

společnosti sděluje všem jednotlivcům, kteří patří do této společnosti. Společný znak náboženství nenalezal v nadpřirozenu či bohu, ale v oblasti profánního a sakrálního. Mezi nejvýznamnější Durkheimovy žáky náleží M. Mauss a H. Hubert; jeho vliv na sociologii náboženství je dodnes určující.

Publikace: *La Philosophie dans les universités allemandes*, Revue Internationale de l'Enseignement 13, 1887, 313–338; *La Science Positive de la Morale en Allemagne*, Revue Philosophique 24, 1887, 33–58, 113–142, 275–284; *De la division du travail social*, 1893; *Les règles de la méthode sociologique*, 1895 (č. *Pravidla sociologické metody*, 1926); *Le Suicide. Étude de sociologie*, 1897; *Représentations individuelles et représentations collectives*, Revue de Metaphysique et de Morale 6, 1898, 273–303; *De la définition des phénomènes religieux*, L'année sociologique 2, 1899, 1–28; *Sur le totémisme*, L'année sociologique 5, 1902, 82–121; *De quelques formes primitives de classification*, L'année sociologique 6, 1903, 169–256 (spoluaut. M. Maus); *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912; *Éducation et sociologie*, 1923; *Sociologie et philosophie*, 1924 (č. *Sociologie a filosofie*, 1997; *Sociologie a sociální vědy*, 1948).

Literatura: Th. W. Adorno, Einleitung zu É. Durkheim, Soziologie und Philosophie, Frankfurt a. M. 1967; L. A. Coser, Masters of Sociological Thought: Ideas in Historical and Social Context, New York 1971; A. Giddens, „The Individual' in the Writings of Durkheim“, European Journal of Sociology 12, 1971, 210–228; R. N. Bellah, Émile Durkheim on Morality and Society, Chicago – London 1973; S. Lukes, Émile Durkheim, his Life and Work: A Historical and Critical Study, Harmondsworth 1973; J. Gabriel (ed.), Sociologie náboženství, Brno 1974, 65–72; R. König, Émile Durkheim zur Diskussion: Jenseits von Dogmatismus und Skepsis, München 1978; W. S. F. Pickering, Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories, London 1984; R. A. Jones, „Durkheim, Frazer, and Smith: The Role of Analogies and Exemplars in the Development of Durkheim's Sociology of Religion“, American Journal of Sociology 92, 1986, 596–627; A. Michaels (ed.), Klassiker der Religionswissenschaft, München 1997, 103–120.

Společnost jako substrát náboženského života

Většina teoretiků, kteří se snažili vyjádřit náboženství v racionálních pojmech, viděla v něm především systém idejí, které odpovídají určitému vymezenému objektu. Tento objekt byl chápán různě: jako příroda, nekonečno, nepoznatelno, ideál atd.; tyto rozdíly však nejsou důležité. Ve všech těchto případech se za podstatný prvek náboženství považovaly představy, soustavy věr. Rity se pak z tohoto hlediska jeví pouze jako vnější, nahodilý a materiální přepis těchto vnitřních stavů; jedině těmto stavům se přikládala vnitřní hodnota. Toto pojetí je rozšířeno do té míry, že diskuse o náboženství se točí okolo otázky, zda se náboženství může smířit s vědou, tj. zda je vedle vědeckého poznání místo pro jinou, specificky náboženskou formu myšlení.

Avšak věřící, lidé žijící náboženským životem, mají přímý zážitek toho, čím je náboženství konstituováno, a proti uvedenému způsobu nazírání namítají, že neodpovídá jejich každodenní zkušenosti. Pociťují, že pravá funkce náboženství nespočívá v tom, aby nás vedlo k myšlení, aby obohacovalo naše poznání, aby k představám, za něž vděčíme vědě, připojovalo představy jiného původu a charakteru, nýbrž aby nás vedlo k jednání, aby nám pomáhalo žít. Věřící, který byl ve styku se svým bohem, není pouze člověkem, který spatřuje nové, nevěřícímu neznámé pravdy; je člověkem, který může více. Cítí v sobě více síly jednak k tomu, aby snášel existenční nesnáze, jednak k tomu, aby tyto

prsně překonával. Věřící je jakoby povznesen nad lidskou bídu, protože je povznesen nad své lidské bytí; domnívá se být chráněn před zlem, ať již zlo chápe v jakékoli podobě. Prvním článkem každé víry je věření ve spásu skrze víru. Není potom jasné, jak by pouhá idea mohla mít tuto účinnost. Ve skutečnosti idea je jen částí nás samých; jak by nám mohla propůjčit síly, které jsou vyšší než ty, které jsou nám dány naší přirozeností? Taková idea, ať už byla jakkoli silná svým citovým působením, není s to nic přidat navíc k našim přirozeným životním silám; může totiž emotivní síly, které jsou v nás, jen uvolnit, nikoliv vytvořit nebo rozmnožit. Jestliže si určitý objekt představujeme jako hodný toho, abychom jej milovali a vyhledávali, pak z toho ještě neplyne, že se cítíme být silnější; je však třeba, aby se od tohoto objektu oddělily vyšší síly než ty, jež jsou v naší moci, a abychom navíc měli nějaký prostředek k tomu, že proniknou do nás a smísí se s naším vnitřním životem. Proto tedy nestačí, abychom je měli v myšlení, nýbrž je nutné, abychom se zařadili do oblasti jejich působení, tam, kde můžeme nejlépe pocítit jejich vliv; je tedy zkrátka třeba, abychom jednali a tato jednání neustále opakovali, což je nezbytné ve všech případech, kdy jde o obnovování účinků. Z tohoto hlediska je patrné, že tento soubor aktů pravidelně opakovaných, jenž konstituuje kult, získává plně na svém významu. Každý, kdo skutečně praktikoval náboženství, ví totiž dobře, že právě kult vyvolává ony zážitky radosti, vnitřního míru, vyrovnanosti, zápalu; ty jsou pro věřícího experimentálním ověřením jeho víry. Kult není pouze systém znaků, jejichž prostřednictvím se víra projevuje navenek, nýbrž je to soubor prostředků, jimiž se víra tvoří a neustále obnovuje. Kult je vždy tím, co je účinné, ať již spočívá v operacích materiálních nebo duchovních.

Celá naše studie je založena na postulátu, že tento pocit, společný všem věřícím všech dob, nemůže být něčím ryze iluzorním. V plném souhlasu s nedávným obhájcem víry (William James, *Druhy náboženské zkušenosti*) tedy připouštíme, že náboženské víry jsou založeny na specifické zkušenosti, jejíž demonstrační hodnota v jistém smyslu není nižší než hodnota vědeckých zkušeností, třebaže je jiná. I my se domníváme, že „strom se pozná podle svých plodů“ a že jeho plodnost je nejlepším důkazem toho, jakou hodnotu mají jeho kořeny. Avšak z toho, že existuje, dejme tomu, „náboženská zkušenost“ a že tato zkušenost je na něčem založena (a neplatí to ostatně o každé zkušenosti?), nijak neplyne, že by skutečnost, na níž je založena, byla objektivně v souladu s ideou, kterou si o ní vytvářejí věřící. Již samotný fakt, že způsob, jakým byla tato skutečnost pojímána, doznal během času nekonečné množství proměn, stačí k důkazu, že žádné z těchto pojetí ji nevyjadřuje adekvátním způsobem. Jestliže vědec klade jako axiom, že lidské počítky tepla, světla odpovídají určité objektivní příčině, pak z toho ještě neplyne, že tato příčina je taková, jak se jeví našim smyslům. Rovněž zážitky věřících nejsou imaginární, nejsou však ani intuicemi zvláštního řádu; nemáme žádný důvod k domněnce, že nás o povaze svého objektu poučují lépe než běžné počítky o povaze těles a o jejich vlastnostech. K tomu, abychom odhalili, v čem tento objekt spočívá, musíme je zpracovat stejným způsobem, jakým se smyslové zobrazení světa nahrazuje zobrazením vědeckým a pojmovým.

A právě o to jsme se snažili. Viděli jsme, že tou skutečností, kterou si mytologie představovaly v tak rozdílných podobách, ale která je objektivní, universální a věčnou příčinou těchto počitků *sui generis*, z nichž se utváří náboženská skutečnost, je společnost. Ukázali jsme, jaké morální síly zahrnuje a jak probouzí onen pocit opory, bezpečí, ochraňující závislosti, který věřícího spojuje s jeho kuletem. Společnost věřícího pozvedá výše, než je on sám: ona jej dokonce vytváří. Člověka totiž vytváří právě ten soubor intelektuálních prvků, který tvoří civilizaci, a civilizace je dílem společnosti. A tím se vysvětluje rozho-

dující úloha kultu ve všech náboženstvích bez rozdílu. Společnost totiž nemůže dát pocítit svůj vliv jinak, než jako společnost v činnosti, a ona je činná jen tehdy, jestliže jednotlivci, z nichž se skládá, jsou sdružení a společně jednají. Společnou činností si uvědomuje sebe samu, klade se jako společnost; je především aktivní kooperací. Také kolektivní ideje a city jsou možné jen díky vnějším pohybům, které je symbolizují. Jednání tedy vládné náboženským životem již proto, že jeho zdrojem je společnost.

K důvodům, jež jsme dosud uvedli ve prospěch této koncepce, můžeme připojit poslední důvod, který vyplývá z celého tohoto spisu. Zjistili jsme, že základní kategorie myšlení – a tudíž i věda – mají náboženský původ. Viděli jsme, že stejně je tomu i s magií a tedy i s různými technikami, které jsou z ní odvozeny. Na druhé straně je již dlouhou dobu známo, že se pravidla morálky a práva až do poměrně pokročilé fáze vývoje neodlišovala od rituálních předpisů. Můžeme tedy vyvodit souhrnný závěr, že téměř všechny velké sociální instituce vzešly z náboženství. (Jedinou formou sociální aktivity, která ještě nebyla výslovně spjata s náboženstvím, je aktivita ekonomická. Nicméně její techniky, jež vyplývají z magie, mají nepřímo náboženský původ. Kromě toho ekonomická hodnota je určitým druhem moci, účinnosti, a my známe náboženské původ ideje moci. Bohatství může přivést k „mana“, k božské moci; a je tomu tak proto, že ji má. Vidíme tedy, že idea ekonomické hodnoty a idea hodnoty náboženské nemohou být bez vztahu. Ovšem otázka, jaká je povaha tohoto vztahu, nebyla ještě zkoumána.) K tomu, aby tak hlavní aspekty kolektivního života začaly být jen různými aspekty života náboženského, je zřejmě třeba, aby náboženský život byl výlučnou formou a jakýmsi zkratkovitým výrazem celého kolektivního života. Jestliže náboženství zahrnuje v sobě vše, co je ve společnosti podstatné, pak je tomu tak proto, že idea společnosti je duší náboženství.

Náboženské síly jsou tedy síly lidské, síly morální. Poněvadž kolektivní pocity si bezpochyby mohou uvědomovat samy sebe jen tím, že se zaměřují na vnější objekty, nemohly se tyto síly samy vytvořit, aniž by nepřežaly z věcí některé jejich rysy: nabyly tak v jistém smyslu fyzické povahy; z toho důvodu se začaly mísit s životem materiálního světa a zdálo se, že s jejich pomocí lze vysvětlit, co se zde děje. Když je pozorujeme jen z této strany a v této jejich roli, vidíme jen jejich povrch. Ve skutečnosti jsou základní prvky, z nichž jsou vytvořeny, převzaty z vědomí. Zdá se samozřejmé, že mají lidský charakter jen tehdy, když jsou myšleny v lidské formě; avšak i ty nejneosobnější a nejanonymnější náboženské síly jsou jen objektivované pocity. (Z tohoto důvodu Frazer a Preuss kladou neosobní náboženské síly mimo náboženství, nebo nanejvýš jako jeho předstupeň, aby je spojili s magií.)

Teprve za předpokladu, že náboženství budeme posuzovat z tohoto hlediska, je možné postihnout jeho skutečný význam. Budeme-li se držet pouze jeho jevové stránky, pak obřady často budí dojem, že jde o ryze manuální operace: svěcení, omývání, jezení. Posvětit věc znamená uvést ji do styku se zdrojem náboženské energie, podobně jako dnes zahřát nebo elektrizovat těleso znamená uvést je do vztahu ke zdroji tepla nebo elektřiny; postupy uplatňované v obou případech nejsou podstatně odlišné. Zdá se, že takto pojatá náboženská technika je určitým druhem mystické mechaniky. Tyto materiální úkony jsou však jen vnějším obalem, pod nímž se skrývají úkony duchovní. Koneckonců se jedná nikoli o to, abychom vykonávali určitý fyzický nátlak na slepé, ostatně imaginární síly, ale o to, abychom zapůsobili na vědomí, přivedli je k vyššímu vypětí, abychom je ukázali. Někdy se říká, že náboženství nižších forem jsou materialistická. Tento výraz je nepřesný. Všechna náboženství, i ta nejprimitivnější, jsou v jistém smyslu spiritualistická: síly, které uvádějí do hry, jsou totiž především spirituální, a na druhé straně je morální život hlavní oblastí jejich působení. Chápeme tedy, že se to, co

bylo učiněno ve jménu náboženství, nečinilo nadarmo: jeho plody totiž nutně sklídila lidská společnost, lidstvo.

Jaká je to vlastně společnost, z níž takto činíme substrát náboženského života? Je to skutečná společnost, jak existuje a působí před našimi zraky, se svou morální a právní organizací, pracně utvářenou v průběhu dějin? Ta však je plná kazů a nedokonalostí. Zlo v ní kráčí spolu s dobrem, často vládne nespravedlnost, pravda se v ní každou chvíli zatemňuje omylem. Jak by mohlo tak hrubě zformované bytí vyvolávat pocity lásky, horoucího nadšení, ducha odříkání, jež všechna náboženství požadují od svých věřících. Tak dokonalé bytosti, jakými jsou bohové, nemohly přece převzít své rysy od tak prostřední, a někdy tak nízké skutečnosti.

Anebo jde naopak o společnost dokonalou, kde vládne výhradně spravedlnost a pravda, kde zlo bylo ve všech svých podobách vykořeněno? Nelze popírat, že by se tato společnost nenacházela v úzkém vztahu k náboženskému pocitu; lze totiž říci, že náboženství usiluje o její realizaci. Tato společnost však není empirickou, vymezenou a pozorování přístupnou daností; je to pomysl, sen, jímž lidé konejší své bědy, který však ve skutečnosti nikdy nezažili. Je to pouhá idea, která převádí do vědomí naše více či méně nejasné tužby po dobru, kráse, ideálu. Tyto tužby mají své kořeny v nás; přicházejí z hlubin našeho bytí; neexistuje tedy nic mimo nás, co by nám o nich podávalo sdělení. Jsou ostatně již samy o sobě náboženské; ideální společnost tedy předpokládá náboženství, aniž by je byla s to vysvětlit (Boutroux, *Science et religion*, 206–207).

Avšak posuzovat náboženství jen z idealistické stránky znamená svěvolně zjednodušovat věci: náboženství je svým způsobem realistické. Neexistuje fyzická nebo morální oškřivost, neexistují nepravosti, zla, která by nebyla zbožštěna. Existovali bohové krádeže a lsti, chlíplosti a války, nemoci a smrti. Dokonce i křesťanství, přes vysokou představu o božství, bylo nuceno dát zlu místo ve své mytologii. Satan je podstatnou složkou křesťanského systému; třebaže je bytostí nečistou, není bytostí profánní. Anti-bůh je bůh, sice nižší a podřízený, přesto však vybavený rozsáhlou pravomocí; je dokonce předmětem obřadů, přinejmenším negativních. Náboženství má daleko k tomu, aby skutečnou společnost opomíjelo a aby od ní abstrahovalo, je jejím obrazem; odráží všechny její stránky, i ty nejvulgárnější a nejodpudivější. Vše v něm najdeme, a jestliže v něm nejčastěji vidíme dobro vítězit nad zlem, život nad smrtí, síly světla nad silami tmy, pak proto, že je tomu tak i ve skutečnosti. Kdyby totiž byl vztah mezi těmito protikladnými silami opačný, život by nebyl možný; život tu však skutečně existuje, a dokonce směřuje k tomu, aby se rozvíjel.

Jestliže však skrze mytologie a teologie vidíme jasně prosvítat skutečnost, je rovněž pravda, že ji zde nacházíme v podobě zvětšené, transformované, idealizované. Z tohoto hlediska se nejprimitivnější náboženství neliší od náboženství pozdějších a jemnějších. Viděli jsme například, jak Aruntové kladou na počátek dávných časů mytickou společnost, jejíž organizace je přesnou reprodukcí té společnosti, která existuje dnes; zahrnuje stejné klany a fráterie, je podřízena téže matematické reglementaci, praktikuje stejné obřady. Avšak osoby, z nichž se skládá, jsou ideální bytosti, vybavené mocí a ctnostmi, na něž si nemůže činit nárok žádné společenství smrtelníků. Jsou povahy nejen vyšší, ale i odlišné, protože jejich povaha je zvířecí a zároveň lidská. Zlé mocnosti tam prodělávají analogickou proměnu: zlo samo je jakoby sublimováno a idealizováno. Je otázka, odkud tato idealizace pochází.

Na to se odpovídá, že člověk má přirozenou schopnost idealizovat, tj. nahradit svět skutečnosti světem odlišným, do něhož se přenáší prostřednictvím myšlení. Tím se však mění formulace problému, ten se neřeší, ani se nepokročí dále. Systematická idealizace

je podstatným znakem náboženství. Vysvětlovat náboženství vrozenou schopností idealizovat znamená tedy pouze nahradit jedno slovo druhým, jemu ekvivalentním; je to totéž, jako kdybychom řekli, že člověk vytvořil náboženství proto, že je mu vlastní náboženskost. Živočich však zná jen jeden jediný svět: ten vnímá svou zkušeností, zkušeností vnitřní i vnější. Jedině člověk má schopnost vytvářet si ideál a přiřadit ho ke zkušenosti. Odkud tedy pochází tato zvláštní výsada?

Náš výklad náboženství má právě tu přednost, že přináší odpověď na tuto otázku. Svatost se totiž vymezuje tím, že je přiřazena ke skutečnu, ideál odpovídá těžké definici; nelze tedy vyložit jedno bez druhého. Viděli jsme, že kolektivní život, dosáhne-li určitého stupně intenzity, vyvolává náboženské myšlení, a to proto, že vyvolává stav vzrušení, jenž mění podmínky psychické aktivity. Životní energie se stupňují, vášně jsou živější, pocity silnější; mnohé vznikají teprve v tomto okamžiku. Člověk se nepoznává; cítí se proměněný a v důsledku toho mění i prostředí, jež ho obklopuje. Propůjčuje věcem, s nimiž je v nejbezprostřednějším vztahu, vlastnosti, jež ty věci nemají, výjimečné moci a ctnosti, jež nemají objekty běžné zkušenosti. A to vše činí proto, aby si ozřejmil velmi zvláštní dojmy, které pociťuje. Zkrátka: nad reálný svět, v němž se odehrává jeho profánní život, klade jiný svět, jenž v jistém smyslu existuje pouze v jeho myšlení, ale kterému připisuje určitou vyšší hodnotu. Je to tedy v tomto dvojím smyslu svět ideální.

Formování ideálu nepředstavuje nepřekročitelný fakt, který by unikál vědě; závisí na podmínkách, které lze postihnout pozorováním; je to přirozený produkt sociálního života. K tomu, aby si společnost mohla uvědomit sebe samu a aby udržela na nezbytném stupni intenzity pocit, který má sama o sobě, je nutné, aby se shromažďovala a soustřeďovala. Toto soustřeďování určuje podnícení morálního života, které je vyjádřeno souborem ideálních koncepcí, v nichž se vykresluje nový život, jenž se takto objevil; tyto koncepce odpovídají tlaku psychických sil, které se zde přiřazují k těm silám, jež máme k dispozici pro řešení každodenních existenčních úkolů. Společnost se nemůže tvořit ani obnovovat, aniž by současně nevytvářela ideál. Tato tvorba není pro společnost nějakým nadbytečným aktem, jímž by se společnost jednou utvořená doplňovala; je aktem, jímž se klade a periodicky znovu produkuje. Když klademe proti sobě ideální a reálnou společnost jako dva protiklady, které nás vedou opačnými směry, myslíme v abstrakcích a ty klademe proti sobě. Ideální společnost se nenachází mimo společnost reálnou; tvoří její součást. Nejsme mezi ně rozdělení jako mezi dva póly, které se odpuzují, a nemůžeme se držet jednoho, aniž bychom se nedrželi druhého. Společnost totiž není tvořena pouze masou individuí, z nichž se skládá, zemí, na níž tato jednotlivci žijí, věcmi, jež používají, pohyby, jež konají, nýbrž především ideou, kterou si tato společnost vytváří sama o sobě.

Dochází ovšem k tomu, že společnost váhá ve způsobu, jakým se má chápát; cítí se být vedena divergentními směry. Avšak když dojde k těmto konfliktům, pak jde o konflikty nikoli mezi ideálem a skutečností, nýbrž mezi různými ideály, mezi věřejším a dnešním, mezi tím, na jehož straně je autorita tradice, a tím, který teprve nastupuje. Je samozřejmě na místě zkoumat, proč se ideály vyvíjejí; ať již však tento problém budeme řešit jakkoli, zůstává zřejmé, že vše probíhá ve světě ideálů.

Kolektivní ideál, jenž náboženství vyjadřuje, zdaleka nevdechí za svou existenci jakési vrozené schopnosti individua, nýbrž spíše škole kolektivního života, který se individuum naučilo idealizovat. Jednotlivce se stal schopným vytvářet si ideál tím, že si osvojuje ideály vypracované společností. Společnost individuum vtahuje do své sféry jednání; právě tím v něm vzbuzuje potřebu pozvednout se nad svět zkušenosti a současně mu poskytuje prostředky k tomu, aby si utvořil jiný svět. Společnost totiž vytvořila

tento nový svět v procesu vytváření sebe sama; tento nový svět je jejím výrazem. Schopnost idealizovat není tedy u jednotlivce ani u skupiny ničím tajuplným. Není jakýmsi přepychem, bez něhož by se člověk mohl obejít, nýbrž je podmínkou jeho existence. Kdyby si člověk tuto schopnost nevytvořil, neexistovala by sociální bytost, tj. nebylo by člověka. Kolektivní ideály se vtělují do individuí, a proto mají bezpochyby tendenci k individualizaci. Každý je chápe po svém, vtiskuje jim svou pečeť; od některých prvků se upouští, jiné se přidávají. Osobní ideál se tak odpoutává od ideálu sociálního, a to v závislosti na tom, jak se individuální osobnost rozvíjí a stává se autonomním zdrojem jednání. Chceme-li však porozumět tomuto zdánlivě podivnému nadání žít mimo reálnu, stačí spojit toto nadání se sociálními podmínkami, na nichž závisí.

Je tedy třeba vyvarovat se toho, abychom v této teorii náboženství viděli pouhé obrození historického materialismu: znamenalo by to podivné nepochopení našeho způsobu myšlení. Tím, že ukazujeme náboženství jako zásadně sociální jev, nechceme vůbec říci, že by se náboženství omezovalo na pouhý překlad materiálních forem společnosti a jejich bezprostředních životních nutností do jiné řeči. Považujeme za evidentní, že sociální život závisí na svém substrátu, že nese jeho pečeť právě tak, jako duchovní život jednotlivce závisí na mozku, dokonce na celém organismu. Kolektivní vědomí je však něco jiného, než pouhý epifenomen jeho morfologického základu, právě tak individuální vědomí je něco jiného, než pouhý produkt nervového systému. K tomu, aby se kolektivní vědomí objevilo, je nutné, aby došlo k syntéze *sui generis* jednotlivých vědomí. Tato syntéza vede k vytvoření celého zvláštního světa pocitů, obrazů, které se – jakmile se zrodily – řídí svými vlastními zákony. Oslovují se, popírají, splývají, oddělují, rozvíjejí, aniž by všechny tyto kombinace byly přímo vynuceny stavem skutečnosti, která leží v jejich základech. Takto vyvolaný život se dokonce těší značné nezávislosti, takže se často rozehrává v projevech bez konce, bez jakékoli užitečnosti, pro pouhé potěšení z vlastního sebepotvrzení. Právě jsme ukázali, že často je tomu tak u rituální činnosti a u mytologického myšlení. [...]

Je-li náboženství produktem sociálních příčin, jak však potom vysvětlit individuální kult a universální charakter určitých náboženství? Jestliže se zrodilo *in foro externo*, jak potom mohlo přejít do interního světa jednotlivce a v něm stále hlouběji působit? Jestliže je dílem daných a individualizovaných společností, jak se potom mohlo od nich natolik odpoutat, že je chápáno jako společná věc lidstva? V průběhu našeho zkoumání jsme se setkali s prvními plody individuálního náboženství a náboženského kosmopolitismu a viděli jsme, jak se utvářely; máme tak k dispozici nejobecnější prvky pro odpověď na tyto dvě otázky. Ukázali jsme, jak se partikularizuje náboženská síla, jež oživuje klan tím, že se vtěluje do jednotlivých vědomí. Tak se vytvářejí posvátné bytosti; každé individuum má své, vytvořené podle jeho obrazu, důvěrně spjaté s jeho životem, solidární s jeho osudem: je to duše, individuální totem, předek – ochránce atd. Tyto bytosti jsou předmětem obřadů, které může věřící vykonávat sám, mimo jakoukoli skupinu; je to tedy výrazně první forma individuálního kultu, forma ještě velmi zárodečná. Jelikož však individuální osobnost je v tom případě velmi málo výrazná a připisuje se jí malá hodnota, kult, který ji vyjadřuje, nemůže být ještě příliš rozvinutý. Avšak v závislosti na tom, jak se individua diferencovala a vzrůstala hodnota osoby, zaujal příslušný kult více místa v celku náboženského života a zároveň se hermetičtěji uzavřel vzhledem k okolí.

Existence individuálních kultů neimplikuje tedy nic, co by bylo se sociologickým výkladem náboženství v rozporu nebo co by mu bylo na překážku; náboženské síly, na které se odvolává, jsou totiž jen individualizovanými formami kolektivních sil. Třebaže se náboženství zdánlivě celé pohybuje v interním světě individua, nachází se živý pra-

men, z něhož čerpá, ve společnosti. Můžeme nyní posoudit hodnotu onoho radikálního individualismu, který chtěl z náboženství učinit věc ryze individuální: jsou mu neznámy základní podmínky náboženského života. Zůstal na úrovni teoretických aspirací, jež se nikdy neuskutečnily, a to proto, že je nerealizovatelný. Filosofii lze rozpracovávat v tichu vnitřní meditace, nikoli však víru. Víra je totiž především teplo, život, entuziasmus, vypětí vši duchovní aktivity, vyzdvižení individua nad sebe sama. Jak by tedy individuum mohlo k energiím, které má, ještě něco připojit, aniž by překročilo sebe sama? Jak by se mohlo překonat jen svými vlastními silami? Jediným zdrojem tepla, u něhož bychom se mohli morálně ohřát, je ten, který utváří společnost lidí nám podobných; jedinými morálními silami, jimiž můžeme posilovat a rozmnožovat naše síly, jsou ty, které nám poskytuje druhý. Připusťme dokonce, že skutečně existují bytosti, které se víceméně shodují s těmi, jež nám podávají mytologie. K tomu, aby mohly na naše duše působit, a to je smysl jejich existence, je třeba, aby se v ně věřilo. Víra může být aktivní jen tehdy, když ji sdílíme. Můžeme ji po určitou dobu udržovat pomocí zcela osobního úsilí, touto cestou se však nerodí ani nezískává; je dokonce pochybné, zda se za těchto podmínek může udržet. Ve skutečnosti člověk, který opravdově věří, pocituje nezadržitelnou potřebu víru šířit; vystupuje proto ze své izolace, přibližuje se k druhým, snaží se je přesvědčit; plamen přesvědčení, jež vyvolává, zpětně podporuje jeho vlastní plamen. Ten by rychle pohasl, kdyby zůstal osamocen.

É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1926, 594–609. Př. Hanuš Steiner in: J. Gabriel (ed.), *Sociologie náboženství*, Brno 1974, 66–72b.