

né a nepředstírané úcty. Také ČČS si bude stále více uvědomovat svou povolanost k duchovním a mravním zápasům přítomnosti a už dnes sílí v ní vědomí odpovědnosti za to, že je největší nekatolickou církví ve státě. ČČS nedá se na cestu humanistických eksperimentování s náboženstvím a bude stavěna i dále na víře ve věčnou platnost základních pravd božího zjevení v Ježíši Kristu. —

Prof. Hromádka není obskurantní zpátečník v teologii, nýbrž významný a moderní filosofickou kritikou vyzbrojený theologický myslitel. Může se sice mýlit a propadnout zaujatosti, věřím však, že ne na trvalo, zvláště, bude-li jeho očekávání o tvůrčích duchovních schopnostech ČČS překonáno na základě naší společné křesťanské rozhodnosti. Záleží na nás samotných, zda v naší církvi vykvetou semena čínorodé víry, nebo zda se rozmohou v našem církevním organismu zárodky malátnosti a úpadkové lhůstivosti k božím věcem.

Nejlepším zakončením diskuse s prof. Hromádkou bude, přinutíme-li jej kvalitou své nábožensko-mravní práce, aby s ČČS počítal a musel ji respektovat. Prof. Hromádka je vedoucí osobností československého protestantismu a základním tónem jeho bytosti je touha po všekřesťanské jednotě. Jak bychom si jinak vysvětlili jeho vlivné postavení ve Federaci evangelických církví, v YMCA a ve hnutí ekumenickém? Pochybují, že by ještě dnes H. věřil v možnost užší spolupráce mezi katolíky a protestanty v našem státě. Zato poměry, podle mého názoru, dozrají k tomu, aby úzce na konkrétních úkolech spolupracovali evangelíci s ČČS. Dnes máme mezi sebou difference, dobře se neznáme a nerozumíme si. Přesto v budoucí užší součinnosti věřím. V intelektuální součinnosti ČČS s Husovou fakultou, v ekumenickou součinnost na poli věrouky, křesťanské praxe a mezinárodního přátelství s evangelickými církvemi a ve spolupráci k dosažení *soustavné výchovy mládeže* v charakterově pevné individuality s YMCA.

Tendence k duchovnímu sblížení mezi křesťanskými církvemi se neobrátí od hranic naší republiky. Vyslovuji naději, že prof. Hromádka se jí nepostaví do cesty.

F. M. Hník.

Otto Růžička

DURKHEIM VE VĚDĚ A NÁBOŽENSTVÍ.

Teprve v polovině 19. století vstoupilo náboženství v obor vědeckého zkoumání, když byla proražena hradba, jež činila z náboženství věc, stojící mimo dosah lidského empirického zkoumání. Zájem vědců přihlížel hned s počátku nejvíce k historií náboženství; byly zkoumány vztahy mezi jednotlivými náboženskými formami.

Když odborné vědy přinesly svá pozorování dávných kultur, jak se dnes jeví ve společnostech primitivních, i vznikající věda o náboženství s velkým zájmem se chopila materiálu a zkoumala náboženství primitivní. Snažila se také brzo osvětliti počátky náboženství a rozřešiti problém jeho původu. Přes nehotovost vědy o náboženství byly tvořeny teorie o původu a vývoji náboženství. Metody nebyly dosud přesně vypracovány a výsledky byly příliš spěšně generalisovány. (Metoda filologická.)

Nejznámější z těchto teorií je teorie animistická. Budovatelem jejím je Eduard Burnett Tylor. On prohlásil za nejnižší vývojové stadium náboženství animismus, víru v duchové bytosti. Teorii animistickou obnovil a propracoval W. Wundt. Teorie tato byla uvedena v systém kulturní a učiněna základem všech náboženství pozdějších.

I totemismus, jeden z útvarů života národů nekulturních, se stal předmětem úsilí o vysvětlení všech problémů, týkajících se náboženství.

Slovo totem je přejato z jazyků Indiánů severoamerických. Algonkinský kmen Obžibnay nazývá slovem dodem zvířecí nebo rostlinný druh, jehož jméno nese některý jejich rod a s nímž se cítí v nějakém vztahu. Totemismem je označován komplex jevů, jichž nositelem jest společenská skupina a její příslušníci. Tato skupina jest spojena příbuzenstvím zvláštního druhu s některým druhem zvířecím, rostlinným anebo jiným objektem. Tento vztah je spojen se sociálními institucemi, rity i věrami, připínajícími se k totemu.

„Totemismus“ je označení pro komplex nazírání a institucí mnoha národů, především severní Ameriky, Austrálie, Indie, Afriky.¹⁾

Po prvé jméno totem vyskytuje se v knize J. Longa: „Voayages and Travels of an Indian Interpreter“.²⁾ Scholkraft rozšířil toto jméno mluvě o systému totemickém.³⁾ S počátku byl znám pouze americký totemism.

V Americe se vyskytuje onen vztah k totemu hodně již individualisovaný, proto teorie americké považují totemism individuální za původní. Člověk odevzdává svým nástupcům „ochranného ducha“ a tím se jev stává sociálním.⁴⁾ (Boas Hill-Tout.)

Mac Lenan po prvé určil totemismu místo v kulturním vývoji lidstva. Dokazoval, že totemism je pramenem všech náboženství pozdějších, zvláště kultu ctění zvířat a rostlin.⁵⁾ Uváděl totemism ve vztah k exogamii a matriarchátu.⁶⁾

4) Vatter *ibid.* str. 8.

2) É. Durkheim: *Les fonctions élémentaires de la vie religieuse*, str. 124.

3) É. Durkheim *ibid.* str. 124.

1) E. Vatter: *Der Australische Totemismus*, str. 3.

5) Durkh. *Les formes*, Str. 125.

6) Vatter *ibid.* str. 2.

K vysvětlení totemismu jako celku i k vysvětlení jeho zvláštností byly vytvořeny různé teorie a hypotézy o totemismu.

Lubbock vysvětluje totemism zvykem jmenovati zvířecími či jinými jmény.⁷⁾

Spencer praví: Člověk jmenuje se podle zvířat, tak jak to dělali jeho předkové, nerozlišuje objekt a jméno a přenáší úctu k předkům na zvířata a jiné objekty.⁸⁾

A. C. Haddon praví, že určitá skupina se živila jednou potravou a podle té byla nazývána.⁹⁾

Pro Riversa je tabuování totému podstatným znakem totemistické organisace.¹⁰⁾

Wundt v přesném tabuování a netabuování totému vidí znaky původních forem totemismu, jsoucích v protikladu. Tyto formy zve „entsagender“ a „geniessender“ totemismus.

Freund utvořil t. zv. teorii o infantilní regresi totemismu, spočívající na pansexuálním názoru freudismu. Teorie v sobě spojuje Smithovu totemickou oběť a Atkinsonovu prahordu.¹¹⁾

Frazer staví svoje úsudky na přesvědčení, že středoaustralské kmeny představují nejprimitivnější stadium totemismu. Považuje totemism za racionelní a umělý systém „magické produkce“, „koňsumního družstva“. Každá skupina se nestará pro sebe, ale pro druhé magickými praktikami, „zmnožovacími rity“ rozmnožuje prosperitu totemového druhu — pro druhé skupiny.

Později sestrojil Frazer t. zv. teorii koncepcionalistickou, spočívající na zvláštním výkladu koncepce, vyskytující se opět u středoaustralských kmenů. Hlavní úlohu v oplodnění tam nehraje sexuální styk, nýbrž totemičtí předkové. Tato funkce vysvětluje Frazerovi příbuznost člověka a totému.¹²⁾

Reuterskiöld hledá počátky totemismu v době, kdy nebyly ještě známy hranice mezi člověkem a mezi přírodou. V této době hned od počátku byla určitá skupina přiražena k určitému druhu zvířecímu. Tomu druhu vděčí za svoji životaschopnost, proto vidí v něm vtělení „moc“ a proto je pro ni tabu.¹³⁾

Pro Ankermanna pramení totemismus v duši primitivních lovců a sběračů. Dlouhé duševní obírání se se zvířetem vede lovce k tomu, aby ho hrál, — až to přešlo v identifikaci. K vnějšímu vypracování totemismu přispěly motivy z kruhu idejí animistických a magických.¹⁴⁾

Zvláštní místo v historii náboženství a v problému náboženství vůbec určila totemismu sociologická škola francouzská hlavně

7) Vatter ibid. str. 6.

8) Vatter ibid. str. 6.

9) Vatter ibid. str. 6.

10) Vatter ibid. str. 7.

11) Vatter ibid. str. 7.

12) Vatter ibid. str. 9.

13) Vatter ibid. str. 9.

14) Vatter ibid. str. 10.

prací E. Durkheima: *Les formes élémentaires de la vie religieuse*“ (*Système totémique en Australie*)“.¹⁵⁾

Durkheim ve své knize o sociologické metodě¹⁶⁾ vyslovuje požadavek vědeckosti metody i vědeckosti samé sociologie. Tato vědeckost se především projeví dokonalým odloučením od všech filosofických teorií, kterým ještě podléhal Comte i Spencer.

Durkheim tam konstatuje, že vědci v mnohých případech místo vědy o skutečnosti podávají jen ideový rozbor. Na počátku a před počátkem každé vědy nalézá t. zv. pojmy předvědecké, *praenotiones*, jež právě pocházejí z nedostatečného pozorování a zkoumání skutečnosti a tím z nesprávného jejího výkladu.

Comteovi vytyká takový předvědecký pojem pokrok lidstva v čase, jež vnesl do sociologie a učinil z něho princip své vědy. Žádá, aby takový všeobecný princip byl stanoven, až věda bude hotova. Spencer opět činí předmětem své vědy společnosti a ne lidstvo. Společnosti definuje tak, že potom předmětem studia se stává pojem o nich, nikoli věc sama.

Nutno tedy z vědy vyloučit všecko, co by před odbornou analýsou chtělo stanovit zákony dění.

Druhý požadavek, který Durkheimovi zaručuje vědeckost sociologie, je naprosté odloučení jevů psychologických.

Dr. Beneš praví o tomto rozloučení¹⁷⁾: „Myslím, že příliš schematicky odlučuje sociální od psychického. Aby mohl učiniti zadost požadavku, že sociologie jako věda má mít svůj zcela vymezený a odlišný obor a že se má jev sociální zkoumatí objektivně, jako jakýsi hmotný předmět, dochází-li k nutnosti odseknutí úplně sociální od psychického — ve skutečnosti tak strohého odloučení jednoho od druhého není — musí dále prohlásiti, že určité stavy a jevy sociální existují mimo vědomí individuální; z toho vychází známá kritická námitka, že tvoří novou realitu, že jeho sociologie se dostává do zvláštní metafysiky atp. Durkheim opravdu dospívá k jakémusi kolektivismu sociálnímu, který se mi zdá přílišnou krajností. Domnívám se, že vztah psychického k sociálnímu je jiný, že tak obou oblastí odlučovati nelze. Životní dění tvoří celek, který my pomocí pojmů zařazujeme do určitých schemat, abychom si usnadnili analýsu onoho celku. Musíme si však býti vědomi, že schematický rámec a schematické odlišení nám nepředstavuje ještě dění samo, rozlišení ve skutečnosti.

Sociologie i psychologie každá zkoumá část životního dění, jednotlivou část celku.

Žádná jednotlivá věda nemůže si činiti nároky na vysvětlení celku životního dění. Tam, kde by se sociologie domnívala jedinou metodou vysvětliti celou realitu, mluvíme o sociologismu.

¹⁵⁾ Paris-Felira Alcan 2.—3. vyd.

¹⁶⁾ Pravidla sociologické metody str. 47.

¹⁷⁾ Pravidla sociologické metody, český překlad str. 8, 9.

Tohoto sociologismu se dopouští Durkheim, když požadavky svoji sociologie přenáší i na studium náboženství.

Zejména tam neuskutečňuje požadavek odluky od teorií filosofických, poněvadž apriori stanoví východisko: náboženství je jev sociální par excellence. Neodděluje v náboženství, jako určitě celku pouze fakta psychická od sociálních, ale předem psychická vylučuje prohlášením náboženství pouze za jev sociální. Mluví sice o účasti individuí v náboženství, i o individuálním prvku, ale nikoli jako o jevu souřadném, ale druhořadém. Náboženství je mu především silou kolektivní — v individuu se tato kolektivní síla individualisuje. Tím prvek individuální nemá existenci samostatnou, ale odvozenou. Apriori prohlašuje, že náboženství je produktem příčin sociálních.

Tím Durkheim stanoví filosofickou tesí, určující podstatu náboženství v silách sociálních.

Mluvě o individuálním kultu, praví¹⁸⁾: „Ukázali jsme, jak náboženská síla, oživující klan, se individualisuje při vstupu do vědomí individuálního a partikularisuje se tam. Tak se tvoří druhotné bytosti posvátné: každé individuum má svoje podle svého svého obrazu: to je duše, totem individuální, ochranný předek a p. Tyto bytosti jsou předmětem ritu, jež věřící slaví pro sebe. To je prvotní forma individuálního kultu. Existence individuálních kultů neobsahuje nic, co by popíralo, či zabráňovalo výkladu sociologickému, protože síly náboženské, jež jsou jeho předmětem, nejsou než individualisované síly kolektivní“.

Individuální předmět víry není než individualisovaná síla kolektiva. To je postulát, onen nový druh metafysiky, o níž se zmiňuje Dr. E. Beneš, tvořený při Durkheimově studiu náboženství.

Uvažuje takto o podstatě náboženství a překročuje tím hranice vědy a ztrácí objektivitu.

Uznává sice náboženskou zkušenost, ale nezkoumá její průběh a na ní vytvoření náboženské formy a jde ve svém výkladu za zkušenost a tedy za empirickou vědu — do filosofie.

„Celá naše studie spočívá na postulátu, že společný cit věřících všech časů nemůže být čistě ilusorní. Stejně jako William James soudíme, že náboženská víra spočívá na specifické zkušenosti, jež není méně hodnotná, než zkušenost vědecká, ač se od ní liší. Z toho neplyne, že realita, jež je jejím podkladem, je táž, jak o ní myslí věřící. Jestliže učenec přikládá sensacím světla, tepla, objektivní existenci, nikterak nedovozuje, že ona je táž, jak se jeví našim smyslům. Tak i víra náboženská. I když dojmy věřících nejsou imaginární, nejsou nějak privilegovanou institucí. Abychom tedy mohli poznat, v čem záleží podstata objektu, nutno je podrobiti analogickému šetření, jaké provádí šetření vědecké, jsou velmi různé, ale existuje objektivní, všeobecná a věčná příjmové, s představami vnějšího světa. Představy této reality

¹⁸⁾ Les formes concl. 606, 602.

čina těchto citů sui generis, z nichž se skládá zkušenost náboženská — společnost¹⁹⁾)

Tato stať je sice Durkheimem napsána v závěru citovaného díla, ale způsob, jakým zkoumání náboženství provádí, ukazuje na to, že toto přesvědčení není závěrem vykonaného studia, ale jeho předpokladem a východiskem.

Empirická věda tu přestává mluvit, aby ustoupila filosofické spekulaci. Věda a náboženství ponechává filosofům, aby na základě jejího materiálu spekulovali o podstatě náboženství. Sama však jakékoli přesvědčení o jeho podstatě nečiní východiskem svého zkoumání — nedá se ovlivnit teoriemi metafysickými.

Tak označení náboženství jako jevu sociálního nevyplývá u Durkheima ze všestranné analýzy jeho o jedinci a ve společnosti, ale ze spekulativní teorie.

Věda o náboženství musí objektivně přiznati i velkou důležitost faktorů psychických v náboženském dění. Náboženství není něco výhradně mimo individuuum, ale je to především fakt života vnitřního, psychického. Toto vnitřní dění nelze z jevu náboženského odstranit. I jeho vznik je podmíněn především psychicky. Fakta denní zkušenosti ukazují, že člověk žije náboženství především osobně, že prožívá svoji osobní náboženskou zkušenost a nepřijímá náboženství pouze jako vnější tlak kolektivních sil.

Náboženská zkušenost je sui generis a nedá se prostě provést na individualisaci sociálních sil. Vnější projevy náboženství, tradice instituce, obřady, organizace a p. se nekryjí s vlastním náboženstvím, žitým především osobně. Často právě hluboká zkušenost náboženská vedla silné osobnosti proti tradici, proti kolektivu, proti formě náboženství.

Předpoklad, že náboženství je jev sociální, je nevědecký. Fakta by spíše ukazovala na to, že náboženství je jev psychický, poněvadž jeho dějištěm je především nitro, duše člověka.

Poněvadž však chceme náboženství pochopit všestranně, musíme uznat i jeho stránku sociální.

„Je ovšem pravda, že náboženství není jen jev individuální, že má také svou stránku sociální a že tato stránka je také podstatným prvkem v náboženství, ale nelze tvrdit, že by všechny vztahy sociální byly náboženské²⁰⁾ a že by náboženství nebylo nic víc než vnější vztahy sociální.

Durkheim vylučuje z náboženství stránku psychickou, již nepovažuje za originální a stejně v náboženství podstatnou.

Toto základní stanovisko se projevuje i v jeho definici náboženství. Chce v definování zachytiti vnějších znaků snadno přístupných.²¹⁾ Zapomíná, že právě v náboženství jsou podstatnými znaky nikoli vnější, ale vnitřní. Proto se kriticky obrací proti

¹⁹⁾ Les formes 596, 97.

²⁰⁾ Pozn. (jak činí Durkheim při studiu totemismu).

²¹⁾ D. Les formes 32.

definícím, sice pravda, neúplným, ale kladoucím důraz na vnitřní dění v životě náboženském. Důvodem k jejich kritice je zbavení se předpojatých idejí.²²⁾

Odmítá se v prvé řadě označení nadpřirozenosti za charakteristický rys náboženství. Rozumí pojmu nadpřirozena ve smyslu řádu, který je mimo zákonitost světa. Takové představě ovšem právem platí jeho výtky, že by nejdříve musil býti znám a uznáván řád zákonitý, aby něco mohlo býti označeno jako nadpřirozené.²³⁾ Byly by to pak jevy, přesahující všechno naše poznání a náboženství by byla spekulace o tom, co se vymyká všeobecně ohraničené myšlence.²⁴⁾

Jako typ definic tohoto druhu uvádí definici Spencerovu, která však se mi nezdá právě typickou pro jeho námitky: „Náboženství i s protichůdnými dogmaty se shodují v tom, že svět se vším na něm i mimo něj je tajemství, jež potřebuje vysvětlení.“²⁵⁾ Tato definice nebyla tvořena pro potřeby vědy o náboženství, ale přece zachycuje část skutečnosti. Náboženství taktéž chce být odpovědí na tajemství světa a života, chce dát odpověď na otázku po smyslu života, kterou si náboženský člověk klade. Chce mít jistotu o cíli života a především svého osobního života. Tato potřeba v náboženství vede ke spekulacím o podstatě jsoucna, které v různých dobách a kulturách jsou různě formulovány a mají většinou zabarvení praktické.

Ale není nutné, aby intelektuální stránka uznala v náboženství za podstatu jsoucna nadpřirozenost; může dojít právě i v náboženství k závěru, že podstatou jsoucna je zákonitost. I tato intelektuální stránka je v náboženství podstatnou.

Jiná ideologie klade důraz na „božskost“ v náboženství. Sem patří, podle Durkheima, definice A. Réville-ova: „Náboženství je určení lidského života citem pouta, spojující ducha lidského s duchem mysterijním, jehož vládu uznává nad světem, sebou samým a k němuž rád se váže.“²⁶⁾

Objekt náboženské víry patří taktéž k její podstatě. Ale tato definice klade větší důraz na vázanost k objektu víry — na poměr mravní, jako odpověď na otázku, jak jednatí.

Durkheim správně vytýká chybu těm ideologům, kteří rozumí „božskosti“ v náboženství ve smyslu úzce vyhraněném a neuznávají za náboženství jevy, které onoho pojmu nemají (náboženství primitivní, buddhism, džinism a p.).

Také Tylorova definice se zdá Durkheimovi nedostatečná: „Bude lépe, zdá se mi, položití jednoduše jako minimální definicí náboženství víru v bytosti duchovní“.²⁷⁾

22) D. Les formes 32.

23) D. Les formes 36.

24) D. Les formes 33.

25) D. Les formes 33.

26) D. Les formes 40.

27) D. Les formes 40.

Tato definice pomíjí jevy, kde objekty víry jsou síly neosobní. Všem těmto formulacím Durkheim vytyká, že chtějí vyjádřit, co náboženství znamená a že tvoří z něho jakousi neviditelnou entitu. Mnohé prvky však, vyjádřené v těchto formulacích, patří k podstatě náboženství, i když jsou neúplné.

Správně Durkheim konstatuje, že pro vědce je náboženství složeno z částí. To je ovšem pro toho, kdo náboženství analyzuje. Pro toho, kdo náboženství žije, je především celkem, hodnotou pro jeho život, ústředním bodem a silou jeho života. Pro vystižení tohoto celku je nutno si všimati všech složek náboženského dění.

Dále upozorňuje Durkheim na mylný názor teoretiků, že náboženství je systémem idejí.²⁸⁾ Praví, že funkce náboženství není především v tom, aby obohatilo naše poznání, ale aby nám pomáhalo žít.²⁹⁾

Odmítá systém, ale mluví o náboženství takto³⁰⁾: „Je to komplexní systém mytů, dogmat, ritů, ceremonií.“ Také ve svém pojetí totemismu staví systém — systém idejí (věr) a systém ritů.³¹⁾

Tyto dva systémy rozeznává v celku, který studuje — v totemismu. Prvá kategorie jsou stavy vědomí, druhá stavy volní. Diference mezi nimi je v celém rozsahu jako mezi myšlením a vůlí.³²⁾ Tím dotýká se dělení psychologického, ale nepropracovává je dále.

Věda o náboženství konstatuje v náboženství tři stránky, odpovídající přirozenosti člověka: stránku myšlenkovou, citovou a volní. K těmto třem stránkám bývá přiřazena i stránka sociální. Spekulace, theologie, kosmologie a pod. vyrůstá z prvku rozumového, rity ze stránky citové a sociální, mravní vztahy, předpisy a normy ze stránky volní.³³⁾

Toto rozdělení Durkheim na mysli nemá a neuznává ho. Pro něho „croyances“ i „rites“ jsou produkty sil sociálních — pouhým jejich přetvořením.

Charakteristickou známkou náboženského jevu je, podle Durkheima, klasifikace věcí na posvátné a profánní — de sacré a de profane. Všechny věci jsou zařazeny do dvou protichůdných tříd a světů. Svět věcí profánních je podřazen světu věcí posvátných. Kontrast profánního a posvátného je absolutní, promítnutý do transcendentu. Klasifikace de sacré a de profane je základní kriterion náboženského jevu.³⁴⁾ Věci posvátné jsou vlastně věci sociální. To, co je posvátné, určuje společnost. Ta

²⁸⁾ D. Les formes 595.

²⁹⁾ D. Les formes 595.

³⁰⁾ D. Les formes 49.

³¹⁾ D. Les formes 50.

³²⁾ D. Les formes 50.

³³⁾ Náboženství národů nekulturních.

³⁴⁾ D. Les formes 56, kn. III.

to klasifikace je odpozorována z náboženství primitivních, ale výklad její je spekulativní. Věci posvátné se nekryjí v náboženství nijak se silami společenskými. Rozdělení je čistě vnější a schematické. Klasifikace předpokládá měřítko, podle kterého se klasifikuje. Jak se společenské síly proměnily ve věci posvátné? Klasifikace předpokládá člověka, individuum, jeho zkušenost i jeho myšlení. Toto rozdělení nemůže být předpokladem, ale důsledkem náboženské víry.

Náboženská víra dává člověku měřítko pro posuzování světa, ale nevytváří všeobecného rozdělení na svět posvátný a svět profánní. Před vším je potřebí vlastní osobní zkušenosti, aby člověk začal hodnotit nábožensky. Utláčivá síla společností ke vzniku náboženského hodnocení nestačí. A právě mnohé věci společenské, sociální jsou někdy náboženským člověkem označeny jako nenáboženské, profánní. Tak mnohými náboženskými mysliteli byl označen stát za dílo ďáblovo, ačkoli jako kolektivní útvar měl by být věcem posvátným blízký. Ne všechny věci sociální možno považovati za náboženské.

Sacré a profane je podle Durkheima svět protiv. Nemohou spolu existovati ani v prostoru, ani v čase. Prostorové omezení znamená vymezení náboženství na určitá místa, chrámy a pod. Náboženský život však není jen tam, kde je kolektivum, ani není vázán na určitý prostor. Dějištěm je tu lidské nitro, a to se nomezuje na určitá místa. Náboženství proniká denní život věřícího a projevuje se i individuálními projevy zbožnosti (modlitba, obrácení, svatost), jež tryskají z náboženské jeho zkušenosti. Osobní zkušenost není vázána na prostor a také vymezený prostor onu zkušenost nepůsobí. Ani v církvích není přesně ohraničené místo (chrám a pod.) privilegovaným místem kultu, který možno konati kdekoli.

Časové omezení je dáno svátky, slavnostmi a pod. Životní, náboženský má však především svým centrem dny obyčejné, chvíle každodenního života. Ke konání slavností vedou důvody čistě sociální. Náboženský ráz jim dává teprve náboženská zkušenost a účel shromáždění. Nepocítí-li shromáždění jedinci náboženské zkušenosti, zůstává shromáždění faktem číře sociálním.

Toto oddělení odpovídá Durkheimovu pojetí náboženství jako cosi vnějšího, kolektivního, projevujícího se především kultem. Jsou však církve, jež přímo kultus, obřadnictví odsunují (protestantismus) a omezují ho na nejmenší míru, požadující při něm osobní prožívání (podobně hínajánský buddhismus).

Sociální stránka, účastná na kultu, není v náboženství jediná a není jeho pramenem.

Náboženství je pro Durkheima neodlučitelné od pojmu církve.³⁹⁾ Náboženství, jako věc lidská, tvoří sice církve, t. j. orga-

³⁹⁾ D. Les formes 62.

nisace, ale tyto organizace jsou pouze prostředkem k realizaci společných cílů, jsou sdruženími lidí nábožensky žijících. Jsou tedy rámcem života, nikoli náboženstvím samým.

Ve společnostech primitivních do popředí vystupuje tradice, forma, kolektivum, ale to nikterak neopravňuje Durkheima, aby ze zjevů primitivních činil všeobecný zákon pro náboženství vůbec.

Pak dochází k definici náboženství: „Náboženství je solidární systém věr a praktik, vztahující se k věcem posvátným, t. j. odděleným, systém zákazů věr a praktik, které všechny příslušníky pojí v jednu morální společnost, nazývanou církví.“⁸⁹⁾

Seznam použité literatury.

- Émile Durkheim: „Pravidla sociologické metody“. Podle VII. vydání přeložil Ferdinand Kratina. S předmluvou Edvarda Beneše. Orbis, Praha 1926.
- Émile Durkheim: „Les formes élémentaires de la vie religieuse“. 2e édition Paris, Alcan 1925.
- L. Lévy-Bruhl: „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures“. Sixième édition, Paris, Alcan 1922.
- L. Lévy-Bruhl: „La mentalité primitive“. 4e édition, Paris, Alcan 1925.
- H. Hubert et M. Mauss: „Mélanges d'histoire des religions“. 2e édition, Paris, Alcan 1929.
- Wilhelm Wundt: „Völkerpsychologie“, II. B. 2. T. III. Animalismus und Manismus.
- Ernst Vatter: „Der australische Totemismus“. Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde in Hamburg. 1925.
- O. Pertold: „Náboženství národů nekulturních“. „Základy“, Praha 1925.
- O. Pertold: „Základy všeobecné vědy náboženské“. Knihy východní, Šnajdr, Kladno 1920.
- Frant. Kovář: „O náboženství“, Edice „Blahoslav“, Praha 1926.
- L. Linhart: „Náboženství a kultura“. „Kalich“, Praha 1925.

Otto Ruttle.

Oldřich Hradil

JANOVO EVANGELIUM POD VLIVEM PAVLOVÝM.)

Omezím se jen na zachycení určitých vztahů myšlenek v tomto evangeliu obsažených k oněm, jež jsem zdůraznil jako nejdůležitější v Pavlově pojetí křesťanství. Jde mi tedy buď o shodný nebo eventuelně odlišný myšlenkový ráz evangelia Janova vzhledem k Pavlovu literárnímu dílu. A proto také bez pozná-

⁸⁹⁾ D. Les formes 65.

⁹⁾ Viz v předešlém čísle článek téhož autora: Pavlova základní koncepce křesťanství.