bylo katolickými filosofy náboženství vyslovováno jen při dvojím stavu života člověka v náboženství: nedokonalá intuice ve vysokých mystických stavech a dokonalá intuice, čili patření bezprostřed-

ní na samého Boha a na samu podstatu náboženských hodnot, ale až po skončení cesty, u cíle náboženského života, ve věčném spojení s Bohem po smrti těla.

Jestliže se tyto intuitivní nebo imanentistické teorie dostanou nějakým ohlasem do náboženského člověka, žijícího z náboženství zjeveného, vedou nutně ke zkřivení cest náboženského života, vedou k duchu nekato-lickému a nenáboženskému. Kdo dobře pozoruje, může viděti také u nás takové zjevy. Jinde jsou mnohem výraznější.

Jediný užitek měly naznačené dva směry ve filosofii náboženství; *že totiž zainteresovaly člověka pro poznání, že náboženství není jen zevnější teorie, nýbrž že vyhovuje celému člověku a může jej učiniti šťastným nejen po stránce rozumové, nýbrž i ve stránce citové. Že tedy je věcí životního významu pro každého člověka.* Ale nesmí se zapomínati, že toto jest jen příprava na vlastní náboženství. Po této přípravě platí bez výhrady a bez výjimky, že náboženství je podrobení autoritě Boží jak věrou, tak všemi životními projevy, aby se tímto podrobením dosáhlo úplného rozvoje a dokonalosti duše a života. V tom je celá nebezpečnost řečí o náboženských zážitcích, o prožívání Boha, o potřebnosti náboženství pro člověka, o uchopení Boha: neboť nemyslí-li se tyto věci teprve jako druhý článek za prvním článkem dokonalého podrobení a pokorné služby, nutně vedou k separatismu, k uhýbání životu poddanému společenství, společné autoritě a společným závazkům.

Proto odmítáme intuicionismus stejně jako metodu Blondelovu, třebaže Blondel chce státi na půdě zjeveného náboženství. Metody blondelismu mohou pomoci člověku vychovanému v katolické víře a po úchylce se

k ní navracejícímu; ale člověka, který této víry a vůbec víry křesťanské v její podstatě nepoznal, musí blondelismus vésti přímo do intuicionismu, to jest do čirého naturalismu. Doba ovšem je stále taková, že se k těmto metodám obrací jednak jako k východisku ze zmatků, jednak jako k léku. Ale východisko i lék jest jen v jednom: Buď Bůh, nebo člověk. Jestliže Bůh, pak nutně náboženství jako *pokorné a naprosté* a neváhavé podrobení celého člověka požadavkům Božím, a to požadavkům co nejpřesněji vyjádřeným, na což je třeba zjevení. Nebo člověk — a pak ovšem přestává náboženství vůbec.

O B S A H :

1. Pojem náboženství	6
2. Původ náboženství	20
3. Obsah náboženství	29
4. Náboženství v kultuře	40
5. Cesta k Bohu	46
6. Názory o nábožných	55
7. Postup nábožnosti	64
8. Tomismus v náboženské psychologii . .	71
9. Soustava úkonů nábožnosti	79
10. Úloha náboženství	87
11. Pohyb náboženského života	94
12. Zásadní hlediska	101
13. Intuice v náboženství. Blondelismus . .	105

MYŠLENKY A ŽIVOT

*Knihovna soudobého
katolického myšlení*

Redakce

P. Dr. SILVESTR BRAITO O. P.

P. Dr. REGINALD DACÍK O. P.

Svazek druhý

Vytiskla Československá akciová
tiskárna v Praze II., Karlovo n. 5
pro nakladatelství »VYŠEHRAD«
společnost s r. o. v Praze II.,
Václavská ul. 12.