

Franek, Juraj

Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství

Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství Vydání první Brno:
Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017

ISBN 978-80-210-8798-9; ISBN 978-80-210-8801-6 (online : pdf)
ISSN 1211-3034 (print); ISSN 2787-9291 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8801-2017>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/137586>

Access Date: 27. 02. 2024

Version: 20220902

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



#472

OPERA FACULTATIS PHILOSOPHICAE
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE

SPISY FILOZOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERZITY

muni
PRESS



Naturalismus a protekcionismus

ve studiu náboženství

Juraj Franek



FILOZOFICKÁ FAKULTA
MASARYKOVA UNIVERZITA

#472

BRNO 2017

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Franek, Juraj

Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství / Juraj Franek. – Vydání první. – Brno : Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017. – 316 stran. – (Opera Facultatis philosophicae Universitatis Masarykianae = Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, ISSN 1211-3034 ; 472)

Anglické resumé

ISBN 978-80-210-8798-9

2-6(091) * 001.8 * 001.1:165 * 141:502.2 * 339.5.012.435 * 2-1 * 001.83 * 165.194 * (048.8)

- dějiny religionistiky
- vědecká metodologie – dějiny
- paradigma vědy – dějiny
- naturalismus (filozofie)
- protekcionismus
- teorie náboženství – interdisciplinární aspekty
- kognitivní věda
- monografie

2 - Náboženství [5]

Recenzovali: Mgr. Vladimír Bahna, Ph.D. (Slovenská Akadémia vied)

Mgr. Aleš Chalupa, Ph.D. (Masarykova univerzita)

prof. PhDr. Břetislav Horyna, Ph.D. (Brno)

© 2017 Juraj Franek

© 2017 Masarykova univerzita

© 2017 Photo Vatican Museums

ISBN 978-80-210-8798-9

ISBN 978-80-210-8801-6 (online : pdf)

ISSN 1211-3034

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8801-2017>

Obsah

1 ÚVOD: METODOLOGICKÉ SCHIZMA VE STUDIU NÁBOŽENSTVÍ	9
2 NATURALISTICKÉ PARADIGMA: KRITICKÁ REFLEXE NÁBOŽENSTVÍ	
U PŘEDSOKRATIKŮ	18
2.1 Xenofanés	20
2.1.1 Zlomky	21
2.1.2 Komentář	23
2.2 Démokritos	27
2.2.1 Zlomky	28
2.2.2 Komentář	30
2.3 Sisyfovský fragment	33
2.3.1 Zlomky	34
2.3.2 Komentář	35
2.4 Prodikos	38
2.4.1 Zlomky	39
2.4.2 Komentář	40
2.5 Závěr: Základní charakteristiky naturalistického paradigmatu	43
3 PROTEKCIONISTICKÉ PARADIGMA: RANĚ KŘESŤANSKÁ	
LITERATURA MEZI VÍROU A VĚDĚNÍM	46
3.1 Víra a vědění	47
3.2 Ospravedlnění víry (1): Zázraky	50
3.3 Ospravedlnění víry (2): Morální dokonalost	59
3.4 Ospravedlnění víry (3): Duchovní inspirace	64
3.5 Ospravedlnění víry (4): Proroctví	67
3.6 Ospravedlnění víry (5): Tradice	69
3.7 Athény a Jeruzalém	71
3.8 Závěr: Základní charakteristiky protekcionistického paradigmatu	80
4 NATURALISMUS A PROTEKCIONISMUS V RELIGIONISTICE (1):	
POČÁTKY	83
4.1 Naturalistické paradigma v religionistice do roku 1945	85
4.1.1 Psychologické teorie (1): Comte, Tylor, Frazer	85
4.1.2 Psychologické teorie (2): Freud, Malinowski, Radin	92
4.1.3 Sociologické teorie: Marx, Simmel, Durkheim	101
4.2 Protekcionistické paradigma v religionistice do roku 1945	106
4.2.1 Komparativní přístup: Müller, Chantepie de la Saussaye, Tiele	106

4.2.2	Bibliстика: Strauss, Renan, Robertson Smith, Delitzsch	112
4.2.3	První kritici evolucionismu: Lang, Marett, Schmidt	116
5	NATURALISMUS A PROTEKCIONISMUS V RELIGIONISTICE (2):	
	VZESTUP A PÁD FENOMENOLOGIE	120
5.1	Ustavení klasické fenomenologie	121
5.1.1	Objev posvátna: Söderblom, Otto	121
5.1.2	Zakladatelé klasické fenomenologie: Kristensen, Van der Leeuw	128
5.1.3	Fenomenologie v Německu: Scheler, Frick, Heiler	133
5.1.4	Atlantická spojka: Wach, Eliade	136
5.2	Fenomenologie a její kritici po roce 1945	141
5.2.1	Historický přístup: Pettazzoni, Bianchi	143
5.2.2	Britská škola sociální antropologie: Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard	144
5.2.3	Proměny poklasické fenomenologie: Bleeker, Widengren, Smart	146
5.2.4	Religionistika jako ekumenická teologie: Frick, Benz, Heiler, Cantwell Smith	150
5.2.5	Groningenská skupina: Van Baaren, Drijvers, Waardenburg	152
5.3	Závěr: Eliminace naturalistického paradigmatu v religionistice	155
6	KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (1): METODOLOGIE	157
6.1	Metodologický izolacionismus	158
6.2	Náboženství, morálka, evoluce	167
6.3	Sobecké geny	175
6.4	Znovuobjevení lidské přirozenosti	176
6.5	Metodologická konsilience	181
6.6	Závěr: Návrat explanace	186
7	KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (2): TERMINOLOGIE	191
7.1	O užítku a škodlivosti definice pro život	191
7.2	Rekonstrukce kognitivní definice náboženství	193
7.3	Esencialismus: Tylor-Durkheimova dichotomie	197
7.4	Naivní sociální konstruktivismus	200
7.5	Mocenský sociální konstruktivismus	202
7.6	Kognitivní definice náboženství	206
7.6.1	Filosofické a teoretické zázemí	206
7.6.2	Kognitivní definice náboženství a Tylor-Durkheimova dichotomie	210
7.6.3	Kognitivní definice náboženství a sociální konstruktivismus	211
7.7	Závěr: Definovala kognitivní religionistika náboženství?	213

8 KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (3): PRAXE	214
8.1 Múza u Homéra a Hésioda: Primární data	216
8.1.1 Invokace <i>sensu stricto</i>	216
8.1.2 Ostatní zmínky	221
8.2 Interpretace invokací: Stav problematiky	229
8.2.1 Knižní interpretace	229
8.2.2 Topická interpretace	230
8.2.3 Etymologická interpretace	231
8.2.4 Sociální interpretace	232
8.2.5 Rétorická interpretace	234
8.2.6 Náboženská interpretace	236
8.3 Kognitivní perspektiva	239
8.4 Závěr: Praxe kognitivního přístupu	244
9 ZÁVĚR: NÁVRAT ZTRACENÉHO SYNA?	245
10 SUMMARY	256
11 BIBLIOGRAFIE A PŘÍLOHY	265
11.1 Zkratky	266
11.2 Edice a překlady	269
11.3 Sekundární literatura	279
11.4 Obrazová příloha	317

Vladimír Bahna, Radim Brázda, Aleš Chalupa, Radek Chlup, Břetislav Horyna a Matúš Porubjak přispěli v různých fázích přípravy zde předkládané monografie slovy povzbuzení, četnými radami a konstruktivní kritikou. Patří jim za to můj srdečný dík. Za nepřesnosti a chyby, které zbývají, nenesou žádnou odpovědnost a je nutno připsat je pouze a výlučně autorovi. Děkuji kolegyním a kolegům na Ústavu klasických studií Filozofické fakulty Masarykovy univerzity za přátelství a skvělé tvůrčí prostředí. V neposlední řadě děkuji své nejbližší rodině za všestrannou podporu. Reprodukcí Raffaelovy *Transfigurace* přetiskujeme s laskavým svolením Vatikánských muzeí.

1 ÚVOD: METODOLOGICKÉ SCHIZMA VE STUDIU NÁBOŽENSTVÍ

Pictura namque plus videtur movere animum quam scriptura. Per picturam quidem res gesta ante oculos ponitur quasi in presenti generi videatur; sed per scripturam res gesta quasi per auditum, qui minus animum movet, ad memoriam revocatur.

(Guillelmus Duranti senior, dictus Speculator)¹

Ich bin durchaus kein Freund von Bildern; die neuere Literatur hat sie mir in hohem Maße verleidet; denn es ist bald dahin gekommen, daß mich, sooft ich auf ein Bild stoße, unwillkürlich eine Furcht befällt, der wahre Zweck desselben möchte sein, eine Dunkelheit des Gedankens zu verbergen.

(Sören Kierkegaard)²

V předmluvě k prvnímu vydání svého *opus magnum Svět jako vůle a představa (Die Welt als Wille und Vorstellung)* uvádí Arthur Schopenhauer, že ačkoliv měl v úmyslu sdělit pouze jednu jedinou myšlenku, nenašel kratší cestu, než napsat knihu, kterou čtenář drží v rukou, z čehož mimo jiné vyplývá nutnost číst ji dvakrát, protože dokonalé pochopení dřívějších kapitol předpokládá znalost těch pozdějších.³ Ve třetí knize téhož spisu se pak pokouší prokázat,⁴ že umělecké dílo umožňuje zobrazit představu nezávislou na větě o důvodu, tedy adekvátní objektivaci věci o sobě (vůle) na určitém stupni. V první tezi lze spatřovat spíše objektivaci Schopenhauerovy arogance, jejíž míra byla nepřímo úměrná zájmu učené i neučené veřejnosti o jeho dílo a myšlení – tedy vždy vysoká –, ve druhé pak intelektuální znásilnění Kanta ve snaze představit čtenáři sebe sama nejenom jako hlubokomyšlného filosofa, ale též jako znalce umění. Protože je však záměrem předkládané práce sdělení a obhájení jediné základní teze – totiž že studium náboženství bylo, je a v budoucnu nejspíše také zůstane rozpolceno na dva konkurenční a vzájemně pouze stěží souměřitelné metodické přístupy – a vzhledem k tomu, že její autor v žádném případě nehodlá po čtenáři požadovat opakované čtení, Schopenhauerovy úvahy o funkci umění zakládají možnost ve zkratce vyjádřit centrální myšlenku předkládané studie za pomoci konkrétního uměleckého díla, a to jak s nadějí, že názornost přispěje k přehlednosti, tak s vědomím, že k této možnosti se uchýlili také autoři nesrovnatelně zdatnější a výřečnější.⁵

1 GUILLAUME DURAND, *Rationale divinatorum officiorum* 1.3.4.

2 KIERKEGAARD, *Entweder – Oder*, p. 155.

3 SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (ZA I, p. 7).

4 SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (ZA I, pp. 221–335).

5 FOUCAULT (1966: 19–31).

Raffaellovo poslední dílo, *Proměnění Páně*,⁶ si objednal koncem roku 1516 kardinál Giulio de' Medici (budoucí papež Klement VII.) jako oltářní obraz pro svou biskupskou katedrálu v Narbonne.⁷ Práce započaly v roce 1518 a authority se shodují na tom, že dílo není zcela dokončeno.⁸ Dříve se soudilo, že *Proměnění* snad dokončil některý z Raffaellových žáků (nejčastěji se uvádí Giulio Romano),⁹ avšak výsledky rozsáhlé restaurace z let 1972–76 naznačují, že se jedná o mistrův autograf.¹⁰ Giorgio Vasari uvádí, že „podle obecného soudu umělců je tento obraz ze všech Raffaellových děl nejzdařilejší, nejkrásnější a nejbožštější“,¹¹ ovšem pro pozdější interprety se stal hádankou po formální i ikonografické stránce. Olej na dřevě úctyhodných rozměrů (405 × 278 cm), který dnes uchovává obrazárna Vatikánských muzeí, zobrazuje dvě zdánlivě nespojitě scény vylíčené ve všech synoptických evangeliích.¹²

Horní polovina obrazu zpodobňuje proměnění Krista na hoře Tábor, na kterou vystoupil společně s apoštoly Petrem, Jakubem a Janem. Centrem kruhové kompozice je Kristus vznášející se nad zemí oděn v bílé roucho, se zrakem upřeným vzhůru a rukama rozpaženými na znamení své spasitelské moci. Po stranách se ve vzduchu vznášejí Mojžíš a Eliáš, se kterými Kristus rozmlouvá; apoštolové se choulí na zemi u Ježíšových nohou, zastírajíce si rukama zrak před nadpřirozeným jasem a září, jimiž jejich učitel zalévá celou vrchní část obrazu. Po levé straně jsou zobrazeny dvě další postavy, jejichž přítomnost nemá oporu v textu evangelií, a které odborná literatura interpretovala porůznu jako mučedníky a svátce Felicissima a Agapita,¹³ anebo Štěpána a Vavřince.¹⁴ V současnosti převažuje názor, že se jedná o svatého Justa a Pastora, a to ze dvou důvodů. Jejich církevní svátek je slaven šestého srpna, což je od roku 1457 také svátek Proměnění Páně, a navíc jsou oba patrony katedrály v Narbonne, pro jejíž oltář byl obraz původně určen.¹⁵

6 Viz *Obrazová příloha* 11.4.

7 Tuto okolnost později zdatně využívala napoleonská propaganda za účelem ospravedlnění své imperiální kulturní politiky. *Transfigurace* byla začátkem 19. století společně s nesčetnými uměleckými díly přenesena do nově vzniklého pařížského *Musée Napoleon*, viz ROSENBERG (1985/86: 191).

8 GOMBRICH (1986: 143); DE VECCHI (2002: 336).

9 Pro přehled starších interpretací Raffaellova *Proměnění Páně* viz LÜTGENS (1929). Ještě WÖLFFLIN (1983: 161–162) identifikoval v dolní polovině obrazu, která zachycuje neúspěšný pokus o uzdravení chlapce posedlého démonem, ruku některého z Raffaellových žáků.

10 GOULD (1982: 479) podává na podporu Raffaellova autorství následující argument: Vydeme-li z předpokladu, že obraz není dokončen (což potvrdila restaurace), pak se lze oprávněně domnívat, že pokud by se jej rozhodli někteří z Raffaellových žáků domalovat, neobjevovala by se na něm žádná nedokončená místa.

11 VASARI, *Vite* (vol. II, p. 116): „si fa giudizio commune de gli artefici che questa opera, fra tante quante egli ne fece, sia la più celebrata, la più bella e la più divina“. Přel. P. Preiss.

12 *Mt* 17:1–20; *Mk* 9:1–28; *L* 9:28–43. Proměnění Páně popisují také apokryfní *Acta Joannis* 90.1–91.1.

13 SCHNEIDER (1896: 16).

14 KING (1982: 156).

15 PREIMESBERGER (1987: 90); JUNGIC (1988: 81); KLEINBUB (2008: 371).

Spodní polovina obrazu přenáší diváka pod horu Tábor, kde se v Kristově nepřítomnosti zbylí apoštolové neúspěšně pokoušejí uzdravit chlapce posedlého zlým duchem. Kompozičně tuto scénu horizontálně púli *figura serpentinata* nádherné mladé ženy a badatelé v ní spatřují porůznu Marii Magdalenu,¹⁶ Sibylu Eritrejskou,¹⁷ nebo dokonce „božskou manifestaci zářícího Krista“.¹⁸ Devíti apoštolům po levé straně odpovídá devět členů příbuzenstva včetně posedlého chlapce, jehož vratký postoj, nepřítomný pohled a pnutí každého svalu a šlachy uvádí do fyzického i emočního pohybu všechny zúčastněné postavy.

Jak bylo mnohokrát zdůrazněno,¹⁹ obraz jako celek je vystavěn na sérii antitezí: horní polovinu zalévá nadpřirozený jas, dolní se noří do téměř barokního šerosvitu; majestátní a pokojný Ježíš s Mojžíšem a Eliášem kontrastují s pozemským chaosem vzrušených gest na úpatí hory; triumfální proměnění Krista jako potvrzení víry stojí v kontrastu se selháním jeho žáků, jejichž víra nebyla dostatečně silná. Zobrazení dvou vzájemně nezávislých epizod navíc odporuje klasickému požadavku jednoty děje, který formuloval pro řecké drama Aristotelés.²⁰ Ten byl v renesanci na základě analogie mezi divadlem a malířstvím obecně uplatňován,²¹ což navzdory Vasariho chvále obrazu vedlo v pozdějších obdobích k mnoha kritickým soudům. Jonathan Richardson ve druhé polovině 18. století Raffaelovi zmíněnou nejednotnost zobrazovaného děje vyčítá ještě v groteskně uctivé podobě;²² Goethe o několik let později z Říma zpravuje o tom, že *Transfigurace* není u zdejších právě v oblibě,²³ přičemž tyto výtky konvenovaly také v jiných ohledech velice vstřícné francouzské umělecké kritice počátku 19. století, kdy byl obraz „osvobozen“ z Říma a převezen do Paříže.²⁴ Ještě nestor moderního studia renesance, Jakob Burckhardt, označil Raffaelovo *Proměnění Páně* za „smělost, kterou by skutečně jen tak někomu nedoporučil“²⁵ a jeho přítel Friedrich Nietzsche se neostýchal použít

16 PREIMESBERGER (1987: 107).

17 JUNGÍČ (1988: 81).

18 CRANSTON (2003: 18): „her beauty and white-shining skin clearly suggest that she figures on earth the divine manifestation of the radiant Christ“.

19 Viz např. CAMPBELL – COLE (2010: 388).

20 ARISTOTELES, *Poetica* 1451a30–35.

21 BRADNER (1956: 8) mluví o „unities of time, place, and action, beloved of Renaissance critics“.

22 RICHARDSON, *An Essay on the Theory of Painting*, p. 31: „O divine Raphael! Forgive me if I take the liberty to say I cannot approve in this particular of that amazing picture of the transfiguration [...]“.

23 GOETHE, *Italienische Reise* (HA XI, p. 389): „Die Transfiguration des letzteren wurde mitunter sehr strenge getadelt und die Disputa das Beste seiner Werke genannt [...]“. Německý literát se v pozdějším záznamu téhož literárního cestopisu (HA XI, pp. 453–454) k Raffaelově *Transfiguraci* vrací a vyslovuje se pro jednotu obou částí: „Wie will man nun das Obere und Untere trennen? Beides ist eins: unten das Leidende, Bedürftige, oben das Wirksame, Hülfreiche, beides aufeinander sich beziehend, ineinander einwirkend.“

24 ROSENBERG (1985/86: 199).

25 BURCKHARDT (1855: 905): „ein Wagestück, das wahrlich nicht Jedem zu rathen wäre“.

jej jako názornou ilustraci základních rozdílů mezi apollinským a dionýským principem ve své literární prvotině *Zrození tragédie* (*Die Geburt der Tragödie*).²⁶

Není divu, že propastná dichotomie půlící obraz do dvou zdánlivě nesouvisjících celků vyústila v řadu více či méně bizarních interpretací. S ohledem na některé průpravné skici a *modello* některého z Raffaellových žáků²⁷ se zdá, že renesanční mistr zamýšlel zobrazit pouze samotnou epizodu proměnění Páně, a to plně v souladu s tradičními ikonografickými konvencemi, jak je lze doložit zpracováním téhož námětu u Botticelliho nebo Belliniho, které neúspěšný pokus apoštolů o uzdravení posedlého chlapce vůbec neobsahují. Je možné, že důvodem k inkluzi této scény byla rivalita mezi Raffaelem a Michelangelovým chráněncem Sebastianem del Piombo, který ve stejném čase obdržel zakázku od téhož Giulia de' Medici na vytvoření oltářního obrazu pro tutéž katedrálu v Narbonne. Sebastiano namaloval dramatické *Zmrtvýchvstání Lazara*, což prý mělo pohnout Raffaela k přepracování a doplnění jeho původního návrhu *ex post* neméně dramatickým motivem vyhánění zlého ducha.²⁸ Další interpretace spatřují v obraze symbolický odkaz k vítězství nad Turky u Bělehradu v roce 1456 a k trvajícím muslimské hrozbě v kontextu křížáckého úsilí, které vyvíjeli papežové Kalixt III. a Leo X.,²⁹ nebo také symbolické vyjádření exkluzivního postavení apoštola Petra („ty jsi Petr; a na této skále zbuduji svou církev a brány pekla ji nepřemohou“).³⁰ Petr je jedním z apoštolů, kteří doprovázejí Ježíše na horu Tábor, a právě v důsledku jeho nepřítomnosti nejsou zbylí apoštolové schopni konat zázraky – vizuálně akcentovaný *primatus Petri* je tedy vnímán jako reakce na rodící se protestantské hnutí.³¹

Jiné interpretace kladou dílo do souvislosti s liturgií kvatembrových postních dnů, a to jak na základě Ježíšovy odpovědi učedníkům („Tento duch nevyjde než modlitbou [a postem]“),³² tak s ohledem na profesní kurikulum zadavatele – Giulio de' Medici byl dle tradice jmenován kardinálem v postní středu a jeho titulární římský kostel Santa Maria in Domnica měl *statio* druhou neděli Velkého půstu.³³ Raffaellova *Transfigurace* byla nakonec také spojována (z mého pohledu anachro-

26 NIETZSCHE, *Geburt der Tragödie* (KSA I, pp. 39–40).

27 Autorem je pravděpodobně Giulio Romano, grafika je dnes uložena ve vídeňské Albertině.

28 OBERHUBER (1962).

29 SCHNEIDER (1896: 11–12); PREIMESBERGER (1987: 98) doplňuje tuto interpretaci odkazem na měsíc zrcadlící se v louži u nohou apoštola s rozevřenou knihou sedícího na kusu dřeva v levé dolní části obrazu, který má být odkazem na muslimský půlměsíc.

30 *Mt* 16:18: σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ πύλαι ᾄδου οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς.

31 GOMBRICH (1986: 145–146).

32 *Mk* 9:29: τοῦτο τὸ γένος ἐν οὐδενὶ δύναται ἐξελεθῆναι εἰ μὴ ἐν προσευχῇ. Dodatek aī vηστεία („a postem“) je pravděpodobně pozdější interpolací, kterou editoři novozákonního textu (Nestle – Aland) nepřejímají.

33 KING (1982: 152–154).

nicky a neoprávněně) s freskami Sebastiana del Piombo v kapli Borgherini kostela San Pietro in Montorio, kde našel Raffaelův poslední obraz svůj první domov, než jej Giulio o pár let později věnoval Vatikánu.³⁴ Fresky zobrazující proměnění Páně v horní lunetě nad scénou bičování Krista v centrálním prostoru lze číst spíše v kontextu apokalyptických vizí Joachima de Fiore, na které navázal Amadeus Menez de Silva svou *Apocalypsis nova* (jejíž opis byl nalezen právě v tomto kostele), tedy jako volání po *renovatio Ecclesiae* a očekávání brzké parusie Krista ustanovujícího Církvě andělského papeže, který ji očistí od hříchů zkaženosti a korupce. Kardinál Bernardino Lopéz de Carvajal, který tyto názory zastával na koncilu v Pise v roce 1511, byl společně s dalšími odpadlíky promptně exkomunikován.

Navzdory velkému počtu duchaplných a učených interpretací lze Raffaelovo *Proměnění Páně* číst ještě jinak, zvláště pokud se položí důraz na textovou předlohu synoptických evangelií. Předně nutno říci, že text evangelií výslovně popírá možnost vzájemné interakce vrchní a spodní poloviny obrazu, protože Ježíš zakazuje třem apoštolům, kteří jej doprovázeli, aby mluvili o tom, co se na hoře odehrálo, a to alespoň do doby, než bude sám vzkříšen.³⁵ Ještě důležitější pro celkovou interpretaci obrazu je Kristovo pobouření nad neschopností zbylých apoštolů vyhnat zlého ducha a uzdravit chlapce: „Pokolení nevěřící a zvrácené, jak dlouho ještě budu s vámi? Jak dlouho vás mám ještě snášet?“³⁶ Když pak (ve znění *Evangelia podle Matouše*) Ježíš zlého ducha vyžene a apoštolové se ho ptají, proč chlapce nebyli schopni uzdravit sami, jejich mistr důvod tohoto selhání identifikuje zcela jasně. Příčinou byla jejich malověrnost (διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν), ovšem „budete-li mít víru jako zrnko hořčice, řeknete této hoře: ‚Přejdi odtud tam‘, a přejde; a nic vám nebude nemožné“.³⁷ V *Evangelii podle Marka* pak Ježíš říká otcí posedlého chlapce, že věřícímu je všechno možné (πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι); otec pouze vyzná svou víru (πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ) a chlapec je zázračně uzdraven.³⁸

Sémantické pole textů evangelií líčících Ježíšovo proměnění a selhání apoštolů při pokusu o vymýcení zlého ducha (ἄπιστος, ὀλιγοπιστία, πιστεύω, ἀπιστία) umožňuje číst Raffaelovu *Transfiguraci* jako symbolické epitomé křesťanské víry.³⁹

34 JUNGÍČ (1988: 81).

35 *Mt* 17:9; *Mk* 9:9; *L* 9:36.

36 *Mt* 17:17: ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε μεθ' ὑμῶν ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν; pouze marginálně odlišné znění má také *L* 9:41; kratší verze *Mk* 9:19.

37 *Mt* 17:20: ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ Μετάβα ἐνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσῃ ὑμῖν.

38 *Mk* 9:23–24.

39 Velice blízko předkládané interpretaci je čtení obrazu, které navrhl v nedávné době KLEINBUB (2008). Kleinbub ovšem spatřuje kontrast víry a pozemské moudrosti spíše v dolní polovině obrazu. Apoštol v červeném rouchu se zavřenýma očima tiskne jednu ruku k srdci a druhou pak ukazuje směrem ke Kristovi, čímž zosobňuje niternou vizi, jež jako jediná může ve své víře chlapce vyléčit. Vertikálně rozčleněná dolní polovina pak reprezentuje „confrontation between the empirically minded, who

Víra jako kardinální ctnost této náboženské tradice, rozlévající se v horní polovině obrazu ze svého středu, jímž je Ježíš, ostře kontrastuje s (příliš) lidskou moudrostí a jejím selháním v dolní polovině, kterou může názorně reprezentovat apoštol s knihou v dolní levé části obrazu, někdy identifikován také jako evangelista Matouš.⁴⁰ Apoštol dle jedné z interpretací „konzultoval texty, ale nenašel v nich nic, co by pomohlo vyřešit současnou situaci. Chyba tohoto apoštola spočívala v hledání odpovědi na větší duchovní problém v díle pouhé lidské moudrosti“;⁴¹ kniha samotná pak symbolizuje „podvodné triky logiky a rozumu [...] a jejich bezvýznamnost pro záležitosti týkající se víry“.⁴²

Raffaelův génius je snad dalek toho, aby se omezoval na liturgické marginalie nebo symbolické připomenutí historických událostí; spíše bezprecedentním způsobem zobrazuje jedno z centrálních dogmat křesťanství – víru jako ctnost, kterou předkřesťanský antický svět v této podobě nikdy nepoznal. Je zcela příznačné, že když Xenofón ve *Vzpomínkách na Sókrata* brání svého filosofického hrdinu proti obvinění z bezbožnosti, na prvním místě (πρῶτον μὲν οὖν) uvádí, že Sókratés vykonával všechny náležitosti spojené s veřejným kultem;⁴³ také ono νομίζειν Sókratovy žaloby, jakkoliv se tradičně překládá českým „věřit“, nemá s křesťanským pojetím víry mnoho společného.⁴⁴ Antická zbožnost je primárně vnější a křesťanští mučedníci prvních staletí také nebyli odsuzováni na smrt proto, že postrádali niternou víru v Jupitera a další Olympany, nýbrž proto, že odmítali účast na veřejném náboženském kultu, a to zejména přísahu a prosebnou oběť za génia císaře.⁴⁵

S rozšířením křesťanství se víra stává nejenom ústředním soterologickým konceptem, nýbrž také základem těch teorií poznání a vědění, jimiž křesťanství celá staletí ovlivňovalo sebeporozumění latinského Západu a na kterých stály rovněž první koncepce moderního studia náboženství v 19. a 20. století. Ve své nejryzejší podobě pak důsledně rozlišuje, stejně jako Raffaelovo *Proměnění Páně*, náboženskou

are bent on external explanations, and those of higher spiritual wisdom, who reject the material world of the senses“, srov. KLEINBUB (2008: 376).

40 PREIMESBERGER (1987: 99).

41 KLEINBUB (2008: 375): „He has consulted texts but has found nothing there to address the current situation. This apostle’s error has been to seek in a work of merely human wisdom the answer to a larger, spiritual problem.“

42 CRANSTON (2003: 20): „the foreshortened books suggest the deceptions of logic and reason found in books and in the foundations and practice of perspective, and their irrelevance to matters of faith“.

43 XENOPHON, *Memorabilia* 1.1.2: θύων τε γὰρ φανερός ἦν πολλάκις μὲν οἴκοι, πολλάκις δὲ ἐπὶ τῶν κοινῶν τῆς πόλεως βωμῶν, καὶ μαντικῇ χρώμενος οὐκ ἀφανῆς ἦν.

44 LATTE (1958: 172): „Θεοὺς νομίζειν ist viel eher, was etwa *pratiquer* für einen Katholiken ist.“ Viz také BABUT (1974c: 11): „L’expression grecque qui traduit la croyance en l’existence des dieux (θεοὺς νομίζειν) a d’abord signifié exclusivement «honorer les dieux comme le veut la coutume» (νόμος) – seule exigence des dieux de la Grèce à l’égard de leurs fidèles.“

45 DROBNER (2011: 126). Srov. také FREND (2008: 106): „Roman religion was therefore less a matter of personal devotion than of national cult.“

zkušenost a ostatní způsoby lidského poznávání a prožívání. Dokud se za předmět religionistiky považoval Bůh, víra, náboženský prožitek nebo posvátno, přisuzovala se mu existence *sui generis* a byl konstruován jako autonomní, ahistorická, neredukovatelná a standardními vědeckými metodami nevysvětlitelná zkušenost, kterou lze nanejvýš hermeneuticky odhalovat, nikoliv vysvětlit. Výsledkem každého pokusu o vysvětlení by bylo fatální selhání ne nepodobné selhání apoštolů ve snaze o vyhnání zlého ducha a uzdravení posedlého chlapce. V opozici k protekcionistické metodologické pozici pak stojí přístupy, které považují toto uchopení náboženské zkušenosti za samozřejmé a platné v individuálním přístupu věřících, v teologii a konfesijní apologetice nebo obecně v umění, avšak odmítají jej jako nedostatečné v akademickém studiu náboženství, které si nárokuje vědeckost. Metodologický naturalismus se drží Terentiova *immo aliis si licet, tibi non licet* („i když je to dovoleno jiným, tobě to dovoleno není“),⁴⁶ – pokud chce být religionistika vnímána jako seriózní vědecká disciplína, musí hrát podle pravidel, na kterých stojí koncepce vědy, a ta zapovídají jakýkoliv apriorní metodologický protekcionismus.

V první části předkládané práce bude identifikován dějinný původ dvou hlavních metodických přístupů ve studiu náboženství a jejich následná konkretizace v moderní religionistice 19. a 20. století. *Druhá kapitola* popisuje proto-naturalistické pojetí náboženství tak, jak se ustavilo již v před Sokratovské filosofii. Před Sokratiky se zabírám mimo jiné také proto, že v kontextu teorií o vzniku náboženství jim současná religionistika nevěnuje dostatečnou pozornost⁴⁷ a tematizace před Sokratovských interpretací náboženství ve výkladech klasicko-filologické proveniencie naopak většinou postrádá vazbu na vývoj moderní religionistiky.⁴⁸ V závěru této kapitoly zavádím poněkud zjednodušený koncept „epistémického odůvodnění“, který následně aplikuji na před Sokratovský diskurs o náboženství.

Třetí kapitola práce se zabývá hlavní alternativou vůči naturalismu, tedy protekcionismem, který považuje náboženství (v tomto případě konkrétně křesťanství) za svébytnou doménu nepřístupnou naturalistickému vysvětlení. S ohledem na rozsah a základní cíle práce záměrně pomíjím některé zajímavé moderní teologicko-filosofické interpretace sledující spíše apologetické a konfesijní cíle.⁴⁹ Zamě-

46 TERENCE, *Heauton timorumenos*, v. 797.

47 GUTHRIE (1993) v podtitulu své práce *Tváře v oblacích (Faces in the Clouds)* hrdě ohlašuje „novou teorii náboženství“ (*A New Theory of Religion*), ovšem jeho základní teze, totiž že „náboženství je antropomorfismus“ (*op. cit.*, p. 178), se objevuje již u Xenofana v 6. století př. n. l., jakkoliv Xenofanés samozřejmě tuto tezi nedokládá obrovským množstvím dat, jak to činí Guthrie. Když PYYSIÄINEN (2003a: 55) tvrdí, že Durkheimův důraz na sociální rozměr náboženství byl radikální inovací, lze připomenout, že tzv. Sisyfovský fragment interpretuje vznik náboženství sociálně-funkcionalistickým způsobem již v 5. století př. n. l.

48 DAVIES (1989: 31–32) kupříkladu spojuje Sisyfovský fragment s názory Jamese Frazera, přičemž tato analogie není zcela přesvědčivá, jelikož zmíněný zlomek zakládá spíše sociálně-funkcionalistickou interpretaci náboženství.

49 SROV. PLANTIGA (2000); SWINBURNE (2005); MOSER (2008); MOSER – McFALL (2012).

řují se zejména na tu podobu protekcionismu, jakou lze doložit v raně křesťanské literatuře, protože právě tato forma i v důsledku dalšího vývoje (zejména skrze Lutherovy principy *ad fontes* a *sola scriptura*) ovlivnila moderní religionistiku nejhloběji, jelikož její zakladatelé byli v převážné většině liberální protestanté. Tradiční diskurs vztahu „víry“ a „vědění“ nahrazují konceptem epistémického odůvodnění.

Čtvrtá a pátá kapitola práce popisují přesah obou těchto metodologických přístupů do moderního studia náboženství 19. a 20. století. Zatímco se první čtyři kapitoly zaměřují na historický vývoj vzájemně si konkurujících tendencí ve studiu dějin náboženství, druhá polovina práce rozvíjí spíše systematickou perspektivu. Popisuje detailněji kognitivní přístup k náboženství a jeho aplikaci na vybrané problémy religionistiky, protože s jejím ustavením v 90. letech 20. století lze v jistém smyslu mluvit o návratu naturalistických hledisek do studia náboženství, který přichází po téměř stoleté dominanci nejrůznějších fenomenologických přístupů. Pro tento účel volím tři témata, která volně propojuje právě kognitivní perspektiva, přičemž první téma se pohybuje na interdisciplinární úrovni, druhé na teoretické úrovni, třetí na úrovni praktické aplikace teoretických konceptů.

Šestá kapitola práce dokládá, že na interdisciplinární úrovni je možné založit metodologickou konsilience mezi dvěma zdánlivě nespojitými oblastmi vědeckého zkoumání, totiž kognitivní teorií náboženství a evoluční etikou. Mimo představení vlastní ideje konsilience tato kapitola také dokládá, že metodologické změny ve studiu náboženství nejsou izolovaným fenoménem, nýbrž v posledních třech desetiletích probíhají analogicky také v jiných vědeckých disciplínách. *Sedmá kapitola* se zaměřuje na problematiku definice náboženství. Jejím hlavním cílem je ukázat, jakým způsobem může kognitivní přístup projasnit některé teoretické koncepty religionistické provenience. *Osmá kapitola* práce se zaměřuje na oblast praktické aplikace a předkládá kognitivní interpretaci intenzivně diskutovaného problému klasicko-filologického bádání, jímž je invocace Múzy v *Íliadě*, *Odyseji* a v Hésiodově *Theogonii*. Vzhledem k obecnější povaze předcházejících dvou kapitol jsem pokládal za vhodné doložit možnosti aplikace kognitivního přístupu na zcela konkrétní jev, kterému byla navíc věnována mimořádná badatelská pozornost, ačkoliv nové teoreticko-metodologické přístupy si v klasické filologii razí cestu pouze pozvolným tempem a za doprovodu zamítavých hlasů.⁵⁰ *Závěrečná devátá kapitola* pak shrnuje dosažené výsledky a kriticky zhodnocuje kognitivní přístup v kontextu naturalistického paradigmatu.

50 Když se BURKERT (1996) pokusil aplikovat některé sociobiologické koncepty v oblasti studia anticých náboženství, reakce na toto dílo – viz přehled recenzí in SALER (1999: 388–389) – přiměla Daniela Dennetta k následující poznámce: „One of the causes for dismay is seeing how gingerly he [*scil.* Burkert] thinks he must tiptoe around the hair-trigger sensitivities of his fellow humanists when he introduces these dreaded biological notions into their world“, viz DENNETT (2006: 264). Některé nedávno publikované práce, jako například MINCHIN (2001) a zejména LARSON (2016), ovšem dávají důvod k naději, že klasická filologie není tak zkostnatělým oborem, jak by se na první pohled snad mohlo zdát.

Zběžná charakteristika jednotlivých kapitol naznačuje, že práce je koncipována ve větší šíři, než je snad obvyklé, a to jak z hlediska diachronního, tak z hlediska systematiky vědních oborů, protože se pokouší syntetizovat poznatky z oblasti klasické filologie, filosofie, religionistiky a kognitivních věd. Jsem si vědom rizik, jež se s tímto přístupem pojí. Vzdor všem snahám práce zajisté nebude prosta nejrůznějších zjednodušení a nezbyvá mi než doufat, že tato budou vyvážena poněkud širším pohledem na zkoumanou problematiku. Při psaní jsem měl neustále na mysli Hérakleitovo πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει („mnohoučenost neučí mít rozum“),⁵¹ ale zcela záměrně jsem usiloval o to, abych se vyhnul dnes typické úzké specializaci, abych se snad nestal obdobou svědomitého experta přes mozky pijavic, kterého jednou v močálu ušlápl Nietzscheho Zarathustra:

Lieber Nichts wissen, als Vieles halb wissen! Lieber ein Narr sein auf eigne Faust, als ein Weiser nach fremdem Gutdünken! Ich – gehe auf den Grund: – was liegt daran, ob er gross oder klein ist? Ob er Sumpf oder Himmel heisst? Eine Hand breit Grund ist mir genug; wenn er nur wirklich Grund und Boden ist! – eine Hand breit Grund: darauf kann man stehn. In der rechten Wissen-Gewissenshaft giebt es nichts Grosses und nichts Kleines.“ – „So bist du vielleicht der Erkennen des Blutegels? fragte Zarathustra; und du gehst dem Blutegel nach bis auf die letzten Gründe, du Gewissenhafter?“ – „Oh Zarathustra, antwortete der Getretene, das wäre ein Ungeheures, wie dürfte ich mich dessen unterfangen! Wess ich aber Meister und Kenner bin, das ist des Blutegels Hirn: – das ist meine Welt! Und es ist auch eine Welt! Vergieb aber, dass hier mein Stolz zu Worte kommt, denn ich habe hier nicht meines Gleichen. Darum sprach ich „hier bin ich heim“. Wie lange gehe ich schon diesem Einen nach, dem Hirn des Blutegels, dass die schlüpfrige Wahrheit mir hier nicht mehr entschlüpfe! Hier ist mein Reich! – darob warf ich alles Andere fort, darob wurde mir alles Andre gleich; und dicht neben meinem Wissen lagert mein schwarzes Unwissen. Mein Gewissen des Geistes will es so von mir, dass ich Eins weiss und sonst Alles nicht weiss: es ekelt mich aller Halben des Geistes, aller Dunstigen, Schwebenden, Schwärmerischen.“⁵²

Raději ničeho nevědět, nežli mnohé vědět zpočátku! Raději být bláznem na vlastní vrub než mudrcem podle cizího dobrozdání! Já – jdu věcem na kloub a až na dno: – co na tom, je-li dno velké či malé? Bažinou-li zve se či nebem? Na dlaň dna a základu mi postačí: je-li to jen vskutku pevná půda! – na dlaň dna a základu: na tom lze již státi. Právě svědomité vědomosti nic není velké a nic není malé!“ – „Jsi tedy snad výzkumcem pijavky?“ tázal se Zarathustra; „a jdeš za pijavkou až na její poslední dno, ty svědomitý?“ – „Ó Zarathustro,“ odpověděl ušlápnutý člověk, „to by bylo cos ohromného, jak bych se toho směl odvážit!“ V čem však jsem mistr a znalec, to jest *mozek* pijavky: – to je můj svět! A je to také svět! Promiň však, že zde se k slovu dostává má hrdost, neboť zde nemám sobě rovna. Proto jsem pravil: ‚Zde jsem doma.‘ Jak dávno již kráčím, abych vypátral toto jediné, totiž mozek pijavky, aby kluzká pravda mi zde již neuklouzla! Zde je *moje říše!* – proto jsem vše ostatní odvrhl, proto vše ostatní se mi stalo lhostejným; a těsně vedle mého vědění hnízí mé černé nevědění. Mé svědomí ducha chce tomu tak na mně, abych jedinou věc věděl a jinak o všem ostatním byl nevědomý: hnusí se mi všichni polovičatí duchové, všichni zamlžení, kolísající, blouznící. (přel. O. Fischer)

51 DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum* 9.1 = DK 22 B 40.

52 NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (KSA IV, pp. 311–312).

2 NATURALISTICKÉ PARADIGMA: KRITICKÁ REFLEXE NÁBOŽENSTVÍ U PŘEDSOKRATIKŮ

*primum Graius homo mortalis tollere contra
est oculos ausus primusque obsistere contra,
quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti
murmure compressit caelum, sed eo magis acrem
irritat animi virtutem, effringere ut arta
naturae primus portarum claustra cupiret.*
(Lucretius)⁵³

Of all that was done in the past, you eat the fruit, either rotten or ripe.
(T. S. Eliot)⁵⁴

V následujících dvou kapitolách se pokusím o náčrt historických kořenů dvou základních paradigmat moderního studia náboženství, které lze pracovně označit jako naturalismus a protekcionismus. Na tomto místě předesílám, že naturalistický přístup předpokládá, že náboženské fenomény je možné *vysvětlit* poukazem na nějakou fundamentálnější nenáboženskou skutečnost, je tedy v principu redukcionistický. Protekcionistický přístup k náboženství naopak předpokládá, že náboženské fenomény jsou původní a v principu neredukovatelné na jakoukoliv jinou úroveň vysvětlení, je tudíž možné je pouze lépe nebo hůře *pochopit*. Zmíněné přístupy k náboženské zkušenosti se konstituovaly již v antickém světě a jejich vliv v kontextu „dějin mentalit“⁵⁵ západní kultury určuje základní diskursivní pole studia náboženství do dnešních dnů. Další důvod inkluze před Sokratovských názorů na původ náboženství spočívá v tom, že moderní přehledové religionistické práce většinou zcela opomíjejí nejenom před Sokratiky, nýbrž téměř celou antickou tradici.⁵⁶ Preusova monografie *Vysvětlit náboženství (Explaining Religion)* začíná výklad u Jeana Bodi-

53 LUCRETIVS, *De rerum natura* 1.66–71.

54 ELIOT (1952: 101).

55 Přímý vliv antických autorů na religionistický diskurs 19. a 20. století je omezený, i když ne neexistující, viz kupříkladu návaznost Feuerbacha na Xenofanovo myšlení, jak jej dokládají DRECHSLER – KATTEL (2004: 117–118). Přehledovou studii ke konceptu „dějin mentalit“ podává HUTTON (1981). Dějiny mentalit, stejně jako Foucaultova *epistémé*, se nutně nezabývají kauzálním působením idejí mezi konkrétními autory a dějinnými epochami, ale zajímají se spíše o implicitně sdílená myšlenková pole, která významným způsobem určují možnosti dobového myšlení. Bylo by sice faktálně nepravdivé tvrdit, že před Sokratovští filosofové měli *přímý* vliv na konstituci religionistiky 19. a 20. století, nelze ale popřít, že jejich teze uvedly do západní kultury naturalistický přístup k vysvětlení náboženství, který byl *nepřímo* přenesen do soudobého diskursu v religionistice.

56 Ojedinelou výjimku v zahraniční literatuře představuje MESLIN (1973: 19–25), v českém jazykovém prostředí se před Sokratikům detailně věnoval zejména HEJNA (2010: 61–81).

na (nar. 1530);⁵⁷ Waardenburgovo dnes již klasické kompendium *Klasické přístupy ke studiu náboženství* (*Classical Approaches to the Study of Religion*) u Johana Bachhofena (nar. 1815)⁵⁸ a nedávno vydaná Strenského práce *Promyšlet náboženství* (*Thinking about Religion*), která dokonce obsahuje úvodní kapitulu s názvem *Prehistorie studia náboženství* (*The Prehistory of the Study of Religion*),⁵⁹ začíná výklad v období renesance – přičemž předsofistikví filosofové bezpochyby činí pokus náboženství vysvětlit, jejich interpretace lze označit za klasické již z toho důvodu, že jsou historicky prvními v evropském myšlení, a tudíž považují za oprávněné jejich zařazení pod hlavičku „prehistorie“ religionistiky.

Naturalistický přístup k náboženství není v řecké kultuře archaického a raně klasického období samozřejmostí, jedná se spíše o deviaci několika zvědavých hlav. Příslušnost k náboženské tradici ještě nebyla dílem svobodné volby, jak je tomu namnoze dnes, nýbrž faktickou sociokulturní situací, o které lidé většinou nepřemítají, nýbrž se do ní rodí a většinou ji přejímají, protože dosud nedisponují kritickými formami vědění, které by problematizovali jak světonázorové, tak náboženské postoje.⁶⁰ Příslušný řecký přechod „od mýtu k logu“⁶¹ byl dynamickým procesem trvajícím několik staletí a epická poezie, jejíž význam pro formování řecké kultury a jejího vzdělávacího systému lze stěží přecenit,⁶² stojí alespoň deklarativně na receptivním stanovisku; báseň se posluchači nepředkládá jako individuální sdělení rhapsóda, který se naopak sám pozitivně vymezuje jako pouhý zástupný mluvčí božské bytosti, jejíž slova v přednesu předává dál.

Homéros v úvodu *Íliady* vyzývá bohyni, aby zpívala o Achilleově hněvu;⁶³ v úvodu *Odysseje* pak vybízí Múzu k oslavě stejnojmenného hrdiny;⁶⁴ ve druhé knize *Íliady* při výčtu loďstva připluvšího do Tróje opět oslovuje Múzy, protože pouze

57 PREUS (1987: 3).

58 WAARDENBURG (1999: 117).

59 STRENSKI (2006: 9–60).

60 Na fakt, že aktivní možnost výběru náboženské tradice je idiosynkrazíí vyspělé západní kultury, upozorňuje BOYER (2001: 9).

61 Podrobná tematizace tohoto fenoménu bohužel spadá mimo záběr práce, pro základní studie viz VERNANT (1957), přetištěno také in VERNANT (1996: 373–402), a zejména NESTLE (1966); v českém jazykovém prostředí také KRATOCHVÍL – BOUZEK (1994). Sumarizující přehled podává v nedávno vydané studii FOWLER (2011).

62 Hérodotos uvádí, že Homéros a Hésiodos pro Řeky kanonizovali zrození bohů, jejich jména, čestné úřady, schopnosti i podobu (οὔτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλησι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδα αὐτῶν σημήναντες, *Historiae* 2.53). Význam řecké epické poezie pro formování řecké kultury jí pak přiznávají i její největší kritikové. Dle Xenofána „se zpočátku všichni učili podle Homéra“ (ἐξ ἀρχῆς καθ’ Ὀμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες, DK 21 B 10) a Platón nepřehání, když říká, že Homéros „vychoval Řecko“ (τὴν Ἑλλάδα πεπαιδευκεν οὗτος ὁ ποιητής, *Respublica* 606e2-3).

63 HOMERUS, *Ilias* 1.1: Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος.

64 HOMERUS, *Odyssea* 1.1: Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον.

ony jsou všemu přítomny a všechno také vědí (θεαί ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα); my jakožto smrtelníci pouze nasloucháme slavným příběhům a zvěstem, sami nevíme nic (κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν).⁶⁵ Podobně se vyjadřuje také Hésiodos v úvodu své *Theogonie*,⁶⁶ když říká, že ho Múzy naučily zpívat krásnou píseň, když pásl beránky na Helikónu. Transformace vědění od absolutního k subjektivnímu, od protikladu paměti a zapomnění k protikladu pravdy a lži⁶⁷ nebo od „polosnu mysli“ k bdění,⁶⁸ které naturalistický přístup k náboženství předpokládá, nepředstavují v řecké ani v jakékoliv jiné kultuře výchozí *status quo*, nýbrž postupný a dynamický proces. Zeus si stěžuje již v homérských eposech, že lidé neprávem obviňují bohy za zla, která si způsobují sami,⁶⁹ z čehož vyplývá, že lidé mohou mít o božích nepravdivé představy. Hésiodovy Múzy pak dokážou zdánlivě lhát a říkat klamné věci zahalené v hávu pravdy (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα),⁷⁰ Ferekýdés ze Sýru se pravděpodobně v přímé reakci na Hésiodovu *Theogonii* snaží ukázat, že bohové se nerodí, ale existují věčně (Ζᾶς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν) αἰεὶ καὶ Χθονίη),⁷¹ Pindaros nakonec používá metonymie Μοῖσα φιλοκερδής („ziskuchtivá Múza“) v zástupném významu za básníky a jejich díla.⁷² Naturalismus v reflexi tradičních náboženských představ a idejí ovšem nacházíme plně rozvinutý až v předsokratovské filosofii.⁷³

2.1 Xenofanés

Počátky naturalistického přístupu k náboženství v řecké filosofii lze doložit několika krátkými zlomky z díla Xenofana z Kolofónu, které uchovávají téměř výlučně Sextos Empeirikos a Klement Alexandrijský. Xenofanés je snad prvním západním myslitelem, který náboženství nejenom kriticky reflektuje, nýbrž také činí pokus o vysvětlení původu náboženských představ a idejí, jakkoliv nelze vyloučit, že tato

65 HOMERUS, *Ilias* 2.484–486.

66 HESIODUS, *Theogonia* 22–23.

67 DETIENNE (2000).

68 PATOČKA (1996: 27).

69 HOMERUS, *Odyssea* 1.32–34: οἶον δὴ νῦν θεοῦ βροτοὶ αἰτιῶνται. | ἐξ ἡμέων γὰρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ | σφῆσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόνον ἄλλε' ἔχουσιν.

70 HESIODUS, *Theogonia* 27.

71 DIOGENES LAERTIUS, *Vitae* 1.119.

72 PINDARUS, *Isthmia* 2.6.

73 Tato selekce záměrně pomíjí některé významné předsokratovské filosofy, kteří se k homérskému řeckému náboženství sice vyjadřovali kriticky – jako např. Hérakleitos, jehož reflexi řeckého homérského náboženství byly v poslední době věnovány hned dvě studie (viz ADOMENAS 1999, MOST 2013) –, ale nepokusili se podat žádnou vysvětlující teorii této náboženské zkušenosti. S ohledem na záměry práce recipuji zejména ty autory, kteří homérské náboženství nejenom kritizují (jak to činí třeba již zmíněný Hérakleitos), nýbrž také vysvětlují jeho původ.

teze je pravdivá pouze v důsledku fragmentárního dochování větší části předsockratovské filosofie.⁷⁴ Své názory formuluje v explicitní konfrontaci s tradiční řeckou religiozitou a jeho nekompromisní kritika olympského pantheonu nachází těžiště zejména v identifikaci vnitřních inkonzistencí morální povahy u řeckých božstev, na jejichž analýzu navazuje pokus o vysvětlení původu náboženství ve striktně naturalistické rovině. Dle některých badatelů Xenofanova interpretace postrádá povahu seriózní kritiky,⁷⁵ tyto názory je ovšem nutné odmítnout jako nepodložené.⁷⁶ Představy Řeků o jejich bozích chápe Xenofanés jako důsledek antropomorfismu, který lze vymezit jako (snad nevědomou) psychologickou tendenci připisovat božstvům fyzické a mentální danosti lidí. Na kritické zhodnocení forem tradičního řeckého náboženství Xenofanés navazuje silně reformovanou teologií, která je již konformní s některými požadavky rodícího se racionalistického přístupu.

2.1.1 Zlomky

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* 9.193 = DK 21 B 11

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε,	Všechno to bohům v básních svých Homér [a Hesiod přiřkli,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος	všechno to, cokoli zdá se být u lidí hříchem [a hanbou,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.	krást i cizoložit a navzájem podvádět sebe. (přel. K. Svoboda)

74 Platón kupříkladu uvádí, že „elejská škola“ začíná s Xenofanem a „ještě dříve“ (ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, *Sophistes* 242d4–5); PALMER (1998: 27) spatřuje v této zmínce odkaz k orfické teologii. Nelze také vyloučit, že Xenofanova reflexe náboženství byla ovlivněna perským náboženstvím. Pokud totiž můžeme věřit Hérodotovi, Peršané, na rozdíl od Řeků, neuctívali antropomorfní božstva (οὐκ ἀνθρωποφυέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατὰ περὶ οἱ Ἕλληνας εἶναι, *Historiae* 1.131). Tento názor zastává zejména GEMELLI MARCIANO (2005: 133); HALFWASSEN (2008: 293) v Xenofanových zlomcích spatřuje spíše vliv Anaximandrový filosofie.

75 EISENSTADT (1974: 143) tvrdí, že Xenofanova kritika řeckých náboženských představ je pouze „amused detachment“ a filosof z Kolofónu prý „warmly approved of the forms and practice of traditional Greek religion“ (*op. cit.*, p. 147). GEMELLI MARCIANO (2005: 125) klade Xenofanovu kritiku Homéra a Hésioda do souvislosti s jeho povoláním potulného rhapsóda, který spíše útočí na své profesní konkurenty, než aby podával vážně míněnou intelektuální a filosofickou kritiku náboženství. FEYERABEND (1986b: 214) odmítá Xenofanovu kritickou interpretaci homérských božstev jako neoprávněnou, protože Homéros prý nevystupoval s nárokem na absolutní pravdivost svých tvrzení, ovšem s touto tezí lze souhlasit pouze stěží.

76 GARCÍA LÓPEZ (1986: 49), HALFWASSEN (2008: 49) a CARRASCO MEZA (2010: 56) shodně považují Xenofanovu kritickou interpretaci řeckých božstev za jednu z nejostřejších v celé antické tradici.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* 1.289 = DK 21 B 12

Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Διε Xenofana z Kolofónu Homér a také Hé-
Ξενοφάνη ὡς πλείστ(α) ἐφθέγγξαντο θεῶν siodos opřevnovali mnohé bezbožné činy bohů,
ἀθεμίστια ἔργα, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ krádež, smilstvo a vzájemné podvádění.
ἀλλήλους ἀπατεύειν. (přel. K. Svoboda)

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 5.109 = DK 21 B 14

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκεοῦσι γεννᾶσθαι θεοῦς, Než lidé myslí o bozích, že rodí se,
τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας lidské že mají šaty a hlas i postavu lidskou.
[τε. (přel. K. Svoboda)

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 5.110 = DK 21 B 15

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ' > ἢ ἐ λέοντες Kdyby však voli a lvi a koně též dostali ruce
ἢ γράψαι χεῖρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες, anebo uměli kreslit i vyrábět tak jako lidé,
ἵπποι μὲν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας koně by podobné koňům a voly podobné
καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ' kreslili podoby bohů a právě taková těla
[ἐποίουν [volům
τοιαῦθ' οἷόν περ καὶ αὐτοὶ δέμας εἶχον <έκαστοι>. jejich by robili, jakou i sami postavu mají.
(přel. K. Svoboda)

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 8.22 = DK 21 B 16

Αἰθιοπέες τε <θεοῦς σφετέρους> σιμοῦς Aithiopové svým bohům nos tupý a černou
[μέλανάς τε [pleť přířkli,
Θρηκικές τε γλαυκοῦς καὶ πυρροῦς <φασι Thrákové svým oči modré a vlasy dávají rusé.
[πέλεσθαι>. (přel. K. Svoboda)

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 5.109 = DK 21 B 23

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, Jeden jest bůh mezi bohy a lidmi největší, který
οὐτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα. smrtelníkům ni tělem ni myslí podobný není.
(přel. K. Svoboda)

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* 9.144 = DK 21 B 24

οὐλος ὄραϊ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δέ τ' ἀκούει. Celý on vidí, celý též myslí, celý též slyší.
(přel. K. Svoboda)

SIMPLICIUS, *Physica* 23.19 = DK 21 B 25

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρονεῖ πάντα Beze vši námahy všechno on koná myšlenkou
[κραδαίνει. [ducha.
(přel. K. Svoboda)

SIMPLICIUS, *Physica* 23.10 = DK 21 B 26

αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν Na témže místě stále on zůstává, aniž se pohne;
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ. nijak mu nesluší, aby snad přecházel tam nebo
[onam.
(přel. K. Svoboda)

PHILO ALEXANDRINUS, *De aeternitate mundi* 39 (tzv. „Lebeděvův fragment“)

οὐδὲ γυνὴ τοσσόνδε νόου ἐπιδύεται ἔσθλοῦ,
ὥστε χερεῖον' ἔλῃσθαι ἀμεινότερων

[<παρεόντων>.

Ani ženě neschází tolik zdravého rozumu,
aby si vybrala to horší, když je k dispozici

[[něco] lepší.

(přel. J. Franek)

2.1.2 Komentář

Pokud pomineme ojedinělé snahy o zpochybnění autenticity fragmentů uchovávaných Klementem Alexandrijským,⁷⁷ Xenofanovy dochované zlomky lze pracovně rozdělit do tří kategorií. První skupina (B 11; B 12) obsahuje výslovnou kritiku Homéra a Hésioda, která je založena na inkonzistenci mezi tím, co homérští bohové reprezentují, a tím, jakým způsobem jednají. Jakkoliv lze členy olympského pantheonu pouze stěží označit za paragony morálky, je nezpochybnitelné, že božstva v epické poezii plní také regulativní funkci morálních garantů vybraných sociálních interakcí.⁷⁸ Asymetrie mezi těmito funkcemi a jejich jednáním pak tvoří jádro Xenofanovy kritiky.⁷⁹ Bohové často páchají odsouzeníhodné činy (ὄνειδεα καὶ ψόγος)⁸⁰ a místo péče o božský zákon (θέμις) konají nezákonné skutky (ἄθεμίστια ἔργα).⁸¹ Xenofanés se nezastavuje u prosté konfrontace normativní funkce a faktického jednání řeckých božstev, ale pokouší se jejich částečnou inkongruenci také vysvětlit za pomoci empirického pozorování jiných (neřeckých) kultur, které je spojeno se zajímavým myšlenkovým experimentem.

Pro naturalistické vysvětlení náboženských představ Řeků archaického období se musíme obrátit ke „kriminální antropomorfologii“,⁸² kterou podává druhá skupina dochovaných Xenofanových fragmentů (B 14; B 15; B 16) popisující vznik konceptů božských bytostí u lidí. V prvním jmenovaném zlomku, který je sám pouhou deskripcí, se konstatuje vysoká míra symetrie mezi atributy připisovanými lidem a bohům. Lidé si obecně myslí, že bohové se rodí, mají stejný šat, hlas a stejnou podobu jako oni sami (ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς, | τὴν σφετέρην δ' ἔσθητα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε).⁸³ Jakkoliv je toto pozorování

77 EDWARDS (1991).

78 Pro morální funkce homérských božstev viz YAMAGATA (1994: 3–21).

79 CARRASCO MEZA (2010: 56) považuje kritiku morálního profilu homérských božstev za „una 'premise' de toto su 'systema'“ a spatřuje v ní vlivy pythagoreismu a orfismu. BABUT (1974a: 111–112) a ÁLVAREZ SALAS (2011: 263) se spíše domnívají, že zlomky B 11 a B 12 nejsou východiskem, nýbrž jedním z důsledků Xenofanova racionalistického přístupu, dle kterého je připsání lidských charakteristik božstvu nesprávné *simpliciter*, bez ohledu na to, zda se jedná o charakteristiky morální povahy, nebo ne.

80 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* 9.193 = DK 21 B 11.

81 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* 1.289 = DK 21 B 12.

82 DRECHSLER – KATTEL (2004: 117).

83 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 5.109 = DK 21 B 14.

zajímavé, k vysvětlení původu náboženských představ nestačí. Ve druhém zlomku se již Xenofanés přesouvá od pouhé deskripce ke způsobu argumentace, který se bude v následujících staletích a tisíciletích těšit značné oblibě filosofů, tedy k myšlenkovému experimentu. Pokusme se představit si, že krávy, koně a lvi disponují adekvátními schopnostmi k vyjádření svých náboženských představ. Xenofanés je neobdařil hlasem (což lze ocenit jako velice prozíravé s ohledem na varování jeho pozdějšího kolegy, dle kterého „i kdyby lev uměl mluvit, nerozuměli bychom mu“),⁸⁴ ovšem propůjčuje zvířatům alespoň schopnost malovat. Pokud by tedy tuto možnost měla, dle Xenofana by výsledkem byly malby krav, koní a lvů. Zvířata by zobrazila své bohy podle svého vlastního obrazu (καὶ <κε> θεῶν ἰδέας ἔγρα- φον καὶ σώματ' ἐποίουν | τοιαῦθ' οἷον περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον <ἐκαστοῖ>).⁸⁵

Poslední fragment druhé skupiny zlomků (B 16) pak odkazuje na jinou stránku antropomorfizmu náboženských reprezentací. Xenofanés si všimá, že obyvatelé Afriky zobrazují své bohy jako tuponosé černochoy, Thrákové ty své ovšem jako modrooké zrzky. Toto empirické pozorování naznačuje, že (v poněkud anachronickém vyjádření) jsou náboženské představy do značné míry ovlivněny nejenom biologii druhu – lidé konstruují své bohy jako podobné lidem, lvi jako podobné lvům –, nýbrž také kulturním substrátem jejich nositelů (můžeme předpokládat, že bohové afrických národů, Thráků a Řeků se neliší pouze barvou očí, ale také jinými kulturně specifickými atributy). Antropomorfismus, tedy v jisté míře nevědomý sklon lidí připisovat ne-lidským objektům lidské charakteristiky, je dle Xenofana *vysvětlením* tradičních náboženských představ starověkých Řeků.⁸⁶

Závěrečnou skupinu zlomků (B 23; B 24; B 25; B 26; „Lebeděvův fragment“) tvoří Xenofanova reformovaná teologie, která s výjimkou Lebeděvova fragmentu není pro cíle této kapitoly klíčová. Budiž pouze krátce řečeno, že *communis opinio* v problematických otázkách Xenofanovy teologie neexistuje, což lze ve zkratce vyjádřit pouhým srovnáním dvou nepochybných autorit v oblasti studia řecké filosofie: Dle Johna Burneta „by se Xenofanés smál, kdyby věděl, že bude jednoho dne považován za teologa“;⁸⁷ Werner Jaeger se naopak domnívá, že filosof z Kolofónu nemůže být pochopen jinak, než jako teolog.⁸⁸ Xenofanés je dále tradičně

84 WITTGENSTEIN (2001: 190): „Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.“

85 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 5.110 = DK 21 B 15.

86 Tuto skutečnost zdůrazňuje na různých místech zejména Daniel Babut, viz BABUT (1974a: 115); BABUT (1974c: 25).

87 BURNET (1920: 129): „[Xenophanes] would have smiled if he had known that one day he was to be regarded as a theologian.“ BABUT (1974b: 425 *et passim*) také popírá, že by Xenofanés formuloval jakoukoliv pozitivní teologii.

88 JAEGER (1947: 49), srov. také GERSON (1990: 17): „It seems appropriate to call Xenophanes the first natural theologian.“ Burnetovu a Jaegerovu interpretaci postavil proti sobě již VLASTOS (1952: 101), později také KIRK – RAVEN – SCHOFIELD (2004: 215).

považován za jednoho z prvních monoteistů či henoteistů v západním myšlení,⁸⁹ ovšem někteří badatelé ho za monoteistu nepovažují,⁹⁰ a to zejména z důvodu četného použití plurálu οἱ θεοί, který není užit pouze v elegických sympotických básních (e.g., θεῶν <δὲ> προμηθεῖην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν),⁹¹ nýbrž také ve filosoficky relevantních fragmentech (e.g., εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος).⁹² V sekundární literatuře byla navržena různá řešení tohoto problému, někteří klasičtí filologové chápou plurál ve významu „bohové tradičního náboženství“,⁹³ jiní jej interpretují jako označení různých částí jediného boha.⁹⁴ Spíše však lze souhlasit s názorem, že se v těchto případech jedná pouze o básnický *façon de parler*.⁹⁵ Netřeba zapomínat na to, že Xenofanés je filosof-básník, který své teze vyjadřuje vázaným slovem⁹⁶ a že pro básnický jazyk nejsou polaritní výrazy neboli tzv. „merismy“ ničím neobvyklým.⁹⁷ S ohledem na druhou tradiční charakteristiku Xenofanovy filosofie, tedy panteismus, panuje podobný interpretační chaos.⁹⁸

Pro doložení Xenofanovy metodické snahy o rekonstrukci konceptu božství, která by jej učinila vnitřně bezrozporným, je významný zejména zlomek obsažený

89 GUTHRIE (1962: 375); BARNES (1982: 92); KIRK – RAVEN – SCHOFIELD (2004: 218–219). HALFWASSEN (2008: 276) poznamenává, že v této otázce je nejdříve nutné rozlišit „exkluzivní monoteismus“, který postuluje existenci jediného boha, a „inkluzivní monoteismus“, který předpokládá, že jeden bůh stojí nade všemi ostatními, kteří mohou být jeho částmi nebo aspekty, přičemž sám autor považuje Xenofana za exkluzivního monoteistu, viz HALFWASSEN (2008: 278).

90 HERSCHBELL (1983: 130–31); GEMELLI MARCIANO (2005: 127).

91 ATHENAEUS, *Deipnosophistae* 11.462c = DK 21 B 1.

92 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 5.109 = DK 21 B 23.

93 DEICHGRÄBER (1938: 31). Potíž s touto interpretací vidím v tom, že Deichgräber se opírá o výraz ἀμφὶ θεῶν (DK 21 B 34), v jiných instancích výskytu plurálu toto řešení ale není plausibilní.

94 WIŚNIEWSKI (1994: 100–101).

95 HALFWASSEN (2008: 285).

96 Homérskou dikci u Xenofana dokládá TORRES-GUERRA (1999). GRANGER (2007: 405–406) vysvětluje Xenofanovo užití verše snahou oslovit co nejširší počet čtenářů: „He adopts verse [...] because he is an educator and an enthusiastic reformer who is committed to correcting ordinary Greek beliefs about divinity and nature, and because he found that verse still provided during his lifetime significant advantages over prose for reaching a largely illiterate mass audience.“

97 Polaritní výrazy jsou rekonstruovány již pro proto-indoevropštinu, viz WEST (2007: 99–104), kupříkladu výraz „bohové a lidé“ je zástupným výrazem za všechny inteligentní bytosti a mimo Homéra je doložen také v *Rgvédě*, *Avestě* nebo *Eddě* (*op. cit.*, p. 101). Na jiném místě jsem se pokusil v podobné souvislosti ukázat, že Lucretiova kritika božstev není neslučitelná s jeho vyzváním Venuše v úvodu jeho díla *De rerum natura* (FRANEK 2011); ve *Faustovi* ostatně užívá plurál sám Pánbůh, viz GOETHE, *Faust* (HA III, p. 18).

98 Interpreti Xenofana jako panteisty, třeba GUTHRIE (1962: 382–383), se mohou opřít o Aristotelovo svědectví (τὸ ἔν ἐῖναι φησι τὸν θεόν, *Metaphysica* 986b21–25), otázkou ovšem zůstává, nakolik je tato zmínka hodnověrná a jestli se nejedná o kontaminaci Parmenidem a „elejskou školou“ (viz KIRK – RAVEN – SCHOFIELD 2004: 221). FINKELBERG (1990: 113) u Xenofana spatřuje spíše vliv Anaximandra, HALFWASSEN (2008: 290) pak zpochybňuje interpretaci Xenofana jako panteisty z jiného důvodu: Svět je v jeho myšlení prý důsledně ontologicky oddělen od boha – bůh, jsa sám nehybný, pohybuje světem (který je v pohybu), a proto s ním nemůže být identifikován.

v díle Filóna Alexandrijského *O věčnosti světa* (*De aeternitate mundi*), který identifikoval ruský badatel Andrej Lebedev v roce 2000.⁹⁹ Fragment sestává ze dvou řádků v daktylském hexametru a obsahuje část pravděpodobně obecnějšího argumentu, který je veden následovně: Pokud bůh nějakým způsobem mění svět (jímž sám je), dělá ho horším, stejným nebo lepším. Jestliže ho dělá horším, je hloupější, než žena, neboť ani ta není natolik hloupá, aby si zvolila to horší, když si může zvolit něco lepšího. Jestliže bůh dělá svět stejným, jedná jako děti, které nesmyslně stavějí, a pak bortí hrady z písku. Jestliže ho dělá lepším, pak nezasluhuje, aby byl zván μέγιστος („největší“). Bůh tedy sebe sama a svět nemění. Pokud je identifikace autorství správná, lze tento zlomek považovat za důležité svědectví o tom, že Xenofanés neformuluje své teze dogmaticky, nýbrž na základě racionální úvahy,¹⁰⁰ což někteří jeho moderní interpreti zarputile odmítají.¹⁰¹

Souhrnně lze říci, že Xenofanés se jako jeden z prvních autorů pokouší naturalisticky vysvětlit původ náboženských představ a idejí, přičemž toto vysvětlení komplementuje mechanickou explanací meteorologických fenoménů, které byly tradičně identifikovány s bohy anebo byly chápány jako projevy jejich moci: „Ta, kterou Iridou zvou, je také jen oblakem pouhým, | na pohled fialovým a červeným, jakož i žlutým.“¹⁰² Koncepty bohů vznikají v důsledku psychologické inklinace živých bytostí – jak lidí, tak (v hypotetické rovině) ostatních zvířat –, kterou bychom dnes označili jako antropomorfismus. Xenofanés se při svém vysvětlení neodvolává na žádnou mimo-náboženskou zkušenost, pouze na vrozenou tendenci lidské mysli, kterou předpokládá na základě empirického pozorování. Počíná si racionálně, a jestliže vytváří nějakou formu pozitivní teologie, pak snad v podobě „přirozeného náboženství“ svého druhu – John Burnet v této souvislosti dokonce poznamenává, že pro své současníky by Xenofanés platil spíše za ateistu, ačkoliv s tímto tvrzením by bylo možné úspěšně polemizovat.¹⁰³ Ať již budeme Xenofanovu reformu řeckého náboženství vnímat jakkoliv, je zřejmé, že tento filosof

99 LEBEDEV (2000).

100 LEBEDEV (2000: 389). Pro vnitřní logickou výstavbu Xenofanova myšlení se vyslovil také LESHAR (2012), který považuje Xenofana za systematika.

101 FEYERABEND (1986a: 211) uvádí, že u Xenofana se nejedná o žádnou „Kritik“, nýbrž pouze o „bloße Verneinung“.

102 *Scholia BLT Eustathii ad Homerum* Λ 27 = DK 21 B 32: ἦν τ' Ἴριον καλέουσι, νέφος καὶ τοῦτο πέφυκε, | πορφύρεον καὶ φοινίκεον καὶ χλωρὸν ιδέσθαι. Přel. K. Svoboda. LESHAR (2012: 81) považuje právě oblaka za Xenofanův základní explikační princip v oblasti přírodních a meteorologických úkazů. Detailní analýzu naturalistického vysvětlení fyzikálních úkazů u Xenofana na pozadí srovnání s Hésiodem podává ÁLVAREZ SALAS (2011: 264–272).

103 BURNET (1908: 141). V následující (třetí) edici stejné Burnetovy práce (*Early Greek Philosophy*) se toto místo již neobjevuje, viz BURNET (1920: 128). Nutno ovšem zmínit, že Xenofanés byl dokonce i některými antickými autory vnímán jako ateista, ovšem tyto zprávy jsou pozdní a nepřliš věrohodné. Neanthés z Kyzinku uvádí, že byl vyhnán z vlasti kvůli bezbožnosti (ἐβελῆσθαι τῆς πατρίδος διὰ τὴν ἀσεβείαν αὐτοῦ) a byzantský lexikon *Suda* ho označuje jako „nepřátele bohů“ (θεοὶς ἐχθρός), pro tyto doklady viz WINIARCZYK (1984: 181). Na druhé straně je Xenofanés jeden z prvních autorů, který

a básník nespojuje náboženské představy s veřejným kultem (což ostatně platí o předsokraticích obecně)¹⁰⁴ a jeho bůh postrádá aktivní vztah k lidem.¹⁰⁵ To snad vysvětluje, proč se jeho kritická filosofie náboženství s výjimkou několika ohlasů u předních athénských intelektuálů nesetkala s úspěchem.¹⁰⁶

2.2 Démokritos

Démokritův atomismus a s ním související pokus o naturalistické vysvětlení náboženství badatelé často považují za „první skutečně bezbožný světonázor v řecké filosofické tradici“,¹⁰⁷ jakkoliv tato interpretace není prosta jistého zjednodušení, protože některé fragmenty Démokritova díla obsahují zmínky zakládající možnost pozitivní teologie, ačkoliv je jejich význam někdy přeceňován.¹⁰⁸ Dochované zlomky a komentáře k Démokritovi neskýtají jednu, ale hned dvě hypotézy vzniku náboženství. První hypotéza má formu antropologické spekulace a předpokládá, že představy a ideje o bozích vznikly v důsledku lidské neschopnosti vysvětlit meteorologické fenomény mechanickým nebo naturalistickým způsobem. Náboženství je v této myšlenkové linii alternativním pokusem o vysvětlení jevů v těch oblastech potenciálního vědění, ve kterých všechny pokusy o racionální explanaci selhaly. Druhá hypotéza je pevně zasazena do Démokritovy atomistické ontologie

z bezbožnosti viní Homéra a Hésioda: ἀσεβοῦσιν οἱ γενέσθαι φάσκοντες τοὺς θεοὺς τοῖς ἀποθα-
νεῖν λέγουσιν (ARISTOTELES, *Rhetorica* 1399b5 = DK 21 A 12), viz blíže WINIARCZYK (1992: 217).

104 VLASTOS (1952: 104).

105 Srov. FEYERBEND (1986b: 210), který označuje Xenofanova boha poměrně nelichotivě jako „Denk-, Seh-, Hör- und Intelligenzmonster“ (*op. cit.*, p. 210), „Intelligenzbestie“ (*op. cit.*, p. 218) nebo „Gottesmonster“ (*op. cit.*, p. 221).

106 Ojedinele se vyskytnou i protichůdné názory, třeba RAMNOUX (1984: 198) předpokládá „l’existence d’une tradition monothéiste savante, développée en marge des cultes et traditions populaires ou civiques“. Autorské trio KIRK – RAVEN – SCHOFIELD (2004: 216) pak dokonce tvrdí, že Xenofanova reforma tradičního řeckého náboženství měla „hluboký vliv na obyčejné lidi“, své tvrzení ovšem dokládají citacemi z Hérakleita, Empedoklea, Aischyla a Eurípida. Lze s úspěchem pochybovat o tom, zda jsou zmínění Řekové reprezentativním statistickým vzorkem řecké populace a zda vyjadřují názory „obyčejných lidí“ – spíše se lze přiklonit k opačnému názoru, viz GRANT (1952: 43), dle kterého tato kritika „did not have much effect on the thought of ordinary Greeks, for we do not hear of reactions against the criticism or the critics.“

107 KAHN (1997: 254): „for it is probably correct to think of atomism as the first truly godless world view in the Greek philosophical tradition“.

108 MCGIBBON (1965: 389) je kupříkladu přesvědčen o tom, že Démokritos sám věřil v bohy obdařené nadpřirozenými schopnostmi. EISENBERGER (1970: 148–151) však upozorňuje na to, že termín θεῖος je u Démokrita použit spíše v metaforickém smyslu a fragmenty B 175, B 217 nebo B 234 je nutno chápat v primárně v etickém a politickém, nikoliv v náboženském smyslu, podobně se vyjadřuje také VLASTOS (1945: 580–581). Problematickým je zejména výraz εὐχετο ve zlomku B 166. MCGIBBON (1965: 393–394) překládá εὐχετο jako „modlit se“, EISENBERGER (1970: 152) jako „přát si“, ovšem s ohledem na princip *do ut des* v antickém náboženství oba významy splývají a zlomek samotný nás neopravňuje k dalekosáhlým závěrům stran Démokritovy religiozity, srov. také BABUT (1974c: 55–56).

a předpokládá, že jemné atomické výrony (εἰδωλα) zasahují lidské smyslové orgány a vyvolávají tím představy bohů. Jakkoliv se vzájemná koherence obou hypotéz na první pohled jeví býti poněkud problematická a v sekundární literatuře se Démokritovi přisuzuje spíše hypotéza atomistická,¹⁰⁹ pokusím se nastítnit interpretaci usilující o integraci obou vysvětlení existence božstev do koherentního celku.

2.2.1 Zlomky

CICERO, *De natura deorum* 1.12.29 = DK 68 A 74

[Democritus] *qui tum imagines eorumque circumitus in deorum numero refert, tum illam naturam quae imagines fundat ac mittat, tum sententiam intellegentiamque nostram, nonne in maximo errore versatur? cum idem omnino, quid nihil semper suo statu maneat, negat esse quicquam sempiternum, nonne deum omnino ita tollit, ut nullam opinionem eius reliquam faciat?* [...] [43.120] *mihi quidem etiam Democritus, vir magnus in primis cuius fontibus Epicurus hortulos suos inrigavit, nutare videtur in natura deorum. tum enim censet imagines divinitate praeditas inesse in universitate rerum, tum principia mentis, quae sunt in eodem universo, deos esse dicit, tum animantes imagines, quae vel prodesse nobis solent vel nocere, tum ingentis quasdam imagines tantasque, ut universum mundum complectantur extrinsecus: quae quidem omnia sunt patria Democriti quam Democrito digniora.*

A co Démokritos, jenž pokládá za bohy hned pohybuující se obrazy, hned bytost ony obrazy ze sebe vydávající a vysílající, hned našeho vědomého a rozumného ducha, nedopouští-li se pak největšího omylu? Poněvadž pak neuznává vůbec nic věčného, ježto nic nezůstává trvale ve svém stavu, zdaž neodstraňuje vůbec boha tak úplně, že neoponechává o něm nijakou představu? [...] Zdá se mi, že i Démokritos, muž nad jiné veliký, jehož prameny zavlažil Epikúros své zahrádky, kolísá v názoru na přirozenost bohů. Hned totiž soudí, že jsou ve vesmíru podoby nadané božskostí, hned označuje za bohy duševní prvky v témž vesmíru, hned živé podoby nám jednak prospívající, jednak škodící, hned jakési nesmírné obrazy, objímající zvenčí celý svět. To všechno je důstojnější rodiště Démokritova než jeho samotného. (přel. K Svoboda)

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* 9.19 = DK 68 B 166

Δ. δὲ εἰδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιὰ ἔνθεν καὶ εὖχετο εὐλόγων τυχεῖν εἰδῶλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφῆ καὶ δύσφραστα μὲν, οὐκ ἄφραστα δέ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις θεωρούμενα καὶ φανὰς ἀφιέντα. ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ [τοῦ] ἄφραστον φύσιν ἔχοντος.

Démokritos říká, že se k lidem přibližují jakési obrazy a z nich jsou jedny prospěšné, druhé škodlivé. Proto si také přál, aby se mu dostalo příznivých obrazů. Tyto obrazy jsou veliké, nadlidské a těžko zničitelné, ne však nezničitelné, a větší lidem budoucnost, jednak se zjevujíce, jednak vydávající hlas. A majíce představu těchto obrazů, domnívali se staří, že bůh je a že mimoto není žádný jiný bůh, který by měl nezničitelnou podstatu. (přel. K. Svoboda)

109 HENRICHs (1975: 103) považuje antropologickou spekulaci za „less sophisticated“, GUTHRIE (1965: 478) upřednostňuje atomistickou hypotézu, protože je „more interesting and individual“.

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* 9.24 = DK 68 A 75

εἰσὶ δὲ οἱ ἀπὸ τῶν γιγνομένων κατὰ τὸν κόσμον παραδόξων ὑπονοήσαντες εἰς ἔννοιαν ἡμᾶς ἐληλυθέναι θεῶν, ἀφ' ἧς φαίνεται εἶναι δόξης καὶ ὁ Δ. ὀρώντες γὰρ, φησί, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς κεραυνούς τε καὶ ἀστρῶν συνόδους ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις ἔδειματοῦντο θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι.

Některí se domnívají, že jsme přišli k myšlence o bozích z podivuhodných věcí ve vesmíru; tohoto mínění byl, zdá se, i Démokritos. Neboť, říká, starodávni lidé, vidouce nadzemské jevy, jako hřmění, blýskání, blesky, sblížení hvězd a zatmění Měsíce, báli se a domnívali se, že jsou bozi příčinou těch věcí. (přel. K. Svoboda)

PHILODEMUS, *De pietate* 5a, p. 69 Gomperz = DK 68 A 75

θέρος <ἐν τῇ γῆι καὶ> χειμῶν καὶ ἔαρος καὶ μεθόπωρον καὶ πάντα ταῦτα ἀνωθεν διειπετῆ γέινεται διὸ δὴ καὶ τὸ ἐξεργαζόμενον γνόντας σέβεσθαι. οὐ φαίνεται δ' ἔμοι Δ. ὥσπερ ἔνιοι τὸν [...]

Léto na zemi, zima, jaro a podzim i všechno to je sesláno shora od bohů; proto věru lidé, poznavše to, co to působí, uctívají je. Ale nezdá se mi, že Démokritos jako někteří [...] (přel. K. Svoboda)

HERMIPPUS, *De astrologia* 1.16.122, p. 26, 13 Kroll-Viereck = DK 68 A 78

τὸ μέντοι τοῦ Δημοκρίτου <οὐ> καλῶς ἂν ἔχοι παραλιπεῖν, ὅς εἰδῶλα αὐτοῦς [τοὺς δαίμονας] ὀνομάζων μεστὸν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων φησί.

Démokrita by věru nebylo slušné pominout, jenž jmenuje bohy obrazy a říká, že je jich plný vzduch. (přel. K. Svoboda)

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 5.88 = DK 68 A 79

καθόλου γοῦν τὴν περὶ τοῦ θεοῦ ἔννοιαν Ξενοκράτης ὁ Καλχηδόνιος οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις, Δ. δέ, κὰν μὴ θέλημι, ὁμολογήσει διὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν δογμάτων· τὰ γὰρ αὐτὰ πεποίηκεν εἰδῶλα τοῖς ἀνθρώποις προσπίπτοντα καὶ τοῖς ἀλόγοις ζώοις ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας.

Xenokratés z Chalkédónu vůbec neupírá nerozumným živočichům myšlenku o božstvu a Démokritos, i kdyby nechtěl, s tím bude souhlasit ve shodě se svými zásadami, neboť za totožné pokládal obrazy, které pro svou božskou podstatu padají na lidi a na nerozumné živočichy. (přel. K. Svoboda)

LUCRETIUS, *De rerum natura* 5.1186–1194 = DK 68 A 75

ergo per fugium sibi habebant omnia divis

*tradere et illorum nutu facere omnia flecti.
in caeloque deum sedes et templa locarunt,
per caelum volvi quia sol et luna videtur,
luna dies et nox et noctis signa severa,
noctivagaeque faces caeli, flammaeque*

[*volantes,*

*nubila ros imbres nix venti fulmina grando
et rapidi fremitus et murmura magna minarum.*

V tom tedy hledali výklad, že přičtli všechno to [na vrub bohům, na jejichž pokyn se všechno uvádí v pohyb. Boží sídla a chrámy si přenesli v nebeskou klenbu, poněvadž putují nebem, jak viděli, slunce a měsíc, měsíc a den a noc a noční souhvězdí přísná, nebeské pochodně, bloudící tmou, a létavé ohně,

oblaka, rosa a dešť, sněh, vichřice, blesky a kroupy, divokých bouří hluk neb hromů hrozivé hřmění. (přel. J. Nováková)

PLINIUS, *Naturalis historia* 2.14 = DK 68 A 76

innumeros quidem credere atque etiam ex vitiiis hominum, ut Pudicitiam, Concordiam, Mentem, Spem, Honorem, Clementiam, Fidem, aut, ut Democrito placuit, duos omnino, Poenam et Beneficium, maiorem ad socordiam accedit. Věřit věru v nescíselné bohy, [jako je Stud, Svornost, Mysl, Naděje, Čest, Laskavost, Víra],¹¹⁰ nebo, jak se líbilo Démokritovi, jenom ve dva, Trest a Dobrodiní, je ještě tupější. (přel. K. Svoboda)

2.2.2 Komentář

Fragmenty Démokritových hypotéz vysvětlujících původ náboženství jsou nejlépe dochovány v díle Sexta Empeirika. Sextos na jedné straně poměrně jednoznačně říká, že dle Démokrita musíme spatřovat původ náboženství ve snaze o vysvětlení meteorologických jevů a ve strachu, který absence racionálního vysvětlení těchto fenoménů vzbuzovala. Když naši předkové pozorovali nebeské jevy, jako hřmění, blesky nebo zatmění slunce, pojal je strach a domnívali se, že jejich původci jsou bohové (ὄρωντες γάρ, φησί, τὰ ἐν τοῖς μετεώροις παθήματα οἱ παλαιοὶ τῶν ἀνθρώπων καθάπερ βροντὰς καὶ ἀστραπὰς κεραυνούς τε καὶ ἄστρον συνόδου ἡλίου τε καὶ σελήνης ἐκλείψεις ἐδειματοῦντο θεοὺς οἰόμενοι τούτων αἰτίους εἶναι).¹¹¹ Stejnou myšlenku nacházíme asociovanou s Démokritem také ve Filodémově spisu *O zbožnosti* (*De pietate*): θέρος <ἐν τῇ γῆι καὶ> χειμῶν καὶ ἔσαρ καὶ> μεθόπωρον καὶ πάντα ταῦτα ἄνωθεν διειπετῆ γέινεται· διὸ δὴ καὶ τὸ ἐξεργαζόμενον γνόντας σέβεσθαι.¹¹² Sextos ovšem na straně druhé také tvrdí, že dle Démokrita můžeme počátky náboženství spatřovat v působení „výronů“ nebo „obrazů“ (řec. εἶδωλα, lat. *imagines*), tedy jemných atomických filmů, které se dle atomistické epistemologie obvykle „odlupují“ z objektů (které jsou samotné definovány jako shluky těchto atomů) a umožňují smyslové (dle některých interpretací také mimosmyslové) vnímání: εἶδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις [...] ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν.¹¹³ Důležitou otázkou zůstává, co přesně Démokritos označoval pojmem εἶδωλα, na jehož nejasnost si stěžoval již Cicero (*tum imagines eorumque circumitus in deorum numero refert, tum illam naturam quae imagines fundat ac mittat, tum sententiam intelligentiamque nostram*).¹¹⁴

110 Překlad v hranatých závorkách doplňuji, Svoboda tuto část nepřekládá.

111 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* 9.24 = DK 68 A 75.

112 PHILODEMUS, *De pietate* 5a, p. 69 Gomperz = DK 68 A 75. Fragment je v edici Diels – Kranz řazen v sekci A, tedy jako nepřímý doklad. Tento text, dochovaný v papýrech z Herculanea (*PHerc.* 1428, *frg.* 16) analyzoval detailně HENRICH (1975: 104) a dospěl k závěru, že na základě lingvistických a obsahových kritérií jej lze bezpečně připsat Démokritovi, protože by měl být řazen jako „přímý“ fragment B.

113 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* 9.19 = DK 68 B 166.

114 CICERO, *De natura deorum* 1.12.29 = DK 68 A. Zde je ovšem nutno vzít v potaz, že když Cicero (resp. kritik atomistické teorie, kterému tato slova Cicero do úst vkládá) obviňuje Démokrita z nejasného

Prvním řešením by bylo chápat zmíněný výraz jako synonymum jiných atomistických termínů pro označení „výronů“ atomů, které umožňují smyslové vnímání, jako je δεικελον nebo ἀπόρροια,¹¹⁵ u Cicerona *imagines*. Toto řešení naznačuje také Sextos, když říká, že „výrony“ (εἶδωλα) vyvolávají u lidí smyslové představy (φαντασίαν), kterým ovšem nic skutečně existujícího nemusí odpovídat (μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ).¹¹⁶ Představa boha by tedy mohla být také jen pouhým přeludem. Alternativně může termín εἶδωλα označovat „výrony“ (posud tedy stejně, jako je tomu v první interpretaci), ovšem jeho extenzí je skutečně existující božstvo, které je vysílá. Takto chápe Démokrita Klement Alexandrijský, když říká, že εἶδωλα emanují směrem k lidem z nějaké (blíže neurčené) božské podstaty (ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας).¹¹⁷ Obě tyto interpretace tedy chápou výraz εἶδωλα jako „atomické výrony“, liší se ovšem v odpovědi na otázku, zda jim odpovídá nějaký korelát jako jejich zdroj, nebo nikoliv. Posledním řešením by bylo rozumět pod extenzí pojmu εἶδωλα samotné bohy, tedy atomické struktury, které jsou přímými původci oněch „výronů“. Tomuto řešení by odpovídal zlomek z Hermippa, který říká, že Démokritos označoval tímto termínem bohy nebo démony (εἶδωλα αὐτοὺς [τοὺς δαίμονας] ὀνομάζων),¹¹⁸ a také již zmiňované místo u Cicerona, dle něž je možné interpretovat εἶδωλα nejenom jako jemné atomické „výrony“, nýbrž také jako samotné objekty, které je vytváří.

Moderní autoři komentující toto místo u Démokrita se obvykle nevyjadřují příliš jasně,¹¹⁹ zatím zřejmě nejpřesvědčivější argumentaci podal Jonathan Barnes,¹²⁰ který ukázal, že všechny fragmenty dotýkající se problematiky významu výrazu εἶδωλα se pravděpodobně zakládají na referátu Sexta (B 166),¹²¹ který však výslovně popírá, že by „výrony“ měly svůj korelát v reálně existujících atomických strukturách. Dle Barnese jsou pak εἶδωλα pouze „snové obrazy“, tedy shluky ato-

používání konkrétního termínu, činí tak v kontextu otevřené kritiky, což tomuto svědectví nepřidává na důvěryhodnosti. Ciceronovo řešení našlo své zastánce také u některých moderních badatelů, McGIBBON (1965: 392) se kupříkladu domnívá, že Démokritos používá výraz εἶδωλα ekvivoálně – jednou jako označení pro bohy, jindy jako označení pro jemné atomické výrony, které tito božové emanují.

115 Viz třeba zlomek DK 68 B 123, který obsahuje oba výrazy (přesněji řečeno, definuje jeden prostřednictvím druhého).

116 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* 9.19 = DK 68 B 166.

117 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 5.88. = DK 68 A 79.

118 HERMIPPUS, *De astrologia* 1.16.122, p. 26, 13 Kroll-Viereck = DK 68 A 78.

119 GUTHRIE (1965: 482) se kupříkladu domnívá, že zmíněná terminologická inkonzistence je důsledkem Démokritova rozpolcení mezi „intellectual loyalty to materialism“ a závazkem k jistým náboženským a estetickým hodnotám. VLASTOS (1945: 581, n. 24) považuje εἶδωλα za „aetiological explanation of the popular belief in the gods, and nothing more“. Výraz ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας u Klementa je pak pouze jeho vlastní interpretací, která má svůj původ v kontaminaci Démokritova myšlení Epikúrovými názory.

120 BARNES (1982: 460).

121 Také EISENBERGER (1970: 142) označuje fragment B 166 jako „glaubwürdig“.

mů, které se (náhodně?) vytvářejí bez toho, aby jim odpovídaly nějaké základnější a stabilnější struktury.¹²² Jakkoliv se antropologická spekulace (která vysvětluje původ náboženství snahou o explikaci meteorologických fenoménů) a atomická teorie (dle které lze původ náboženství spatřovat v působení jemných atomických výronů) zpravidla kladou proti sobě jako vzájemně inkompatibilní,¹²³ Barnes je za slučitelné považuje a tvrdí, že dle Démokrita náboženství vzniklo nejdříve jako reakce na meteorologické fenomény („antropologická spekulace“), sekundárně pak jako reakce na obsahy spící lidské mysli, přičemž výraz εἰδωλα je nutno chápat ve smyslu „snové obrazy“ („atomistická hypotéza“).¹²⁴

Domnívám se, že lepší koherence lze dosáhnout, když budeme uvažovat snové obrazy jako zdroj konceptů božstev jako takových na prvním místě, a jejich aplikaci na vysvětlení meteorologických fenoménů jako druhotnou. Barnesův návrh bych tedy přijal spíše v invertovaném diachronním scénáři. Ať se již přikloníme k jakékoli variantě, je z mého hlediska zřejmé, že Démokritos přistupuje k analýze náboženství naturalisticky. Obě jeho hypotézy vysvětlují původ náboženských představ a idejí s ohledem na explanační potenciál spojený s reakcí na psychologicky relevantní emoce (strach způsobený neschopností vysvětlit konkrétní přírodní fenomény, které člověka potenciálně ohrožují na životě), což předpokládá antropologická spekulace, anebo jsou náboženské představy vysvětleny jako vizuální artefakty (nebo auditivní „šum“) v kontextu atomické teorie smyslového vnímání, jak to předpokládá atomistická hypotéza. V obou případech je důležité zdůraznit, že Démokritos předkládá ve své podstatě reduktivní naturalistickou explanaci, která demaskuje náboženství jako iluzi právě jeho vysvětlením prostřednictvím redukce na nenáboženské fenomény.¹²⁵

122 Viz takéž BABUT (1974c: 49): „les images ne *sont* pas dieux, elles font naître l'*idée* de dieux, et il n'existe *rien* de divin en dehors d'elles.“

123 HENRICH (1975: 103); GUTHRIE (1965: 478). Poněkud zmateně působí MCGIBBON (1965: 395), který na základě testimonií obsažených ve zlomku DK 68 A 75 tvrdí, že Démokritos „followed other Presocratics in rejecting the association of the gods with meteorological phenomena“, ovšem A 75 obsahuje také Sextovo a Filodémovo svědectví, které praví, že Démokritos nejenom že toto spojení neodmítal, nýbrž sám původ božství tímto způsobem vysvětloval.

124 BARNES (1982: 461).

125 HOURCADE (2000: 99) kupříkladu uvádí: „L'entreprise mise en oeuvre par Démocrite, dans son approche plus générale des images divins, entend [...] dénoncer le caractère illusoire de la croyance en l'existence de dieux à forme humaine, mais aussi expliquer un tel phénomène.“ Domnívám se, že tady není zapotřebí žádné „mais aussi“, protože kritika náboženství je u Démokrita realizována právě prostřednictvím jeho naturalistického vysvětlení.

2.3 Sisyfovský fragment

Kritiás, bezskrupulózní athénský politik, sofista, autor dramát a elegií, Platónův strýc, jeden z účastníků skandálu znesvěcení hermavek z roku 415 př. n. l., vůdce hrůzovlády třiceti z let 404/403 př. n. l. a dle Filostratova svědectví také „naprosto nejhorší ze všech lidí“ (κάκιςτος ἀνθρώπων ἔμοιγε φαίνεται συμπτάντων),¹²⁶ byl tradičně považován také za autora čtyřiceti dvou dochovaných veršů z jinak neznámé divadelní hry (pravděpodobně se jedná o satyrské drama s názvem *Sisyfos*).¹²⁷ Mluví v tomto „Sisyfovském fragmentu“ představuje dějinný vývoj utváření lidské společnosti, při němž hraje důležitou roli „vynález“ náboženství. Viděli jsme, že Démokritos popisoval vznik náboženství prostřednictvím „snových obrazů“, které se následně využívají k vysvětlení meteorologických a jiných fyzikálních fenoménů. Náboženství pro něj tedy má primárně explikativní funkci v tom smyslu, že bohy jsou konstruováni jakožto příčiny jevů, pro které schází jiné vysvětlení. Autor Sisyfovského fragmentu klade naopak důraz na sociální rozměr víry v božství.

Fragment, který Charles Kahn označil za „nejlépe dochovaný příklad popisu původu náboženství a nejvýřečnější příklad ateismu 5. století př. n. l.“,¹²⁸ uchovává Sextos Empeirikos¹²⁹ a výslovně jej uvádí jako doklad Kritiových ateistických názorů. Z analýzy některých formálních a obsahových prvků (viz kupříkladu diminutivum *χωρίωι*, které by dle některých badatelů bylo poněkud obtížně slučitelné s jazykovým registrem antické tragédie) je pravděpodobné, že se jedná o satyrské drama.¹³⁰ Mluvicím je Sisyfos, který popisuje přerod lidstva z před-civilizačního „přírozeného stavu“ ke vzniku společnosti, ustavení zákonů a zavedení náboženství. Volba satyrského dramatu pro expozici myšlenek o původu náboženství na athénské půdě 5. století př. n. l. zřejmě není náhodná, jelikož otevřená propagace obsahu tohoto zlomku by při platnosti Diopethova dekretu mohla znamenat riziko žaloby z bezbožnosti, která se trestala i smrtí (jak se o tom přesvědčil později Sókratés).

126 PHILOSTRATUS, *Vitae Sophistarum* 1.501 Olearius = DK 88 A 1.

127 Klasickou interpretaci v tomto ohledu reprezentuje např. GUTHRIE (1971: 243), který zjevně nejenom že považuje Kritia za autora zlomku, nýbrž se také domnívá, že fragment vyjadřuje jeho osobní názor.

128 KAHN (1997: 248): „It is the best-preserved example of fifth-century accounts of the origin of religion, and it is the most outspoken example of fifth-century atheism.“ WHITMARSH (2014: 109) dokonce fragment označuje za „arguably the most important single document in the history of ancient atheism“.

129 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus Mathematicos* 9.54. SANTORO (1994: 426) správně poznamenává, že opatrné *δοκεῖ* naznačuje Sextovu nejistotu v otázce, zda lze na základě tohoto fragmentu klasifikovat Kritia jako ateistu.

130 Opačný názor zastává WHITMARSH (2014: 112): „There are no decisive signs that the play is satyric rather than tragic: no satyrs, no low humour or parody. It is not impossible, but nothing in the fragment necessitates that conclusion, or even makes it probable.“

2.3.1 Zlomky

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* 9.54 = DK 88 B 25

- ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπέρτης,
ὅτ' οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
οὔτ' αὐτὸ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο.
- (20) κάπειτά μοι δοκοῦσιν ἀνθρωποὶ νόμους
θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ἦι
<ὁμῶς ἀπάντων> τήν θ' ὕβριν δούλην
[ἔχη
ἐζημιούτο δ' εἰ τις ἐξαμαρτάνοι.
ἔπειτ' ἐπειδὴ τὰμφανῆ μὲν οἱ νόμοι
(25) ἀπειροῦγον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν
[βίαι,
λάθραι δ' ἔπρασσον, τηνικαυτὰ μοι δοκεῖ
<πρῶτων> πυκνός τις καὶ σοφός γνῶμην
[ἀνήρ [γνώωναι]¹³¹
<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἶη τὸ δαῖμα τοῖς κακοῖσι, κὰν λάθραι
(30) πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί <τι>.
ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,
ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτωι θάλλων βίωι,
νόωι τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τ'
[ἄγαν
προσέχων τὰ πάντα,¹³² καὶ φύσιν θείαν
[φορῶν,
(35) ὃς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται,
<τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνησεται.
ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλευῆς κακόν,
τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεοὺς· τὸ γὰρ
[φρονοῦν
<ἄγαν> ἔνεστι. τούσδε τοὺς λόγους λέγων
(40) διδαγμάτων ἡδιστον¹³³ εἰσηγήσατο
ψευδεὶ καλύψας τήν ἀλήθειαν λόγῳ.
ναίειν δ' ἔφρασκε τοὺς θεοὺς ἐνταῦθ', ἵνα
μάλιστ' ἂν ἐξέπληξεν ἀνθρώπους λέγων,
ὅθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς
(45) καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίωι,
ἐκ τῆς ὑπερθε περιφορᾶς, ἵν' ἀστραπᾶς
κατεῖδεν οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα
- Byl čas, kdy život lidí nespořádan byl
i zvířecký a jenom síle poddaný,
kdy ani řádným lidem žádné odměny
se nedostávalo ni trestu lidem zlým.
A zdá se mi, že potom lidé zákony
si dali za mstitele, aby právo jim
všem stejně vládlo, zpupnost sobě
[podrobíc.
Teď trestán byl, kdo něčeho se dopustil.
Pak zákony jim sice zabraňovaly,
by zjevně nepáchali činy násilné,
než páchají je potají; tu, zdá se mi,
že vynalezl lidem bázeň před bohy
kterýs muž chytrý, moudrý, aby měli zlí
strach také tehdy, kdyby něco v tajnosti
buď činili, neb mluvili, neb myslili.
Tak tedy božstvo zavedl a víru tu,
že démon jest, jenž vzkvétá životem
a duchem slyší, vidí, myslí úlisně
i na svět hledí a má božskou povahu.
Ten všechno slyší, co si lidé řkají,
a všechno může viděti, co dělají.
A zamýšlíš-li mlčky něco špatného,
to neunikne bohům, neboť mysl v nich
je silná. – Vykládaje řeči takové,
on zavedl k nám ze všech nauk nejsladší,
neb přitom pravdu lživou řečí zahalil.
I vyprávěl, že bozi bydlí na místě,
jež jménem svým by lidi nejvíc děsilo,
vždyť odtud strach, jak poznal, lidem vznikává
a jindy pomoc v jejich strastném životě.
Hoření je to okruh; na něm viděl on,
že blesky jsou a hrozné hromu údery

131 HOLZHAUSEN (1999: 287–288) navrhuje ponechat původní γνώωναι, čtu dle DK <θεῶν>.

132 DIHLE (1977: 41) navrhuje emendaci τὰ πάντα místo τε ταῦτα (v DK), toto čtení přejímám, činí tak také KAHN (1997: 248, n. 2).

133 DIGGLE (1996: 103) navrhuje číst místo rukopisného ἡδιστον ironicky míněné κύδιστον, ovšem pro emendaci nevidím důvod. Zavedení božstev, ačkoliv se jedná o úmyslnou lež, je ἡδιστον v tom smyslu, že vynucuje dodržování zákonů a činí tím společnost lepší.

βροντῆς, τό τ' ἄστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας,
 Χρόνου καλὸν ποικίλμα τέκτονος σοφοῦ,
 (50) ὄθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στείχει μύδρος
 ὃ θ' ὑγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται.
 τοίους δὲ περιέστησεν ἀνθρώποις
 [φόβους,¹³⁴
 δ' οὐς καλῶς τε τῶι λόγῳ κατώικισεν
 τὸν δαίμον(α) οὐ<τος> κὰν πρέποντι χωρίῳ,
 (55) τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβησεν.

i nebes tělo hvězdnaté, jež výtvořem
 je krásným Času, stavitele moudrého.
 Tam také kráčí balvan slunce zářivý
 a odtud vláhy dešť se na zem snášívá.
 Strach takový on kolem lidí rozestřel
 a přitom ve své řeči sídlo krásné dal
 i vhodné místo božstvu, ale zároveň
 též bezzákonost vykořenil zákonem.
 (přel. K. Svoboda)

2.3.2 Komentář

Vlastnímu komentáři obsahu zlomku musí předcházet krátká zmínka o problematice autorství, protože v posledních desetiletích probíhá čilá diskuse o tom, zda je autorem zlomku skutečně Kritiás.¹³⁵ Stručný nástin této otázky sem patří také proto, že standardní edice před Sokratových zlomků (Diels – Kranz) přisuzuje fragment bez dalšího Kritiovi; obecně dostupné syntetické monografie v českém jazyce zlomek v lepším případě přisuzují také Kritiovi,¹³⁶ často jej však zcela pomíjejí;¹³⁷ nakonec nejistota v otázce autorství také vysvětluje, proč zlomek označují neutrálně jako „Sisyfovský fragment“. Zlomek připisovala již antická tradice mimo Kritia také Eurípidovi,¹³⁸ přičemž nejpřesvědčivěji argumentoval ve prospěch tohoto názoru Albrecht Dihle.¹³⁹ Dihle na podporu Eurípidova autorství uvádí zejména izolovanost Sextova svědectví, inkohereci celé části pojednávající o ateismu (která je dle Dihleho pouze kompilátem z jiných doxografických zdrojů), nebo střídmost, s jakou Sextos cituje tragické básníky – Dihle kupříkladu považuje za nepravděpodobné, že by měl Sextus k dispozici Kritiovu hru, ovšem z jiných citací je zřejmé, že Eurípidovy hry k dispozici měl. K prohlášení Kritia za ateistu by antickým autorům zřejmě postačovala jeho účast na znesvěcení hermavek nebo jeho politické aktivity v čele vlády z roku 404/403 př. n. l.

Kritické reakce na Dihleho připsání Sisyfovského fragmentu Eurípidovi se objevily záhy. Marek Winiarczyk ve stati *Ještě jednou satyrské drama „Sisyfos“ (Nochmals*

134 HOLZHAUSEN (1999: 290) navrhuje emendaci τοιοῖδε περιέστησαν ἀνθρώποις φόβοι, jelikož δέος odkazuje zpravidla k (náboženské) bázni, φόβος ke strachu. Čtu dle DK.

135 Pro základní orientaci v této diskusi viz SUTTON (1981: 35) nebo detailněji DAVIES (1989: 24–28).

136 GRAESER (2000: 76); HEJNA (2010: 78).

137 HUSSEY (1997); RICKEN (2002).

138 PSEUDO-PLUTARCHUS, *Placita philosophorum* 880e4–10: καὶ Εὐριπίδης δ' ὁ τραγωδοποιὸς ἀποκαλύψασθαι μὲν οὐκ ἠθέλησε, δεδοικῶς τὸν Ἄρειον πάγον, ἐνέφηνε δὲ τοῦτον τὸν τρόπον· τὸν γὰρ Σίσυφον εἰσήγαγε προσάτην ταύτης τῆς δόξης καὶ συνηγόρησεν αὐτοῦ ταῦτα τῇ γνώμῃ· ἦν γὰρ ἄχρονος φησὶν ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος | καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπέρητης·

139 DIHLE (1977: 37 *et passim*).

das Satyrspiel „Sisyphos“) dochází k závěru, že autorem je jednoznačně Kritiás.¹⁴⁰ Winiarczyk popírá, že by Eurípides byl prohlášen za ateistu v antických katalozích, jak tvrdí Dihle (dokládá jednu zmínku pro Eurípida u Aetia proti čtyřem pro Kritia u Epikúra, Cicerona, Sexta a Theophila) a zdůrazňuje také metrické a stylistické prvky, které mluví spíše proti Eurípidovi jako autorovi. O pouhý rok později Harvey Yunis Winiarczykovu argumentaci odmítá a konstatuje, že „ve věci našeho pochopení doxografické tradice a zdrojů Sisyfovského fragmentu je situace taková, jakou ji zanechal Dihle v roce 1977“.¹⁴¹ Yunis sám se pokusil identifikovat dvouverší citované ve *Vita Euripidi* Satyrem jako součást „Sisyfovského fragmentu“ (což by bylo silným argumentem pro Eurípidovo autorství).¹⁴²

Diskuse živě pokračuje dál,¹⁴³ avšak obecnější shoda v otázce autorství stále chybí, a proto se omezím pouze na následující dvě poznámky. Za prvé dle mého názoru není otázka autorství za současného stavu pramenů řešitelná. Jedna část antické doxografické tradice připisuje fragment Kritiovi, druhá část jej připisuje Eurípidovi. Některá obsahová a stylistická kritéria mluví pro Kritia, jiná pro Eurípida. Za druhé, i kdybychom za autora považovali Kritia, bez dalšího nelze prokázat shodu mezi názory literární nebo divadelní postavy a názory jejího autora.¹⁴⁴ Pokud nechává Kritiás pronášet tato slova Sisyfa (který sám jako mytologická postava má poměrně nevalnou reputaci), a nadto v satyrské hře, kde je dovoleno téměř vše (stejně jako v antické komedii), pak nelze spolehlivě dovozovat, že Kritiás jeho ústy pronáší své vlastní myšlenky. Dana Suttonová v této souvislosti poznamenává, že „pravděpodobnost, že náš fragment vyjadřuje Kritiovu vlastní filozofii, se zdá být minimální“.¹⁴⁵ Toto stanovisko sdílí také Malcolm Davies, který

140 WINIARCZYK (1987: 45).

141 YUNIS (1988: 46): „Regarding our understanding of the doxographical tradition and the sources of the Sisyphus fragment, the situation stands as Dihle left it in 1977.“

142 TrGF, frg. 1007c: {—} λ]άθρα δὲ τούτων δρωμένων τίνας φοβῆ; | {—} τοὺς μεῖζονα βλέποντας ἀνθρώπων θεοῦς. Je ovšem nutno říci, že YUNIS (1988: 41–42) je v závěrech poněkud opatrný a je si vědom toho, že obsahová podobnost obou fragmentů ještě zdaleka není průkazná pro jejich přiřazení téže hře.

143 KAHN (1997: 249) v návaznosti na Dihleho považuje za autora Eurípida, přičemž uvádí, že tento závěr byl široce akceptován, jakkoliv to není zcela pravdivá informace, viz výše citované práce SUTTON (1981) a DAVIES (1989). SANTORO (1994) se k problému autorství přímo nevyjadřuje, avšak z její analýzy zlomku vyplývá, že Kritiovo autorství nezpochybňuje. BREMMER (2007: 16–17) odkazuje k poslední edici Eurípidových fragmentů (TrGF 2.658, ed. Kannicht) a souhlasí s navrácením zlomku zpátky Kritiovi. Podobně se vyjadřuje také WHITMARSH (2014: 112): „the hypothesis that the play was originally attributed to Critias and subsequently reallocated to the more famous Euripides (who already had a reputation for atheism) seems *prima facie* more plausible than the reverse“.

144 V ostatních Kritiových zlomech nelze vysledovat stopy ateismu a ani ti antičtí autoři, kteří Kritia považovali za bezskrupulózního a krutého člověka (e. g., Xenofón), Kritiův ateismus nikde nezmiňují, přestože by k tomu měli silnou motivaci.

145 SUTTON (1981: 38): „But in any event, the chances that our fragment expresses Critias’ own philosophy appear minimal.“

je dokonce označuje jako *communis opinio*.¹⁴⁶ Stejný závěr by zajisté platil i u Eurípida, který se ve svých hrách často zamýšlí nad tím, zda vůbec ve světě, který překypuje nespravedlností, existují božské bytosti garantující nějakou formu morálky (viz kupříkladu zlomek z nedochované tragédie *Bellerofontés*).¹⁴⁷

Ve zlomku samotném nacházíme prvky již zmíněných hypotéz: Kritiás v souvislosti se vznikem náboženství mluví (stejně jako Démokritos) o strachu a bázni (δέος, v. 28; δειμα, v. 29; φόβους, vv. 44, 52) a také o meteorologických fenoménech, zejména o těch, které měl dle tradice způsobovat Zeus (ἄστραπᾶς, v. 46; κτυπήματα βροντῆς, vv. 47–48; ὄμβρος, v. 51). Samotná teorie vzniku náboženství je formulována v širším kontextu vývoje lidské civilizace, tedy svého druhu „prvotní sociální a kulturní antropologie“, což u sofistiky a jejího zájmu o věci zejména lidské nepřekvapí. Důležitou změnou pohledu oproti Démokritovi je analýza sociálního rozměru náboženských představ a idejí, která je zároveň příčinou jejich zrodu. „Sisyfos“ nejdříve popisuje přirozený stav lidstva, který „nespořádan byl i zvířecí a jenom síle poddaný“ (ἄτακτος ἀνθρώπων βίος | καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρέτης, vv. 16–17), neboli, jako to později vyjádří Hobbes, „osamělý, ubohý, ošklivý, zvířecí a krátký“.¹⁴⁸ V reakci na něj si lidé stanovili zákony, které měly regulovat a omezovat nežádoucí jednání jednotlivců. Tím se utvořilo první lidské společenství, a to co je mu společné, jsou právě nově vytvořené zákony. Problém však nemá zcela uspokojivé řešení, protože zákony jsou účinné pouze potud, pokud jsou společensky vymahatelné. Soustavná kontrola všech jednotlivců ve společnosti ale není reálně možná, a proto se zákony začnou porušovat v situacích, kdy nehrozí žádná sankce. Právě v reakci na soustavné porušování zákonů vstupuje na scénu náboženství.

„Nějaký velice chytrý muž“ (πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνῆρ, v. 27) společenství předestřel koncepci božství, které by dnešní divák spojoval spíše s Velkým Bratrem ze známého Orwellova románu.¹⁴⁹ Toto božstvo slyší vše, co si lidé říkají (ὅς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται, v. 35) a vidí vše, co lidé dělají (<τὸ> δρωμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται, v. 36). Je „vynalezeno“ jako garant morálního jednání, protože – jak již bylo naznačeno – zákony mají pouze omezenou platnost a nelze je zcela důsledně vymáhat. Původ náboženství spadá tedy v kontextu Sisyfovského fragmentu mezi snahy společnosti o hlubší integraci a náboženství samotné je „politický vynález k zabezpečení dobrého chování“.¹⁵⁰ U Sisyfovského

146 DAVIES (1989: 28). SANTORO (1994: 424, 429) dodává, že tón fragmentu je (v souladu s tradicí satyrské hry) burleskní, a tedy stěží vhodný pro prezentaci seriózní filozofické teorie objasňující vznik lidské společnosti a náboženství. Toto pozorování ovšem nepovažují za průkazné pro tezi, že „Sisyfos“ nevyjadřuje Kritiovy názory.

147 TrGF, fig. 286, pro podrobnou analýzu viz RIEDWEG (1990).

148 HOBBS, *Leviathan*, p. 89: „solitary, poore, nasty, brutish, and short.“ Přel. K. Berka.

149 ORWELL (2008).

150 GUTHRIE (1971: 244): „This is the first occurrence in history of the theory of religion as a politi-

fragmentu je klíčové, že jeho autor výslovně popisuje náboženství jako lež (ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳι, v. 41),¹⁵¹ ovšem jakožto lež společensky velice užitečnou (διδασκαμάτων ἥδιστον, v. 40). Tím vybízí k rozlišování mezi *pravdivostí* náboženských tezí a jejich společenskou *užitečností* – jak bude ukázáno dále, toto rozlišení religionistika často stírá, což způsobuje značné interpretační potíže.¹⁵² Autora Sisyfovského fragmentu řadím k naturalistickému paradigmatu, protože náboženství vysvětluje reduktivně jako lidský výmysl sloužící k efektivní sociální kontrole.

2.4 Prodikos

Prodikos, jeden z proslulých athénských sofistů 5. století př. n. l., který bývá někdy také označován za „jednoho z prvních antropologů“,¹⁵³ představil hypotézu vysvětlující původ bohů primárně symbolickou formou. Stejně jako pro autora Sisyfovského fragmentu také pro něj bohové existují pouze jako mentální obsahy lidských hlav.¹⁵⁴ U Xenofana náboženský symbolismus spíše chybí – antropomorfní představy homérského náboženství jsou dle něj jednoduše chybné a jeho vlastní

cal invention to ensure good behaviour [...].“ Identickou myšlenku předkládá o téměř dvě tisíciletí později Voltaire ve svém slavném výroku „pokud by bůh neexistoval, bylo by nutné vymyslet si ho“, viz VOLTAIRE, *Oeuvres complètes* (X, p. 403): „Si les dieux, dépouillés de son empreinte auguste, | Pouvaient cesser jamais de le manifester, | Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer. | Que le sage l'annonce, et que les rois le craignent. | Rois, si vous m'opprimez, si vos grandeurs dédaignent | Les pleurs de l'innocent que vous faites couler, | Mon vengeur est au ciel: apprenez à trembler. | Tel est au moins le fruit d'une utile croyance.“

151 O'SULLIVAN (2012: 178) uvádí, že tato praxe je v řecké literatuře rozšířená a nemusí mít nutně negativní morální konotace: „Concealing the truth from mortals is elsewhere presented favourably in Classical Greek literature. [...] Deceit or concealing the truth, then, is not an unequivocal evil in Greek thought [...].“

152 Konfuzi tohoto druhu lze doložit také u badatelů zabývajících se Sisyfovským zlomkem. O'SULLIVAN (2012: 185) kupříkladu nijak nezpochybňuje, že v pojetí autora diskutovaného fragmentu je náboženství iluzí („it is true that the speaker in Critias fr. 19 presents the link between the human and the divine as an illusion“), domnívá se ovšem, že tento fakt nemusí mít za důsledek odmítnutí náboženství jako takového, a to právě z důvodu jeho sociální užitečnosti. WHITMARSH (2014: 114), který rozlišení mezi pravdivostí a užitečností nereflektuje, pak O'Sullivanu nepřímou obviňuje z náboženské propagandy, když uvádí, že jeho text je „pungent reminder [...] that Classics is not always the secularised discipline we have been led to think since the nineteenth century.“

153 GUTHRIE (1971: 242): „Prodicus may be justly hailed as one of the earliest anthropologists, with a theory about a purely human origin of belief in gods which would not have disgraced the nineteenth century.“

154 BABUT (1974c: 50) u Prodikosa spatřuje spíše návaznost na Démokritovo myšlení a tvrdí, že „tout comme Démocrite, il se borne à rechercher l'origine de l'idée de dieux, en laissant totalement de côté la question de leur existence, comme si elle ne méritait pas l'examen.“ Tato teze je ovšem chybná, Prodikos (stejně jako Démokritos) dle mého názoru zodpovídá otázku existence bohů právě tím, že identifikuje skutečný (tedy lidský) původ představ o bozích.

reformovaná koncepce je správná. Xenofanés tedy nepopírá existenci božstva *simpliciter*, pouze popírá, že disponuje atributy, které mu tradiční řecké náboženství přisuzuje. Střípky Prodikovy hypotézy vysvětlující původ náboženství shromažďují zejména fragmenty pod označením B 5 v edici Diels – Kranz, zlomek dochovaný v papýrech z Herculanea a zmínka u Minucia Felixe (tyto doklady nejsou v edici DK obsaženy).

2.4.1 Zlomky

PHILODEMUS, *De pietate* c. 9, 7, p. 75 Gomperz = DK 84 B 5¹⁵⁵

Περσα[ίος δὲ] δῆλός ἐστιν [ἀναιρῶν] ὄντω[ς κ] αἱ ἀφανίζων τὸ δαμόνιον ἢ μηθὲν ὑπὲρ αὐτοῦ γινώσκων, ὅταν ἐν τῷ Περι θεῶν μὴ [ἀπ]ίθανα λέγει φαίνεσθαι τὰ περι <τοῦ> τὰ τροφοντα καὶ ὠφελοῦντα θεοῦς νομοῖσθαι καὶ τετεμῆσθ[αι] πρῶτον ὑπὸ [Προ]δίκου γεγραμμένα, μετὰ δὲ ταῦτα τοῦ[ς] εὐρόντας ἢ τροφὰς ἢ [σ]κέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας ὡς Δήμητρα καὶ Διόνυσον] καὶ τοῦ[ς] Διοσκούρου[ς] ...

Je zřejmé, že Persaios skutečně ničí a ruší božstvo, anebo o něm vůbec nic neví, když ve svém spisu *O bozích* říká, že je velmi přesvědčivé, co napsal Prodikos, totiž že za bohy byly nejdříve prohlášeny ty věci, které poskytovaly výživu a prospěch, a pak také ti, kdo objevili jídla a přístřeší a ostatní zručnosti, jako Déméter, Dionýsos a Dioskurové ... (přel. K. Svoboda)

CICERO, *De natura deorum* 1.37.118 = DK 84 B 5

quid? Prodicus Cius, qui ea quae prodesse hominum vitae deorum in numero habita esse dixit, quam tandem religionem reliquit? [...] [15, 38] Persaeus [...] eos esse habitos deos, a quibus aliqua magna utilitas ad vitae cultum esset inventa, ipsaque res utiles et salutare deorum esse vocabulis nuncupatas.

A co Prodikos z Keu, který prohlásil, že vše, co prospívá lidskému životu, bylo zbožštěno? Co takto zbývá z náboženství? [...] Persaios tvrdí, že za bohy byli prohlášeni ti, kteří vynalezli cosi velkého a užitečného pro zachování života, a jména bohů byla propůjčena také samotným užitečným a spásným věcem. (přel. K. Svoboda)

SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* 9.18 = DK 84 B 5

Πρόδικος δὲ ὁ Κεῖος ἥλιον, φησί, καὶ σελήνην καὶ ποταμούς καὶ κρήνας καὶ καθόλου πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν, καθάπερ Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον', καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον, τὸ δὲ ὕδωρ Ποσειδῶνα, τὸ δὲ

Prodikos [z Kóu] praví: „Slunce, měsíc, řeky, prameny a vůbec vše, co prospívá životu, pokládali naši předkové za bohy pro užitek z toho, tak jako Egypťané Nil.“ A proto byl prý pokládán chléb za Demetru, víno za Dionysa, voda za Poseidona, oheň za Hefaista a podobně každá z užitečných věcí.¹⁵⁶ [...] Takzvaní ateisté tvrdí,

155 Řecký text přepisují dle MAYHEW (2011: 46), který je úplnější a obsahuje (na rozdíl od DK) textově-kritický aparát.

156 Svoboda překládá pouze po sekci 9.51, zbylý překlad doplňuji.

πῦρ Ἡφαιστον καὶ ἦδη τῶν εὐχρηστούντων ἕκαστον. [9.51] μὴ εἶναι δὲ [sc. θεόν] οἱ ἐπικληθέντες ἄθεοι, καθάπερ Εὐήμερος [...] καὶ Διαγόρας ὁ Μήλιος καὶ Προδίκος ὁ Κεῖος καὶ Θεόδωρος [...] [9.52] Προδίκος δὲ τὸ ὠφελοῦν τὸν βίον ὑπειληφθαι θεόν, ὡς ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ποταμούς καὶ λίμνας καὶ λειμῶνας καὶ καρπὸς καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτῶδες.

MINUCIUS FELIX, *Octavius* 21.2

Prodicus adsumptos in deos loquitur, qui errando inventis novis frugibus utilitati hominum profuerunt. in eandem sententiam et Persaeus philosophus et adnectit inventas fruges et frugum ipsarum repertores isdem nominibus, ut comicus sermo est "Venerem sine Libero et Cere frigere".

že bůh neexistuje, jako např. Euhémeros [...] a Diogorás z Mélu a Prodikos z Keu a Theodóros. [...] Prodikos říkal, že to, co je užitečné pro život, bylo považováno za boha, jako například slunce, měsíc, řeky, jezera, louky, plody a vše takovéto. (přel. K. Svoboda a J. Franek)

Prodikos mluví o tom, že byli za bohy přijati ti, kdož na svých potulkách světem našli nové plodiny, a tak lidem prospěli. V témž smyslu filosofuje také Persaios a spojuje plodiny, které byly vynalezeny, i nálezce samých plodin pod těmiž jmény, jak se říkává v komediích: „Bez Bakcha a Cerery že jest Venuše chladem ztuhlá.“ (přel. F. Stiebiz)

PHILODEMUS, *De pietate* 2 = *PHerc* 1428 *frag.* 19¹⁵⁷

... ὑπὸ [τ]ῶν ἀνθρώπων νομιζομένους θεοὺς οὐτ' εἶναί φησιν οὐτ' εἰδέναι, τοὺς δὲ καρποὺς καὶ πανθ' ὄλων τὰ χρήσιμα πρὸς τ]ὸν βίον τοὺς ἀρ[χαί]ους ἀγα[σθέντας] ...

[Prodikos] říká, že bohové, ve které věří lidé, neexistují a ani nic neví, ale [naši] předkové [zbožstili] úrodu a vůbec vše, co je užitečné pro život, když užasli ...¹⁵⁸ (přel. J. Franek)

THEMISTIUS, *Oratio* 30, p. 422 Dindorf = DK 84 B 5

πλησιάζομεν ἤδη ταῖς τελεταῖς καὶ τὴν Προδικίου σοφίαν τοῖς λόγοις ἐγκαταμιζομεν, ὅς ἱερουργίαν πᾶσαν ἀνθρώπου καὶ μυστήρια καὶ τελετὰς τῶν γεωργίας καλῶν ἐξάπτει, νομίζων καὶ θεῶν ἐννοίαν ἐντεῦθεν εἰς ἀνθρώπους ἐλθεῖν καὶ πᾶσαν εὐσέβειαν ἐγγυώμενος.¹⁵⁹

Přibližujeme se již zasvěcení a přimícháme do našich slov i moudrost Prodika, který spojuje každý lidský obřad, mysteria i zasvěcování, s prospěchem z orby a má za to, že odtud přišla mezi lidi i představa bohů i veškerá zbožnost. (přel. K. Svoboda a J. Franek)¹⁶⁰

2.4.2 Komentář

Z výše uvedených zlomků je zřejmé, že Prodikova hypotéza vysvětlující vznik náboženství byla u antických autorů spojována také s Persaiem, stoickým filosofem působícím ve 3. století př. n. l. a oblíbeným žákem zakladatele stoické školy Zénóna

157 Řecký text dle MAYHEW (2011: 46).

158 HENRICH (1975: 108) nejdříve překládal výraz θεοὺς οὐτ' εἶναί φησιν οὐτ' εἰδέναι jako „[Prodicus] maintains that the gods of popular belief do not exist and that he does not recognize them“, o rok později však změnil názor a překládá zmíněný výraz jako „he maintains that the gods do not exist and that they lack knowledge“ (tedy jako emfatickou negaci), viz HENRICH (1976: 20). Tuto interpretaci přejímá a obhajuje také MAYHEW (2011: 184).

159 DK naznačují mezi slovy εὐσέβειαν a ἐγγυώμενος lakunu, pro kterou nevidím důvod.

160 Doplňuji úvodní pasáž, kterou Svoboda nepřekládá.

z Kytia. Zlomek z Filodéma mluví přímo o Persaiovi, ovšem zdůrazňuje, že zmíněnou hypotézu zformuloval nejprve Prodikos (πρῶτον ὑπὸ Προδίκου γεγραμμένα). Oba filosofové v této souvislosti zmiňují také Cicero a Minucius Felix. Vyvstává tedy otázka, do jaké míry Persaios Prodikův popis vzniku náboženství přejímá a kde (pokud vůbec někde) můžeme spatřovat jeho vlastní přínos. Ze všech zlomků plyne, že Prodikos i Persaios spatřovali původ náboženství v deifikaci těch věcí, které jsou nějakým způsobem užitečné pro lidský rod a přispívají k zachování jeho existence a kontinuity. Toto utilitární stanovisko je bezpečně doloženo ve všech fragmentech (τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα u Filodéma, *ea quae prodesse hominum vitae* u Cicerona; πάντα τὰ ὠφελοῦντα τὸν βίον u Sexta; *inventis novis frugibus utilitati hominum profuerunt* u Minucia Felixe; πανθ' ὅλως τὰ χρήσιμα πρὸς τὸν βίον na papyru z Herculanea).

Dále lze poměrně jednoznačně identifikovat vliv sofistických názorů na Prodika, a to zvláště promyšlení sofistické dichotomie mezi tím, co je dáno zákonem (νόμῳ), úmluvou nebo dohodou mezi lidmi, tedy arbitrárně a subjektivně; a mezi tím, co je dáno přirozeností (φύσει), tedy trvale, neměnně a objektivně, na oblast náboženství.¹⁶¹ Takto sofistické myšlení a jeho vztah k náboženství reflektuje již Platón v desáté knize *Zákonů*: „O bozích, můj milý, tihle tvrdí, především, že jejich jsoucnost je dána uměním, ne přírodou, nýbrž jakýmisi zákony, a že ti bozi jsou na každém místě jiní, jak se ti, kdo dávali zákony, mezi sebou dohodli.“¹⁶²

Z analýzy Filodémova, Ciceronova a Minuciova svědectví bychom mohli dovodit, že Prodikos uvažoval pouze o deifikaci *věcí*, které jsou lidskému životu prospěšné, zatímco Persaios připojuje jako kandidáty na deifikaci také *osoby*, které měly vynalézt cokoli užitečného. Když Filodemos mluví o věcech, používá neutrum plurálu (τὰ τρέφοντα καὶ ὠφελοῦντα) a uvádí, že tuto hypotézu jako první formuloval Prodikos, pak ovšem použije obrat μετὰ δὲ ταῦτα, který by bylo možné interpretovat jako „nad to, navíc“ (možná také „později“), a vymezit tím Persaiův vlastní přínos k této utilitární teorii vzniku náboženství. Dle stoického filosofa by pak nebyly zbožštěny pouze užitečné věci, ale také lidé, kteří dokázali přinést lidskému společenství nějaký užitek, což je zřejmé z použití plurálu maskulina (τοὺς εὐρόντας ἢ τροφὰς ἢ σκέπας ἢ τὰς ἄλλας τέχνας). Zbýlý úsek textu bohužel chybí, takže interpretace zůstává nejistá. Shodně se vyjadřuje Cicero, který taktéž používá neutrum v plurálu, když mluví o Prodikovi (*ea quae prodesse*) a maskulinum v plurálu u Persaia (*eos esse habitos deos*). Minucius Felix pak přímo říká, že zbožštění osob bylo Persaiovou inovací Prodikovy teorie (*adnectit*). Někteří moderní autoři považují oba přístupy za Prodikovy,¹⁶³ ovšem konkrétní důvody

161 BAŃKOWSKI (1962: 12); GUTHRIE (1971: 227); GARCÍA LÓPEZ (1986: 60); WINIARCZYK (1990: 10).

162 PLATO, *Leges* 889e3–5: Θεοὺς, ὧ μακάριε, εἶναι πρῶτον φασιν οὗτοι τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις, καὶ τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συναμολόγησαν νομοθετούμενοι.

163 HENRICHS (1984: 141); GUTHRIE (1971: 239); BREMMER (2007: 15); MAYHEW (2011: 180–181).

dokládající toto přisouzení neuvádějí. Oddělit a přesně vymezit myšlenkový vklad Prodika a Persaia k utilitární hypotéze vzniku náboženství se zřejmě v důsledku pouze fragmentárních a spíše pozdních testimonii nepodaří, v kontextu kultury antického Řecka navíc nelze vždy ostře rozlišovat mezi užitečnými „věcmi“ a užitečnými „vynálezci“ těchto věcí.¹⁶⁴

Důležité je, že Prodikos v rámci své hypotézy prosazuje symbolický (nebo alegorický) přístup k božství.¹⁶⁵ Když používáme výrazy, které označují jednotlivá božstva, jejich extenzemi nejsou samotní bohové, nýbrž lidé nebo věci, které předkové deifikovali díky jejich užitečnosti pro lidský rod. Toto vymezení stojí opět v opozici ke Xenofanovi, pro nějž je extenzí pojmu „bůh“ reálně existující bůh. Z tohoto důvodu je Prodikos, stejně jako autor Sisyfovského fragmentu, pokládán za ateistu, tedy za myslitele, který explicitně popírá existenci bohů (nejen bohů tradičního náboženství, nýbrž bohů *simpliciter*). To není zřejmé pouze z jeho inkluze v antických katalozích ateistů, jak je předkládá kupříkladu Sextos (viz výše),¹⁶⁶ nýbrž také z dochovaného fragmentu z Herculeana, který říká, že Prodikos nevěří v bohy a popírá, že by měli kognitivní schopnosti, které se jim běžně přisuzují (θεοὺς οὐτ' εἶναι φησιν οὐτ' εἰδέναι).¹⁶⁷ Pro antické doxografy se tedy aitiologické vysvětlení původu bohů, které je vlastní naturalistickému přístupu, poměrně logicky pojilo s ateismem. Prodikova (a Persaiova) hypotéza vzniku náboženství vposled v některých ohledech připomíná Nietzscheho „prvotní“ náboženství, které je výrazem vděku a plnosti života:

164 Doklad této teze předkládá např. GUTHRIE (1971: 241). Všimá si jazyka v Euripidových *Bakchách*, kde je Dionýsos označen za původce nebo vynálezce vína (ὁ Σεμέλης γόνος | βότρυος ὑγρὸν πῶμ' ἠύρε, *Bacchae*, vv. 278–279), ovšem již o pár veršů dále je sám bůh popisován jako ono víno, které se rozlévá ostatním bohům (οὐτὸς θεοῖσι σπένδεται θεὸς γηγῶς, *Bacchae*, v. 284). HENRICH (1984: 145) uvádí, že tento Euripidův text mohl být dokonce inspirován Prodikem, což by Guthrieho argumentaci poněkud zpochybňovalo. Nezdá se ovšem, že by sám Euripidés Prodikovu teorii přijímal za svou, viz LEFKOWITZ (1989: 74–75). Ozvěny Eurípida a Prodikovy teorie nalézá HARRISON (1990: 196–198) také u Lucretia, *De rerum natura* 5.13–21.

165 KAHN (1997: 261).

166 MAYHEW (2011: 176) má za to, že Sextův referát se zakládá na Epikúrově ztraceném díle *O přírodě* (Περὶ Φύσεως), jehož dvanáctá kniha měla obsahovat vůbec první *index atheorum* antických myslitelů.

167 GUTHRIE (1971: 241) uvádí, že *communis opinio* v antice Prodika jednoznačně označovalo za ateistu. Ovšem HENRICH (1976: 21; 1984: 141, 157) je v hodnocení Prodika jako ateisty (z mého pohledu zbytečně) opatrnější, když poukazuje na to, že pro tohoto sofistu mohli „bohové“ existovat alespoň jako dávní lidé, kteří vynášeli pro lidstvo užitečné věci. Proti nařčení Prodika z ateismu se postavil také WINIARCZYK (1990: 6–7), který považuje samotnou otázku za zcestnou („falsch“). S Winiarczykem lze souhlasit v tom, že je potřeba metodicky odlišit Prodikův vztah k náboženství, recepci Prodika u doxografů a moderní soudy ohledně jeho ateismu. Ovšem tyto soudy jsou v případě Prodika zcela kongruentní a Winiarczykova interpretace, dle níž si sofista nebyl důsledků své teorie vědom, je poněkud nepřesvědčivá.

Ein Volk, das noch an sich selbst glaubt, hat auch noch seinen eignen Gott. In ihm verehrt es die Bedingungen, durch die es obenauf ist, seine Tugenden, – es projicirt seine Lust an sich, sein Machtgefühl in ein Wesen, dem man dafür danken kann. Wer reich ist, will abgeben; ein stolzes Volk braucht einen Gott, um zu opfern... Religion, innerhalb solcher Voraussetzungen, ist eine Form der Dankbarkeit. Man ist für sich selber dankbar: dazu braucht man einen Gott.¹⁶⁸

Národ, který sám v sebe věří, má také ještě svého vlastního boha. V něm utváří podmínky, které mu dávají převahu, své ctnosti, – promítá svoji radost ze sebe, svůj pocit moci na bytost, které za to lze děkovat. Kdo je bohatý, chce rozdávat; hrdý národ potřebuje boha, aby mu obětoval ... Náboženství za takovýchto předpokladů je formou vděčnosti. Člověk je vděčen sám za sebe: k tomu potřebuje mít boha. (přel. J. Fischer)

2.5 Závěr: Základní charakteristiky naturalistického paradigmatu

Diskusi předsokratovských názorů na původ náboženství lze považovat za reprezentativní soubor dokladů k historicky první konstituci naturalistického paradigmatu v evropské kultuře. Všichni zmiňovaní filosofové se pokoušeli náboženství vysvětlit redukcionisticky, jakkoliv tak v jednotlivostech činí různým způsobem. Pro Xenofana byly náboženské představy formovány lidskou psychologickou inklinací ke konstrukci konceptů, které sdílejí s jejich tvůrci význačné fyziologické a mentální charakteristiky, a při své argumentaci vycházel zejména z empirického pozorování a myšlenkových experimentů. Démokritos zasadil náboženské představy do teoretického rámce atomistické teorie a zároveň je vysvětlil snahou lidí objasnit potenciálně nebezpečné meteorologické a fyzikální jevy. Autor Sisyfovského fragmentu interpretoval původ náboženství prostřednictvím hypotetické rekonstrukce postupného utváření lidské společnosti a Prodikos se zaměřil na utilitaristické a funkcionální aspekty náboženských představ a jeho argumentace byla s největší pravděpodobností ovlivněna pragmatikou používání výrazů pro božstva v řeckém jazyce. Další významnou shodu mezi všemi diskutovanými předsokratiky představuje implicitní závazek ke specifickému způsobu argumentace. Na tomto místě není možné podrobně probírat filosofický koncept epistémického odůvodnění, a není to snad ani nezbytně nutné.¹⁶⁹ Epistémické odůvodnění chápou v poněkud zjednodušené podobě jako „to, co činí pravdivost propozice pravděpodobnou“.¹⁷⁰ Je nutné upozornit na fakt, že koncept epistémického odůvodnění nijak nelimituje spektrum postupů, které mají za cíl zvyšovat pravděpodobnost, že pravdivostní hodnotou konkrétní propozice bude pravda.

Epistémické odůvodnění *per rem* jakožto speciální případ epistémického odůvodnění pak definuji následujícím způsobem: Epistémické zdůvodnění lze označit

168 NIETZSCHE, *Der Antichrist* (KSA VI, p. 182).

169 SWINBURNE (2001).

170 FUMERTON (2002: 205): „that which makes probable the truth of a proposition“.

za *per rem* tehdy a jen tehdy, když je pravdivostní hodnota propozice stanovena procesem indiferentním vůči konkrétnímu individuu, které danou propozici tvrdí. Jednoduše řečeno, epistémické odůvodnění *per rem* neobsahuje žádnou argumentaci *ad hominem* anebo *ex auctoritate*, ať by již měla mít pozitivní (Petr je spolehlivý člověk, *ergo* říká pravdu) nebo negativní (Petr často lže, *ergo* neříká pravdu) modalitu. Epistémické odůvodnění *per rem* předpokládá, že pravdivostní hodnoty jsou vlastnostmi propozic samotných, přičemž je vyloučeno, že by se tyto pravdivostní hodnoty mohly změnit změnou mluvčího, jsou tedy ve vztahu k mluvčímu invariantní. Za použití anachronické terminologie by bylo možné říci, že předsokratovská (a antická) filosofie obecně zastávala téměř výhradně korespondenční teorii pravdy,¹⁷¹ ve které je „pravditelem“ (*truth-maker*)¹⁷² jakékoliv propozice faktický stav světa, nikoliv nějaká speciální vlastnost mluvčího, který danou propozici tvrdí.

Již jsem zmínil vztah epického básníka a jeho Múzy. Pokud by Homéros chtěl podpořit pravdivost svých básní tím, že mu je sdělila bohyně, která disponuje dokonalým věděním (a zároveň se předpokládá, že bohyně nelže), jednalo by se o modus epistémického odůvodnění, který by nebylo možné označit jako odůvodnění *per rem*. Homéros totiž zdůvodňuje pravdivostní hodnotu propozic prostřednictvím božské inspirace, tedy *ex auctoritate*, přičemž autoritou je v tomto případě Múza disponující dokonalým věděním. Jestliže budeme definovat epistémické odůvodnění *per rem* výše zmíněným způsobem, lze triviálně doložit, že předsokratovská diskuse vzniku náboženství je vedena výlučně v tomto modu, přičemž totéž bude platit o antické filosofii všeobecně, a to téměř bez výjimky. Lze snad namítnout, že Parmenidés představuje svou filosofii na literární úrovni jako pocházející od neomylné bohyně (tedy stejně, jako Homéros),¹⁷³ v tomto případě se ale jedná spíše o topickou úlitbu epické poezii (fragment je v daktylském hexametu), než o vážně míněný pokus o zdůvodnění vlastních filosofických tezí božskou inspirací.¹⁷⁴ Jeho následovník Zenón se proto také neodvolává na Parmenida jako na autoritu disponující speciálním přístupem k božskému vědění, nýbrž konstruuje sérii myšlenkových experimentů, aby podpořil mistrův útok na spolehlivost obsahů smyslového vnímání. Empedoklés se sice prohlásil za „nesmrtelného

171 ARISTOTELES, *Metaphysica* 1011b25–27: δῆλον δὲ πρῶτον μὲν ὀρισσαμένοις τί τὸ ἀληθές καὶ ψεῦδος. τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές.

172 Jako překlad anglického výrazu *truth-maker* používám český novotvar „pravdítel“, zavedený Maternou a Kolářem, viz KOLÁŘ (2002: 27, pozn. 1).

173 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* 7.111 = DK 28 B 1 (vv. 26–30): χαῖρ', ἐπεὶ οὐτὶ σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι | τῆνδ' ὁδόν (ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν), | ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεῶν δὲ σε πάντα πυθέσθαι | ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμέες ἦτορ | ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθίς.

174 Toto stanovisko obhajuje GRANGER (2007: 416), který se domnívá, že „in contrast with Xenophanes, they [sc. Parmenides and Empedocles] may be in sympathy with the old poetic tradition and its reliance upon the Muses.“

boha¹⁷⁵ a sám také Múzu vzývá,¹⁷⁶ ovšem tato excentrická prohlášení sklízí spíše posměch, jak to dokládá půvabná historka u Diogena Laertského, ve které se stárnoucí Empedoklés vrhá do Etny, aby nikdo nenalezl jeho tělo. Tím měl v lidech vzbudit přesvědčení, že jako „nesmrtelný bůh“ vystoupil na nebesa, avšak filosofická apoteóza se nakonec nezdařila, protože vulkán vyvrhl jeden z jeho střevíků.¹⁷⁷

Sókratés v Platónově dialogu *Kritón* prohlašuje, že se nikdy nedá přesvědčit ničím jiným, než racionální argumentací,¹⁷⁸ a Cicero mluví za celou antickou filosofickou tradici, když říká, že „v diskusi je nutné přihlížet k rozumovým důvodům, nikoliv k autoritě“ (*non enim tam in auctoritatis in disputando quam rationis momenta quaerenda sunt*).¹⁷⁹ Na dalších řádcích podrobuje kritice pythagorejskou argumentaci ve stylu *ipse dixit* a je symptomatické, že pythagorejská škola byla považována za „spíše náboženskou sektu než filosofickou školu“.¹⁸⁰ Jak dále upozorňuje Jonathan Barnes, s největší pravděpodobností by bylo nemožné nalézt nějaký starořecký filosofický nebo vědecký text, ve kterém by byly propozice zdůvodňovány poukazem na autoritu mluvčího;¹⁸¹ René Braun konstatuje, že zjevení („révélation“) je „anti-řecký termín par excellence“.¹⁸² Jakkoliv se může epistémické odůvodnění *per rem* jevit (zvlášť v dnešním akademickém prostředí) jako triviální samozřejmost, v oblasti náboženství a jeho studia se často uplatňoval zcela odlišný způsob epistémického odůvodnění, a to jak v antice (jak uvidíme v následující kapitole), tak v moderní religionistice 19. a 20. století.

175 DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum* 8.62 = DK 31 B 112: χαίρετ'· ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός | πωλεῦμαι μετὰ πάσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικα, | ταινίας τε περιστεπτος στέφρῳ σὶν τε θαλαίσις.

176 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* 7.125 = DK 31 B 3: ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης, | ἐκ δ' ὁσίων στομάτων καθαρὴν ὀχετεύσατε πηγὴν | καὶ σέ, πολυμνήστη λευκώλενε παρθένε Μοῦσα, | ἄντομαι, ὧν θέμις ἐστὶν ἐφημερίοισιν ἀκούειν, | πέμπε παρ' Εὐσεβίης ἐλάουσ' εὐήνιον ἄρμα. VÍTEK (2006: 180) roznamenává: „Músa nicméně nemá v Empedokleově systému žádné místo, a proto je pravděpodobné, že musí představovat pouze aspekt či formu nějaké základní božské síly.“ Srov. také BABUT (1974c: 35): „Même si l'on ne veut voir là qu'un trait purement conventionnel, il reste que le philosophe réserve expressément leur place aux dieux, dans sa construction du monde [...]“ K Múze u Empedoklea viz blíže PICOT – BERG (2013: 11–12).

177 DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum* 8.69: Ἰππόβοτος δὲ φησὶν ἐξαναστάντα αὐτὸν ᾧδευκέναι ὡς ἐπὶ τὴν Αἴτνην, εἶτα παραγενόμενον ἐπὶ τοὺς κρατήρας τοῦ πυρός ἐναλέσθαι καὶ ἀφανισθῆναι, βουλόμενον τὴν περὶ αὐτοῦ φήμην βεβαιῶσαι ὅτι γεγόνος θεός, ὕστερον δὲ γνωσθῆναι, ἀναρριπισθείσης αὐτοῦ μιᾶς τῶν κρηπίδων.

178 PLATO, *Crito* 46b4–6: ὡς ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἶος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλω πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνεται.

179 CICERO, *De natura deorum* 1.5.10.

180 GUTHRIE (1962: 148): „religious sect rather than a philosophical school“.

181 BARNES (1997: 207).

182 BRAUN (1971: 242): „une notion dont on a pu dire qu'elle était par excellence antihellénique“.

3 PROTEKCIONISTICKÉ PARADIGMA: RANĚ KŘEŠŤANSKÁ LITERATURA MEZI VÍROU A VĚDĚNÍM

O Blessed glorious Trinity, | Bones to Philosophy, but milke to faith.
(John Donne)¹⁸³

*Die Wahrheit ist Nichts, was Einer hätte und ein Andrer nicht hätte: so können
höchstens Bauern oder Bauern-Apostel nach Art Luther's über die Wahrheit denken.*
(Friedrich Nietzsche)¹⁸⁴

Diskuse o povaze náboženství u před Sokratiků se nesla ve znamení epistémického odůvodnění *per rem*, které předpokládá, že propozice nabývají pravdivostních hodnot nezávisle na specifických vlastnostech mluvčího. Jakkoliv se v jednotlivostech hypotézy různých před Sokratovských myslitelů liší, jednotícím prvkem je redukcionistický naturalistický přístup spočívající v dekonstrukci náboženské zkušenosti na nenáboženské prvky a v důsledném uplatňování epistémického odůvodnění *per rem*, které není typické pouze pro tematizaci náboženství u Xenofana, Démokrita nebo Prodika, nýbrž utváří standard antického filosofického diskursu všeobecně. Nyní se budu věnovat reflexi náboženství u raně křesťanských autorů, zejména analýze spisů datovaných do prvních dvou století našeho letopočtu, a to bez ohledu na kanonicitu. Excerpovány jsou texty obsažené v *Novém zákoně* (zejména evangelia a autentické Pavlovy listy), nejstarší apokryfní spisy, tzv. apoštolská literatura, řecká apologetická literatura s důrazem na dílo Justina Mučedníka, dále pak práce *Proti herezím* (*Adversus haereses*) Eirénaia z Lyonu a dílo Tertullianovo. Okrajově přihlížím také k dílu Klementa Alexandrijského a Origena.

Základní argument sestává z několika kroků. Nejprve považuji za nutné podrobit kritice tradiční kategorie, prostřednictvím kterých badatelé raně křesťanskou literaturu obvykle analyzují, a to zejména dichotomii mezi věděním a vírou, resp. mezi filosofií a náboženstvím. Tyto pojmové dvojice z důvodu extrémní polysémie neskýtají náležitá prostředky k pochopení raně křesťanského myšlení, a proto je v návaznosti na závěr předchozí kapitoly nahrazuji konceptem epistémického odůvodnění. Poté zhodnotím základní argumentační strategii, kterou raně křesťanští autoři používali za účelem epistémického odůvodnění svých tezí. Dominanci mo-

183 DONNE, *The Trinity*, p. 250.

184 NIETZSCHE, *Der Antichrist* (KSA VI, p. 234).

dality *per rem* v před Sokratovské filosofii vystřídala v raně křesťanské literatuře argumentace *per hominem*, úzce související s obhajobou křesťanství.

3.1 Víra a vědění

Jakýkoliv zběžný přehled sekundární bibliografie k raně křesťanskému myšlení může doložit, že moderní bádání jej tematizuje na pozadí opozice mezi věděním, filosofií nebo racionalitou na jedné straně a vírou na straně druhé. Tato konceptualizace je sice pochopitelná, protože navazuje na tradici, která má kořeny již v pavlovské diskusi této dichotomie v *Prvním listu Korintským*,¹⁸⁵ ovšem praktické výsledky aplikace těchto konceptů na raně křesťanský diskurz jsou neuspokojivé. Vedou zpravidla k protikladnému hodnocení jejích hlavních aktérů, což není pouze důsledkem nevyhnutelných idiosynkrazí moderních badatelů, nýbrž také projevem definitorické nejasnosti základních pojmů.

Uvedu pouze několik reprezentativních příkladů. O Pavlovi se v sekundární literatuře můžeme dočíst třeba to, že „inicioval negativní odpověď vůči filosofii, a to zejména vůči preciznosti racionálního myšlení“,¹⁸⁶ pro jiné badatele však Pavel z Tarsu „vratce operuje na zrádných okrajích domény logiky a spiritualita, která je vyžadována od příjematele Pavlovy zvěsti, není dekodující agent, který jednoduše obchází nebezpečí, jež leží na cestě rozumu“ (ať již tato věta znamená cokoliv).¹⁸⁷ Některé interpretace díla Justina Mučedníka tvrdí, že úvodní kapitoly *Dialogu s židem Tryfónem (Dialogus cum Tryphone)* dokládají jeho „anti-filosofický charakter“;¹⁸⁸ jiní naopak uvádějí, že Justin „napíná každý nerv, aby prokázal, že za přijetí předpokladů, které by akceptoval každý vzdělaný člověk, je křesťanství rozumné a zcela obhajitelné pro lidi filosofického ducha“.¹⁸⁹ V diskusích nad slavnou pasáží v Tertullianově spisu *De carne Christi (O těle Krista)*,¹⁹⁰ která dala vzniknout falešné citaci *credo quia absurdum*

185 *IK* 1:18–2:16.

186 FREEMAN (2009: 176): „[Paul] initiated a negative response to philosophy, especially to the rigour of rational thought.“

187 MOORES (1995: 160): „[Paul] works precariously on the treacherous edges of the realm of logicity, and the spirituality required in the recipient of the Pauline message is not a decoding agent that simply bypasses the hazards which lie in the way of reason.“

188 VAN WINDEN (1977: 190): „Comme interlocuteur Justin est donc favorable à la philosophie. Mais la discussion elle-même n'est pas favorable à la philosophie. Car Justin se laisse convaincre par le viellard que le Platonisme ne contient pas la vérité. En d'autres termes, ce passage aussi a un caractère anti-philosophique.“

189 CHADWICK (1993: 237): „every nerve is strained to demonstrate that, on assumptions every educated person would share, Christianity is reasonable and wholly tenable by the philosophically minded.“ Viz také FÉLIX (2014: 438): „En su 'escuela de filosofía cristiana' buscará mostrar con claridad la racionalidad del cristianismo, por el camino de la semejanza con la cultura helenística.“

190 TERTULLIANUS, *De carne Christi* 5.4: *Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.*

(„Věřím, protože je to nesmyslné.“), je její autor prohlášen za „zcela racionálního“, jeho paradox je považován za „manifest na podporu rozumu v náboženské víře“¹⁹¹ a „požadavek rozumu“;¹⁹² ovšem jiní badatelé se naopak domnívají, že Tertullianova koncepce víry vykazuje „totalitární požadavky“ a reprezentuje „čistou pozici“, tedy *a priori* odmítnutí jakékoliv moudrosti a vědění, které by nemělo původ v božím zjevení,¹⁹³ protože „křesťanské zjevení uráželo jak zdravý rozum, tak tradiční filosofii“.¹⁹⁴

S ohledem na uvedený stav bádání se domnívám, že koncept epistémického odůvodnění disponuje lepšími analytickými možnostmi pro popis raně křesťanského myšlení. Pokud bylo epistémické odůvodnění definováno poměrně široce jako „to, co činí pravdivost propozice pravděpodobnou“,¹⁹⁵ je pak dle mého názoru nepochybné, že raně křesťanští autoři o takové odůvodnění svých tezí usilují. Přihlédneme-li k nesnadné sociokulturní situaci rodícího se křesťanství jako marginální židovské sekty, jejíž prestiž byla zpočátku ve srovnání s kolosy židovské tradice a antické moudrosti téměř zanedbatelná a která se třísčila do mnoha heretických proudů a opírá se o dobově jen stěží uvěřitelnou „dobrou zvěst“ o mesiáši, který umírá smrtí určenou nejhorším kriminálním žvlům, je prakticky vyloučeno, že by raně křesťanští autoři mohli šířit víru pouze na základě nějaké formy fideismu (to si mohl dovolit až Luther, když bylo toto náboženství v Evropě každodenní žitou realitou). Raně křesťanství na epistemologické úrovni nehlásá *sola fides* (jakkoliv je víra již v jeho počátcích ústředním konceptem), ale snaží se své teze nějakým způsobem zdůvodňovat. To nejlépe dokládá Justin Mučedník, který výslovně uvádí, že představa ukřižovaného syna božího vyžaduje silné epistémické odůvodnění, aby ji lidé uvěřili a přijali ji:

Πολλὰς μὲν οὖν καὶ ἑτέρας προφητείας ἔχοντες εἰπεῖν ἐπαυσάμεθα, αὐτάρκεις καὶ ταύτας εἰς πεισμονὴν τοῖς τὰ ἀκουστικά καὶ νοεῖν εἰς ἀποδείξαι ἔχομεν. τίτι γὰρ ἂν λόγῳ

Mnohá i jiná prorocství mohouce pronéstí, opouštíme, ona dostatečná ku přesvědčení těch, jenž uši ku slyšení a vyrozumívání mají, býti soudíce, a za to majíce, že oni poznati mohou, že my nikoli tak jako ty věci, jež se báječně o domnělých Jupiterových synech rozprávějí, povídáme ty věci toliko, jich dokázati nemohouce. Kterak zajisté bychom

191 SIDER (1980: 418): „In this debate two reasons constrained Tertullian to be thoroughly rationalistic. [...] we should regard the whole section as a manifesto on behalf of reason in religious faith.“

192 BOCHET (2008: 271): „l'usage du paradoxe n'est pas une mise en cause de la raison; plus radicalment même, il en est une exigence“.

193 LABHARDT (1950: 166 *et passim*): „La foi de Tertullien révèle ainsi d'emblée des exigences totalitaires.“ Stov. také FREND (2008: 361), který mluví o Tertullianově „utter rejection of pagan society and pagan philosophy“.

194 KAUFMANN (1991: 173): „The Christian revelation offended common sense and conventional philosophy.“

195 FUMERTON (2002: 205): „that which makes probable the truth of a proposition“.

ἄνθρωπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντός ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθεῖν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὐρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἑωρῶμεν, γῆς μὲν Ἰουδαίων ἐρήμωσιν, καὶ τοὺς ἀπὸ παντός ἔθνους ἀνθρώπων διὰ τῆς παρὰ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ διδαχῆς πεισθέντας καὶ παραιτησαμένους τὰ παλαιά, ἐν οἷς πλανώμενοι ἀνεστράφησαν, ἔθῃ, ἑαυτοὺς ἡμᾶς ὀργῶντες, πλείονάς τε καὶ ἀληθεστέρους τοὺς ἐξ ἔθνῶν τῶν ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρῶν Χριστιανούς εἰδότες,¹⁹⁶

člověku ukřižovanému věřili, že prvorozcem jest Boha nezplozeného, a že soud všemu pokolení lidskému vynese, kdybychom svědectví o něm, dříve než člověkem se stal, ohlašovaných nenalezali, a jich skutkem potvrzených nespátřovali, že totiž země Judska zpuštěna, že mnozí ze všelikého pokolení lidského naukou od apoštolů jeho kázanou obrácení byvše starých, v nichžto bloudíce chodili jsou, zvyků se zhostili, ježto sebe samy spatřujeme a vidíme, že více ovšem a opravdovějších křesťanů z pohanstva jest, nežli ze Židů a Samaritánů? (přel. F. Sušil)

Dokonce i Tertullianus, kterého badatelské *communis opinio* poprávu řadí k nejsilnějším kritikům filosofie a racionality, uvádí v závěru svého díla *Obrana křesťanů* (*Apologeticum*): „Ukázali jsme naše stanovisko a také to, jakým způsobem jej můžeme dokázat: Vírou (*ex fide*), starobylostí božských písem (*ex antiquitate diuinarum litterarum*) a na základě svědectví duchovních mocností (*ex confessione spiritalium potestatum*).“¹⁹⁷ Navzdory některým vyhoceným rétorickým formulacím se tedy také Tertullianus domnívá, že křesťanskou pravdu lze epistémicky odůvodnit a navrhuje hned několik postupů, které vedou k tomuto cíli. Raně křesťanské myšlení zavádí do (nejenom) náboženského diskursu epistémické odůvodnění *per hominem*, které předpokládá, že pravdivostní hodnota propozic může být založena a dovozena ze specifických atributů mluvčího, a nikoliv, jak tomu bylo u před-sokratiků a v řecké filosofické tradici všeobecně, z (empiricky pozorovatelného) stavu světa, resp. z propozic samotných a jejich vzájemných vztahů (v kontextu logického vyplývání).

Epistémické zdůvodnění *per hominem* lze vnitřně diferencovat a v tomto ohledu navazují na taxonomii, kterou zavedl Anthony Guerra, jenž se detailně zabýval Tertullianovými názory na vztah mezi věděním a vírou. Guerra mluví o ospravedlnění (*warrant*) křesťanské víry a ukazuje, že u Tertulliana lze doložit pět různých druhů ospravedlnění: Písmo, rozum, příkladné morální chování (*superior moral behavior*), duchovní svědectví (*spiritual testimony*) a tradici.¹⁹⁸ Uvedený výčet představuje dobrý začátek pro diskusi, dle mého názoru však vyžaduje jisté úpravy. Za prvé není úplně jasné, co si Guerra představuje pod hlavičkou „rozum“; zdá se, že má na mysli jakousi „přirozenou teologii“ sestávající z vědění o Bohu (a o světě

196 JUSTINUS MARTYR, *Apologia* 53.1–3.

197 TERTULLIANUS, *Apologeticum* 46.1: *ostendimus totum statum nostrum, et quibus modis probare possimus, ita esse sicut ostendimus, ex fide scilicet et antiquitate diuinarum litterarum, item ex confessione spiritalium potestatum*. Novákův český překlad je poněkud volný, proto jej upravuji.

198 GUERRA (1991: 109).

a člověku jako jeho díle), které lze nabyt nezávisle na zjevení. Raně křesťanští autoři skutečně využívali „přirozenou teologii“, avšak ta měla v jejich argumentaci pouze podpůrnou a druhotnou roli. Kategorii „rozumu“ tudíž navrhuji nahradit ospravedlněním víry prostřednictvím zázraků, protože raně křesťanská literatura konzistentně využívala údajné mirakulózní schopnosti Ježíše a apoštolů ve funkci epistémického odůvodnění. Modifikovaný seznam epistémického ospravedlnění víry tedy sestává z následujících položek: (1) zázraky; (2) dokonalé morální jednání; (3) duchovní inspirace; (4) Písmo a proroctví; (5) tradice. Považuji za nutné zdůraznit, že díla raně křesťanských autorů pojednávám historicko-kritickým způsobem s ohledem na význam epistémického odůvodnění *per hominem* pro ustanovení *sui generis* protekcionismu ve studiu náboženství pozdního 19. a 20. století, který bude podrobně vyložen v následujících kapitolách a záměrně pomímám ryze teologická promyšlení vztahu vědění a víry.

3.2 Ospravedlnění víry (1): Zázraky

Zázrakům připisovalo raně křesťanství různorodé funkce a účely. Vznikající křesťanská teologie byla však zajedno v tom, že je považovala za jeden z rozhodujících argumentů pro ospravedlnění víry. Pokud jde o literárně zaznamenané Ježíšovy zázraky, odlišuje Hendrik van der Loos v dnes již klasické studii *Ježíšovy zázraky* (*The Miracles of Jesus*) čtyři jejich základní funkce: (1) důkaz identity (*proof of identity*); (2) projev milosti (*display of mercy*); (3) prostředek ke vzbuzení víry (*means of arousing faith*); (4) znamení (*sign*).¹⁹⁹ Pojetí Ježíšových zázračných skutků v synoptických evangeliích a v *Evangeliiu podle Jana* se sice částečně liší,²⁰⁰ přesto lze souhrnně konstatovat, že odhalují totožnost spasitele, a tudíž epistémicky ospravedlňují propoziční obsah všeho, co říká. Ježíšově mirakulózní empirii byla ve studiu dějin náboženství a v biblistice věnována řada systematických pojednání,²⁰¹ proto se zde omezím jen na několik typických příkladů.

199 VAN DER LOOS (1960: 241–251).

200 V *Evangeliiu podle Jana* Ježíš koná méně zázraků, ty jsou ovšem na rozdíl od zázraků popsanych v synoptických evangeliích působivější, Ježíš je koná zcela otevřeně a nežádá svědky zázraku, aby se o tom, co se stalo, dále nešířili, viz třeba EHRMAN (2012: 182–184). V jiné práci Ehrman striktně odlišuje funkci zázraků u Matouše a Jana, když uvádí, že „supernatural proofs of Jesus' identity were strictly off limits in Matthew, in John they are the principal reason for Jesus' miraculous acts“, viz EHRMAN (2009: 85). Podobně se vyjadřuje také KEE (1986: 80): „Jesus, however, presents himself as the instrument of miracle only in order to meet the needs of the sick and the demon-possessed. He will not act in order to corroborate his own authority.“ Toto tvrzení ovšem považuji za neopodstatněné. Z hlediska čtenáře vůbec není rozhodující, že Ježíš v *Evangeliiu podle Matouše* často zakazuje „zveřejnění“ zázraku (problém tzv. „mesiášského tajemství“) – pro čtenáře se zázrak odehrál tak, jak byl popsán, a identifikuje Ježíše jako spasitele. Spíše jde o to, že Ježíš odmítá konat zázraky „na počkání“, Bůh se legitimizuje jakožto Bůh pouze tehdy, kdy *on sám* chce, nikoliv na požádání.

201 Pro stručnější přehled viz KOLLMANN (2011: 69–138); nejrozsáhlejší mně známou studii je ZIMMER-

V *Evangeliiu podle Matouše* čteme,²⁰² že „Ježíš chodil po celé Galileji, učil v jejich synagógách, kázal evangelium království Božího a uzdravoval každou nemoc a každou chorobu v lidu. Pověst o něm se roznesla po celé Sýrii; přinášeli k němu všechny nemocné, postižené rozličnými neduhy a trápením, posedlé, náměsíčné, ochrnuté, a uzdravoval je.“ V textu evangelia následuje epizoda Kázání na hoře, kde Ježíš předkládá reformu židovské morálky a „[k]dyž Ježíš dokončil tato slova, zástupy žasly nad jeho učením; neboť je učil jako ten, kdo má moc (ὡς ἐξουσίαν ἔχων), a ne jako jejich zákoníci“.²⁰³ Převahu nad zákoníky tedy autor *Evangelia podle Matouše* vysvětluje prostřednictvím Ježíšovy moci nebo autority (ἐξουσία), kterou čerpá zejména ze svých zázračných skutků. To je zřejmé také z následujících dvou kapitol, jenž detailně rozvádějí jeho mirakulózní působení.²⁰⁴ Na jiném místě popisuje *Evangelium podle Matouše* epistémický rozměr zázraků ještě jasněji, když líčí, jak Ježíš „[t]ehdy počal kárat města, ve kterých se stalo nejvíc jeho mocných skutků (αἱ πλείσται δυνάμεις αὐτοῦ), že nečinila pokání“.²⁰⁵ Toto místo jednoznačně dokládá souvislost mezi zázraky (δυνάμεις) a přijetím víry. Jestliže Ježíš kárá právě ta města, ve kterých učinil nejvíce zázraků, je zřejmé, že zázraky měly sloužit jako epistémické ospravedlnění víry, na které má navazovat přijetí Ježíšova učení a z toho plynoucí pokání.²⁰⁶ Abychom uvedli i příklad mimo synoptických evangelí, když autor *Evangelia podle Jana* vylíčí první Ježíšův zázrak, tedy proměnění vody ve víno na svatbě v Káně Galilejské, komentuje jeho účinek následovně: „Tak učinil Ježíš v Káně Galilejské počátek svých znamení a zjevil svou

MANN (2013), který pojednává Ježíšovy zázraky (druhý svazek, pojednávající o zázracích apoštolů, je v přípravě a měl by být publikován v roce 2017).

202 *Mt* 4:23–24: Καὶ περιῆγεν ἐν ὅλῃ τῇ Γαλιλαίᾳ, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ. καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοή αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν· καὶ προσήνεγκαν αὐτῷ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις συνεχομένους καὶ δαιμονιζομένους καὶ σεληνιαζομένους καὶ παραλυτικούς, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.

203 *Mt* 7:28–29: Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους ἐξεπλήσσαντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν.

204 Následující dvě kapitoly *Evangelia podle Matouše* (8:1–9:38) popisují celou škálu Ježíšových zázraků. Jak si všimá KEENER (1999: 258), „Matthew 8:1–17 shows Jesus’ authority over sickness; 8:23–28 shows his authority over nature, demons, and paralysis; and 9:18–34 demonstrates his authority over disabilities and death.“ Vzájemnou provázanost Ježíšovy autority a jeho zázraků dokládá také TURNER (2008: 226, „Matt. 8–9 presents selected specific miracles in order to demonstrate Jesus’ authority“) nebo FRANCE (2007: 302), jakkoliv tamtéž upozorňuje, že Ježíšova ἐξουσία se neomezuje jenom na konání zázračných skutků.

205 *Mt* 11:20: Τότε ἤρξατο ὀνειδίσειν τὰς πόλεις ἐν αἷς ἐγένοντο αἱ πλείσται δυνάμεις αὐτοῦ, ὅτι οὐ μετενόησαν.

206 Srov. KEENER (1999: 335): „those cities that witnessed many miracles yet did not respond with wholesale repentance demonstrate their folly“ a FRANCE (2007: 437): „when those who have been privileged to witness Jesus’ ministry in their own communities fail to respond, they must expect to face a more serious judgment than the notorious pagan cities which had no such special revelation“.

slávu. A jeho učedníci v něho uvěřili.²⁰⁷ Zázrak nejdříve slouží jako důkaz identity osoby, která ho koná (ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ), a posléze nutně vede k ospravedlnění víry, jež se na tomto poznání zakládá (ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ).

Pavel v autentických listech užívá stejné argumentační strategie za účelem upevnění své apoštolské autority.²⁰⁸ Pavlovský korpus se dnes téměř jednomyslně považuje za nejstarší dochovanou křesťanskou literaturu, a pokud platí, že „již v době Pavlových spisů se zázraky staly zavedenou součástí křesťanské tradice a prostředkem k ověření autority jednotlivých vedoucích představitelů“,²⁰⁹ pak z toho lze vyvozovat, že epistémické ospravedlnění víry prostřednictvím zázraků je spojeno s křesťanským náboženstvím už od jeho nejranějších počátků. Pavel se Galatských ptá: „Tak veliké věci jste prožili nadarmo? A kdyby jen nadarmo! Ten, který vám udílí Ducha a působí mezi vámi mocné činy (ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν), činí tak proto, že plníte zákon, nebo proto, že jste slyšeli a uvěřili?“²¹⁰ V *Proním listu Korintským* Pavel ujišťuje: „[M]á řeč a mé kázání se neopíraly o vmlouvavá slova lidské moudrosti, ale prokazovaly se Duchem a mocí (ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως), aby se tak vaše víra nezakládala na moudrosti lidské, ale na moci Boží (ἐν δυνάμει θεοῦ)²¹¹ – jistě, protože „Království Boží nezáleží v slovech, nýbrž v moci (ἐν δυνάμει)“.²¹² V apofatické „bláznově řeči“ ve *Druhém listu Korintským* se Pavel snaží legitimizovat svou autoritu prostřednictvím zázraků, které vykonal, jakkoliv se jimi nechce chlubit: „Znaky mého apoštolství se mezi vámi projevíly s přesvědčivou vytrvalostí, ve znameních, divech a mocných činech (ἐν [...] σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν)“.²¹³ Stejnou argumentaci pak podává v *Listu Římanům*, když popisuje své úspěchy při obracení pohanů: „Neodvážil bych se

207 J 2:11: Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.

208 SCHNELLE (2014: 149): „Paulus vollbrachte in den Gemeinden auch Wunder, die seine Autorität als Apostel sicherlich festigten.“; KEE (1986: 129): „The ability to perform wonders, including healings, figures importantly in Paul’s *apologia* for his apostolic ministry.“

209 KELHOFFER (2001: 183): „Already by the time of Paul’s writings, miracles had become an established part of the Christian tradition, a means of authenticating a particular leader’s authority.“

210 Ga 3:4–5: τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῆ; εἰ γὰρ καὶ εἰκῆ. ὁ οὖν ἐπιχορηγῶν ὑμῖν τὸ πνεῦμα καὶ ἐνεργῶν δυνάμεις ἐν ὑμῖν ἐξ ἔργων νόμου ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστεως;

211 IK 2:4–5: καὶ ὁ λόγος μου καὶ τὸ κήρυγμά μου οὐκ ἐν πειθοῖ[ς] σοφίας [λόγοις] ἀλλ’ ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως, ἵνα ἡ πίστις ὑμῶν μὴ ᾖ ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων ἀλλ’ ἐν δυνάμει θεοῦ. Jak ovšem upozorňuje FEE (1987: 95), toto „prokazování Duchem a mocí“ nemusí nutně odkazovat jenom k zázrakům; FITZMYER (2008: 173) v návaznosti na Bauerův lexikon interpretuje δύναμις jako „miracle-working power“.

212 IK 4:20: οὐ γὰρ ἐν λόγῳ ἢ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἀλλ’ ἐν δυνάμει.

213 2K 12:12: τὰ μὲν σημεία τοῦ ἀποστόλου κατεργάσθη ἐν ὑμῖν ἐν πάσῃ ὑπομονῇ, σημείοις τε καὶ τέρασιν καὶ δυνάμεσιν. Na rozdíl od spornějších citovaných míst v IK je tady Pavlova snaha o legitimaci své apoštolské autority prostřednictvím zázraků nepochybná, srov. BARNETT (1997: 581): „[a]lthough Acts 18 records no miracle of Paul during his sojourn in Corinth, the amplifying phrase

totiž mluvit o něčem, co by nevykonal Kristus skrze mne, slovem i skutkem, v moci znamení a divů (ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων), v moci Ducha, aby pohané přijali evangelium. Tak jsem celý okruh od Jeruzaléma až po Illyrii naplnil Kristovým evangeliem.²¹⁴ Pro Pavla, stejně jako pro ostatní apoštoly, je schopnost konat zázraky dokladem jejich autority a slouží jako epistémické ospravedlnění jejich přesvědčení a navazující misijní činnosti. Jak správně zdůrazňují mnozí badatelé, význam zázraků je pro misijní činnost nepostradatelný, přičemž popisy zázraků ve starokřesťanské literatuře jistým způsobem čtenářům nahrazují přímo konané zázraky, jichž nebyli přímo účastni.²¹⁵

Apokryfní křesťanská literatura prvních několika staletí pak užívá zázraků jako prostředku k epistémickému ospravedlnění v ještě větší míře než spisy později označené jako kanonické.²¹⁶ Množství Ježíšových zázraků obsahuje zejména *Tomášovo evangelium dětství*, které detailně popisuje také reakci zúčastněných osob na zázrak, jenž spočívá v rozpoznání Ježíše jako nadpřirozené, autoritou obdařené bytosti. Abychom uvedli alespoň několik krátkých a výmluvných epizod: Malý chlapec (Zénón) spadne ze střechy, kolemjdoucí Ježíše obviní, že jej shodil, Ježíš následně ožíví Zénóna, aby jim sám chlapec mohl říct, že jej neshodil on.²¹⁷ Reakce lidí kolem je následující: „A když to viděli, zůstali, jako když do nich udeří. A rodiče toho kluka děkovali Bohu, že udělal takový zázrak, a klaněli se Ježíšovi k nohám“ (originál má „slavili Boha“).²¹⁸ Někjaký mladík sekal dříví a upustil sekeru tak nešťastně, že se mu zařízla do nohy a vykřvácel. Ježíš jej oživil, „[a] když lidé viděli, co se stalo, klaněli se Ježíšovi k nohám. Prý: ‚V tom klukovi se opravdu skrývá duch Boží.‘“²¹⁹ V popisu jiné příhody malý Ježíš zachrání zedníka (oživí ho), „[a]

‘signs, wonders and miracles’ demands that a significant manifestation of miraculous activity occurred there at the hands of the apostle.“

214 Ř 15:18–19: οὐ γὰρ τολμήσω τι λαλεῖν ὧν οὐ κατεργάσατο Χριστὸς δι’ ἐμοῦ εἰς ὑπακοὴν ἔθνων, λόγῳ καὶ ἔργῳ, ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων, ἐν δυνάμει πνεύματος. ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ. Moo (1996: 892–893) se domnívá, že zmíněné „skutky a činy“ nemusí označovat výlučně zázraky, ovšem ty jsou jistě jejich součástí, protože ἐν δυνάμει σημείων καὶ τεράτων je „standard biblical phraseology for miracles, the former term connoting the purpose of the miracle and the latter its marvelous and unusual character“.

215 THEISSEN (1983: 259–260).

216 PIÑERO – DEL CERRO (2012: 91) poukazují na rozdíl mezi zázraky „užitečnými“ (*útiles*), které se objevují zejména v kanonických skutcích (i. e., zázrak zpravidla někomu pomáhá), zatímco apokryfní skutky často obsahují také zázraky „neužitečné“ (*inútiles*). Nutno dodat, že i tyto „neužitečné“ zázraky mají svou funkci – slouží totiž jako doklad boží moci a jako epistémické ospravedlnění tezí jejich vykonavatelů.

217 *Evangelium Thomae* 9.1–3.

218 *Evangelium Thomae* 9.3: Καὶ ἰδόντες ἐξεπλάγησαν. Οἱ δὲ γονεῖς τοῦ παιδίου ἐδόξασαν τὸν Θεὸν ἐπὶ τῷ γεγονότι σημείῳ, καὶ προσεκύνησαν τῷ Ἰησοῦ. Přel. P. Peňáz.

219 *Evangelium Thomae* 10.2: Ὁ δὲ ὄχλος ἰδὼν τὸ γεγονός προσεκύνησαν τὸ παιδίον, λέγοντες: «Ἄληθῶς πνεῦμα Θεοῦ ἐνοικεῖ ἐν τῷ παιδίῳ τούτῳ.» Přel. P. Peňáz.

když to lidé viděli, užasli a říkali: „Ten kluk přišel z nebe. Kolik lidí už zachránil před smrtí a ještě může zachránit během života!“²²⁰ Tyto a mnohé další epizody vykazují tentýž stavební plán a sledují tentýž cíl, a sice identifikaci Ježíše jako božské bytosti prostřednictvím zázraků, které koná („klaněli se Ježíšovi k nohám“, „[v] tom klukovi se opravdu skrývá duch Boží“, „[t]en kluk přišel z nebe“). V *Nikodémově evangeliiu* dokonce stejnojmenná postava obhajuje Ježíše před Pilátem odkazem na jeho zázračné skutky a analogii se starozákonní předlohou:

Τίνα λόγον ἔχετε κατὰ τοῦ ἀνθρώπου τούτου; Οὗτος ὁ ἄνθρωπος πολλὰ θαύματα ποιεῖ οἷα ἀνθρώπος ποτε οὐκ ἐποίησεν οὐδὲ μὴ ποιήσει. Ἄφετε οὖν αὐτόν. Καὶ εἰ μὲν ἐστὶν ἀπὸ θεοῦ ὅσα ποιεῖ, ἴστασθαι μέλλουσιν· εἰ δὲ ἐστὶν ἀπὸ ἀνθρώπων, καταυθῆναι μέλλουσιν, καθὼς ἐγένετο καὶ ὅταν ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν Μωϋσῆν εἰς τὴν Αἴγυπτον· εἶπε πρὸς αὐτὸν ὁ Φαραὼ βασιλεὺς τῆς Αἰγύπτου ἵνα ποιῆσῃ σημεῖον καὶ ἐποίησεν. Εἶτα εἶχεν ὁ Φαραὼ καὶ μάγους δύο, τὸν Ἰαννῆν καὶ τὸν Ἰαμβρῆν, καὶ ἐποίησαν καὶ αὐτοὶ σημεῖα μαγικῆ τέχνης χρωόμενοι, οὐχὶ δὲ ὅσα ἐποίησεν ὁ Μωϋσῆς. Εἶχον δὲ οἱ Αἰγύπτιοι τοὺς τοιοῦτους μάγους ὡς θεοῦ· διότι δὲ οὐκ ἦσαν ἐκεῖνοι ἐκ θεοῦ, κατελύθησαν ὅσα ἐποίησαν. Οὗτος οὖν ὁ Ἰησοῦς τὸν Λάζαρον ἀνέστησε καὶ ζῆ. Διὰ τοῦτο δέομαί σου, κύριε μου, ἵνα μὴδὲν παραχωρήσῃς φρονεθῆναι τοῦτον.²²¹

Co chcete udělat s tímto člověkem? Tento člověk činí mnohá znamení a divy, které nikdo neučinil ani neučiní. Pusťte ho a nechtějte mu udělat nic zlého: Jsou-li ta znamení, která činí, od Boha, vytrvají, jsou-li od lidí, zaniknou. Vždyť i Mojžíš, když byl Bohem poslán do Egypta, učinil mnohá znamení, která mu Bůh přikázal učinit před faraónem, egyptským králem. Byli tam i faraónovi služebníci Jannés a Jambrés, i oni učinili nemálo znamení, která učinil Mojžíš, a Egypťané je měli za bohy, Janna a Jambra. Ale protože znamení, která učinili, nebyla od Boha, zahynuli oni i ti, kteří jim uvěřili. [A tento Ježíš vzkřísil Lazara z mrtvých a žije.] Proto teď propusťte toho člověka, nezaslouží si totiž smrt. (přel. R. Dostálová)

V apokryfních skutcích apoštolů lze doložit identickou funkci zázraků, dokonce se v nich výslovně uvádí, že jejich cílem je obrácení nevěřících na víru.²²² V nejradikálnější podobě pak mají zázraky formu „souboje“ mezi křesťanským apoštolem a cizím bohem (případně ďáblem) nebo „kouzelníkem“ (jakožto světcem cizího boha nebo ďábla), jehož zdánlivé zázraky jsou vyloženy jako podvodné

²²⁰ *Evangelium Thomae* 18.2: Ἰδὼν δὲ ὁ ὄχλος ἐθαύμασεν καὶ εἶπεν· «Τοῦτο τὸ παιδίον οὐράνιον ἐστὶν· πολλὰς γὰρ ψυχὰς ἔσωσεν ἐκ θανάτου καὶ ἔχει σῶσαι ἕως πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτοῦ.» Přel. P. Peňáz.

²²¹ *Evangelium Nicodemi* 5.1 (ed. Santos Otero, p. 409). Český překlad byl pořízen dle jiné edice a v jednotlivostech se od originálu odlišuje.

²²² Viz třeba *Acta Andreae* 4.2: Τὸ μάλιστα δυσωποῦν, τέκνον μου, τοὺς ἐκ πολλῆς ζάλης καὶ πλάνης ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ πίστιν ἐπιστρέφοντας τοῦτό ἐστιν τὰ ἀπεγνωσμένα τοῖς πολλοῖς πάθη ταῦτα ὁρᾶν θεραπευόμενα. Ἰδοὺ γὰρ ὁ λέγω καὶ νῦν ὁρῶ ἐνταῦθα γινόμενον· μάγοι ἐστήκασιν μὴδὲν δυνάμενοι ποιῆσαι, οἳ καὶ ἀπεγνώκασιν τὸν παῖδα, καὶ ἄλλοι οὐς κοινῆ πάντες ὁρῶμεν περιέργους· διὰ τί μὴ δεδύνηται τὸν δεινὸν τοῦτον δαίμονα ἀπελάσαι τοῦ ταλαιπώρου παιδός; ἐπειδὴ συγγενεῖς αὐτοῦ ὑπάρχουσιν. Τοῦτο γὰρ ἐπὶ τοῦ παρόντος ὄχλου χρήσιμον λέγειν. Σρον. také *Acta Joannis* 30.2: Μετάπεμψαι τὰς νοσοῦσας γρᾶϊας καὶ γενοῦ ἅμα αὐταῖς ἐν τῷ θεάτρῳ καὶ δι' ἐμοῦ θεράπευσον αὐτάς· εἰσὶ γὰρ τινες τῶν ἐρχομένων ἐπὶ τῇ θεᾷ ταύτῃ οὐς διὰ τῶν τοιούτων ἰάσεων εἶ τι χρήσιμον γενόμενων ἐπιστρέψω.

triky s dočasným trváním. Souboj mezi křesťanstvím a pohanstvím dokumentuje kupříkladu epizoda z Artemidina chrámu v Efezu, ve které apoštol Jan vytyká Efezanům (stejně jako Ježíš Chorazinu, Betsaidě a Kafarnau), že se navzdory četným zázrakům neobrátili k víře:

πόσα εἶδετε δι' ἐμοῦ τεράστια, ἰάσεις νόσων; καὶ ἔτι πεπήρωσθε τὰς καρδίας καὶ οὐ δύνασθε ἀναβλέψαι. τί οὖν ἔστιν ἄνδρες Ἐφέσιοι; τολμήσας νῦν ἀνήλθον καὶ εἰς τοῦτο ὑμῶν τὸ εἰδωλεῖον, διελέγξω ὑμᾶς ἀθεωτάτους ὄντας καὶ νεκροὺς τῶν ἀνθρώπων λογισμῶν. ἰδοὺ ἔστηκα ἐνθάδε· πάντες ὑμεῖς θεᾶν εἶναι λέγετε ἔχειν τὴν Ἀρτεμιν· εὐξασθε ἐν ἐκείνῃ ἵνα ἐγὼ μόνος ἀποθάνω· ἢ μόνος ἐγώ, μὴ δυναμένων ὑμῶν τοῦτο ποιῆσαι, τὸν ἰδιὸν μου θεὸν ἐπικαλεσάμενος διὰ τὴν ἀπιστίαν ὑμῶν πάντας ὑμᾶς θανατώσω.²²³

Kolik mých zázraků jste viděli, kolik vyléčených nemocí, a vaše srdce jsou stále zaslepena, nedokážete prohlédnout! Oč jde, mužové efezští? Odvážil jsem se nyní vstoupit i do tohoto vašeho chrámu, abych vám dokázal, že jste bezbožní a z lidského hlediska vzato – mrtví. Stojím tady před vámi; vy všichni za svou bohyni pokládáte Artemidu – modlete se k ní, abych já přišel o život, a když se vám to nepodaří, já sám se obrátím ke svému Bohu a pro vaši nevěřičnost připravím o život vás všechny. (přel. J. A. Dus)

Jan následně zničí polovinu chrámu a oltář bohyně, zabije dokonce jejího kněze, kterého pak triumfálně vzkřísí z mrtvých. Zázrak jako demonstrace boží moci má v tomto případě stejný efekt, jako ve všech předchozích instancích:

οὖν ὄχλος Ἐφεσίων ἐβόα· Εἰς θεὸς Ἰωάννου, εἰς θεὸς ὁ ἐλεῶν ἡμᾶς, ὅτι σὺ μόνος θεός, νῦν ἐπεστρέψαμεν ὁρῶντές σου τὰ θαυμάσια· ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεός ὡς θέλεις, καὶ τῆς πολλῆς πλάνης ὄψαι ἡμᾶς. Καὶ οἱ μὲν αὐτῶν ἐπ' ὄψιν κείμενοι ἐλιπάνευσον· οἱ δὲ τὰ γόνατα κλίνοντες ἐδέοντο· οἱ δὲ τὰς ἐσθῆτας διαρρήξαντες ἐκλαίου· οἱ δὲ φυγεῖν ἐπειράωντο.²²⁴

Zástupy Efezanů volaly: „Jediný Bože Janův, jediný Bože, který máš s námi slitování, neboť ty jediný jsi Bůh, nyní se obracíme k tobě, protože vidíme tvé zázraky. Smiluj se nad námi, Bože, podle své vůle a zbav nás našich velikých bludů.“ Někteří z nich se vrhli tváří k zemi a naříkali, jiní padli na kolena a modlili se, jiní si roztrhli šat a plakali, další se pokoušeli uprchnout. (přel. J. A. Dus)

Souboj křesťanského apoštola s „kouzelníkem“ pak popisuje slavné měření sil mezi Petrem a Šimonem mágem.²²⁵ Petrovi nejdříve ohlašuje jeho úkol Bůh promlouvající prostřednictvím psa,²²⁶ později se mu zjevuje samotný Kristus a říká:

Iam plurima turba fraternitatis reuersa est per me et per quae signa fecisti in nomine meo. Habebis autem agonem fidei ueniente sabba-to et conuertentur multo plures de gentibus et de Iudaeis in nomine meo in me contume-

Už velký zástup bratří se obrátil ke mně skrze tebe a skrze znamení, která jsi učinil v mém jménu. Příští sobotu svedeš zápas o víru a (ještě) mnohem více lidí z pohanů i ze Židů se obrátí v mém jménu ke mně, kterého uráželi,

223 *Acta Joannis* 39.2–3.

224 *Acta Joannis* 42.2.

225 Samotný průběh souboje popisují *Acta Petri* 25–28; 31–32.

226 *Acta Petri* 12.4: *Petre, agonem magnum habebis contra Simonem inimicum Christi et seruientibus illi; multos autem conuertes in fidem seductos ab eo.*

3 Protekcionistické paradigma: Raně křesťanská literatura mezi vírou a věděním

*liatum, derisum, consputum. Ego enim me tibi praestabo petenti [te] signa et prodigia, et conuertes multos, sed habebis contrarium Simonem per opera patris sui. Sed omnia eius adprobabuntur carmina et magica figmenta. Nunc autem noli cessare, et quoscumque tibi misero in nomine meo fundabis.*²²⁷

posmívali se mu a plivali po něm. Já se ti totiž ukáži, až budeš žádat o znamení a zázraky, pak obrátíš mnohé (na víru). Tvým protivníkem bude Šimon, skrze skutky svého otce. Ukáže se však, že jeho činy jsou jen zaříkání a kouzelnické výmysly. Teď ale neodcházej, budeš upevňovat (ve víře) v mém jménu všechny, které ti pošlu. (přel. R. Dostálová)

Jakkoliv je v raně křesťanské literatuře konání zázraků téměř výlučně v kompetenci Ježíše a apoštolů, některé pozdější zmínky dokládají, že epistémické ospravedlnění víry podává každý křesťan, který je schopen konat zázraky v Ježíšově jménu.²²⁸ V tomto smyslu se vyjadřuje například Justin Mučedník, když píše:

δαμονιολήπτους γὰρ πολλοὺς κατὰ πάντα τὸν κόσμον καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ πόλει πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων, τῶν Χριστιανῶν, ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ὑπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἐπορκιστῶν καὶ ἐπαστῶν καὶ φαρμακευτῶν μὴ ἰαθέντας, ἴασαντο καὶ ἔτι νῦν ἰῶνται, καταργοῦντες καὶ ἐκδιώκοντες τοὺς κατέχοντας τοὺς ἀνθρώπους δαίμονας.²²⁹

Mnozí z křesťanů našich zajisté po všem světě, i v městě našem jménem Ježíše Krista pod Pilátem Pontským ukřižovaného lidí od démonů posedlé zaklínající, ač od jiných zaklínačů, kouzelníků a čarodějníků neuzdravené, uzdravili a posavade uzdravují, demony lidí posedatele vyprazdňující a vymítající. (přel. F. Sušil)

V podobném duchu se vyjadřuje také Theophilus z Antiochie, když uvádí, že „až do dnešních dnů lidé posedlí demony podstupují exorcismus ve jménu pravého Boha“;²³⁰ Tertullianus výsměšně dodává, že filosofové (na rozdíl od křesťanů) schopnost vyhánět zlé duchy nemají: „Před jménem filozofa démoni neutíkají“;²³¹ dokonce i Órigenés se dovolává zázraků jako epistémického ospravedlnění křesťanské pravdy:

Πεπλήρωται δὲ ὁ νόμος καὶ οἱ προφηταὶ τῶν παραπλησίων παραδόξων τῷ ἀναγραφέντι περὶ τοῦ Ἰησοῦ παρὰ τῷ βαπτίσματι περὶ τῆς

V zákoně a proročích je mnoho stejně podivuhodných příběhů, jaký se vypráví o Ježíšově vidění holubice během křtu a o hlasu vycházejícím

227 *Acta Petri* 16.2–3.

228 Pro další doklady viz zejména KELHOFFER (1999) a KOLLMANN (1996: 375–376): „Für das frühe Christentum läßt sich eine breite Bewegung von Wandermissionaren nachweisen, die ihre Legitimität und die Art ihres Auftretens entscheidend von der im Kern authentischen Aussendungstradition Lk 10,1–12 par ableiteten. Die wesentlichen Charakteristika sind neben Verkündigungstätigkeit ein Bewirken von Dämonenaustreibungen und Krankenheilungen [...]“. KELHOFFER (*op. cit.*, p. 32) také mluví o „resounding boom [*sc.* of ordinary believers as workers of miracles] in the early centuries of the Christian movement.“

229 JUSTINUS MARTYR, *Apologia secunda* 6.6.

230 THEOPHILUS ANTIOCHENUS, *Ad Autolyicum* 2.8: ἐκ τούτου δὲ σαφῶς δέικνυται, εἰ καὶ οἱ δαίμονωντες ἐνίοτε καὶ μέχρι τοῦ δευροῦ ἐξορκίζονται κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ὄντως θεοῦ [...].

231 TERTULLIANUS, *Apologeticum* 46.4: *Nomen hoc philosophorum daemonia non fugiunt.*

περιστερᾶς καὶ τῆς ἐξ οὐρανοῦ φωνῆς. Σημεῖον δὲ οἶμαι τοῦ τότε ὀφθέντος ἁγίου πνεύματος ἐν εἰδει περιστερᾶς τὰ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ παραδόξα γεγεννημένα, ἅτινα διαβάλλων Κέλσος φησὶν αὐτὸν παρ' Αἰγυπτίους μεμαθηκότα πεποικέναι. Καὶ οὐκ ἐκείνους γε μόνους χρήσομαι ἀλλὰ γὰρ κατὰ τὸ εἶκός καὶ οἷς οἱ ἀπόστολοι τοῦ Ἰησοῦ πεποιήκασιν. Οὐκ ἂν γὰρ χωρὶς δυνάμεων καὶ παραδόξων ἐκίνουν τοὺς καινῶν λόγων καὶ καινῶν μαθημάτων ἀκούοντας πρὸς τὸ καταλιπεῖν μὲν τὰ πάτρια παραδέξασθαι δὲ μετὰ κινδύνων τῶν μέχρι θανάτου τὰ τούτων μαθήματα. Καὶ ἔτι ἴχνη τοῦ ἁγίου ἐκείνου πνεύματος, ὀφθέντος ἐν εἰδει περιστερᾶς, παρὰ Χριστιανοῖς σώζεται ἐξεπάδουσι δαίμονας καὶ πολλὰς ἰάσεις ἐπιτελοῦσι καὶ ὁρῶσι τινα κατὰ τὸ βούλημα τοῦ λόγου περὶ μελλόντων.²³²

V ojedinělých případech mohou být zázraky dokonce neosobní povahy. Po téměř doslovné citaci Pavla („Kde je moudrý? Kde je řečník? Kde je vychloubání těch, kteří se považují za moudré?“)²³³ Ignatius Antiochijský uvádí, že Ježíšovo zrození z panny a jeho smrt a zmrtnýchvstání jsou úkazy nepochopitelné lidským rozumem (μυστήρια). Ignatius pak pokračuje: „Jak jej poznal svět? Na nebi zazářila hvězda, jasnější než všechny hvězdy a její světlo bylo nevyslovitelné, a když se objevila, vzbudila úžas. Všechny ostatní hvězdy i slunce i měsíc této hvězdě ustoupily. Její světlo bylo jasnější než všech ostatních. Lidé žasli, odkud ta nová hvězda, jíž nebylo rovné.“²³⁴

Souhrnem lze konstatovat, že jednou z nejvýznamnějších (i když jistě ne jedinou) funkcí zázraků učiněných zejména Ježíšem a apoštoly je v raně křesťanské literatuře epistémické ospravedlnění jejich sdělení. Schopnost činit zázraky propůjčuje autoritu, a tím zakládá možnost efektivní misijní činnosti. Robert Larmer v této souvislosti konstatuje: „Tvzení, že Ježíš naplnil starozákonní proroctví o příchodu Mesiáše a jeho zázraky jsou potvrzením příchodu Mesiáše v jeho osobě, bylo považováno křesťanskými apologety prvního a druhého století za nejsilnější argument ve prospěch křesťanství.“²³⁵ Bernd Kollmann podobně uvádí, že „nelze

232 ORIGENES, *Contra Celsum* 1.46.

233 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Ephesios* 18.1

234 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Ephesios* 19.1–2: Καὶ ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἡ παρθενία Μαρίας καὶ ὁ τοκετὸς αὐτῆς, ὁμοίως καὶ ὁ θάνατος τοῦ κυρίου· τρία μυστήρια κραυγῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ θεοῦ ἐπράχθη. Πῶς οὖν ἐφανερώθη τοῖς αἰῶσιν; ἀστὴρ ἐν οὐρανῷ ἔλαμψεν ὑπὲρ πάντας τοὺς ἀστέρας, καὶ τὸ φῶς αὐτοῦ ἀνεκλάλητον ἦν καὶ ξενισμὸν παρεῖχεν ἡ καινότης αὐτοῦ, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα ἀστρα ἅμα ἡλίῳ καὶ σελήνῃ χορὸς ἐγένετο τῷ ἀστέρι, αὐτὸς δὲ ἦν ὑπερβάλλων τὸ φῶς αὐτοῦ ὑπὲρ πάντα. ταραχὴ τε ἦν, πόθεν ἡ καινότης ἡ ἀνόμοιος αὐτοῖς.

235 LARMER (2011: 46): „The claim that Jesus fulfilled the Old Testament prophecies of a coming

pochybovat o tom, že příběhy o zázracích sloužily v rámci prvotní křesťanské misijní činnosti k tomu, aby dokládaly vznešenost Ježíše a vyhnaly konkurenci – jejich funkcí je vzbuzovat víru v Ježíše“.²³⁶ Logická forma epistemického ospravedlnění křesťanství prostřednictvím zázraků je následující: (p1) Pokud má nějaké individuum schopnost konat zázraky, pravdivostní hodnota propozic, které pronáší, je „pravda“; (p2) Ježíš a apoštolové mají schopnost konat zázraky; (z) Pravdivostní hodnota propozic, které pronáší Ježíš a apoštolové, je „pravda“. Z první premisy (p1) je zřejmé, že argument představuje typický příklad epistemického odůvodnění *per hominem*, protože pravdivostní hodnota propozic je určována v závislosti na specifických attributech, kterými disponuje mluvčí. Několik problémů přináší spíše druhá premisa (p2). Na tomto místě vůbec nehodlám řešit problematiku zázraků z filosofického nebo teologického hlediska, pouze zdůrazňuji, že nutnost obrany (p2) vnímali již raně křesťanští autoři. Ježíš a apoštolové neměli v antickém světě na konání zázraků monopol,²³⁷ a tato výtky získala v mimokřesťanské literatuře téměř topický status.²³⁸ Jak kupříkladu můžeme vědět, že ten největší zázrak, tedy Ježíšovo zmrtvýchvstání, se skutečně udal? Pavel předkládá následující odpověď. Víme to, protože se „ukázal [...] Petrovi, potom Dvanácti. Poté se ukázal více než pěti stům bratřím najednou; většina z nich je posud na živu, někteří však již zesnuli. Pak se ukázal Jakubovi, potom všem apoštolům. Naposledy ze všech se jako nedochůdčeti ukázal i mně“.²³⁹ Víme, že Ježíš vstal z mrtvých, protože nás o tom zpravili lidé, kteří jeho zmrtvýchvstání viděli na vlastní oči, a právě z tohoto důvodu bude pro rané křesťanství zcela stěžejním koncept důvěryhodného svědka. Tím se nepřímo dostáváme ke druhému způsobu ospravedlnění víry, jímž je příkladné (až dokonalé) morální jednání.

Messiah and that his miracles are confirmation that in him the Messiah has arrived was regarded by first- and second-century Christian apologists as the strongest argument for Christianity.“

236 KOLLMANN (2011: 66): „Wundergeschichten dienten, daran kann wenig Zweifel bestehen, im Rahmen der urchristlichen Missionstätigkeit dazu, die Hoheit Jesus zu erweisen und die Konkurrenz aus dem Felde zu schlagen. Sie wollen zum Glauben an Jesus animieren und bedienen sich einer in der antiken Welt üblichen Form der Werbung.“

237 Viz DODDS (1997: 142): „Zázraky ale též hrály důležitou roli v propagandě rozmanitých pohanských kultů. Starověký spor o zázraky nebyl v zásadě střetem mezi věřícími a racionalisty, nýbrž mezi dvěma druhy věřících.“ Jak ovšem bylo ukázáno v předchozí kapitole, starověký filosofický diskurs a epistemické odůvodnění *per rem* zapovídá dovolávání se zázraků a v tomto smyslu tedy jistě lze mluvit o „střetu mezi věřícími a racionalisty“.

238 HAUCK (1988: 249).

239 1K 15:5–8: καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα· ἐπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ, ἔξ ὧν οἱ πλείονες μένουσιν ἕως ἄρτι, τινὲς δὲ ἐκοιμήθησαν· ἐπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ, εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν· ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερ εἰ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη καμῶι.

3.3 Ospravedlnění víry (2): Morální dokonalost

„Jestliže jsem v Efezu podstoupil zápas se šelmami jen z lidských pohnutek, co mi to prospěje? Jestliže mrtví nevstanou, pak jezme a pijme, neboť zítra zemřeme.“²⁴⁰ Když se Pavel pokouší sjednat si autoritu při psaní listů prvním křesťanským obcím, často se odvolává na své příkladné morální jednání.²⁴¹ Podstupuje nebezpečí smrti, aby vydal svědectví o víře. Dokladem této argumentační strategie je apofatická „bláznova řeč“ z *Druhého listu Korintským*,²⁴² kde Pavel mluví o svém vysokém morálním standardu pod rouškou hluboké skromnosti a pokory a „klade [si] obtížný úkol prokázat legitimitu svého zmocnění i božskou slávu a moc právě ve slabosti své apoštolské existence“.²⁴³ Uvádí se, že Pavel „je více než dobrý teolog nebo tvůrce [teoretických] konceptů – je zejména člověkem oddaným Kristu. V očích [církevních] Otců je právě toto zdrojem jeho teologické autority“.²⁴⁴ Ernst Dassmann podobně píše, že „prestíž apoštolů je upevněna jejich umučením v Římě“,²⁴⁵ přičemž má na mysli zejména Pavla (a také Petra). Svědek je totiž dobrým svědkem pouze tehdy, pokud mu lze věřit, a propojení příkladného morálního jednání s pravdivostní hodnotou propozic se stalo jednou z konstant raně křesťanského myšlení.

Ignatius Antiochijský, který na Pavla jasně navazuje, argumentuje proti doketistickým interpretacím svého spasitele následovně: „Jestliže však někteří bezbožní, to znamená nevěřící, říkají, že on trpěl zdánlivě a oni že jen zdánlivě existují, proč jsem já v poutech, proč se modlím za to, abych bojoval se zvěří? Zbytečně tedy umírám, o Pánu tedy mluvím lež.“²⁴⁶ Argument, který Ignatius formuluje v nepřímé podobě, je založen na jeho ochotě podstoupit utrpení, která má dokazovat nepravdu doketistické christologie. Ignatius nelže a neumírá zbytečně: „Jsem Bo-

240 IK 15:32: εἰ κατὰ ἄνθρωπον ἐθηριομάχησα ἐν Ἐφέσῳ, τί μοι τὸ ὄφελος; εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὐριον γὰρ ἀποθνήσκομεν.

241 Srov. FRENĐ (2008: 85–86): „Paul passionately believed that suffering, beatings and death were the symbols of his own right to be called an apostle. [...] In Paul's mind suffering for the faith and the task of witnessing to it were equally urgent and inextricably interwoven.“; Moss (2010: 28): „Claims to have suffered and exhortations to others to expect suffering were a means of gaining authority and respect in early Christian communities, allowing Paul to connect himself to Jesus using the rhetoric of imitation and, in doing so, to authenticate his mission.“

242 2K 11:16–12:10.

243 POKORNÝ – HECKEL (2013: 280).

244 MEUNIER (2006: 331): „avant d'être un bon théologien ou un fournisseur de concepts, il est un homme voué au Christ. Telle est aux yeux des Pères la source de son autorité théologique.“

245 DASSMANN (2009: 244): „El prestigio de los apóstoles queda reforzado por su martirio en Roma [...]“

246 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Trallianos* 10.1: Εἰ δέ, ὡσπερ τινὲς ἄθεοι ὄντες, τουτέστιν ἄπιστοι, λέγουσιν, τὸ δοκεῖν πεπονθέναι αὐτόν, αὐτοὶ ὄντες τὸ δοκεῖν, ἐγὼ τί δέδεμαι, τί δὲ καὶ εὐχομαι θηριομαχῆσαι; Δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω. Ἄρα οὖν καταψεύδομαι τοῦ κυρίου. Přel. J. Novák.

žím obilím, zuby zvířat jsem rozemílán a stanu se čistým Kristovým chlebem.“²⁴⁷ V dalším listě si stěžuje, že blíže nespécifikovaní lidé (τινες) zarputile odmítají přijmout Ježíše a evangelium a „[n]epřesvědčili je ani proroci, ani Mojžíšův zákon, ale až do dneška ani evangelium a naše vlastní utrpení (τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα)“.²⁴⁸ Pavel a Ignatius podstupují utrpení pro svou víru a tento akt chápou nejenom jako její epistémické ospravedlnění vůči nevěřícím, ale také jako potvrzení své autority proti „veleapoštolům“ (Pavel) nebo proti heterodoxní křesťanské komunitě v Efesu (Ignatius).²⁴⁹ Oba jsou jedněmi z prvních křesťanských mučedníků a martyrologická literatura se v následujících stoletích natolik rozšíří, že vytvoří samostatný literární žánr.²⁵⁰ Ani u výkladu mučednictví jako morálního argumentu pro pravdu víry nelze z pochopitelných důvodů podat systematický přehled starokřesťanské martyrologické literatury,²⁵¹ proto se omezím pouze na několik málo ilustrativních příkladů.

Jedním z nejstarších dochovaných martyrologických textů je *Umučení Polykarpa* (*Martyrium Polycarpi*). Polykarpos byl Ignatiovým dobrým přítelem a biskup z Antiochie mu také adresoval jeden ze sedmi dochovaných listů. Mimo osobní rozměr je *Umučení Polykarpa* zajímavé z toho důvodu, že kombinuje epistémické ospravedlnění víry prostřednictvím zázraků s příkladným morálním jednáním, a tím ustanovuje typický scénář pozdějších martyrologických textů. Polykarpos má vidění, které předpovídá jeho umučení, následně je odveden k soudnímu líčení, kde odmítne zřici se své víry a je odsouzen k upálení zaživa. Svému údělu čelí beze strachu a příkladné morální jednání osvědčuje rozhodnutím obětovat spíše život než víru. Správnost jeho rozhodnutí pak dosvědčuje zázrak:

Ἀναπέμφαντος δὲ αὐτοῦ τὸ ἀμὴν καὶ πληρώσαντος τὴν εὐχὴν, οἱ τοῦ πυρὸς ἄνθρωποι ἐξήψαν τὸ πῦρ. μεγάλης δὲ ἐκλαμψίας φλογός, θαῦμα εἶδομεν οἷς ἰδεῖν ἐδόθη· οἱ καὶ ἐτηρήθημεν εἰς τὸ ἀναγγεῖλαι τοῖς λοιποῖς τὰ γενόμενα. τὸ γὰρ πῦρ καμάρας εἶδος ποιήσαν ὥσπερ ὀθόνη πλοίου ὑπὸ πνεύματος πληρουμένη, κύκλω

Jakmile pronesl „amen“ a skončil modlitbu, lidé k tomu určení zapálili oheň, a když vyšlehl veliký plamen, ukázal se nám, kterým bylo dáno vidět, podivuhodný úkaz. Zůstali jsme naživu, abychom ostatním oznámili, co se stalo. Plameny se prohnuly do tvaru klenby jako plachta lodi, do níž se opřel vítr, a obklopily

247 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Romanos* 4.1: Σίτος εἰμι θεοῦ καὶ δι' ὀδόντων θηρίων ἀλήθομαι, ἵνα καθαρὸς ἄρτος εὐρεθῶ τοῦ Χριστοῦ. Přel. J. Novák.

248 IGNATIUS ANTIOCHENUS, *Ad Smyraeos* 5.1-2: Ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀροῦνται, μᾶλλον δὲ ἡρνηθήσαν ὑπὲρ αὐτοῦ, ὄντες συνήγοροι τοῦ θανάτου μᾶλλον ἢ τῆς ἀληθείας· οὓς οὐκ ἐπεισαν αἱ προφητεῖαι οὐδὲ ὁ νόμος Μωσέως, ἀλλ' οὐδὲ μέχρι νῦν τὸ εὐαγγέλιον οὐδὲ τὰ ἡμέτερα τῶν κατ' ἄνδρα παθήματα. Přel. J. Novák.

249 Srov. BRENT (2007: 44–60).

250 Standardně se v rámci tohoto žánru rozlišují *acta* a *passiones*, jak ovšem uvádí KITZLER (2012: 26), námi analyzované *Martyrium Polycarpi* „nelze bez výhrad zařadit ani do jedné z uvedených kategorií“.

251 K raně křesťanskému mučednictví viz zejména klasickou studii W. H. C. Frenda *Martyrdom and Persecution in the Early Church* z roku 1965 (reprint FRENDA 2008) a v poslední době zejména práce Candy Mossové (viz MOSS 2010; 2012; 2013).

περιετείχισεν τὸ σῶμα τοῦ μάρτυρος. καὶ ἦν μέσον οὐχ ὡς σὰρξ καιομένη ἀλλ' ὡς ἄρτος ὀπτώμενος ἢ ὡς χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἐνκαμίνῳ πυρούμενος. καὶ γὰρ εὐωδίας τοσαύτης ἀντελαβόμεθα ὡς λιβανωτοῦ πνέοντος ἢ ἄλλου τινὸς τῶν τιμίων ἀρωμάτων.²⁵²

tělo mučedníka jako hradba. Zdálo se, že mezi plameny není smažící se tělo, ale pečící se chléb nebo zlato a stříbro tavené v peci. Také jsme ucítili vůni připomínající závan kadidla nebo jiné vzácné vonné látky. (přel. P. Dudzik)

Protože se tělo zarputile odmítalo vznítit, musely římské autority zvolit popravu stětím. Jako dalším zázrakem ale z Polykarpovy rány vyletěla holubice a jeho krev uhasila oheň.²⁵³ Autor *Umučení Polykarpa* popisuje, že „všichni pohané se divili, jak velice nad nevěřícími vynikají ti, kdo byli vyvoleni. Jedním z nich byl i obdivuhodný Polykarpos, v našich časech apoštolský a prorocký učitel a biskup všeobecné církve ve Smyrně, protože každé slovo, které vyšlo z jeho úst, se vyplnilo nebo vyplní“.²⁵⁴ Prokázala se Polykarpova nevina a s ní také pravdivost křesťanské víry, a jak později poznamenává Tertullianus, „[č]ím více nás kosíte, tím více je nás. Krev křesťanů je semenem“.²⁵⁵

Takový způsob epistémického ospravedlnění víry vyvolával sice ještě v 19. století nevíru v Nietzsche, který v *Zarathustrovi* upozorňuje na to, že „krev je tím nejhorším svědkem pravdy“,²⁵⁶ a v *Antikristovi* pak již přímo uvádí, že „že by mučedníci cokoliv dokazovali pro pravdu věci, je tak málo pravdivé, že bych chtěl popírat, že jakýkoliv mučedník měl kdy vůbec co do činění s pravdou“,²⁵⁷ rané (a nejen rané) křesťanství přesto chápalo podstoupení smrti pro Ježíše jako svědectví a důkaz pravdivosti křesťanské víry. Vypravěč jednoho z mnoha mučednických příběhů to říká výslovně: Mučednictví je „největší důkaz víry“ (*probatio maxima fidei*),²⁵⁸ a jak poznamenává Candida Mossová, „[p]o značnou část křesťanské éry bylo mučednictví vnímáno jako důkaz, že křesťanství vlastní exkluzivní náboženskou pravdu. Lidé

252 *Martyrium Polycarpi* 15.1–2.

253 Je možné, že jde o pozdější dodatek, viz *Příběhy rané křesťanských mučedníků* (ed. Kitzler), p. 71, n. 72.

254 *Martyrium Polycarpi* 16.1–2: θαυμάσαι πάντα τὸν ὄχλον, εἰ τοσαύτη τις διαφορὰ μεταξὺ τῶν τε ἀπίστων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν, ὧν εἷς καὶ οὗτος γέγονει ὁ θαυμασιώτατος Πολύκαρπος, ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς χρόνοις διδάσκαλος ἀποστολικὸς καὶ προφητικὸς γενόμενος ἐπίσκοπος τε τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας. πάν γὰρ ῥῆμα ὃ ἀφήκεν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ ἐτελειώθη καὶ τελειωθήσεται.

255 TERTULLIANUS, *Apologeticum* 50.13: *Etiam plures efficimur, quotiens metimur a uobis: semen est sanguis christianorum!*

256 NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra* (KSA IV, p. 119): „Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit.“

257 NIETZSCHE, *Der Antichrist* (KSA VI, p. 234): „Dass Märtyrer Etwas für die Wahrheit einer Sache beweisen, ist so wenig wahr, dass ich leugnen möchte, es habe je ein Märtyrer überhaupt Etwas mit der Wahrheit zu thun gehabt.“

258 *Martyrium Montani* 14.9: *hoc enim est propter Christum pati, Christum etiam exemplo sermonis imitari et esse probationem maximam fidei. O exemplum grande credendi!*

se domnívali, že pokud pouze křesťané byli připraveni zemřít za svá přesvědčení, pak musí být na křesťanství něco zvláštního“.²⁵⁹

Ne všechna ospravedlnění víry skrze příkladné morální jednání však musejí být násilné povahy. Zajímavé místo ve spisu *Didaché* třeba určuje následující kritérium pro rozlišování skutečných a falešných apoštolů či proroků: „Co se týče apoštolů a proroků, jedněte podle učení evangelia takto: Každý apoštol k vám přicházející, necht' je přijat jako Pán. Nezůstane u vás více než jeden den. Bylo-li by to nutné, zůstal by i druhý den. Zůstal-li by i třetí den, je to falešný prorok (ψευδοπροφήτης). Odcházející apoštol ať si vezme toliko chléb, a to na tak dlouho, dokud někde nepřenocuje. Žádal-li by stříbro, je to falešný prorok.“²⁶⁰ Opět se zde setkáváme se stejným kritériem pravdivosti či nepravdivosti: Pravdivostní hodnoty propozic, které by apoštolové nebo proroci vyřkli, budou určeny na základě jejich individuálního morálního profilu. Pouze skromní apoštolové jsou skutečnými apoštoly, a pokud existuje důvod k pochybnosti ohledně morálního charakteru konkrétní osoby (třeba proto, že zůstává déle, než by měla, nebo proto, že žádá peníze), existuje také důvod k pochybnosti ohledně pravdivostních hodnot jejich tvrzení.

Tento model argumentace není vlastní pouze anonymním spiskům, ale nalézáme jej také u raně křesťanských intelektuálů nejvyšší úrovně. Sekundární literatura zmiňuje dva základní důvody, proč Tertullianus podrobuje kritice filosofy: (1) Protože u pohanských filosofů existuje výrazná diskrepance mezi tím, co říkají, a tím, jak žijí, a (2) protože svou filosofii ukradli starozákonním prorokům a pozměnili ji ke svým účelům.²⁶¹ Týž závěr lze vztáhnout k Tatianově kritice antických myslitelů.²⁶² V obou případech se jedná o invertovanou verzi epistemického ospravedlnění prostřednictvím příkladného morálního jednání. Tak jako ctnost (skromnost,

259 Moss (2012: 23): „For much of the Christian era, martyrdom was viewed [...] as an indication of Christianity's unique possession of religious truth. If Christians alone were prepared to die for their beliefs, it was thought, then there must be something special about Christianity.“ Stejný názor zastával také Origenés, srov. FRENED (2008: 392): „The *Exhortation to Martyrdom* represents Origen as the rebel. In words which echo Josephus, *Against Apion* (1.8.42), he claims that Christianity was true because people were prepared to die for it.“

260 *Didache* 11.3–6: Περί δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, οὕτως ποιῆσατε. Πᾶς δὲ ἀπόστολος ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς δεχθήτω ὡς κύριος· οὐ μείνει δὲ εἰ μὴ ἡμέραν μίαν· ἐὰν δὲ ἡ χρεία, καὶ τὴν ἄλλην· τρεῖς δὲ ἐὰν μείνη, ψευδοπροφήτης ἐστίν. Ἐξερχόμενος δὲ ὁ ἀπόστολος μηδὲν λαμβανέτω εἰ μὴ ἄρτον, ἕως οὗ αὐλισθῆ· ἐὰν δὲ ἀργύριον αἰτῆ, ψευδοπροφήτης ἐστίν. Přel. J. Novák.

261 HAGER (1978: 76–77). Viz také SCAGLIONI (1972: 186): „Secondo una linea di attenzione che era già comunissima tra gli scrittori cristiani, viene colpita qui – in primo luogo – l'inefficienza morale della sapienza mondana del filosofo.“

262 TATIANUS, *Oratio ad Graecos* 2–3. Tato linie argumentace je možná podmíněná Tatianovým nepochopením filosofické metody – jak se poněkud nelichotivě vyjadřuje GRANT (1952: 98): „It is obvious that Tatian knows more about science and philosophy than Justin does, but that he has no understanding of it whatever.“

ochota spíše podstoupit smrt, než zradit víru) plodí pravdu, tak neřest (v tomto případě nesoulad řečí a skutků, příp. krádež) plodí nepravdu.

Tato rovnice se uplatňuje v kontextu konkurenčních náboženství a jejich božstev. Raně křesťanští apologeti (stejně jako dávno před nimi Xenofanés) se při kritice řeckého náboženství zaměřují zejména na morální poklesky olympského pantheonu a vyvozují z nich neexistenci řeckých a římských božstev. Aristeidés Athénský si na jednom místě stěžuje, že „lidé si vzali příklad od svých bohů, konali veškerou nepravost, nezřízenost a bezbožnost a poskvřnili zemi i nebe svými hrůznými skutky“;²⁶³ jinde pak poněkud legalisticky upozorňuje na diskrepanci mezi řeckými zákony a jednáním řeckých božstev.²⁶⁴ Když Athénagorás mluví o „nepřesvědčivosti [tradiční řecké] teologie“ (τὸ ἀπίθανον [...] τῆς θεολογίας),²⁶⁵ zmiňuje zejména antropomorfní charakter řeckých božstev a z toho plynoucí podléhání vášním. Řeků se ptá: „Co je vznešené nebo užitečné na těchto pohádkách, abychom uvěřili, že Kronos, Zeus, Koré a ostatní jsou bohové?“²⁶⁶ A dále: „Což neodmítají tento zcela bezbožný brak o bozích? Úranos je vykastrován, Kronos je svázán a svržen do Tartaru, Titáni se bouří, Styx umírá v boji (již toto ukazuje, že [Řekové] považují [bohy] za smrtelné), navzájem se sexuálně stýkají, dokonce se sexuálně stýkají i s lidmi!“²⁶⁷ Poté, co Klement Alexandrijský sepsal celý katalog sexuálních dobrodružství řeckých božstev včetně pederastie, ironicky poznamenává: „Před těmito bohy nechť padají na kolena vaše ženy. Nechť se modlí za to, aby jejich mužové byli také takoví, tak rozvázní, aby se těmito bohům připodobnili a sami usilovali o totéž. Vaši synové nechť si zvykají je ctít, ať je převezmou jako zářné obrazy smilstva, a tak dospějí v muže!“²⁶⁸ Z morálních poklesků řeckých božstev

263 ARISTIDES ATHENAEUS, *Apologia* 11.7: ὁθεν λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι ἀφορμὴν ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῶν ἐπραττον πᾶσαν ἀνομίαν καὶ ἀσέλγειαν καὶ ἀσεβείαν καταμαίοντες γῆν τε καὶ ἀέρα ταῖς δειναῖς αὐτῶν πράξεσιν.

264 ARISTIDES ATHENAEUS, *Apologia* 13.7: πῶς δὲ οὐ συνῆκαν οἱ σοφοὶ καὶ λόγοιοι τῶν Ἑλλήνων, ὅτι νόμους θέμενοι κατακρίνονται ὑπὸ τῶν ἰδίων νόμων; εἰ γὰρ οἱ νόμοι δίκαιοι εἰσιν, ἀδικοὶ πάντως οἱ θεοὶ αὐτῶν εἰσὶ παράνομα ποιήσαντες, ἀλληλοκτονίας καὶ φαρμακείας καὶ μοιχείας καὶ κλοπᾶς καὶ ἀρσενοκοιτίας· εἰ δὲ καλῶς ἐπραξαν ταῦτα, οἱ νόμοι ἄρα ἀδικοὶ εἰσὶ κατὰ τῶν θεῶν συντεθέντες· νυνὶ δὲ οἱ νόμοι καλοὶ εἰσὶ καὶ δίκαιοι, τὰ καλὰ ἐπαινοῦντες καὶ τὰ κακὰ ἀπαγορεύοντες· τὰ δὲ ἔργα τῶν θεῶν αὐτῶν παράνομα· παράνομοι ἄρα οἱ θεοὶ αὐτῶν καὶ ἔνοχοι πάντες θανάτου καὶ ἀσεβεῖς οἱ τοιοῦτους θεοὺς παρεισάγοντες, εἰ μὲν γὰρ μυθικαὶ αἱ περὶ αὐτῶν ἱστορίαι, οὐδὲν εἰσὶν εἰ μὴ μόνον λόγοι· εἰ δὲ φυσικαὶ, οὐκέτι θεοὶ εἰσὶν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες.

265 ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 20.1.

266 ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 20.4: τί τὸ σεμνὸν ἢ χρηστὸν τῆς τοιαύτης ἱστορίας, ἵνα πιστεύσωμεν θεοὺς εἶναι τὸν Κρόνον, τὸν Δία, τὴν Κόρην, τοὺς λοιποὺς;

267 ATHENAGORAS, *Legatio pro Christianis* 21.4: οὐ καταβάλλουσι τὸν πολὺν τοῦτον ἀσεβῆ λῆρῶν περὶ τῶν θεῶν; Οὐρανὸς ἐκτέμνεται, δεῖται καὶ καταταρατρῶται Κρόνος, ἐπανίστανται Τιτᾶνες, Στύξ ἀποθνήσκει κατὰ τὴν μάχην—ἦδη καὶ θνητοὺς αὐτοὺς δεικνύουσιν—ἐρώσιν ἀλλήλων, ἐρώσιν ἀνθρώπων.

268 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Protrepticus* 2.33.6–7: Τούτους ὑμῶν αἱ γυναῖκες προσκυνούντων τοὺς θεοὺς, τοιοῦτους δὲ εὐχέσθω εἶναι τοὺς ἄνδρας τοὺς ἑαυτῶν, οὕτω σάφρονας, ἵν' ὧσιν ὅμοιοι

vyvozovala jejich neexistenci řada autorů,²⁶⁹ avšak důležitá je propojenost mezi nemravností a neexistencí, resp. nepravdou na jedné straně a mravností a pravdou na straně druhé. Nelze než souhlasit s Kühnewegovou tezí, že „praxe je natolik podstatným prvkem [raného] křesťanství, že může sloužit také jako důkaz pro jeho pravdivost.“²⁷⁰

Logická forma argumentu z dokonalého morálního jednání je tedy následující: (p1) Pokud se nějaké individuum prokazuje dokonalým morálním jednáním, a to zvláště za cenu vlastního utrpení, pravdivostní hodnota propozic, které pronáší, je „pravda“; (p2) Ježíš, apoštolové a mučedníci prokázali příkladné morální jednání; (z) pravdivostní hodnota propozic, které pronáší Ježíš, apoštolové a mučedníci, je „pravda“. Inverzně pak platí, že nemorální filosofové si nemohou nárokovat pravdu a nemorální božstva ztrácejí nárok na existenci. V obou uvedených případech se jedná o epistémické odůvodnění *per hominem*.

3.4 Ospravedlnění víry (3): Duchovní inspirace

Jako duchovní inspiraci označuji tvrzení autorů, že zjevený propoziční obsah nepochází od nich samotných, nýbrž od Boha. Stavějí se do pozice pouhých pasivních prostředníků, kteří svému auditoriu dále postupují dokonalé božské vědění. V jediné kanonické apokalypse, tedy ve *Zjevení Janově*, se hned na začátku objevuje typická formule ohlašující božský původ svého obsahu: „Zjevení, které Bůh dal Ježíši Kristu, aby ukázal svým služebníkům, co se má brzo stát; naznačil to prostřednictvím anděla (διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ) svému služebníkovi Janovi. Ten dosvědčil (ἐμαρτύρησεν) Boží slovo a svědectví Ježíše Krista, vše, co viděl.“²⁷¹ Obsah zjevení je epistémicky ospravedlněn poukazem na božský původ informací, přičemž tyto informace někdy neposkytuje přímo Bůh, nýbrž důvěryhodní prostředníci (Ježíš, příp. Ježíš a anděl).²⁷²

τοῖς θεοῖς τὰ ἴσα ἐζηλωκότες· τούτους ἐθιζόντων οἱ παῖδες ὑμῶν σέβειν, ἵνα καὶ ἄνδρες γενήσονται εἰκόνα πορνείας ἐναργῆ τοὺς θεοὺς παραλαμβάνοντες. Pfl. M. Havrda.

269 Mimo zmíněné autory viz třeba JUSTINUS MARTYR, *Apologia prima* 21 nebo *Apologia secunda* 12, detailnější diskusi tohoto argumentu u Justina podává MUNIER (1988: 94–95), který dochází k závěru (*op. cit.*, p. 95), že „Justin reprend aussi et amplifie l’argument des transformations morales opérées par le christianisme, qui avait servi à Aristide, pour prouver la vérité et la sainteté de la religion chrétienne“; dále srov. také THEOPHILUS, *Ad Autolyicum* 1.9 a 3.3, TATIANUS, *Oratio ad Graecos* 8–11 *et passim*.

270 KÜHNEWEG (1988: 113): „Ist also die Praxis ein so wesentliches Element des Christentums, kann sie auch als Argument für seine Wahrheit dienen.“

271 *Zj 1:1–2*: Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἣν ἔδωκεν αὐτῷ ὁ θεός, δεῖξαι τοῖς δούλοις αὐτοῦ ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει, καὶ ἐσήμανεν ἀποστείλας διὰ τοῦ ἀγγέλου αὐτοῦ τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἰωάννῃ, ὃς ἐμαρτύρησεν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅσα εἶδεν.

272 Z řeckého textu není zcela zřejmé, zda přenos informace postupuje po linii Bůh – Ježíš – anděl – Jan nebo zda-li výraz ἄγγελος odkazuje k Ježíšovi jako „poslovi“ Boha, viz MOUNCE (1998: 42).

Tento druh epistémického ospravedlnění se neomezuje na apokalypsy. Jeho hojné používání lze doložit také v Pavlových autentických listech, což nepřekvapí, jestli přijmeme Auneho tezi, že poslední apoštol je „funkčním ekvivalentem“ starozákonního proroka.²⁷³ Pavel sám o sobě tvrdí, že je „apoštol povoláný a pověřený nikoliv lidmi (οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου), ale Ježíšem Kristem a Bohem Otcem, který Ježíše vzkřísil z mrtvých“,²⁷⁴ a ujišťuje své čtenáře, že „evangelium, které jste ode mne slyšeli, není z člověka (οὐκ ἔστιν κατὰ ἀνθρώπου). Vždyť já jsem je nepřevzal od žádného člověka ani se mu nenaučil od lidí, nýbrž zjevil mi je sám Ježíš Kristus (δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ)“.²⁷⁵ Pavel upozorňuje, že „[n]ám však to Bůh zjevil skrze Ducha (διὰ τοῦ πνεύματος); Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží“,²⁷⁶ dokonce tvrdí, že lidé, které si Bůh vyvolil, aby zvěstovali jeho vůli, nejsou povinni podávat žádné další vysvětlení pro své teze a žádnou další argumentaci pro svá tvrzení, protože „[č]lověk obdařený Duchem je schopen posoudit všechno, ale sám nemůže být nikým správně posouzen (πνευματικός ἀνακρίνει [τὰ] πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται)“.²⁷⁷ Rozhodující roli duchovní inspirace potvrzuje i *Druhý list Korintským*, ve kterém Pavel (stejně jako Homéros), říká, že sám neví nic – a zatímco pro Homéra pochází veškeré vědění od Múzy,²⁷⁸ pro Pavla od Ducha a v konečném důsledku tedy přímo od Boha: „Ne že bychom mohli tuto způsobilost přičítat sami sobě na základě toho, co je v nás; naše způsobilost je od Boha (ἡ ἰκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ), který nás učinil způsobilými sloužit nové smlouvě, jež není založena na liteře, nýbrž na Duchu. Litera zabíjí, ale Duch dává život.“²⁷⁹

273 AUNE (1983: 248): „Paul often designates himself an “apostle”, but never a “prophet”. Modern scholars, however, are quite willing to categorize him as a prophet. From the standpoint of early Christianity, the role of apostle appears to have been a functional equivalent of the OT prophet.“

274 Ga 1:1: Παῦλος ἀπόστολος, οὐκ ἀπ’ ἀνθρώπων οὐδὲ δι’ ἀνθρώπου ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

275 Ga 1:11–12: Γνωρίζω δὲ ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ’ ἐμοῦ ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἀνθρώπου· οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτό, οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι’ ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Srov. Moo (2013: 67): „The denial of any human involvement in Paul’s apostolic status is echoed in his later claim that his gospel was not of human origin (1:11–12). The most likely reason for this concern is that the agitators were attempting to undermine Paul’s authority with the Galatians by arguing that his status and teaching depended on the Jerusalem apostles, whose views (as represented by the agitators) should therefore trump Paul’s. Paul not only highlights this denial by placing it before his reference to his divine commissioning; he also repeats the point for emphasis.“

276 1K 2:10: ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος· τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.

277 1K 2:15: δὲ πνευματικός ἀνακρίνει [τὰ] πάντα, αὐτὸς δὲ ὑπ’ οὐδενὸς ἀνακρίνεται.

278 HOMERUS, *Ilias* 2.485–486.

279 2K 3:5–6: οὐχ ὅτι ἀφ’ ἑαυτῶν ἰκανοὶ ἐσμεν λογίσασθαι τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν, ἀλλ’ ἡ ἰκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ θεοῦ, ὃς καὶ ἰκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης, οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος· τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ.

Následující generace křesťanů význam duchovní inspirace ještě podtrhují: Pro Tertulliana komplementuje epistémické ospravedlnění za pomoci duchovní inspirace apoštolské soužití a blízkost k Ježíšovi;²⁸⁰ pro Justina Mučedníka jsou duchovní moudrost, prorocství i zářky dary Ducha;²⁸¹ Eirénaios z Lyonu o apoštolech uvádí: „Poté, co náš Pán povstal z mrtvých, byli [apoštolové] naplněni mocí shůry prostřednictvím Ducha svatého, který se na ně snesl, a nabyli dokonalé poznání.“²⁸² Jak poznamenává v této souvislosti Denis Farkasfalvy, apoštolové „jsou vylíčení jako plně závislí na Kristovi a jejich jedinou úlohou je předávat lidstvu zjevení vtěleného Slova,“ ovšem Eirénaios také tvrdí, že „apoštolové vykonávají své kázání prostřednictvím skutečné a aktivní přítomnosti Ducha.“²⁸³ Všechny zmíněné pasáže kladou důraz na to, že apoštolové mají dokonalé vědění (viz kupříkladu *Quis igitur integrae mentis credere potest aliquid eos ignorasse?* u Tertulliana nebo *habuerunt perfectam agnitionem* u Eirénaia).

Základní mechanismus epistémického ospravedlnění skrze duchovní inspiraci můžeme rekonstruovat v následující podobě: (p1) Pokud nějaké individuum disponuje speciálním přístupem k dokonalému vědění (Bůh), a to buď přímo, nebo důvěryhodným prostřednictvím (Ježíš, Duch, anděl), pravdivostní hodnota propozic, které pronáší, je „pravda“; (p2) ústřední postavy raného křesťanství disponují speciálním přístupem k dokonalému vědění, a to buď přímo (Ježíš), nebo nepřímo (apoštolové prostřednictvím Ježíše a Ducha); (z) pravdivostní hodnota propozic, které pronášejí Ježíš a apoštolové, je „pravda“. Stejně jako v předchozích dvou případech lze tedy epistémické ospravedlnění víry skrze duchovní inspiraci zařadit pod epistémické odůvodnění *per hominem*, protože propozice nabývají pravdivostních hodnot s ohledem na specifické charakteristiky konkrétního mluvčího – tedy konkrétně odvoláním se na jeho přístup k dokonalému vědění.

280 TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum* 22.3, 8–10: *Quis igitur integrae mentis credere potest aliquid eos ignorasse quos magistros Dominus dedit, individuos habens in comitatu in discipulatu in conuictu, quibus obscura quaeque seorsum disserebat, illis dicens datum esse cognoscere arcana quae populo intellegere non liceret? [...] Dixerat plane aliquando: Multa habeo adhuc loqui uobis, sed non potestis modo ea sustinere, tamen adiciens: Cum uenerit ille spiritus ueritatis, ipse uos deducet in omnem ueritatem, ostendit illos nihil ignorasse quos omnem ueritatem consecuturos per spiritum ueritatis repromiserat. Et utique impleuit repromissum, probantibus actis apostolorum descensum spiritus sancti.*

281 Viz MORGAN-WYNNE (1984: 176).

282 IRENAEUS, *Adversus haereses* 3.1.1: *Postea enim quam surrexit Dominus noster a mortuis, et induti sunt supervenientis Spiritus sancti virtutem ex alto, de omnibus adimpleti sunt, et habuerunt perfectam agnitionem.*

283 FARKASFALVY (1968: 323): „Thus the Apostles themselves are presented as entirely depending on Christ, having no other task but to channel to mankind the revelations of the Incarnate Word. On the other hand, Irenaeus repeatedly declares that it is through the actual and active presence of the Spirit that the apostles carry out their preaching.“

3.5 Ospravedlnění víry (4): Proroctví

Ospravedlnění víry skrze proroctví vyžaduje několik úvodních poznámek. Musíme především odlišovat ospravedlnění skrze proroctví a ospravedlnění skrze duchovní inspiraci: Duchovní inspirace je sice v proroctvích bezpochyby přítomna, ale existují také případy duchovní inspirace, které nemají prorocký charakter v přísném slova smyslu, nevypovídají tedy nic o budoucnosti. Za druhé, mohlo by se zdát, že ospravedlnění víry skrze proroctví vůbec nenáleží k epistémickému odůvodnění *per hominem*, protože *prima facie* připomíná metodologický model formulace hypotéz, které se následně empiricky testují a vyhodnocují úspěšnost predikcí, které tyto hypotézy generují. Například proroci vyslovují predikce o příchodu Mesiáše, ať je ten již pojímán eschatologicky nebo prorocky, a tyto predikce se pro křesťany naplňují (dosahují epistémického odůvodnění) příchodem Ježíše. Jádrem argumentu, který předkládá ve prospěch křesťanství Justin Mučedník, je vyplnění proroctví (věnuje mu téměř polovinu *První apologie*),²⁸⁴ která mimo již zmíněného mučednictví sehrála stěžejní úlohu také při jeho vlastním obrácení.²⁸⁵ V *První apologii* Justin říká, že rozhodujícím důvodem k tomu, aby lidé přijali Krista, je naplnění proroctví: „Kterak zajisté bychom člověku ukřižovanému věřili, že prvorozencem jest Boha nezplozeného, a že soud všemu pokolení lidskému vynese, kdybychom svědectví o něm, dříve než člověkem se stal, ohlašovaných nenalézali, a jich skutkem potvrzených nespatriovali (εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθειν αὐτὸν ἄνθρωπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὐρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἔωρῶμεν).“²⁸⁶

Nemusí se jednat pouze o prorokování příchodu Ježíše jako mesiáše. Tertullianus vnímá pronásledování křesťanů jako vyplněné proroctví, které pronesl Ježíš:

284 JUSTINUS MARTYR, *Apologia prima* 31–53. Pro detailní analýzu proroctví u Justina viz zejména SKARSAUNE (1987). DE VOGEL (1978: 370) upozorňuje, že pro Justina je hlavním argumentem ve prospěch křesťanství právě vyplněné proroctví, nikoliv filosofická argumentace samotná: „The argument of the fulfilment of the prophecies is for him ‘proving’, not any argument from Greek philosophy. This is a remarkable fact, but it is true.“

285 JUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone* 7: Τίνοι οὖν, φημί, ἐτι τις χρήσαιτο διδασκάλῳ ἢ πόθεν ὠφεληθεῖ τις, εἰ μὴδὲ ἐν τούτοις τὸ ἀληθές ἐστιν; Ἐγένοντο τινες πρὸ πολλοῦ χρόνου πάντων τούτων τῶν νομιζομένων φιλοσόφων παλαιότεροι, μακάριοι καὶ δίκαιοι καὶ θεοφιλεῖς, θείῳ πνεύματι λαλήσαντες καὶ τὰ μέλλοντα θεσπίσαντες, ἃ δὴ νῦν γίνεται· προφητας δὲ αὐτοὺς καλοῦσιν. οὗτοι μόνοι τὸ ἀληθές καὶ εἶδον καὶ ἐξείπον ἀνθρώποις, μήτ' εὐλαβηθέντες μήτε δυσωπηθέντες τινὰ, μὴ ἡττημένοι δόξης, ἀλλὰ μόνα ταῦτα εἰπόντες ἃ ἤκουσαν καὶ ἃ εἶδον ἀγίῳ πληρωθέντες πνεύματι. Ζῦστάνα ὁτάσκου, zda jsou citované řádky literární fikcí nebo historickou realitou, srov. JOSSA (2003: 172): „Non sappiamo se sia stata effettivamente la realtà dei fatti o se siamo in presenza soltanto di un finzione letteraria.“

286 JUSTINUS MARTYR, *Apologia* 53.2: τίνοι γὰρ ἂν λόγῳ ἀνθρώπῳ σταυρωθέντι ἐπειθόμεθα, ὅτι πρωτότοκος τῷ ἀγεννήτῳ θεῷ ἐστι καὶ αὐτὸς τὴν κρίσιν τοῦ παντός ἀνθρωπείου γένους ποιήσεται, εἰ μὴ μαρτύρια πρὶν ἢ ἔλθειν αὐτὸν ἀνθρώπον γενόμενον κεκηρυγμένα περὶ αὐτοῦ εὐρομεν καὶ οὕτως γενόμενα ἔωρῶμεν [...].

„Všechno, co se děje, bylo předpovězeno; to, co teď vidíte, bylo předtím slyšeno [...] Zatím co trpíme [tyto útrapy], čteme [o nich v Písmě], a jak je zkoumáme, [samy se] dokazují. To je dle mého mínění vhodným dokladem jejich božskosti a pravdy proroctví.“²⁸⁷ Tertullianus, stejně jako téměř všichni raně křesťanští autoři, se hlásí k principu, který moderní badatelé označují jako „teorii historické korespondence“²⁸⁸ nebo „historické racionality“, jenž spočívá v „dokonalé shodě mezi tím, co bylo předpovězeno ve Starém Zákoně a vyplněno v Novém“.²⁸⁹ Písmo je legitimizováno naplněním proroctví, která obsahuje, přičemž ono samo je v pozdější době v jistém smyslu považováno za božsky inspirované. Eirénaios třeba říká, že „Písma jsou zajisté dokonalá (*Scripturae quidem perfectae sunt*), protože byla vyřčena Slovem Boha a Duchem“.²⁹⁰ Inkluze ospravedlnění víry skrze proroctví by se tedy neměla, jak se se zdá, začleňovat pod epistémické odůvodnění *per hominem*. Na tuto námitku lze odpovědět následovně: Za prvé téměř všichni raně křesťanští autoři považují proroky a recipienty zjevení za duchovně inspirované, takže ospravedlnění víry skrze proroctví předpokládá ospravedlnění víry skrze duchovní inspiraci, u které jsem doložil, že náleží k epistémickému odůvodnění *per hominem*. Dalším problémem je zjevná kruhovost argumentace, kterou popisuje např. Bernard Sesboué v diskusi argumentu z proroctví u Eirénaia: „Nejenomže je proroctví důkazem události [sc. příchodu Krista], ale tato událost je na druhé straně také důkazem proroctví: Vtělené slovo je sesláno, tak jak to bylo oznámeno.“²⁹¹

Navíc, pokud by ospravedlnění víry skrze proroctví mělo naplnit svoji funkci, třeba v případě Ježíšova příchodu, musí se nejdříve dokázat, že Ježíš je Kristus, totiž mesiáš, kterého ohlašují starozákonní proroci, jednoduše proto, že Ježíš nebyl jediným Židem ve starověké Palestině, který si tento nárok činil.²⁹² Aby mohlo ospravedlnění víry skrze proroctví fungovat, je zapotřebí dalšího kritéria, na jehož základě bude možné určit, zda Ježíš skutečně je, nebo není mesiáš. Řečeno jinak: Aby bylo ospravedlnění víry skrze proroctví platné, je nutné nejdříve dokázat, že Ježíš je skutečně ten člověk, o kterém mluví proroci, a tento důkaz nemůže samo

287 TERTULLIANUS, *Apologeticum* 20.2–3: *Quicquid agitur, praenuntiabatur; quicquid uidetur, audiebatur* [...] *Dum patimur, leguntur; dum recognoscimus, probantur. Idoneum, opinor, testimonium diuinitatis ueritas diuinationis.*

288 GUERRA (1991: 117): „simple historical correspondence theory.“

289 KAUFMAN (1991: 172): „From books of Hebrew scripture, Tertullian learned of the perfect correspondence between what was foretold in the Old and fulfilled in the New Testaments. All this gave Christ’s work and Christian revelation historical rationality.“

290 IRENAEUS, *Adversus haereses* 2.28.2: *Scripturae quidem perfectae sunt, quippe a Verbo Dei et Spiritu eius dictae.*

291 SESBOUÉ (1981: 886–887): „Ainsi donc non seulement la prophétie est une preuve de l’événement, mais l’événement à son tour devient une preuve de la prophétie: le Verbe incarné est envoyé tel qu’il avait été annoncé.“

292 AUNE (1983: 126–129).

proroctví přinést.²⁹³ Ospravedlnění víry skrze proroctví proto předpokládá jako *sine qua non* ještě nějaké další ověření, že Ježíš je mesiáš, které lze podat poukazem na jeho schopnost konat zázraky, na jeho dokonalé morální jednání nebo na duchovní inspiraci. Lze tedy uzavřít, že ospravedlnění víry skrze proroctví vyžaduje a musí v sobě obsahovat ještě nějakou jinou instanci ospravedlnění, která bude náležet epistemickému odůvodnění *per hominem*.

3.6 Ospravedlnění víry (5): Tradice

Poslední způsob ospravedlnění víry je spojen s rolí tradice, která se v raném křesťanství většinou chápe jako nepřerušovaná linie sahající od Boha jako zdroje dokonalého vědění skrze důvěryhodné prostředníky a rodící se církevní uspořádání až do jejich dnů. Toto ospravedlnění víry má poněkud pozdější kořeny, protože v prvních desetiletích po smrti Ježíše se předpokládalo, že jeho druhý příchod nastane velice brzy²⁹⁴ a problematika výstavby církevní institucionální struktury stojí mimo hlavní zájem.

V jednom z nejranějších nekanonických dokumentů, který lze datovat do 90. let 1. století n. l., v *Prvním listě Klementově*, se role tradice konstituuje takto: „Za hlasatele evangelia nám ustanovil Pán Ježíš Kristus apoštoly. Ježíš Kristus byl zase poslán od Boha. Tedy Kristus od Boha, apoštolové od Krista. Obojí v krásném řádu podle Boží vůle [...]. Kázali po vesnicích i městech. Tam věřícím ustanovili za biskupy a jáhny své první žáky, jež z vnuknutí Ducha Svatého uznali za hodné tohoto úřadu.“²⁹⁵ Eirénaios zařazuje do této linie také proroky a nastiňuje dějiny pravdy,²⁹⁶ která byla „předpovězena proroky, kterou učil Pán, kterou rozšířili apoštolové a která byla udržována při životě a předávána dál církvi specificky prostřednictvím presbyterního následovnictví“.²⁹⁷ Delší pasáž z Tertullianova

293 Viz třeba GRANT (1952: 171): „The underlying axiom which made prophecy credible was the omnipotence of God. No matter how stable the present world might seem, no matter how apparently unbreakable the chain of cause and effect, God would act and nothing could resist his power. Thus the miracle stories at the same time reflect this belief and are used to confirm it.“

294 *Mt 24:34*: ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα ταῦτα γένηται.

295 CLEMENS ROMANUS, *Epistula ad Corinthios I* 42.1–4: Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐξεπέμφθη. Ὁ Χριστὸς οὖν ἀπὸ τοῦ θεοῦ, καὶ οἱ ἀπόστολοι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ· ἐγένοντο οὖν ἀμφοτέρω εὐτάκτως ἐκ θελήματος θεοῦ. [...] Κατὰ χώρας οὖν καὶ πόλεις κηρῦσσοντες καθίστανον τὰς ἀπαρχὰς αὐτῶν, δοκιμάσαντες τῷ πνεύματι, εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους τῶν μελλόντων πιστεύειν. Přel. J. Novák. FERGUSON (2008: 51) mluví v diskusi k této pasáži o „divine chain of authority“.

296 IRENAEUS, *Adversus haereses* 5, praefatio: [...] *et veritate ostensa, et manifestato praeconio Ecclesiae, quod prophetae quidem praeconaverunt, quemadmodum demonstravimus, perfecit autem Christus, Apostoli vero tradiderunt, a quibus Ecclesia accipiens, per universum mundum sola bene custodiens, tradidit filiis suis* [...].

297 HEFNER (1964: 304): „announced by the prophets, taught by the Lord, delivered by the apostles, kept alive and passed on by the church specifically by means of presbyterial succession.“

díla *O preskripci heretiků* (*De praescriptione hereticorum*) lze uvést v úplnosti, protože detailně popisuje roli tradice při ospravedlnění víry a navazuje také na další modalitu epistémického ospravedlnění víry:

*Christus Iesus, Dominus noster, [...] quisquis est, cuiuscumque Dei filius, cuiuscumque materiae homo et Deus, cuiuscumque fidei praeceptor, cuiuscumque mercedis repromissor, quid esset, quid fuisset, quam patris uoluntatem administraret, quid homini agendum determinaret, quamdiu in terris agebat, ipse pronuntiabat siue populo palam, siue discipulis seorsum, ex quibus duodecim praecipuos lateri suo allegerat destinatos nationibus magistros. Itaque uno eorum decusso reliquos undecim digrediens ad patrem post resurrectionem iussit ire et docere nationes tinguendas in Patrem et in Filium et in Spiritum sanctum. Statim igitur apostoli – quos haec appellatio missos interpretatur – adsumpto per sortem duodecimo Matthia in locum Iudae ex auctoritate prophetiae quae est in psalmo David, consecuti promissam uim Spiritus sancti ad uirtutes et eloquium, primo per Iudaeam contestata fide in Iesum Christum et ecclesiis institutis, dehinc in orbem profecti eandem doctrinam eiusdem fidei nationibus promulgauerunt. Et perinde ecclesias apud unamquamque ciuitatem condiderunt, a quibus traducem fidei et semina doctrinae ceterae exinde ecclesiae mutuatae sunt et cottidie mutantur ut ecclesiae fiant. Ac per hoc et ipsae apostolicae deputantur ut suboles apostolicarum ecclesiarum.*²⁹⁸

Kdo je Kristus Ježíš, náš Pán [...], synem kterého Boha je, z jaké látky je člověk a Bůh, jaké víry je učitelem, jakou odměnu slibuje, co je, co byl, jakou vůli Otce naplnil, co určil, aby člověk konal – to on sám, dokud byl na zemi, oznámil buď veřejně, anebo soukromě učedníkům, ze kterých si vybral k sobě dvanáct výjimečných, aby se stali učiteli národů. Jeden z nich sice odpadl, ale když po vzkříšení měl Ježíš odejít za otcem, zbylým jedenácti přikázal jít, učit národy a křtít ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého. Hned nato apoštolové (jejichž jméno znamená „ti, co byli posláni“) losem přijali na místo Jidáše jakožto dvanáctého apoštola Matěje, a to na základě autority prorocství, které obsahuje Davidův žalm. Obdrželi slíbenou moc Ducha svatého, aby byli schopni činit zázraky a aby byli výmluvní. Nejdříve svědčili o víře v Ježíše Krista v Judeji a založili tam také sbory (*ecclesiis*), pak se vydali do světa a šířili totéž učení téže víry i u [ostatních] národů. Založili sbory (*ecclesias*) v každém městě, ze kterých následně mnohé ostatní sbory (*ecclesiae*) převzaly tradici víry a semínka učení a každým dnem je přejímají, aby se staly církvemi (*ecclesiae*). A proto se také tyto církve mohou považovat za apoštolské, protože vzešly z [původních] apoštolských sborů (*ecclesiarum*). (přel. J. Franek)

Na ospravedlnění víry skrze tradici lze stejně jako na ospravedlnění skrze proctví ukázat, že role tradice je pouze doplňkový argument, který předpokládá platnost epistémického odůvodnění skrze zázraky, dokonalé morální jednání nebo duchovní inspiraci. Tradice se zakládá na Ježíšově a později apoštolské zvěsti, uchovává ji a brání před vnějšími zásahy. Z pěti diskutovaných ospravedlnění víry náležejí první tři postupy do epistémického odůvodnění *per hominem*; dva následující pak sice *per se* do epistémického odůvodnění *per hominem* nenáležejí, ale jejich úspěšná aplikace je zcela nutně předpokládá.

298 TERTULLIANUS, *De praescriptione hereticorum* 20.1–6.

3.7 Athény a Jeruzalém

Na základě hrubého nárysu koncepce epistémického ospravedlnění víry v raně křesťanské literatuře lze vyvodit následující závěr: (1) aplikace epistémického odůvodnění *per hominem* sice nevyklučuje použití epistémického odůvodnění *per rem*, ovšem (2) kdykoliv se tyto dva mody dostanou do konfliktu, epistémické odůvodnění *per hominem* má vyšší relevanci a prioritu. Protože konfrontace obou modů byla nevyhnutelná, vytvořilo se v raně křesťanské literatuře schizma analogické Raffaellově *Transfiguraci*, které bude mít zásadní vliv na utváření protekcionismu a pojetí náboženství *sui generis* v religionistice 19. a 20. století. Přístup raně křesťanských autorů k epistémickému odůvodnění *per rem* můžeme sledovat prizmatem jejich přístupu k antické filosofii, protože řecká filosofická tradice epistémického odůvodnění *per hominem* nepřipouští. Je ovšem nutné poznamenat, že křesťanští autoři neodmítají tuto modalitu epistémického odůvodnění *a priori*. Nedávno publikované studie dokládají, že již u Pavla se objevují náznaky epistémického odůvodnění *per rem* (tedy nějaké formy „přirozené teologie“ a argumentace, která se nezakládá na zjevení),²⁹⁹ a je triviální doložit tuto tendenci u autorů pozdějších.

Justin Mučedník vytváří originální přístup, který je založen na koncepci „spermatického logu“, podle níž mohli dosáhnout pravého, byť neúplného poznání, rovněž předkřesťanští myslitelé.³⁰⁰ Když Eirénaios řeší otázku, zda andělé mohli postrádat poznání nejvyššího Boha, tvrdí, že pravda monoteismu může být ustanovena a pochopena podle čistě racionálních kritérií (tj. za pomoci epistémického odůvodnění *per rem*) a bez odkazu ke zjevení, protože „i když nikdo nezná Otce, pouze Syn, a nikdo nezná Syna, pouze Otec a ti, kterým to zjevil Syn, stejně všichni vědí alespoň tuto jednu věc, totiž že je jeden Bůh, Pán všeho, protože ji zjevuje rozum, který byl vložen do jejich myslí (*ratio mentibus infixis [...] revelet*)“.³⁰¹ Dokonce i Tertullianus, u kterého lze jen stěží nalézt zvláštní přízeň k tradici antické filosofie, tvrdí, že „velká většina lidského rodu zná Mojžíšova Boha, i když jim není známo ani Mojžíšovo jméno, nemluvě o jeho spisech“,³⁰² protože toto poznání Boha „je každé duši dáno božím darem (*animae enim a primordio conscientia dei dos est*)“.³⁰³ Stejně tak je možné racionálně nahlédnout, že duše je nesmrtelná, protože

299 MOORES (1995); SCOTT (2009).

300 JUSTINUS MARTYR, *Apologia secunda* 13.3: ἕκαστος γὰρ τις ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικῆς θείου λόγου τὸ συγγενὲς ὄρων καλῶς ἐφθέρξατο.

301 IRENAEUS, *Adversus haereses* 2.6.1: *Unde etiamsi nemo cognoscit Patrem nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit, tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixis moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus, omnium Dominus.*

302 TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 1.10.2: *Denique maior popularitas generis humani, ne nominis quidem Moysi compotes, nedum instrumenti, deum Moysi tamen norunt [...].*

303 TERTULLIANUS, *Adversus Marcionem* 1.10.3: *Ante anima quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia dei dos est [...].*

některé věci, jako třeba nesmrtelnost duše nebo existence jednoho boha, „jsou poznatelné i přirozeně“ (*naturaliter nota sunt*).³⁰⁴

Použití epistemického odůvodnění *per rem* v raném křesťanství ale naráží na dva zásadní problémy. Za prvé, i když uznáme, že „rozum“ nebo „filosofie“ (tedy modalita *per rem*) může objevit některé pravdy bez pomoci božského zjevení (např., že Bůh existuje, že Bůh je pouze jeden, že duše je nesmrtelná), tato možnost je zcela vyloučena u jiných, pro křesťanství mnohem zásadnějších pravd (např., že Bůh seslal Ježíše jako mesiáše, aby spasil lidstvo, vykoupil jeho hříchy zástupnou smrtí na kříži a pak vstal z mrtvých). Z uvedeného vyplývá, že epistemické odůvodnění *per rem* mohlo být pro raně křesťanské autory pouze druhotnou argumentační strategií, jež nezdůvodňovala centrální teze křesťanství. Za druhé, kdykoliv se vyskytne konflikt mezi epistemickým odůvodněním *per rem* a *per hominem*, zjevená pravda, která se ospravedlňuje kombinací již zmíněných postupů, má preferenční status. Také to potvrzuje pouze sekundární postavení argumentace *per rem*.

Hypotetická „minimální verze křesťanství“, založená na tzv. prvním vyznání víry z Pavlova *Prvního listu Korintským*,³⁰⁵ by obsahovala tyto tři propozice: (1) Ježíš zemřel na kříži; (2) Ježíš vstal z mrtvých (tělesně); (3) Ježíšovo úmrtí a zmrtvýchvstání se odehrálo za účelem spasení lidstva. V 1. a 2. století n. l. citovali křesťanští autoři z celého pavlovského korpusu statisticky nejčastěji právě 15. kapitulu *Prvního listu Korintským*,³⁰⁶ plně v duchu Pavlových slov: „Jestliže Kristus nebyl vzkříšen, pak je naše zvěst klamná, a klamná je i vaše víra.“³⁰⁷ Aby Pavel (anebo kdokoliv jiný) tyto teze epistemicky odůvodnil, jistě může využít celou řadu argumentačních postupů, které skýtá modalita *per hominem*. Dají se ale zdůvodnit za použití modality *per rem*? Odpovědí je v tomto případě pouze kvalifikované „ne“,³⁰⁸ protože oba základní metodologické postupy zde kolidují a již Pavel si byl této skutečnosti plně vědom. V úvodu zmiňovaného listu řeší konflikt následovně:

304 TERTULLIANUS, *De resurrectione mortuorum* 3.1: *Est quidem et de communibus sensibus sapere in dei rebus, sed in testimonium veri, non in adiutorium falsi, quod sit secundum diuinam, non contra diuinam dispositionem. Quaedam enim et naturaliter nota sunt, ut immortalitas animae penes plures, ut deus noster penes omnes.*

305 *IK* 15:3–4: παραδόξα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις, ὁ καὶ παρέλαβον, ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ὅτι ἐτάφη, καὶ ὅτι ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ κατὰ τὰς γραφάς [...].

306 MEUNIER (2006: 332).

307 *IK* 15:14: εἰ δὲ Χριστὸς οὐκ ἐγήγερται, κενὸν ἄρα [καὶ] τὸ κήρυγμα ἡμῶν, κενὴ καὶ ἡ πίστις ὑμῶν.

308 Jakékoliv pokusy „racionalizovat“ Ježíšovo vzkříšení, jak se o to pokouší třeba Athénagorás ve svém spisku *De resurrectione*, jsou odsouzeny k nezdaru. GRANT (1952: 242) uzavírá: „In this example we see the rationalistic tendency of apologetic leading to its absurd conclusion. Athenagoras is thoroughly unrealistic. It is not as a Christian, however, that he goes astray; it is as an amateur philosopher convinced of the validity of his concept of ‘nature’ and of his deductive method.“

(18) Ὁ λόγος γὰρ ὁ τοῦ σταυροῦ τοῖς μὲν ἀπολλυμένοις μωρία ἐστίν, τοῖς δὲ σωζομένοις ἡμῖν δύναμις θεοῦ ἐστίν. (19) γέγραπται γὰρ, Ἀπολῶ τὴν σοφίαν τῶν σοφῶν, καὶ τὴν σύνεσιν τῶν συνετῶν ἀθετήσω. (20) ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ συζητητὴς τοῦ αἰῶνος τούτου; οὐχὶ ἐμώρωνεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου; (21) ἐπειδὴ γὰρ ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔγνω ὁ κόσμος διὰ τῆς σοφίας τὸν θεόν, εὐδόκησεν ὁ θεὸς διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος σώσαι τοὺς πιστεύοντας. (22) ἐπειδὴ καὶ Ἰουδαῖοι σημεῖα αἰτοῦσιν καὶ Ἕλληνες σοφίαν ζητοῦσιν, (23) ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις μὲν σκάνδαλον ἔθνεσιν δὲ μωρίαν, (24) αὐτοῖς δὲ τοῖς κλητοῖς, Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν, Χριστὸν θεοῦ δύναμιν καὶ θεοῦ σοφίαν. (25) ὅτι τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ σοφώτερον τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, καὶ τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ ἰσχυρότερον τῶν ἀνθρώπων.³⁰⁹

(18) Slovo o kříži je bláznovstvím těm, kdo jsou na cestě k záhubě; nám, kteří jdeme ke spáse, je mocí Boží. (19) Je psáno: ‚Zahubím moudrost moudrých a rozumnost rozumných zavrhnou.‘ (20) Kde jsou učenci, kde znalci, kde řečníci tohoto věku? Neučinil Bůh moudrost světa bláznovstvím? (21) Protože svět svou moudrostí nepoznal Boha v jeho moudrém díle, zalíbilo se Bohu spasit ty, kdo věří, bláznovskou zvěstí. (22) Židé žádají zázračná znamení, Řekové vyhledávají moudrost, (23) ale my kážeme Krista ukřížovaného. Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství, (24) ale pro povolání, jak pro Židy, tak pro Řeky, je Kristus Boží moc a Boží moudrost. (25) Neboť bláznovství Boží je moudřejší než lidé a slabost Boží je silnější než lidé. (přel. ČEP)

Kdykoliv stojí epistémické odůvodnění *per rem* v cestě zjevené pravdě, je promptně odmítnuto. Jak se shodují badatelé komentující tuto sekci, „Pavel nejmenší pochybnost o tom, že Bůh odmítl vše, co spočívá v pouhé lidské moudrosti“;³¹⁰ „kříž stojí v absolutní kontradikci k lidské moudrosti, bez jakékoliv možnosti kompromisu“;³¹¹ „kříž ničí všechny sekulární a náboženské pokusy o uchopení Boha a světa, které jsou založeny na lidské moudrosti“.³¹² Jakkoliv tyto teze neposkytují epistémickému odůvodnění *per rem* mnoho prostoru a v jistém smyslu anticipují Lutherovo odmítnutí racionality a „rozumu jako ‚krásné děvky““,³¹³ David Garland správně dodává, že „bychom neměli činit unáhlený závěr, že Pavel očerňuje lidskou schopnost rozumu anebo že si myslí, že víra a rozum jsou neslučitelné“.³¹⁴ Nahradíme-li mlhavé koncepty „víry“ a „rozumu“ zde užívanou terminologií, pak z řečeného plyne, že epistémická odůvodnění *per rem* a *per hominem* nejsou sice „neslučitelná“ vždy, ale v případech, kdy si vzájemně konkurují, musí neosobní modalita *per rem* ustoupit. Toto původní Pavlovo řešení tvoří základní myšlenkové schéma celého raně křesťanského diskursu.³¹⁵

309 IK 1:18–25.

310 MORRIS (1985: 44): „Paul leaves not the slightest doubt that God has rejected all that rests on merely human wisdom.“

311 FEE (1987: 66): „the cross stands in absolute, uncompromising contradiction to human wisdom.“

312 GARLAND (2003: 63): „The cross makes hash of all secular and religious attempts based on human wisdom to make sense of God and the world.“

313 Pro Lutherovo nelichotivé hodnocení lidského rozumu viz KAUFMANN (1958: 305–307).

314 GARLAND (2003: 66): „We should not jump to the conclusion that Paul denigrates the human faculty of reason or thinks that faith and reason are irreconcilable.“

315 SCAGLIONI (1972: 213) třeba v souvislosti s Tertullianem uvádí: „Il discorso di Paolo ha inciso pro-

Ačkoli Justin Mučedník tvrdí, že řeční filosofové mají alespoň nedokonalý přístup k pravdě podílem na „spermatickém logu“ anebo znalostí starozákonních spisů (dokonce považuje za křesťany všechny, kteří žili μετὰ λόγου, včetně Sókrata a Hérakleita),³¹⁶ jejich možnosti jsou oproti bezprostřední pravdě zjevení značně omezené. Samotný pojem λόγος σπερματικός nemusí být dědictvím antické filosofické tradice (v sekundární literatuře se objevují zmínky o návaznosti na střední platonismus, tento pojem ovšem používají i stoikové),³¹⁷ ale jeho původ některý spatřují spíše ve výrazu „Slovo Boha“, který se často vyskytuje v *Septuagintě*.³¹⁸ Dále, což je mnohem důležitější, Justin si je zcela jist tím, že zjevená křesťanská doktrína „se zdá být větší než všechno lidské poznání“³¹⁹ a „vznešenější než všechna lidská filosofie“ (πάσης μὲν φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέρτερα),³²⁰ navíc ji lze adekvátně postihnout pouze za pomoci a v přítomnosti boží milosti.³²¹ Jak shrnuje Winrich Löhr, „básníci a filosofové měli přístup k božské pravdě, protože četli Písmo a odvodili svou moudrost z něj. Avšak jejich vhléd byl přinejlepším částečný – plnost božské pravdy se stala dostupnou až ve vtělení“.³²²

fondamente nell'animo di Tertulliano, così che riuscirebbe difficile intenderne la posizione su questo punto, prescindendo dall'Apostolo.“

316 JUSTINUS MARTYR, *Apologia prima* 46.3: καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαήλ καὶ Ἡλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν τὰς πράξεις ἡ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῦν παραιτούμεθα.

317 Viz WRIGHT (1982: 82).

318 PRICE (1988: 20). Již PIPER (1961: 155–156) upozornil na to, že Justinův λόγος není filosofický termín: „While it has often been held that Justin borrowed the concept of the Logos from Philo or from Stoicism, a careful investigation will show that at the best he might have received from those philosophies the stimulus for the use of that term. His understanding of its place in human thought and in metaphysics, however, differs greatly from them“.

319 JUSTINUS MARTYR, *Apologia secunda* 10.1–3: Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπείου διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τοῦ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγενῆσθαι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν. ὅσα γὰρ καλῶς ἀεὶ ἐφθέγγεσαντο καὶ εὖρον οἱ φιλοσοφήσαντες ἡ νομοθετήσαντες, κατὰ λόγου μέρος δι' εὐρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς. ἐπειδὴ δὲ οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν, ὅς ἐστι Χριστός, καὶ ἐναντία ἑαυτοῖς πολλάκις εἶπον.

320 JUSTINUS MARTYR, *Apologia secunda* 15.3.

321 V sekundární literatuře poněkud opomíjený bod dokládá (zejména na sekcích z *Dialogu*) РУСКЕ (1961) a dochází k následujícímu závěru (*op. cit.*, p. 77): „Justin met avant tout l'accent sur la nécessité de la grâce pour comprendre les Écritures; des raisonnements habiles n'y suffisent pas. L'intelligence des Écritures suppose nécessairement une intervention de Dieu ou du Christ, sans laquelle la doctrine des Écritures pourrait paraître au lecteur absurde et indigne de Dieu.“

322 LÖHR (2000: 407): „The poets and philosophers had access to divine truth because they read scripture and derived their wisdom from it. But their insight was partial at best; it is only with the incarnation that the fullness of divine truth became accessible.“; DE VOGEL (1978: 381): „Platonism had only a partial view of the truth and was mixed with error; Christianity was Truth in its fullness. Its relation to philosophy was that of completion and correction.“; BARNARD (1967: 170): „Platonism, for Justin, was as valid a preparation for the Gospel as Judaism has been. But the Gospel came first all the time.“

Toto „imperialistické vnímání dějin“³²³ není typické pouze pro Justina, ale pro raně křesťanský diskurs obecně. Badatelé často dospívají k závěrům, že „Justin v konečném důsledku zavádí christologické kritérium pravdivosti“³²⁴ a jeho teorie „spermatického Slova“ v žádném případě nezakládá možnost otevřeného dialogu, protože „kontrolujícím faktorem je pravda tak, jak se nachází v Kristu, a ta pro Justina představuje výlučný a vyčerpávající prubířský kámen“.³²⁵ Tato subordinace epistémického odůvodnění *per rem* je ještě zřetelnější, pokud srovnáme odvolávání se na racionalitu v řeckém filosofickém textu a v textu křesťanském. Cyrille Crépey kupříkladu srovnává dvě soudobá díla, totiž *Meditace* Marka Aurelia a Justinovy spisy, a dochází k závěru, že pro římského císaře a filosofa neexistuje jiná autorita než „přirozený rozum“ (tj. epistémické odůvodnění *per rem*, plně v souladu s tím, jak to formuloval Cicero pro antickou filosofickou tradici), ovšem pro Justina „lidská moudrost není schopna dosáhnout více než jenom částečné pravdy, nikoliv pravdy celé – tu zjevuje pouze samotný Kristus jakožto vtělený Rozum“.³²⁶

Na rozdíl od Justina se Eirénaios názorům antických filosofů věnuje pouze okrajově a filosofii považuje za nebezpečnou líheň herezí.³²⁷ V celém jeho díle *Proti herezím* (*Adversus haereses*) nacházíme pouze jediné místo, na kterém se řecký filosof dočkal alespoň *prima facie* kladného ohodnocení. Biskup z Lyonu píše, že „Platón je zbožnější (*religiosior*) než títo muži [Eirénaios má zde na mysli Markióna a jeho následovníky], protože uznal, že Bůh je spravedlivý, dobrý a má moc nade vším“.³²⁸ Jak ale správně poznamenává William Schoedel, „člověk se zamýšlí nad tím, zda toto poněkud neochotné srovnání Platóna a Markióna vyznívá ve prospěch prvně jmenovaného“.³²⁹ Na jiném místě svého spisu Eirénaios také předkládá zajímavý argument ve prospěch neredukovatelnosti zjevení na „přirozenou teologii“:

323 DROGE (1987: 315): „Together, both the *logos* theory and the theory of dependence serve to reinforce Justin's imperialistic view of history: Christianity is responsible for whatever truths exist in Greek philosophy. More importantly, Christianity is the sole bearer of truth in its entirety.“

324 WRIGHT (1982: 81): „Ultimately, Justin establishes a christological criterion of truth, by fixing the fragmentary and provisional character of authentic understanding available through the active Logos prior to its full embodiment in Christ.“

325 WRIGHT (1982: 83): „The controlling factor is the truth as it is in Christ which for Justin constitutes an exclusive and exhaustive touchstone.“

326 CRÉPEY (2009: 75): „[L]a sagesse humaine ne puisse atteindre qu'une partie de la vérité, non la vérité intégrale que seul le Christ, Raison incarnée, est à même de révéler.“

327 OSBORN (2001: 237–238).

328 IRENAEUS, *Adversus haereses* 3.25.5: *Quibus religiosior Plato ostenditur, qui eundem Deum et justum et bonum confessus est, habentem potestatem omnium [...]*.

329 SCHOEDEL (1959: 24): „one is left wondering whether a somewhat grudging comparison of Plato with Marcion speaks highly of the former.“

*Dicemus autem adversus eos: utrumne hi omnes qui praedicti sunt, cum quibus eadem dicentes arguimini, cognoverunt veritatem, aut non cognoverunt? Et si quidem cognoverunt, superflua est Salvatoris in hunc mundum descensio. Ut quid enim descenderat? An nunquid ut eam quae cognoscebatur veritas, in agnitionem adduceret his, qui cognoscunt eam hominibus?*³³⁰

Já však proti nim [sc. proti filosofům] řeknu: Tito všichni, kteří byli jmenováni a se kterými se shodujete v argumentaci – poznali pravdu nebo nepoznali pravdu? Pokud ji poznali, pak je sestup Spasitele na tento svět nadbytečný. [Protože pokud pravdu poznali], proč vůbec sestupoval? Snad proto, aby přinesl pravdu, která již byla známá, k poznání těm lidem, kteří ji znají? (přel. J. Franek)

Eirénaios tedy tvrdí, že pokud by „přirozená teologie“ postačovala k tomu, aby lidé poznali Boha a své místo ve světě, pro vtělení (a utrpení) Ježíše by nebyl žádný důvod. U Klementa Alexandrijského, kterému je v českém prostředí věnována mimořádná badatelská pozornost, je tematizace vztahu filosofie a víry značně komplikovaná. Jeho používání pojmů „pravda“ a zejména „víra“ se vyznačuje extrémní polysémií³³¹ a idiosynkraticky směšuje nejrůznější epistemologické koncepce.³³² Souhrnně však lze říci, že také Klement nadřazuje epistémické odůvodnění *per hominem* epistémickému odůvodnění *per rem*. Nejzazší autoritou je pro Klementa apoštolské svědectví: „Písmo není pouhou knihou, která by požívala autoritu v náboženské komunitě – je to hlas Boha.“³³³ Jeho koncept „dokonalé gnóze“, který představuje ve svém díle *Koberce (Stromata)*, je pouhou nadstavbou víry pro učené křesťany a rozdíl mezi neučeným křesťanem víry a učeným křesťanem gnóze „není rozdílem kvalitativním, nýbrž pouze kvantitativním: prvně zmínění jsou věřící, kteří žijí víru obyčejným způsobem, druzí jsou ti, kteří vedou život v duchovní

330 IRENAEUS, *Adversus haereses* 2.14.7.

331 Pro analýzu pojmu „pravda“ u Klementa viz KLIBENGAJTIS (2004); k jeho pojetí víry viz zejména ČERNUŠKOVÁ (2005), která zdůrazňuje mimo epistémických kvalit zejména spojení s milostí, a dále také HAVRDA (2007), který blíže analyzuje Klementovo užití původně epikúrovského pojmu anticipace (πρόληψις). OSBORN (1994: 3–4) rozlišuje u Klementa hned osm různých významových pozic: (1) „preconception“; (2) „assent and decision“; (3) „hearing and seeing“; (4) „listening to God in the scriptures“; (5) „first principle“; (6) „criterion which judges that something was true or false“; (7) „always on the move, from faith to faith, moving up the ladder of dialectic“; (8) „source of power and stability“. Jednodušší schéma podává PERŠIĆ (2005: 157–161), který u Klementa rozlišuje tři hlavní významy pojmu „víra“: (1) „attitude of certainty of human spirit in the first, unproved principles from which a proof is derived“; (2) „firm conviction of reason in what is scientifically proven“; (3) „taking of what is said in the Bible for true without investigation“, přičemž zdůrazňuje, že Klement se k interpretaci (3) staví kriticky.

332 WOLFSON (1942: 223–230) chápe Klementův koncept „víry“ jako kombinaci vlivů aristotelovské a stoické filosofie; LÖSSL (2002: 337) upozorňuje, že vliv Platóna a Aristotela je mnohem silnější než vliv soudobého stoicismu. HAVRDA (2012: 265) v diskusi o způsobech Klementova užití termínu ἀπὸδείξις uvádí, že „[d]espite conceding that faith cannot be proven in terms of Greek logic, and even chastising his opponents for making such a demand, Clement nevertheless attempts to show that the standpoint of faith is logically sound, and even that it has the force of a scientific demonstration.“; srov. také HAVRDA (2011: 346–349).

333 ZUIDDAM (2010: 310 *et passim*): „For Clement, Scripture is not a mere book that has authority in the religious community. It is the voice of God.“

dokonalosti“.³³⁴ Filosofie je pouze druhotná a – jak Klement nepřestává zdůrazňovat –, cokoliv je v ní dobrého, to bylo uloupeno ze židovských spisů: „Vždyť celý život by byl krátký, kdybych ve snaze dokázat loupeže, vycházející ze sebelásky Řeků, chtěl projít všechny jednotlivé případy a předvést, jak si Řekové přivlastňují autorství těch nejkrásnějších nauk, které nám uloupili.“³³⁵ Jak v této souvislosti uzavírá Alain Le Boulluec, „filosofie‘ Řeků je jistě užitečná, ale musí být překonána, není ničím více, než jenom propedeutikou“.³³⁶ Laura Rizzerio mluví o (téměř kierkegaardovsky vyznívajícím) „skoku“ od pozemského poznání k víře, poněvadž „jakožto nejvyšší princip nemůže být Bůh poznán výlučně prostřednictvím aktivity čistého rozumu, protože Bůh křesťanů je více než pouhý princip, je to ‚osoba‘, kterou máme milovat, a základní objekt naší svobody“.³³⁷

Tertullianus připouští možnost, že některé propozice je možné poznat pouze přirozeným rozumem bez pomoci zjevení, na čem se ostatně shodnou i moderní badatelé komentující jeho dílo.³³⁸ Ovšem tato akomodace „rozumu“ je okamžitě popřena ve chvíli, kdy rozum začne cokoliv namítat proti zjevení, resp. proti pravdám, které byly získány epistémickým odůvodněním *per hominem*. Pokud bude někdo tvrdit, že Ježíš z mrtvých vstát nemohl, protože „co je mrtvé, je mrtvé“ (*mortuum quod mortuum*), Tertullianus sám sebe upomene na to, že „Bůh považuje srdce davu za popel a samotná moudrost světa byla prohlášena za bláznovství“ (*ipsam sapientiam saeculi stultitiam pronuntiatam*).³³⁹ Na jiném místě Tertullianus tvrdí, že pokud náhodou mají v některých otázkách filosofové pravdu, pak ji našli stejným způsobem, jakým loď v bouři nalézá přístav, totiž pouze „díky nějaké šťastné náhodě“ (*prospero errore*) a „skrze slepé štěstí“ (*caeca felicitate*).³⁴⁰ Lidské

334 DAL COVOLO (1998: 243): „Clemente divide i cristiani in due classi: i «semplici» e gli «gnostici». Non si tratta di una differenza essenziale, ma solo di grado: i primi sono i credenti che vivono la fede in modo comune, gli altri quelli che conducono una vita di perfezione spirituale.“

335 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 6.2.27.5: ἐπιλείπει γὰρ με ὁ βίος, εἰ καθ' ἕκαστον ἐπεξίεναι αἰροίμην τὴν Ἑλληνικὴν διελέγχων φίλαυτον κλοπὴν, καὶ ὡς σφετερίζονται τὴν εὐρεσίαν τῶν παρ' αὐτοῖς καλλίστων δογμάτων, ἦν παρ' ἡμῶν εὐλήφασιν. Přel. M. Šedina. K Řekům jako „zlodějům moudrosti“ u Klementa viz ŠEDINA (2007: 30–70).

336 LE BOULLUEC (1999: 188): „La «philosophie» des Grecs est certes utile, mais elle doit être dépassée, elle n'est qu'une propédeutique.“ Podobně uzavírá KOVACS (2017: 340), dle které Klement „assigns philosophy a positive role, while also asserting the superiority of Christian understanding of God's magnificent plan to educate and save all humanity.“

337 RIZZERIO (1998: 177): „il est évident que le Principe suprême, Dieu, ne pourra jamais être connu uniquement par l'activité de la raison pure. Car le Dieu des chrétiens est plus qu'un simple Principe, il est une „personne“ à aimer, l'objet premier de notre liberté.“

338 BARCALA (1976a: 245); HAGER (1978: 78–79).

339 TERTULLIANUS, *De resurrectione carnis* 3.3: *At cum aiunt: 'Mortuum quod mortuum' et 'Viue dum uiuis' et 'Post mortem omnia finiuntur, etiam ipsa', tunc meminero et cor uulgi cinerem a deo deputatum et ipsam sapientiam saeculi stultitiam pronuntiatam [...].*

340 TERTULLIANUS, *De anima* 2: *Plane non negabimus aliquando philosophos iuxta nostra sensisse; testimonium est etiam ueritatis euentus ipsius. Nonnumquam et in procella confusis uestigiis caeli et freti aliqui portus*

vědění navíc postrádá soteriologický rozměr a na tuto skutečnost poukazuje např. kontrast lidského rozumu (pro který je neuvěřitelné, že pouhé ponoření do vody může mít spásný účinek, který mu křesťanství připisuje) a moci křtu, který člověka zachraňuje.³⁴¹ Stejně tak je tomu v případě ukřižování a zmrtyvýchvstání Krista: „Syn Boží byl ukřižován; není to hanba, protože to je hanebné. Syn Boží zemřel; je to hodno víry, protože to je nesmyslné. Když byl pohřben, vstal z mrtvých; je to jisté, protože to je nemožné.“³⁴²

Jakkoliv se v sekundární literatuře objevuje názor, že zejména poslední citovaná pasáž z díla *O těle Kristově (De carne Christi)* má pouze topický charakter a je navíc ovlivněná aristotelskou rétorikou,³⁴³ tato interpretace není zcela přesvědčivá. Na jiném místě svého díla, které bylo právem nazváno „dialektikou protikladů“,³⁴⁴ se Tertullianus ptá: „Co má společného Jeruzalém a Atény? Co má společného Akademie a církev? Co mají společného odpadlíci a křesťané?“³⁴⁵ V jiném Tertullianově spisu nalzáme stejnou úvahu: „Jaká je podobnost mezi křesťanem a filosofem? Mezi učedníkem Řecka a nebe? Mezi člověkem, který touží po slávě, a člověkem, který touží po spáse života? Mezi drbnou a člověkem, který se prokazuje skutky? Mezi stavitelem a ničitelem? Mezi nepřítelem a přítelem bludu? Mezi tím, kdo pravdu kazí, a mezi tím, kdo ji zachovává?“³⁴⁶ Samotná syntaktická struktura

offenditur prospero errore, nonnumquam et in tenebris aditus quidam et exitus deprehenduntur caeca felicitate, sed et natura pleraque suggerentur quasi de publico sensu, quo animam deus dotare dignatus est.

341 TERTULLIANUS, *De baptismo* 2.2: *Quid ergo? Nonne mirandum est lauacro dilui mortem? Si, quia mirandum est, idcirco non creditur, atquin eo magis credendum est: qualia enim decet esse opera diuina nisi super omnem admirationem? Nos quoque ipsi miramur, sed [quia] credimus. Ceterum incredulitas miratur quia non credit: miratur enim simplicia quasi uana, magnifica quasi impossibilia.* Jak uvádí STOCKMEIER (1972: 243), „[o]hne Zweifel wird hier im Gegenüber von *mirari* und *credere* das Paradox christlichen Glaubens sichtbar [...]“

342 TERTULLIANUS, *De carne Christi* 5.4: *Crucifixus est dei filius; non pudet, quia pudendum est. Et mortuus est dei filius; credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile.* Přel. P. Kitzler.

343 MOFFATT (1916) jako první upozornil na možný vztah Tertullianova paradoxu k Aristotelově *Rétorice* (1400a5–9): „Jedenadvacátý způsob dokazuje z toho, o čem se sice mní, že se děje, ale není víře podobné, protože prý by o tom nebylo mínění, kdyby to skutečně nebylo nebo nebylo blízko. Ba, je prý to proto tím spíše víře podobné; neboť lidé prý uznávají jenom to, co skutečně jest nebo jest pravděpodobné; je-li tedy něco těžko uvěřitelné a nepravděpodobné, je prý asi pravdivé; neboť tu patrně pravděpodobnost a uvěřitelnost věci není důvodem mínění.“ (přel. A. Kříž). Na možný vliv upozorňují dále BAUER (1970: 11–12); PERŠIĆ (2005: 156); BOCHET (2008: 267–271). Ke vlivu antické rétoriky na Tertulliana srov. SIDER (1971) a z nedávno vydaných prací zejména DUNN (2002; 2005; 2008).

344 BARCALA (1976: 357): „Esta forma de reflexión es la que designamos con el nombre de «dialéctica de los contrarios».“

345 TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum* 7.9: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid academiae et ecclesiae? quid haereticis et christianis?*

346 TERTULLIANUS, *Apologeticum* 46.18: *Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et salutis uitae, uerborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator ueritatis, furator eius et custos?* Přel. J. Novák.

těchto pasáží je srovnatelná se sekcemi *Nového zákona*, ve kterých se proti sobě staví nesmiřitelné protiklady.³⁴⁷

Jakkoliv jsou tyto výpady afrického autora nelítostné a bezpochyby vážně míněné, nemyslím si, že by měl zcela pravdu André Labhardt a ti badatelé, kteří prohlašují Tertulliana za fideistu *par excellence* a za odpůrce „rozumu“. ³⁴⁸ Stejně tak je stěžejní obhajitelná i pozice autorů, kteří jej prohlašují za racionalistu v moderním slova smyslu.³⁴⁹ Autor, který byl právem nazván (již v titulu důležité Osbornovy monografie) „prvním teologem Západu“, ³⁵⁰ jistě rozum (resp. epistémické odůvodnění *per rem*) neodmítá *simpliciter*, což ostatně dokládá použití „přirozené teologie“ tehdy, když dosahuje výsledků, které jsou sluchitelné s pravdou zjevení. Justo González uvádí, že dle Tertulliana „kritérium přirozeného rozumu, ačkoliv je zpravidla platné, není platné vždy a za každých okolností, protože samotný rozum ukazuje, že Bůh, který je nejzazším rozhodujícím faktorem, se mu nemusí podvolovat“. Dále také tvrdí, že „v takovýchto případech není kritériem pravdy nějaká vnitřní logika, kterou bychom mohli odhalit čistě racionálním zkoumáním, ale spíše to, zda Bůh chtěl nebo nechtěl, aby se určitá událost udála – v tomto případě vtělení a jeho důsledky“. ³⁵¹ Vyjádřeno jinými slovy a zde zavedenou terminologií, epistémické odůvodnění *per rem* je aplikovatelné pouze tehdy, když jeho výsledky nejsou v protikladu ke zjevenému poznání, které bylo ospravedlněno prostřednictvím epistémického odůvodnění *per hominem*. Toto řešení, které v hrubých rysech představil již Pavel, ³⁵² pak platí téměř bez výjimky pro celou raně křesťanskou

347 STANTON (1973: 90). Mimo příklady, které uvádí Stanton, srov. také 2K 6:14–16.

348 LABHARDT (1950: *passim*). Podobně se vyjadřuje také QUASTEN (1964: 320–321) nebo GILSON (1986: 97). REFOULÉ (1956) a BRAUN (1971) jsou v interpretaci Tertulliana méně radikální než Labhardt nebo Quasten, ovšem o podřízenosti filosofii zjevení a víře v jeho myšlení nepochybují. CRUCIAT (2016) podrobil detailní analýze použití termínů *philosophus* a *philosophari* v Tertullianově díle a dochází k závěru, že křesťanský apologeta „esprime una concezione radicalmente negativa della philosophia“. Jedním z nejzajímavějších promyšlení Tertullianova paradoxu zůstává WILLIAMS (2006: 3–21, reprint původního textu z roku 1955).

349 Srov. D'ALÈS (1905: 33): „dans la pensée de Tertullien, l'adhésion à la religion chrétienne est un acte éminemment raisonnable“ a zejména BAUER (1970); SIDER (1980) a BOCHET (2008). K podobnému závěru dochází v detailní diskusi paradoxu také OSBORN (1997: 48–64).

350 OSBORN (1997).

351 GONZÁLEZ (1974: 21): „He is saying that the criterion of natural reason, usually valid, is not always ultimately valid, for that reason itself shows that God, who is the ultimate deciding factor, does not have to subject himself to it. He is also saying that in such cases the criterion of truth is not some inner logic which one can discover by purely rational investigation, but rather whether God did or did not will the event in question – in this case the incarnation and its sequel – to happen.“ Srov. také LORTZ (1987: 132): „Die Wahrheit par excellence liegt aber im Glauben. Wer diesen gesucht und gefunden hat und sich zu eigen gemacht hat, der darf wohl zur Stärkung und Befestigung eben dieses Glaubens noch weiter forschen, aber nicht so, daß dieser Glaube selbst wieder in Frage gestellt würde.“

352 DÉCAIRE (1961: 30–31) upozorňuje na jasný Pavlův vliv: „le «paradoxe» de Tertullien est donc celui de saint Paul, dans la première Épître aux Corinthiens; de même, son anti-rationalisme“, srov. také SCAGLIONI (1972).

literaturu. Epistémické odůvodnění *per hominem* v obraně křesťanské víry operuje jako *regula fidei* svého druhu, a to jak u Eirénaia, který ji nazývá „pravidlem pravdy“,³⁵³ tak u Tertulliana, který ji nazývá „pravidlem víry“.³⁵⁴ Pravidlo víry se neváže pouze k potírání heretických proudů uvnitř raného křesťanství,³⁵⁵ nýbrž je „samotnou vírou, samotnou pravdou“³⁵⁶ a uplatňuje se u jakéhokoliv konfliktu mezi osobním a neosobním modem epistémického odůvodnění: „Kdykoliv se zdá, že biblická zvěst jde proti rozumu, pravidlo víry se hlásí o slovo.“³⁵⁷

3.8 Závěr: Základní charakteristiky protekcionistického paradigmatu

Výsledek konfliktu dvou různých přístupů k epistémickému odůvodnění sumari-
zuje André Beckaert slovy „filosofie nevstřebala křesťanství, nýbrž ono vstřebalo ji“.³⁵⁸ Náboženství (v tomto případě křesťanství) nemůže být za žádných okolností podřízeno „světské“ moudrosti, ať si již pod ní představujeme filosofii (jak tomu bylo v minulosti) nebo vědu (jako je tomu spíše dnes); naopak, pravda náboženství může být epistémicky odůvodněna pouze prostřednictvím modality *per hominem*. Toto stanovisko kanonizoval pro patristickou filosofii Aurelius Augustinus ve slavné pasáži díla *O křesťanské vzdělanosti* (*De doctrina Christiana*). Na jedné straně uvádí, že křesťané by neměli zcela pohrdat pohanskou moudrostí.³⁵⁹ Uvádí analogii s odchodem izraelského národa z Egypta,³⁶⁰ kdy i Izraelité uloupili egyptské nádoby ze zlata a stříbra, také šatstvo, které patřilo modlářskému lidu, dokonce jejich utiskovatelům a nepřátelům. Stejně tak by si dle Augustina měli křesťané vzít

353 IRENAEUS, *Adversus haereses* 1.10.

354 TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum* 13. K „pravidlu víry“ u Tertulliana viz zejména BRAUN (1962: 446–454); WASZINK (1979) a COUNTRYMAN (1982).

355 Tuto tezi zastávají zejména FARMER (1984) a FERGUSON (2001).

356 HÄGGLUND (1958: 4): „Nicht eine im Kampfe gegen die Häresien erfundene oder formulierte Lehrzusammenfassung wird damit gemeint, sondern der Glaube selbst, die Wahrheit selbst, die in der heiligen Schrift, in der Verkündigung des Herrn und der Apostel, geoffenbart und bekanntgemacht worden ist, und in der Taufe einem jeden Christen übergeben und anvertraut wird.“

357 FERNÁNDEZ (2004: 120): „Cuando el mensaje bíblico parece ir contra razón, la regla de fe tiene una palabra que decir.“

358 BECKAERT (1961: 62): „L'évolution historique manifeste bien que la philosophie n'a pas absorbé le christianisme, mais qu'elle s'est résorbée en lui.“ Srov. také GRANT (1952: 263): „As regards these basic physical and metaphysical questions, Nestle rightly observes that Christianity was in no way whatever the heir of Greek philosophy.“

359 AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* 2.40.60.

360 Tato analogie se objevuje již u Órigena, viz HEINE (1993: 90): „Origen then illustrates his meaning by his metaphor of 'spoiling the Egyptians', a figure that was to become common coin among the later Fathers of taking things from secular learning and applying them to the disciplines of theology.“

užitek ze „svobodných umění“ (*liberales disciplinae*), která mohou, navzdory jejich pohanskému původu, obsahovat leccos dobrého. I relativně shovívavý Augustin však hned nato dodává, že zjevená pravda křesťanství nemůže být předmětem světských věd. V té souvislosti biskup z Hippo uvádí, že tak jako nemůže být ani zlato a stříbro ani šatstvo Egypta srovnáváno s tím, čím se za krále Šalamouna pyšnil Jeruzalém, tak nemůže být pohanské vědění (*cuncta scientia collecta de libris Gentium*) srovnáváno s „vědou“ Svatého písma (*scientia divinarum Scripturarum*).³⁶¹

Tomáš Akvinský říká v obecnější rovině v podstatě totéž. V *Summě teologické* vymezuje filosofii vůči zjevenému poznání: Tomáš definuje filosofické disciplíny jako zkoumající svět a místo člověka v něm, a to z hlediska lidského rozumu (*philosophicas disciplinas, quae ratione humana investigantur*); proti nim pak staví nauku, která zabezpečuje spásu a která je založena na zjevení (*doctrinam quaedam secundum revelationem divinam*).³⁶² Dále upřesňuje, že „věda“, která se zjevením zabývá, je spekulativní a praktická současně, ale v každém případě přesahuje všechny ostatní světské spekulativní či praktické vědy (*omnes alias transcendit tam speculativas quam practicas*).³⁶³ *Doctor angelicus* ji hodnotí z hlediska jistoty poznání (*secundum certitudinem*) a z hlediska významu pro lidský život (*secundum dignitatem*). Z hlediska jistoty garantuje ostatní vědy pouze chybný a omezený lidský rozum (*ex naturali lumine rationis humanae*), zatímco zjevení se zakládá na nechybném rozumu božském (*ex lumine divinae scientiae*). Co do vznešenosti, ostatní vědy se věnují tomu, co podléhá rozumu (*quae rationi subduntur*), avšak zjevení tomu, co lidský rozum přesahuje (*quae sua altitudine rationem transcendunt*). Nejpozději do uveřejnění Pomponazzioho spisu *De incantationibus* (1556, sepsáno na počátku 16. století), který obsahuje první náznaky návratu k naturalistickému paradigmatu,³⁶⁴ po celé období interregna křesťanství v západní kultuře platí to, co tak půvabně vyjádřil Petrus Damiani, totiž že filosofie je dobrá pouze jako služka teologie:

Haec plane, quae ex dialecticorum vel rhetorum prodeunt argumentis, non facile divinae virtutis sunt aptanda mysteriis, et quae ad hoc inventa sunt, ut in sillogismorum instrumenta proficiant vel clausulas dictionum, absit, ut sacris se legibus pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisteria sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio

Je zřejmé, že to, co má původ v argumentech filosofů nebo řečníků, není snadné sloučit s mystérii božské moci. A vše, co bylo tímto způsobem vynalezeno (jako například nástroje logického vyplývání nebo řečnické klauzule), ať se chrání toho, aby se sverpě vměšovalo do svatých Písem a své potřeby stavělo do protikladu k závěrům božské moci. Pokud však to, co náleží lidskému umění, chceme použít při rozboru svatých výroků, pak by si [filosofie]

361 AUGUSTINUS, *De doctrina christiana* 2.44.63.

362 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Prima pars, Qu. I, A. 1.

363 THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Prima pars, Qu. I, A. 5.

364 Pro interpretaci italského filosofa jako rozhodného kritika náboženství viz PINE (1986: 235–274).

3 Protekcionistické paradigma: Raně křesťanská literatura mezi vírou a věděním

*subservire, ne si praecedat, oberret, et dum exteriorum verborum sequitur consequentias, intimae virtutis lumen et rectum veritatis tramitem perdat.*³⁶⁵ neměla zpupně uzurpovat právo učitele a mistra. Naopak, měla by jako služka v poslušnosti sloužit, protože kdyby vedla, ztratila by se; zatímco následuje důsledky vnějších slov, mohla by ztratit nejnítějnější světlo moci a pravou cestu pravdy. (přel. J. Franek)

Stejně jako nejsou apoštolové v dolní polovině Raffaelovy *Transfigurace* schopni uzdravit mladíka posedlého zlým duchem bez pomoci Ježíše, tak není osamocný lidský rozum v kontextu protekcionistického paradigmatu schopen dosáhnout skutečného poznání „posvátná“. Pokud si naturalistické paradigma klade za cíl vysvětlit náboženskou zkušenost její redukcí na nenáboženské prvky, čímž ji vposled identifikuje jako iluzi, protekcionistické paradigma nejen zcela jednoznačně popírá, že by se dalo dosáhnout redukcionistického vysvětlení náboženství, ale všechno rozumové poznání podřizuje požadavkům víry.

365 PETRUS DAMIANI, *Epistula CXIX*, p. 354.

4 NATURALISMUS A PROTEKCIONISMUS V RELIGIONISTICE (1): POČÁTKY

I do not say that the Science of Religion is all gain. No, it entails losses, and losses of many things which we hold dear. But this I will say, that, as far as my humble judgment goes, it does not entail the loss of anything that is essential to true religion, and that if we strike the balance honestly, the gain is immeasurably greater than the loss.
(Max Müller)³⁶⁶

Der wissenschaftliche Geist, an der Beobachtung der Naturvorgänge erstarrt, hat im Laufe der Zeiten begonnen, die Religion wie eine menschliche Angelegenheit zu behandeln und sie einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Der konnte sie nicht standhalten.

(Sigmund Freud)³⁶⁷

Viděli jsme, jak se již v antickém filosofickém a náboženském diskursu konstitovala dvě protikladná paradigmatu pojetí náboženské zkušenosti. Předsokratovští filosofové s využitím epistemického odůvodnění *per rem* formulovali hypotézy původu náboženství jako vesměs redukcionistické explanace, které vysvětlují existenci náboženství tím, že identifikují jeho konstitutivní prvky, které samy o sobě náboženskou dimenzi postrádají. Naopak v raně křesťanské literatuře se setkáváme s epistemickým odůvodněním *per hominem* a s přístupem k náboženství, který redukcionismus *a priori* odmítá a náboženskou zkušenost nadřazuje každé filosofické nebo vědecké snaze o její vysvětlení. V následujících dvou kapitolách budu analyzovat stěžejní díla nejvýznamnějších postav moderní religionistiky druhé poloviny 19. a 20. století, a to s ohledem na jejich metodický příklon k naturalismu nebo protekcionismu. Předkládaná analýza je nutně selektivní a v žádném případě si neklade za cíl předložit vyčerpávající popis dějin moderního studia náboženství.³⁶⁸ Těžiště výkladu představují autoři, které lze přiřadit k naturalis-

366 MÜLLER (1893: 8).

367 FREUD (1989: 593).

368 U výběru excerpovaných autorů a děl jsem se opíral zejména o nepostradatelných šest svazků mapujících teorii a metodologii studia náboženství publikovaných v rámci ediční řady *Religion & Reason*, kterou u vydavatele Walter de Gruyter založil Jacques Waardenburg, viz WAARDENBURG (1973 [repr. 1999]; 1974), WHALING (1984; 1985), ANTES – GEERTZ – WARNE (2008a; 2008b). LANCZKOWSKI (1974) v prestižní řadě *Wege der Forschung* vydal soubor textů zabývajících se teoreticko-metodologickými otázkami religionistiky jako vědecké disciplíny; MICHAELS (1997) sebral eseje specialistů k jednotlivým významným postavám studia náboženství od Schleiermachera až po Eliadeho. STERNSKI (2006) a PALS (2015a) popisují vybrané postavy a proudy této disciplíny; PREUS (1987) se věnuje zejména autorům, kteří se pokoušejí náboženství *vysvětlit* (nikoliv pochopit nebo pouze popsat). SHARPE (1986) a CAPPS (1995) popisují dějiny religionistiky včetně jejího institucionálního vývoje. V českém a slovenském jazykovém prostředí popisují dějiny religionistiky zejména HELLER – MRÁZEK (1988: 52–104); HORYNA (1994: 30–86, 95–113); KOMOROVSKÝ (2000: 43–115) a SKALICKÝ (2011: 29–127); nepostradatelnou pomůckou je

tickému anebo protekcionistickému paradigmatu, případně také ti autoři, kteří explicitně kritizovali jednu z těchto pozic, aniž by se tím ovšem nutně zavazovali jejímu opaku. Pojem „paradigma“ užívám v souladu s územ běžným ve filosofii vědy pro označení „velké“ teorie náboženství,³⁶⁹ která formuluje jasné metodologické principy a standardy bádání a zároveň se snaží zodpovědět základní otázky týkající se původu náboženských představ a idejí. Naturalismus a protekcionismus chápu jako „ideální typy“ (Weber) nebo jako teoreticko-metodologické přístupy volně sdílející jisté „rodinné podobnosti“ (Wittgenstein).³⁷⁰

Základní rozdíly mezi naturalismem a protekcionismem lze načrtnout následovně: (1) Naturalismus předpokládá, že původ náboženských představ a idejí lze bezesbytku vysvětlit prostřednictvím jejich redukce na jiné, nenáboženské konstitutivní prvky. Protekcionismus naopak předpokládá, že náboženská zkušenost je principiálně neredukovatelná. (2) Zastánci naturalistického paradigmatu se ve směr domnívají, že náboženství je v jistém smyslu vždy iluzí a jejím centrálním konceptům (zejména božstvům) ve skutečnosti nic neodpovídá. Stoupenci protekcionistického paradigmatu naopak tvrdí, že náboženství reflektuje žitou lidskou zkušenost se skutečně existujícím Bohem nebo posvátnem. (3) Naturalismus popírá, že by badatel na poli studia náboženství musel mít osobní náboženskou zkušenost. Protekcionismus naopak tvrdí, že osobní náboženská zkušenost je *sine qua non* úspěšné badatelské činnosti na vědeckém poli religionistiky. (4) Naturalismus popírá, že by se vědecká interpretace náboženské zkušenosti musela omezovat na rozumění, které musí být potvrzeno a legitimizováno věřícími. Zastánci protekcionistického paradigmatu naopak často tvrdí, že konečný verdikt nad interpretací náboženské zkušenosti můžou vynést pouze ti, kterým je tato zkušenost vlastní. (5) Naturalismus popírá, že by studium náboženství jakožto vědecká či akademická disciplína bylo doménou *sui generis* a vyzývá ke konsilienci s jinými vědními obory. Protekcionismus naopak tvrdí, že náboženství je oblastí lidského vědění a prožívání *sui generis* a religionistika musí tudíž pro popis této jedinečné domény lidského bytí volit svébytné teoreticko-metodologické přístupy.

přehledová antologie HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001). Pro nástin českého studia náboženství srov. HORYNA (2001) a BUBÍK (2010).

369 GODFREY-SMITH (2003: 239) definuje paradigma v širším slova smyslu jako „a whole ‘way of doing science’ that has grown up around a paradigm in the narrow sense. In this sense, a paradigm will typically include theoretical ideas about the world, methods, and subtle habits of mind and standards used to assess ‘good work’ in the field“; CURD – COVER – PINCOCK (2013: 1313) rozlišují paradigma ve smyslu „exempláře“ a „disciplinární matice“ následujícím způsobem: „An exemplar is an important scientific theory or piece of research that serves as a model for further inquiry. Disciplinary matrices contain exemplars as one of their elements. They also include heuristic models, ontological and metaphysical assumptions, and methodological principles. In short, paradigms (in the sense of disciplinary matrices) are ‘super theories’ that underlie and guide an entire tradition of scientific research and theorizing.“ V práci používám termín „paradigma“ ve druhém uvedeném významu, tedy jako disciplinární matici.

370 Stručný nástin koncepce ideálního typu podává VÁCLAVÍK (2014: 32–34), Wittgensteinův koncept „rodinných podobností“ bude blíže představen v šesté kapitole této práce.

Z uvedeného plyne, že naturalismus a protekcionismus nejsou vzájemně kompatibilní přístupy a přijetí jednoho paradigmatu většinou implikuje odmítnutí druhého. Neznamená to však, že by všichni badatelé na poli studia náboženství museli nutně přijímat naturalistické nebo protekcionistické teze. Antropolog, který zkoumá rituály konkrétního afrického kmene, ani klasický filolog, který se zabývá orfickou teologií, ve své práci totiž žádnou „velkou teorii náboženství“ obvykle neužívají a nepotřebují. Jejich úsilí směřuje spíše k deskripci a kontextualizaci konkrétního výseku lidského náboženského jednání nebo myšlení, a nikoliv k zodpovězení otázky po původu náboženských představ a idejí na obecnější rovině, ať již proto, že si tuto otázku vůbec nekladou, nebo proto, že ji považují za špatně položenou.³⁷¹

4.1 Naturalistické paradigma v religionistice do roku 1945

Naturalistické paradigma, jehož základním metodologickým předpokladem je snaha o vysvětlení náboženské zkušenosti redukcí na původnější prvky, které samy o sobě náboženskou povahu nemají, lze rozdělit do dvou základních proudů, jakkoliv mezi nimi nelze vést jasnou demarkační linii. Náleží sem teorie, které náboženství vysvětlují jako individuální psychologickou reakci na úrovni jednotlivce, a dále sociologické teorie, jež zdůrazňují sociální rozměr náboženství a vysvětlují jej na úrovni skupiny jednotlivců.³⁷² Toto rozlišení by bylo možné provést také u explanačních teorií naturalistického paradigmatu ve starověkém Řecku: Xenofánés, Démokritos a Prodikos vysvětlují původ náboženství prostřednictvím psychologických mechanismů a autor Sisyfovského fragmentu naopak zdůrazňuje sociálně-funkcionalistickou dimenzi náboženství.

4.1.1 Psychologické teorie (1): Comte, Tylor, Frazer

Nejvýznamnější charakteristiky doprovázející psychologické explanační teorie 19. a počátku 20. století lze doložit již v díle francouzského filosofa a sociologa August-

371 Srov. BOYER (2010: 24): „People have tried to explain religious belief in terms of infantile thought, as the flight of reason, as the need for explanations, the urge for reassurance, the necessity of social cohesion and the interests of patriarchy. All those things are real, but they are not the explanations, for the thing to be explained is largely an illusion fostered by religious guilds. Science can explain a lot about people's religious thoughts and behaviours, and should not concern itself with explaining what is non-existent.“

372 Redukcionistické teorie v tomto smyslu rozlišuje třeba BIANCHI (1975: 191–200), který mluví o „psychologismu“ (e. g., Freud) a „marxistickém sociologismu“ (e. g., Marx, De Martino). V této kapitole jsou obě zmíněné kategorie koncipovány širěji, takže „psychologismus“ zahrnuje také antropologické spekulace o původu náboženství u Tylora a Frazera, „sociologismus“ teze z pozdního díla Durkheimova.

ta Comta.³⁷³ V úvodu ke svému šestisvazkovému dílu *Kurz pozitivní filosofie (Cours de philosophie positive*, první vydání 1830) Comte rozlišuje tři stadia lidského poznání a v návaznosti na ideové dědictví osvícenství je zasazuje do pozitivního evolucionistického rámce.³⁷⁴ V diachronní posloupnosti představuje stádium teologické neboli fiktivní (*l'état théologique, ou fictif*), na nějž navazuje stádium metafyzické neboli abstraktní (*l'état métaphysique, ou abstrait*), aby jej nakonec překonalo stádium vědecké neboli pozitivní (*l'état scientifique, ou positif*). Na tomto místě je důležitá zejména Comtova charakteristika teologického stadia:

Dans l'état théologique, l'esprit humain dirigeant essentiellement ses recherches vers la nature intime des êtres, les causes premières et finales de tous les effets qui le frappent, en un mot, vers les connaissances absolues, se représente les phénomènes comme produits par l'action directe et continue d'agents naturels plus ou moins nombreux, dont l'intervention arbitraire explique toutes les anomalies apparentes de l'univers.³⁷⁵

Lidský duch v teologickém stadiu zaměřoval svá zkoumání zejména na niternou povahu jsoacen a na první a finální příčiny všech úkazů, které považoval za podivuhodné – jedním slovem, na absolutní vědění. Lidský duch si představuje fenomény jako důsledky přímého a soustavného jednání nadpřirozených bytostí, ať jsou již více nebo méně početné, a jejich nahodilá intervence vysvětluje všechny zdánlivé anomálie světa. (přel. J. Franek)

Comte spatřoval původ náboženství ve snaze člověka o vysvětlení a pochopení světa kolem něj. Protože lidé v tomto dějinném stadiu ještě nedospěli ke skutečnému vědeckému poznání fenoménů, jsou nuceni vysvětlovat „anomálie“ (tedy jevy, které nepodléhají žádnému známému přírodnímu zákonu) prostřednictvím přímého zásahu nadpřirozených bytostí. Ten je ovšem nahodilé povahy (*arbitraire*) a v konečném důsledku, jak sám Comte zdůrazňuje, fiktivní, což se ale ukáže *ex post* až tehdy, když lidstvo vkročí do pozitivního, vědeckého stadia své existence. Teprve tehdy dokáže věda tyto subjektivně vnímané anomálie vysvětlit bez nutnosti odkazu k nadpřirozeným bytostem. Comte náboženství zcela nezavrhuje, nýbrž pokouší se reformovat jej na „náboženství lidstva“.³⁷⁶ Přesto je na místě otázka, nakolik lze tento pokus ještě *bona fide* pojímat jako náboženství: Comte uvažoval o jisté ateistické analogii k revolučnímu kultu Nejvyšší bytosti, jehož „dogmati-

373 V cizojazyčných přehledech dějin religionistiky je Comte zmiňován spíše zřídka, náležitou pozornost mu věnuje PREUS (1987: 107–130). Podrobnou analýzu třech stadií podává BOURDEAU (2006) a „náboženství lidstva“ se detailně věnuje zejména WERNICK (2001).

374 COMTE (1934: 2) mluví o „marche progressive de l'esprit humain“. Samotná tři stadia vývoje kultury za mnohé vděčí předchozím osvíceneckým teoriím, a to zejména Saint-Simonovi, viz blíže CAPPS (1995: 61–62); HORYNA (1994: 33) zdůrazňuje také vliv Hegelova myšlení.

375 COMTE (1934: 2).

376 Pro stručný přehled základních tezí Comtovy reformace náboženství viz BOURDEAU (2003: 10–20), který podotýká, že jeho myšlenky se nesetkaly s náležitou odezvou: „Le moins qu'on puisse dire est que l'histoire n'a pas répondu aux attentes du Grand-Prêtre de l'Humanité“ (*op. cit.*, p. 19). Jak ovšem poznamenává NEŠPOR (2008: 24), v roce 1900 „skupina Comtových následovníků skutečně založila Positivistický apoštolát a v domě ‚kněžky humanity‘, Comtovy přítelkyně Clotildy de Vaux, vybudovala svoji kapli“.

kou“ měly být poznatky získané vědeckými postupy. Význam Comtova přístupu spočívá v tom, že pro další vývoj religionistického diskursu v kontextu psychologizujících teorií naturalistického paradigmatu předznamenává tři základní myšlenky: (1) náboženství je fakticky nepravdivé („fiktivní“); (2) za jeho vznikem stojí intelektuálně-psychologické mechanismy vlastní lidským bytostem, zejména vnitřní puzení ke snaze vysvětlit uspokojivým způsobem okolní svět; (3) náboženství náleží konkrétní dějinné etapě vývoje lidského rodu a je (resp. má být) překonáno a nahrazeno vědeckým poznáním. Tyto teze přejali také dva hlavní představitelé psychologické verze naturalistického paradigmatu ve studiu náboženství, Edward B. Tylor a James G. Frazer.

Edward B. Tylor, který se řadí k zakladatelům britské antropologie, publikoval v roce 1871 přelomovou práci *Primitivní kultura* (*Primitive Culture*), v níž se pokusil vysvětlit původ náboženství prostřednictvím teorie animismu.³⁷⁷ Tylor se domnívá, že koncepce nadpřirozených bytostí vznikla tak, že ze snových obrazů se utvořil koncept duše, která přežívá fyzickou smrt individua. Duše významných členů společenství jsou následně uctívány, čímž je položen základ ke vzniku kultu předků, který následně vyrůstá do polyteismu, ve finální fázi vývoje náboženství se pak polyteismus transformuje na monoteismus. Tylor podobně jako Comte zachovává evoluční schéma a je také přesvědčen o tom, že významnou roli při vzniku náboženství hraje snaha o intelektuální vysvětlení světa, a to zejména těch jeho aspektů, které nejsou vysvětlitelné „naturalisticky“.³⁷⁸ Tylor se však od Comta zásadně liší v odpovědi na otázku, proč náboženství přetrvává i v dobové společnosti, která vesměs přijímá vědecký světonázor a zakládá si na něm. Tylor tento problém řeší teorií tzv. „přežitků“ (*survivals*): Přežitky jsou ty kulturní fenomény, které mají svůj původ v nějakém starším stadiu lidské kultury, avšak síla zvyku je konzervuje i ve stadiích následujících, ačkoliv již přestaly plnit svou původní funkci. Tylor uvádí: „Když se nějaký zvyk, umění, nebo názor zakoření ve světě, může se stát, že rušivé vlivy na něj působí v tak malé míře, že může zachovávat svůj tok z generace na generaci – a jako proud, který se usadí ve svém korytu, bude plout věky. Toto je jednoduše setrvačnost kultury, a je s podivem, že změna a revoluce lidských záležitostí ponechala tolik svých nejslabších pramínek téct tak dlouho.“³⁷⁹ Jeden ze současných komentátorů Tylorova díla pak popisuje přežitky poněkud přímočařeji jako „neužitečné fosilie vyplavené na pláž současnosti“.³⁸⁰

377 Viz zejména TYLOR (1903a: 417–502, 1903b: 1–361).

378 STRENSKI (2006: 93): „religion was really about giving account of or explaining the world“.

379 TYLOR (1903a: 70): „When a custom, an art, or an opinion is fairly started in the world, disturbing influences may long affect it so slightly that it may keep its course from generation to generation, as a stream once settled in its bed will flow on for ages. This is mere permanence of culture; and the special wonder about it is that the change and revolution of human affairs should have left so many of its feeblest rivulets to run so long.“

380 STRENSKI (2006: 112): „useless fossil washed up on the shores of the present“.

Tylor uvádí dlouhý výčet nejrůznějších přežitků,³⁸¹ od dětských her přes přísloví a hádanky až po to, co autor označuje za „kýchací pověru“ (*sneezing superstition*),³⁸² na které lze názorně ukázat, co přesně má Tylor pod výrazem „přežitek“ na mysli. Jakkoliv britský antropolog používá spíše příklady ze starší historie, ještě i dnes při kýchnutí Angličan přeje „[God] bless you!“, Bavor „Helf Gott!“, Španěl „Jesús“ nebo „Dios te bendiga“ a starší Čech možná také „Pozdrav Pánbůh!“. Dle Tylora je toto blíže neurčené kauzální spojení mezi aktem kýchnutí a nadpřirozenou bytostí přežitkem z doby, kdy bylo vnímáno jako smysluplné. Ačkoliv tomu tak v současnosti již u většinové populace není (stejně tak, jako tomu nebylo v Tylorově viktoriánské Anglii), konkrétní jazykový úzus konzervuje původní použití. Jak uzavírá Tylor, „přežitek podivných starých formulí v moderní Evropě se zdá být nevědomým záznamem té doby, ve které vysvětlení kýchnutí ještě nebylo předáno fyziologii, ale nacházelo se ještě v ‚teologickém stadiu‘.“³⁸³ Stejný závěr pak Tylor činí i o koncepci duše, která je navzdory spíše nepodstatným rozdílům „spojitá od filosofie divošského myslitele až po moderního profesora teologie“ – stává se z ní pouhý „stín stínu“ a Tylor předpovídá, že duše bude jednou cele záležitostí „metafyziky náboženství“ a v praxi bude nahrazena psychologií založenou na vědeckém poznání a biologii.³⁸⁴

Podrobný popis animismu u Tylora pak nenechává nikoho na pochybách, že náboženství není ničím jiným, než dalším přežitkem dávno překonané kulturní epochy lidství.³⁸⁵ Jak poznamenává Karel Skalický, pro Tylora „Bůh není nic jiného než duše vývojem nafouklá do tak obrovitých rozměrů, až se stala jedinou“, přičemž „duše sama není nic jiného než výplod nekritického výkladu fenoménu života a smrti, bezvědomí a spánku, snů a vidění, v nichž mrtví vystupují jako živí“.³⁸⁶ Stejně jako Comte zastává britský antropolog tezi, že náboženství nejenom že není

381 TYLOR (1903a: 70–111).

382 TYLOR (1903a: 100).

383 TYLOR (1903a: 104): „The lingering survivals of the quaint old formulas in modern Europe seem an unconscious record of the time when the explanation of sneezing had not yet been given over to physiology, but was still in the ‘theological stage’.“

384 TYLOR (1903a: 501): „Yet it is evident that, notwithstanding all this profound change, the conception of the human soul is, as to its most essential nature, continuous from the philosophy of the savage thinker to that of the modern professor of theology. [...] The soul has given up its ethereal substance, and become an immaterial entity, ‘the shadow of a shade’. Its theory is being separated from the investigations of biology and mental science, which now discuss the phenomena of life and thought, the senses and the intellect, the emotions and the will, on a ground-work of pure experience. There has arisen an intellectual product whose very existence is of the deepest significance, a ‘psychology’ which has no longer anything to do with ‘soul’. The soul’s place in modern thought is in the metaphysics of religion [...]“

385 PREUS (1987: 138): „The outcome of Tylor’s massively documented consideration of mythology and animism will be that religion itself is a survival.“

386 SKALICKÝ (2011: 37).

fakticky pravdivé, nýbrž může a musí být překonáno vědeckým poznáním,³⁸⁷ přičemž moderní badatelé se v této souvislosti shodují na tom, že Tylor byl obecně nepřátelský vůči náboženství.³⁸⁸ Na tomto místě je vhodné citovat několik vět ze samotného závěru druhého svazku Tylorova nejvýznamnějšího díla, které jasně dokládají jeho vizi nahrazení náboženství vědeckým poznáním:

On the one hand the Anglican blends gradually into the Roman scheme, a system so interesting to the ethnologist for its maintenance of rites more naturally belonging to barbaric culture; a system so hateful to the man of science for its suppression of knowledge, and for that usurpation of intellectual authority by a sacerdotal caste which has at last reached its climax, now that an aged bishop can judge, by infallible inspiration, the results of researches whose evidence and methods are alike beyond his knowledge and his mental grasp. On the other hand, intellect, here trampled under the foot of dogma, takes full revenge elsewhere, even within the domain of religion, in those theological districts where reason takes more and more command over hereditary belief, like a mayor of the palace superseding a nominal king.³⁸⁹

Na jedné straně se Anglikánská církev mísí s katolicismem, tedy systémem, který je pro etnologa velice zajímavý, protože zachovává rituály, které jsou přirozenější pro barbarskou kulturu. Je to systém pro muže vědy zcela odporový, protože potlačuje vědění a jeho kasta kněží si uzurpuje intelektuální autoritu, přičemž tato uzurpace dosáhla konečně svého vrcholu právě teď, když starý biskup může prostřednictvím neomylné inspirace vynášet soudy nad výsledky vědeckého zkoumání, jehož důkazy a metody přesahují jeho vědomosti a jsou nad jeho mentální chápání. Na druhé straně intelekt, který je tady pošlapáván nohou dogmatu, dokonává svou plnou pomstu jinde – dokonce i na poli náboženství a v těch teologických okresech, kde si rozum sjednává stále více pravomocí nad zděděnou vírou, jako majordomus, který nahrazuje zvoleného krále. (přel. J. Franek)

Základní Tylorova východiska sdílí také Herbert Spencer,³⁹⁰ ovšem nejvýznamnějším Tylorovým pokračovatelem byl James G. Frazer, jehož vlivný fenomenolog

387 Jak poznamenává CAPPS (1995: 82), dle Tylora „the primitive imagination (characterized by the animistic theory of vitality) must be abandoned in favor of a perspective that claims a clearer and more refined scientific accuracy“; SHARPE (1986: 57) se vyjadřuje ještě ostřeji a dle něj Tylor spatřoval původ náboženství v „childish aberration (or at least inadequacy) of thought“.

388 KOHL (1997: 45) uvádí: „Sein Interesse an der Religion war denn auch alles andere als religiös geprägt. Ihre endgültige Überwindung durch die Wissenschaft erschien ihm nur eine Frage der Zeit.“ STRENSKI (2006: 94) se taktéž domnívá, že Tylor byl „certainly broadly antagonistic towards religion, [and] found it agreeable to cast religion in the poorest light possible“; na jiném místě mluví o Tylorově „general antipathy to religion“ (*op. cit.*, p. 105). PALS (2015a: 16) identifikuje v Tylorově díle „a strong distaste for traditional Christianity, especially Roman Catholicism“ a Tylora považuje za nenáboženského člověka, který „refused to settle any question by an appeal to the divine authority of the Church or the Bible“ (*op. cit.*, p. 17).

389 TYLOR (1903b: 450).

390 Spencer přejímá teorii animismu téměř bez výhrad, ovšem mluví o ní jako o „ghost-theory“, dle které člověk přechází od uctívání předků k jejich apoteóze, a tím ke vzniku náboženství *sensu stricto*, viz stručně SPENCER (1885: 1–7) a obšírněji SPENCER (1898: 171–183, 218–225). Stejně jako Tylor, i Spencer trvá na tom, že animismus je ve své podstatě mylný a fakticky nesprávný: „The ghost-theory of the savage is baseless.“, viz SPENCER (1885: 14). Spencer se ovšem (stejně jako Comte) nemíní náboženství úplně vzdát, nýbrž propaguje jakési „agnostické náboženství“, viz zejména jeho výměnu názorů s Frederikem Harrisonem, která byla pod názvem *The Insuppressible Book* přetištěna in SPENCER (1885).

náboženství Geo Widengren později označil za „vtělení evolucionismu na poli srovnávací religionistiky“,³⁹¹ přičemž Frazerovo monumentální kompendium srovnávacího studia náboženství, *Zlatá ratolest* (*The Golden Bough*, první vydání 1890), svým úspěchem dalece překročilo hranice antropologie nebo rodící se religionistiky.³⁹² Frazer se ve své základní metodologické orientaci od Tylora téměř neliší a navazuje také na Comtovo dílo.³⁹³ Svou vlastní teorii tří stadií lidské kultury formuluje prostřednictvím triády sestávající z magie, náboženství a vědeckého poznání, které na politické a sociální úrovni odpovídá triáda kouzelníka, kněze a světského vladaře.³⁹⁴ Frazer nejdříve rozvíjí analogii mezi magií a vědou, přičemž tvrdí, že jejich základní ustavení je totožné – oba přístupy, jak magický, tak vědecký, mají za cíl podrobení si přírody lidskými aktéry a její účelné využívání.³⁹⁵ Rozdíl spočívá v tom, že magie používá neefektivní postupy, věda (jak se později ukáže) postupy efektivní. Náboženství, které stojí mezi těmito dvěma stadii, Frazer definuje jako „uctívání a usmiřování sil, které jsou nadřazené člověku a o kterých se soudí, že usměrňují a ovládají běh přírody a lidského života“.³⁹⁶ V kontrastu s magií a vědou náboženské stadium předpokládá, že příroda není nutně uniformní a není svázaná neměnnými zákony, nýbrž do jejího řádu mohou zasahovat nadpřirozené bytosti, které jsou schopny arbitrárně měnit běh věcí.

Frazer následně předkládá diachronní evolucionistickou rekonstrukci zmíněných tří stadií, přičemž „Věk magie“ (*Age of Magic*) stojí na počátku této sekvence. Vzhledem k tomu, že se magie v průběhu času ukazuje jako neúčinná,³⁹⁷ věk magie přechází do „Věku náboženství“ (*Age of Religion*), a to na základě následující úvahy: Jestliže magie nevede ke kýženým výsledkům a lidé prostřednictvím ní nedokážou přírodu ovládnout, je tomu tak možná proto, že přírodu již kontroluje někdo jiný, totiž nadpřirozené bytosti, které jsou jejími tvůrci. Frazer z titulu své akademické

SHARPE (1986: 34) spatřuje Spencerův přínos spíše v neúnavné apologii evolučního přístupu v 19. století než v jeho vlastních teoriích týkajících se náboženství.

391 WIDENGREN (1945: 87): „die Inkarnation des evolutionistischen Geistes auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft“.

392 Jako příklad lze uvést třeba Eliotův modernistický manifest *The Waste Land* – v poznámkách k této básni sám ELIOT (1952: 50) uvádí: „To another work of anthropology I am indebted in general, one which has influenced our generation profoundly; I mean *The Golden Bough*; I have used especially the two volumes *Adonis, Attis, Osiris*. Anyone who is acquainted with these works will immediately recognise in the poem certain references to vegetation ceremonies.“

393 TWORUSCHKA (2011: 77): „Diese Auffassung lehnte sich an Auguste Comtes soziale Evolutionstheorie an.“

394 WISSMANN (1997: 85).

395 Jak poznamenává STRENSKI (2006: 142), Frazer (stejně jako Tylor) téměř nerozlišuje mezi vědou a technologií, proto může vést paralelu mezi magií a „vědou“.

396 FRAZER (1920: 222): „propitiation or conciliation of powers superior to man which are believed to direct and control the course of nature and of human life“.

397 FRAZER (1920: 237) mluví o „tardy recognition of the inherent falsehood and barrenness of magic“.

pozice na přelomu 19. a 20. století nemohl anebo nebyl ochoten náboženství kritizovat otevřeně, ovšem v předmluvě k druhému vydání *Zlaté ratolesti* v poetickém hávu a v návaznosti na Comta implicitně naznačuje, že věk náboženství bude triumfálně nahrazen „Věkem vědy“:

It is indeed a melancholy and in some respects thankless task to strike at the foundations of beliefs in which, as in a strong tower, the hopes and aspirations of humanity through long ages have sought a refuge from the storm and stress of life. Yet sooner or later it is inevitable that the battery of the comparative method should breach these venerable walls, mantled over with ivy and mosses and wild flowers of a thousand tender and sacred associations. At present we are only dragging the guns into position: they have hardly yet begun to speak. The task of building up into fairer and more enduring forms the old structures so rudely shattered is reserved for other hands, perhaps for other and happier ages. We cannot foresee, we can hardly even guess, the new forms into which thought and society will run in the future. Yet this uncertainty ought not induce us, from any consideration of expediency or regard for antiquity, to spare the ancient moulds, however beautiful, when these are proved to be out-worn. Whatever comes of it, wherever it leads us, we must follow truth alone. It is our only guiding star: *hoc signo vinces*.³⁹⁸

Ano, je to melancholická a v některých ohledech nevděčná úloha, udeřit do základů přesvědčení, ve kterých po dlouhé věky jako v silné věži hledaly naděje a snahy lidstva útočiště před bouřkou a shonem života. A přece je nevyhnutelné, aby dříve nebo později dělostřelecká baráž komparativní metody prolomila tyto cihodné zdi, ověncené břečťanem, mechem a divokými květy tisíce něžných a posvátných spojení. V současnosti pouze umísťujeme zbraně na své místo – zatím se stěží zmohly na slovo. Znovu vybudovat tyto staré stavby, které byly tak hrubě ořeseny, a proměnit je v hezčí a odolnější podobu – to je úloha vyhrazená pro jiné ruce a snad pro jiné a šťastnější věky. Nejsme schopni předvídat, a stěží můžeme vůbec odhadnout, do jakých nových podob se promění myšlení a společnost v budoucnu. Avšak tato nejistota by nás nesměla vést k tomu, abychom z respektu k prospěšnosti nebo z ohledu na důstojné stáří ušetřili tyto pradávne struktury, jakkoliv nádherné, pokud se ukážou být zastaralými. Ať je již výsledek jakýkoliv, ať již nás zavede kamkoliv, musíme následovat pouze pravdu. To je jediná hvězda, která nás vede: *v tomto znamení zvítězíš*. (přel. J. Franek)³⁹⁹

Výmluvný je v této souvislosti také postoj, který Frazer zaujal ke svému vlastním projektu komparace mnoha křesťanských zvyklostí a idejí s těmi „pohanskými“; zmínit můžeme třeba Attida, Adonise, Osirise nebo Dionýsa jako modely pro smrt a znovuzrození Boha, resp. obraz bohyně Kybélé jako „bohorodičky“. V roce 1889 svému nakladateli Georgovi Macmillanovi napsal: „Podobnost mnohých divošských zvyklostí a idejí se základními doktrínami křesťanství je podivuhodná. Já však tento paralelismus nijakým způsobem nezmiňuji a ponechávám na mých čtenářích, aby vyvodili vlastní závěry, ať by již byly jakékoliv.“⁴⁰⁰ Frazer sám pro

398 FRAZER (1920: xxvi).

399 Ačkoliv bylo stěžejní Frazerovo dílo do češtiny přeloženo hned v několika verzích a vydáních (viz FRAZER 2000 a FRAZER 2007), zde citovaná předmluva se nenachází ani v jednom z nich.

400 Cituji dle ACKERMAN (1987: 95): „The resemblance of many of the savage customs and ideas to the fundamental doctrines of Christianity is striking. But I make no reference to this parallelism, leaving my readers to draw their own conclusions, one way or the other.“

sebe náležité závěry vyvodil a badatelské *communis opinio* jej oprávněně považuje za člověka, který v náboženství spatřoval pouze neúspěšný pokus člověka o ovládnutí přírody.⁴⁰¹ S vědeckou a technologickou revolucí totiž dle něj „začíná doba, kdy náboženství nebude potřeba a zanikne“.⁴⁰²

Souhrnně lze uzavřít, že Comte, Frazer a Tylor zakládají v moderní religionistice naturalistické paradigma psychologické provenience. Všichni tři autoři popisují evoluční, sukcesivní stadia vývoje lidské kultury a společnosti, přičemž se domnívají, že náboženské stadium bude v brzké budoucnosti překonáno věkem vědy a technologie. Podstata náboženství dle nich spočívá ve víře v nadpřirozené bytosti, přičemž tuto víru vysvětlují redukcionisticky jako důsledek psychologických mechanismů lidského rodu: Comte jako důsledek intelektualistické snahy lidstva vysvětlit racionálně nevysvětlitelné fenomény; Tylor jako reakci na existenci snových představ a koncepci duše; Frazer jako důsledek selhání magického přístupu k přírodě a snahou o její ovládnutí.

4.1.2 Psychologické teorie (2): Freud, Malinowski, Radin

Sigmund Freud se otázce náboženství věnuje zejména ve dvou svých dílech: V práci *Totem a Tabu* (*Totem und Tabu*, 1913) předkládá popis původu náboženství prostřednictvím aplikace psychoanalytické teorie na totemismus a v pozdějším díle *Budoucnost jedné iluze* (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927) se pak věnuje obecnějším úvahám o funkci náboženství pro jedince a společnost. Freud při analýze totemismu vychází zejména ze soudobých antropologických prací. Stejně jako Frazer nikdy nepracoval v terénu, a byl tudíž odkázán na druhotné zprávy dobrodruhů a misionářů (Tylor strávil alespoň půl roku v Mexiku studiem tamního kmene *Anahuac*). V první jmenované práci se pokouší vysvětlit zejména dva zákazy, jejichž prostřednictvím byl totemismus na přelomu 19. a 20. století definován, tedy zákaz usmrcení totemu (zvířete nebo rostliny) a zákaz sexuálních styků uvnitř kmene (exogamie).⁴⁰³ Freud rekonstruuje v návaznosti na Darwinovy teze prvotní

401 HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001: 154): „Velmi záhy se začal projevat jeho výrazně racionalistický postoj k náboženství, jenž ho již během studií vedl k rozchodu s křesťanstvím a ke kritickým analýzám náboženských projevů“; STRENSKI (2006: 139): „Frazer quite early rejected religion“; ke stejným závěrům dochází také WISSMANN (1997: 77), který mluví o „Abwendung von der Religion seiner Kindheit“ – dle Wißmanna Frazer „in aller Religion nur »superstition« am Werk sehen konnte“ (*op. cit.*, p. 77). PALS (2015a: 28) označuje Frazera explicitně za ateistu. Pace SHARPE (1986: 87), který se domnívá, že „Frazer was in fact conventionally Christian all his life, and in no way wanted to see his work applied to the dismissal of religion“. Sharpe má jistě pravdu v tom, že Frazer nekritizoval náboženství výslovně, ovšem implicitně kritický pohled se v jeho dílech zajisté objevuje.

402 HORYNA (1994: 37).

403 Jako jeden z prvních badatelů popsal fenomén exogamie MACLENNAN (1865) v práci *Primitive Marriage*, která se zabývá zejména tradicí únosu nevěsty; totemismus jako primitivní náboženství tema-

stav kmenového společenství následujícím způsobem:⁴⁰⁴ Prvotnímu kmeni vládne despotický a žárlivý otec, který svou autoritou zapovídá synům sexuální přístup k ženám. Synové se následně vzburí a jejich pomsta ohlašuje počátek totemismu, a tím pádem i náboženství *simpliciter*, jelikož na přelomu 19. a 20. století se mělo obecně za to, že totemismus je prvotní forma náboženství (*Urreligion*), ze které vzešla všechna ostatní. Freud tuto historickou vzpouru líčí v následujícím vyprávění:

Eines Tages taten sich die ausgetriebenen Brüder zusammen, erschlugen und verzehrten den Vater und machten so der Vaterhorde ein Ende. Vereint wagten sie und brachten zustande, was dem einzelnen unmöglich geblieben wäre. (Vielleicht hatte ein Kulturfortschritt, die Handhabung einer neuen Waffe ihnen das Gefühl der Überlegenheit gegeben.) Daß sie den Getöteten auch verzehrten, ist für den kannibalen Wilden selbstverständlich. Der gewalttätige Urvater war gewiß das beneidete und gefürchtete Vorbild eines jeden aus der Brüderschar gewesen. Nun setzten sie im Akte des Verzehrns die Identifizierung mit ihm durch, eigneten sich ein jeder ein Stück seiner Stärke an. Die Totemmahlzeit, vielleicht das erste Fest der Menschheit, wäre die Wiederholung und die Gedenkfeier dieser denkwürdigen, verbrecherischen Tat, mit welcher so vieles seinen Anfang nahm, die sozialen Organisationen, die sittlichen Einschränkungen und die Religion.⁴⁰⁵

Jednoho dne se zapuzení bratři spojili, zabili a snědli otce a skoncovali s otcovskou tlupou. Odvážili se společně vykonat to, co by jednotlivci nikdy nedokázali. (Snad jim dodal pocit převahy nějaký kulturní pokrok, ovládnání nové zbraně.) Že zabitého také snědli, je pro kani-baly samozřejmé. Násilnický praotec byl pro každého z bratrů jistě záviděníhodným a obávaným vzorem. Tím, že ho pozřeli, se s ním ztotožnili, a každý z nich si přivlastnil kus jeho síly. Totemická hostina, snad první slavnost lidstva, by tedy byla opakováním a pamětní oslavou tohto pozoruhodného zločinu, kterým se mnohé započalo: sociální zřízení, mravní omezení a náboženství. (přel. L. Hošek)

Po dokonání tohoto drastického aktu však synové nedokázali naplnit svá původní přání, která ke zločinu zavdala důvod, protože v nich vzklíčily poněkud ambivalentní emoce. Zbavili se sice tyрана, který bránil naplňování jejich tužeb, avšak k otci měli od raného dětství také pozitivní citový vztah, protože jej vnímali jako záštitu vůči nástrahám přírody. V konečném důsledku dle Freuda převážila lítost nad provedeným skutkem, a v důsledku toho je otec symbolicky znovuzrozen jako

tizují jeho texty publikované ve *Fortnightly Review*, viz MACLENNAN (1869; 1870). Zásadními díly z přelomu 19. a 20. století jsou *Animal Worship and Animal Tribes among the Arabs and in the Old Testament* Robertsona Smithe (původní vydání 1880, přetištěno in ROBERTSON SMITH 1912: 455–483), Westermarcova diskuse zákazu incestu v práci *The History of Human Marriage* (viz WESTERMARCK 1891: 290–335), monografie Andrewa Langa *Secret of the Totem* (LANG 1905) a zejména čtyřsvazkové syntetizující Frazerovo dílo *Totemism and Exogamy* (FRAZER 1910). Koncept totemismu jako prvotního náboženství byl však na počátku 20. století definitivně odmítnut s ohledem na nově získaná data z kolonií, viz zejména GOLDENWEISER (1910) a VAN GENNEP (1920). Freudova práce k tomuto tématu byla tedy již v roce svého vydání zastaralá. K vývoji teorie totemismu od MacLennana po Freuda viz JONES (2005).

404 FREUD (1991: 195) označuje prvotní kmen termínem „Darwinische Urhorde“.

405 FREUD (1991: 196).

totem kmene a jeho původní vůle (zákaz otcovraždy a exogamie) je stanovena jako zákon: „Odvolali svůj čin vyhlášením zákazu zabít otcovskou náhradu – totem – a zřekli se plodů svého činu tím, že si odepřeli ženy, které byly nyní volné. Ze synovského vědomí viny tak vytvořili obě základní tabu totemismu, která se právě proto musela shodovat s oběma vytěsněnými přáními oidipovského komplexu.“⁴⁰⁶ Postupný přerod totemismu na monoteismus Freud charakterizuje jako „vývoj, který je možné označit jako pomalý ‚návrat vytěsněného‘“. ⁴⁰⁷ Na tomto místě není příliš důležitý vlastní obsah Freudovy teorie, která (nejenom) na dnešního čtenáře působí zcela fantaskním a vykonstruovaným dojmem,⁴⁰⁸ ale spíše její obecné zaměření na reduktivní explanaci náboženské zkušenosti. Tu sdílí s Tylorem a Frazerem a umožňuje jej přiřadit k naturalistickému paradigmatu ve studiu náboženství. Jak uvádí Ivan Strenski, základním programem Freudovy interpretace náboženství je teze, že „náboženství – tedy náboženská zkušenost – má být vysvětlena prostřednictvím mentálních dispozic, které samy o sobě náboženské nejsou“.⁴⁰⁹

Mimo idiosynkratické teorie vzniku náboženství v díle *Totem a Tabu* se Freud vrací k obecnějšímu pohledu na náboženství také v *Nové řadě přednášek k úvodu do psychoanalýzy* (*Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 1933). Za důležité zde považují zejména Freudovo popření autonomie náboženské zkušenosti. Místy se téměř zdá, že Freud ohlašuje moderní Wilsonův koncept „konsilience“ vědních oborů a požaduje zrušení apriorního metodologického omezení, které zapovídá aplikovat standardní vědecké postupy (a to zejména postupy přírodních věd) v oblasti náboženství.⁴¹⁰ Freud dále líčí, jak pokrok ve vědeckém poznání zpochybnil víru v zázraky nebo mytologickou kosmogonii, ovšem ránu z milosti náboženství zasazuje až jeho vlastní psychoanalytická metoda, která „ukázala, že náboženství má zdroj v dětské bezmocnosti, a kdy odvodila jeho obsahy z dětských přání a potřeb, přežívajících v dospělém věku. Náboženství tím

406 FREUD (1991: 198): „Sie widerriefen ihre Tat, indem sie die Tötung des Vaterersatzes, des Totem, für unerlaubt erklärten, und verzichteten auf deren Früchte, indem sie sich die freigewordenen Frauen versagten. So schufen sie aus dem *Schuldbewußtsein des Sohnes* die beiden fundamentalen Tabu des Totemismus, die eben darum mit den beiden verdrängten Wünschen des Ödipus-Komplexes übereinstimmen mußten.“ Přel. L. Hošek. Jak si všímá PREUS (1987: 181), analogie mezi dítětem a divochem spočívá na Haeckelově tezi „ontogeneze rekapituluje fylogenezi“.

407 FREUD (1975: 129): „eine Entwicklung [...] die als langsame »Wiederkehr des Verdrängten« zu beschreiben ist“. Přel. L. Hošek, J. Pechar a O. Vochoč.

408 Jak suše konstatuje SHARPE (1986: 202), „*Totem and Taboo* expresses no historical truth whatsoever“.

409 STRENSKI (2006: 234): „religion – religious experience – is to be *explained* in terms of mental conditions that are themselves *not* religious“. PALS (2015a: 72) uvádí Freudovy teorie jako exemplární příklady redukcionismu ve studiu náboženství.

410 FREUD (1989: 587–588): „Vom Standpunkt der Wissenschaft aus ist es unvermeidlich, hier Kritik zu üben und mit Ablehnungen und Zurückweisungen vorzugehen. Es ist unzulässig zu sagen, die Wissenschaft ist ein Gebiet menschlicher Geistestätigkeit, Religion und Philosophie sind andere, ihr zum mindesten gleichwertig, und die Wissenschaft hat diesen beiden nichts dareinzureden [...]“.

sice nebylo přímo vyvráceno, ale tyto poznatky přinášely nezbytné zaokrouhlení našeho vědomí o něm a alespoň v jednom bodě s ním byly v rozporu, protože náboženství samo si činí nárok na božský původ.⁴¹¹

Dle zakladatele psychoanalytické metody náboženství samozřejmě nemá božský, ale lidský, snad až příliš lidský původ. Jak jeho základní tezi výstižně shrnuje Jacques Waardenburg, „náboženství je v podstatě projekce infantilních závislostí a historie náboženství musí být nahlížena jako historie kolektivní neurozy“.⁴¹² Freud se dále vyrovnává se dvěma možnými námitkami vůči pokusům o naturalistické vysvětlení náboženství, totiž s námitkou epistemologickou a axiologickou. Epistemologická námitka říká, že náboženství přesahuje možnosti vědeckého poznání a Freud ji odmítá jako *petitio principii*. Nemožnost vědeckého zkoumání náboženství se pouze *a priori* postuluje, místo toho, aby byla prokázána. Axiologická námitka pak praví, že náboženství je pro lidský rod natolik hodnotné a nenahraditelné, že je nemístné jej vůbec podrobovat vědeckému zkoumání a vystavovat jej tím nebezpečí falsifikace. Freud na ni odpovídá způsobem, který zcela jasně demonstruje jeho odmítnutí protekcionismu, a naopak přijetí naturalistického paradigmatu: „Ať cena a význam náboženství jsou jakékoliv, náboženství nemá právo myšlení nějak omezovat, a nemá tedy ani právo požadovat, aby na ně samo myšlení nebylo aplikováno.“⁴¹³

V obecnějších úvahách o náboženství v kontextu psychoanalytické teorie kultury pokračuje Freud také v již zmíněné práci *Budoucnost jedné iluze*.⁴¹⁴ Zde vychází z teze, že kultura je pro lidský rod nezbytná, protože dokáže tlumit elementární lidské pudy, tedy zejména agrese a nevázanou sexualitu, čímž ovšem činí člověka nešťastným, protože stojí v cestě naplňování jeho nejniternějších přání. I když člověk poznává zákonitosti přírody vědeckým způsobem, stále se proti ní nedokáže efektivně bránit a reflexí této situace na psychologické úrovni je jeho přání sjednat si otcovskou ochranu, kterou tak důvěrně zná z dětství. Božstva tedy dle Freuda plní trojí funkci: Zahánějí strach z přírody, smiřují lidi s osudem a odškodňují je za jejich utrpení.⁴¹⁵

411 FREUD (1989: 594–595): „Den letzten Beitrag zur Kritik der religiösen Weltanschauung hat die Psychoanalyse geleistet, indem sie auf den Ursprung der Religion aus der kindlichen Hilflosigkeit hinwies und ihre Inhalte aus den ins reife Leben fortgesetzten Wünschen und Bedürfnissen der Kinderzeit ableitete. Das bedeutete nicht gerade eine Widerlegung der Religion, aber es war doch eine notwendige Abrundung unseres Wissens um sie und wenigstens in einem Punkt ein Widerspruch, da sie selbst göttliche Abkunft für sich in Anspruch nimmt.“ Přel. E. Wiškovský a J. Pechar.

412 WAARDENBURG (1999: 361): „To Freud, religion is basically a projection of infantile dependencies, and the history of religion is to be seen as the history of a collective neurosis.“

413 FREUD (1989: 597): „Was immer Wert und Bedeutung der Religion sein mögen, sie hat kein Recht, das Denken irgendwie zu beschränken, also auch nicht das Recht, sich selbst von der Anwendung des Denkens auszunehmen.“

414 Detailně se tomuto spisu věnuje zejména soubor prací O'NEIL – AKHTAR (2009).

415 FREUD (1993: 121): „Die Götter behalten ihre dreifache Aufgabe, die Schrecken der Natur zu bannen, mit der Grausamkeit des Schicksals, besonders wie es sich im Tode zeigt, zu versöhnen und für die Leiden und Entbehungen zu entschädigen, die dem Menschen durch das kulturelle Zusammenleben auferlegt werden.“

Stejně jako Tylor nebo Frazer ani Freud nekritizuje náboženství vždy přímo a výslovně. Když kupříkladu označí náboženství za „iluzi“, hned dodává, že tento výraz (*Illusion*) nemá stejnou konotaci jako výraz „omyl“ (*Irrtum*),⁴¹⁶ moderní badatelé se však shodují na tom, že jeho interpretace náboženství je pro věřící absolutně nepřijatelná a pro náboženství samotné v konečném důsledku destruktivní.⁴¹⁷ Freud sám ostatně tyto závěry na některých místech svých prací antcipuje:

Es liegt nicht im Plane dieser Untersuchung, die Wahrheitswert der religiösen Lehren Stellung zu nehmen. Es genügt uns, sie in ihrer psychologischen Natur als Illusionen erkannt zu haben. Aber wir brauchen nicht zu verhehlen, daß diese Aufdeckung auch unsere Einstellung zu der Frage, die vielen als die wichtigste erscheinen muß, mächtig beeinflußt. Wir wissen ungefähr, zu welchen Zeiten die religiösen Lehren geschaffen worden sind und von was für Menschen. Erfahren wir noch, aus welchen Motiven es geschah, so erfährt unser Standpunkt zum religiösen Problem eine merkliche Verschiebung. Wir sagen uns, es wäre ja sehr schön, wenn es einen Gott gäbe als Weltenschöpfer und gütige Vorsehung, eine sittliche Weltordnung und ein jenseitiges Leben, aber es ist doch sehr auffällig, daß dies alles so ist wie wir es uns wünschen müssen. Und es wäre noch sonderbarer, daß unseren armen, unwissenden, unfreien Vorvätern die Lösung all dieser schwierigen Welträtsel geglückt sein sollte.⁴¹⁸

Toto zkoumání si neklade za cíl hodnotit pravdivost náboženských učení. Stačí nám odhalení jejich iluzivní psychologické povahy. Nemusíme však tajit, že toto odhalení silně ovlivňuje náš postoj k této pro mnohé tak důležité otázce. Víme přibližně, za jakých časů i jací lidé vytvořili různá náboženství. Když ještě zjistíme, z jakých pohnutek se tak stalo, naše stanovisko k náboženskému problému se zřetelně změní. Říkáme si, že by jistě bylo krásné, kdyby existoval bůh jako stvořitel světa a dobrotivá prozřetelnost, kdyby svět měl mravní řád a kdyby byl posmrtný život, ale je přece velmi nápadné, že to je vše takové, jak si to musíme přát. A bylo by ještě podivnější, kdyby se našim ubohým, nevědomým, nesvobodným praotcům bylo poštěstilo rozluštit všechny tyto obtížné záhady světa. (přel. M. Kopal)

Také dle Freuda má být náboženství opuštěno a nahrazeno vědeckým poznáním – zcela lakonicky řečeno jeho vlastními slovy, „infantilismus je určen k tomu, aby byl překonán“.⁴¹⁹ Věda a náboženství jsou v jeho pojetí dva protikladné a vzájemně se vylučující přístupy ke skutečnosti a stejně jako Frazer je také Freud přesvědčen o tom, že náboženství je regresivním prvkem ve vývoji jedince i společ-

416 FREUD (1993: 133). PALS (2015a: 65) dle mého soudu správně upozorňuje na fakt, že rozlišení mezi „Illusion“ a „Irrtum“ je pouhá sofistická slovní hříčka; srov. také DiCENSO (1999: 37): „It would seem that the tension between the critiques of religion as illusion and as delusion has been resolved in favor of the latter. But the reclassification of religion as delusion cannot annul the previous arguments that link to religion by virtue of the psychological processes it reflects and to which it responds.“

417 ZINSER (1997: 95) mluví v souvislosti s Freudem přímo o „Religionsfeindschaft“; STRENSKI (2006: 247) stejnými slovy o „hostility to religion“; PALS (2015a: 59) o „complete rejection of religious belief“; HORYNA (1994: 83) uvádí, že „pro Freuda je typický nenáboženský postoj“.

418 FREUD (1993: 136).

419 FREUD (1993: 151): „der Infantilismus ist dazu bestimmt, überwunden zu werden“.

nosti.⁴²⁰ Na rozdíl od Frazerovy koncepce náboženství jako prostředku k ovládnutí přírody a Tylorovy teorie „přežitků“, která nebyla příliš přesvědčivá ani pro jeho vlastní současníky, se však Freud pokusil vysvětlit nejenom původ náboženství, nýbrž také jeho tvrdohlavou přítomnost v dobové kultuře nasycené ideou vědeckého pokroku – náboženství přetrvává, protože funguje jako kontrolní mechanismus pro agresivní a sexuální pudy.⁴²¹ Na antropologické spekulace Tylora a Frazera a na psychoanalytické teorie Freuda navazuje britský antropolog polského původu Bronislaw Kaspar Malinowski, na rozdíl od výše zmíněných autorů však výrazněji akcentuje také sociální rozměr náboženství a klade důraz na práci v terénu. Jak je zřejmé již z názvu jeho posmrtně vydaného souboru esejí *Magie, věda a náboženství* (*Magic, Science, and Religion*, 1948), Malinowski pracuje stejně jako Frazer s triádou magie, náboženství a vědeckého poznání, ovšem jeho přístup se již nezakládá na diachronním progresivním evolucionismu, který nacházíme u Frazera, ale spíše na synchronním zachycení různých aspektů zmíněné trojice.

Malinowski vychází z předpokladu, že v primitivní společnosti není nic důležitějšího než tradice a úcta k ní. Protože věda zatím není s to vytvářet bezpečné poznání a uchovávat jej pro příští generace, tuto roli zastupuje v poněkud nedokonalé podobě právě tradice. Ta zabezpečuje předávání poznatků a zvyšuje pravděpodobnost přežití v nehostinné přírodě: „Ze všech kvalit primitivního člověka je věrnost tradici ta nejdůležitější a společnost, která posvětila svou tradici, tím získala nezměrnou výhodu síly a stálosti. Přesvědčení a úkony, které tradici ověřují svatozáří a cejchují ji známkou nadpřirozena, budou mít pozitivní hodnotu pro přežití toho typu civilizace, ve kterém se vyvinuly.“⁴²² Náboženskou víru tedy Malinowski popisuje ve veskrze pozitivním duchu jako nevyhnutelnou pro přežití lidského druhu v kontextu těch společností, které ještě nedosáhly adekvátní úroveň vědeckého poznání, protože „náboženská víra zakládá, uchovává a obohacuje všechny hodnotné mentální postoje, jako je úcta k tradici, harmonie s přírodním prostředím, odvaha a důvěra v souboji s nesnáze a tváří v tvář smrti“.⁴²³

420 HELLER – MRÁZEK (1988: 86); PADEN (2002: 79) nebo PALMER (1997: 7): „It is therefore largely Freud's perception of psychoanalysis as falling within the main determinist-scientific tradition – a tradition which included his own teachers and which he extended out to include even greater luminaries like Copernicus, Kepler, Newton, and Darwin – that leads him to maintain that religion and science are fundamentally incompatible. Indeed, such is the antagonism that he sees between them that the following rule applies: anyone who considers himself a medical man and an empiricist has to be an atheist. This was not a choice for Freud but more a matter of logical consistency.“

421 PREUS (1987: 196).

422 MALINOWSKI (1948: 22–23): „Thus, of all his qualities, truth to tradition is the most important, and a society which makes its tradition sacred has gained by it an inestimable advantage of power and permanence. Such beliefs and practices, therefore, which put a halo of sanctity round tradition and a supernatural stamp upon it, will have a “survival value” for the type of civilization in which they have been evolved.“

423 MALINOWSKI (1948: 69): „We have shown there that religious faith establishes, fixes, and enhances

Tuto vesměs funkcionalistickou perspektivu, jež vychází z Durkheima⁴²⁴ a ze které následně čerpá zejména Britská škola sociální antropologie, ovšem Malinowski doplňuje psychologickou explanací, která navazuje spíše na Tylorův animismus, byť jej významně pozměňuje. Malinowski zde předpokládá, že „náboženství vzniklo reakcí na emocionální stres“⁴²⁵: Člověk není schopen vyrovnat se s představou své vlastní smrtelnosti, proto se utíká k ideji duše jako té části člověka, která přežívá smrt fyzického těla. Tato myšlenka je ovšem sama o sobě stěží obhajitelná, protože člověk je se smrtí a zkázou neustále konfrontován. Zůstává rozerván mezi strachem z naprostého zničení a nadějí na nový život, a právě zde vstupuje na scénu náboženství:

And here into this play of emotional forces, into this supreme dilemma of life and final death, religion steps in, selecting the positive creed, the comforting view, the culturally valuable belief in immortality, in the spirit independent of the body, and in the continuance of life after death. In the various ceremonies at death, in commemoration and communion with the departed, and worship of ancestral ghosts, religion gives body and form to the saving beliefs. Thus the belief in immortality is the result of a deep emotional revelation, standardized by religion, rather than a primitive philosophic doctrine. Man's conviction of continued life is one of the supreme gifts of religion, which judges and selects the better of the two alternatives suggested by self-preservation – the hope of continued life and the fear of annihilation. The belief in spirits is the result of the belief in immortality. The substance of which the spirits are made is the full-blooded passion and desire for life, rather than the shadowy stuff which haunts his dreams and illusions. Religion saves man from a surrender to death and destruction, and in doing this it merely makes use of the observations of dreams, shadows, and visions. The real nucleus of animism lies in the deepest emotional fact of human nature, the desire for life.⁴²⁶

A tady, do této hry emocionálních sil, do tohoto nejvyššího dilematu života a konečné smrti vstupuje náboženství a volí pozitivní přesvědčení, útěšný náhled a kulturně hodnotnou víru v nesmrtelnost, v ducha nezávislého na těle a v pokračování života po smrti. Náboženství propůjčuje obsah a formu spásné víře – v různých ceremoniích při příležitosti úmrtí, ve vzpomínce a ve společenství se zemřelým, v uctívání duchů dávných předků. Víra v nesmrtelnost je tedy výsledkem hlubokého emocionálního prožtí, které je standardizováno náboženstvím spíše než primitivní filosofickou naukou. Přesvědčení člověka o pokračování života [po smrti] je jeden z největších darů náboženství, které posuzuje a volí tu lepší ze dvou alternativ nabízejících se v úsilí o přežití: naděje na pokračování života a strach z anihilace. Víra v duchy je výsledkem víry v nesmrtelnost. Substance, ze které jsou duchové utvořeni, je spíše plnokrevná vášeň a touha po životě, než stinná matérie strašící v jeho snech a iluzích. Náboženství zachraňuje člověka před kapitulací smrti a zničením a děje se tak pouze za pomoci sledování snů, stínů a vizí. Skutečné jádro animismu spočívá v nejhlubším emocionálním faktu lidské přirozenosti, totiž v touze po životě. (přel. J. Franek)

all valuable mental attitudes, such as reverence for tradition, harmony with environment, courage and confidence in the struggle with difficulties and at the prospect of death.“

424 Vliv Durkheima na Malinowského zdůrazňuje CAPPS (1995: 98).

425 BOWIE (2006: 5).

426 MALINOWSKI (1948: 32–33).

Stejně jako u Freuda, také zde hraje při vzniku náboženství roli jistá forma kompenzační fantazie: „Malinowski se tedy domníval, že náboženské jednání může být vysvětleno neschopností lidí jakožto prostých biologických systémů vyrovnat se jednoduše s myšlenkou na smrt.“⁴²⁷ Malinowského strategie explanace náboženských fenoménů je obvykle hodnocena jako redukcionistická⁴²⁸ a on sám, podobně jako autor Sisyfovského fragmentu, upírá náboženství faktickou pravdivost,⁴²⁹ i když ne sociální užitečnost.⁴³⁰ Dalším badatelem první poloviny 20. století, u kterého lze doložit příklon k naturalistickému paradigmatu a reduktivnímu vysvětlení náboženství odkazem na lidské psychologické mechanismy, je antropolog Paul Radin, podobně jako Malinowski emigrant polského původu. Navazuje na Malinowského a na Freuda, podstatu náboženství spatřuje ve specifickém pocitu, který je „emočním korelátem boje o přežití v nejistém fyzickém a sociálním prostředí“.⁴³¹ Radin vychází z předpokladu, že v původním prostředí je člověk vystavován mnoha nebezpečnostem, která jej přímo ohrožují na životě. Musí bojovat o přežití, čelit nepřízni počasí, nedostatku jídla a nebezpečí v podobě silnějších predátorů zvířecí říše, v sociální sféře pak také neustálým konfliktům mezi kmeny soupeřícími o přírodní zdroje. Dle Radina musí být tato situace neustálého ohro-

427 STRENSKI (2006: 273): „Malinowski thus believed religious behaviour could be *explained* by the inability of humans – simply as biological systems – to adapt easily to the idea of death.“ Podobně se vyjadřuje také STOLZ (1997: 258), dle kterého vysvětluje Malinowski náboženský rituál jako „Coping-Strategie, um mit dem Erlebnis des Todes fertig zu werden; den chaotischen Gefühlen gegenüber, die jetzt aufbrechen, stattd es den Menschen mit einem bestimmten Glauben an ein Jenseits aus und setzt dadurch die lebensbewahrenden und -fördernden gesellschaftlichen Werte und Normen in Kraft“.

428 STOLZ (1997: 262): „Das Konzept Malinowskis ist reduktionistisch; kulturelle Phänomene (darunter auch die Religion) werden zurückgeführt auf andere, letztlich biologische.“

429 TAMBIAH (1990: 70), který o Malinowském nemá příliš valné mínění („it is difficult to maintain that Malinowski was an important thinker on religion“), považuje jeho pohled na náboženství podobný Platónově „vznešené lži“. Srov. také STRENSKI (2006: 263): „For religion, as for myth, Malinowski, of course, does not believe it to be literally true. [...] But these religious images and concepts are much needed for most people to maintain order and a sense of meaning in their lives. Religion thus provides indispensable ‘crutches’. And since religion functions to maintain social coherence, we need to keep religion on hand – if only for the pragmatic purposes it serves in keeping society from disintegrating.“

430 Stejného přesvědčení je také William James, který po krátké diskusi „lékařského materialismu“ v úvodu ke svým Giffordovým přednáškám – viz JAMES (1922: 13) – připomíná, že tento přístup „finishes up Saint Paul by calling his vision on the road to Damascus a discharging lesion of the occipital cortex [and] snuffs out Saint Theresa as an hysteric, Saint Francis of Assisi as an hereditary degenerate“. Ovšem James se posléze ptá: „But now, I ask you, how can such an existential account of facts of mental history decide in one way or another upon their spiritual significance?“ (*op. cit.*, p. 14) a odpovídá jednoznačně konsekvencionalistickým způsobem – při posuzování náboženství a jeho hodnoty jde pouze a jedině o jeho funkci pro jednotlivce nebo společnost, nikoliv o jeho původ nebo pravdivost: „At any rate you must all be ready now to judge the religious life by its results exclusively, and I shall assume that the bugaboo of morbid origin will scandalize your piety no more.“ (*op. cit.*, p. 21).

431 RADIN (1934: 4): „It is the emotional correlate of the struggle for existence in an insecure physical and social environment“.

žení nějakým způsobem psychologicky vyvažována, což je právě proces, který stojí za vznikem náboženství:

The correlate of economic insecurity, we have seen, is psychical insecurity and disorientation with all its attendant fears, with all its full feeling of helplessness, of powerlessness, and of insignificance. It is but natural for the psyche, under such circumstances, to take refuge in compensation fantasies. And since the only subject matter existing in that primal dawn of civilization was the conscious struggle of man against his physical and economic environment, and his unconscious struggle against his animal-mental equipment as stimulated by his reflective consciousness, the main goal and objective of all his strivings was the canalization of his fears and feelings and the validation of his compensation dreams. Thus they became immediately transfigured, and there emerged those strictly religious concepts so suggestively discussed by the well-known German theologian Rudolf Otto in his work called *Das Heilige*. Being a theologian and a mystic he naturally misunderstood the true nature of these concepts and of their genesis.⁴³²

Jak bylo ukázáno, korelát ekonomické nejistoty je psychologická nejistota a zmatení, které doprovází strach a naplnění pocitu bezmocnosti, nemožnosti a bezvýznamnosti. Je zcela přirozené, že psyché se za těchto okolností utíká ke kompenzačním fantaziím. A protože od prvního úsvitu civilizace byl jedinou realitou vědomý boj člověka proti jeho fyzickému a ekonomickému prostředí a jeho nevědomý boj proti jeho animální mentální výbavě, který byl stimulován jeho reflektivním vědomím, hlavní cíl a záměr všeho jeho úsilí spočíval v usměrnění jeho obav a pocitů a v ospravedlnění jeho kompenzačních snů. Tyto se pak okamžitě proměnily a vznikly z nich ty specificky náboženské koncepty, které tak sugestivně popisuje dobře známý německý teolog Rudolf Otto ve své práci nesoucí název *Posvátno*. Jelikož byl Otto teolog a mystik, je přirozené, že nepochopil skutečnou podstatu těchto konceptů a jejich původ. (přel. J. Franek)

U Radina lze doložit vlivy většiny již zmíněných autorů. Přítomna je role strachu, nejistoty a zranitelnosti, freudovský motiv kompenzační fantazie, jakožto i reduktivní explance náboženství a odhalení jeho původu v základních psychologických funkcích příslušníků lidského rodu. Heller s Mrázkem Radinovi odpovídají: „Ano, přirozené náboženství je pokus o sebezajištění člověka před úzkostí, rostoucí z ohrožení jeho ‚já‘, na němž lpí, tedy pokus o sebezajištění před poslední otázkou a její naléhavostí, před smrtí, a tím nakonec i před tím, kdo je v ní skryt, před soudícím Bohem.“⁴³³ Jak však dále správně předpokládají, „takové interpretaci by ovšem už Radin zřejmě nepřítakal“, což je zřejmé mimo jiné také z jeho kritiky Rudolfa Otta, která vhodně dokládá základní rozdíl mezi naturalistickým a protekcionistickým paradigmatem ve studiu náboženství – zatímco naturalismus popírá, že by náboženské zkušenosti odpovídal nějaký korelát výsostně náboženské povahy, protekcionismus tuto korelaci naopak vždy nutně předpokládá, což mu také zakládá důvod k striktnímu odmítnutí redukce a explance ve studiu

432 RADIN (1934: 8–9). Ve svých pozdějších dílech Radin setrvává na tomto stanovisku a opakuje, že „man needs help from supernatural beings because of the existence of an unbalance within his own psyche“, viz RADIN (1953: 72).

433 HELLER – MRÁZEK (1988: 96).

náboženství. Nyní krátce zmíním sociologické teorie náboženství, které lze vesměs přiřadit k naturalistickému přístupu.

4.1.3 Sociologické teorie: Marx, Simmel, Durkheim

Na rozdíl od předchozích jde nyní o teorie naturalistického paradigmatu, jejichž hlavním cílem je sice rovněž vysvětlení náboženství prostřednictvím redukce na nenáboženské prvky, ale místo individua hraje při explanaci centrální roli společnost. Jakkoliv se o marxistické interpretaci náboženství v religionistických příručkách a textech pojednává spíše okrajově,⁴³⁴ je nutné ji alespoň krátce zmínit, protože s ohledem na politický vývoj v Evropě po 2. světové válce byla tato teorie oficiálně „kanonizována“ ve všech komunistických krajinách. Nejjasněji se Marx k náboženství vyjadřuje v krátké stati *Ke kritice Hegelovy filozofie práva (Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843)*, kde se objevuje také vymezení náboženství jakožto „opía lidu“.⁴³⁵ Marx nejdříve zdůrazňuje sociální rozměr problematiky – člověk není „abstraktní bytost, která vězí mimo svět“, nýbrž „svět člověka, stát, společnost“⁴³⁶ – a následně nachází podstatu a původ náboženství ve zvráceném vědomí světa, které vzniká za účelem uchování třídních (a tudíž mocenských) struktur:

Dieser Staat, diese Sozietät produzieren die Religion, ein *verkehrtes Weltbewußtsein*, weil sie eine *verkehrte Welt* sind. Die Religion ist die allgemeine Theorie dieser Welt, ihr enzyklopädisches Kompendium, ihre Logik in populärer Form, ihr spiritualistischer Point-d'honneur, ihr Enthusiasmus, ihre moralische Sanktion, ihre feierliche Ergänzung, ihr allgemeiner Trost- und Rechtfertigungsgrund. Sie ist die *phantastische Verwirklichung* des menschlichen Wesens, weil das menschliche Wesen keine wahre Wirklichkeit besitzt. Der Kampf gegen

Tento stát, tato společnost produkují náboženství, *převrácené vědomí světa*, protože samy jsou *převráceným světem*. Náboženství je všeobecná teorie tohoto světa, jeho encyklopedické kompendium, jeho logika v populární formě, jeho spiritualistický point d'honneur, jeho nadšení, jeho morální sankce, jeho slavnostní dovršení, jeho povšechný zdroj útěchy a ospravedlnění. Náboženství je *fantastickým uskutečněním* lidské podstaty, protože *lidská podstata* nemá opravdovou skutečnost. Boj proti náboženství je tedy nepřímým bojem proti *onomu světu*, jehož je

434 Pokud se v religionistických textech západní proveniencí o marxismu mluví, tak pouze velmi okrajově a na ploše několika málo stránek, viz např. MESLIN (1973: 64–67); BIANCHI (1975: 192–198); HILL (1985: 100–101); PADEN (2002: 33–34) nebo NEŠPOR – LUŽNÝ (2007: 46–51). Jednou z mála výjimek je PALS (2015a: 113–142), který Marxovi a jeho názorům na náboženství věnuje samostatnou kapitulu.

435 RAINES (2002: 5–6) správně upozorňuje, že tato formulace nemusí být vnímána jako ryzí odsudek. Náboženství je dle Marxe reakcí na lidské utrpení, ovšem je mnohem lepší odstranit původ tohoto utrpení (tedy třídní rozdíly) než léčit za pomoci náboženství symptomy nemoci. Podobně uzavírá CAPPS (1995: 40): „the fact that religion exists is testimony to the need to eliminate all forms and occasions of dehumanization, to correct the social, cultural, and political situation from which religious aspirations spring“. V českém prostředí promýšlel vztah Marxe a náboženství zejména Vítězslav Gardavský, viz např. GARDAVSKÝ (1967).

436 MARX (ME I, p. 378): „Aber *der Mensch*, das ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen. Der Mensch, das ist *die Welt des Menschen*, Staat, Sozietät.“

die Religion ist also mittelbar der Kampf gegen jene Welt, deren geistiges Aroma die Religion ist. Das religiöse Elend ist in einem der Ausdruck des wirklichen Elendes und in einem die Protestation gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüt einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks.⁴³⁷

náboženství duchovním *aromatem*. Náboženská *bída* je jednak *výrazem* skutečné bídy a jednak *protestem* proti skutečné bídě. Náboženství je povzdech utiskovaných tvorů, cit bezcitného světa, duch bezduchých poměrů. Je to *opium* lidu. (přel. Z. Dvořáček)

Marx tedy vysvětluje náboženství jako produkt a zbraň třídního boje, kterou obratně využívají kapitalisté a buržoazie k tomu, aby pacifikovali proletariát. Tím náboženství redukuje na nenáboženské elementy (totiž na odraz sociálně-ekonomických vztahů), čímž je splněna podmínka přiřazení této teorie k naturalistickému paradigmatu.⁴³⁸ Zcela zřejmá je také Marxova snaha náboženství nejenom vysvětlit, nýbrž také odstranit, protože stojí v cestě skutečnému štěstí lidstva: „Zrušit náboženství jako *iluzorní* štěstí lidu znamená žádat jeho skutečné štěstí. Požadujeme-li, aby si nedělali iluze o svém stavu, požadujeme zrušení stavu, který iluze potřebuje. Kritika náboženství je tedy počátek kritiky slzavého údolí, jehož svatozáří náboženství je.“⁴³⁹ Dalším sociologem, který na počátku 20. století položil důraz na sociální rozměr náboženství, je Georg Simmel, který v krátkém článku z roku 1905 představil tezi, že náboženství je nutné vysvětlit prostřednictvím nenáboženských fenoménů.⁴⁴⁰ S tím spojuje také předpoklad, že individuální náboženství je druhotné a sociální vztahy prvotní.⁴⁴¹

I do not mean that the religion was first, and that the sociological relations borrowed their attribute from it. I believe, rather, that the sociological significance arises without any regard for the religious data at all as a purely inter-

Nemyslím si, že nejdříve bylo náboženství a sociologické vztahy si pak od něj vypůjčily své charakteristiky. Spíše jsem přesvědčen o tom, že sociologický význam vzniká bez jakéhokoliv ohledu na náboženská data, čistě jako

437 MARX (ME I, p. 378).

438 K Marxově redukcionismu a jeho zasazení do kontextu teorií předchozích zmíněných autorů (Fraser, Tylor, Freud) viz také PALS (2015a: 132–133). Srov. také NEŠPOR – LUŽNÝ (2007: 50): „Náboženství je pro Marxe výrazem určitých sociálních podmínek; je iluzí v takovém sociálním uspořádání, které iluze potřebuje. Je specifickou formou ideologie, převráceným obrazem světa.“

439 MARX (ME I, p. 379): „Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. Die Kritik der Religion ist also im *Keim* die *Kritik des Jammertales*, dessen *Heiligenschein* die Religion ist.“

440 SIMMEL (1905: 360): „Thus it may help us to an insight into the origin and nature of religion, if we can discover in all kinds of non-religious conditions and interests certain religious momenta, the beginnings of what later came to be religion, definitely and independently. I do not believe that the religious feelings and impulses manifest themselves in religion only; rather, that they are to be found in many connections, a co-operating element in various situations, whose extreme development and differentiation is religion as an independent content of life.“

441 Pro nástin vztahu individuálního a sociálního viz zejména SIMMEL (1917: 34–50).

individual, psychological relation, which later exhibits itself abstractly in religious faith. In faith in a deity the highest development of faith has become incorporate, so to speak; has been relieved of its connection with its social counterpart. Out of the subjective faith-process there develops, contrariwise, an object for that faith. The faith in human relations which exists as a social necessity now becomes an independent, typical function of humanity which spontaneously authenticates itself from within.⁴⁴²

intersubjektivní psychologický vztah, který se později projevuje na abstraktní úrovni v náboženské víře. Je možné říct, že ve víře v božství je vtěleno nejvyšší vývojové stadium víry – víra pozbyla vazbu na svůj sociální protějšek. Ze subjektivního procesu víry se vyvíjí v opačném směru objekt pro tuto víru. Víra v lidské vztahy, která existuje jako sociální nutnost, se nyní stává nezávislou a typickou funkcí lidstva, která se spontánně ověřuje a potvrzuje zevnitř. (přel. J. Franek)

Dle Simmela tedy nejdříve existuje víra, resp. důvěra mezi lidmi – důvěra jednoho individua ke druhému, která je nevyhnutelnou podmínkou jakéhokoliv dlouhodobě udržitelného společenského zřízení. Tato důvěra je následně internalizována a uchopena abstraktně jako důvěra nebo víra v božstvo, které figuruje jako její dokonalý objekt.⁴⁴³ Zatímco u Simmela se v případě náboženství jedná spíše o okrajovou oblast jeho zájmu, je zajímavé, že předjímá základní myšlenky jedné z nejvlivnějších sociologických prací tematizujících náboženství, a to díla *Elementární formy náboženského života* (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912) Émila Durkheima. Se Simmelem sdílí Durkheim jak tezi, že „sociálně“ je prvotní (má prioritu jak před náboženstvím, tak před individuální psychologií), tak její důsledek, totiž že náboženství lze vysvětlit pomocí nenáboženských (v tomto případě sociálních) fenoménů. Významný vliv na Durkheima měl Wilhelm Wundt, který se pokoušel zkoumat morálku dobově ojedinelým, empirickým způsobem,⁴⁴⁴ a také jeho pařížský učitel Fustel de Coulanges, který v díle *Antické město* (*Cité antique*) poukázal na propletení sociální a náboženské sféry ve starověkém Řecku a Římě.⁴⁴⁵ Durkheim se kriticky vypořádává zejména s Tylorem a Frazerem, a to hned na několika úrovních. Ačkoliv je přímo nejmenuje, vyčítá jim, že učinili z historie a náboženské etnografie „zbraň v boji proti náboženství“ (*machine de guerre contre le religion*) a dodává, že z hlediska sociologie se „žádná lidská instituce [...] nemůže zakládat na omylu nebo lži“ (*une institution humaine ne saurait reposer sur l'erreur et sur le mensonge*) – „všechna náboženství jsou svým způsobem pravdivá: každé svým způsobem reaguje na dané podmínky lidské existence“.⁴⁴⁶

442 SIMMEL (1905: 367).

443 Jak upozorňuje NEŠPOR (2008: 33–34), „Simmel rozlišoval mezi religiozitou [...] a náboženstvím jako její objektivací, která (stejně jako sociabilita) vedla ke vzniku společenství a k lidské sebeprojekci do božství. Simmel na jedné straně zdůrazňoval spojitost mezi náboženskou a sociální dispozicí, které vedly k sociálním formám náboženství [...], zároveň však upozorňoval na nezpochybnitelnost asociálních, vnitřních a individuálních forem religiozity, které podle jeho názoru budoucně převládnou, čímž nahradí neadekvátní sociální projev religiozity.“

444 KIPPENBERG (1997b: 104).

445 FUSTEL DE COULANGES (1900), první vydání 1860.

446 DURKHEIM (1960: 3): „Il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses. Toutes sont vraies à

Ačkoliv Durkheim vnímal náboženství jako „pravdivé“ v tom smyslu, že odráží a spoluutváří sociální struktury, jeho metafyzické nároky a ontologické závazky spíše odmítal, stejně jako jeho spolupracovníci sdružení kolem časopisu *L'Année sociologique* (např. Henri Hubert nebo Marcel Mauss).⁴⁴⁷ Jak vnímal Durkheim problém koexistence vědy a náboženství je zřejmé ze závěru jeho *Elementárních forem náboženského života*:

Voilà en quoi consiste le conflit de la science et de la religion. On s'en fait souvent une idée inexacte. On dit que la science nie la religion en principe. Mais la religion existe; c'est un système de faits donnés; en un mot, c'est une réalité. Comment la science pourrait-elle nier une réalité? De plus, en tant que la religion est action, en tant qu'elle est un moyen de faire vivre les hommes, la science ne saurait en tenir lieu, car si elle exprime la vie, elle ne la crée pas; elle peut bien chercher à expliquer la foi, mais, par cela même, elle la suppose. Il n'y a donc de conflit que sur un point limité. Des deux fonctions que remplissait primitivement la religion, il en existe une, mais une seule, qui tend de plus en plus à lui échapper: c'est la fonction spéculative. Ce que la science conteste à la religion, ce n'est pas le droit d'être, c'est le droit de dogmatiser sur la nature des choses, c'est l'espèce de compétence spéciale qu'elle s'attribuait pour connaître de l'homme et du monde.⁴⁴⁸

V tom vlastně spočívá konflikt mezi vědou a náboženstvím. Často o něm panuje mylná představa. Říká se, že věda náboženství principiálně popírá. Náboženství však přesto existuje; je to systém daných faktů, zkrátka skutečnost. Jak by věda mohla popřít nějakou skutečnost? Náboženství je navíc jedním, pomáhá člověku žít a v tom by je věda nedokázala zastoupit – přestože život vyjadřuje, nevytváří jej. Může se přirozeně snažit vysvětlit náboženství, ale tím je vlastně předpokládá. Ke konfliktu tedy dochází pouze v jediném bodě. Ze dvou funkcí, jež náboženství původně plnilo, mu jedna – ale pouze ona jediná – stále víc uniká: tou je jeho spekulativní funkce. Věda neupírá náboženství jeho právo na existenci, ale právo pronášet dogmatické soudy o povaze věcí a osobovat si jistý druh zvláštní kompetence v poznávání člověka a světa. (přel. P. Sadílková)

Jakkoliv tedy Durkheim připouští, že v jistém ohledu vědecké poznání nahrazuje vědění náboženské provenience, jeho pozice není zdaleka tak odmítavá, jako u výše zmíněných autorů psychologických teorií.⁴⁴⁹ Druhou odlišností je Durkhei-

leur façon: toutes répondent, quoique de manières différentes, à des conditions données de l'existence humaine.“

447 PREUS (1987: 159): „religion is no longer “true” in the literal sense of statements it makes about the world and the gods. But religion has been, and may continue to be, socially necessary.“ Durkheim má v tomto ohledu velice blízko Williamu Jamesovi a pokud tvrdí, že „všechna náboženství jsou svým způsobem pravdivá“, činí tak pouze za cenu zmatení pojmů – pravdivost nebo nepravdivost faktuálních propozic jednotlivých náboženství jistě není totéž, co jejich společenská hodnota nebo schopnost reflektovat sociální struktury. Viz dále MÜRMELE (1997: 211); SHARPE (1986: 82) výslovně uvádí, že Durkheim byl „atheist of Jewish extraction“; PALS (2015a: 83) jej charakterizuje poněkud mírněji termínem „avowed agnostic“.

448 DURKHEIM (1960: 614).

449 Durkheim zejména nesdílel přesvědčení Tylora, Frazera nebo Freuda, že náboženství v moderní, vědecky a technologicky vyspělé společnosti ustoupí do ústraní, a nakonec zmizí zcela. Jak si všímá VÍDO (2010: 43), Durkheim sice „uznává, že tradiční náboženství ztrácí svůj společenský vliv a přestává plnit svou kolektivní integrační funkci“, ale „tradiční institucionalizované náboženství bude ve své inte-

movo odmítnutí otázky historického původu náboženství. Tylor, Frazer a Freud formulovali dynamické diachronní modely, které byly vedeny ideou evolucionismu, zatímco Durkheim naopak otázku po historickém původu náboženství pokládá za nevědeckou.⁴⁵⁰ Snaží se identifikovat konstantně přítomné příčiny, které by náboženství vysvětlily, a jeho model je tudíž spíše statický a funkcionalistický. Třetí odlišností je samotná definice náboženství. Durkheim odmítá definici náboženství založenou na konceptu nadpřirozených bytostí a předkládá vlastní definici zdůrazňující sociální aspekty náboženského života a spatřuje v náboženství reflexi společenství sjednoceného sdílenou morálkou.⁴⁵¹

Navzdory všem zmíněným odlišnostem se domnívám, že Durkheima lze zařadit do naturalistického paradigmatu religionistiky, ačkoliv se v sekundární literatuře vyskytují různá hodnocení – dle valné většiny badatelů je Durkheim redukcionistou,⁴⁵² ojedinele se však připouští také neredukcionistická interpretace jeho díla.⁴⁵³ Durkheim náboženství vysvětluje jako symbolické vyjádření konkrétních společenských struktur, a to zejména morální provenience – společnost je „objektivní, universální a věčnou příčinou všech pocitů *sui generis*, z nichž sestává náboženská zkušenost“;⁴⁵⁴ je to ideální struktura, která je „přirozeným výtvozem společenského života“⁴⁵⁵ a jenž v jistém smyslu osvětluje členům společenství její

grační funkci nahrazeno jiným symbolickým systémem, vykonávajícím tak úlohu ‚funkcionální alternativy‘ tradičního náboženství“.

450 DURKHEIM (1960: 10): „la question n’a rien de scientifique et doit être résolument écartée.“

451 Durkheimovu definici náboženství představím podrobněji v kapitole 6.

452 BIANCHI (1975: 21) považuje teorie kroužku kolem *L’Année sociologique* za redukcionistické, stejně tak MESLIN (1973: 45): „Cette idée avait été aussi formulée par les sociologues français Hubert et Mauss qui niaient l’existence de sentiments religieux *sui generis*: seuls existent des sentiments normaux, dont la religion est à la fois produit et l’objet“. WHALING (1984: 212) spatřuje u Durkheima „implied reductionism“; SHARPE (1986: 86) tuto tezi ještě vyostřuje a tvrdí, že „Durkheim was so dominated by the desire to explain away the phenomenon of religion that his theories about the origins of religion are of little consequence“. Stejně se vyjadřuje v nedávné studii PALS (2015a: 108): „Durkheim’s theory, like Freud’s, fits the mold of an aggressively reductionist functionalism; his program essentially reduces religion to something other than what its adherents think it to be.“ K tomuto výkladu se hlásí také NEŠPOR – LUŽNÝ (2007: 55), dle kterých jsou pro Durkheima bohové „jen symbolickými vyjádřeními národů“.

453 STRENSKI (2006: 294–297) navrhuje jak redukcionistickou, tak neredukcionistickou variantu čtení Durkheima; YINGER (1970: 88) považuje Durkheimovu teorii za „basically a functional theory, not an explanation of origins in the historical sense“; PADEN (2002: 44) tvrdí, že Durkheim odmítl jak „teologický“, tak „materialistický a racionalistický přístup“.

454 DURKHEIM (1960: 597): „Or c’est précisément ce que nous avons tenté de faire et nous avons vu que cette réalité, que les mythologies se sont représentées sous tant de formes différentes, mais qui est la cause objective, universelle et éternelle de ces sensations *sui generis* dont est faite l’expérience religieuse, c’est la société. Nous avons montré quelles forces morales elle développe et comment elle éveille ce sentiment d’appui, de sauvegarde, de dépendance tutélaire qui attache le fidèle à son culte.“

455 DURKHEIM (1960: 603): „Ainsi, la formation d’un idéal ne constitue pas un fait irréductible, qui échappe à la science; il dépend de conditions que l’observation peut atteindre; c’est un produit naturel de la vie sociale.“ Max Weber v jistém smyslu tuto tezi obrátil na hlavu, když ve svém stěžejním

niterné ustavení. Výraz *sui generis* ale u Durkheima neznamená totéž, co později zejména u Otta – *sui generis* není náboženská zkušenost jako taková, nýbrž společnost, resp. to, co Durkheim porůznu označuje jako „sociální fakta“ (*faits sociaux*) nebo „kolektivní vědomí“ (*conscience collective*).⁴⁵⁶

4.2 Protekcionistické paradigma v religionistice do roku 1945

Po stručném představení nejvýznamnějších postav, které lze asociovat s naturalistickým paradigmatem, se nyní budu věnovat mnohem početnější skupině autorů, které můžeme přiřadit k protekcionistickému paradigmatu, protože jejich teorie přímo nebo nepřímo popírají možnost vysvětlení náboženské zkušenosti a její redukci na základní stavební prvky nenáboženského charakteru. Tito autoři vesměs striktně odmítají také smysluplnost otázky po počátcích náboženství a jsou často otevřeně kritičtí vůči evolucionismu. Zmíním se o počátcích moderní komparativní religionistiky, následně krátce pojednám vybrané badatele stojící mezi religionistikou a biblistikou a závěr bude patřit prvním kritikám evolucionismu a animismu z přelomu 19. a 20. století.

4.2.1 Komparativní přístup: Müller, Chantepie de la Saussaye, Tiele

Zakladatelem komparativního přístupu k náboženství je Max Müller, prominentní německý lingvista (indolog), který později působil v Británii.⁴⁵⁷ Jeho přístup k náboženství stojí v protikladu k evolucionismu a explanačním pokusům naturalistického paradigmatu, jak je lze doložit u Tylora, Frazera nebo Freuda. Müllerova teoreticko-metodologická východiska spočívají v komparativní perspektivě, jejíž inspiraci lze nalézt v metodě komparativní indoevropské lingvistiky,⁴⁵⁸ která v 19. století učinila rozhodné kroky směřující k rekonstrukci indoevropské jazykové skupiny a na lingvistické úrovni tak propojila indické, antické a křesťanské dědictví. Komparativní přístup je považován za výsostnou metodu nejenom religionistiky,

díle *Protestantská etika a duch kapitalismu* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905), přetištěno in WEBER (2006: 23–183), neukazuje, jak je náboženství vysvětleno (resp. identifikováno) se společností, nýbrž jak naopak konkrétní společensko-ekonomický fenomén, totiž kapitalismus, vyrůstá z podhoubí náboženských představ, totiž z protestantství a zejména z kalvinismu a jeho koncepce světské askeze, predestinace a práce. Jak ale zdůrazňuje KEHRER (1997: 126), „man würde aber Weber falsch verstehen, wenn man ihn als Vertreter einer Auffassung sehen würde, die alle sozialen Wandlungsprozesse auf eine religiöse Wurzel zurückführen wollte.“

456 DURKHEIM (1960: *passim*).

457 Detailní a často fascinující biografii Maxe Müllera předkládá VAN DEN BOSCH (2002: 1–183).

458 MÜLLER (1893: 10–11) se odvolává přímo na srovnávací jazykovědu jako na model, který má věda o náboženství sledovat, podrobně rozvedeno in MÜLLER (1907: 239–410).

nýbrž všeho „vyššího poznání“, ⁴⁵⁹ přičemž Müller nezůstal pouze u teoretických deklamací, ale sám inicioval a editoval monumentální knižní sérii *Posvátné knihy východu* (*Sacred Books of the East*), která obsahovala moderní překlady všech relevantních východních náboženských textů. ⁴⁶⁰ Müller byl také výborným znalcem filosofie Immanuela Kanta (jehož stěžejní dílo *Kritika čistého rozumu* také přeložil do angličtiny) a na německého filosofa přímo navazuje zavedením další mohutnosti mimo Kantovu triádu smyslovosti (*Sinnlichkeit*), rozvažování (*Verstand*) a rozumu (*Vernunft*). Význam této nově postulované mohutnosti je pro náboženskou zkušenost zcela klíčový, protože zakládá její možnost vůbec:

[...] there is in man a third faculty, which I call simply the faculty of apprehending the Infinite, not only in religion, but in all things; a power independent of sense and reason, a power in a certain sense contradicted by sense and reason, but yet a very real power, which has held its own from the beginning of the world, neither sense nor reason being able to overcome it, while it alone is able to overcome in many cases both reason and sense. According to the two meanings of the word religion, then, the science of religion is divided into two parts; the former, which has to deal with the historical forms of religion, is called Comparative Theology; the latter, which has to explain the conditions under which religion, whether in its highest or its lowest form, is possible, is called Theoretic Theology. ⁴⁶¹

Člověk disponuje třetí mohutností, kterou budu jednoduše nazývat mohutností vnímající Nekonečno, a to nejenom v náboženství, nýbrž ve všech věcech. Je to síla nezávislá na smyslovosti a rozumu, síla v jistém smyslu smyslovosti a rozumu protikladná; síla, která si udržela svůj význam od počátku světa, a ani smyslovost, ani rozum ji nedokázaly přemoci, zatímco ona sama v mnoha případech dokáže přemoci smyslovost i rozum. Podle dvou významů slova „náboženství“ je pak věda o náboženství rozdělena do dvou částí: První se nazývá komparativní teologie a věnuje se historickým formám náboženství, druhá se nazývá teoretická teologie a má za cíl vysvětlit podmínky, za kterých je náboženství možné, ať již ve své nejvyšší nebo nejnižší podobě. (přel. J. Franek)

Müller se po tomto teoretickém úvodu věnuje téměř výhradně srovnávání jednotlivých náboženských tradic, tedy tomu, co sám označuje za „komparativní teologii“, protože se domnívá, že religionistika musí nejdříve završit komparativní teologii, aby mohla následně přistoupit k teologii teoretické. Komparativní analýza má pak stejné cíle jako komparativní jazykověda, tedy typologii a identifikaci společných znaků jednotlivých náboženských tradic a – pokud je to možné – rekonstrukci původních prvků, které jsou většinou náboženských tradic vlastní. Müllerova metodologie ovšem v principu nemůže vést k reduktivní explanaci náboženské zkušenosti, protože náboženská zkušenost je uložena přímo v mentálním ustrojení

459 MÜLLER (1893: 9): „Why, all higher knowledge is acquired by comparison, and rests on comparison.“

460 Edice byla dovršena až po Müllerově smrti a čítala padesát svazků, Müller sám přispěl třemi včetně nové edice a překladu Rgvédy. Za zmínku stojí také fakt, že Starý a Nový zákon nebyl kvůli protestům ze strany křesťanských církví do souboru zařazen, viz TWORUSCHKA (2011: 23). Genezi a osudy této edice podrobně mapuje MOLENDIJK (2016).

461 MÜLLER (1893: 16–17).

člověka a na základě faktu existence již zmíněné „mohutnosti vnímající Nekonečno“ (Nekonečno bude Müller později považovat za *definiens* náboženství)⁴⁶² je nutné předpokládat také reálnou existenci onoho Nekonečna, které dostává v jednotlivých náboženských tradicích nejrůznější podobu. Komparace nemá náboženství redukovat na nenáboženské elementy a vysvětlit, nýbrž očistit jej od pozdějších sekulárních nánosů a deformací.⁴⁶³ Dále má za úlohu identifikovat zrnka pravdy, která lze nalézt ve všech náboženstvích,⁴⁶⁴ jakkoliv Müller místy také tvrdí, že tato náboženská pravda je unikátním způsobem obsažena v křesťanství. Müller, který je sám v sekundární literatuře jednotně označován jako zbožný *homo religiosus*,⁴⁶⁵ nenechává nikoho na pochybách ohledně odpovědi na otázku, co by mělo být hlavním cílem religionistiky:

The Science of Religion will for the first time assign to Christianity its right place among the religions of the world; it will show for the first time fully what was meant by the fullness of time; it will restore to the whole history of the world, in its conscious progress towards Christianity, its true and sacred character.⁴⁶⁶

Věda o náboženství konečně přiřadí křesťanství jeho pravé místo mezi náboženstvími světa; jako první plně prokáže, co bylo myšleno „plností času“; obnoví pro celé dějiny světa její pravou a posvátnou povahu v jejím vědomém vývoji ke křesťanství. (přel. J. Franek)

Müller jako jeden ze zakladatelů religionistiky tedy sleduje zcela odlišné cíle než autoři, které jsme přiřadili k naturalistickému paradigmatu. Religionistika se pro něj vnitřně rozpadá na komparaci, která odhaluje ve všech světových náboženstvích semínka pravdy, jenž se plně realizují pouze v křesťanství, a na teoretickou teologii, která zakládá možnost náboženské zkušenosti vůbec zavedením konceptu mohutnosti pro vnímání Nekonečna. Pokud vůbec můžeme v tomto ohledu mluvit o vysvětlení náboženské zkušenosti, pak se jedná o vysvětlení v kontextu protekcionistického paradigmatu, které spočívá v postulování speciální mentální mohutnos-

462 MÜLLER (1907: 114–140).

463 MÜLLER (1868: xxiv): „Whenever we can trace back a religion to its first beginnings, we find it free from many of the blemishes that offend us in its later phases.“ CAPPS (1995: 70–71) poznamenává, že Müller „displayed a negative attitude towards what happens to religion in the course of its subsequent development“.

464 KITAGAWA (1959: 17) čte Müllera fenomenologickým způsobem, když uvádí, že „he was concerned with *religio naturalis*, or the original natural religion of reason, and assumed that ‘truth’ was to be found in the most universal essence of religion and not in its particular manifestations“. Podobně se vyjadřuje TWORUSCHKA (2011: 32), dle kterého Müller zastával názor, že „[j]ede Religion der Menschheit besitze Körner der Wahrheit, keine ist völlig ohne Wahrheit“; KLIMKEIT (1997: 37) dochází ke stejnému závěru: „Müller ist überzeugt, daß der Sinn der verschiedenen Religionen insofern konvergiert, als ihnen jeweils die Offenbarung Gottes in je eigener Sprache zugrunde liegt.“

465 KLIMKEIT (1997: 36, 38). Srov. také STRENSKI (2006: 66), dle kterého byl Müller „unashamedly, if progressive, pious man, motivated by a rich and subtle combination of heart-felt religious and scientific motives“.

466 MÜLLER (1868: xx).

ti, která identifikuje reálně existující Nekonečno jakožto původ a zdroj všeho náboženství. Jak uzavírá Eric Sharpe, Müller „věřil, že budoucnost skýtá příslib nové podoby náboženství, které nebude odvozeno z historického křesťanství tak, jak jej znal, ale ze všech různých úložišť pravdy, která jsou rozseta po tváři země. Bude to ‚skutečné náboženství lidství‘, protože lidství náleží do sféry božského zjevení; a toto náboženství bude výsledkem historického procesu, který vede za hranice křesťanství, ale v jistém smyslu by se mělo stále nazývat křesťanstvím.“⁴⁶⁷ Nejzazším cílem Müllerovy „vědy o náboženství“ je tedy liberální ekumenický projekt spočívající v duchovní obnově křesťanství, které by nějakým způsobem bylo schopno integrovat také „pravdu“ ostatních náboženských tradic.⁴⁶⁸

Druhou významnou postavou komparativního přístupu je Pierre Chantepie de la Saussaye, jeden z prvních profesorů nově se rodící akademické disciplíny (od roku 1878 profesor pro *Religionsgeschichte* na Univerzitě v Amsterdamu)⁴⁶⁹ a editor a spoluautor významného díla *Učebnice dějin náboženství (Lehrbuch der Religionsgeschichte*, první vydání v roce 1887), ve kterém zavádí do religionistiky termín „fenomenologie“, jakkoliv se ve druhém a třetím vydání zmíněného díla tato reference již neobjevuje.⁴⁷⁰ Je nutno zmínit, že Chantepie de la Saussaye tomuto pojmu ještě nedává vlastní filosofický význam, jaký mu uložil později např. Husserl, nýbrž jde o označení pouhé komparativní perspektivy, která nesleduje jednotlivé náboženské tradice v jejich dějinném vývoji, nýbrž synchronně z hlediska typologie idejí, rituálních úkonů apod.⁴⁷¹ Důležitou indicií pro pochopení jeho metodologie je zejména fakt, že křesťanské náboženství není v této komparaci vůbec obsaženo,

467 SHARPE (1986: 44): „He believed that the future held promise of a new form of religion, derived not from historical Christianity as he knew it, but from all the various repositories of truth that are to be found scattered over the face of the earth. It will be the ‘true religion of humanity’, since humanity is the sphere of divine revelation; and it will be the essential result of the historical process, leading beyond Christianity, though in some sense perhaps still to be called Christianity.“

468 Např. Vedánta pro Müllera představovala jistý korektiv pro dobové křesťanství. Jak uvádí GREEN (2016: 189), „Vedánta was not represented as a religion to which one could ‘convert’, but as encapsulating principles that were a necessary complement to and corrective for the Christianity of the times. Understood in this way, Müller was a ‘Vedántist’ on Vivekananda’s terms—insofar as he acknowledged that Vedánta had most adequately expressed the essential principle underlying all religions; yet, at the same time, he was also a Christian—insofar as he found Christ’s teachings to be the most congenial particular expression of that general principle.“

469 MICHAELS (1997: 7).

470 SHARPE (1986: 223) dodává, že důvod, proč holandský badatel ve druhém a třetím vydání svého *opus magnum* již fenomenologii nezmiňuje, by mohl být také ten, že „Chantepie was also in some difficulty about reaching a satisfactory synthesis of scientific objectivity and Christian commitment“. Pokud se v rámci protekcionistického paradigmatu dostane epistémické odůvodnění *per rem* („rozum“) a *per hominem* („víra“) do konfliktu, víra vždy nutně vítězí nad rozumem. HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001: 41) se naopak domnívají, že Chantepie pasáž o fenomenologii vypustil nikoliv „kvůli rezignaci na ideu fenomenologie náboženství“, ale proto, „že si uvědomil její závažnost a její specifické postavení, které nutí k jejímu samostatnému rozpracování“.

471 SHARPE (1979: 209) označuje jeho přístup jako „descriptive phenomenology“.

stejně tak jako není obsažen Starý a Nový Zákon v Müllerových *Posvátných knihách Západu*. V druhém zmíněném případě se přitom jednalo o cenzuru církve, zatímco Chantepie de la Saussaye se jednoduše rozhodl křesťanské náboženství ze své příručky vynechat. Důvody udává sám v úvodu ke zmiňovanému dílu – na jedné straně sice nominálně odmítá subordinaci religionistiky pod teologii, na straně druhé ale dodává:

Andere kehren das Verhältniss um und wollen die christliche Theologie nur als Untertheil der Religionswissenschaft gelten lassen. Wie wohl dies formell ganz richtig ist, kann doch die Theologie sich hierzu schwerlich bequemen; denn auch wenn sie nicht reactionär, sondern in protestantischer Freiheit arbeitet, wird sie doch den Charakter der biblischen und kirchlichen Disciplinen, woraus ihre Encyklopädie zum grössten Theil besteht, nicht ohne Selbstauflösung preisgeben können. Die Wissenschaft der Religion und die der christlichen Religion gehen also ihre eigenen Wege und verfolgen ihre eigenen Zwecke.⁴⁷²

Jiní tento vztah převracejí a mají za to, že křesťanská teologie je pouze podřízenou částí religionistiky. Jakkoliv je to po formální stránce zcela v pořádku, teologie se k tomu může odhodlat pouze stěží. Vždyť i když se neprovazuje reakčně, ale v protestantské svobodě, přesto nemůže vydat všanc povahu biblických a církevních disciplín, z nichž v největší míře sestává její encyklopedie, bez toho, aby se sama zničila. Věda o náboženství a věda o křesťanském náboženství tedy jdou svými vlastními cestami a sledují své vlastní cíle. (přel. J. Franek)

Chantepie de la Saussaye sice hned dodává, že nemá na mysli totální izolaci obou disciplín,⁴⁷³ ovšem role religionistiky je analogická roli filosofie v raně křesťanském myšlení, tedy podružná. Religionistika slouží pouze jako *praeparatio evangelica* k lepšímu pochopení křesťanské věrouky a zejména k efektivní misijní činnosti.⁴⁷⁴ To jasně dokládá apologetický či konfesijní charakter celého podniku a zakládá důvod k přiřazení tohoto autora k protekcionistickému paradigmatu – mimo jiné zejména proto, že Chantepie de la Saussaye nečiní žádný pokus o explikaci náboženství jeho redukcí na nenáboženské základní složky. Samotná existence náboženství mu naopak slouží jako důkaz existence boží.⁴⁷⁵

Třetím významným autorem rané srovnávací religionistiky je další Nizozemec, Cornelis Petrus Tiele, který po reformě nizozemských univerzit a (alespoň formálně) odluce teologických fakult (Amsterdam, Groningen, Leiden, Utrecht) od Nizozemské reformované církve v roce 1877 působil na nově zřízené katedře Dějin

472 CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (1897: 6).

473 CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (1897: 6): „Freilich müssen sie einander gegenseitig fördern“.

474 CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE (1897: 6): „die Missionskunde diese Kenntniss durchaus nicht entbehren kann.“ Roli religionistiky v misijní činnosti vyzdvihuje také MÜLLER (1868: xi).

475 COX (2006: 106): „When scientists of religion observe, describe and classify religious phenomena, they actually are recording the revelations of God. For Chantepie, the very existence of religion confirms that God has been at work everywhere and that God has implanted within humans the innate capacity to respond to the divine revelation.“

náboženství v Leidenu.⁴⁷⁶ Jeho základní rozvrh vnitřní stratifikace religionistiky jednoznačně navazuje na Müllera a stejně jako on rozlišuje také Tiele dvě základní větve – morfologii, která je víceméně analogická Müllerově komparativní teologii a sleduje historický vývoj jednotlivých náboženských tradic a jejich vzájemné srovnání; a ontologii, která se zabývá původem a vlastní „podstatou“ náboženství, což ji činí analogickou Müllerově teoretické teologii.⁴⁷⁷ Stejně jako Müller také Tiele předpokládá vnitřní jednotu náboženské zkušenosti, která zakládá vůbec možnost jejího vědeckého studia;⁴⁷⁸ stejně jako Müller také Tiele předpokládá, že v principu neexistuje konflikt mezi vědou a náboženstvím;⁴⁷⁹ stejně jako Müller také Tiele pracuje s koncepcí Nekonečna jako zdrojem a původem náboženské zkušenosti, ovšem s tím rozdílem, že jej situuje přímo do nitra člověka, nikoliv vně něj.⁴⁸⁰ Tiele se na jedné straně domnívá, že doklad existence Nekonečna leží mimo hranice vědeckého zkoumání náboženství,⁴⁸¹ na straně druhé ovšem tvrdí, že naše vnímání Nekonečna jednoduše *nemůže* být iluzí:

But, though not called upon to prove the truth of religion, our science is not entitled to pronounce it an illusion. This would not only be an unwarrantable conclusion, but it would make human existence an insoluble riddle, it would brand mankind as crazy dreamers, it would pronounce the source of all the best work they have ever done in this world to be sheer folly.⁴⁸²

Ačkoliv naše věda není povolána k tomu, aby dokazovala pravdu náboženství, není kompetentní k tomu, aby ji prohlásila za iluzi. To by nebyl jenom neoprávněný závěr. Prohlásit náboženství za iluzi, to by učinilo z lidské existence neřešitelnou hádanku, ocejšovalo by lidstvo jako šílené snílky a prohlásilo by za pouhé bláznovství zdroj všech jejich nejlepších děl, která na tomto světě vykonali. (přel. J. Franek)

Tiele tedy *a priori* odmítá redukcionistickou explanaci náboženství, a to nejenom z teoretických důvodů (existence mohutnosti vnímající Nekonečno), nýbrž také z hlediska pragmatických důsledků tohoto kroku. Je pro něj nepředstavitelné, že by se tak velké množství lidí po tak dlouhý čas mohlo mýlit. V závěru

476 Pro detailní nástin akademického prostředí studia náboženství na přelomu 19. a 20. století viz SHARPE (1986: 119–143), konciznější přehled podávají HORYNA (1994: 124–125) a HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001: 43–45). Tieleho život stručně mapuje MOLENDIJK (2000b: 79–92).

477 TIELE (1897: 27).

478 TIELE (1897: 6): „The unity which combines the multiplicity of these phenomena is the human mind, which reveals itself nowhere so completely as in these, and whose manifestations, however different the forms they assume on different planes of development, always spring from the same source. This unity renders a scientific classification of religions quite as justifiable as that of language.“

479 TIELE (1899: vi): „between pure science and true religion nothing but perfect and abiding harmony can prevail“.

480 TIELE (1899: 230): „The origin of religion consists in the fact that man *has* the Infinite within him, even before he is himself conscious of it, and whether he recognizes it or not.“

481 TIELE (1899: 230): „Whether this be an illusion or truth we do not at present inquire; nor does the question strictly belong to the scope of our research.“

482 TIELE (1899: 235).

svého nejvýznamnějšího díla, které původně pronesl jako Giffordovy přednášky v letech 1896 a 1897, již zcela otevřeně stanovuje primární poslání religionistiky jako vědy: „Ať věda o náboženství koná svou povinnost tím, že osvětlí roli, kterou náboženství vždy hrálo v dějinách lidstva – a pořád hraje v každé lidské duši. A pak naše milovaná věda napomůže navrátit nepokojným duchům dnešních dnů pravdu – bez kázání, bez speciálního zacházení a bez apologetického argumentu, nýbrž pouze prostřednictvím skutečných faktů, které odhaluje – pravdu, která praví, že nedojdou spočinutí, dokud ‚nevstanou a nepůjdou ke svému Otci.‘“⁴⁸³ Tiele, stejně jako jeho současníci Müller nebo Chantepie de la Saussaye, nepochybuje o tom, že založení vědy o náboženství má vést k prohloubení lidské náboženské zkušenosti a naznačuje také směr, kterým se toto prohloubení má ubírat – směrem k reformaci a reformulaci křesťanství jakožto pevného základu světové ekumenie. Jak uvádí Arie Molendijk, navzdory akademické reformě v Nizozemí, která již byla zmíněna, „se očekávalo, že věda o náboženství bude naplňovat (v úplnosti nebo alespoň většinou) úkoly staré teologie a demonstrovat nadřazenost křesťanského náboženství. Tiele byl dokonce na základě evolučního schématu v pokušení teoretizovat o vývoji liberálního protestantismu do náboženství lidstva“.⁴⁸⁴

4.2.2 Biblistika: Strauss, Renan, Robertson Smith, Delitzsch

Viděli jsme, že Chantepie de la Saussaye usiloval o dělbu práce mezi křesťanskou teologií a religionistikou a metodicky je důsledně odlišoval. Tato uměle vybudovaná zeď se ovšem nesetkala s pochopením ve všech koutech liberální protestantské teologie. Zejména je nutné zmínit se zde alespoň krátce o tzv. Tübingenské škole (resp. o směru, který se později bude označovat jako biblická *Religionsgeschichtliche Schule*, původně sdružující badatele působící spíše na univerzitě v Göttingen).⁴⁸⁵ Jedním z jejich předchůdců je David Friedrich Strauss, který v díle *Život Ježíše*

483 TIELE (1899: 262–263): „Let it do its own duty in throwing light upon the part that religion has ever played in the history of mankind, and still plays in every human soul. And then, without preaching, or special pleading, or apologetic argument, but solely by means of the actual facts it reveals, our beloved science will help to bring home to the restless spirits of our time the truth that there is no rest for them unless ‚they arise and go to their Father.‘“ V posledních slovech Tiele cituje téměř *verbatim* L 15:18.

484 MOLENDIJK (2000a: 22–23): „In this way, science of religion was expected to fulfil (most of) the tasks of the old theology and to show the superiority of Christian religion. On the basis of an evolutionary scheme, Tiele was even tempted to speculate about the development of liberal Protestantism into the religion of mankind.“ WIEBE (2000: 9–50) sice zdůrazňuje, že Müller a Tiele se významnou měrou zasloužili o emancipaci religionistiky vůči teologii, ovšem jejich projekt obrody náboženství (křesťanství) prostřednictvím religionistiky dle mého názoru zůstává pevně ukotven v protekcionistických tezích.

485 K Tübingenské škole viz zejména HARRIS (1990); ke Göttingen viz LÜDEMANN – SCHRÖDER (1987). V českém prostředí přehledně mapuje toto období např. ANTALÍK (2005: 110–153).

(*Das Leben Jesu*, 1835) již v první polovině 19. století formuluje jak pozitivní,⁴⁸⁶ tak negativní kritéria,⁴⁸⁷ která mají odlišit mýtus od historické pravdy a na základě evangelijních textů umožnit spolehlivou rekonstrukci postavy historického Ježíše. Francouzským analogem Straussova díla byla neméně skandální Renanova práce nesoucí stejný název (*La vie de Jésus*, 1863), která sleduje totožné cíle a nezastaví se ani před nejdůležitější událostí křesťanství, tedy před Ježíšovým zmrtvýchvstáním. Když Renan líčí, jak u jeho hrobu zazněl křik oznamující, že Ježíš v hrobě již neleží, pouze lakonicky sděluje, že původ „legend“ o jeho zmrtvýchvstání je nutno hledat v historickém líčení osudu apoštolů, protože „pro historika život Ježíše končí s jeho posledním výdechem“.⁴⁸⁸ Renan však nesdílí Müllerovo nebo Tieleho přesvědčení o slučitelnosti vědeckého (v jeho případě historického) přístupu a náboženství:

Laissons les religions se proclamer inattaquables, puisque sans cela elles n'obtiendraient pas de leurs adhérents le respect dont elles ont besoin; mais n'obligeons pas la science à passer sous la censure d'un pouvoir qui n'a rien de scientifique. Ne confondons pas la légende avec l'histoire; mais n'essayons pas de bannir la légende, puisque telle est la forme que revêt nécessairement la foi de l'humanité.⁴⁸⁹

Nechme náboženství, aby se prohlašovala za imunní vůči kritice, protože bez toho by od svých zastánců nezískala úctu, kterou potřebují. Nepožadujme však po vědě, aby se vydala cenzuře moci, která vůbec není vědecká. Nezaměňujme legendu a historii, ale nepokoušejme se ani vypudit legendu, protože taková je forma, kterou na sebe nutně bere víra lidství. (přel. J. Franek)

Širokou komparativní perspektivu s ostatními náboženstvími Blízkého východu představil William Robertson Smith, kterého proslavilo zejména jeho souhrnné dílo *Přednášky o náboženství Semitů* (*Lectures on the Religion of the Semites*, první vydání 1889),⁴⁹⁰ ve kterém uvedl do britského prostředí výsledky německé historicko-kritické biblistiky v podobě, kterou jim vtiskly metody liberální protestantské teologie. Na profesionální akademické půdě mu jeho názory vynesly již v roce 1876 obvinění z kacířství, jeho profesura v Aberdeenu mu byla odejmuta

486 STRAUSS (1837: 103–105): „Daß ein Bericht nicht historisch, etwas Erzähltes nicht so geschehen sein könne, wird sich vor Allem daran erkennen lassen, wenn es [...] mit den bekannten und sonst überall geltenden Gesetzen des Geschehens unvereinbar ist. [...] Doch nicht allein mit den Gesetzen des Geschehens, auch mit sich selbst und mit anderen Berichten darf eine Relation nicht im Widerspruch stehen, wenn sie geschichtliche Geltung ansprechen will“.

487 STRAUSS (1837: 106): „Ist die Form poetisch, wechseln die Handelnden hymnische Reden, länger und begeisterter, als sich von ihrer Bildung und Situation erwarten läßt: so sind wenigstens diese Reden nicht als historisch anzusehen. [...] Stimmt der Inhalt einer Erzählung auffallend zusammen mit gewissen, innerhalb des Kreises ihrer Entstehung geltenden Vorstellungen, welche selbst eher darnach aussehen, aus vorgefaßten Meinungen, als nach der Erfahrung gebildet zu sein: so wird ein sagenhafter Ursprung der Erzählung ja nach Umständen mehr oder weniger wahrscheinlich“.

488 RENAN (1863: 433): „Que s'était-il passé? C'est en traitant de l'histoire des apôtres que nous aurons à examiner ce point et à rechercher l'origine des légendes relatives à la résurrection. La vie de Jésus, pour l'historien, finit avec son dernier soupir.“

489 RENAN (1857: xxii).

490 ROBERTSON SMITH (1927).

a po vleklém procesu byl v roce 1881 odsouzen za popření Mojžíšova autorství knihy *Deuteronomium*.⁴⁹¹ Zájem o komparativní přístup k náboženství motivovala snaha Robertsona Smitha reformovat náboženství, a to v přímé návaznosti na reformační úsilí uvnitř katolické církve 15. a 16. století. Nejlépe je možné tento proces doložit na konkrétním příkladu. Robertson Smith na základě pozorování získaných během půlročního pobytu na Blízkém východě dospěl k závěru, že prvotní obětní slavnost byla oslavou spojení Boha a člověka (jak v „totemismu“, tak ve staroizraelském judaismu), která ovšem později pozbyla svou původní funkci,⁴⁹² jenž jí navrácí až Ježíš, ačkoliv je později znovu ztracena v katolickém formalismu. Religionistika může dle Robertsona Smitha původní funkci oběti historickým studiím objevit a obnovit, jakkoliv autor popírá, že by se přímo vyjadřoval k pravdivosti náboženství nebo k otázce existence božstev:

The question of the metaphysical nature of the gods, as distinct from their social office and function, must be left in the background till this whole investigation is completed. It is vain to ask what the gods are in themselves till we have studied them in what I may call their public life, that is, in the stated intercourse between them and their worshippers which was kept up by means of the prescribed forms of cultus. From the antique point of view, indeed, the question what the gods are in themselves is not a religious but a speculative one [...].⁴⁹³

Otázka metafyzické podstaty božstev musí na rozdíl od jejich sociální role a funkce zůstat v pozadí, až dokud nebude ukončena celá tato výzkumná práce. Je zbytečné ptát se, jaká je vlastní povaha božstev, dokud jsme je nestudovali v jejich „veřejném životě“ (pokud to tak mohu nazvat), tzn. v deklarovaném styku mezi nimi a lidmi, kteří je uctívají, tedy ve styku, který se udržuje prostřednictvím předepsaných forem kultu. Ano, ani z antického pohledu není otázka po podstatě bohů otázkou náboženskou, nýbrž spekulativní. (přel. J. Franek)

Tato „deklarace neutrality“ religionistického bádání ovšem není přesvědčivá: Primární motivací Robertsona Smitha není nestranné zkoumání náboženství, nýbrž jeho reformace a propagace, což britského autora opět řadí k protekcionistickému paradigmatu. Robertson Smith nepodává žádné vysvětlení náboženství, protože náboženství je pro něj jednoduše reálně žitou zkušeností, na čemž se shodnou všichni jeho moderní komentátoři: „Smith pevně a neochvějně věřil v konečnou božskou inspiraci Bible a věnoval se historickému bádání proto, aby pochopil hlubší duchovní a ‚vnitřní‘ jádro zjevení, o kterém se domníval, že leží pod ‚vnějšími‘ nánosy, které se nashromáždily po staletí písařské kompozice, redakce a ediční práce.“⁴⁹⁴ Jiní

491 Detailní popis procesu podává zejména MAIER (2009: 150–186). Jak připomíná KIPPENBERG (1997a: 63), Smithův učitel Julius Wellhausen si také uvědomoval nebezpečí spojená s historicko-kritickým přístupem k zakládajícím textům židovské a křesťanské náboženské tradice a v roce 1882 se na vlastní žádost raději nechal přeložit z Greifswaldu (kde tehdy zastával profesuru k Starému zákonu) do Halle na katedru semitské lingvistiky.

492 STRENSKI (2006: 130) mluví v této souvislosti o dichotomii mezi obětí jako společenstvím (*communion*) a obětí jako odčiněním viny (*expiation*).

493 ROBERTSON SMITH (1927: 24).

494 STRENSKI (2006: 121): „As a firm and constant believer in the ultimate divine inspiration of the

badatelé upozorňují na fakt, že Robertson Smith vede přímou paralelu mezi funkcí religionistiky jako vědecké disciplíny a funkcí, kterou v dějinách sehrála protestantská reformace.⁴⁹⁵ Vlastním cílem religionistiky je tudíž jeho obroda náboženství, což je také pozice Müllera nebo Tieleho. Na kontinentu lze najít stejně jednoznačně formulovanou pozici třeba v díle Friedricha Delitzsche, který upozornil na četné paralely mezi babylonským a starozidovským náboženstvím, a to s jasnou ideologickou motivací.⁴⁹⁶ Delitzsch přímo mluví o historicko-kritické komparaci jako o „očistném procesu“, který nemůže nijak ohrozit „pravé náboženství“.⁴⁹⁷ Právě naopak:

Aber anderseits lasst uns nicht blind festhalten an veralteten, wissenschaftlich überwundenen Dogmen, etwa gar aus Angst, es möchte hierdurch unser Gottesglaube und wahrhafte Religiosität Schaden leiden! Bedenken wir, dass alles Irdische in lebendigem Fluss ist, Stillstehen gleichbedeutend mit Tod. Schauen wir hin auf die gewaltig pulsierende Kraft, mit welcher die deutsche Reformation grosse Nationen der Erde auf allen Gebieten menschlicher Arbeit, menschlichen Fortschritts erfüllt! Aber auch die Reformation ist nur eine Etappe auf dem Wege zu dem uns von Gott und in Gott gesteckten Ziele der Wahrheit. Ihm streben wir nach in Demut, aber mit allen Mitteln der freien Forschung der Wissenschaft, freudig uns bekennend zu der von hoher Warte mit Adlerblick geschauten und hochgemut aller Welt kundgegeben Losung der Weiterbildung der Religion.⁴⁹⁸

Na druhé straně se chraňme toho, abychom slepě lpěli na zestárých a vědecky překonaných dogmatech, snad ze strachu, že by tím mohla utrpět škoda naše víra v Boha a autentická zbožnost! Uvažme, že vše pozemské se nachází v živoucím proudu; zůstat stát znamená zemřít. Pohlédněme na mocně pulsující sílu, se kterou německá reformace naplňuje velké národy země ve všech oblastech lidské práce a lidského pokroku! Ale i reformace je pouze jedna etapa na cestě do cíle pravdy, která nám byla dána od Boha a která spočívá v Bohu. Jemu pokorně jdeme v ústrety, ale se všemi prostředky svobodného vědeckého zkoumání, radostně se doznávající k heslu stálého rozvíjení náboženství, orlím zrakem z výšin nahlédnutému a celému světu radostně zvěstovanému. (přel. J. Franek)

Bible, Smith intended to pursue historical scholarship in order to get to the deeper spiritual, “inner” core of revelation that he felt was hidden beneath the “outer” layers of scribal composition, redaction, and editing added over the centuries.” Strenski dále dodává, že Robertson Smith studoval vývoj od židovství ke křesťanství „in the spirit of a triumphalist and supercessionist *Heilsgeschichte*“ (*op. cit.*, p. 134).

495 BEDIANKO (1997: 145): „Smith clearly drew a close parallel between the crisis of the sixteenth century and that of the nineteenth, and believed that the Reformation provided a paradigm for the new work of theologizing required to meet the daily needs of the spiritual life in the nineteenth century.“

496 Jak si všímá ANTALÍK (2005: 144–145), po spíše deskriptivní první přednášce díla *Bábel a Bible* „v druhé a třetí přednášce však u Delitzsche začaly ideologické závěry převažovat nad vědeckými argumenty“ a „z třetí Delitzschovy přednášky již dýchá implicitní antisemitismus a judeofobie“.

497 DELITZSCH (1902: 44): „Und so ist es mir vielleicht gelungen zu zeigen, dass auch unserm religiösen Denken durch das Medium der Bibel noch gar manches Babylonische anhaftet. Durch das Ausscheiden dieser zwar hochbegabten Völkern entstammenden, aber trotzdem rein menschlichen Vorstellungen und durch die Befreiung unseres Denkens vor allerlei festgewurzelten Vorurteilen wird die wahre Religion selbst, die wahre Religiosität, wie sie uns die Propheten und Dichter des Alten Testaments und in erhabenstem Sinne Jesus gelehrt, so wenig berührt, dass sie vielmehr nur um so wahrer und verinnerlichter aus diesem Reinigungsprozesse hervorgeht.“

498 DELITZSCH (1903: 38).

Pokud uvážíme výchozí stanoviska i cíle jak Delitzsche, tak Robertsona Smitha, je zřejmé, že je lze považovat za představitel protekcionistického paradigmatu, kteří ve (srovnávací) religionistice spatřují prostředek pro intelektuální reformaci křesťanského náboženství, která by byla analogická německé reformaci 16. století.⁴⁹⁹ Zcela pochopitelně pak u těchto autorů otázka po původu náboženství vůbec nevyvstává – náboženskou zkušenost zakládá Bůh, nikoliv snad kompenzační fantazie, ekonomické vztahy nebo neúspěšné pokusy o ovládnutí světa.

4.2.3 První kritici evolucionismu: Lang, Marett, Schmidt

Nyní představím přímou kritickou reakci na reduktivní evolucionistické přístupy, kterou podávají zejména tři autoři – Andrew Lang, Robert Ranulph Marett a Wilhelm Schmidt. Andrew Lang ve svých pracích označuje Tylorovu teorii jako „materialismus“,⁵⁰⁰ protože si je dobře vědom důsledků, které evoluční schéma naturalistického paradigmatu přináší – pro Tylora a Frazera je náboženství ve své podstatě zastaralým stadiem lidské kultury, které má být překonáno. Následující úsek z Langovy práce *Utváření náboženství* (*The Making of Religion*, první vydání 1898) je důležitý i z toho důvodu, že jasně formuluje dichotomii mezi naturalistickým a protekcionistickým paradigmatem, která se vine celými dějinami studia náboženství:

It is important, then, to trace, if possible, the origin of these two beliefs [*sicil.* faith in God and immortality of soul]. If they arose in actual communion with Deity (as the first at least did, in the theory of the Hebrew Scriptures), or if they could be proved to arise in an unanalysable *sensus numinis*, or even in ‘a perception of the Infinite’ (Max Müller), religion would have a divine, or at least a necessary source. To the Theist, what is inevitable cannot but be divinely ordained, therefore religion is divinely preordained, therefore, in essentials, though not in accidental details, religion is true. The atheist, or non-theist, of course draws no such

Je-li to možné, je důležité vystopovat původ těchto dvou přesvědčení, tedy víry v Boha a v nesmrtelnost duše. Pokud vyvstala ve skutečném společenství s Božstvem (tak jako tomu bylo alespoň na počátku v teorii židovského Písma), anebo pokud by bylo možné dokázat, že vyvstala ve *smyslu pro posvátno*, které není dále analyzovatelné, anebo dokonce ve „vnímání Nekonečna“, jak má za to Max Müller, pak by náboženství mělo božský, anebo alespoň nutný zdroj. Pro teistu je všechno nevyhnutné nutně božsky ustanoveno, tudíž by náboženství bylo božsky ustanoveno a tudíž by náboženství bylo pravdivé, alespoň ve své podstatě, ne-li v nahodilých detailech. Ateista

499 HELLER – MRÁZEK (1988: 68) uvádějí, že badatelé náležející k *Religionsgeschichtliche Schule* se „nerozešli s křesťanstvím zásadně [...] a působili vesměs na teologických fakultách. Jen dva badatelé této školy, výrazní skeptici, Smith a Delitzsch, se s církví rozešli, opustili teologické fakulty a věnovali se výhradně orientalistice a religionistice“. K tomu je možné poznamenat, že (1) spíše než by se Smith a Delitzsch rozešli s církví, církev se rozešla s nimi; a (2) označení „výrazní skeptici“ snad má své opodstatnění v jejich vztahu k církví, nikoliv však v kontextu jejich názorů na (křesťanské) náboženství obecně.

500 LANG (1898: 49).

inferences. But if religion, as now understood among men, be the latest evolutionary form of a series of mistakes, fallacies, and illusions, if its germ be a blunder, and its present form only the result of progressive but unessential refinements on that blunder, the inference that religion is untrue—that nothing actual corresponds to its hypothesis—is very easily drawn.⁵⁰¹

anebo ne-teista pochopitelně nebude vyvozovat žádné takovéto závěry. Pokud je náboženství, jak je nyní lidmi chápáno, poslední evoluční formou řady chyb, mylných závěrů a iluzí, pokud je jeho zárodek omylem a jeho současná forma pouze výsledkem progresivních, ale nepodstatných vylepšení tohoto omylu, pak z toho lze velmi jednoduše vyvodit, že náboženství není pravdivé, protože nic reálného neodpovídá jeho hypotéze. (přel. J. Franek)

Andrew Lang tedy rozlišuje mezi naturalistickým paradigmatem, v jehož rámci je náboženství redukováno na nenáboženské elementy, a tudíž náboženské zkušenosti neodpovídá žádná náboženská realita (ať již je to Bůh, posvátno, nebo Nekonečno), a protekcionistickým paradigmatem, který tuto objektivně existující náboženskou realitu naopak předpokládá. V souladu se základními tezemi těchto přístupů odmítá Lang jakožto zastávce protekcionistického paradigmatu otázku po původu náboženství, protože o prvním „náboženském“ člověku nevíme vůbec nic;⁵⁰² dále také uvádí, že „dogmatická rozhodnutí o původu náboženství nejsou hodna vědy“.⁵⁰³ Langovo vlastní řešení vychází z jeho obecného zájmu o parapsychologii, kterou ovšem chápe jako vědeckou experimentální psychologii, nikoliv jako pseudovědeckou disciplínu, jak je běžně chápána v současnosti. Na základě parapsychologických fenoménů předpokládá, že „existují lidské mohutnosti neznámého rozsahu; že tyto mohutnosti byly mocnější a četnější u našich velmi vzdálených předků, kteří založili náboženství; že tyto mohutnosti ještě dnes mohou být přítomné u divochů, stejně jako u civilizovaných ras, a že tyto mohutnosti mohly potvrzovat doktrínu odloučených duší, pokud ji samy nevytvořily. Pokud existují, je tato okolnost důležitá, zejména pokud zohledníme fakt, že moderní ideje spočívají na popření jejich existence.“⁵⁰⁴ Lang tedy nezavádí žádnou konkrétní intelektuální mohutnost pro zření Nekonečna, jak učinili Müller nebo Tiele, ale spokojí se s konstatováním, že na základě parapsychologických fenoménů existenci takovéto mohutnosti vyloučit

501 LANG (1898: 51).

502 LANG (1898: 63): „What kind of creature was man when he first conceived the germs, or received the light, of Religion? All is guess-work here!“

503 LANG (1898: 330–331): „For these reasons dogmatic decisions about the origin of religion seem unworthy of science. They will appear yet more futile to any student who goes so far with me as to doubt whether the highest gods of the lowest races could be developed, or can be shown to have been developed, by way of the ghost-theory“.

504 LANG (1898: 66–67): „We hold that very probably there exist human faculties of unknown scope; that these conceivably were more powerful and prevalent among our very remote ancestors who founded religion; that they may still exist in savage as in civilised races, and that they may have confirmed, if they did not originate, the doctrine of separable souls. If they do exist, the circumstance is important, in view of the fact that modern ideas rest on a denial of their existence.“

nelze, a proto také nelze náboženství vysvětlovat „materialisticky“, tedy jeho redukcí na nenáboženské prvky (jak to v jeho interpretaci činí třeba Tylor).⁵⁰⁵

Poněkud jiný směr kritiky než Lang podává Robert R. Marett, jeden z prvních zastánců tzv. „pre-animismu“ nebo „animatismu“, tedy teorie, dle které původ náboženství nelze spatřovat v personálně koncipovaných nadpřirozených bytostech, nýbrž v tajemné síle (*mana*), která má výsostně neosobní charakter.⁵⁰⁶ Jakkoliv je Marett někdy řazen po bok Frazera jako zastánce naturalistického paradigmatu a explanační teorie náboženství,⁵⁰⁷ tato charakteristika není zcela správná. V jeho případech se spíše jedná o empatické uchopení a funkcionální vysvětlení prvotních forem náboženství,⁵⁰⁸ které má více společného s pozdější sociálně-funkcionalistickou školou britské antropologie, než s Tylerem a Frazerem. Marett ostatně sám jasně říká, že „nepřišel vysvětlit, nýbrž popsat“,⁵⁰⁹ a jak s notnou dávkou ironie poznamenává jeden komentátor jeho díla, Marettovo „kladení otázek spočívá na neotřesitelné víře, že [křesťanský] protestant západní civilizace je korunou tvorstva, resp. vrcholem evoluce“.⁵¹⁰

Další kritik „materialismu“, úzce navazující na Andrewa Langa zejména svou teorií „původního monoteismu“, která předpokládá, že monoteismus a víra ve „vysokého Boha“ (v protikladu k víře v „nízké bohy“, tedy duchy předků nebo démony) je počátkem všeho náboženství, byl páter Wilhelm Schmidt.⁵¹¹ Jako člen misijního společenství *Societas Verbi Divini* (od roku 1888) a katolický kněz má pouze velmi omezené pochopení pro „materialistický evolucionismus“ Tylora a Frazera. Schmidt s těžce přehlédnutelným odporem mluví o „vpadu materialismu a darwinismu“ do oblasti religionistiky a o „přírodovědně-evolucionistické metodě“, která „klade na počátek všechno nízké a jednoduché a všechno vysoké a bohaté považuje pouze za produkt více či méně dlouhého vývoje“.⁵¹² Stav metodologie re-

505 SHARPE (1986: 61) upozorňuje na fakt, že v Langově díle se dokonce objevuje výraz *sensus numinis*, který pak sehrává významnou úlohu u Otta.

506 Pro základní nárys pre-animismu viz třeba MARETT (1909).

507 WIDENGREN (1945: 96).

508 RIESEBRODT (1997: 172) charakterizuje správněji Marettovo dílo jako „Markstein im Übergang vom Evolutionismus zum Funktionalismus“.

509 MARETT (1914: xxviii): „But I have not sought to explain so much as to describe. We should begin, I think, by trying to realize what sort of an experience it is – how it “feels” – to live in such a wonder-world.“

510 RIESEBRODT (1997: 183): „Seine Fragestellung beruht auf dem unerschütterlichen Glauben, daß der westlich-zivilisierte, protestantische Mensch die Krone der Schöpfung bzw. den Höhepunkt der Evolution verkörpere.“

511 Pro veskrze pozitivní zhodnocení Schmidtova díla viz SKALICKÝ (2011: 41–58). HORYNA (1994: 49) v souvislosti se Schmidtovým monumentálním dílem *Der Ursprung der Gottesidee* uvádí, že „zejména z rozsahových důvodů nelze tuto práci s dobrým svědomím doporučit jako studijní materiál“. Na tomto místě bych pouze doplnil, že práci nelze s dobrým svědomím doporučit jako studijní materiál i z jiných než rozsahových důvodů.

512 SCHMIDT (1930: 14): „Die älteste naturmythologische Schule befolgte eine im engeren Sinne des

ligionistiky na přelomu 19. a 20. století, tedy v období, kdy se Tylorovy a Frazerovy teorie těšily značnému zájmu, je pro Schmidta důvodem ke skepsi:

Was das für die Methode der Religionsgeschichte bedeutete, ist bereits dargelegt. Für den Geist der Forschung bedeutete es eine sich steigernde Unfähigkeit, das tiefere Wesen der Religion zu erfassen, ihre höheren Formen zur Geltung gelangen zu lassen, und die Neigung, die äußeren Teile zu überschätzen, den Geist zu unterschätzen oder ganz zu vernachlässigen. Im Ganzen genommen besagt das eine fast schwerere Schädigung der Religionsgeschichte, als sie in der vorhergehenden Periode eingetreten war.⁵¹³

Co to [*scil.* evolucionismus a materialismus] znamenalo pro metodu studia dějin náboženství, již bylo uvedeno. Pro ducha bádání to znamenalo posílení neschopnosti uchopit hlubší podstatu náboženství; neschopnost ponechat v platnosti její vyšší formy; sklon k přeceňování jeho vnějších součástí; podceňování nebo naprosté opomíjení Ducha. Podtrženo a sečteno to znamená, že došlo k velice těžkému poškození studia dějin náboženství v té formě, v jaké bylo provozováno v předcházející době. (přel. J. Franek)

Pokud lze u Schmidta vůbec mluvit o tematizaci původu náboženství, pak jej lze identifikovat jako prvotní zjevení (*Uroffenbarung*),⁵¹⁴ přičemž teologický a apologetický rozměr jeho práce je zcela zřejmý, dokonce ještě mnohem explicitnější než u Langa nebo Maretta.⁵¹⁵ Reakce na evolucionismus u všech uvedených autorů náleží do protekcionistického paradigmatu religionistiky, protože odmítá jakoukoliv jinou než teologickou explanaci náboženství (tj. náboženství má v konečném důsledku původ v Bohu nebo „posvátnu“), pokud si tuto otázku vůbec klade.

Wortes historische Methode [...]. Alle übrigen Theorien dagegen, entstanden nach dem Anbruch des Materialismus und Darwinismus, arbeiteten nur mit der naturwissenschaftlich-evolutionistischen Methode, die alles Niedere und Einfache an den Anfang setzt und alles Höhere und Reiche nur als Produkt mehr oder weniger langen Entwicklung gelten läßt.“

513 SCHMIDT (1930: 16).

514 WALDENFELS (1997: 191). MESLIN (1973: 52) uvádí ve stejném duchu: „Sa thèse de la croyance en un dieu unique est impossible à prouver autrement que comme la projection d'une Révélation surnaturelle sur les origines mêmes de l'homme et sa place dans le monde.“

515 CAPPS (1995: 88) ironicky podotýká, že atributy, které Schmidt připisuje „vysokému bohu“ primitivních náboženství, jsou až příliš nápadně čerpány z křesťanské teologie.

5 NATURALISMUS A PROTEKCIONISMUS V RELIGIONISTICE (2): VZESTUP A PÁD FENOMENOLOGIE

It is not true that our study is a theoretical activity with which our practical life is not concerned. There is simply no doubt that we grow during our scientific work; when religion is the subject of our work, we grow religiously. In saying this, we have indicated the highest significance of our scientific task. We believe that we work objectively and scientifically, but the fruitful labour, without any doubt, takes place by the illumination of a Spirit who extends above and beyond our spirit.

(Brede Kristensen)⁵¹⁶

The realms of human personality and human values are often invaded by a scientism which insists upon only one method of knowing and one type of knowledge. One of the weightiest arguments for those who want to preserve human personality and its values against the imperatives of science is the demonstration that any form of reduction falls short of the aim of a student of religion, which is to do justice to that religion's true nature.

(Joachim Wach)⁵¹⁷

V předchozí kapitole byly stručně představeny nejvýznamnější teoreticko-metodologické přístupy k náboženství z přelomu 19. a počátku 20. století. Badatelé náležející k naturalistickému paradigmatu si kladli za cíl vysvětlit náboženskou zkušenost prostřednictvím její redukce na nenáboženské prvky, čímž ji (ať již přímo, nebo nepřímou) prohlásili za iluzi. Představitelé protekcionistického paradigmatu naopak popírali, že by takováto redukce byla možná, původ náboženské zkušenosti spatřovali v objektivně existující sakrální sféře (Bůh, posvátno, Nekonečno) a rodní se religionistiku chápali jako prostředek k reformaci a „očistě“ jednotlivých náboženských tradic, a to zejména křesťanství. Mým cílem je nyní doložit, že naturalistické paradigma ve 20. století postupně ustupuje do pozadí a protekcionismus se stává základním východiskem pro značnou část bádání v oblasti studia náboženství. Fenomenologický přístup rozvíjí předchozí komparativní pokusy, navíc však mezi jeho zástupci lze identifikovat početnou skupinu historicky velice vlivných badatelů, u nichž je možné doložit jistou návaznost na raně křesťanský diskurz vztahu filosofie a křesťanského náboženství. Téměř všichni představitelé klasické fenomenologie náboženství totiž předpokládají autonomii náboženské zkušenosti a její neredukovatelnost na nenáboženské konstitutivní prvky, přičemž kladou důraz také na metodu epistémického odůvodnění *per hominem*, která sice za účelem

516 KRISTENSEN (1960: 10).

517 WACH (1958: 12).

ověřování pravdivostních hodnot proposic již nevyžaduje zázraky nebo mučednictví, ale transformuje se v požadavek, aby badatel na poli studia náboženství byl sám věřící, případně také v tezi, že konečnou instancí při posouzení výsledků religionistického zkoumání může být pouze verdikt věřících. V období po druhé světové válce mnozí religionisté navazují na fenomenologický přístup, začíná se k němu ale formovat také nová opozice, která se však nevrací k naturalistickému paradigmatu, nýbrž usiluje dominantní fenomenologický přístup reformovat a nalézt vyváženou pozici mezi historickým a fenomenologickým uchopením náboženské zkušenosti.

5.1 Ustavení klasické fenomenologie

Termín „fenomenologie náboženství“ je značně neostrý a sdružuje místy poněkud nesouradou směs badatelů,⁵¹⁸ u kterých však lze identifikovat řadu sdílených východisek, což alespoň heuristické užití tohoto obecného termínu do jisté míry ospravedlňuje. Tento termín na poli religionistiky užil jako první Chantepie de la Saussaye, který jím označoval pouhou deskriptivní typologii, tzn. přístup, který nezkoumá náboženské tradice primárně v jejich diachronním, dějinném vývoji, nýbrž cílí na sestavení základního inventáře jednotlivých konstitutivních prvků náboženských systémů (e. g., rituál, způsob uctívání božstva, modlitba apod.) a na synchronní popis jejich manifestace v jednotlivých náboženských tradicích. Nejstarší fáze fenomenologie u Nathana Söderbloma a Rudolfa Otta je spojena zejména s ustavením „posvátna“ jako klíčového pojmu religionistického bádání. Klasickou fenomenologii náboženství zakládá norskonoizozemská dvojice Brede Kristensen a Gerardus van der Leeuw a některé z jejich metod využívali také různí němečtí autoři, jako např. Max Scheler, Heinrich Frick, Gustav Mensching nebo Friedrich Heiler před tím, než ji do svérázná a velmi populární podoby transformovali Joachim Wach a zejména Mircea Eliade.

5.1.1 Objev posvátna: Söderblom, Otto

Interpretace teoreticko-metodologických východisek u Nathana Söderbloma a Rudolfa Otta musí začít krátkým odkazem k dílu Friedricha Schleiermachera, protože některé základní teze jejich přístupu lze najít právě u něj, přičemž návaznost Söderbloma a Otta na Schleiermacherovo myšlení je zcela explicitní – v roce 1899 u příležitosti stého výročí vydání Schleiermacherových *Reden über die Religion*

518 KING (1984: 40): „The field is characterized by an extreme fragmentation so that one can discern almost as many different phenomenologies as there are phenomenologists.“ Srov. také HORVNA (1994: 95–113).

přednesl Söderblom v Uppsale svou nástupní profesorskou přednášku s názvem *Význam Schleiermacherových Řečí o náboženství (Bedeutung von Schleiermachers Reden über die Religion)*⁵¹⁹ a Otto v tomtéž roce editoval a publikoval jejich novou edici. Schleiermacher ohlašuje návrat k epistémickému odůvodnění *per hominem* tím, že zavádí speciální *conditio sine qua non* jakéhokoliv smysluplného zkoumání náboženství. Touto nevyhnutelnou podmínkou je pro něj nějaká předchozí přímá náboženská zkušenost,⁵²⁰ což ve své podstatě znamená, že náboženství dokáže kompetentně zkoumat pouze speciální skupina lidí, totiž sami věřící. Jejich osobní náboženská zkušenost slouží jako předpoklad a prubířský kámen všech propozic, které by ji popisovaly. Ve druhé řeči svého hlavního díla (*Über das Wesen der Religion*) Schleiermacher vymezuje oblast náboženství vůči metafyzice a morálce, přičemž odmítá dobově častý názor, který pojímá náboženství pouze jako nedokonalou složeninu zmíněných disciplín. Schleiermacher tvrdí, že náboženství se sice vztahuje také k přírodě, ovšem na rozdíl od konečné přírody se vztahuje k přírodě nekonečné. Stejně tak se ve sféře jednání (tedy ve sféře etické) morálka vztahuje k svobodě, náboženství však k nutnosti. Podstatou náboženství pak není myšlení (to náleží metafyzice), ani jednání (to náleží morálce), nýbrž bezprostřední nahlížení (*Anschauung*) a cit (*Gefühl*).⁵²¹ Propojení těchto dvou modalit vytváří náboženskou zkušenost a „posvátný instinkt“, který je vlastní podstatou náboženství.

Söderblom a Otto tyto teze s drobnými modifikacemi přejímají. Náboženská zkušenost je pro ně dále neredukovatelná sféra *sui generis*,⁵²² pro kterou oba autoři zavádějí termín „posvátno“, jehož „objev“ byl dokonce prohlášen za „největší výdobytek religionistiky posledních sta let“.⁵²³ Termín „posvátno“ je sice kanonicky spojen s Ottovou publikací stejného jména (*Das Heilige*, první vydání 1917), ovšem již Söderblom považoval posvátno za základ všeho náboženství ve stejnojmenném hesle (*Holiness*) pro Hastingsovu *Encyklopedii náboženství a etiky (Encyclopaedia of Religion and Ethics*, první vydání 1913), kde uvádí, že posvátno je pro pochopení náboženství „dokonce významnější než termín ‚Bůh‘“ a dodává, že „skutečné náboženství sice může existovat bez jasného konceptu božství, žádné skutečné náboženství ale neexistuje bez rozlišení posvátného a profánního“.⁵²⁴

519 SHARPE (1997: 160).

520 SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p. 63: „Wer von ihr etwas ausspricht, muß es nothwendig gehabt haben.“

521 SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p. 79.

522 SHARPE (1969: 270): „To Söderblom, the fact of religious experience, and its *sui generis* character, was beyond all discussion. It is there, and its own conviction, in whatever religion it may be found, is that it bears a distinct relation to powers or deities beyond the sphere of human life.“

523 V úvodu ke slovenskému vydání Eliadeho *Dějiny náboženských představ a idejí* se takto vyjadřuje nestor slovenské religionistiky Ján Komorovský, viz ELIADE (1995: 13).

524 SÖDERBLOM (1914: 731): „Holiness is the great word in religion; it is even more essential than the notion of God. Real religion may exist without a definite conception of divinity, but there is no real re-

Nathan Söderblom byl v roce 1893 vysvěcen za kněze a od roku 1914 působil jako arcibiskup švédské evangelické církve v Uppsale,⁵²⁵ v roce 1930 se stal nositelem Nobelovy ceny za mír s ohledem na jeho přínos k ekumenickému hnutí a jeho myšlení a dílo významně ovlivnily dva mystické osobní zážitky.⁵²⁶ Jádro náboženské zkušenosti spatřuje v individuální komunikaci Boha s člověkem a člověka s Bohem, čímž implicitně odmítá Durkheimovu teorii náboženství a jakékoliv sociálně-redukcionistické pokusy o jeho vysvětlení.⁵²⁷ Söderblom navazuje na Langovy a Schmidovy teze o primátu monoteistického náboženství a „vysokém Bohu“, ovšem přítomnost tohoto božstva u nekřesťanských náboženství hodnotí z normativního křesťanského hlediska: „Ačkoliv se ukazuje, že tito [vysocí bohové] jsou důležitější než přízraky a duchové, stejně postrádají hodnotu pro skutečné náboženství.“⁵²⁸ Již samotné použití termínu „skutečné náboženství“ (kurzíva J. F.) je dostatečně výmluvné a Söderblom dále zdůrazňuje, že „jediný raný monoteismus na světě, který je hoden tohoto jména, je biblická víra ve zjevení ve své dokonalosti“.⁵²⁹ Pokud lze u Tieleho, Robertsona Smitha nebo Müllera doložit většinou pouze implicitní narážky na exkluzivní postavení křesťanství mezi ostatními náboženskými tradicemi, Söderblom vystupuje explicitně z pozice křesťanského teologa. Ostatní náboženství nehodnotí historicky z hlediska jejich dějinného vývoje, ale uplatňuje normativní křesťanské stanovisko, dle kterého všechna ostatní náboženství obsahují pouze částečnou pravdu, kterou Bůh v nějaké míře zjevuje i v nekřesťanských náboženských tradicích. Argumentuje tedy podobně jako Justin Mučedník, který se taktéž domníval, že filosofie obsahuje pouze částečnou pravdu, a to v té míře, ve které má podíl na božském Slovu:

In der Tat entspricht dem Zusammenhang, der alle Religionsformen zu einer einheitlichen Gruppe von Erscheinungen verbindet, der prophetische und christliche Glaube an eine göttliche Selbstmitteilung auch außerhalb des „ausgewählten Volkes“ und der Christenheit. An

Vzájemná spojitost, která váže všechny náboženské formy do integrované množiny fenoménů, odpovídá prorocké a křesťanské víře v božské sebe-prohlášení také mimo okruh „vyvoleného lidu“ a křesťanství. Co se týče různých národů a kultur, pokusil jsem se na druhé

ligion without a distinction between holy and profane.“ Jak upozorňuje LANGE (2011: 247), Söderblom napsal již v roce 1909 heslo „posvátno“ pro švédský konverzační lexikon *Nordisk familjebok*.

525 SHARPE (1997: 161).

526 TWORUSHKA (2011: 97): „In zwei religiösen Erlebnissen (1892, 1893) widerfährt Söderblom eine direkte Begegnung mit Jesus Christ und mit der Heiligkeit Gottes.“ Pro detailní Söderblomův životopis srov. zejména JONSON (2016); k jeho angažovanosti v ekumenickém hnutí viz LANGE (2011: 310–414).

527 SÖDERBLOM (1942: 1): „Religion muß vorhanden sein und in der Seele des Menschen aufkeimen, ehe sie in seinen Worten und Taten, Gebräuchen und Institutionen Ausdruck findet. Sie muß, bevor sie Angelegenheit der Gemeinschaft wird, im Einzelmenschen vorhanden sein.“

528 SÖDERBLOM (1979: 341): „Und wenn sie sich bedeutsamer zeigen als Geister und Seelen, so fehlt ihnen andererseits der Wert für die wirkliche Religion [...]“

529 SÖDERBLOM (1979: 343): „Wie aber verhält es sich mit dem einzigen Urmonotheismus auf der Welt, der diesen Namen verdient, mit dem biblischen Offenbarungsglauben in seiner Vollendung?“

anderer Stelle habe ich, was die verschiedenen Völker und Kulturen betrifft, versucht, den christlichen Glauben an eine göttliche Offenbarung anzuwenden. Worin das Offenbarungsmoment in einer bestimmten Religionsform nach christlichem Glauben besteht, das ist oft schwer zu bestimmen; es wird unmöglich, wenn man eine intellektualistische Betrachtungsweise anwendet. Aber daß ein Maß von Offenbarung, d. h. von göttlichen Selbstmitteilung, vorliegt, wo auch immer wir religiöse Aufrichtigkeit finden, das ist ausdrücklich vom Offenbarungsglauben innerhalb und außerhalb des Christentums ausgesprochen worden.⁵³⁰

straně aplikovat křesťanskou víru na božské zjevení. V čem podle křesťanské víry tento moment zjevení v nějaké formě náboženství spočívá, je často těžké určit – a pokud zaujmeme intelektualistický náhled, je to nemožné. Avšak jistá míra zjevení, tj. míra božského sebe-prohlášení, je přítomna všude tam, kde nalézáme náboženskou upřímnost. To je výslovně řečeno ve víře v zjevení, a to jak uvnitř křesťanství, tak mimo něj. (přel. J. Franek)

Söderblom dále dodává, že „je to křesťanská mise, která započala celosvětový duchovní proces, ze kterého by mělo vyvstat vítězné uvědomění si Boha jako společného majetku všeho lidstva, proces, který toto uvědomění pohání směrem k dokonalosti“.⁵³¹ Švédský teolog tedy na rozdíl od Daniela Chantepieho de la Saussaye nepokládá za nutné oddělovat religionistiku a teologii⁵³² – religionistika neboli dějiny náboženství slouží (stejně jako např. u Tieleho) za důkaz Boží existence svého druhu⁵³³ a je provozována imperialistickým způsobem, při kterém sice ostatní náboženské tradice nejsou *a priori* odmítnuty jako pověry nebo „pohanství“, protože mají jistou účast na božském zjevení, kterou jim propůjčuje „posvátno“ pochopené jako „komunikace Boha se sebou samým“, avšak Söderblom nenechává nikoho na pochybách, že toto zjevení došlo svého naplnění pouze a jedině v křesťanství – Walter Capps v této souvislosti např. mluví o autorově „oddanosti k normativnímu postavení biblického zjevení“.⁵³⁴ Zjevení posvátna je pro Söderbloma „zkušenost,

530 SÖDERBLOM (1942: 373).

531 SÖDERBLOM (1979: 345): „Den weltumfassenden geistigen Prozeß, aus dem die siegreiche Gotteserkenntnis als ein gemeinsamer Besitz der gesamten Menschheit hervorgehen soll, hat die Mission in vollem Ernst ins Leben gerufen und treibt ihn seiner Vollendung entgegen.“

532 SHARPE (1986: 155): „As Professor in Uppsala and Leipzig he was responsible for creating an atmosphere in which comparative religion and theology were reconciled as never before.“ Jak dodává WAARDENBURG (1997a: 29), „pro Söderbloma [nastoupily] obecné dějiny náboženství na místo přirozené teologie a dějiny náboženství se staly teologickým oborem.“

533 SHARPE (1986: 158–159) uvádí, že na smrtelné posteli Söderblom oznámil svým přátelům a rodině: „I know that God lives; I can prove it by the history of religion.“

534 CAPPS (1995: 274): „As one who was loyal to his Lutheran heritage, Söderblom was committed to the normative status of biblical revelation.“ Srov. také JONSON (2016: 65): „His study of Ritschl had taught Söderblom that the more generously, unreservedly, and honestly one acknowledged that which is good, true, and moral in other religions and the more substantively one endeavored to understand the faith present in those religions, the clearer it became that Christianity was unrivaled and irreplaceable. The study of religion could be the best defense of Christian faith.“

kteřou nelze reduktivně vysvětlit ani racionálně uchopit⁵³⁵ pročež jej můžeme bezpečně řadit k protekcionistickému paradigmatu.

Söderblomovým současníkem byl Rudolf Otto, jehož vliv na studium náboženství ve 20. století lze pouze stěží přecenit – jeho dílo *Posvátno (Das Heilige)* bylo dokonce označeno za „bezpochyby nejvýznamnější dílo religionistiky“⁵³⁶ a jeho role při ustavení fenomenologie náboženství není o nic méně významná, protože „všichni fenomenologové náboženství jsou v nějakém smyslu Ottovi žáci“.⁵³⁷ Obsahem nevelký Ottův spis, který byl prvně publikován v roce 1917 a následně se dočkal několika desítek opakovaných vydání, formuluje základní teze protekcionistického paradigmatu ve studiu náboženství snad jasněji než jakékoliv jiné dílo. Otto předpokládá, že posvátno je základní a dále neredukovatelnou náboženskou podstatou, kterou člověk vnímá jako specifický a racionálně stěží plně uchopitelný pocit, který německý teolog označuje termínem „numinóza“ (*das Numinöse*).⁵³⁸ Jak dále uvádí, „je to ovšem kategorie *sui generis* a tak jako vůbec žádnou původní a základní danost ji nelze, přísně vzato, definovat, nýbrž jen popisovat. Aby čtenář pochopil, můžeme mu napomoci tím, že mu popisem připomeneme jistou stránku jeho vlastního vědomí, v němž se mu pak sama musí vynořit, vyvolat a uvědomit.“⁵³⁹

Posvátno je zcela *a priori* pojem,⁵⁴⁰ čímž, jak si všímá Gregory Alles, Otto staví kantovství na hlavu, protože u Kanta je zkušenost výsledkem „přecedění“ vjemů přes apriorní kategorie, zatímco u Otta je naopak zkušenost prvotní a její schematizací se teprve kategorie pro uchopení náboženské zkušenosti konstituují.⁵⁴¹ Protože je numinózní pocit a jeho modalita (tedy *mysterium tremendum* jako bázeň, kterou stvoření pocítuje tváří v tvář svému stvořiteli; *mysterium fascinans* jako úžas nad bytím a jeho původcem; *mysterium augustum* jako vznešená kontemplace bytí

535 SHARPE (1997: 167).

536 BOLLE (1984: 301): „no doubt the single most influential work in the history of religions.“ Podobný verdikt vynáší SHARPE (1986: 161): „[*Das Heilige*] now holds a near-canonical status as one of the books which every student of comparative religion imagines himself or herself to have read.“ Vliv zmíněného díla v teologii a religionistice 20. století popisuje blíže GOOCH (2000: 1–8).

537 BOLLE (1984: 324): „All phenomenologists of religion are somehow pupils of Otto.“

538 Český překlad poněkud zápasí s tím, že jak termín *das Heilige*, tak termín *das Numinöse* lze nejlépe přeložit jako „posvátno“, srov. OTTO (1998: 20–21). Pro detailní analýzu této základní kategorie viz RAPHAEL (1997); GOOCH (2000: 104–131) a CROWDER (2003).

539 OTTO (1963: 7): „Da diese Kategorie [*scil.* das Numinöse] vollkommen *sui generis* ist so ist sie wie jedes ursprüngliche und Grund-datum nicht definibel im strengen Sinne sondern nur erörterbar. Man kann dem Hörer nur dadurch zu ihrem Verständnis helfen daß man versucht, ihn durch Erörterung zu dem Punkte seines eigenen Gemütes zu leiten wo sie ihm dann selber sich regen entspringen und bewußt werden muß.“ Přel. J. J. Škoda.

540 OTTO (1963: 137): „eine Kategorie rein *a priori*“.

541 ALLES (1997: 206). Vliv Kanta na Ottovo myšlení stručně nastiňuje ALMOND (1984: 34–38), detailněji GOOCH (2000: 52–77).

apod.) v principu nepřístupný vědeckému bádání, znamená to, že jej může analyzovat pouze ten, kdo tuto zkušenost s posvátnem sám má, tedy pouze a jedině sám věřící. Otto (stejně jako Schleiermacher) zcela otevřeně požaduje, aby se jeho čtenář na tuto zkušenost rozpomněl, a pokud toho není schopen, má okamžitě přestat jeho knihu číst.⁵⁴²

Tento požadavek lze dle mého vnímat jako návrat k epistémickému odůvodnění *per hominem*, jak byl identifikován u raně křesťanských autorů. Pravdivostní hodnota určité propozice popisující náboženskou zkušenost se již sice nezdůvodňuje zázraky nebo dokonalým morálním jednáním jejího původce, ovšem Ottův koncept v leccčem připomíná modalitu epistémického odůvodnění prostřednictvím duchovní inspirace. Je to pouze sám věřící *qua* věřící, který může posoudit a analyzovat odezvu člověka na posvátno vyjevující se v různých modalitách numinózního pocitu. Stejně jako Müller nebo Tiele také Otto předpokládá, že existuje specifická mentální mohutnost, která zprostředkovává věřícímu zkušenost s posvátnem, a tuto mohutnost označuje termínem „divinace“.⁵⁴³ Stejně jako Söderblom také Otto ani na moment nepochybuje o tom, že tato zkušenost dochází nejzazšího naplnění v křesťanství, čímž v praxi utváří normativní hierarchickou škálu nejrůznějších náboženských tradic, ve kterých je v různé míře přítomno posvátno a které mají větší či menší účast na zjevení. Posvátno „žije“ a je přítomno ve všech náboženstvích, ovšem „neobyčejně silné to však je v semitských náboženstvích a obzvláště v náboženství biblickém“.⁵⁴⁴ Otto dále dodává, že harmonie racionálního a iracionálního momentu v náboženství je prubířským kamenem přesvědčivosti toho kterého náboženství, a také tady dochází k závěru, že „i podle tohoto měřítká vyniká křesťanství nad svá sesterská náboženství na světě“,⁵⁴⁵ avšak někteří badatelé se domnívají, že Ottovi nejde ani tak o obranu křesťanství, jako spíše o „ochranu náboženství obecně před protináboženskou kritikou“.⁵⁴⁶ Nejpodstatnější aspekt Ottova myšlení představuje jasné odmítnutí vědeckého přístupu k náboženství, a jakkoliv je následující úsek poněkud obsáhlý, považuji za vhodné odcitovat jej v úplnosti, protože nejlépe dokládá základní teze protekcionistického paradigmatu:

542 OTTO (1963: 8): „Wir fordern auf, sich auf einen Moment starker und möglichst einseitiger religiöser Erregtheit zu besinnen. Wer das nicht kann oder wer solche Momente überhaupt nicht hat, ist gebeten nicht weiter zu lesen.“

543 OTTO (1963: 173): „Das etwaige Vermögen, das Heilige in der Erscheinung echt zu erkennen und anzuerkennen, wollen wir *Divination* nennen.“

544 OTTO (1963: 6): „Aber mit ausgezeichneter Kräftigkeit lebt es in den semitischen Religionen und ganz vorzüglich hier wieder in der biblischen.“

545 OTTO (1963: 171): „Auch nach diesem Maßstabe ist das Christentum die schlechthin überlegene über ihre Schwesterreligionen auf der Erde.“

546 ALLES (1997: 200): „Schutz der Religion im allgemeinen vor antireligiöser Kritik“.

Das religiöse Gefühl selber empört sich gegen diese Versteifung und Materialismus des Zartesten was es in der Religion gibt: Des Gott-begegnens und -findens selber. Denn wenn irgendwo der Zwang durch Beweise, die Verwechslung mit logischem oder juridischem Verfahren ausgeschlossen ist, wenn irgendwo Freiheit im Anerkennen und inniges Zugestehen aus freier Regnung inwendigster Tiefe ist ohne Theorie und Begriff, so ist es da wo ein Mensch in eigenem oder fremdem Geschehen, in Natur oder Geschichte, des waltenden Heiligen inne wird. Nicht erst ‚Naturwissenschaft‘ oder ‚Metaphysik‘ sondern schon das gereifte religiöse Gefühl selber stößt solche Massivitäten von sich, die aus Rationalismus geboren Rationalismus zeugen und echte Divination nicht nur hemmen sondern sie als Schwärmerei Mystizismus oder Romantik verdächtigen. Mit Naturgesetz und Beziehung oder Nichtbeziehung darauf hat echte Divination überhaupt nichts zu tun. Sie fragt garnicht nach dem Zustandekommen eines Vorkommnisses, sei es Ereignis Person oder Sache, sondern nach seiner Bedeutung, nämlich nach der Bedeutung ein ‚Zeichen‘ des Heiligen zu sein. Das Vermögen der Divination verbirgt sich in der erbaulichen und in der dogmatischen Sprache unter dem schönen Namen des *testimonium spiritus sancti internum* (das hier begrenzt wird auf die Anerkennung der Schrift als des Heiligen).⁵⁴⁷

Otto „se povznáší nad veškerou redukcionistickou teorii fenoménu náboženství, která jej rozkládá na jednoduché psychologické mechanismy“,⁵⁴⁸ přičemž zavedení posvátka jako racionálně, vědecky a logicky nepřístupného termínu „spočívá v záměru zjednat náboženství nezávislost a znemožnit jeho odvození z nenáboženských jevů“. ⁵⁴⁹ Lze tedy uzavřít, že Söderblom a Otto náležejí k protekcionistickému paradigmatu religionistiky. Náboženství v jejich pojmání nesmí být vysvětlo-

547 OTTO (1963: 174). Jak dokládá GOOCH (2000: 76), v Ottově použití termínů *spiritus sanctus in corde* nebo *testimonium spiritus sancti internum* „Lutheran doctrine is transported onto the history of religion as a whole, and the *testimonium spiritus sanctum [sic] internum* is conceived as a general capacity for recognizing the holy in history (DH 174), and for distinguishing the relative validity of individual manifestations of the holy.“

548 MESLIN (1973: 73): „Otto s'était déjà élevé contre toute théorie réductrice du phénomène religieux à de simples mécanismes psychologiques.“ Ke stejnému závěru dochází TWORUSCHKA (2011: 117): „Ottos Grundthese: Religion fängt mit sich selber an. Sie ist eine eigenständige Größe, nicht von anderen psychischen oder sozialen Gegebenheiten ableitbar.“

549 LANCZKOWSKI (1978: 39): „Wesentlich ist das folgende: die Einführung des Begriffes beruht auf der

váno reduktivním způsobem; „materialismus“ nebo „přírodní věda“ nemají v oblasti studia náboženství žádné uplatnění; náboženská zkušenost není iluze, nýbrž přirozená reakce člověka na objektivně existující doménu posvátna a možnost této náboženské zkušenosti zakládá zjevení (Söderblom) či specifická mohutnost „divinace“ (Otto). Normativním hodnocením jednotlivých náboženských tradic a vyzdvižením křesťanství jako dokonalého náboženství se oba badatelé prozrazují jako liberálně-protestantští apologeté. Mimo odmítnutí redukcionistických teorií se u Otta objevuje výslovně formulovaný požadavek žité víry u badatele na poli studia náboženství, který v jistém smyslu představuje návrat k epistémickému ospravedlnění *per hominem*. Tento požadavek pak ve fenomenologickém přístupu ustavuje *sine qua non* jakékoliv smysluplné práce na poli religionistiky.⁵⁵⁰

5.1.2 Zakladatelé klasické fenomenologie: Kristensen, Van der Leeuw

Nathan Söderblom a Rudolf Otto prosazovali vizi studia náboženství jako disciplíny *sui generis*, která si neklade za cíl náboženství vysvětlit, nýbrž pochopit za pomoci intuitivního vhledu do podstaty posvátna. Zejména pro Otta je *ex definitione* vyloučena redukce náboženství na nenáboženské prvky, protože náboženství může studovat pouze člověk, který je sám věřící a disponuje svou vlastní zkušeností s posvátnem (a tudíž u něj zmíněná redukce vůbec nepřichází v úvahu).⁵⁵¹ Na tyto motivy přímo navazují dva religionisté působící v Nizozemí, kteří v první polovině 20. století vtiskli fenomenologii její „klasický“ charakter. Nor Brede Kristensen, který nastoupil po Tielem na profesuru srovnávací religionistiky na univerzitě v Leidenu, navázal s jistými změnami na Ottův koncept posvátna⁵⁵² a přejímá také centrální tezi modifikovaného epistémického odůvodnění *per hominem*, dle které je pro badatele v oblasti studia náboženství naprosto nezbytné, aby byl sám věřící:

It is evident that in the philosophical determination of the essence of religion, we make use of data which lie outside the territory of philosophy, outside our knowledge. We make use

Je zřejmé, že při filosofickém uchopení esence náboženství užíváme data, která leží vně oblasti filosofie, vně našeho poznání. Používáme naši vlastní náboženskou zkušenost, abychom mohli

Intention, die Selbstständigkeit der Religion herauszustellen und damit zugleich die Unmöglichkeit, sie aus nichtreligiösen Erscheinungen ableiten und begründen zu wollen.“

550 SHARPE (1986: 166) sarkasticky poznamenává, že Ottův požadavek osobní víry u badatele nebo čtenáře je „surely an odd request to make in a work of comparative religion“, avšak tato kvalifikační podmínka pro religionistickou práci v kontextu fenomenologie první poloviny 20. století není vůbec neobvyklá a v různých podobách ji formulují téměř všichni její nejvýznamnější představitelé.

551 Srov. JAMES (1995: 199): „For Kristensen there can be no doubt that the depth of one's interpretation [of religion] depends upon the nature and breadth of one's own religious apperceptions“.

552 KRISTENSEN (1960: 15–18).

of our own religious experience in order to understand the experience of others. We should never be able to describe the essence of religion if we did not know from our own experience what religion is (not: what the essence of religion is!). This experience forces itself upon us even in purely historical research. That has already been demonstrated by the mutual relation of the three areas of study. A rational and systematic structure in the science of religion is impossible. Again and again a certain amount of intuition is indispensable.⁵⁵³

porozumět náboženské zkušenosti druhých. Nikdy nebudeme schopni popsat esenci náboženství, pokud my sami z naší vlastní zkušenosti nevíme, co je to náboženství (nemusíme ale poznat podstatu náboženství!). Tato zkušenost se nám vnucuje dokonce i v čistě historickém bádání. To již bylo prokázáno vzájemnými vztahy mezi třemi oblastmi studia. Racionální a systematická struktura je v religionistice nedosažitelná. Znovu a znovu je nutná určitá dávka intuice. (přel. J. Franek)

Kristensen ovšem formuluje ještě dodatečný princip, který opět lze charakterizovat jako návrat k epistémickému odůvodnění *per hominem* do studia náboženství. Společně s Ottem odmítá „racionální a systematickou strukturu“ náboženské zkušenosti; požaduje, aby byl každý religionista zároveň věřícím; postuluje autonomii disciplíny a její programatické odstínění od ostatních modalit vědění; religionistiku chápe jako oblast lidského poznání, která se zakládá primárně na introspekci a intuitivním poznání. Navíc však norský badatel dokonce požaduje, aby jeho kolegové a kolegyně na poli religionistiky automaticky předpokládali, že věřící *qua* věřící má vždy pravdu, ať bude o svém náboženství tvrdit cokoli. Kristensen se nezastavuje u konstatování, že „každé náboženství by mělo být pochopeno ze svého vlastního hlediska, protože tak je chápáno svými příslušníky“,⁵⁵⁴ ale otevřeně požaduje, aby „pro religionistu bylo možné pouze jediné hodnocení, totiž že ‚věřící měli úplnou pravdu‘“,⁵⁵⁵ protože „pokud se historik pokouší pochopit náboženská data z jiného úhlu pohledu, než z toho, který zastávají věřící, popírá tím náboženskou realitu, protože neexistuje žádná jiná náboženská realita, než víra věřících“.⁵⁵⁶ Kristensen „měl za cíl vzdorovat generaci Tylora a Frazera, tedy generaci sebejisté snahy o *vysvětlení* náboženství, resp. o jeho ‚odvysvětlení‘ (*explain away*) a redukci“.⁵⁵⁷ Jeho argumentační strategie je poměrně jednoduchá: Naturalistické paradigma vždy předkládá interpretaci náboženství, se kterou věřící nikdy nemů-

553 KRISTENSEN (1960: 10).

554 KRISTENSEN (1960: 6): „Every religion ought to be understood from its own standpoint, for that is how it is understood by its own adherents.“

555 KRISTENSEN (1960: 14): „For the historian only one evaluation is possible: “the believers were completely right.” Only after we have grasped this can we understand these people and their religion.“

556 KRISTENSEN (1960: 13): „If the historian tries to understand the religious data from a different viewpoint than that of the believers, he negates the religious reality. For there is no religious reality other than the faith of the believers.“

557 STRENSKI (2006: 176): „[Kristensen] intended to counteract a generation of confident efforts, like Tylor’s or Frazer’s, to *explain* religion, and indeed to ‘explain it away’: ‘reductionism’.“ K podobným závěrům stran Kristensenova myšlení dochází CAPPS (1995: 125), dle kterého „true phenomenological approach should supplant all interpretations that function reductionistically“. Pro detailní analýzu Kristensenovy kritiky redukcionismu viz JAMES (1995: 175–200).

že souhlasit. Víra věřícího totiž (z jeho vlastního pohledu) jistě *není* kompenzační fantazií nebo reakcí na nebezpečné okolí a jejím zdrojem *není* pouhý strach ze smrti nebo snaha o ovládnutí přírody. Jinými slovy, pro věřícího není jeho víra iluzí. Pokud budeme s Kristensenem *a priori* předpokládat, že jediná možná interpretace náboženské zkušenosti je ta, se kterou bude souhlasit také věřící jakožto příslušník konkrétního zkoumaného náboženství, pak je zřejmé, že religionistika nikdy nemůže náboženství reduktivně vysvětlovat, nýbrž pouze deskriptivně popisovat a pokoušet se o jeho pochopení.

Fenomenologii náboženství v její klasické podobě formuloval Kristensenův žák Gerardus van der Leeuw (Kristensen byl vedoucím jeho dizertační práce),⁵⁵⁸ mimo jiné také nositel titulu *doctor honoris causa* Masarykovy university (1946). Van der Leeuw byl (stejně jako Söderblom) teologem a byl vysvěcen za pastora v roce 1916.⁵⁵⁹ Se všemi již zmíněnými autory ho pojí téměř identická východiska: Ottovo *Posvátno* Van der Leeuw hodnotí jako „jednu z nejpozoruhodnějších knih, které kdy byly napsány“⁵⁶⁰ a jeho vlastní koncepce náboženské „síly“ (*Macht; power*) je variací na Ottovu koncepci posvátna.⁵⁶¹ Souhlasně odkazuje na Otta také v kontextu jednoznačného odmítnutí naturalistického paradigmatu a vyzdvihuje fakt, že „Otto nikdy neustal a stále znovu opakovaně varoval před ‚epigenezí‘ a vždy bránil samostatnost a autonomii náboženské zkušenosti před každým pokusem o její odvození z jiných motivů“.⁵⁶² Na Kristensena i Otta dále navazuje také požadavkem, aby byli religionisté také sami věřící – při své inaugurační přednášce na Universitě v Utrechtu v roce 1918 uvádí, že „od badatele v oblasti náboženství je nutné požadovat, aby byl také on sám nábožensky založený“.⁵⁶³

558 WAARDENBURG (1978: 244).

559 WAARDENBURG (1997b: 264).

560 VAN DER LEEUW (1938: 80): „eines der merkwürdigsten Bücher, die je geschrieben wurden“; o stránku později je *Das Heilige* označeno jako „geniales Buch“ (*op. cit.*, p. 81). Van der Leeuw také akceptuje vymezení Ottova posvátna jako „ganz Andere“, viz VAN DER LEEUW (1963: 681).

561 WAARDENBURG (1997b: 271): „Was van der Leeuw mit «Macht» andeutet, ist von Söderblom, Rudolf Otto und auch Friedrich Heiler als «Heiliges» gefaßt und von Otto systematisch durchdacht worden.“

562 VAN DER LEEUW (1938: 82): „Otto ist nicht müde geworden, immer wieder vor der ‚Epigenese‘ in jeder Form zu warnen, die Selbstständigkeit und Eigengesetzlichkeit des religiösen Erlebnisses gegen jeden Versuch der Ableitung aus anderen Motiven zu schützen.“

563 Citováno dle WAARDENBURG (1978: 236), originál je dostupný pouze v holandštině. JAMES (1995: 274–275) si pokládá otázku, zda by dle Van der Leeuwa byl nevěřící schopen říci cokoliv smysluplného stran náboženství a dovozuje, že tato otázka pro něj nemá hlubší význam, protože každý člověk je ze své podstaty *homo religiosus* (Eliade bude později argumentovat stejným způsobem): „Van der Leeuw had already stated that nothing concerning religion or faith can be known without existential engagement. Yet he is saved from considering such a person by his claim that in one way or another one’s perspective is always religiously determined because the human person is *homo religiosus*. As with the case of Kristensen’s appeal to the *sui generis* feature of religion, the difficulty here is the evident origin of the notion of humanity as *homo religiosus* in a theological doctrine of man.“

Van der Leeuw formuluje dva základní metodologické předpoklady klasické fenomenologie náboženství, totiž princip *epoché* a fenomenologického závorkování, které má následovat přímý vhléd do podstaty náboženských fenoménů (*Wesensschau*) a intuitivní vcítění (*Einfühlung*). Již v raných pracích se staví proti metodě přírodních věd a proti jakémukoliv pokusu o reduktivní vysvětlení náboženství, což je mimo jiné zřejmé také z jeho charakterizace metody intuitivního vcítění: „Tady je málo platná identifikace kauzálních vztahů (ty by také vůbec nebylo možné ‚znovu prožít‘), ale musíme se vpravit do vnitřní spjitosti, kterou není možné uchopit tím, že se ji budeme pokoušet zvenčí kvantifikovat, počítat a měřit. Lze ji pochopit pouze zevnitř, musíme na nás nechat působit neporušený celek ve své celistvosti.“⁵⁶⁴ Když Van der Leeuw popisuje fenomenologa při práci, zdůrazňuje, že postupuje „intuitivně, nikoliv analyticky, vůbec nemá co do činění s empiricky uchopitelnými skutečnostmi, ale zaobírá se bezprostředně pochopitelnými skutečnostmi v neporušenosti jejich podstaty“.⁵⁶⁵ Nikoliv kauzální vztahy (tedy *a fortiori* žádá explanace), nýbrž uchopení vnitřních souvislostí (Van der Leeuw používá v návaznosti na Jasperse termín *verständliche Zusammenhänge*)⁵⁶⁶ umožňuje smysluplnou religionistickou práci. Toto uchopení vnitřních souvislostí je však uskutečnitelné prostřednictvím intuice a přímého vhledu, přičemž Van der Leeuw v této souvislosti sám přiznává, že religionistika v jeho pojetí není vědou, ale spíše uměním.⁵⁶⁷

V souladu s výše naznačenými tendencemi Van der Leeuwova myšlení je také jeho rozdělení věd, tematizováno zejména v holandsky psané práci *Úvod do teologie* (*Inleiding tot de theologie*, 1935), kterou detailně analyzoval Jacques Waardenburg, jeden z největších znalců Van der Leeuwova díla. Waardenburg dochází k závěru,⁵⁶⁸ že Van der Leeuw v rámci systému věd rozlišuje disciplíny „vysvětlující“ (*erfassende Ereigniswissenschaft*) a „rozumějící“ (*verstehende Erlebniswissenschaft*), přičemž pomyslný vrchol hierarchie věd tvoří teologické uchopení nejzazšího smyslu (*ultimate sense of meaning*). Analýzu uzavírá konstatováním, že „teologie je pro Van der Leeuwa normou a královnou všech věd“,⁵⁶⁹ přičemž tento závěr silně připomíná

564 VAN DER LEEUW (1926: 4): „Es gilt hier nicht einen Kausalzusammenhang festzustellen (den könnte man ja überhaupt nicht «nacherleben»), sondern in den Zusammenhang des Bewusstseinsstroms hind einzudringen, der sich in quantifizierenden, zählenden oder messenden, von aussen herantretenden Versuchen nicht «erfassen» lässt, sondern nur von innen heraus verstehen. Es gilt hier dieses ungeborene Ganze in seiner Ganzheit auf sich wirken zu lassen.“

565 VAN DER LEEUW (1926: 6): „Er analysiert intuitiv, nicht rationell; er hat es nicht mit den empirisch fassbaren Erlebnissen zu tun, sondern mit den unmittelbar verständlichen Erlebnissen in ihrer Wesensallgemeinheit.“

566 VAN DER LEEUW (1926: 8).

567 VAN DER LEEUW (1926: 10); VAN DER LEEUW (1963: 675).

568 WAARDENBURG (1978: 200–201).

569 WAARDENBURG (1978: 201): „Theology, for Van der Leeuw, functions as the norm (‘queen’) of all sciences.“

ná křesťanskou subordinaci filosofie ve vztahu k zjevení, jak byla doložena u raně křesťanských autorů a Augustina nebo Tomáše Akvinského. Přírodní vědy nejsou schopny podat nejzazší vysvětlení, podléhají vnitřním limitacím a samotné uvědomění si faktu, že věda poskytuje pouze provizorní a diachronně proměnlivé poznání, vede dle Van der Leeuwa k obratu k víře. Jakkoliv se na princip *epoché* Van der Leeuw často odvolává (a to i ve významu uzávorkování pravdivostních hodnot náboženských propozic), moderní interpreti jeho myšlení vesměs docházejí k závěru, že jeho vlastní recepce Husserlovy filosofie je zcela povrchní a v konečném důsledku se Van der Leeuw necítí být zavázán samotný princip *epoché* dodržovat.⁵⁷⁰

Understanding, in fact, itself presupposes intellectual restraint. But this is never the attitude of the cold-blooded spectator: it is, on the contrary, the loving gaze of the lover on the beloved object. For all understanding rests upon self-surrendering love. Were that not the case, then not only all discussion of what appears in religion, but all discussion of appearance in general, would be quite impossible; since to him who does not love, nothing whatever is manifested; this is the Platonic, as well as the Christian, experience.⁵⁷¹

Pochopení samo o sobě skutečně předpokládá intelektuální zdrženlivost. Ale ta nikdy není postojem chladnokrevného pozorovatele – naopak, je to milující pohled zamilovaného na milovaný předmět. Vždyť každé pochopení se zakládá na lásce, v odevzdanosti vlastního já. Pokud by tomu tak nebylo, pak by bylo celkem nemožné mluvit nejenom o tom, co se vyjevuje v náboženství, nýbrž také o tom, co se jeví obecně, protože tomu, kdo nemiluje, se nezjevuje vůbec nic. Toto je jak platónská, tak křesťanská zkušenost. (přel. J. Franek)

Van der Leeuw dále zdůrazňuje, že „fenomenologie neví vůbec nic o žádném ‚historickém vývoji‘ náboženství, a ještě méně o jeho ‚původu‘. Její věčná úloha spočívá v oproštění se od všech nefenomenologických perspektiv, aby si zachovala svou vlastní svobodu, a neocenitelnou hodnotu této pozice uchovává stále znovu“.⁵⁷² Klíčovou tezi protekcionistického paradigmatu, totiž důsledné odmítnutí možnosti explanace náboženství redukcionistickým způsobem, tedy jednoznačně zastává také Van der Leeuw, a jak uzavírá Ivan Strenski, „Van der Leeuw usiluje vykonat deskriptivní, nikoliv explanační práci [...] a člověk se pouze zklame, pokud bude u fenomenologů jako je Van der Leeuw očekávat explanaci“.⁵⁷³ V konečném důsledku je jeho

570 VAN BAAREN (1973: 46); BOLLE (1984: 318); CAPPS (1995: 131–132), srov. také TWORUSCHKA (2011: 193–194): „Trotz des von der Leeuw so hoch gehalten Prinzipes der *epoché* finden sich in seiner Phänomenologie viele ausgesprochene bzw. verdeckte Wert- und Wahrheitsurteile.“ HORYNA (1994: 104) smířlivěji uzavírá, že „pro rozvoj fenomenologie náboženství jako jedinečné disciplíny má filosofická teorie Husserlova význam inspirační, nikoli normativní“. Opačný názor zastává TUCKETT (2016), dle kterého náleží Van der Leeuw spíše do tradice filosofické fenomenologie.

571 VAN DER LEEUW (1963: 684).

572 VAN DER LEEUW (1963: 688): „Thus phenomenology knows nothing of any historical “development” of religion, still less of an “origin” of religion. Its perpetual task is to free itself from every non-phenomenological standpoint to retain its own liberty, while it conserves the inestimable value of this position always anew“. Tento názor přejímá také Eliade a naopak kritizuje „italská škola“, tedy zastánci historického proudu v religionistice, jako např. Pettazzoni nebo Bianchi.

573 STRENSKI (2006: 191): „It is thus important to note for our own understanding of phenomenology

fenomenologický projekt „mezistupeň ‚faktické‘ filologické a historické teologie na jedné straně a ‚pravdu prosvětlující‘ dogmaticko-systematické teologie na straně druhé“;⁵⁷⁴ anebo, vyjádřeno v zkratce, „doxologii křesťany uctívaného Boha“.⁵⁷⁵

5.1.3 Fenomenologie v Německu: Scheler, Frick, Heiler

Další vývoj fenomenologie náboženství v německé jazykové oblasti se nese plně ve směru, který jí vytyčil Rudolf Otto. Za jednoho z prvních představitelů filosoficky fundované fenomenologie náboženství lze považovat Maxe Schelera, který se problematice náboženství věnuje zejména ve druhé části svého díla *O věčném v člověku (Vom Ewigen im Menschen, 1921)*. V tomto spisu podrobuje kritice zejména psychologické explanační teorie, které dle Schelera redukují náboženství na „množinu psychických jevů, které je nutné popsat, kauzálně vysvětlit a chápat nanejvýš jako určitý stupeň procesu adaptace člověka na jeho prostředí, tedy teleologicky a v biologickém smyslu“.⁵⁷⁶ Vůči této „ateistické a explanační takřečené psychologii náboženství“ klade Scheler právě fenomenologii náboženství,⁵⁷⁷ přičemž stejně jako všichni výše zmínění autoři zdůrazňuje roli modifikované verze epistémického odůvodnění *per hominem*:

Da ein religiöses Objekt seinem *Wesen* nach nur durch und in einem Akte des *Glaubens* seine mögliche Realität aufzuweisen vermag, ist für alle diejenigen, die den je betreffenden Glauben an eine religiöse Wirklichkeit nicht besitzen, die *Voraussetzung* gar nicht erfüllt, unter der eine erlebbare Einwirkung des religiösen

Náboženský objekt může *ve své podstatě* vyjevit svou potenciální realitu pouze prostřednictvím aktu *víry* a v něm. Proto ti, kteří postrádají tuto víru v náboženskou skutečnost, vůbec nesplňují ani *předpoklad*, za kterého je možné pozorovat a poznávat živoucí působení náboženského předmětu na duši. Je například zřejmé, že člověk,

of religion that van der Leeuw seeks to do a job that is *descriptive*, not *explanatory*. [...] That is to say, that we will only meet with disappointment if we seek *explanations* from phenomenologists like van der Leeuw“. Také CAPPs (1995: 129) identifikuje u van der Leeuwa „opposition to reductionistic treatments of religion's essence“.

574 WAARDENBURG (1997a: 30).

575 CAPPs (1995: 132): „The aesthetic quality of *Religion in Essence and Manifestation* is the vehicle through which a phenomenological account became a doxology – a doxology to the God Christians worship.“

576 SCHELER (1933: 367): „Denn eben weil man hier den Wahrheitsanspruch der Religion mehr oder weniger *zurückwies*, wurde die Religion den Positivisten nichts als eine Gruppe psychischer Erscheinungen, die man zu beschreiben, kausal zu erklären und im höchsten Falle als eine bestimmte Stufe im Prozesse der Anpassung des Menschen an seine Umwelt auch teleologisch (im biologischen Sinne) zu begreifen habe.“

577 SCHELER (1933: 373): „Gewiß gibt es neben der (atheistischen) erklärenden sog. Religionspsychologie [...] noch eine ganz andere Untersuchungsrichtung, die wir am besten bezeichnen als: *Konkrete Phänomenologie der religiösen Gegenstände und Akte*.“ Pro detailnější zhodnocení Schelerovy fenomenologie náboženství viz KELLY (1997: 157–175).

Gegenstandes auf die Seele beobachtet und erkannt werden kann. Es ist z. B. klar: Niemand kann die seelischen Erlebnisse, die eine fromme Beiwohnung eines Katholiken bei der hl. Messe auslöst, irgendwie auch nur *beschreiben* wollen, der den *Glauben* an die reale Gegenwart Christi im Abendmahl nicht besitzt.⁵⁷⁸

který postrádá *víru* ve skutečnou přítomnost Krista při eucharistii, nebude schopen ani jenom *popsat* duševní prožitky, které účast na svaté mši vyvolává u zbožného katolíka. (přel. J. Franek)

Heinrich Frick, autor *Srovnávací religionistiky (Vergleichende Religionswissenschaft)*, drobného díla vydaného ve vlivné přehledové řadě *Sammlung Gösschen* v roce 1928, přejímá koncepci posvátna jako východisko své práce,⁵⁷⁹ a stejně jako Söderblom nebo Otto je přesvědčen o tom, že jakkoliv mohou mít na posvátnu účast i jiné náboženské tradice, pouze v křesťanství se posvátno zjevuje v plné míře: „Bázeň před tím, co je pod námi, bázeň, která poznává i to, co je nízké, utrpení a smrt, jako božské – ano, dokonce i hřích a přestupek cítí jako předpoklad posvátna –, to je to poslední a nejvyšší, to je křesťanství.“⁵⁸⁰ S ohledem na vztah teologie a religionistiky se u Fricka objevuje stejný poměr jako u Söderbloma nebo Van der Leeuwa: „Pokud se srovnávací religionistika drží vně svých pevně vymezených hranic, pak nejenom že nepředstavuje žádné nebezpečí pro sebeurčení teologie, ale spíše ji lze pokládat za nenahraditelnou disciplínu současné teologie.“⁵⁸¹ Tady je nutné dobře rozumět tomu, co se míní „pevně vymezenými hranicemi“ – totiž religionistika jako *ancilla theologiae*, tedy religionistika sloužící teologickým zájmům a konfesijní apologetice, ať již v misijní činnosti nebo jako zdánlivě „vědecký“ důkaz, že křesťanství je náboženstvím *non plus ultra* mezi ostatními náboženskými tradicemi.

Friedrich Heiler, mimo Wilhelma Schmidta jeden z nemnohých zástupců katolické konfese,⁵⁸² působil na Univerzitě v Marburgu (stejně jako Otto) a byl silně ovlivněn myšlením Nathana Söderbloma, jehož Giffordovy přednášky z pozůstalosti vydal v němčině pod názvem *Živoucí Bůh ve svědectví dějin náboženství (Der Lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte, 1942)* a setkal se s ním také osobně v Uppsale v roce 1919, kde přednesl přednáškový cyklus *Podstata katolicismu (Das*

578 SCHELER (1933: 371).

579 FRICK (1928: 19–26).

580 FRICK (1928: 12): „Die Ehrfurcht aber von dem, was unter uns ist, die auch das Niedrige, das Leid und den Tod als göttlich anerkennt, ja noch Sünde und Verbrechen als Fördernis des Heiligen verehrt, das ist das Letzte und Höchste, das Christentum.“

581 FRICK (1928: 134): „Hält sich also vergleichende Religionswissenschaft innerhalb ihres fest umschränkten Bezirkes, so bedeutet sie nicht nur keine Gefahr für die theologische Selbstbesinnung, sondern stellt sich vielmehr als unentbehrliche Disziplin aktueller Theologie dar.“

582 Heiler později právě pod vlivem Söderblomova myšlení konvertoval k protestantství, ovšem podržel si některé katolické názory, takže jeho příslušnost ke konkrétní konfesi lze určit pouze obtížně, viz blíže TWORUSCHKA (2011: 198–199).

Wesen des Katholizismus).⁵⁸³ Jeho významnou ranou prací je jeho dizertace *Modlitba (Das Gebet, 1917, knižní vydání 1919)*, která byla obhájena v téměř roce jako *Ottovo Posvátno*. Již v této autorské prvotině formuluje německý fenomenolog předpoklad víry u badatele jako profesní *sine qua non*: „Kdo nikdy sám nezakusil náboženský impuls, ten nikdy nebude schopen proniknout do světa náboženství, který je tak bohatý na zázraky a hádanky.“⁵⁸⁴ Zásadním pro fenomenologický přístup je ovšem pozdní syntetizující dílo *Jevové formy a podstata náboženství (Erscheinungsformen und Wesen der Religion)* z roku 1961, které lze považovat za jednu z posledních klasických fenomenologických monografií, dovršující trilogii po sobě následujících prací německé provenience k fenomenologii náboženství, přičemž všechny jasně navazují na Ottův odkaz.⁵⁸⁵

Instruktivní je zejména úvod posledně zmíněného Heilerova spisu, ve kterém německý religionista formuluje nezbytné požadavky, které musí badatel na poli studia náboženství splňovat. Po metodologické stránce Heiler předpokládá fenomenologický přístup jako nutnou podmínku jakéhokoli úspěšného zkoumání náboženství.⁵⁸⁶ Nezastavuje se ovšem u vědecké metodologie, nýbrž vyžaduje u badatele také jisté osobní předpoklady: Na prvním místě je nezbytná „bázeň před každým pravým náboženstvím“;⁵⁸⁷ ve druhém bodě požaduje Heiler „osobní náboženskou zkušenost“;⁵⁸⁸ třetí bod tvoří požadavek vnímat náboženství jako *a priori* pravdivé a zejména odmítnutí reduktivní explanace:

Das dritte Erfordernis ist das *Ernstnehmen des religiösen Wahrheitsanspruches*: man kann nicht Religion recht verstehen, wenn man sie als Aberglaube, Illusion, als Popanz abtut. [...] Alle Religionswissenschaft ist letztlich Theologie, insofern sie es nicht nur mit psychologischen und geschichtlichen

Třetím požadavkem je, abychom *brali pravdivostní nároky náboženství vážně*. Náboženství není možné správně pochopit, pokud jej odvrhneme stranou jako pověru, iluzi nebo strašáka. [...] V konečném důsledku je celá religionistika teologií, nakolik se nezabývá pouze

583 PYE (1997: 278).

584 HEILER (1921: 22): „Wer niemals selbst einen religiösen Impuls gespürt hat, wird nie in die an Wundern und Rätseln so reiche Welt der Religion eindringen.“

585 SROV. MENSCHING (1959) a GOLDHAMMER (1960). MENSCHING (1959: 18–19) má v definici náboženství výraz „posvátno“ hned dvakrát: „erlebnishaftes Begegnung mit dem Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen“; GOLDHAMMER (1960: *passim*) má posvátno v názvu každé kapitoly druhé části jeho díla: „Umgang mit dem Heiligen“ (kap. V), „Heilige Gemeinschaft“ (kap. VI), „Die Welt vor dem Heiligen“ (kap. VII), „Das Heilige und der Tod“ (kap. VIII), viz dále také TWORUSCHKA (2011: 308).

586 HEILER (1961: 16): „Die fünfte methodische Forderung ist die phänomenologische Methode: vom φαίνόμενον gilt es zum εἶδος, zum Wesen vorzustoßen. Die Erscheinungen sind nur zu untersuchen um des Wesens willen, das ihnen zugrunde liegt, und im Blick auf dieses.“

587 HEILER (1961: 17): „Was vor allem nottut, ist *Ehrfurcht* vor aller wirklichen Religion.“

588 HEILER (1961: 17): „Das nächste Erfordernis ist *persönliche religiöse Erfahrung*. Ohne sittliches Gefühl kann man nicht Ethik treiben, [...] ohne Religiosität im weitesten Sinne des Wortes nicht Religionswissenschaft.“

Erscheinungen, sondern mit dem Erlebnis jen- psychologickými nebo historickými jevy, ale
seitigen Realitäten zu tun hat.⁵⁸⁹ zakoušením mimosvětských skutečností. (přel.
J. Franek)

Kompetentní badatel na poli studia náboženství je tudíž pouze věřící badatel a studium náboženství se v Heilerově pojetí proměňuje na „liberální filosofickou teologii“,⁵⁹⁰ přičemž jeho použití fenomenologické metody slouží „jako náhražka za důkaz existence Boha“.⁵⁹¹ Příslušnost všech zde zmíněných autorů k protekcionistickému paradigmatu není nutné dále rozvádět.

5.1.4 Atlantická spojka: Wach, Eliade

Další významnou postavou protekcionistického paradigmatu německé fenomenologie je Joachim Wach (studoval také u Friedricha Heilera v Mnichově).⁵⁹² Mnozí badatelé věnující se dějinám religionistiky jej považují za jednoho z „otců zakladatelů“ religionistiky ve Spojených státech amerických,⁵⁹³ kam emigroval před druhou světovou válkou. Dlouhá léta působil na univerzitě v Chicagu a společně se svým pozdějším nástupcem Mirceou Eliadem vytvořili tzv. „chicagskou školu“, která významnou měrou určovala religionistický diskurz ve Spojených státech. Stejně jako u všech již zmíněných autorů je doložitelná inspirace Ottem,⁵⁹⁴ náboženství definuje Wach jako „zkušenost posvátna“, přičemž hned dodává (stejně jako Scheler), že „tento koncept náboženství zdůrazňuje objektivní povahu náboženské zkušenosti v kontrastu s psychologickými teoriemi zakládajícími jeho čistě subjektivní (iluzorní) povahu, které tak často zastávají antropologové“.⁵⁹⁵ Jakkoliv autory těchto „psychologických teorií“ přímo nejmenuje, je zřejmé, že má na my-

589 HEILER (1961: 17).

590 PYE (1997: 285): „Sie [scil. Religionswissenschaft] wird zu einer Art liberaler, philosophischer Theologie.“

591 KING (1984: 66): „However, his stance is too narrowly normative here, influenced by a particular understanding of faith which uses the phenomenological method as a substitute proof for the existence of God and is too dependent on Otto's idea of the Holy.“

592 Jakkoliv Wach sám se zaobíral zejména sociologií náboženství (k jeho nejvlivnějším pracím se řadí *The Sociology of Religion* z roku 1944), jak uvádí COX (2006: 173), „Wach's sociology of religion was phenomenological through and through.“

593 FLASCHE (1997: 301).

594 WHALING (1984: 231); SMART (1973: 60). Sám WACH (1950: 115) považuje dílo Söderbloma, Otta a Van der Leeuwa za „neue Phase in der Entwicklung unserer Forschung“.

595 WACH (1944: 13–14): „An examination of definitions of religion is beyond our scope. However, the most workable one still appears to be short and simple: 'Religion is the experience of the Holy.' This concept of religion stresses the objective character of religious experience in contrast to psychological theories of its purely subjective (illusionary) nature which are so commonly held among anthropologists.“

slí Tylora, Frazera nebo Radina, přičemž jeho opovržení reduktivním přístupem k náboženství téměř nezná mezí:

Es gibt nichts Peinlicheres als den hilflosen Versuch, religiöse Texte oder Denkmäler zu interpretieren durch jemand, der nicht weiß, was Ehrfurcht und heilige Schauer sind, oder für den diese Zeugnisse menschlichen Suchens nach der Vereinigung mit der letzten Wahrheit nur äußerliche Zeugnisse des Empfindens „see-lisch kranker“ oder zurückgebliebener Menschen sind.⁵⁹⁶

Neexistuje nic ubožejšího než onen bezmocný pokus interpretovat náboženské texty nebo památky někým, kdo neví, co to je bázeň a posvátné chvění, anebo pro koho jsou tato svědectví lidské touhy po sjednocení s poslední pravdou pouze vnější citové doklady „duchovně chorých“ anebo zpozdilých lidí. (přel. J. Franek)

Wach přejímá *verbatim* také Ottovo vnitřní rozlišení posvátna do jednotlivých modalit (*mysterium tremendum, fascinans, augustum* apod.) a dodává, že tato náboženská zkušenost „v konečném důsledku vzdoruje jakémukoliv pokusu o popis, analýzu a pochopení jeho významu vědeckými prostředky“.⁵⁹⁷ Nejenom to, Wach jednoduše *a priori* postuluje, že fenomenologická hermeneutika „má v oblasti pochopení náboženství věčné právo nad vším racionalismem“,⁵⁹⁸ přičemž předpoklad empirické verifikace hypotéz je odmítnut již v jeho textech z mladšího období jako zcela nedostatečný základ religionistiky.⁵⁹⁹ Pokud je však „vědecká“, tedy empirická verifikace nebo falzifikace odmítnuta, lze se ptát, jakou metodu má tedy religionistika použít pro dosažení svého cíle. Wach opět v návaznosti na Otta přijímá jeho koncepci „smyslu pro vnímání posvátna“ (*sensus numinis*) a odmítá reduktivní explanaci náboženských fenoménů, která by náboženství mohla demaskovat jako iluzi.⁶⁰⁰ Wach také vyžaduje osobní náboženskou zkušenost jako nezbytnou podmínku pro úspěšné uplatnění badatele na poli religionistiky; je požadován „adekvátní emocionální stav, nikoliv lhostejnost, ale spíše angažovaná citová účast, zájem, podíl, participace“,⁶⁰¹ v jiném spisu Wach v návaznosti na Schleiermachera

596 WACH (1950: 119).

597 WACH (1944: 14): „The experience of that which Otto has so finely characterized as the ‘mysterium tremendum et fascinans’ will ultimately defy any attempt to describe, analyze, and comprehend its meaning scientifically. Religious creativity is inexhaustible, ever aiming at new and fuller realization.“

598 WACH (1968: 130): „This is the truth of the hermeneutic of depth-exegesis, which we encounter in all great religious complexes and which – however arbitrary and unprovable its interpretation of the particulars may seem – has an eternal right over against all rationalism in the understanding of religious expressions.“

599 WACH (1923: 34): „Wir können und wollen uns also nicht allein auf die empirische Forschung hinweisen lassen, wir halten es für falsch, wenn gelegentlich gesagt wird, alle Versuche *explicite* herzustellen, was notwendig *implicit* allein lebendig sei, seien nicht nur überflüssig, sondern auch schädlich.“

600 WACH (1951: 35–36): „We must reject all theories of religion which conceive of it as the fulfilment which imaginative or crafty individuals have supplied for a subjective, that is illusory, need.“

601 WACH (1958: 12): „Secondly, a successful venture in understanding a religion different from our

nebo Kristensena opakuje, že „se musíme učit z našeho vlastního náboženského života, abychom pochopili ten cizí“,⁶⁰² v návaznosti na německou *Religionsgeschichtliche Schule*, Söderbloma a Otta mu není cizí ani normativní hierarchické uspořádání jednotlivých náboženství, přičemž křesťanství je opět umístěno na pomyslném vrcholu tohoto žebříčku.⁶⁰³ Pro lepší pochopení Wachova přístupu k religionistice je klíčová pasáž, ve které otevřeně popisuje, co všichni ostatní badatelé protekcionistického přístupu fakticky dělají, ovšem zdaleka ne všichni se k tomu explicitně přiznávají. Wach tvrdí, že v religionistice jednoduše nelze zastávat „neutrální pozici“ ve vztahu k epistémickému odůvodnění či pravdivostním hodnotám náboženských propozic:

The West has to relearn from Kierkegaard that religion is something toward which ‘neutrality’ is not possible. It is true that dangers accompany the appeal to emotions and the arousing of passions. Yet emotions and passions do play a legitimate role in religions. It is precisely here that the *raison d’être*, the best justification, for the comparative study of religions can be and must be found. It is an error to believe that comparative studies must breed indifference. They contribute toward gaining the perspective, as well as of discernment and understanding.⁶⁰⁴

Západ se musí od Kierkegaarda znovu naučit, že ve vztahu k náboženství není možné zastávat „neutrální postoj“. Jistě, odvolávání se na emoce a jítření vášní není bez nebezpečí. Ale emoce a vášně hrají v náboženstvích legitimní roli. Je to právě tady, kde může a musí být nalezen vlastní význam komparativního studia náboženství a jeho nejlepší ospravedlnění. Je chybou domnívat se, že komparativní studia musejí plodit lhostejnost. Přispívají k nalezení perspektivy, k rozlišovací schopnosti a k pochopení. (přel. J. Franek)

Wachova pozice se téměř neliší od raných představitelů protekcionistického paradigmatu (Müller, Tiele, Robertson Smith, Delitzsch): „Úkolem teologie je zkoumat, podporovat a učit víru té náboženské komunity, které je oddána, a také rozněcovat horlivost a vroucnost pro obranu a šíření této víry. Zodpovědností srovnávacího studia náboženství je, aby tuto víru vedla a očisťovala.“⁶⁰⁵ Jak uzavírá jeden z komentátorů Wachova díla, „religionistika slouží na jedné straně jako dů-

own requires an adequate emotional condition. What is required is not indifference, as positivism in its heyday believed [...] but rather an engagement of feeling, interest, *metexis*, or participation.“

602 WACH (1968: 137): „Schleiermacher has seen that we must learn from our own personal religious life in order to encounter the foreign. We need not a blank sheet but an impregnated one, one that will preserve the pictures projected onto it.“ Jak upozorňuje Cox (2006: 175), tento vztah je obousměrný a účast badatele na cizí náboženské zkušenosti také posiluje jeho vlastní: „When the scholar describes and penetrates to the meaning of the social expressions of religion, the scholar’s own religious impulse is fortified.“

603 Primát křesťanství nad ostatními náboženstvími ve Wachově myšlení hezky ilustruje např. jeho srovnání se Sarvepallim Rádhakrišnanem, viz blíže PRESTON (2010).

604 WACH (1958: 9).

605 WACH (1958: 9): „It is the task of theology to investigate, buttress, and teach the faith of a religious community to which it is committed, as well as to kindle zeal and fervor for the defense and spread of this faith, it is the responsibility of a comparative study of religion to guide and to purify it.“ Srov. také WACH (1968: 127–129).

kaz přirozeného zjevení a na druhé straně má vést všechna náboženství podílející se na tomto zjevení k výjimečnému zjevení v Ježíši Kristu jako k nejvyšší formě sebe-zjevení Boha“.⁶⁰⁶

Závěrem tohoto stručného nástinu fenomenologie náboženství se musíme krátce zmínit také o jednom z nejvýznamnějších představitelů tohoto přístupu vůbec, jímž je Mircea Eliade.⁶⁰⁷ Jestliže byla Ottova práce *Das Heilige* prohlášena za jednu z nejdůležitějších knih religionistiky, Eliade je konzistentně označován za jednu z jejích nejvlivnějších osobností.⁶⁰⁸ Jakkoliv se v jeho nejvýznamnějších dílech často objevuje výraz „historie“ (srov. např. *Traité d'histoire des religions*, dílo původně napsáno rumunsky a záhy přeloženo do francouzštiny, nebo jeho trojsvazkové *opus magnum Histoire des croyances et des idées religieuses*)⁶⁰⁹ a Eliade na některých místech argumentuje ve prospěch odlišení religionistiky a teologie a klade důraz na empirický přístup,⁶¹⁰ současný badatelský konsensus považuje Eliadeho spíše za fenomenologa náboženství⁶¹¹ a někteří kritici dokonce vnímají jeho deklarovaný zájem o empirické a historicky kontextualizované zkoumání za bezobsažnou frázi, jejímž jediným cílem je vzbudit zdání vědeckosti.⁶¹²

Pro Eliadeho je zkoumání náboženství v jednotlivých historických tradicích pouze výchozím předpokladem. Skutečný cíl badatele by měl spočívat v identifikaci tzv. „hierofanií“ (zjevování posvátna) v těchto dějinných tradicích, analyzovat

606 FLASCHE (1997: 300): „Religionswissenschaft dient nun dem Aufweis der natürlichen Offenbarung einerseits und der Hinführung aller unter dieser stehenden Religionen zu der speziellen Offenbarung in Jesus Christus als der höchsten Form der Selbstoffenbarung Gottes andererseits.“

607 Eliade je mimořádně kontroverzní postavou dějin religionistiky a odpovídá tomu také množství a různorodost sekundární literatury zabývající se jeho dílem. Pozitivní hodnocení Eliadeho projektu předkládá např. DUDLEY (1977), který sice navrhuje reformovat některé Eliadeho metodologické teze, ale v širším kontextu považuje jeho program studia náboženství za inspirativní; CAVE (1993) hájí Eliadeho koncepci „nového humanizmu“. Kritické zhodnocení Eliadeho podávají McCUTCHEON (1997, zejména pp. 74–100), McCUTCHEON (2001b) nebo DUBUISSON (2005). Ke vztahu Eliadeho politické a ideologické profilace k jeho dílu viz ELLWOOD (1999: 79–126). Mezi sborníky k Eliadeho studiu náboženství vynikají příspěvky obsažené v pracích IDINOPOULOS – YONAN (1994: 65–197); RENNIE (2001) a WEDEMEYER – DONIGER (2010: 101–323).

608 STRENSKI (2006: 309): „one of the most influential comparativists and interpreters of religion in the twentieth century“; COX (2006: 177): „no figure has exercised such an extensive influence over the academic study of religions in North America, and arguably elsewhere, as Mircea Eliade“.

609 ELIADE (1949); ELIADE (1995).

610 ELIADE (1959: 88).

611 BERNER (1997: 344): „Eliade kein Historiker sei, sondern ein Vertreter der Religionsphänomenologie“. Ke stejnému závěru docházejí také MESLIN (1973: 147); COX (2006: 187); PALS (2015a: 231). BIANCHI (1975: 186) se v návaznosti na Pettazzonih v souvislosti s Eliadem ptá, „why religion, as such, should be absolutely antipathetic to history“; STRENSKI (2006: 312) uvádí, že „Eliade is flat out opposed to the historical study of religion“.

612 WHALING (1984: 219): „[...] it is clear that Eliade's way of doing comparative religion is based not so much upon objective empirical criteria but rather upon his own underlying presuppositions“.

je prostřednictvím „kreativní hermeneutiky“⁶¹³ a identifikovat v nich striktně ahistorickou esenci. Eliade posouvá *ad absurdum* tezi svých předchůdců o náboženství jako autonomní skutečnosti *sui generis* – pro Eliadeho je autonomní skutečností *sui generis* totiž také jeho vlastní metoda zkoumání náboženství.⁶¹⁴ Eliade není primárně historik, nýbrž fenomenolog, a v jeho myšlení lze doložit stejné charakteristiky tohoto přístupu jako u všech již zmíněných představitelů protekcionistického paradigmatu, a to zejména nemožnost použití metod přírodních věd v religionistice.⁶¹⁵ Mimo explicitní návaznosti na Ottův apriorní koncept posvátna⁶¹⁶ se u něj objevuje zejména rezolutní odmítnutí jakékoliv formy redukce náboženství na nenáboženské základní prvky:

But admitting the historicity of religious experience does not imply that they are reducible to non-religious forms of behavior. Stating that a religious datum is always a historical datum does not mean that it is reducible to a non-religious history – for example, to an economic, social, or political history.⁶¹⁷

I když připustíme historicitu náboženské zkušenosti, nelze z toho vyvozovat, že tyto zkušenosti jsou redukovatelné na nenáboženské formy chování. Když říkáme, že náboženské datum je vždy také historické datum, nemíníme tím, že je redukovatelné na nenáboženskou historii – např. na ekonomickou, sociální nebo politickou historii. (přel. J. Franek)

Pokud jde o předpoklad víry (anebo nějaké formy religiozity) u badatele na poli religionistiky jakožto nezbytné podmínky pro jeho práci, Eliade přichází se zcela radikálním řešením – člověk je jednoduše identifikován jako *homo religiosus*, ať s tímto označením subjektivně souhlasí, nebo ne. Jestliže Freud, Frazer nebo Tylor vysvětlovali náboženství redukcí na nenáboženské elementy, pak Eliade tento poměr staví na hlavu a tvrdí, že i lidé, kteří se za náboženské vůbec nepovažují, jsou stejně latentní věřící, kteří si svoji niternou víru sice neuvědomují, ale nevědomky hledají souznění s posvátnem a únik před hrůzami „historie“, jež nacházejí v jiných (druhotných a degenerovaných) formách, jako je třeba četba

613 Pro detailní popis této metody viz ELIADE (1969: 57–64).

614 STRENSKI (2006: 326): „Eliade does keep faith with phenomenology’s assertion of the autonomy of religion, but he does so in the most extreme way by declaring his methods of studying religion absolutely autonomous.“

615 OLSON (1992: 23): „It is Eliade’s conviction that no humanistic discipline should conform to models taken from the natural sciences.“

616 ELIADE (1965: 15). ELIADE (1969: 23) u Otta oceňuje také vyzdvížení religionistiky jakožto poslední nositelky hodnot v kontrastu se zkaženým a sekularizovaným moderním Západem: „Otto is important also for other reasons: he illustrates in what sense history of religions could play a role in the renewal of the contemporary Western culture.“

617 ELIADE (1961: 6). Srov. také KITAGAWA (1959: 21): „To be sure, Eliade is aware that there are no purely religious phenomena, because no phenomenon can be exclusively religious. But we agree with him that this does not mean that religion can be explained in terms of other functions, such as social, linguistic, or economic.“ PALS (2015a: 230, 254) považuje odmítnutí redukcionismu za jeden (ze dvou) axiomů Eliadeho myšlení.

knih nebo sledování filmů,⁶¹⁸ nebo dokonce v „americkém způsobu života“.⁶¹⁹ Dle Eliadeho religionistika není popisnou vědeckou disciplínou, nýbrž plní „sotériologickou funkci“⁶²⁰ – odhaluje posvátno a klade si za cíl reformovat moderního sekularizovaného člověka.⁶²¹ Z uvedeného je zřejmé, že jak Wach tak Eliade náleží do protekcionistického paradigmatu religionistiky, jakkoliv je nutno zdůraznit, že Eliade na rozdíl od Wacha a mnohých dalších badatelů na poli fenomenologie náboženství neprotežuje konkrétní náboženskou tradici (křesťanství).

5.2 Fenomenologie a její kritici po roce 1945

Jakkoliv se fenomenologové náboženství první poloviny 20. století v jednotlivostech od sebe často liší, všichni sdílejí základní charakteristiky protekcionistického paradigmatu, mezi něž patří zejména ustavení náboženství jako fenoménu *sui generis* a religionistiky jako vědecké disciplíny *sui generis*; důrazné odmítnutí redukcionistické explanace náboženské zkušenosti; předpoklad nemožnosti uplatnění teoreticko-metodologických postupů přírodních věd; důraz na introspekci, vcítění (*Einfühlung*) a porozumění (*Verstehen*); opomíjení historické podmíněnosti forem náboženského života; v neposlední řadě také návrat k modifikované verzi epistémického zdůvodnění *per hominem*, která na jedné straně vyžaduje u badatele na poli studia náboženství speciální atributy (totiž víru) jako nezbytnou podmínku k tomu, aby se o náboženství mohl vůbec nějakým způsobem kompetentně vyjadřovat, na straně druhé je u některých autorů verdikt věřících dokonce prohlášen za poslední instanci rozhodující o pravdivostních hodnotách propozic, které se dotýkají toho náboženství, jehož věřícími jsou.

Fenomenologie se v první polovině 20. století stala dominantním přístupem ve studiu náboženství, což zdůrazňují také její pozdější kritici. Theo van Baaren v roce 1973 poznamenává, že Gerardus van der Leeuw a Rudolf Otto v letech

618 ELIADE (1969, *preface*, v němž nejsou stránky číslovány): „In the most radically secularized societies and among the most iconoclastic contemporary youth movements (such as a ‘hippie’ movement, for example), there are a number of apparently nonreligious phenomena in which one can decipher new and original recoveries of the sacred – although, admittedly, they are not recognizable as such from a Judeo-Christian perspective.“ K Eliadeho koncepci „latentní religiozity“ viz blíže CAPPS (1995: 142); COX (2006: 186); PALS (2015a: 252–253).

619 ELIADE (1969: 97–99). Srov. také RENNIE (1996: 258): „Eliade’s system cannot support the valorization of any exclusive religion, but rather of religion itself, of religiousness, which he perceives to be a human universal. His thought is inherently, almost *a priori*, pluralist. It thus militates against ‘areligiousness’ as a form of self-deception [...], but it cannot militate for any specific form of religion.“

620 KING (1984: 113).

621 ELIADE (1969: 67): „In brief, the history of religions affirms itself as both a ‘pedagogy’, in the strong sense of that term, for it is susceptible of changing man, and a source of creation of ‘cultural values’, whatever may be the expression of these values, historiographic, philosophic, or artistic.“

1920–1940 ve své podstatě definovali teoreticko-metodologickou diskusí religionistiky a „jejich společný vliv je stále silný“,⁶²² Lammert Leertouwer v témže roce dochází k závěru, že „na evropském kontinentu je fenomenologie náboženství ještě stále považována za tu pravou metodu v systematickém studiu náboženství navzdory tomu, že právě problémy metody fenomenology příliš nezajímají“.⁶²³ Lauri Honko o několik let později mluví v souvislosti s fenomenologií o „metodologickém imperialismu“, a jakkoliv dodává, že „páter Wilhelm Schmidt, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw a Mircea Eliade již nevládnou [metodologii religionistiky]“,⁶²⁴ tato teze vyjadřuje spíše přání finského badatele než skutečný stav věci.

Ačkoliv je pravdou, že od konce 70. let se fenomenologie náboženství postupně dostává pod palbu kritiků, Frank Whaling v souhrnném přehledu teorie a metodologie religionistiky ještě v roce 1984 uvádí, že „obecné fenomenologické koncepty *epoché* a *Einführung* byly docela široce přijaty jako základní principy studia náboženství obecně a komparativní religionistiky zvláště“,⁶²⁵ což lze doložit také na institucionální úrovni. Kongresy *Mezinárodní společnosti pro historii náboženství* (*International Association for the History of Religions*, IAHR) byly v letech 1950–1970 po organizační a rozhodovací stránce téměř výlučně v područí badatelů hlásících se k fenomenologickému přístupu.⁶²⁶ Nyní krátce představím nejvýznamnější proudy teoreticko-metodologické diskuse ve studiu náboženství v období od konce druhé světové války přibližně do roku 1980, které se s fenomenologickým přístupem různě vyrovnávají.⁶²⁷

622 VAN BAAREN (1973: 45): „Their combined influence is still strong.“

623 LEERTOUWER (1973: 80): „For it is still phenomenology of religion, at least on the continent of Europe, which is accounted *the* method of systematic science of religion, in spite of the fact that precisely problems of methods are little attended to by phenomenologists.“

624 HONKO (1979: xxiii): „I referred to methodological imperialism. Father Wilhelm Schmidt, Rudolf Otto, Gerardus van der Leeuw and Mircea Eliade no longer rule (if they ever did).“

625 WHALING (1984: 280): „[...] the general phenomenological concerns of *epoché* and *Einführung* have been fairly widely accepted as underlying principles of religious studies in general and comparative religion in particular“. WAHLING (1985: 16) dále označuje *epoché* jako „mainstream tendency“.

626 Gerardus van der Leeuw byl prezidentem prvního historického kongresu v roce 1950 a Geo Widengren převzal pozici prezidenta v letech 1960 a 1965; Jouco Bleeker zastával v letech 1950–1965 funkci sekretáře, viz KING (1984: 49); HORNYA (1994: 126–127) a zejména SHARPE (1986: 267–293).

627 Zejména sedmdesátá léta ohlašují obnovení zájmu o metodologii religionistiky. Jacques Waardenburg zakládá u nakladatele Walter de Gruyter ediční řadu *Religion & Reason*, která vydává spisy věnované teoreticko-metodologickým otázkám, a sám Waardenburg do ní přispívá v roce 1973 zásadním dílem *Classical Approaches to the Study of Religion*, viz WAARDENBURG (1999); Günter Lanczkowski o rok později edituje soubor teoreticko-metodologických statí pod názvem *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft* pro prestižní řadu *Wege der Forschung* (LANCZKOWSKI 1974); dále dochází k publikaci četných sborníků, jejichž tématem je výlučně nebo převážně teorie a metodologie religionistiky, viz zejména BIANCHI – BLEEKER – BAUSANI (1972); VAN BAAREN – DRIJVERS (1973); HONKO (1979).

5.2.1 Historický přístup: Pettazzoni, Bianchi

Výše jsem doložil, že fenomenologický přístup často pomíjí dějinnou ukotvenost náboženské zkušenosti a pokouší se o uchopení vlastní podstaty náboženských jevů. Tato tendence, spojená zvláště se jmény Van der Leeuwa a Eliadeho, vyvolala kritickou reakci a značná část teoreticko-metodologické diskuse v období let 1950–1980 se nesla ve znamení konfliktu mezi fenomenologickým a historickým přístupem,⁶²⁸ přičemž za nejvýznamnější představitele historického přístupu je možné považovat zejména italskou dvojici Raffaele Pettazzoni – Ugo Bianchi. Fenomenologii vytýkali zejména její ahistoričnost, důraz na intuici jako metodologický klíč k pochopení náboženství a zejména směšování teologie a religionistiky, resp. kontaminaci vědeckého zkoumání normativními a apologetickými záměry.⁶²⁹

V konečném důsledku se však historický proud od fenomenologie zcela nedistancuje a vyzývá spíše k integraci obou hlavních větví studia náboženství, tedy systematiky a historie.⁶³⁰ S ohledem na rozlišení naturalistického a protekcionistického paradigmatu je důležité, že ani u představitelů historické větve nelze identifikovat snahy o reduktivní explanaci, ať již v jejich počátcích v 19. století, kdy „mnozí historikové [náboženství] považovali za explanaci popis [historických] faktů“,⁶³¹ nebo v její rozvinutější podobě ve 20. století. Ugo Bianchi výslovně upozorňuje na to, že „historik náboženství si musí dávat pozor na ‚redukcionistické‘ pokušení a na sklon k formulování zjednodušujících vysvětlení“.⁶³² Historický přístup tedy nepředstavuje návrat k naturalistickému paradigmatu a redukcionistické explana-

628 Tento konflikt detailně mapuje zejména KING (1984).

629 BIANCHI (1975: 170). Bianchi v tomto kontextu tematizuje a kritizuje zejména „marburskou školu“, tedy Hauera, Otta, Heilera a Benze (*op. cit.*, pp. 170–177). K Pettazzonimu viz blíže SKALICKÝ (2011: 54–60), ovšem s jeho názorem, že Pettazzoni čte fakta „brýlemi protiklerikální socialistické ideologie“ lze souhlasit pouze stěží. Pettazzonihovo koncepti tzv. historické komparace se věnuje ANTALÍK (2005: 71–80).

630 PETTAZZONI (1959: 66): „Religious phenomenology and history are not two sciences but are two complementary aspects of the integral science of religion [...]“; viz dále zejména úvodník k prvnímu číslu nově založeného periodika IAHR *Numen*, PETTAZZONI (1954a), přetištěn také in PETTAZZONI (1954b: 215–219) a HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001: 344–349). Ke stejným závěrům dochází MESLIN (1973: 151–152) a ze strany fenomenologů LANCZKOWSKI (1980: 50): „Die Lösung des Konfliktes dürfte in einer möglichst engen Verbindung der Religionsphänomenologie mit der Religionsgeschichte zu erblicken sein.“

631 DRIJVERS (1973: 61): „many historians regarded description of the facts as tantamount to an explanation, so that there was often no stimulus to further analysis“.

632 BIANCHI (1975: 4): „historian of religions must beware of the ‘reductionist’ temptation, and of the tendency to give facile explanations“. Srov. také BIANCHI (1961: 78): „Au contraire, nous sommes convaincu que déjà une recherche historique objective donnera des indications positives que la portée ontologique des faits religieux est inéliminable et irréductible et que – sans elle – les faits seraient de fait méconnus.“

ci náboženských fenoménů, ale kritizuje jistou jednostrannost a nedostatečnost fenomenologického přístupu a vyzývá k integraci obou proudů bádání.

5.2.2 Britská škola sociální antropologie: Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard

Pokud bychom měli někde nalézt pokračovatele naturalistického paradigmatu ve studiu náboženství, pak snad na půdě britské antropologie, která ostatně mohla přímo navazovat na dlouhou tradici reduktivní explanace tak, jak ji provozovali její zakladatelé Tylor, Frazer a Malinowski, ovšem i krátké zhodnocení jejich hlavních protagonistů dokládá opak. Během první poloviny 20. století se konstituuje tzv. Britská škola sociální antropologie, která bezesbýtku opouští explanační ambice svých předchůdců a užívá sociálně-funkcionalistické metody s důrazem na práci v terénu. Alfred Radcliffe-Brown se v manifestu Britské školy sociální antropologie vyjadřuje docela jednoznačně, když odlišně od svých předchůdců zdůrazňuje, že sociální antropologie se „nezabývá původem, ale sociální funkcí, kterou různá náboženství plní – tedy příspěvkem, který vkládají do utvoření a zachování sociálního řádu“.⁶³³ Tuto pozici dokládá také jeho současník E. E. Evans-Pritchard, který věnoval celou monografii kritickému vyrovnání se s naturalistickým paradigmatem a jeho základními tezemi:

What use as a guide to field research are Tylor's and Müller's and Durkheim's theories of the genesis of religion? It is the word genesis on which emphasis is placed. It was because explanations of religion were offered in terms of origins that these theoretical debates, once so full of life and fire, eventually subsided. To my mind, it is extraordinary that anyone could have thought it worth while to speculate about what might have been the origin of some custom or belief, when there is absolutely no means of discovering, in absence of historical evidence, what was its origin. And yet this is what almost all our authors explicitly or implicitly did, whether their theories were psychological or sociological [...].⁶³⁴

Jakým způsobem jsou Tylorovy, Müllerovy a Durkheimovy teorie vzniku náboženství relevantní pro výzkum v terénu? Je to slovo „původ“, na které klademe důraz. Tyto teoretické diskuse, které byly kdysi tak plné života a zápalu, nakonec pohasly právě proto, že vysvětlení náboženství bylo podáváno v kontextu jeho původu a vzniku. Osobně považuji za podivuhodné, že někdo mohl považovat za smysluplné spekulace o tom, jaký asi mohl být původ nějakého zvyku nebo přesvědčení, když nemáme za nepřítomnosti historických dokladů vůbec žádné prostředky k tomu, abychom jeho původ objevili. A přece právě toto všichni naši autoři dělali, ať již implicitně, nebo explicitně, ať již byly jejich teorie psychologické, nebo sociologické [...]. (přel. J. Franek)

633 RADCLIFFE-BROWN (1952: 154): „From this point of view we deal not with origins but with social functions of religions, i. e. the contribution that they make to the formation and maintenance of a social order.“

634 EVANS-PRITCHARD (1965: 101).

Dle Evanse-Pritcharda tedy nemá vůbec smysl ptát se na vysvětlení původu náboženství, protože tato otázka leží mimo možnosti vědeckého zkoumání, přičemž tato základní teze strukturně-funkcionalistické metodologie „hrála vůdčí roli v sociální antropologii až do 60. let 20. století“.⁶³⁵ Pokud se tedy rané období britské antropologie neslo ve znamení pokusů o vysvětlení náboženství, v období mezi dvěma světovými válkami se začíná prosazovat konkurenční přístup, který tyto nezaplněné ambice opouští ve prospěch parciálních hypotéz o funkcích náboženství v konkrétním sledovaném společenském uskupení. Evans-Pritchard si uvědomoval základní konflikt mezi naturalistickým a protekcionistickým paradigmatem a jako katolický konvertita⁶³⁶ zarputile odmítal jakékoliv pokusy o reduktivní explanaci náboženství. Jak uvádí Daniel Pals, dle britského antropologa „není pravděpodobné, že by badatel postrádající jakékoliv osobní náboženské závazky mohl [ve studiu náboženství] uspět. Studium náboženství totiž nemá zcela stejnou povahu jako ostatní vědecké disciplíny. Badatelé, kteří odmítají všechna náboženství, budou zajisté hledat nějaké jejich reduktivní vysvětlení (*explanation*) a teorii – ať již biologické, sociální, nebo psychologické povahy –, která je ‚odvysvětlí‘ (*explain away*). Věřící je na druhé straně osobou, která bude mít větší sklon pohlížet na náboženství – včetně náboženství ostatních lidí – zevnitř a bude se jej snažit vysvětlit tak, aby nezpochybňovala jeho pravdivost (*on its own terms*)“.⁶³⁷

Ačkoliv na tomto místě nemůžu detailněji sledovat další proměny britské antropologie v poválečném období,⁶³⁸ kritické vymezení vůči redukcionismu Tylova nebo Frazera sdíleli její nejvýznamnější postavy, jako např. Evans-Pritchardova studentka Mary Douglasová nebo Victor a Edith Turnerovi. Timothy Larsen dokonce dochází k závěru, že u právě zmíněných badatelů hraje antropologie diametrálně odlišnou roli: Tylor studiem antropologie ztratil křesťanskou víru a manželé Turnerovi ji naopak našli; Frazerovi posloužila komparativní perspektiva ke zpochybňování pravdy křesťanství a Douglasová ji naopak využívala k jejímu posílení.⁶³⁹ Výslovné odmítnutí redukcionismu a hojné použití modifikované kate-

635 JACKSON (1985: 221): „came to dominate social anthropology until the 1960s [...]“.

636 Evans-Pritchard konvertoval již v roce 1944 ke katolicismu, viz SCHNEPEL (1997: 306) a PALS (2015a: 265), přičemž tato konverze také přímo ovlivnila jeho zkoumání náboženství, viz JACKSON (1985: 205).

637 PALS (2015a: 286): „[...] scholar without any personal religious commitment is unlikely to succeed in it. For the study of religion is not entirely like other disciplines. Scholars who reject all religion will inevitably be looking for an explanation that reduces it, for some theory – biological, social, or psychological – that will explain it away. The believer, on the other hand, is a person much more likely to see religion – including other people’s religions – from the inside and to try to explain it on terms that are its own.“

638 Pro přehled antropologických teorií viz např. SOUKUP (2000).

639 LARSEN (2014: 222): „E. B. Tylor was the Christian who lost his faith through studying anthropology; the Turners were the agnostics who found their Christian faith through studying anthropology. The Frazer chapter likewise corresponds to the chapter on Douglas. Both Sir James Frazer and Dame Mary Douglas advanced these theses through a bold use of the comparative method. Both wrote in

gorie „posvátna“ dále nalezneme také u jednoho z moderních klasiků ekologické antropologie, jímž je Roy Rappaport.⁶⁴⁰ Stejně jako v případě historického přístupu reprezentovaného Pettazzonim a Bianchim tedy nelze ani v případě výše zmíněných protagonistů antropologie náboženství mluvit o návratu k naturalismu a explanaci.

5.2.3 Proměny poklasické fenomenologie: Bleeker, Widengren, Smart

Jedním z posledních představitelů klasické fenomenologie a obránců Van der Leeuwova díla⁶⁴¹ byl Jouco Bleeker, významná postava na poli religionistiky i s ohledem na jeho působení v IAHR (sekretář v letech 1950–1965) a spolueditorství zásadního přehledu dějin náboženství *Dějiny náboženství (Historia Religionum, 1969–1971)*.⁶⁴² Bleeker se hlásí k protekcionistickému paradigmatu a otevřeně popírá možnost redukcionistické explanace, protože „nábožensko-historické vysvětlení by nikdy nemělo spočívat v redukci náboženství na nenáboženské fenomény, ať by již byly antropologické, psychologické, nebo sociologické provenience“.⁶⁴³ V návaznosti na Söderbloma, Kristensena a další představitele klasické fenomenologie

a lively manner that allowed their works to reach a wider audience. Frazer, however, sought to use general anthropological theories to undermine the case for Christianity, while Douglas advanced broader anthropological categories in order to make the claims of the Church more compelling.“

640 RAPPAPORT (1999: 2): „Nevertheless, the claim that elements of religion may have been indispensable to humanity's evolution may seem to threaten to subordinate the more abstract, rarefied and meaning-laden aspect of human life to so coarse a utilitarian interpretation that its deep meaningfulness is rendered invisible and inaudible. No such reduction is intended, nor will it take place. Neither religion 'as a whole' nor its elements will, in the account offered of them, be reduced to functional or adaptive terms. An account of religion framed, *a priori*, in terms of adaptation, function or other utilitarian assumption or theory would, moreover, and paradoxically, defeat any possibility of discovering whatever utilitarian significance it might have by transforming the entire inquiry into a comprehensive tautology. The only way to expose religion's adaptive significance (should such there be) as well as to understand it 'in its own right' is to provide an account that is 'true to its own nature'.“

641 BIEZAIS (1979: 145) popisuje Bleekera slovy „loyal champion of Van der Leeuw's phenomenological method“, ovšem zdůrazňuje také to, že Bleeker Van der Leeuwovy teze nepřijímá nekriticky, na což upozorňují také SHARPE (1986: 236) a COX (2006: 126). LANCZKOWSKI (1978: 25) považuje Bleekera za nejvěrnějšího žáka Van der Leeuwa. Sám nizozemský badatel nejjasněji formuluje svou metodologickou pozici v kontrastu s ostatními představiteli fenomenologie *in* BLEEKER (1959). HORYNA – PAVLINCOVÁ (2001: 107) uvádějí, že ačkoliv se Bleeker ve svém raném díle přidržuje Van der Leeuwa, v pozdějších pracích se přiklání spíše k „filologicky a historicky orientované koncepci uppsalské školy“.

642 BLEEKER – WIDENGREN (1969; 1971). Dvousvazkové dílo však bylo podrobeno četné kritice, viz třeba KING (1984: 60): „If the editors wanted a survey of the history of religions which would at the same time present the unity of religion and reveal its structure, this goal has not been achieved.“ Podobně laděnou kritiku podává také DRIJVERS (1973: 59–60).

643 BLEEKER (1979: 175): „Let me simply stress that in my opinion a religio-historical explanation should never be a reduction of religion to non-religious factors, either anthropological, or psychologi-

zastává názor, že mimo dobrou znalost historických dat by badatelé na poli studia náboženství měli následovat „princip zavedený Nathanem Söderblomem, který prohlásil, že pokud někdo chce porozumět náboženství afrických černochů (*negroes*), měl by se naučit myslet černě“.⁶⁴⁴ Poněkud méně kontroverzně tuto myšlenku Bleeker rozvíjí konstatováním, že „skutečné zhodnocení metod [v religionistice] by spočívalo v tom, že by se akceptovaly pouze ty metody, které umožňují nábožensky založeným lidem svědčit o své víře“.⁶⁴⁵ Na základě tohoto předpokladu je opět za poslední instanci rozhodující o vhodnosti nebo nevhodnosti výsledků studia náboženství prohlášen sám věřící.

Z jeho projevu u příležitosti otevření kongresu IAHR v roce 1975 je zřejmé, že dle Bleekera by se religionistika jakožto vědecká disciplína neměla omezovat na prostý popis náboženství, ale měla by sehrávat důležitou podpůrnou roli při obrození sekulárního světa do nové náboženské senzibility, jakkoliv tuto ideu podává v poněkud nepřímé podobě:

Let us not forget that we are living in a period in which religion and cultural values are compelled to fight for their very existence. The question arises: What will be the future of religion and of our civilization? Science cannot corroborate, nor can it renew a faltering faith and a decaying culture. Nor can the history of religions. But it could make its contribution to the solution of the crisis by presenting a clear picture of the intrinsic value of religion. The history of religions, studied impartially and critically, shows that religion always has been one of the noblest possessions of humanity, and that it has for the most part served to spiritualize culture. This is a truth which might bring new hope to the present generation, a generation which is struggling for more spiritual certainty and for a culture permeated by the ideas of justice and peace.⁶⁴⁶

Nezapomínejme na to, že žijeme v období, ve kterém jsou náboženství a kulturní hodnoty nuceny bojovat o vlastní přežití. Nabízí se otázka: Jaká bude budoucnost náboženství a naší civilizace? Věda nemůže potvrzovat ani znovuoobnovovat upadající víru a rozklad kultury. To nemůže ani historie náboženství, ovšem mohla by přispět svým dílem k vyřešení této krize, a to tak, že předloží jasný pohled na niternou hodnotu náboženství. Historie náboženství, pokud je studována nestranně a kriticky, ukazuje, že náboženství vždy bylo jedním z nejvznešenějších statků lidství a ve valné většině případů sloužilo ke zduchovnění kultury. Toto je pravda, která může přinést novou naději současné generaci, generaci, která bojuje o silnější duchovní jistotu a o kulturu prostoupenou idejemi spravedlnosti a míru. (přel. J. Franek)

cal, or sociological“. Stejný požadavek formuluje Bleeker i v jiných textech, srov. třeba BLEEKER (1971: 646).

644 BLEEKER (1979: 176): „Apart from the factual knowledge required there is only one reliable method, namely following the principle of Nathan Söderblom, who declared that in order to understand the religion of the African negroes one should learn to think black.“

645 BLEEKER (1979: 177): „I sometimes wonder whether the adherents of the religions which we are studying would recognize their belief in the picture which we present them. This means that the true evaluation of methods would be to retain only those methods which let religious people themselves testify their faith.“

646 BLEEKER (1975: 32). Na jiném místě – totiž v *Historia religionum*, možná se tedy jedná také o vliv Widengrena jako spolueditora – BLEEKER (1971: 649) ovšem spíše popírá, že religionistika mohla nebo

Z uvedeného je zřejmé, že Bleeker obhajuje základní teze protekcionistického paradigmatu a jako jednoho z posledních významných badatelů jej lze přiřadit ke klasickému fenomenologickému přístupu k náboženství. Geo Widengren, druhý editor již zmíněné dvousvazkové práce *Historia religionum*, již zastává poněkud jinou podobu fenomenologického bádání. Je autorem jedné z posledních velkých systematických příruček fenomenologie – jeho *Fenomenologie náboženství (Religion-sphänomenologie)*⁶⁴⁷ byla publikována německy v roce 1969 (první vydání ve švédštině 1945) a těšila se velmi pozitivním ohlasům.⁶⁴⁸ Widengren rozlišuje fenomenologii jako *systematiku*, jež nepřihlíží k historickému vývoji a sociálním nebo psychologickým vlivům, nýbrž podává strukturální typologii jednotlivých význačných okruhů, které jsou rekurentní v jednotlivých náboženských tradicích (např. mýtus, oběť, rituál, modlitba, problém existence zla, eschatologie, apokalyptika apod.), a *dějiny náboženství*, které diachronně popisují vývoj jednotlivých náboženských tradic. Na rozdíl od „klasické“ fenomenologie tedy nezdurazňuje objektivně pojaté „zření podstaty“ (*Wesensschau*) a nečiní si žádné zvláštní metafyzické nároky.⁶⁴⁹ Dle pozdějších interpretů jeho díla se jedná spíše o „neškodnou komparativistiku“,⁶⁵⁰ přičemž někteří badatelé oprávněně tvrdí, že „Widengren a Heiler se nemůžou více lišit v jejich pochopení fenomenologické metody“.⁶⁵¹ Widengren dokonce sám kritizuje úhelný kámen klasické fenomenologie, totiž Ottův koncept posvátna,⁶⁵² přičemž pochybnosti má i u možnosti aplikace široce přijímaného fenomenologického zdržení se soudu (*epoché*).⁶⁵³

měla tyto pragmatické cíle naplňovat: „Some believe that the purpose of the science of religion and also of the history of religions is to create a form of religion that satisfies the needs of the modern, spiritually-uprooted man. Others expect that the history of religions should be used to promote mutual understanding among the faithful and thus strengthen world peace. Our branch of study cannot satisfy these demands.“

647 WIDENGREN (1969).

648 LEERTOUWER (1973: 80) sice kritizuje arbitrárnost zvolených tematických a typologických okruhů, jinak ale Widengrenovu práci hodnotí kladně. Srov. také LANCZKOWSKI (1980: 49): „Sie verbindet in einer idealen Weise die philologisch-historische mit der systematischen Forschung [...].“

649 Dle klasifikace, kterou pro předválečnou fenomenologii navrhla Eva Hirschmannová, Husserlova doktorandka a neprávem spíše opomíjená postava dějin religionistiky, by Widengren náležel k „čistě deskriptivním fenomenologům náboženství“, jakým byl třeba Chantepie de la Saussaye, viz HIRSCHMANN (1940: 113).

650 Viz třeba WHALING (1984: 264): „[...] what he [*scil.* Widengren] actually produced was not phenomenological typology but comparative suggestions and analogies arising out of inductive history.“

651 KING (1984: 91): „Widengren and Heiler cannot be further apart in their understanding of the phenomenological method.“

652 WIDENGREN (1945: 103–105), v návaznosti na práci Waltera Baetkeho *Das Heilige im Germanischen*, viz BAETKE (1942). BAETKE (1952: 139), který je k Ottovi značně kritický, ovšem zapovídá religionistice možnost naturalistického vysvětlení původu náboženství: „Die Wissenschaft kann über den Ursprung der Religion so viel oder wenig feststellen wie über den Ursprung des Menschen oder der Welt.“

653 WIDENGREN (1968: 259): „Jedoch scheint es, daß dieses Prinzip der *epoché* auch von Gelehrten, die sich zu ihm bekannten, recht unvollkommen verwirklicht worden ist.“

Jakkoliv se Widengren vrátil od klasické fenomenologické metody zpět ke komparativní perspektivě, která by byla analogická spíše Müllerově konceptu komparativní teologie nebo Tieleho morfologii náboženské zkušenosti, švédský badatel programaticky popírá možnost vysvětlení náboženské zkušenosti redukcí na nenáboženské prvky, které je základní premisou naturalistického paradigmatu. Widengren úzce spojuje evolucionismus a explanaci původu náboženství (což je sice oprávněné), příliš ale nerozlišuje mezi historickým původem náboženství (kdy a za jakých okolností vzniklo „první“ náboženství lidstva?) a mezi psychologickým původem náboženství (jaké psychologické mechanismy jsou odpovědné za vznik a přenos náboženských představ a idejí?) – otázka „původu“ (který Widengren chápe spíše ve smyslu „historického původu“) je jednoduše odmítnuta jako nevědecká:

Der Ursprung der Religion liegt jenseits des wissenschaftlich Erforschbaren; wir können uns lediglich eine ungefähre Vorstellung von den ältesten vorstellbaren Formen der Religion machen. Der Versuch, den Ursprung der Religion zu finden, muß ebenso aufgegeben werden wie die alten evolutionistischen Methoden.⁶⁵⁴

Původ náboženství leží vně oblasti, kterou můžeme vědecky prozkoumat. O nejstarších představitelných formách náboženství si můžeme učinit pouze přibližnou představu. Pokusu o nalezení původu náboženství se tedy musíme vzdát, stejně jako se musíme vzdát starých evolucionistických metod. (přel. J. Franek)

Dalším autorem, který se pokusil fenomenologii vnitřně reformovat, je Ninian Smart. S ohledem na dějiny fenomenologie náboženství Smart rozlišuje „čistou typologickou fenomenologii“ (resp. krátce typologii) a „metafyzickou fenomenologii“,⁶⁵⁵ přičemž do první kategorie patří autoři jako např. Chantepie de la Saussaye nebo Tiele, a dále také právě zmíněný Geo Widengren, do druhé kategorie náleží Otto, Van der Leeuw, Kristensen, Heiler nebo Eliade. Smart řadí svůj vlastní přístup do první kategorie jako pokus o založení dynamičtější fenomenologie (o to se pokoušel již Bleeker se svou koncepcí *entelecheie*)⁶⁵⁶ a u zastánců „metafyzické fenomenologie“ nešetří kritikou.⁶⁵⁷ Stejně jako Widengren ovšem odmítá explanační redukcionismus naturalistického paradigmatu.⁶⁵⁸ Smart sice věnuje celou

654 WIDENGREM (1945: 113). Tuto argumentaci přebírá také LANCKZOWSKI (1978: 19): „[...] Evolutionismus, insbesondere seitens der Ethnosoziologie, langanhaltend und hartnäckig der Religionsgeschichte Schemata zu oktroyieren versucht, in denen sich die Tendenz äußerte, die Religion natürlich erklären und damit doch letztlich als Religion überwinden zu wollen.“; srov. také LANCKZOWSKI (1980: 88–90).

655 SMART (1973: 20): „It is thus possible to distinguish between pure typological phenomenology (which I shall call typology, for short) and metaphysical phenomenology.“

656 Viz zejména COX (2006: 131–136).

657 SMART (1973: 55–57) konkrétně kritizuje Cantwella Smitha, dále také Wacha a Eliadeho (*op. cit.*, pp. 64–67).

658 SMART (1973: 74–91) odmítá základní teze Bergerovy práce *The Sacred Canopy* (BERGER 1969), která je primárně explanační a redukcionistická (náboženství interpretuje jako projekci), kritice podrobuje také Freudovy teorie, viz SMART (1973: 144–148).

jednu kapitolu problému explanace,⁶⁵⁹ ta však pro něj neznamena redukcí náboženské zkušenosti na nenáboženské fenomény, nýbrž něco, co označuje termínem „vnitro-náboženská explanace“ (*intra-religious explanation*), tedy vysvětlení jednoho náboženského fenoménu jiným. Tato metoda má sloužit k reformaci původně statické klasické fenomenologie a Smart se staví skepticky k možnosti „mimo-náboženské“ (tedy reduktivní) explanace (*extra-religious explanation*), jakkoliv do budoucna naznačuje také možnost jejich propojení.⁶⁶⁰

5.2.4 Religionistika jako ekumenická teologie: Frick, Benz, Heiler, Cantwell Smith

Směr bádání, který se zaměřoval na reformu fenomenologie náboženství do podoby teorie a metodologie výzkumu náboženství, nebyl v rozmezí let 1950–1980 jediný. Vedle něj působili také autoři, kteří se klonili spíše k opačným cílům, jak je charakterizoval již ekumenický Parlament světových náboženství, který se sešel po prvé v roce 1893 v Chicagu a jako hlavní metu si vytyčil „sjednotit všechno náboženství proti všemu bezvěrectví“.⁶⁶¹ Heinrich Frick, který byl zmíněn výše, si hned na prvním moderním kongresu IAHR v roce 1950 položil otázku, zda proklamovaná (byť často nedodržovaná) „neutralita“ vědeckého bádání na poli religionistiky dostačuje a zda je dokonce morálně ospravedlnitelná.⁶⁶² Odpověděl na ni záporně a navrhl, aby „náš kongres byl nápomocen tomu, abychom se povznesli nad pouhou neutrální informací a bádání“⁶⁶³ ve službách široce koncipované ekumenické teologie. Ernst Benz na kongresu IAHR v roce 1965 předložil návrh, aby religionistika plnila stejnou úlohu, jakou plnila ekumenická křesťanská teologie pro navázání komunikace a sjednocení jednotlivých křesťanských denominací – religionistika má dle Benze být ekumenikou světových náboženství,⁶⁶⁴ přičemž sám autor je jako liberální protestantský teolog přesvědčen o tom, že „dějiny náboženství a dějiny vývoje náboženského vědomí musejí být nahlíženy jako koextenzivní

659 SMART (1973: 110–134).

660 SMART (1973: 139–140): „In brief, there could be a symbiosis between the intra-religious explanation and the social-developmental explanation [...]“

661 „To unite all Religion against all irreligion“, citováno dle KITAGAWA (1959: 3).

662 FRICK (1950: 125): „Angesichts dieser Voraussetzungen erhebt sich in allem Ernst die Frage, ob die eingangs skizzierte ‚Neutralität‘ wissenschaftlicher Haltung weiterhin ausreicht, insbesondere auch, ob sie noch in der traditionellen Form sittlich gerechtfertigt ist.“

663 FRICK (1950: 132): „Damit haben wir, wenn nicht alles täuscht, die entscheidende religiöse Frage der Gegenwart vor Augen, und mir scheint, daß unser Kongreß über die bloße neutrale Information und Forschung hinaus daran mitwirken sollte, eine lösende Antwort – und das kann ja nur die richtige Antwort, die sachlich begründete Antwort sein – auf die Frage zu finden.“

664 BENZ (1966).

s dějinami spásy. Pokud je zjevení v Kristu skutečně naplněním času, pak musí být toto zjevení také naplněním dějin náboženství.⁶⁶⁵

Friedrich Heiler ve stati z roku 1959 zdůraznil skrytou jednotu všech náboženství (za manifestacemi a fenomény jednotlivých náboženství se totiž ukrývá „skutečné náboženství“) a ze srovnání jednotlivých náboženských tradic vyvodil zcela opačný závěr než třeba Frazer. Pokud pro Frazera představovaly analogie křesťanských idejí a rituálů v pohanských náboženstvích linii potenciální kritiky, pro Heilera se v této jednotě naopak zrcadlí obecně platná pravda náboženství.⁶⁶⁶ Heiler svůj text triumfálně uzavírá následujícími slovy:

A new era will dawn upon mankind when the religions will rise to true tolerance and co-operation in behalf of mankind. To assist in preparing the way for this era is one of the finest hopes of the scientific study of religion.⁶⁶⁷

Když náboženství povstanou ke skutečné toleranci a kooperaci v zájmu lidství, pro lidstvo svitne nová doba. Jedna z největších nadějí vědeckého studia náboženství spočívá v tom, aby se podílelo na přípravě této doby. (přel. J. Franek)

Heiler tudíž bez obalu tvrdí, že *vědecké* studium náboženství se má stát ekumenickou teologií, aby naplnilo své poslání. Identické stanovisko zastává také Wilfred Cantwell Smith, po boku Joachima Wacha a Mircea Eliadeho jeden z nejvlivnějších religionistů v Severní Americe. Zcela v souladu s protekcionistickým paradigmatem *a priori* požadoval, aby v otázce pravdivosti nebo nepravdivosti propozic vztahujících se ke konkrétnímu náboženství měli poslední slovo věřící, kteří se k tomu kterému náboženství hlásí:

For I would proffer this as my second proposition: that no statement about a religion is valid unless it can be acknowledged by that religion's believers. I know that this is revolutionary, and I know that it will not be readily conceded; but I believe it to be profoundly true and important.⁶⁶⁸

Tohle předkládám jako svou druhou propozici: Žádné tvrzení o náboženství není platné, pokud není schváleno věřícími tohoto náboženství. Uvědomuji si, že toto je revoluční [stanovisko] a chápu, že nebude akceptováno bez jistého odporu, přesto se však domnívám, že je to stanovisko hluboce pravdivé a důležité. (přel. J. Franek)

665 BENZ (1959: 131): „[...] the history of religions and the history of the development of the religious consciousness must be seen as coterminous with the history of salvation. If the revelation in Christ is really the fulfilment of time, then it must also be the fulfilment of the history of religions.“

666 HEILER (1959: 139); k jednotě náboženství ve stejném smyslu (v textu ze stejného roku) viz také MENSCHING (1959: 371–379).

667 HEILER (1959: 160).

668 SMITH (1959: 42). O stránku dále (*op. cit.*, p. 43) Cantwell Smith vysvětluje, jak by měl takový princip být uplatněn v praxi: „Non-Christians might write an authoritative history of the church but however clever, erudite, or wise they can never refute Christians on what the Christian faith is. The only way that outsiders can ever ascertain what Christianity is, is by inference from Christian work or art or deed; and they can never be better qualified than those Christians to judge whether their infer-

Tento metodologický postulát není vůbec revoluční, ovšem Cantwell Smith měl pravdu alespoň v tom, že jím formulovaný požadavek nebyl akceptován zcela bez odporu. Četné návrhy podobného vyznění nezůstaly bez kritické odezvy, jak lze doložit třeba na protestní deklaraci proti infiltraci apologetické teologie do vědeckého studia náboženství, kterou nechal na kongresu IAHR v Marburgu (1960) kolovat jako soupis základních podmínek pro studium historie náboženství Zwi Werblowsky, zastávající vědeckého a naturalistického přístupu k náboženství.⁶⁶⁹ Jak na okraj výzev k praktickému uplatnění religionistiky uvádí o rok dříve s notnou dávkou ironie:

Wenn man die vielen Äußerungen zu diesem Thema liest und hört, gewinnt man oft den Eindruck, daß eine Welt, die von Haß, Zwietracht, gegenseitigem Mißtrauen und häßlichen Leidenschaften aller Art zerrissen ist, nur des sanften Lichts der Religion und der Ausstrahlung ihres Geistes milder Weisheit und Toleranz bedürfe, um wieder sicher auf den Pfad der Vernunft und des echten menschlichen Fortschritts zurückzufinden.⁶⁷⁰

Když člověk čte a poslouchá mnohá vyjádření k tomuto tématu, nabývá často dojmu, že svět, který je rozerván nenávisť, neshodami, vzájemnou nedůvěrou a odpornými vášněmi všeho druhu, potřebuje pouze jemné světlo náboženství a vyzarování moudrosti a tolerance jejího ducha, aby se znovu bezpečně vydal na cestu rozumu a pravého lidského pokroku. (přel. J. Franek)

5.2.5 Groningenská skupina: Van Baaren, Drijvers, Waardenburg

Zásadní kritiku fenomenologické metodologie představila v 70. letech 20. století tzv. Groningenská skupina, volně uskupení badatelů nespokojené se stávající úrovní teoreticko-metodologické diskuse na poli religionistiky. Mezi její nejvýznamnější představitele se řadí Theo van Baaren a Jacques Waardenburg. Van Baaren kritizuje fenomenologii z důvodu její disociace kulturního prostředí, ve kterém se jednotlivá náboženství formují,⁶⁷¹ Lammert Leertouwer odmítá *a priori* postulované centrální pojmy fenomenologie náboženství, zejména „posvátno“ (Otto) nebo „moc“ (Van der Leeuw), jako „mystifikace“, kterým ve skutečnosti nic neod-

ences are valid. Indeed, some Christians have maintained that in principle no one can understand Christianity who does not accept it. We do not go so far, but we recognize substance in this contention. We recognize also that a similar point applies to all religions. Anything that I say about Islam as a living faith is valid only in so far as Muslims say 'amen' to it."

669 O tomto dění zpravuje SCHIMMEL (1960). Ironií zůstává, že jmenovanou deklaraci podepsal také Mircea Eliade, ovšem ne proto, že by se domníval, že religionistika nemá pozvedat lidi z jejich sekulární mizérie, nýbrž proto, že odmítal specificky křesťanskou povahu většiny pobídek k ekumenizaci.

670 WERBLOWSKY (1959: 180). Pro přímou reakci na dění kongresu v Marburgu viz WERBLOWSKY (1960), který jako jedno z největších nebezpečí pro budoucnost kongresů IAHR (a religionistiky obecně) považuje „the basically theological preoccupation of many participants, wrongly claiming to attend as *Religionswissenschaftler*“ (*op. cit.*, p. 218).

671 VAN BAAREN (1973: 50).

povídá;⁶⁷² Han Drijvers podrobuje kritice epistémické odůvodnění *per hominem*, které předpokládá, že konečným arbitrem pravdivosti nebo nepravdivosti proposic vztahujících se ke konkrétnímu náboženství je pouze a jedině věřící, který se k danému náboženství hlásí.⁶⁷³

Na problematičnost tohoto metodologického předpokladu přitom upozorňovali také jiní badatelé: Ugo Bianchi mimo zjevnou nemožnost aplikace tohoto principu na starověká náboženství poukazuje také na to, že věřící mají o svém náboženství často pouze velmi nejasnou představu;⁶⁷⁴ Zwi Werblowsky dodává, že „víra věřícího“ může být prubířským kamenem pouze tehdy, když usilujeme o porozumění subjektivnímu pohledu věřícího – při snaze o objektivní vysvětlení náboženského fenoménu (jak je tomu u reduktivní explanace v rámci naturalistického paradigmatu) nehraje názor věřícího na tuto explanaci žádnou roli.⁶⁷⁵

Syntézu nejvýznamnějších linií kritiky klasické fenomenologie podává zejména Jacques Waardenburg, který odmítá *sui generis* přístup k náboženské zkušenosti („neexistuje žádný legitimní vědecký důvod, abychom považovali data s náboženským významem za samostatnou doménu, stejně jako neexistuje žádný legitimní vědecký důvod, abychom považovali to, co různé kultury a společnosti označují jako ‚náboženství‘, za autonomní realitu“);⁶⁷⁶ propletení teologie a religionistiky („klasická fenomenologie ve skutečnosti sehrávala ideologickou funkci uvnitř stu-

672 LEERTOUWER (1973: 80): „Concepts such as ‘the power’ and ‘the sacred’ are in fact mystifications and therefore not suitable for the explanation of empiric data. Moreover they stand in the way of other explanations: when cultural anthropologists and other sociological researchers try to elucidate religious data by establishing what asymmetrical human relationships they reflect, and precisely who or what is inviolable (sacred), i. e. when they attempt to find an empirical foundation for the power and the sacred, they are only too often reproached from the phenomenological side with being reductionists. This reproach is ridiculous: every science reduces reality, and phenomenology does so too.“

673 DRIJVERS (1973: 73) tvrdí (z behaviorální perspektivy), že můžeme pozorovat pouze reakce, ne přímo myšlenky věřících.

674 BIANCHI (1975: 18): „In fact, apart from the fact that it would render futile all historical studies on ancient religions, the fact remains that the followers of a religion, although they may be representative of the average feeling of its adherents today, are not always good interpreters of their religion as it was in the past, or of the historical interpretative problems closely allied with it.“

675 WERBLOWSKY (1979: 536): „They want to seize ‘the faith of the believer’. This is surely a laudable programme though I doubt, on theoretical and methodological grounds, that it is capable of realization. But even if it were, the realization would bring us to a first level only. Once this particular job is accomplished, we have to move on to another level of analysis, and here I don’t mind a bit if the believer fails to recognize himself, but vigorously object and protest. His protests will not bother me in the least, for my analysis (unlike the initial phenomenological account) is not judged by the believers but only by my professional colleagues. It is they who also have the right to judge whether an allegedly ‘reductionist’ analysis is wrong, or possibly right.“

676 WAARDENBURG (1978: 127): „There is no legitimate scholarly reason to consider data which have a religious meaning to people as constituting a separate realm, just as there is no legitimate scholarly reason to consider what is called religion in different cultures and societies to as constituting an autonomous reality.“

dia náboženství“);⁶⁷⁷ hodnotové soudy („nejenomže bylo náboženství považováno za hodnotovou kategorií o sobě, ale předpokládalo se, že náboženství je a má zůstat obecně existující a všeobecně lidské“).⁶⁷⁸ Waardenburg nakonec dochází k závěru, že „náboženský náhled na náboženství činí z fenomenologie náboženství spíše světonázor a možná také formu náboženství samotného, spíše než výsledek vědeckého bádání“.⁶⁷⁹

Groningenské skupině se sice podařilo podrobit klasickou fenomenologii zdrucující kritice, nebylo ovšem zcela jasné, co by ji mělo nahradit. Waardenburgův vlastní návrh spočívá opět v reformované fenomenologii (tzv. *new style phenomenology*), která nahrazuje domnělé objektivní významy subjektivními, zdůrazňuje roli intencionality při jejich vytváření a navrhuje zkoumat náboženství jako „systém signifikace“ (*system of signification*).⁶⁸⁰ K možnosti reduktivního vysvětlení se Waardenburg sám nevyjadřuje, zatímco Theo van Baaren otázkou po „počátcích“ náboženství záměrně pomíjí.⁶⁸¹ Metodologickou krizi na přelomu 70. a 80. let 20. století nejlépe vystihl Michael Pye, který na jedné straně předpokládá, že období epistémického odůvodnění *per hominem* je snad u konce, na straně druhé ještě není jasné, jaký teoreticko-metodologický přístup by jej měl nahradit:

We must continue to be haunted by the possibility of a more general theory of the meaning of depth-structures of religion [...] which must be expected in some ways to supersede or even to contradict the self-understanding of at least some of those involved. Unfortunately no methodologically clear lines of approach seem to have emerged in this area yet, and it remains an urgent problem.⁶⁸²

Musíme ponechat možnost obecnější teorie významu hloubkových struktur náboženství otevřenou a musíme očekávat, že tato teorie v některých ohledech nahradí sebe-pochopení alespoň některých účastníků nebo dokonce bude stát v protikladu k němu. Bohužel se zdá, že v této oblasti se ještě neobjevily žádné metodologicky jasné přístupové linie, což zůstává naléhavým problémem. (přel. J. Franek)

677 WAARDENBURG (1978: 128): „classical phenomenology has in fact played an ideological role within the study of religion, through being a kind of anti-theology or mirror-theology in the service of a given theology, or, precisely through the ‘epoche’, a kind of apologetic if not of a particular historical religion, then at least of an idealized religion or of the fact of religion as such“.

678 WAARDENBURG (1978: 129): „religion has not only been considered a value category in itself, but also that it has been presupposed that religion is and ought to remain generally existing and universally human“.

679 WAARDENBURG (1973: 58): „But a religious view of religion makes phenomenology of religion out to be less a product of scholarship than a world view and perhaps a form of religion itself.“

680 WAARDENBURG (1973: 9–21, 91–137). Waardenburgův koncept kritizují DRIJVERS – LEERTOUWER (1973: 166–168).

681 VAN BAAREN (1973: 42): „The origin of religion has purposefully been left out of discussion.“

682 PYE (1979: 534).

5.3 Závěr: Eliminace naturalistického paradigmatu v religionistice

Závěrem lze konstatovat, že s výjimkou krátkého období na přelomu 19. a 20. století, kdy v kontextu naturalistického přístupu Tylor, Frazer a Freud formulovali své psychologické teorie vzniku náboženství a Durkheim svou teorií sociologickou, bylo studium náboženství téměř cele v područí protekcionistického paradigmatu, a to zejména v období nadvlády fenomenologie náboženství. Krok zpět k Raffaelově *Transfiguraci* nám zprostředkuje věrnou vizuální reprezentaci větší části dějin religionistiky v 19. a 20. století. Jakkoliv se někteří badatelé z přelomu 19. a 20. století pokoušeli vysvětlit náboženství jeho redukcí na nenáboženské fenomény, jejich osud byl v širším kontextu stejný, jako osud apoštolů pokoušejících se uzdravit chlapce posedlého démonem. Značná část jejich současníků a zejména pak zastánci fenomenologie náboženství byli přesvědčeni o tom, že stejně jako musí Ježíš sestoupit z hory a vyléčit chlapce, na jehož uzdravení profánní moudrost nestačí, tak musí i do oblasti studia náboženství vstoupit posvátná nadpřirozená záře v podobě závazku náboženského přesvědčení u badatele a absolutního respektu ke stanovisku věřících. Obraz zachycuje také další předpoklad protekcionistického paradigmatu – stejně tak, jako jsou obě poloviny obrazu od sebe odděleny pomyslnou kompoziční propastí, je odděleno také *sui generis* zkoumání náboženství v rámci protekcionistického paradigmatu od „světské moudrosti“, a to zejména od metod přírodních věd. Raffaeleovo dílo dokonce věrně zobrazuje i jejich vzájemný hierarchický vztah – náboženství a religionistika jako obor, který jej popisuje, jsou umístěny nahoře a ostatní vědy stojí pod nimi.

Dominance protekcionistického paradigmatu v religionistice navzdory spontánně se objevující kritice, která ovšem nebyla schopna fenomenologii nahradit jiným vědeckým programem, přetrvává až do 80. let. V přehledové eseji mapující psychologické teorie náboženství let 1945–1985 se praví, že „společným cílem [většiny deskriptivních psychologů] je „pochopit“ (*verstehen*) náboženskou zkušenost, nikoliv prostřednictvím reduktivní kauzální explanace, nýbrž empatickým ‚znovuprožíváním‘ této zkušenosti“.⁶⁸³ Přehled sociálně-antropologického bádání za stejné období přináší tentýž výsledek: „Lze oprávněně zobecnit, že množství antropologických studií náboženství se nezajímá o vysvětlení náboženství, nýbrž o roli náboženství při vysvětlení společnosti“.⁶⁸⁴ V 70. letech na starém kontinentu a od začátku 80. let v Severní Americe se však protekcionistickému paradigmatu

683 WULFF (1985: 32): „Most descriptive psychologists of religion have considered a range of methods to be more or less equally valid, so long as religious experience remains well in view. Their common goal is to ‘understand’ (*verstehen*) religious experience, not by means of reductive causal explanation, but by ‘reliving’ the experience emphatically [...].“

684 JACKSON (1985: 179): „It is a fair generalization that many anthropological studies of religion are not concerned with the explanation of religion but with the role of religion in the explanation of society.“

postupně formuje významná opozice,⁶⁸⁵ která na institucionální úrovni vyústila v roce 1985 v odchod skupiny badatelů z *Americké akademie náboženství* (*American Academy of Religion*, AAR) a založení konkurenční *Severoamerické asociace pro studium náboženství* (*North American Association for the Study of Religion*, NAASR), jejímiž zakládajícími členy byli Donald Wiebe, Luther Martin, Gary Lease a Thomas Lawson.⁶⁸⁶ Důvodem pro toto rozhodnutí byl právě více či méně otevřený příklon AAR k protekcionistickému paradigmatu a výsledkem „pokud ne nepřátelské, tak negativní chování Akademie vůči jiným, vědecky založeným sdružením, která jsou angažovaná ve studiu náboženských fenoménů“.⁶⁸⁷ Tato skupina badatelů pak připravila půdu pro návrat explanace do studia náboženství, a to zejména v podobě kognitivní vědy o náboženství,⁶⁸⁸ jejíž význam bude v následujících kapitolách nastíněn po stránce metodologické, terminologické a praktické.

685 Viz zejména WIEBE (1980), který se vyslovuje jak pro návrat explanace do studia náboženství, tak pro nutnost opustit *sui generis* přístup, který činí náboženskou zkušenost nepřístupnou vědeckému zkoumání. Wiebe (*op. cit.*, p. 228) sice připouští, že dosavadní historie a fenomenologie náboženství (v její poklasické podobě) dospěla k některým důležitým výsledkům, ovšem hned dodává: „The ‘scientific’ or ‘critical’ study of religion, however, is out for more than simple description: its goal is ‘explanation’. [...] To summarize then, I think it fair to say, first, that the descriptivist approach to the study of religious phenomena is bound to achieve a meager result. And, second, one can [...] draw the modest conclusion that even though ‘religious truth’ is something more than mere propositional truth, [...] it is nevertheless intimately (necessarily) connected with propositional truth thereby making it subject to objective discussion, analysis, and criticism.“ K otázce redukcionismu srov. také diskuse obsažené ve sborníku IDINOPULOS – YONAN (1994).

686 Pro kritiku AAR viz třeba WIEBE (2000: 235–275).

687 WIEBE (2000: 250).

688 Stručný přehled základních tezí kognitivní vědy o náboženství včetně její kontextualizace v dějinách religionistiky podávají HAMPEJS – CHALUPA (2014).

6 KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (1): METODOLOGIE

Μία μὲν ἐστὶ που καὶ ἐκείνη [*scil. ἐπιστήμη*], τὸ δ' ἐπὶ τῷ γιγνόμενον μέρος αὐτῆς ἕκαστον ἀφορισθὲν ἐπωνυμίαν ἴσχει τινὰ ἑαυτῆς ἰδίαν· διὸ πολλαὶ τέχναι τ' εἰσὶ λεγόμεναι καὶ ἐπιστήμαι.

(Platón)⁶⁸⁹

Atqui longè satius est de nullius rei veritate quaerendâ unquam cogitare, quàm id facere absque methodo: certissimum enim est, per ejusmodi studia inordinata, & meditationes obscuras, naturale lumen confundi atque ingenia excaecari; & quicumque ita in tenebris ambulare assuescunt, adeò debilitant oculorum aciem, ut postea lucem apertam ferre non possint.

(Descartes)⁶⁹⁰

V první části této práce jsem představil naturalistické a protekcionistické paradigma ve studiu náboženství, a to jak s ohledem na historické ustavení těchto dvou přístupů v předsókratovské filosofii a raně křesťanské literatuře, tak s ohledem na jejich plné rozvinutí v moderní religionistice pozdního 19. a větší části 20. století. Druhá část práce se bude zabývat kognitivní teorií náboženství, která na počátku 90. let 20. století v jistém smyslu rehabilituje naturalistický a primárně redukcionistický přístup ke studiu náboženství, který je ovšem na rozdíl od naturalistů přelomu 19. a 20. století založen na empiricky a experimentálně fundované vědecké práci, kterou umožnil zejména rozvoj kognitivní a evoluční psychologie. Na první polovinu práce, která se nesla spíše ve znamení historického přístupu, navazují tedy v následujících třech kapitolách části převážně systematickou, v níž aplikují kognitivní přístup na vybrané problémy religionistiky. Tato kapitola se zaměřuje na interdisciplinární problematiku a dokládá, že teoreticko-metodologické změny ve studiu náboženství nacházejí paralely i v ostatních vědních oborech, v tomto případě konkrétně na poli etiky a morální filozofie.

V posledních několika desetiletích prošlo vědecké zkoumání etiky a náboženství zásadní proměnou s ohledem na metodologii, kterou užíváme při vysvětlení těchto komplexních aspektů lidského chování. Obě vědecké disciplíny trpěly velmi podobnými neduhů, které bránily hlubšímu pochopení kognitivních a emocionálních procesů, které je nevyhnutelné pro adekvátní analýzu fenoménů, jenž přiřazujeme doménám morálky a náboženství. Z těchto neduhů jsou nejdůležitější následující dva: Za prvé značná část vědecké diskuse ve 20. století byla v podruží teoreticko-metodologických východisek, které lze souhrnně označit jako „metodo-

689 PLATO, *Sophista* 257c10–d2.

690 DESCARTES, *Regulae ad directionem ingenii* (AT X, p. 371).

logický izolacionismus“. Metodologický izolacionismus klade jako své hlavní východisko tezi, že pro pochopení či vysvětlení morálního jednání a náboženských představ a úkonů jsou zapotřebí jedinečné metodologické postupy, které nejsou aplikovatelné v jiných vědeckých disciplínách. Někteří badatelé v kontextu metodologického izolacionismu dokonce tvrdí, že morální a náboženské fenomény není možné vysvětlit za pomoci žádné racionální nebo vědecké analýzy. Za druhé, až do nedávné minulosti nehrála Darwinova evoluční teorie přirozeného výběru téměř žádnou významnější roli při snaze o vysvětlení morálních a náboženských fenoménů. Mnozí badatelé se naopak domnívali, že evoluční teorie není pouze irelevantní pro naplnění jejich cílů, nýbrž nějakým způsobem nebezpečná. Někteří byli dokonce přesvědčeni o tom, že určité jednotlivosti morálního a náboženského myšlení a jednání stojí v přímém protikladu k hlavním tezím evoluční teorie. V následujícím textu nejdříve podám stručný historický nástin těchto diskusí a následně představím některá možná řešení v kontextu evoluční etiky a kognitivní teorií náboženství.

6.1 Metodologický izolacionismus

Metodologický izolacionismus v doméně studia náboženství byl podrobněji popsán v předchozích dvou kapitolách, protože je jednou z významných součástí protekcionistického paradigmatu. Na tomto místě se tedy omezím pouze na několik krátkých doplnění. Původ metodologického izolacionismu v moderní religionistice je možné nalézt u Friedricha Schleiermachera, jehož sbírka pěti esejí, publikována anonymně v roce 1799 pod názvem *O náboženství (Über die Religion)*, hluboce ovlivnila další generaci badatelů, zejména pak Nathana Söderbloma a Rudolfa Otta. Základní cíl těchto esejí vyjadřuje jejich autor velmi jasně v dopise určeném cenzorovi textu, jímž byl Friedrich Samuel Gottfried Sack. Schleiermacher uvádí: „Mým konečným cílem bylo zobrazit a doložit nezávislost náboženství na jakékoliv metafyzice v současné bouři filosofických názorů.“⁶⁹¹ Jak již bylo ukázáno, pro německého učence leží podstata náboženství nikoliv v myšlení (které náleží metafyzice) ani jednání (které náleží morální filosofii), podstatou náboženství je specifický druh intuice nebo nahlížení (*Anschauung*) a emočního rozpoložení (*Gefühl*). Jakkoliv může výše uvedená distinkce na první pohled vypadat jako nevinný pokus o demarkaci domény náboženství od ostatních modalit lidského myšlení a jednání, ve skutečnosti se jedná o jeden z prvních moderních pokusů o izolaci náboženství od ostatních druhů lidského poznání a prožívání, který navíc obsahuje četné analogie k raně křesťanskému myšlení. Jak uvádí Daniel Pals, Schleierma-

691 SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p. 48: „Mein Endzweck ist gewesen, in dem gegenwärtigen Sturm philosophischer Meinungen die Unabhängigkeit der Religion von jeder Metaphysik recht darzustellen und zu begründen.“

cher se pokouší „izolovat oblast citu – a v rámci této oblasti jeden specifický druh citu, jímž je absolutní závislost –, jako jedinečnou lidskou zkušenost, která náleží pouze a jedině náboženství“.⁶⁹²

Max Müller, kterého mnozí historikové religionistiky považují za jednoho ze zakladatelů této disciplíny, používá za účelem emancipace náboženství jako nezávislého a autonomního předmětu bádání, jenž vylučuje jakoukoliv možnost redukativního vysvětlení, poněkud jinou strategii. Po rozlišení „komparativní teologie“ (která zkoumá konkrétní historické projevy náboženství) a „teoretické teologie“ (která zkoumá to, co Ivan Strenski nazývá „náboženství samo o sobě“)⁶⁹³ postuluje Müller *sine qua non* všech náboženství, jímž je „mohutnost nazírání Nekonečna, a to nejenom v náboženství, ale ve všech věcech. Tato síla je nezávislá na smyslovosti a rozumu a v jistém smyslu stojí vůči smyslovosti a rozumu v kontradičce, avšak jedná se o skutečnou sílu, která existuje od počátku světa a ani smyslovost ani rozum ji nebyly schopny překonat, protože ona jediná dokáže v mnohých případech překonat jak rozum, tak smyslovost“.⁶⁹⁴ Pokud bylo pro Schleiermachera náboženství jenom *nezávislé* na ostatních lidských schopnostech a mohutnostech, pro Müllera již stojí v přímé *opozici* k nim.

Další významnou postavou metodologického izolacionismu je Rudolf Otto. Jak již bylo naznačeno, Otto (stejně jako před ním Schleiermacher)⁶⁹⁵ předpokládá, že smysluplnou diskusi o náboženství můžou vést pouze lidé, kteří jsou sami nábožensky založení (věřící), nebo minimálně dříve nějakou náboženskou zkušenost měli. Čtenář jeho knihy je vyzván, aby se rozpomenul na moment silného náboženského pohnutí – pokud toho není schopen, není nutné, aby četl dále.⁶⁹⁶ Po tomto poněkud zvláštním požadavku, kterým Otto zklame zejména ty čtenáře, kteří za knihu vynaložili nemalou útratu, jen aby po pár stránkách zjistili, že jim není určena, uvádí německý religionista na scénu „posvátno“, tedy nevyhovitelnou a mysteriózní podstatu náboženství, která je jak ontologicky, tak epistemologicky zcela odlišná od všech ostatních (profánních) lidských zkušenostních

692 PALS (1987: 268): „[...] to isolate a realm of feeling – and within that one type of feeling which is absolute dependence – as the singular band of human experience which belongs alone and unassailably to religion.“

693 STRENSKI (2006: 89) užívá tohto termínu pro označení předmětu Müllerovy „teoretické teologie“. Rozlišení na „komparativní“ a „teoretickou“ teologii předznamenává Cantwellovo Smithovo odlišení víry a kumulativní tradice a je příznačné, že Cantwell Smith, stejně jako Müller, zcela odmítal redukcionismus a zastával *sui generis* interpretaci náboženské zkušenosti.

694 MÜLLER (1893: 16): „[...] there is in man a third faculty, which I call simply the faculty of apprehending the Infinite, not only in religion, but in all things; a power independent of sense and reason, a power in a certain sense contradicted by sense and reason, but yet a very real power, which has held its own from the beginning of the world, neither nor reason being able to overcome it, while it alone is able to overcome in many cases both reason and sense.“

695 SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, p. 63.

696 OTTO (1963: 8).

obsahů. V religionistickém diskursu se pak *sacrum* jako základní *a priori* kategorie prosadila a po větší část 20. století hájila své dominantní postavení.

Nejvýznamnějším teoretikem *sui generis* přístupu a metodologického izolacionismu na poli studia náboženství je nejspíš Mircea Eliade, který po několik dekád určoval podobu religionistického diskursu z pozice šéfa programu studia náboženství na univerzitě v Chicagu. Eliade otevřeně navazuje na Ottovu koncepci „posvátna“⁶⁹⁷ a rozvíjí distinkci mezi vlastní podstatou náboženství a jeho historickými projevy, která v jistém smyslu odkazuje také k Maxu Müllerovi a jeho rozlišení komparativní a teoretické teologie. Rumunský religionista sice uznává, že náboženství (v plurálu) lze zkoumat na základě různých historických, sociálních a psychologických přístupů, ovšem toto zkoumání vždy nutně zůstane na povrchu, protože vlastní podstata náboženství není vysvětlitelná standardními metodami vědecké explanace.⁶⁹⁸ Posvátno nelze vysvětlit, můžeme se ho pouze snažit pochopit prostřednictvím studia hierofanií, tedy historicky podmíněných zjevování posvátna v nejrůznějších náboženských tradicích. Posvátno totiž je, jak neustále zdůrazňují autoři, kteří s tímto termínem pracují, absolutně heterogenní vůči profánnímu.⁶⁹⁹ Poměrně jednoznačně tuto vůdčí myšlenku vyjádřil Brede Kristensen, když napsal, že posvátno je „samostatně existující a absolutní – leží vně jakékoli naší racionální kritiky“.⁷⁰⁰

Z diskuse, obsažené v předchozích dvou kapitolách, a ze zde podaného krátkého nástinu lze vyvodit několik závěrů. Metodologický izolacionismus v religionistice uchopuje náboženství jako fenomén *sui generis*, který nelze studovat standardními vědeckými postupy, a to zejména metodami používanými v přírodních vědách. Studium náboženství založené na tezí metodologického izolacionismu důsledně odlišuje komplexní formy náboženského jednání a myšlení od ostatních modalit lidského jednání a myšlení a zároveň na meta-teoretické úrovni ustanovuje vlastní verzi religionistiky jako přístup, který nepodléhá další kritice. Pochopení náboženství jako oblasti *sui generis* lidské zkušenosti tak plodí také religionistiku *sui generis*, která je, jak poznamenává Russell McCutcheon, „diskursivní strategií kontroly a vyloučení [ostatních přístupů]“.⁷⁰¹ Pokud nyní obrátíme pozornost ke studiu morálky, analogická forma metodologického izolacionismu se objevuje také v kontextu rozlišení faktuálních a normativních soudů. Normativní soudy, základní stavební kameny jakéhokoliv etického systému, byly totiž prohlášeny za fundamentálně odlišné od deskriptivních tvrzení s faktuálním propozičním obsahem, stejně jako byla doména posvátna prohlášena za fundamentálně odlišnou od do-

697 ELIADE (1965: 15).

698 ELIADE (1961: 6).

699 CAILLOIS (1959: 11); ELIADE (1965: 15).

700 KRISTENSEN (1960: 23): „self-subsistent and absolute; it is beyond all our rational criticism“.

701 MCCUTCHEON (1997: 66): „discursive strategy of containment and exclusion“.

mény profánní. Je mimo jiné zajímavou skutečností, že k tomuto závěru docházejí *oba* velké konkurenční proudy filosofie 20. století, tedy analytická filosofie a existencialismus.⁷⁰²

Počátky analytické linie kritiky můžeme najít již u Davida Huma v jeho dobře známé výtce vůči všudypřítomné záměně deskriptivních a preskriptivních soudů (která většinou zůstává nepovšimnuta jak autory, tak čtenáři). Pro její význam ji lze ocitovat v rozšířené podobě, a to i z toho důvodu, že Humovu pozici mnozí badatelé často přetvářejí na důkaz nesouměřitelnosti faktuálních a normativních propozic,⁷⁰³ ačkoliv Hume sám pouze tvrdí, že posun od „je“ (*is*) k „má být“ (*ought*) je bez další argumentace vysoce podezřelým *non sequitur*:

In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but *is*, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd; and at the same time that a reason shou'd be given, for what seems almost inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.⁷⁰⁴

U všech systémů morálky, se kterými jsem se doposud setkal, jsem si vždy všiml, že autor po nějakou dobu používá standardní způsob uvažování a dokazuje existenci Boha anebo popisuje pozorování lidských záležitostí. Vtom najednou s překvapením zjišťuji, že namísto obvyklého spojení propozic, tedy „je“ a „není“, nenacházím žádnou propozici, která by nebyla spojena prostřednictvím výrazů „má být“ nebo „nemá být“. Tato záměna je téměř nepozorovatelná, plynou z ní ovšem zásadní důsledky. Protože výrazy „má být“ nebo „nemá být“ vyjadřují nějaký nový vztah nebo tvrzení, je nutné, abychom si této změny byli vědomi a abychom ji vysvětlili. Zároveň by měl být také uveden důvod – což se zdá být téměř nepředstavitelné – jakým způsobem lze tento nový vztah považovat za dedukci z těch ostatních, které jsou od něj zcela odlišné. (přel. J. Franek)

702 Jakkoliv historie filosofie staví tyto dva proudy často do kontrastu, KAUFMANN (1958: 12) správně uvádí, že „this lack of mutual understanding and this downright contempt for each other are due largely to what both camps have in common: both have repudiated most traditional philosophy and thus lost common ground; both have messianic overtones, and rival messiahs can scarcely be expected to be sympathetic toward each other; and both are often all but untranslatable“.

703 Detailní analýzu nejrůznějších interpretací této důležité sekce zde z pochopitelných důvodů nelze předložit. Významné časopisecké studie k „*is* – *ought*“ problému u Huma přetiskl TWEYMAN (1995: 485–577). Sekundární literatura se zaměřuje zejména na následující otázky: (1) Zastával Hume „silnou“ tezi, dle které nejenom že se „zdá být“ nepředstavitelným, že z faktů nelze vyvozovat hodnoty, nýbrž že to skutečně nepředstavitelné je? (2) Podal Hume nějaký argument pro toto tvrzení, anebo jej jednoduše předpokládá? Je Humeova morální teorie konzistentní? (3) Je propast mezi „je“ a „má být“ skutečně nepřeklenutelná? Srov. např. IRWIN (2008: 614–617); PUTNAM (2002: 7–27); BOTROS (2006); COHON (2008: 25–28); MACKIE (1980: 61–63); MACINTYRE (2004: 68–80). Pro nás nejsou ani tak důležité odpovědi na tyto otázky, ale pouze to, že odlišení faktů a hodnot jako dvou nesouměřitelných kategorií bylo pro filosofii 20. století zásadní a široce přijímané, jak dokládá např. BROWN (2008: 229).

704 HUME, *A Treatise of Human Nature*, p. 302.

Co Hume pouze naznačil, to George E. Moore, jehož kritika neo-hegeliánství stála na počátku analytického obratu ve Velké Británii, dokázal (alespoň Moore se tak domníval), i když přístupy a závěry těchto dvou filosofů nelze bez dalšího směřovat.⁷⁰⁵ Ve svém základním díle *Principy Etiky* (*Principia Ethica*, první vydání 1903) britský filosof ukazuje, že jakýkoliv pokus o naturalizaci etiky, který spočívá v identifikaci „dobrého“ (tedy morálního predikátu *non plus ultra*) s nějakou přirozenou vlastností (např. se „slastí“) je odsouzen k neúspěchu, protože tato identifikace nemůže obstát v testu tzv. „otevřené otázky“. Otevřená otázka je jednoduše otázka, která nemá triviální odpověď. Například otázka „Je starý mládenec neženatý muž?“ pro každého kompetentního mluvčího českého jazyka *není* otevřenou otázkou, protože odpovědí je triviální „ano“. Pokud mluvčí zná význam slov „starý mládenec“ a „neženatý muž“, nemůže odpovědět jinak a není příliš smysluplné ptát se, zda jsou starí mládenci *skutečně* neženatí. Dle Moora je ovšem v oblasti morálky vždy smysluplné ptát se, zda je nějaká přirozená vlastnost X *skutečně* dobrem.

Pro britského filosofa je „dobré“ prostě a jednoduše „dobré“,⁷⁰⁶ tedy blíže neanalyzovatelná a principiálně nedefinovatelná vlastnost – a jakýkoliv jiný přístup se dopouští toho, co Moore označuje jako „naturalistický chybný závěr“ (*naturalistic fallacy*). S ohledem na teorii a metodologii etiky a religionistiky je potřebné zdůraznit, že pro Moora je klíčovou vlastností dobra jeho ne-přirozenost (*nonnaturalness*), přičemž rozdíl mezi přirozenými a nepřirozenými vlastnostmi spočívá v tom, že „přirozené vlastnosti existují v čase a ne-přirozené vlastnosti nikoliv“.⁷⁰⁷ Vlastní předmět etiky, tedy dobro, je tedy dle Moora ahistorická, nečasová a nedefinovatelná entita, podobně jako posvátno, vlastní předmět religionistiky dle fenomenologů náboženství. S ohledem na vztah etiky a evoluční teorie lze zmínit, že značná část díla *Principia Ethica* je koncipována jako argument proti sociálnímu darwinismu, a to zejména v té podobě, kterou mu vtiskl Herbert Spencer.⁷⁰⁸ Spencer se v Moorově interpretaci nevědomky dopouští naturalistického chybného závěru, když se pokouší vyvozovat normativní soudy z čistě deskriptivní teorie, totiž z Darwinovy evoluční teorie přirozeným výběrem:

705 SYLVESTER (1990: 157–184) se domnívá, že Moorova teze o neredukovatelnosti dobra na přirozenou vlastnost není příliš zavázaná Humeově distinkci mezi tím, co je, a tím, co má být. Srov. také BALDWIN (1990: 86): „Moore’s theory is often taken to involve a ‘fact/value’ gap of the kind Hume is supposed to uphold; indeed it is common to accuse those who think that one can derive ‘ought’ from ‘is’ of committing the naturalistic fallacy. But since Moore holds that obligations are derivable from intrinsic values, and that there are necessary connections between the properties definitive of kinds of states of affairs and their intrinsic value, it follows that he is committed to necessary ‘is/ought’ connections.“

706 MOORE (1959: 11)

707 HUTCHINSON (2001: 39): „natural properties exist in time while nonnatural properties do not“.

708 THOMPSON (1999: 447).

The survival of the fittest does not mean, as one might suppose, the survival of what is fittest to fulfil a good purpose – best adapted to a good end: at the last, it means merely the survival of the fittest to survive; and the value of the scientific theory, and it is a theory of great value, just consist in shewing what are the causes which produce certain biological effects. Whether these effects are good or bad, it cannot pretend to judge.⁷⁰⁹

Přežití nejzpůsobilejších neznamená přežití toho, co je nejzpůsobilejší k naplnění nějakého dobrého záměru nebo cíle, jak by se někdo mohl domnívat. V konečném důsledku to znamená pouze přežití těch, kteří jsou nejzpůsobilejší k přežití – a hodnota vědecké teorie (a [Darwinova teorie] je hodnotnou teorií) spočívá pouze v identifikaci příčin, které způsobují jisté biologické účinky. Zdali jsou tyto účinky dobré nebo špatné, o tom nemůže soudit nic. (přel. J. Franek)

Hume a Moore, byť každý z nich poněkud odlišným způsobem, vytvořili téměř nepřekročitelnou propast mezi fakty a hodnotami. Ve Wittgensteinově *Traktátu* (*Tractatus logico-philosophicus*, první vydání 1921), jehož význam pro analytickou tradici lze stěží přecenit, jsou morální fenomény také popisovány způsobem, jakým religionisté popisují své posvátno: Morální sféra se stává věcí o sobě a pro sebe, je izolována od ostatních oblastí vědeckého bádání a není přístupná aplikaci vědecké metodologie.⁷¹⁰ Wittgenstein uvádí: „Je-li nějaká hodnota, jež má hodnotu, pak musí ležet vně dění a bytí tak či onak. [...] Proto nejsou možné ani věty etiky. [...] Je jasné, že etika se nedá vyslovit. Etika je transcendentální.“⁷¹¹ Lze jistě namítnout, že motivy pro přijetí metodologického izolacionismu ve studiu náboženství, často ideologické a apologetické povahy, a ve studiu morálky, ve které často vyplývají z povahy přirozeného jazyka, jsou rozdílné. S tím lze jistě souhlasit, ovšem na tomto místě není důležitá psychologická motivace jednotlivých badatelů, nýbrž důsledky, které metodologický izolacionismus měl pro další vývoj zde zkoumaných vědeckých disciplín a v tomto nebyly osudy etiky zásadně odlišné od osudů religionistiky. Jak uzavírá Patricia Churchlandová v diskusi Moorova naturalistického chybného závěru, „oddělení vědy a morální filosofie bylo ustaveno jako ortodoxie“.⁷¹² Evoluční etika sice nebude nutně tvrdit, že disponuje řešením pro „*is* – *ought*“ problém, ovšem bude zajisté tvrdit (v protikladu k Wittgensteinovi), že morálka je něco, o čem *lze* mluvit, a ne transcendentní fenomén *sui generis*. Jakkoliv je chybné domnívat se, že z faktuálních a deskriptivních tvrzení lze jednoduše vyvozovat normativní tvrzení, je stejně chybné domnívat se, že evoluční

709 MOORE (1959: 48).

710 SROV. CHRISTENSEN (2011: 805): „The ethical point of the *Tractatus* lies in the realization that philosophy can only show the reality of ethics, not contribute to it, and by insisting on a second, unwritten part of the *Tractatus*, Wittgenstein marks his refusal to add to such contributions.“

711 WITTGENSTEIN (1922: §§ 6.41; 6.42; 6.421): „Wenn es einen Wert gibt, der Wert hat, so muss er ausserhalb alles Geschehens und So-Seins liegen. [...] Darum kann es auch keine Sätze der Ethik geben. [...] Es ist klar, dass sich die Ethik nicht aussprechen lässt. Die Ethik ist transzendental.“ Přel. P. Glombíček.

712 CHURCHLAND (2011: 188): „separation of science and moral philosophy established itself as orthodoxy“.

teorie nemá pro teorii morálky žádný význam pouze proto, že neexistuje badatelský konsenzus v řešení „*is – ought*“ problému.⁷¹³

Existencialismus dochází ke stejným závěrům jako rodící se analytická filosofie zcela odlišnou cestou. Pro analytickou filosofii spočívá základní problém v povaze přirozeného jazyka, pro existencialisty a jejich předchůdce spočívá problém v samotné lidské přirozenosti. Friedrich Nietzsche, který inspiroval existencialismus 20. století snad více než kterýkoliv jiný filosof, sumarizuje svou pozici a své požadavky následovně:

Man kennt meine Forderung an den Philosophen, sich jenseits von Gut und Böse zu stellen, – die Illusion des moralischen Urtheils unter sich zu haben. Diese Forderung folgt aus einer Einsicht, die von mir zum ersten Male formulirt worden ist: dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt. Das moralische Urtheil hat Das mit dem religiösen gemein, dass es an Realitäten glaubt, die keine sind. Moral ist nur eine Ausdeutung gewisser Phänomene, bestimmter geredet, eine Missdeutung.⁷¹⁴

Můj požadavek na filosofy je znám – postavit se mimo dobro a zlo – iluze morálních soudů nechat za sebou. Tento požadavek vyplývá z názoru, který jsem poprvé formuloval já: že totiž vůbec žádné morální skutečnosti nejsou. Morální soud má s náboženským společné to, že věří na realitu, která není. Morálka je jen výklad jistých fenoménů, přesněji řečeno falešný výklad. (přel. L. Benyovzsky)

Pro Nietzscheho je morálka pouze iluzí, existují pouze morální interpretace původně mimo-morálních fenoménů, a je příznačné, že v citované pasáži Nietzsche spojuje morálku a náboženství. Kanonickou pozici pro ateistický existencialismus 20. století formulovali Martin Heidegger a Jean-Paul Sartre. Heidegger prohlásil, že „Bytnost‘ pobytu spočívá v jeho existenci“;⁷¹⁵ Sartre podobně dovozuje, že „existence předchází esenci“.⁷¹⁶ Tento klíčový předpoklad filozofického existencialismu obnáší jeden nutný důsledek, a sice ten, že jakákoliv koncepce „lidské přirozenosti“ musí být odmítnuta. A protože Boha prohlásil za mrtvého již Nietzsche⁷¹⁷ (Heidegger a Sartre mu v tomto ohledu odporovat nebudou), na jakém základě by mohla morálka stát? Pokud neexistuje žádná lidská přirozenost, ve které by mohly být pozitivní normy lidského jednání vepsány, a také žádný Bůh, který by mohl vystupovat jako paragon morálního jednání, původce a garant norem, morálka nemůže být ničím více, než za co ji prohlásil již Nietzsche – totiž iluzí.

713 HARRIS (2010) naznačuje několik možností, jak propast mezi faktuálními a normativními soudy překlenout. CHURCHLAND (2011: 8) hodnotí „Humeův zákon“ jako „unfortunate“; HAUSER (2006: 96) poznamenává, že „although we must be cautious not to equate these different levels of analysis, it is also a mistake to reject outright what our intuitive moral psychology brings to the table“.

714 NIETZSCHE, *Ecce homo* (KSA VI, p. 98).

715 HEIDEGGER (2006: 42): „Das »Wesen« des Daseins liegt in seiner Existenz“. Přel. I. Chvatík et al.

716 SARTRE (1970: 17). Přel. P. Horák.

717 NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* (KSA III, p. 481).

Sartre s jistým stěží přehlédnutelným potěšením kritizuje a zesměšňuje naivní morálku období před první světovou válkou, kdy intelektuálové předstírali, že „hypotéza Boha“ může být založena do šuplíku a na morálních normách se tím nic nezmění.⁷¹⁸ Pro existencialistu, který ztrátu Boha promyšlí do důsledků, se naopak mění vše, protože nyní již není možné dovolávat se v otázkách morálky žádné vyšší autority. Lidské bytosti jsou svobodné, ale k této svobodě jsou odsouzeny, protože nemohou uniknout nutnosti volby – volby, pro kterou nenacházejí žádné adekvátní ospravedlnění. Jakkoliv Sartre v závěru svého *opus magnum* *Bytí a nicota* (*L'Être et le néant*, první vydání 1943) sliboval knihu o etice (tento slib, jak známo, nenaplnil), již ve zmíněném díle naznačuje základní linie svého uvažování, když tvrdí, že „hlavním výsledkem existenciální psychoanalýzy by však mělo být to, aby nás přiměla vzdát se vážnosti. Neboť dvojitou charakteristikou vážnosti je, že hodnoty chápe jako transcendentní danosti nezávislé na lidské subjektivitě a že charakter ‚žadoucím‘ přenáší z ontologické struktury věcí na jejich prostou materiální konstituci“.⁷¹⁹ Pro Wittgensteina je etika transcendentální, pro Sartra je etika vše jiné než transcendentální, ovšem pro oba je morálka specifická a jedinečná doména lidské zkušenosti, která není zcela kompatibilní s ostatními oblastmi lidského vědění a prožívání. Heidegger tuto tezi dokonce explicitně dokládá tím, že se snaží odstínit svou fundamentální ontologii od ostatních vědeckých disciplín: „Chybějící ontologický fundament nelze nahradit ani tím, že se antropologie a psychologie včlení do jakési obecné *biologie*“.⁷²⁰ Je nutno zdůraznit, že právě o tuto integraci usiluje sociobiologie (resp. evoluční psychologie, jak bude později zvána), která je zcela nepostradatelná jak pro evoluční etiku, tak pro kognitivní teorii náboženství.

Po tomto mimořádně stručném nástinu metodologického izolacionismu v oblasti studia náboženství a morálky můžeme obrátit pozornost k jednomu z nejvýznamnějších proponentů této teze v oblasti přírodních věd, jímž je Stephen Jay Gould s jeho teorií ukrývající se pod akronymem NOMA (*non overlapping magisteria*).⁷²¹ V určitém smyslu lze říci, že Gould prostřednictvím této teorie syntetizuje

718 SARTRE (1970: 34–36).

719 SARTRE (1943: 674): „Mais le résultat principal de la psychanalyse existentielle doit être de nous faire renoncer à *l'esprit de sérieux*. L'esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effet, de considérer les valeurs comme des données transcendentes indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère «désirable», de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle.“ Přel. O. Kuba. Mohli bychom tvrdit, že evoluční anti-realismus v etice dochází ke stejnému závěru (tj. morálka je iluze). To může být pravda, ovšem evoluční anti-realismus k tomuto závěru dochází zcela opačným způsobem. Netvrdí totiž, že objektivní morálka je nemožná, protože lidé nemají žádnou lidskou přirozenost (jak tvrdí Wittgenstein a Sartre), nýbrž naopak právě proto, že lidskou přirozenost mají – tedy soubor převážně nevědomých dispozic, které vysvětlují naše morální pocity bez toho, abychom museli cokoliv prohlašovat za objektivně dobré nebo špatné.

720 HEIDEGGER (2006: 49): „Das fehlende ontologische Fundament kann auch nicht dadurch ersetzt werden, daß man Anthropologie und Psychologie in eine allgemeine Biologie einbaut.“

721 GOULD (1997); GOULD (2002).

výše zmíněné izolacionistické tendence, jelikož v ní nerozlučně spojuje náboženství a morálku v jedinečné „magisterium“ (doménu bádání), které je fundamentálně odlišné zejména od přírodních věd. Gould navrhuje následující základní rozlišení: „Síť, resp. magisterium vědy, pokrývá empirickou oblast: Z čeho je utvořen vesmír (fakt) a proč funguje tak, jak funguje (teorie). Magisterium náboženství pokrývá otázky nejzazšího významu a morální hodnoty.“⁷²² Ponechme na chvíli stranou Gouldovu definici náboženství – jak poznamenal Steven Weinberg, „velká většina věřících na tomto světě by byla překvapena, kdyby se dověděla, že náboženství nemá nic do činění s faktuální realitou“⁷²³ –, a zaměřme se na navrhované rozpůlení lidského poznání a zkušenosti na dvě nesouměřitelné poloviny.

Gould sice netvrdí, že magisteria jsou vzájemně naprosto odlišná ve všech možných aspektech, tvrdí ovšem, že jsou nesouměřitelná „v tom důležitém smyslu, že standardy pro legitimní kladení otázek a kritéria pro jejich řešení oddělují magisteria od sebe navzájem, jakoby byla nesmíselná“.⁷²⁴ Základní myšlenkou teorie NOMA tedy je, že magisterium náboženství a morálky nemůže zasahovat do magisteria přírodních věd, ovšem dle stejného principu lze dovozovat, že náboženství ani morálka nemohou být vysvětleny prostřednictvím vědeckého poznání. Gould organicky propojuje náboženství a morálku a navrhuje izolovat je *a priori* od empirického poznání. Tuto nekonfliktní, ale dle mého neobhajitelnou pozici dále nadšeně přejímají nejvýznamnější vědecká periodika a NOMA se těší silnému badatelskému konsenzu, čemuž se z pragmatického hlediska nelze příliš divit. Rozlišení magisteria „vědy“ a magisteria „náboženství a morálky“ totiž v jistém smyslu vyhovuje oběma stranám: Náboženství se nebude míchat do přírodních věd (což vyhovuje v praktické rovině mnoha vědcům) a zároveň přírodní vědy nebudou schopny náboženství nijak ohrozit či „odvysvětlit“ (což je mimo jiné jedním ze základních předpokladů protekcionistického přístupu k náboženství).⁷²⁵

722 GOULD (2002: 6): „The net, or magisterium, of science covers the empirical realm: what is the universe made of (fact) and why does it work this way (theory). The magisterium of religion extends over questions of ultimate meaning and moral value.“

723 WEINBERG (1994: 249): „the great majority of the world’s religious people would be surprised to learn that religion has nothing to do with factual reality.“

724 GOULD (2002: 64): „in the important sense that standards for legitimate questions, and criteria for resolution, force the magisteria apart on the model of immiscibility“.

725 Třeba NOMANUL HAQ (1999: 831) v recenzi pro *Nature* uvádí, že „Gould still comes out as the winner. He has not written this work for specialists; it is aimed rather at the general reader. It operates on a common-sense level and, ultimately, it makes sense. So, whatever issues one may legitimately have with its ‘details’, in its general thrust this small book is heftier than the volumes of inaccessible, jargon-wrapped material produced every year by some academic historians and philosophers.“ HARRIS (2010: 6) analyzuje použití termínu „náboženství“ (*religion*) v úvodních číslech časopisu *Nature* v první dekádě tohoto tisíciletí a dochází k závěru, že „*Nature’s* editors have generally accepted Stephen J. Gould’s doomed notion of “nonoverlapping magisteria” – the idea that science and religion, properly constructed, cannot be in conflict because they constitute different domains of expertise“.

6.2 Náboženství, morálka, evoluce

I kdybychom na chvíli připustili, že fenomény morálky a náboženství jsou analyzovatelné za pomoci standardních vědeckých metod obsahujících požadavek empirické verifikovatelnosti či falzifikovatelnosti svých hypotéz (což NOMA principiálně odmítá), zdálo by se, že Darwinova evoluční teorie přirozeným výběrem je pro tento účel zcela nevhodná, protože důležité aspekty jak náboženských, tak morálních fenoménů se zdají být *prima facie* s evoluční teorií v tom lepším případě inkonzistentní, v tom horším přímo kontradiktorické. S ohledem na náboženství lze námitky vůči evoluční teorii rozdělit do dvou skupin. Jedny formulují samotní věřící, jiné zdánlivě vyplývají i z neosobního a vědecky fundovaného pohledu na věc. Náboženské tradice často vypovídají o smyslu lidského života a evoluce je slepý, mechanický proces náhodných genetických mutací a nenáhodného přežívání konkrétních individuí, tedy proces, který je prost jakéhokoli „vyššího“ smyslu a významu. Není tudíž překvapivé, že první oficiální reakce Katolické církve, formulovaná na Kolínském koncilu pouhý rok po vydání Darwinovy práce *O původu druhů* (*On the Origin of Species*, 1859), diskvalifikuje evoluční teorii právě proto, že upírá lidstvu jakožto stvoření božímu nejzazší smysl bytí a popisuje jeho vznik prostřednictvím pouhé „spontánní mutace“ (*spontanea immutatio*).⁷²⁶ V případě Katolické církve sice došlo postupem času k přehodnocení postoje k evoluci (viz encyklika *Humani generis* Pia XII z roku 1950 a zejména řeč Jana Pavla II. k Pontifikální akademii věd v roce 1996), ovšem v laické populaci zůstává náboženské přesvědčení základní překážkou přijetí evoluční teorie, a to jak v Evropě, tak ve Spojených státech amerických.⁷²⁷

Další námitky lze najít i v neosobním, přísně vědeckém zhodnocení možnosti uplatnění evoluční teorie při snaze o vysvětlení jevů morálky a náboženství. Pomineme-li apriorní odmítání evoluční teorie v religionistice, které po prvních experimentech Tylora nebo Frazera získalo normativní status, základním problémem pro integraci evoluční teorie a studia náboženství je nepopiratelný fakt, že nábožensky motivované jednání je pro individuum z hlediska evoluční měny, kterou je individuální *fitness*, často zdánlivě nevýhodné. Jak je možné, že jednání, které objektivně snižuje šance individua na reprodukci, je tak rozšířené a perzistentní? Proč se lidé modlí za déšť, jestliže jsou schopni vybudovat zavlažovací systém? Proč některé skupiny lidí často dělají obojí,⁷²⁸ čímž efektivně prohlašují jednu z těchto činností za zbytečnou? Jestliže věřím, že modlitba pomůže, nemusím budovat zavlažovací systém; pokud nevěřím, že pomůže, proč bych se modlil? Jak by bylo možné v kontextu evoluční teorie možné vysvětlit zdánlivě vytrvalé mrhání časem

726 ARTIGAS – GLICK – MARTÍNEZ (2006: 21–23).

727 DAWKINS (2006: 429–437).

728 Pro skvělou diskusi tohoto problému v kontextu řecké mytologie srov. VEYNE (2000).

(např. modlitba), zdroji (např. posvátné oběti), zdravím (např. rituály, které obsahují složky sebepoškozování)⁷²⁹ nebo dokonce eliminaci možnosti předání své genetické informace (např. institut celibátu, v horším případě sebekastrace)⁷³⁰ Pokud budeme předpokládat, že genetická výbava člověka ovlivňuje lidské jednání tím, že staví mozky, které jsou více nebo méně náchylné k určitým typům chování, pak by genetické faktory zakládající sklony svých fenotypů ke zmíněným praktikám měly být vymýceny selekčními tlaky. Tyto druhy jednání jsou ale endemické ve většině světových náboženských tradic a zdálo by se, že představují téměř neřešitelný interpretační oříšek pro kohokoliv, kdo by se pokoušel uplatnit explanační potenciál evoluční teorie v oblasti náboženství.

Co se morálky a jejího zkoumání týče, možnosti aplikace evoluční teorie se zdají být ještě omezenějšími. Stejně jako v oblasti náboženství, i tady narážíme na dva různé problémy. Za prvé (stejně jako tomu bylo u náboženství), na první pohled by se mohlo zdát, že základní stavební prvky morálních systémů spočívají v jednání, které nepřináší aktérům žádný adaptivní benefit. Reciprocita, altruismus a péče o druhé přece posilují *fitness* ostatních jedinců na úkor původce tohoto jednání. Altruistické jednání je z evolučního hlediska nákladné, a proto lze opět předpokládat, že geny, které kódují pro toto jednání, by byly v běhu času vymýceny selekčním tlakem. Za druhé, i kdybychom na moment odložili problematiku „*is – ought*“ dichotomie a jednoduše předpokládali, že hodnoty a normy lze v principu nějakým způsobem odvodit z „faktů“ přírody, jak by asi tyto hodnoty a normy vypadaly? Vzhledem k míře indiference přírody k blahobytu jejích stvoření by zřejmě odporovaly všemu, co před-teoreticky chápeme jako morální. Bylo by vůbec možné o morálce smysluplně mluvit? V intelektuálním diskursu 19. století se nad tímto problémem zamýšlel ne jeden Darwinův současník, i když své teze tyto autoři formulovali dílem bez přihlídnutí a někdy dokonce v přímé opozici k Darwinově teorii.⁷³¹

729 Klasickou prací popisující „rites de passage“ je GENNEP (1960), srov. také FAVAZZA (1996: 22–46), pro čínská náboženství zejména YU (2012). KELLY (2011: 312) dochází k závěru, že tyto aspekty nejsou pouze marginální části náboženských tradic, ale naopak identifikoval „significant similarities between considerations of self-harm in various Buddhist and non-Buddhist traditions, including qualified acceptance of certain forms of self-harm, the identification of altruism as a motivation for self-harm or suicide, the use of self-immolation as a form of political protest“.

730 Z těch poněkud slavnějších případů lze zmínit Órigena, který vzal jednu pasáž v *Novém zákoně* (Mt 19:12) poněkud doslovněji než většina z nás, srov. EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia ecclesiastica* 6.8. KUSHNER (1967) dokládá, že tyto případy se ojediněle odehrávají také v dnešní době.

731 Schopenhauer umírá v roce 1860, tedy pouhý rok po publikaci Darwinova *opus magnum*. MAGEE (1997: 98) uvádí, že jeden z posledních textů, které Schopenhauer četl, byla recenze na *On the Origin of Species* v britských *The Times* a s ohledem na potenciální význam Darwinových tezí pro Schopenhauerovu filosofii dodává, že „an active sense of loss is induced by the fact that he was denied the time in which to consider them“. Millova esej *On Nature* byla publikována v roce 1874, její vznik však lze datovat před rok 1859. Nietzscheův vztah k Darwinově teorii je zásadním doxografickým problémem. Nietzsche Darwinovu teorii znal, ovšem snažil se ze všech sil odlišit od „Darwinistů“ a tato tendence je zvlášť

Arthur Schopenhauer při své dekonstrukci Leibnizovy ideje „nejlepšího z možných světů“ popisuje přírodu takto:

[...] Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen, welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt, wo daher jedes reißende Thier das lebendige Grab tausend anderer und seine Selbsterhaltung eine Kette von Martertoden ist [...].⁷³²

[...] bojiště trýzněných a úzkostných bytostí, které mohou existovat jen tím, že jedna požírá druhou, kde tedy každé zvíře vyzbrojené zuby je živým hrobem tisíce jiných a jeho sebezáchova je řetězem mučednických smrtí [...] (přel. M. Váňa)

Friedrich Nietzsche, rozjímající nad rozporností základní premisy stoické etiky, která vyzývá k „životu podle přírody“,⁷³³ píše:

„Gemäss der Natur“ wollt ihr *leben*? Oh ihr edlen Stoiker, welche Betrügerei der Worte! Denkt euch ein Wesen, wie die Natur ist, verschwenderisch ohne Maass, gleichgültig ohne Maass, ohne Absichten und Rücksichten, ohne Erbarmen und Gerechtigkeit, fruchtbar und öde und ungewiss zugleich, denkt euch die Indifferenz selbst als Macht – wie *könnlet* ihr gemäss dieser Indifferenz leben? Leben – ist das nicht gerade ein Anders-sein-wollen, als diese Natur ist?⁷³⁴

Chcete žít „podle přírody“? Ach, vy ušlechtilí stoikové, jak šalebná jsou to slova! Představte si bytost, jako je příroda, bez míry rozhazovačnou, bez míry lhostejnou, bez záměrů a ohledů, bez slitování a spravedlnosti, plodnou a pustou a nejistou zároveň, představte si indiferenci samu jako moc – jak byste mohli podle této indiference žít? Žít – není to právě touha být jiný, než je tato příroda? (přel. V. Koubová)

John Stuart Mill v nepřilíživém portrétu přírody, který sepsal ještě před publikací Darwinovy práce *On the Origin of Species* z roku 1859, praví:

In sober truth, nearly all things which men are hanged or imprisoned for doing to one another, are nature's every day performances. [...] Nature impales men, breaks them as if on the wheel, casts them to be devoured by wild beasts, burns them to death, crushes them with stones like the first Christian martyr, starves them with hunger, freezes them with cold, poisons them by the quick or slow venom of her exhalations, and has hundreds of other hideous deaths in reserve [...] All this, nature does with the most supercilious disregard both of mercy and of justice, emptying her shafts

Pravda je taková, že příroda každým dnem koná téměř všechny skutky, za které jsou lidé pověšeni nebo posíláni do vězení, pokud si je navzájem udělají [...]. Příroda lidí naráží na kůl, láme je, jako by byli v mučednickém kole, předhazuje je divoké zvěři, aby byli sežráni, upaluje je, drtí je kameny jako prvního křesťanského mučedníka, stravuje je hladem, mrazí je chladem, otravuje je rychlým nebo pomalým jedem svých výparů a v záloze má stovky jiných hrůzných smrtí [...]. Toto vše příroda koná bez mrknutí oka, bez ohledu na milost a spravedlnost. Vyprazdňuje svůj toulec bez ohledu na to,

patrná v jeho pozdním díle *Ecce Homo*, které, jak praví KAUFMANN (1974: 66), lze považovat za „vitriolic denunciation of any Darwinistic construction of the overman“.

732 SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (ZA IV, p. 680).

733 Srov. SVF III, 6: ἐντεῦθεν οἱ μὲν Σταϊκοὶ τὸ τέλος τῆς φιλοσοφίας τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν εἰρήκασι.

734 NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse* (KSA V, p. 22).

upon the best and noblest indifferently with the meanest and worst; upon those who are engaged in the highest and worthiest enterprises, and often as the direct consequence of the noblest acts; and it might almost be imagined as a punishment for them. She mows down those on whose existence hangs the well-being of a whole people, perhaps the prospects of the human race for generations to come, with as little compunction as those whose death is a relief to themselves, or a blessing to those under their noxious influence. Such are Nature's dealings with life.⁷³⁵

zda se jedná o lidi nejlepší a nejvznešenější, nebo o nejhorskší ničemy. Zabíjí ty, kteří konají věci nevyšší a nejhodnotnější, často jako přímý důsledek nejvznešenějších skutků, až se člověk téměř domnívá, že je tím trestá. Kosí také ty, na jejichž životě závisí blaho celého lidstva, možná dokonce vyhlídky lidského rodu na několik dalších pokolení – kosí je bez jakýchkoliv výčitek stejně jako ty, jejichž smrt je úlevou pro ně samotné anebo požehnáním pro ty, kteří žijí pod jejich zhoubným vlivem. Takhle příroda přistupuje k životu. (přel. J. Franek)

Jeden z komentátorů Millovy eseje, z níž tento úryvek pochází, shrnuje jeho výchozí stanovisko slovy, která by bylo možné pronést v souvislosti se všemi třemi výše zmíněnými autory: „Na to, aby Mill prokázal, že ‚příroda‘ neskýtá žádné měřítko hodnoty, potřebuje pouze prokázat nějakou diskrepanci mezi přírodními procesy a morálním jednáním. Millův argument však předkládá ještě mnohem silnější tvrzení, totiž že ‚příroda‘, jestliže bychom ji považovali za měřítko morálky, s ní není pouze zcela nesouměřitelná, ale je vůči lidské morálce v téměř každém ohledu pozitivně antagonistická.“⁷³⁶ Interpretaci přírody jako výsostně amorální síly však nepodávají pouze filosofové 19. století. Byla vlastní také Darwinovým nejbližším spolupracovníkům.

Thomas Henry Huxley, vášnivý obhájce Darwinovy teorie, věnoval celou sérii přednášek tématu vztahu evoluční teorie a etiky, a jeho závěry jsou poměrně jednoznačné: Evoluce a lidská morálka stojí na opačných stranách pomyslné barikády jako nesmiřitelní rivalové. Pokud by bylo možné vyvozovat nějaké normativní závěry z pozorování přírody, přirozená selekce jako dominantní síla utvářející její stávající podobu zná pouze „zákon silnějšího“.⁷³⁷ Individua, která přežijí a odevzdají své genetické dědictví potomkům, jsou právě ta, která nejbrutálněji hájí svůj vlastní zájem, a to zejména na úkor druhých, protože zdroje jsou vždy omezené. Morální zásady, kterých se lidstvo snaží držet, ale jdou ve zcela opačném směru. Jediné morální zásady odvoditelné z pozorování přírody (z „faktů“ přírody) jsou svrchované sobectví a bezbřehá krutost. Huxley proto považuje evoluci za „hlavní

735 MILL, *Essays on Ethics, Religion and Society*, p. 385.

736 ADAMS (1992: 441): „In order to establish that “nature” [...] does not define a standard of value, Mill needs only establish some discrepancy between natural processes and moral behavior. But Mill's argument puts forth a much stronger claim: “the natural” considered as a moral standard is not simply incommensurate with human morality, but it is in virtually every respect positively antagonistic to it.“

737 Tato myšlenka sahá zpět ke Kallikleově argumentaci v Platónově dialogu *Gorgias*, v níž hájí ztotožnění „silného“ a „dobrého“ na jedné straně a „slabého“ a „špatného“ na straně druhé, viz PLATO, *Gorgias* 483a; 483e–484a. Vliv této teze na Nietzscheho není nutné blíže rozvádět.

stan nepřítele etické přirozenosti“,⁷³⁸ ctnost dle něj „spočívá v jednání, které je ve všech ohledech protikladné k jednání, které vede k úspěchu v kosmickém boji o přežití“ a „etický pokrok společnosti nezávisí na imitaci kosmického procesu (a ještě méně v útěku před ním), ale v jeho potírání“.⁷³⁹ Protože názory samotného Darwina na vztah evoluční teorie a morálky jsou poněkud nejasné a kombinovaly porůznu (vyjádřeno dnešní terminologií) skupinovou selekci, rozšiřující se morální kruh (Singer) v důsledku nárůstu lidských intelektuálních schopností a nějakou variantu kulturního determinismu,⁷⁴⁰ řešení „problému“ altruistického jednání se začíná objevovat až v 60. a 70. letech 20. století.

V roce 1964 William Hamilton matematicky prokázal, že mutantní alela, která bude kódovat dispozici k altruistickému jednání ve prospěch pokrevního příbuzenstva, se může úspěšně replikovat v rámci genetického fondu. Zdůrazňuje, že „na to, aby byl gen pozitivně selektován, nutně nepostačuje to, že zvyšuje *fitness* svého nositele nad průměr, pokud se to děje na úkor [geneticky] příbuzných jedinců, protože příbuzní v důsledku jejich společného původu zpravidla nesou kopie téhož genu. Platí to také obráceně. Gen může být pozitivně selektován i v případě, že je pro nositele nevýhodný, a to za předpokladu, že přináší dostatečně velkou výhodu příbuzným“.⁷⁴¹ Jakkoliv byly koncepce tzv. „inkluzivní *fitness*“ a „pohledu z perspektivy genu“ (*gene-point-of-view*) rozhodujícími úspěchy, Hamiltonovo pravidlo dokázalo vysvětlit pouze omezenou část celého spektra altruistického jednání pozorovaného (nejen) u našeho druhu, protože (zejména) lidé jednají altruisticky nejenom směrem k pokrevnímu příbuzenstvu, nýbrž také k jednotlivcům, se kterými nejsou geneticky spřízněni.

Další část pomyslné skládky, teorii recipročního altruismu, doplnil Robert Trivers, jakkoliv jeho matematické vyjádření postrádalo rigoróznost Hamiltonova řešení. Uvažme populaci, ve které budeme předpokládat vysokou četnost interakce mezi jedinci. Jestliže v této populaci jedinec zpravidla kooperuje se spíše menší a relativně stabilní skupinou jiných jednotlivců a jestliže v ní existuje jistá symetrie mezi náklady a užitek jednotlivých instancí altruistického jednání (měřeno vlivem na *fitness*), může docházet k altruistickému jednání také mezi geneticky

738 HUXLEY (1895: 75): „headquarters of the enemy of ethical nature“.

739 HUXLEY (1895: 81–83): „[Virtue] involves a course of conduct which, in all respects, is opposed to that which leads to success in the cosmic struggle for existence [...] the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less running away from it, but in combatting it.“ Připomínáme, že Huxleyho výrazy jako „cosmic struggle for existence“ nebo „cosmic process“ odkazují k Darwinově evoluci přirozeným výběrem.

740 DARWIN, *The Descent of Man*, pp. 817–838; 867–881.

741 HAMILTON (1996: 47–48): „[...] for a gene to receive positive selection it is not necessarily enough that it should increase the fitness of its bearer above the average if this tends to be done at the heavy expense of related individuals, because relatives, on account of their common ancestry, tend to carry replicas of the same gene; and conversely that a gene may receive positive selection even though disadvantageous to its bearers if it causes them to confer sufficiently large advantages on relatives.“

nespřízněnými jednotlivci.⁷⁴² Vše, co teorie postrádala v preciznosti matematického vyjádření, úspěšně doplnila z jiných zdrojů. V sérii dnes již klasických počítačových simulací iterativní verze Vězňova dilematu⁷⁴³ se politickému vědci Robertu Axelrodovi ve spolupráci s již zmíněným Williamem Hamiltonem podařilo ukázat, že jednoduchá strategie navržená psychologem Anatolem Rapoportem nesoucí jméno „Něco za něco“ (*Tit-for-Tat*) porazila všechny ostatní. Strategie spočívala v tom, že program v prvním tahu volil kooperaci a ve všech dalších kopíroval chování spoluhráče, přičemž tento přístup dokázal porazit zejména nejruznější varianty „zlých“ strategií, které byly vytvořeny s cílem využívat (nebo spíše zneužívat) kooperativnější spoluhráče. Pozdější diachronní simulace ukázaly, že tato strategie je za určitých podmínek také evolučně stabilní.⁷⁴⁴

Úspěch Triverse spočíval v tom, že rozšířil sféru evolučně vysvětlitelných altruistických typů jednání za hranice jedinců s genetickou příbuzností, ale i kombinace Hamiltonova altruismu pokrevních příbuzných a Triversova recipročního altruismu stále nepokrývala celou množinu altruistického jednání, které můžeme u lidí pozorovat. Lidé totiž konají altruisticky i ve prospěch těch individuů, od nichž se žádného „oplocení laskavosti“ nedočkají, a to i v případě, že jsou si tohoto faktu velmi dobře vědomi. Pokrok ve vysvětlení tohoto typu jednání přinesl Richard Alexander, který jej řešil za pomoci konceptu *nepřímého* recipročního altruismu. Nepřímý reciproční altruismus (na rozdíl od Triversova *přímého* recipročního altruismu, který předpokládá vzájemnost pomoci mezi stejnými jednotlivci) spočívá v tom, že „oplocení dobročinnosti se očekává od někoho jiného než od jejího příjemce. Toto oplocení může přijít v podstatě od jakéhokoliv jednotlivce nebo skupiny jednotlivců v rámci společenství. Nepřímá reciprocita je spojena s reputací a [sociálními] postavením. Ústí v situaci, kdy je každé individuum v rámci sociální skupiny neustále znovu a znovu posuzováno na základě interakcí se všemi minulými i potenciálními hráči.“⁷⁴⁵

742 TRIVERS (2002: 21–23).

743 Iterativní verzi Vězňova dilematu definuje AXELROD (2006: 206–207) jako „two-player game in which each player can either cooperate (C) or defect (D). If both cooperate, both get the reward R. If both defect, both get the punishment P. If one cooperates and the other defects, the first player get the sucker's payoff, S, and the other gets temptation, T. The payoffs are ordered $T > R > P > S$, and satisfy $R > (T+S)/2$. [...] each move is worth less than the move before, by a factor of w , where $0 < w < 1$. Therefore in the iterated game, the cumulative payoff to either of two players who always cooperate with each other is $R + wR + w^2R \dots = R/(1-w)$ “.

744 Pro detailní popis simulací viz AXELROD (2006). TRIVERS (2002: 53) v jedné retrospektivní esejí napsal, že „the paper [*scil.* Axelrodův a Hamiltonův článek o této strategii] had almost biblical proportions, since it 'proved' non-kin cooperation not only possible, but, under certain conditions, stable“. HENRICH – HENRICH (2006: 230) ovšem uzavírají, že strategie „Něco za něco“ není natolik robustní, jak se dříve mohlo zdát. Další průběh počítačových simulací iterativní verze Vězňova dilematu popisuje např. RIDLEY (1997: 75–80).

745 ALEXANDER (1987: 85): „[...] the return is expected from someone other than the recipient of the beneficence. This return may come from essentially any individual or collection of individuals in the

Altruistické jednání ve prospěch jednotlivců, kteří nejsou ani geneticky příbuzní, ani nemohou prokázat pomoc oplátnit, pak slouží jako reklama svého druhu (*costly signalling*), resp. jako demonstrace hojnosti prostředků daného jednatelce a jeho připravenosti ke kooperaci. Izraelská manželská dvojice biologů, Amotz a Avishag Zahavi, tento koncept dále rozpracovali a pojmenovali ho termínem „princip hendikepu“ (*handicap principle*). Ve stručnosti jej popisují následujícím způsobem: „Mrhání [prostředky] dává smysl, protože mrháním jednotlivec nezvratně dokazuje, že má dostatek prostředků, aby jimi mrhal dál. Investice – tedy samotné mrhání – je právě to, co činí tuto reklamu důvěryhodnou.“⁷⁴⁶ Evoluční náklady, které individuum vydává na altruistické jednání, přinášejí plody v podobě zvýšené pozitivní reputace, která následně zvyšuje možnost přímé kooperace, o které již Trivers prokázal, že je prospěšná pro všechny zúčastněné a u některých druhů (včetně toho našeho) také zvyšuje šance samců v kontextu sexuální selekce ze strany samic.

Všechny výše uvedené teoretické principy se nakonec podařilo formalizovat⁷⁴⁷ a větší část zde popsanych výzkumů popularizoval Richard Dawkins pro širší vědeckou i laickou veřejnost ve své mimořádně vlivné knize *Sobecký gen* (*The Selfish Gene*, první vydání 1976).⁷⁴⁸ Jestliže budeme výše nastíněný vývoj hodnotit prizmatem role evoluční teorie při vysvětlení morálního jednání, zdá se být prokázáno mimo veškerou pochybnost, že altruistické jednání neohrožuje ani nevyvrací evoluční teorii. Je tomu spíše naopak, mnoho podob altruistického jednání lze vysvětlit právě díky ní. Pokud ovšem hodnotíme tento vývoj prizmatem vztahu evoluční teorie a lidské morálky, zdá se, že altruismus (jako jeden ze základních stavebních kamenů morálky) se nepodařilo pouze vysvětlit (*to explain*), ale spíše „odvysvětlit“ (*to explain away*). To, co se na první pohled zdálo být altruistickým jednáním, je nyní průměrně zábavné divadlo, ve kterém vystupují nic netušící individua, která svůj part hrají tak, jak jim to diktují jejich sobecké geny, jejich miniaturní genetičtí hlavouni.

William Hamilton, který sehrál v tomto vývoji vůdčí roli, si při retrospektivním zhodnocení svých článků na toto téma povzdechl, že „jejich četba u mnoha lidí,

group. Indirect reciprocity involves reputation and status, and results in everyone in a social group continually being assessed and reassessed by interactants, past and potential, on the basis of their interactions with others.“

746 ZAHAVI – ZAHAVI (1997: 229): „Waste can make sense, because by wasting one proves conclusively that one has enough assets to waste more. The investment – the waste itself – is just what makes the advertisement reliable.“

747 Poměr náklady/užitek (c/b) vyjádřen prostřednictvím individuální *fitness* musí být (1) menší než koeficient genetické spřízněnosti (r) u *příbuzenské selekce*; (2) menší než míra pravděpodobnosti opětovného setkání dvou jednotlivců (w) u *příмого recipročního altruismu*; (3) menší než pravděpodobnost, že reputace daného individua je známá ostatním členům populace, se kterými interaguje (q) u *nepríмого recipročního altruismu*, viz NOWAK (2006).

748 DAWKINS (2006a).

možná dokonce u většiny, vyvolává okamžité automatické přání, aby zmizely jak důkazy, tak tato myšlenka samotná⁷⁴⁹. Charakterizace přírody jako kruté síly neutečné k utrpení a bolesti nebyla přepsána ani přemalována. George C. Williams, další z biologů, kteří se významnou měrou zasloužili o moderní neodarwinistickou syntézu, si v diskuzi autorů považujících přírodu za benigní sílu poznamenal, že „biologie by byla schopna dospět rychleji v kultuře, ve které by nedominovala židokřesťanská teologie a romantická tradice“⁷⁵⁰. Své hluboké přesvědčení o vztahu přírody a morálky shrnuje Williams v eseji příznačně nazvané *Matka příroda je darebná stará čarodějnice* (*Mother Nature is a Wicked Old Witch*), v níž přejímá již zmíněné Huxleyho stanovisko téměř *verbatim* a jeho volání do zbraně proti nemorální přírodě mu slouží za úvodní citaci⁷⁵¹. Richard Dawkins dochází ke stejnému závěru: „Má-li zde na závěr být vysloveno morální poučení, pak zní, že musíme své děti učit být altruisty, neboť nemůžeme spoléhat na to, že je to součást jejich biologické přirozenosti.“⁷⁵² Závěrečná slova první edice *Sobeckého genu* pak přímo vyzývají „vzepřít [se] našim stvořitelům“ a „vzbouřit [se] proti tyranii sobeckých replikátorů“⁷⁵³. Navzdory obrovskému pokroku v porozumění evolučním principům lidského altruismu, které sám poutavě popisuje, se Dawkins nachází na stejném místě, na jakém stál Huxley téměř jedno století před ním. Jak si všímá Daniel Dennett, „od samého počátku existovali lidé, kteří se domnívali, že Darwin vypustil do světa tu nejhorší příšeru: nihilismus“⁷⁵⁴. Jakkoliv Dennett přímo neodkazuje na svého blízkého přítele Dawkinse, je zřejmé, že pro posledně jmenovaného (stejně jako pro Huxleyho nebo Williamse) navzdory vývoji popsanému v této sekci stojí morálka a evoluční teorie pořád v nesmiřitelné opozici. Domnívám se, že tuto podivuhodnou situaci lze řešit definitorickým projasněním některých centrálních pojmů.

749 HAMILTON (1996: 14): „In many people, perhaps even a majority, reading them leads to an instant automatic wish for both the evidence and the idea to go away.“

750 WILLIAMS (1966: 255): „[...] biology would have been able to mature more rapidly in a culture not dominated by Judeo-Christian theology and the Romantic tradition“.

751 WILLIAMS (1993).

752 DAWKINS (2006a: 139): „If there is a human moral to be drawn, it is that we must teach our children altruism, for we cannot expect it to be part of their biological nature.“ Přel. V. Kopský.

753 DAWKINS (2006a: 201): „turn against our creators“ [...] „rebel against the tyranny of the selfish replicators“.

754 DENNETT (1995: 18): „From the outset, there have been those who thought they saw Darwin letting the worst possible cat out of the bag: nihilism.“

6.3 Sobecké geny

„Sobecký gen“ měl být původně pouze užitečnou metaforou, stal se ale něčím víc. V důsledku nedostatečného rozlišování mezi geny a individui, které ostatně sám Dawkins přiznává v nové předmluvě při příležitosti vydání *Sobeckého genu* po třiceti letech,⁷⁵⁵ se rozšířila představa přírody, která produkuje stvoření sobecká až na kost. Jak hluboce je tato představa zakořeněna, lze ukázat třeba na příkladu klíčové postavy pro formulaci evolučního přístupu k etice, již je Jonathan Haidt. Když Haidt mluví o náboženství, na jednom místě uvádí následující: „Tím, že náboženství umožnilo našim předkům, aby cítili a konali tak, jakoby byli součástí jednoho těla, omezilo vliv individuální selekce (*kteřá vede jednotlivce k tomu, aby byli sobečtí*) a uvedlo na scénu síly skupinové selekce (*kteřá vede jednotlivce k tomu, aby konali pro dobro své skupiny*).“⁷⁵⁶ Pokud odhlédneme od potíží spojených s koncepcí „skupinové selekce“,⁷⁵⁷ „individuální selekce“, o které zde Haidt mluví, zajisté nečiní *individua* sobeckými. Individuální selekce činí individua altruistickými, ovšem tato tendence je neustále vyvažována sklony k egoismu a nepotismu.

Problém spočívá v tom, že význam slov „sobecký“ a „altruistický“ tak, jak jsou běžně používána v přirozeném jazyce, s sebou nese a zahrnuje intencionalitu a motivaci. Současně se ale tyto pojmy používají v teoretické biologii, v níž označují chování, které v době jeho provedení zvyšuje nebo snižuje inkluzivní *fitness*. Proto je zcela nezbytné ustavit a dodržovat konkrétní terminologický úzus a rozlišovat mezi proximální motivací altruistického jednání (a tato motivace vyrůstá z emocí) a konečnými důsledky pro *fitness* daného individua.⁷⁵⁸ V opačném případě máme sklon dopouštět se chybného závěru, který směšuje „přírodu“ a „individua“ a předpokládá, že „přirozený výběr jakožto krutý a nemilosrdný proces eliminace musí nutně utvářet bytosti, které jsou samy kruté a nemilosrdné“.⁷⁵⁹ Matt Ridley

755 DAWKINS (2006a: ix).

756 HAIDT (2006: 235): „By making people long ago feel and act as though they were parts of one body, religion reduced the influence of individual selection (*which shapes individuals to be selfish*) and brought into play the force of group selection (*which shapes individuals to work for the good of their group*)“. Kurzíva J. F.

757 V 60. a 70. letech byla myšlenka skupinové selekce kritizována – a místy spíše vysmívána a parodována – téměř všemi biology zmíněnými v této kapitole a zůstává nadále kontroverzní, srov. např. RIDLEY (1997: 179); DAWKINS (2006a: *passim*); DE WAAL (2006: 16). Obhajobu skupinové selekce podávají zejména WILSON – SOBER (1994) a NOWAK (2011: 81–94).

758 I když autoři tuto distinkci uznávají, neexistuje žádná jednotná terminologie. ALEXANDER (1974: 336) rozlišuje „genotypové“ (*genotypic*) a „fenotypové“ (*phenotypic*) sobecké a altruistické jednání; DE WAAL (1996: 15), opíraje se o práci Eliotta Sobera, rozlišuje „vernakulární“ (*vernacular*) a „evoluční“ (*evolutionary*) egoismus, přičemž první jmenovaný se dotýká individuí a motivů, druhý jmenovaný genů a zvyšování *fitness*; HENRICH – HENRICH (2006: 221) rozlišují „proximální“ psychologickou úroveň a „ultimální“ evoluční úroveň. Všichni zmínění autoři mají přítom na mysli téměř stejnou věc.

759 DE WAAL (2006: 58): „since natural selection is a cruel, pitiless process of elimination, it can only have produced cruel and pitiless creatures“.

pak dochází ke stejnému závěru pozitivní formulací: Můžeme mít sobecké *geny* a být altruistická *individua* zároveň.⁷⁶⁰ Teoretické průlomky popsané výše vedly společně s dalšími faktory k výrazným změnám metodologie v kontextu studia náboženství a morálky. Jestliže se po větší část 20. století předpokládalo, že obě tyto domény (včetně jejich akademického zkoumání) jsou *sui generis*, a tudíž nepřístupné vědeckým postupům běžným v přírodních vědách, přičemž značná část badatelů zdůrazňovala, že evoluce přirozeným výběrem nemůže hrát roli v jejich vysvětlení, harvardský biolog Edward O. Wilson v roce 1975 svou zásadní prací *Sociobiologie* (*Sociobiology*) tyto často automaticky přijímané předpoklady zpochybnil.⁷⁶¹

6.4 Znovuobjevení lidské přirozenosti

Edward Wilson vystoupil razantně proti *sui generis* nárokům jak v oblasti náboženství, tak v oblasti morálky. Zavedl princip „konsilience“, která označuje ideál metodologické a konceptuální integrace přírodních a sociálních věd, přičemž toto sjednocení primárně předpokládá empirickou testovatelnost předkládaných hypotéz. Jakkoliv byla tato unifikace ve značné míře dosažena v oblasti přírodních věd, Wilson správně uvádí, že „u přírodních věd to bylo docela jednoduché – skutečnou výzvu představují sociální a humanitní vědy“.⁷⁶² Jakkoliv jsem se dosud zaměřoval na analýzu *sui generis* přístupu v oblastech studia náboženství a morálky, metodologický izolacionismus byl v průběhu 20. století propagován také v obecnější rovině pro sociální a humanitní vědy jako celek. Propast mezi humanitními a přírodními vědami se rozevřela do takových rozměrů, že Charles P. Snow, přírodní vědec, jenž se později stal také literátem, v polovině 20. století poznamenal, že on sám „se pohyboval mezi dvěma skupinami, jenž byly sice srovnatelné v inteligenci, identické v rase, nepříliš odlišné v sociálním zázemí a vydělávající přibližně stejnou mzdu – a které mezi sebou téměř úplně přestaly komunikovat a jejich intelektuální, morální a psychologické klima toho mělo tak málo společného, že když někdo přešel z Burlington House [sídlo britské *Royal Society*] anebo Jižního Kensingtonu [sídlo *Muzea vědy a přírodní historie*] do Chelsea [umělecké centrum Londýna], bylo to, jakoby překročil oceán.“⁷⁶³ Snow sice psal zejména o schizmatu

760 RIDLEY (1997: 20).

761 WILSON (2000).

762 WILSON (1998a: 72): „physical sciences have been relatively easy; the social sciences and humanities will be the ultimate challenge“.

763 SNOW (1993: 2): „For constantly I felt I was moving among two groups – comparable in intelligence, identical in race, not grossly different in social origin, earning about the same incomes, who had almost ceased to communicate at all, who in intellectual, moral and psychological climate had so little in common that instead of going from Burlington House or South Kensington to Chelsea, one might have crossed an ocean.“

mezi literárními vědci a přírodovědci, ovšem jeho závěry stran rozpůlení lidského poznání na „dvě kultury“ jsou aplikovatelné také na vztah přírodních a humanitně či sociálně zaměřených věd.

Filosofický základ této pozice položil v počátcích 20. století Wilhelm Dilthey. Domníval se, že „duchovní vědy“ (*Geisteswissenschaften*) a „přírodní vědy“ (*Naturwissenschaften*) musejí používat zcela odlišné metodologické postupy, aby úspěšně splnily svá zadání a své cíle.⁷⁶⁴ Tato teze ve 20. století sociální a humanitní vědy téměř cele ovládla, nemluvě o její specifické roli v religionistice. Vliv Diltheye na Franze Boase, který se po odchodu ze starého kontinentu stal jednou z vůdčích osobností americké antropologie, je zřejmý, ovšem Boas byl ještě ochoten alespoň připustit, že „podobnosti v chování člověka mohou vzniknout nezávisle v důsledku identity jeho mentální struktury“.⁷⁶⁵ Většina jeho současníků, žáků a následovatelů již tak otevřené názory nezastávala. Robert Lowie, další z významných osobností americké antropologie, jednoznačně prosazuje *sui generis* povahu kultury:

Culture is a thing *sui generis* which can be explained only in terms of itself. This is not mysticism but sound scientific method. The biologist, whatever metaphysical speculations he may indulge in as to the ultimate origin of life, does not depart in his workday mood from the principle that every cell is derived from some other cell. So the ethnologists will do well to postulate the principle, *Omnis cultura ex cultura*. This means that he will account for any given cultural facts by merging it in a group of cultural facts or by demonstrating some other cultural fact out of which it has developed.⁷⁶⁶

Kultura je záležitost *sui generis* a nemůže být vysvětlena jinak než sama sebou. Tohle není žádný mysticismus, ale řádná vědecká metoda. Ať si již biolog libuje v jakýchkoliv metafyzických spekulacích o prvotním původu života, při své každodenní práci se neodchyluje od principu, že každá buňka má svůj původ v nějaké jiné buňce. Etnologům bude jen ku prospěchu, pokud budou postulovat tento princip: *Omnis cultura ex cultura*. To znamená, že etnolog bude vysvětlovat jakákoliv kulturní fakta tím, že je zařadí do skupiny kulturních fakt, anebo ukáže, z jakých jiných kulturních fakt vzešla. (přel. J. Franek)

Příznačné pro tento postoj je pak důsledné odmítání jakékoliv koncepce „lidské přirozenosti“. Ruth Benedictová, jedna z Boasových studentek, např. píše v roce 1934 následující řádky:

Man is not committed in detail by his biological constitution to any particular variety of behaviour. The great diversity of social solutions that man has worked out in different cultures in regard to mating, for example, or trade, are all equally possible on the basis of his original

Biologické ustavení člověka jej nepředurčuje v žádném ohledu k nějaké specifické formě chování. Obrovská rozmanitost sociálních řešení, která lidé různých kultur vymysleli s ohledem na sexuální styk, nebo např. obchod, je ve stejné míře umožněna na základě původního

764 DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, pp. 4–21.

765 BOAS (1938: 167): „similarities between the behaviour of man [...] may arise independently on account of the sameness of the mental structure“.

766 LOWIE (1917: 66).

endowment. Culture is not a biologically transmitted complex.⁷⁶⁷

[biologického] obdaření [člověka]. Kultura není biologicky přenášený komplex. (přel. J. Franek)

Evropská tradice nebyla příliš odlišná, Émile Durkheim, který byl prvním akademickým profesorem sociologie, kopíruje téměř doslovně Lowieho:⁷⁶⁸

La société est une réalité *sui generis*; elle a ses caractères propres qu'on ne retrouve pas, ou qu'on ne retrouve pas sous la même forme, dans le reste de l'univers.⁷⁶⁹

Společnost je realitou *sui generis*, má své vlastní charakteristické rysy, s nimiž se jinde nesetkáváme a které ve stejné podobě nenajdeme nikde jinde ve vesmíru. (přel. P. Sadílková)

Jeden z nejvýznamnějších kulturních antropologů druhé poloviny 20. století, Clifford Geertz, formuluje základní premisu kulturního determinismu těmito slovy:

Most bluntly, it suggests that there is no such thing as a human nature independent of culture. Men without culture [...] would be unworkable monstrosities with very few useful instincts, fewer recognizable sentiments, and no intellect: mental basket cases. As our central nervous system – and most particularly its crowning curse and glory, the neocortex – grew up in great part in interaction with culture, it is incapable of directing our behavior or organizing our experience without the guidance provided by systems of significant symbols. [...] Without men, no culture, certainly; but equally, and more significantly, without culture, no men.⁷⁷⁰

Abych se vyjádřil zcela přímočaře, [tato teorie] naznačuje, že neexistuje nic takového, jako lidská přirozenost nezávislá na kultuře. Lidé bez kultury by byli nemožná monstra s velmi malým počtem užitečných instinktů, s ještě menším počtem rozpoznatelných pocitů a bez intelektu: mentální pomatenci. Náš centrální nervový systém, a zvláště jeho největší prokletí a sláva, tedy neokortex, vyrostl převážně v interakci s kulturou. Bez vodítka, které poskytují systémy význačných symbolů [kultura], by CNS nebyl schopen usměrňovat naše chování anebo organizovat naši zkušenost. [...] Bez lidí není kultury – jistě, ale rovněž platí, že bez kultury není lidí, a to je ještě důležitější. (přel. J. Franek)

Jestliže uvážíme, že „kultura nebyla v lidské sociální praxi před 150.000 lety mnohem silnějším faktorem než např. v sociální praxi šimpanzů bonobo a pavíánů“,⁷⁷¹ a přidáme k tomu poznatek, že anatomicky moderní *Homo sapiens* se objevuje přibližně před 300.000 až 200.000 lety,⁷⁷² můžeme se oprávněně ptát, jak

767 BENEDICT (2005: 14).

768 DURKHEIM (1960: 22).

769 DURKHEIM (1960: 22).

770 GEERTZ (1973: 49).

771 CHRUCHLAND (2011: 17): „culture was probably not a vastly greater factor in human social practices than in bonobo or baboon social practices, for example, until humans have been around for roughly 150,000 years“.

772 LIEBERMAN (2011: 530). Lieberman o několik stránek později (*op. cit.*, p. 553) dodává, že „the term ‘anatomically modern *Homo sapiens*’ is superfluous (unless you believe that some *H. sapiens* were not ‘anatomically modern’)“.

se vůbec tato „nemožná monstra“ vyvíjela a přežila až do dnešních dnů. I když odhlédneme od Geertzovy poněkud nabubřelé rétoriky, základní metodologická pozice kulturního determinismu, jež vydatně posílila také poststrukturalistická a postmoderní kritika vědeckého poznání,⁷⁷³ se stala teoretickým základem sociálních a humanitních věd a ještě na konci 20. století ji badatelé označují za „standardní model sociálních věd“ (*Standard Social Sciences Model*, SSSM).⁷⁷⁴ Sám Edward O. Wilson byl pro svoje názory považován za „rasistu, sexistu a imperialistického kapitalistu“, přičemž jeho *Sociobiologie* byla vnímána jako „pravičácký komplot a návod na soustavný útisk utiskovaných“.⁷⁷⁵ Kognitivně-evoluční přístup ke zkoumání morálky a náboženství čelil ve svých počátcích silnému odporu. Robert Frank, jeden z předchůdců evoluční etiky, uvádí, že on sám „v každém publiku vždy narazil na několik lidí, kteří zaujali nepřátelský postoj při pouhé zmínce o tom, že biologické síly hrají roli v lidském rozhodování“;⁷⁷⁶ Pascal Boyer za kognitivní religionistiku přidává stejnou zkušenost, když mluví o „rozšířeném odporu k tomuto typu argumentace v kulturní antropologii, která často považuje za samozřejmé, že ‚kultura‘ je autonomní úrovní skutečnosti, která nemůže být ‚redukována‘ na psychologické nebo biologické faktory“.⁷⁷⁷

Jak dokázal entomolog z Harvardu vyvolat dlouholetou zákopovou válku mezi přírodními a sociálními a humanitními vědami (příp. také mezi dvěma tábory *uvnitř* posledně zmíněných věd) a roznítit spor, který přetrvává do dnešních dnů? Jestliže spor poněkud zjednoduším, lze říci, že Wilson přednesl a hájil dvě konkrétní teze, přičemž obě byly nepřijatelné pro značnou skupinu badatelů působících v humanitních a sociálních vědách. Za prvé stejně tak, jako neexistuje „alternativní“ a „tradiční“ medicína, ale pouze medicína, která funguje (tzv. *evidence-based medicine*) a medicína, která nefunguje (a pak se nemá právo medicínou zvat),⁷⁷⁸ v teoreticko-metodologické oblasti neexistují žádné „přírodní“ a „sociální“ vědy, ale pouze teorie, které produkují empiricky testovatelné hypotézy a teorie, které

773 Srov. LYOTARD (1979). Kritické zhodnocení postmoderních útoků na vědecké poznání podávají zejména KOERTGE (1998); WEINBERG (2001); BOGHOSSIAN (2006); SOKAL (2008).

774 TOOBY – COSMIDES (1992: 23). WILSON (1997: 17) sardonicky dodává, že „the study of culture has in general produced two conclusions: first, culture is everything, nature nothing; and second, no universal moral rules exist in all cultures“.

775 WRIGHT (1995: 345): „a racist, a sexist, a capitalist imperialist [...] a right-wing plot, a blueprint for the continued oppression of the oppressed“. Podrobný popis téměř hysterických *ad hominem* reakcí na Wilsonovo dílo podává PINKER (2002: 108–112).

776 FRANK (1988: 44): „[I have] always encountered a few people in every audience who become hostile at the mere mention of biological forces playing a role in human choices“.

777 BOYER (1994: 295): „a widespread reluctance to this type of argument [*sc.* that evolutionary biology is an essential component for any prospects for understanding human behavior] in cultural anthropology, which often takes for granted that “culture” is an autonomous level of reality, which cannot be “reduced” to psychological or biological constraints“.

778 BAUSELL (2007).

takové hypotézy nejsou schopny předložit. Pokud tedy sociální a humanitní vědy produkují hypotézy, které nejsou testovatelné juxtapozicí vůči empirickým datům, řešením není soustavné odvolávání se na jejich *sui generis* povahu, ale konstrukce lepších hypotéz. Za druhé, Wilson při vši úctě k existencialistickým myslitelům tvrdí, že existence nepředchází esenci, a při vši úctě ke kulturním antropologům popírá, že by kultura byla nezávislá na biologickém ustrojení člověka. Tento chybný předpoklad, který se na kognitivní úrovni přetavil do behavioristické doktríny anti-mentalismu a na kulturní úrovni do teorie kulturního determinismu, je dle harvardského biologa nutné odmítnout a nahradit důsledným zkoumáním evoluční historie našeho druhu. Lidské bytosti ve Wilsonově pojmání jednoduše nejsou nekonečně tvárné kusy hlíny a jejich biologické založení významným způsobem utváří a omezuje možné podoby jednotlivých kulturních systémů.

Tyto obecné teze lze aplikovat jak na studium náboženství, tak na studium morálky, a sám Wilson tak učinil, i když jeho diskuse náboženství je i v lepším případě poněkud zjednodušující. S ohledem na oblast studia morálky Wilson pokládá základy přístupu, který později vykristalizuje do podoby evoluční etiky.⁷⁷⁹ Lidská morálka je dle něj výsledkem komplexní interakce emocí a jejich vědomé reflexe, která posléze utváří axiologické standardy, jako hodnocení obsahující atributy „(morálně) dobrý“ a „(morálně) špatný“. Jestliže chceme pochopit podstatu našich morálních soudů, musíme identifikovat původ a funkční mechanismy emocí, které morálku zakládají. Pokud dále přijmeme tezi, že emoce jsou utvářené činností mozku a mozek samotný je pouze jedním z orgánů lidského těla, na který působí evolučně selekční tlaky, pak se z evoluční biologie stává nepostradatelný nástroj pro analýzu morálky.⁷⁸⁰ Wilson místy dokonce celkem radikálně požaduje, aby byla etika odejmuta z kompetence filosofů a naturalizována.⁷⁸¹ Co platí pro studium morálky, platí také pro studium náboženství: „Stejná argumentace, která včleňuje

779 HAIDT (2009: 280): „I think E. O. Wilson deserves more credit than he gets for seeing into the real nature of morality and for predicting the future of moral psychology so uncannily. He is in my pantheon, along with David Hume and Charles Darwin.“ HAIDT (2008: 69) dokonce tvrdí, že jeho sociálně-intuicionistický model je „essentially Wilson’s theory of moral judgment but with more elaboration on the social nature of moral judgment“.

780 Argument přibližně v této podobě je předestřen hned v prvním odstavci *Sociobiologie*, viz WILSON (2000: 3).

781 WILSON (2000: 562) doslova říká, že „it is time for ethics to be taken from the hands of philosophers and biologized“. Na jiném místě se WILSON (1998b: 62) vyjadřuje ještě ostřeji, když píše, že pochybuje o tom, zda „discussions of ethics should rest upon the freestanding assumptions of contemporary philosophers who have evidently never given thought to the evolutionary origin and material functioning of the human brain“. Filosofové se pochopitelně bránili, SINGER (2011: 68) naznačuje, že Wilson poněkud přehání, ovšem samotný Singer považuje (stejně jako Wilson) evoluční hledisko v etice za zcela nezbytné. De Waal se vyjadřuje poměrně nejasně, na jedné straně (DE WAAL 1996: 10–11) souhlasí se Singerem, na straně druhé na konci své práce *Good Natured* triumfálně oznamuje, že „we seem to be reaching a point at which science can wrest morality from the hands of philosophers“ (DE WAAL 1996: 218).

etickou filosofií do vědy, může vést také studium náboženství“,⁷⁸² přičemž náboženství ve Wilsonově interpretaci „vystalo na etickém základu a bylo používáno za účelem obrany morálních soudů“. ⁷⁸³

6.5 Metodologická konsilience

Rozhodné odmítnutí metodologického izolacionismu a přijetí základních premis Wilsonova konceptu metodologické konsilience lze doložit u nejvýznamnějších představitelů evoluční etiky a kognitivní teorie náboženství. Ani sociální a humanitní vědy v obecné rovině, ani etika a religionistika v rovině specifické, nemohou být *a priori* izolovány od ostatních vědeckých disciplín, protože zkoumají vysoce komplexní vzorce lidského chování. V souladu s touto premisou badatelé v oblasti evoluční etiky prohlašují, že „v návaznosti na sblížování dat z neurověd, evoluční biologie, experimentální psychologie a genetiky, a za předpokladu filozofického rámce konsilientního s těmito daty, teď můžeme smysluplně přistoupit k řešení otázky, odkud se berou hodnoty“,⁷⁸⁴ a vyjadřují naději, že „zkoumání naší morální přirozenosti již nebude vlastnictvím humanitních a sociálních věd, ale cesta sdílená s přírodními vědami“. ⁷⁸⁵ Tentýž vývoj směrem k interdisciplinární otevřenosti lze doložit také v případě kognitivní teorie náboženství. Její představitelé zdůrazňují „úzké spojení mezi přírodními a humanitními vědami“⁷⁸⁶ a jejich texty obsahují celé kapitoly nesoucí název *Směrem ke konsilinci (Towards a consilience)*.⁷⁸⁷ Interdisciplinarita navíc není pouze prázdnou proklamací,⁷⁸⁸ nýbrž ji lze doložit v praxi třeba profesním oborovým zázemím vůdčích osobností kognitivní teorie

782 WILSON (1998b: 64): „The same reasoning that aligns ethical philosophy with the science can also inform the study of religion“.

783 WILSON (1998a: 281): „emerged on an ethical basis and has been used to defend moral maxims“. Při vší úctě k Wilsonovi je tato teze – mírně řečeno – poněkud zjednodušující.

784 CHURCHLAND (2011: 3): „drawing on converging data from neuroscience, evolutionary biology, experimental psychology, and genetics, and given a philosophical framework consilient with the data, we can now meaningfully approach the question of where values come from“.

785 HAUSER (2006: 425): „Inquiry into our moral nature will no longer be the proprietary province of humanities and social sciences, but a shared journey with natural sciences.“

786 GEERTZ (2008a: 348): „intimate link between the natural and the human sciences“.

787 PYYSIÄINEN (2004: 21–27).

788 Již autoři jedné z prvních monografií kognitivního přístupu upozorňují (LAWSON – McCAULEY 1990: 8), že „themes in this book are likely to interest scholars from at least five different disciplines, viz., philosophy, religion, anthropology, psychology, and linguistics. We owe much to the work of researchers from each of those fields“. WHITEHOUSE (2004: 174) uvádí, že kognitivní přístup k náboženství je „of necessity, a cross-disciplinary project“, TREMLIN (2006: 174) mluví o „truly interdisciplinary profile“ této vědecké disciplíny. Nejinak je tomu u evoluční etiky, HAIDT (2001: 80) propaguje stejnou míru inkluze v diskusi sociálně-intuicionistického a racionalistického přístupu k etice: „All of the disciplines that study the mind should contribute to the debate.“

náboženství. Mimo religionistů nechybí antropologové, evoluční biologové, psychologové, filosofové, neurovědci nebo primatologové, pracující společně na sdílené teoreticko-metodologické platformě, jejíž vytvoření bylo možné pouze díky odmítnutí metodologického izolacionismu a *sui generis* přístupu.

Základní teoreticko-metodologické principy tohoto přístupu předpokládají, že jakýkoliv smysluplný pokus o vysvětlení náboženských a morálních fenoménů vyžaduje to, co Pascal Boyer nazval „bohatou psychologií“ (*rich psychology*).⁷⁸⁹ Její ustavení vyžaduje důsledné odmítnutí behavioristického omezení na zkoumání stimulu a odpovědi organismu na něj, které ve svých důsledcích znemožnilo vysvětlení sledovaných jevů prostřednictvím kognitivních a emocionálních mechanismů. K dispozici totiž byla pouze *tabula rasa* lidské mysli a obecný mechanismus učení (*general-purpose learning*). Max Friedländer pochopil nutnost analýzy mysli s ohledem na tak odlišný subjekt, jakým je studium umění, již v roce 1946, když prohlásil, že „umění je záležitostí mysli, z čehož plyne, že jakékoliv vědecké zkoumání umění bude psychologií. Může být také jinými věcmi, ale vždy bude také psychologií“.⁷⁹⁰ Podobně se vyjadřuje Steven Pinker, když v pozmeněné parafrázi slavného výroku Theodasia Dobzhanského uvádí, že „v kultuře vůbec nic nedává smysl, ledaže to postavíme do světla psychologie“.⁷⁹¹ V oblasti kognitivní teorie náboženství badatelé zdůrazňují, že „chyby tradičních vysvětlení náboženství jsou způsobené zaměřením na kulturu (náboženství) místo zaměření na psychologii (náboženské ideje), která náboženství zakládá a umožňuje“.⁷⁹² Pokud tedy připustíme, že emoční a kognitivní mechanismy sehrávají nezastupitelnou roli při utváření morálky a náboženství, je jistě důležité poznat původ těchto mechanismů. Pokud budeme předpokládat, že mysl, která tyto emoční a kognitivní mechanismy generuje, je sama produktem činnosti mozku,⁷⁹³ a zároveň platí, že lidský mozek, stejně jako kterýkoliv jiný orgán, vděčí za svou současnou podobu evoluci přirozeným výběrem a selekčním tlakům, pak je zřejmé, že na to, abychom mohli porozumět architektuře našeho mozku, musíme být schopni rekonstruovat jeho vývoj v kontextu evoluční historie našeho druhu. Zkrátka řečeno: Psychologie se musí stát evoluční psychologií.⁷⁹⁴

789 BOYER (1994: 286).

790 Tato citace uvozuje Gombrichovo slavné dílo *Art and Illusion*, odkud ji také přebírám, viz GOMBRICH (2000: 3): „Art being a thing of the mind, it follows that any scientific study of art will be psychology. It may be other things as well, but psychology it will always be.“

791 PINKER (1999: 210): „nothing in the culture makes sense except in the light of psychology“.

792 TREMLIN (2006: 146): „The flaws of traditional explanations of religion result from considering culture (religion) before the psychology (religious ideas) that makes it possible.“

793 PINKER (1999: 24): „[...] the mind is not the brain but what the brain does, and not even everything it does, such as metabolizing fat and giving off heat.“

794 Manifest tohoto přístupu představili TOOBY – COSMIDES (1992).

Analýza evolučního původu morálky a náboženství přinesla poněkud rozdílné výsledky. V oblasti evoluční etiky můžeme mluvit o rostoucím konsensu na tom, že mechanismy, které zakládají chování a které bychom předteoreticky mohli označit jako „morální“ (příp. „nemorální“), jsou v principu adaptivní. Jak uvádí Haidt, „morálka, stejně jako jazyk, je významná evoluční adaptace určená pro silně sociální druh, která je vestavěna do několika oblastí mozku a těla a kterou lze označit spíše za emergentní než za naučenou, jakkoliv také morálka vyžaduje vstupy a vliv konkrétní kultury“.⁷⁹⁵ S ohledem na oblast studia náboženství byla předestřena dvě možná řešení. První považuje náboženské systémy za adaptivní (podobně jako morální emoce),⁷⁹⁶ ovšem většina badatelů se kloní spíše k interpretaci, dle které je náboženství něco, co Stephen J. Gould nazval spandrem nebo „exaptací“,⁷⁹⁷ a co se v literatuře nejčastěji objevuje pod názvem „vedlejší produkt“ (*by-product*), tj. fenotypická charakteristika, která není adaptivní *per se*, ale vyvinula se jako sekundární výsledek nějaké jiné adaptivní charakteristiky. Dle tohoto názoru lze náboženství chápat jako neadaptivní výsledek interakce některých lidských kognitivních systémů, zvlášť „lidových teorií“ (*folk-theories*), teorie mysli a systémů na de tekci agentů.⁷⁹⁸

Jakkoliv je tato otázka otevřená další diskusi,⁷⁹⁹ obě konkurenční interpretace zcela jednoznačně dokládají význam evolučního myšlení ve studiu náboženství. Obě interpretace by navíc mohly přispět k řešení problematických otázek předestřených v této kapitole – pokud by náboženské systémy byly adaptivní, pak by evolučně nákladné jednání jednotlivce mohlo být vysvětleno jako obtížně falšovatelná (*hard-to-fake*) signalizace, která posiluje kooperaci uvnitř skupiny; pokud by náboženské systémy byly spandrem adaptivních kognitivních systémů, pak by evoluční náklady s nimi spojené byly vyváženy užitekem, který individuum sklízí prostřednictvím těchto adaptivních kognitivních systémů. Odmítnutí behavioristické metodologie společně s evolučním přístupem k vysvětlení morálního a náboženského chování mělo významné důsledky také s ohledem na koncept „lidské přirozenosti“, která byla tak důrazně odmítnuta jak filosofickými existencialisty, tak kulturními

795 HAIDT (2001: 826): „[...] morality, like language, is a major evolutionary adaptation for an intensely social species, build into multiple regions of the brain and body, that is better described as emergent than as learned yet that requires input and shaping from a particular culture“.

796 WILSON (2002: *passim*) chápe náboženská seskupení jako adaptivní jednotky za použití skupinové selekce; BERING (2006) se domnívá, že alespoň některé náboženské zkušenosti mají adaptivní charakter; SOSIS (2009) se pokouší zavést „religion-as-adaptation“ jako plauzibilní alternativu vůči „religion-as-by-product“.

797 GOULD – LEWONTIN (1979).

798 BOYER (2003); PYYSIÄINEN – HAUSER (2009: 108) zastávají smířlivé stanovisko, když uvádějí, že „although religion did not originally emerge as a biological adaptation, it can play a role in both facilitating and stabilizing cooperation within groups, and as such, could be the target of cultural selection“.

799 Přehled jednotlivých evolučních přístupů včetně základních charakteristik pro individuální vs. skupinovou adaptaci podává KUNDT (2014, zejména pp. 58–67).

antropology. James Wilson je přesvědčen o tom, že „morální a politická filosofie musejí začít tvrzením o lidské přirozenosti [...] nemůžeme utéct před faktem, že máme přirozenost, tj. množinu charakteristických vlastností a predispozic, které vytýčují hranice pro to, co můžeme dělat“;⁸⁰⁰ v nedávno publikované práci osvětlující evoluční počátky morálky na základě „sociální selekce“ Christopher Boehm podává stejnou myšlenku v poněkud lakoničtější podobě: „Lidé mají morálku, protože jsme tak geneticky naprogramováni.“⁸⁰¹

Jakkoliv kognitivní teorie náboženství zdůrazňovala ve svých počátcích spíše kognitivní mechanismy bez odkazu na jejich evoluční původ (což se odráží i v názvu samotného přístupu),⁸⁰² brzy se ukázalo, že evoluční perspektiva je nevyhnutelná, protože právě evoluce utvořila lidské kognitivní struktury do jejich dnešní podoby.⁸⁰³ Na tomto místě je nutné zdůraznit, že teoretická východiska evoluční etiky a kognitivní teorie náboženství netvrdí, že by snad lidé byli nějakým způsobem „geneticky determinováni“ k tomu, aby si osvojili konkrétní podobu náboženství nebo morálky bez interakce s kulturním prostředím, jakkoliv často se tento podsunutý argument (*strawman fallacy*) v diskuzích objevuje.⁸⁰⁴ Sociobiologové (a později evoluční psychologové) nikdy netvrdili, že „kultura“ nehraje významnou roli ve vysvětlení morálních a náboženských fenoménů. Spíše pouze zdůrazňují, že podoba kultury je význačně omezována evolučně utvořenou mentální architekturou a studium této architektury je nezbytným předpokladem adekvátního vysvětlení fenoménů morálky a náboženství.⁸⁰⁵ To dokládají také četné metafory, které badatelé kognitivně-evoluční proveniencie používají k osvětlení svých základních metodologických východisek. Robert Frank používá metaforu gyroskopu, kde „role přírody spočívá v tom, že nás obdařila schopností, která odpovídá gyroskopu v klidovém stavu; role kultury je roztočit jej a určit jeho orientaci“;⁸⁰⁶ Scott Atran používá metaforu přírodního kanálu (*conduit*) a uvádí, že stejně jako přirozený kanál usměrňuje vodu po dešti do svého koryta, tak „evoluční charakter krajiny lidstva významně omezuje množství možných náboženských projevů do struktur, které se

800 WILSON (1997: 235): „Moral and political philosophy must begin with a statement about human nature [...] we cannot escape the fact that we have a nature – that is, a set of traits and predispositions that set limits to what we may do [...].“

801 BOEHM (2012: 98): „Humans are moral because we're genetically set up to be that way.“

802 LAWSON – McCAULEY (1990: 184) třeba uvádějí, že oni sami „rejected nativist accounts of the universal principles underlying religious ritual systems“, ale s ohledem na další vývoj disciplíny téměř prorocky dodávají, že „it would be premature at best to hold that biology is irrelevant“.

803 Dvě zásadní syntetizující monografie kognitivní teorie náboženství z přelomu nového tisíciletí již mají slovo „evoluce“ přímo v názvu, srov. BOYER (2001); ATRAN (2002).

804 Viz zejména LEWONTIN – ROSE – KAMIN (1984), kteří se u své kritiky sociobiologie vůbec nesnaží zastírat spíše než vědecká východiska ta politická a ideologická.

805 SPERBER (1996).

806 FRANK (1988: 64–65): „nature's role is to have endowed us with a capacity that is much like a gyroscope at rest; and that culture's role is to spin it and establish its orientation“.

vždy zdánlivě znovuobjevují během historie a skrze různá společenství“;⁸⁰⁷ Marc Hauser používá lingvistickou analogii s Chomského teorií principů a parametrů, v níž lidská přirozenost stanovuje základní principy akvizice a transmise náboženských a morálních idejí a kultura následně doladuje jednotlivé parametry;⁸⁰⁸ pro Christophera Boehma se pak jednoduše „kulturní rukavice nasazuje na genetickou ruku tak, aby seděla“.⁸⁰⁹ Tento metodologický přístup tedy přijímá empiricky doloženou interkulturní variabilitu společně s konceptem sdílených dispozic, které rozsah této variability omezují.

Podporu pro tyto teoreticko-metodologické teze lze hledat např. v etologii, vývojové psychologii a neurovědách. Zdá se totiž, že některé základní stavební kameny lidských morálních systémů (kooperace, smysl pro spravedlivou distribuci prostředků apod.) se objevují již u vyšších primátů a jakkoliv snahy identifikovat u zvířat „náboženské chování“ považují za nepříliš přesvědčivé, někteří badatelé se vydali i tímto směrem.⁸¹⁰ Další podporu pro existenci vrozené množiny dispozic pro nabytí morálních zásad a utváření konceptů kontra-intuitivních agentů poskytuje vývojová psychologie.⁸¹¹ Základní argument by se dal rekonstruovat následovně: Děti jsou na světě příliš krátce na to, aby u nich proběhla řádná a vědomá „akulturace“ nebo aby vůbec plně rozuměly náboženským a morálním konceptům (dalo by se tedy říci, že jsou pod-determinovány kulturou), přesto vykazují ojedinělou sensitivitu pro morální smysl a akvizici náboženských idejí. Pokrok v neurovědách a zejména v zobrazovacích technologiích pak otevírá možnosti integrace studia náboženství a etiky s neurovědami, jak dokládají publikace věnované „neuroetice“⁸¹² či „neuroteologii“.⁸¹³ Za nejdůležitější lze pak považovat to, že metodologické standardy v evoluční etice a kognitivní religionistice zahrnují

807 ATRAN (2002: 11): „humankind’s evolutionary landscape greatly reduces the many possible sources of religious expression into structures that seem always to reappear across history and societies“.

808 HAUSER (2006: 72–74). CHOMSKY (1995: 25–26) popisuje svůj přístup následovně: „The P&P approach aims to reduce descriptive statements to two categories: language-invariant, and language-particular. The language-invariant statements are principles (including the parameters, each on a par with a principle of UG); the language-particular ones are specifications of particular values of parameters“, přičemž dodává, že „the parametric option available appears to be quite restricted“. Stejně tak bychom v doméně morálky a náboženství našli invarianty, které jsou sdíleny na hloubkové úrovni všemi náboženskými a etickými systémy (např. kontra-intuitivní bytosti nebo zákaz vnitřně neregulovaného zabíjení v rámci skupiny), zatímco kulturní prostředí dodává konkrétní parametry těchto principů (jak konkrétně kontra-intuitivní bytosti vypadají, resp. podmínky, jejichž splněním se zabíjení povoluje).

809 BOEHM (2012: 237): „cultural glove fits the genetic hand“.

810 GUTHRIE (1993: 52) např. popisuje pozorováními šimpanzů, kteří reagovali na přicházející bouřku gestikulací, jež naznačuje hrozbu. Guthrie se domnívá, že by to mohlo znamenat, že šimpanzi považují bouřku za „animate“, což je pro něj prekurzorem náboženského chování. HARROD (2009) učinil pokus definovat náboženství tak, aby byla definice aplikovatelná i na zvířata.

811 BARRETT (2012) shrnuje stav bádání pro náboženství; BLOOM (2013) pro morální jednání.

812 FARAH (2010).

813 McNAMARA (2009).

požadavek důsledné empirické testovatelnosti předkládaných hypotéz. Jak se lze dočíst v jedné ze syntetizujících prací pro kognitivní religionistiku, „kognitivní věda o náboženství se musí opírat o empirické pozorování a data z provedených experimentů“.⁸¹⁴ Tento princip se v přírodních vědách zdá být téměř triviálním a rozumí se sám sebou, ovšem po větší část 20. století tomu tak na poli dvou zde zkoumaných disciplín zdaleka nebylo.

6.6 Závěr: Návrat explanace

Navzdory tomu, že základní premisy teoreticko-metodologického programu kognitivní teorie náboženství a evoluční etiky byly formulovány pouze v posledních třech dekádách, oba vědecké programy zaznamenaly téměř exponenciální růst (vyjádřený třeba počtem publikací nebo vznikem mnoha periodik zaměřených na tyto přístupy). Scott James s ohledem na evoluční etiku říká, že „ať již je to pro dobro věci nebo k její škodě, proces „biologizace“ etiky je zahájen“;⁸¹⁵ Tom Lawson poznamenal již v roce 2006, že kognitivní teorie náboženství „již není zábleskem v oku jejich prvních zakladatelů“, nýbrž „zavedený a stále důležitější program vědeckého zkoumání“.⁸¹⁶ Metodologická konsilience, důraz na možnost empirického ověřování hypotéz, evoluční vysvětlení kognitivní architektury, znovuobjevení „lidské přirozenosti“ a z toho vyplývající vyvážená pozice v debatě o roli přirozenosti a výchovy (*nature-nurture debate*), nutnost doplnění hermeneutických přístupů kauzální explanací – to všechno se stalo nezbytnou výbavou pro vysvětlení lidské morální a náboženské zkušenosti. Stejně tak, jako Sókratés, slovy Cicerona, „povolal filosofii zpět z nebes [na zemi]“ (*philosophiam devocavit e caelo*),⁸¹⁷ kombinovaná snaha evoluční etiky a kognitivní teorie náboženství povolala morálku a náboženství zpět z jejich transcendentních výšin, kontextualizovala je v evolučním rámci vývoje našeho druhu a integrovala jejich studium s ostatními obory vědeckého poznání.

Na základě výše uvedené analýzy je zřejmé, že kognitivní teorie náboženství náleží plně k naturalistickému paradigmatu v religionistice, protože se pokouší náboženství reduktivně vysvětlit prostřednictvím identifikace kognitivních mechanismů a výslovně odmítá metodologický izolacionismus a *sui generis* přístup uplatňovaný protekcionistickým paradigmatem. Srovnání s vývojem teoreticko-metodologických stanovisek v etice umožnilo doložit interdisciplinární povahu kognitivní

814 ANDERSEN (2001: 275): „cognitive science of religion must rely on empirical observation and data from actual experiments“.

815 JAMES (2011: 208): „For good or ill, the process of “biologizing” ethics is under way [...]“

816 Viz TREMLIN (2006: xi): „no longer a gleam in the eye of its earlier visionaries [...] established and an increasingly substantial program of scientific inquiry“ (Lawson je autorem úvodu k této práci).

817 CICERO, *Tusculanae disputationes* 5.4.10.

revoluce, ovšem z hlediska cílů této práce slouží také jako doklad dekonstrukce epistémického odůvodnění *per hominem*. V předchozí kapitole bylo ukázáno, že téměř všichni autoři hlásící se k fenomenologii náboženství předpokládají, že badatel musí být sám věřící, a dále, že konečný verdikt ohledně pravdivosti nebo nepravdivosti propozic vztahujících se k náboženství mohou vyhlásit pouze věřící konkrétního zkoumaného náboženství. Instruktivní bude na tomto místě zmínit alespoň dvě studie evoluční etiky, které se přímo vztahují k tomuto problému, obě publikované v přelomovém roce 2001.⁸¹⁸

V první studii se Jonathan Haidt po přečtení krátkého příběhu ptal testovaných subjektů na zdánlivě banální otázku, které měly osvětlit jejich postoj ke konkrétní hypotetické situaci vzbuzující morální reakci, jíž byl jednorázový milostný poměr mezi sourozenci.⁸¹⁹ Nepřekvapí, že většina testovaných subjektů vyjádřila morální nesouhlas s tímto konáním, jádro testu ovšem spočívalo v tom, že účastníci výzkumu byli experimentátorem vyzváni, aby své stanovisko také zdůvodnili. Téměř nikdo z testovaných subjektů nebyl schopen podat konzistentní racionální odůvodnění svého nesouhlasu s incestním intimním stykem, protože většinově se odvolávali na hrozbu genetických defektů u dítěte (ačkoliv v příběhu bylo explicitně řečeno, že oba aktéři použili ne jednu, nýbrž dvě metody kontracepce) nebo na možné negativní důsledky pro jejich další emoční vývoj (ačkoliv jim bylo výslovně řečeno, že v modelovém příkladu to pro oba sourozence byla příjemná zkušenost a jejich vzájemný vztah se tím pouze utužil). Mnozí účastníci studie byli zcela zaskočení (Haidt tento stav označuje termínem *moral dumbfounding*), a ačkoliv nedokázali svou pozici racionálně odůvodnit, trvali na tom, že popsané jednání je z morálního hlediska nepřijatelné.

Ve druhé studii Joshua Greene s kolegy testované subjekty konfrontoval se dvěma různými scénáři konkrétní situace vyžadující morální souhlas nebo nesouhlas, jejichž výsledek byl ovšem identický.⁸²⁰ V obou případech měly testované subjekty rozhodnout, zda je morálně přípustné odklonit vozík řítící se na skupinu pěti lidí, které bez vnějšího zásahu usmrtí, za cenu jednoho lidského života. V prvním případě lze změnit dráhu vozíku odkloněním za pomoci páky, která prohodí výhybku a změni dráhu vozíku ze své původní dráhy na kolej, kde stojí jeden člověk. V druhém případě musel testovaný subjekt zastavit vozík svržením oběžního člověka z mostu nad tratí. Většina testovaných subjektů považovala první scénář za morál-

818 HAIDT (2009: 280) v retrospektivě uvádí, že rok 2001 byl „a tipping point – a year when the zeitgeist shifted away from the study of moral reasoning and decisively towards the multi-disciplinary study of moral emotions and intuitions“. GREENE (2003: 847) o dva roky později ohlašuje „growing consensus“; SINGER (2011: xi) v nové předmluvě ke své práci *Expanding Circle* uvádí: „It is now generally accepted that the roots of our ethics lie in patterns of behavior that evolved among our prehuman ancestors, the social mammals, and that we retain within our biological nature elements of these evolved responses.“

819 HAIDT (2001).

820 GREENE *et al* (2001).

ně přípustný, druhý scénář za morálně nepřípustný, navzdory tomu, že z hlediska racionální kalkulace mají oba scénáře stejný výsledek, totiž záchranu pěti životů za cenu jednoho. Inovativním prvkem Greenovy studie ovšem bylo použití funkční magnetické rezonance, která v druhém případě (svržení člověka z mostu) zaznamenala u subjektů zvýšenou aktivaci mozkových center asociovaných s emocemi.

Teoretické pozice Haidta a Greena jsou ve všech podstatných rysech stejné – drobný rozdíl spočívá pouze v tom, že dle Greena racionální usuzování v otázkách morálky hraje významnější roli, než připouští Haidt.⁸²¹ Základní teoretické teze modelu sociální intuice by se daly shrnout následovně: Proces rozhodování v morálních otázkách je u lidí primárně (ovšem nikoliv výlučně!) záležitostí automatického, nevědomého procesu založeného na evolučně získaných morálních emocích. V konkrétní sociální situaci tedy lidé pociťují odpor nebo souhlas na základě jejich morálních intuic – morální argumentace a proces zdůvodňování morálních pozic je *post hoc*, druhotný, a zaměřený na obhajobu pozice, kterou daný jedinec většinou zastává „automaticky“. Haidt sice nepopírá, že k procesu racionálního vyhodnocení jednotlivých morálních dilemat někdy dochází,⁸²² tvrdí však, že reálný vliv na proces a výsledek morálního rozhodování má pouze ve velmi omezených a dobře definovatelných situacích.⁸²³

Podobný závěr lze formulovat také pro studium náboženství. Jak již bylo zmíněno v předchozí kapitole, v 70. letech postupně rostl v rámci akademické komunity odpor vůči moderní verzi epistémického odůvodnění *per hominem*. Autoři jako např. Ugo Bianchi, Zwi Werblowsky nebo Michael Pye se postavili proti podmínce podřizovat interpretace náboženství věřícím a ke stejnému závěru dochází (ovšem již za empirické podpory dat) také kognitivní teorie náboženství, a to zejména v otázce rituálu. To samozřejmě neznamená, že by sebe-pochopení významu a smyslu rituálu náboženskými aktéry nebylo pro religionistiku důležité a v tomto ohledu lze souhlasit s Radkem Chlupem, který sice připouští, že „mnohé aspekty náboženství, jako například rituál, zkratka fungují, aniž by věřící dokázali vysvětlit jak“, ale doplňuje, že to „jistě neznamená, že bychom v takovémto případě museli rezignovat na rozumění a vydat se cestou redukcionistického (od)vysvětlování“.⁸²⁴ Vydat se cestou redukcionistického (od)vysvětlování však nutně neznamená rezignovat na rozumění, znamená to podat výklad zkoumaného jevu na jiné úrovni. Naturalistický přístup nepopírá význam rozumění, ale staví se proti tezi, že prá-

821 GREENE – HAIDT (2002: 522); HAIDT (2009: 281).

822 HAIDT (2001: 829) výslovně uvádí, že SIM není anti-racionalistický model. HENRICH – HENRICH (2006: 224) považují exkluzivistická vysvětlení (ať již jsou evoluční, nebo kulturní), za přežitá a neproduktivní.

823 HAIDT (2001: 822): „when the person has adequate time and processing capacity, a motivation to be accurate, no a priori judgement to defend or justify, and when no relatedness or coherence motivations are triggered.“

824 CHLUP (2015: 451).

vě rozumění by mělo být jedinou možnou modalitou religionistického bádání. V návaznosti na dřívější kritiku náboženského symbolizmu a odhalování „smyslu“ náboženských úkonů, kterou podal Dan Sperber,⁸²⁵ se nedostatečnosti hermeneutiky a *verstehen*-přístupu protekcionistického paradigmatu věnoval zejména Pascal Boyer. Boyer dokládá, že má pouze omezený smysl ptát se po významu a smyslu nějakého konkrétního rituálu, protože rituály nemají povahu explicitních tvrzení⁸²⁶ a samotní účastníci náboženského rituálu podávají často zcela nekoherentní vysvětlení:

In most human groups people have all sorts of rituals but no good explanation of why they should be performed, especially of why they should be performed in the specific way prescribed. [...] You can associate a vast number of notions with each ritual action and still have no clear justification for performing *this* action rather than that. Which is why people's exegesis of their own rituals is often vague, circular, question-begging, mystery-ridden and highly idiosyncratic.⁸²⁷

Ve většině lidských skupin mají lidé množství různých rituálů, ale žádné dobré vysvětlení, proč by je měli vykonávat a zvláště, proč by je měli vykonávat specifickým předepsaným způsobem. Každé rituální akci lze přiřadit obrovské množství významů a stále to nebude dostatečné pro jasné vysvětlení, proč vykonat *tuto* akci spíše než nějakou jinou. To je také důvodem, proč je exegeze, kterou lidé u svých vlastních rituálů uplatňují, často vágní, kruhová, plná nejasností a vysoce idiosynkratická. (přel. J. Franek)

Zde nastíněná interpretace fenoménu morálky a náboženství také zakládá nové možnosti, jak přehodnotit jejich vzájemný vztah. Viděli jsme, že pro Goulda (a pro mnohé další) náboženství a morálka jaksi přirozeně „patří k sobě“. Kognitivně-evoluční perspektiva spíše ukazuje, že toto automatické párování by mělo být přehodnoceno. Marc Hauser uvádí, že „sňatek mezi náboženstvím a morálkou není pouze vynucený, ale není vůbec nutný, a dožaduje se rozvodu“,⁸²⁸ výsledky nového přístupu poněkud překvapivě ukazují, že jestliže se doposud mělo za to, že náboženství funduje morálku, skutečný stav věci může být zcela opačný: „Náboženství nezakládá morálku (jak bychom se mohli domnívat) – spíše jde o to, že naše intuitivní morální myšlení způsobuje, že některé náboženské koncepty lze snadněji

825 SPERBER (1975).

826 BOYER (1994: 194): „To push the method to its extreme, we are led to analyze rituals as expressing religious statements in spite of the fact that they consist of actions. This should be enough to show that the notion of “meaningful actions” cannot be sufficient as an anthropological description of religious ritual. For, even if rituals convey religious statements, it would remain to explain why these are couched in the ambiguous, indirect idiom of actions rather than directly state.“

827 BOYER (2001: 232–233). Pro přehled kognitivních teorií rituálu viz JEROTIJEVIĆ – MAŇO (2014), kteří docházejí k závěru (*op. cit.*, p. 162), že starší „teoretická východiska a metodika neumožňovaly odhalit příčiny toho, proč se lidé v rituálních aktivitách vlastně angažují, a jejich explicitní výpovědi nemohly poskytnout relevantní odpovědi ani na otázku, jak lidé o těchto aktivitách uvažují, ani jakým způsobem účast na rituálech ovlivňuje další jednání člověka.“

828 HAUSER (2006: 421–422): „marriage between morality and religion is not only forced but unnecessary, crying out for a divorce“.

nabývat, uchovávat a sdílet s ostatními.⁸²⁹ Na tomto místě není možné detailně zpracovat nové přehodnocení vztahu morálky a náboženství, avšak pro cíle této práce bylo spíše podstatným ukázat, jakým způsobem se dále vyvíjela teorie a metodologie studia náboženství, a to zejména v podobě kognitivní teorie náboženství, která se svým přístupem vrací k naturalistickému paradigmatu v religionistice. Analogický vývoj v oblasti etiky dokládá interdisciplinární povahu kognitivního obratu. Mnohé otázky zůstávají pochopitelně nezodpovězeny a mnohé problémy nevyřešeny, ovšem, jak jednou napsal Carl Sagan, „ať se již metoda vědy zdá být jakkoliv nudná a nevlá, je daleko důležitější než vlastní vědecké poznatky“.⁸³⁰

829 BOYER (2001: 202): „[...] far from religion supporting morality, as we might think, what happens is that our intuitive moral thinking makes some religious concepts easier to acquire, store and communicate to others“.

830 SAGAN (1996: 22): „The method of science, as stodgy and grumpy as it may seem, is far more important than the findings of science.“

7 KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (2): TERMINOLOGIE

Si nemo ex me quaerat, scio; si tamen quaerenti explicare velim, nescio.
(Augustinus Aurelius)⁸³¹

Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen. Das Rätsel gibt es nicht. Wenn sich eine Frage überhaupt stellen läßt, so kann sie auch beantwortet werden.

(Ludwig Wittgenstein)⁸³²

V předchozí kapitole jsem naznačil, jakým způsobem kognitivní teorie náboženství navazuje na naturalistické paradigma v oblasti teorie a metodologie religionistiky: Kognitivní přístup odmítá metodologický izolacionismus, který chápe náboženskou zkušenost člověka jako doménu *sui generis*; pokouší se náboženství reduktivně vysvětlit za pomoci kognitivních mechanismů, které sehrávají roli při nabývání a přenosu náboženských představ a idejí v kultuře; v neposlední řadě také odmítá jakoukoliv verzi epistémického odůvodnění *per hominem* a naopak dochází k závěru, že sami věřící často nejsou schopni podat koherentní a smysluplný výklad svých náboženských přesvědčení nebo praktických aktivit (což bylo doloženo zejména při náboženském rituálu). Srovnání s paralelním vývojem v evoluční etice pak ilustruje interdisciplinární povahu kognitivní revoluce, dokládá významné shody v dosažených výsledcích a zakládá možnost nově položit otázku po vztahu morálky a náboženství, jakkoliv odpověď na tuto otázku nebyla z rozsahových důvodů blíže tematizována. Tato kapitola se zaměří na konkrétní terminologický problém, jímž je otázka definice náboženství.

7.1 O užítku a škodlivosti definice pro život

Jestliže budeme vycházet z faktu, že k otázce definice náboženství již bylo napsáno nesčetné množství publikací a jakékoliv *communis opinio* se zdá být nedosažitelné, lze se oprávněně ptát, zda není samotná snaha definovat náboženství nějakým způsobem defektivní. Nacházíme se totiž v situaci, kdy neexistuje obecný vědecký

831 AUGUSTINUS, *Confessiones* 11.14.

832 WITTGENSTEIN (1922: § 6.5).

konsensus ani o tom, zda vůbec existuje konsensus s ohledem na před-teoretické používání pojmu „náboženství“.⁸³³ Ostatně není vůbec zřejmé, zda je jakákoliv definice náboženství v principu možná, a pokud ano, zda (a proč) by měla být nezbytnou součástí ustavení vědeckého zkoumání náboženství.⁸³⁴ Navzdory zjevným komplikacím se domnívám, že by nebylo vhodné zamést otázku definice náboženství pod koberec jako neplodné teoretizování, a to ze dvou důvodů. Za prvé, jak správně upozorňují někteří badatelé, definice náboženství může být chápána jako miniaturní teorie náboženství.⁸³⁵ Pokud vědecké zkoumání náboženství nechce slevit z určitého teoreticko-metodologického standardu a připojit se k Paulu Feyerabendovi a metodologickému anarchismu,⁸³⁶ bude muset formulovat základní teze svého vědeckého programu a alespoň přibližné vymezení pole zkoumání mezi tyto programové teze jistě patří. Pokud religionistika rezignuje na snahu o určení vlastního předmětu svého bádání, bude mít potíže s formulací základních teoretických principů, které by toto bádání měly vést.

Za druhé otázka definice náboženství není pouze prázdnou spekulací, protože má důležité praktické důsledky v sociální sféře.⁸³⁷ Teritoriální a mezinárodní právo operuje s termínem „náboženství“, garantuje svobodu náboženského vyznání nebo definuje vztahy mezi státem a jednotlivými církvemi. Definice náboženství má tedy dalekosáhlé důsledky pro veřejný vzdělávací systém (zejména tam, kde je ústavně založena odluka církví od státu),⁸³⁸ pro daňové výjimky náboženských

833 McKINNON (2002: 67) se domnívá, že účastníci debaty o náboženství zpravidla vědí, co to náboženství je, mají pouze problém formulovat konotativní definici, k podobnému závěru dochází také PALS (1987: 261), který nepochybuje o tom, že v kontextu komunikačního rámce západní kultury existuje jisté předporozumění (*Vorverständnis*) fenoménu náboženství. MARTIN (2009: 167) tvrdí, že použití termínu „náboženství“ je natolik synchronně i diachronně variabilní, že vylučuje jakékoliv obecné předporozumění, ve stejném duchu se vyjadřuje také FITZGERALD (1996: 215), dle kterého je pojem „náboženství“ užíván v nejrůznějších významech a kontextech, „often with little to no critical reflection“.

834 KISHIMOTO (1961: 236) považuje definici náboženství za „indispensable premise for the study of religion“; HORYNA (2011: 9, 15) naopak spatřuje v pokusech o definici náboženství metodologické selhání. Na postmoderní kritiku definice náboženství a religionistiky obecně reagují LANG – KAŠE (2010), dle kterých má „náboženství“ sloužit jako „referenční rámec výzkumu“ (*op. cit.*, p. 66). ŠTAMPACH (2008: 30) definuje náboženství přímo jako „vztah člověka k transcendentní skutečnosti“.

835 PALS (1987: 272). Téměř stejnými slovy na tuto okolnost upozorňuje HARRISON (2006: 137); GUTHRIE (2007: 64) rovněž zdůrazňuje, že „the problems of definition are also the problems of the theory“; VÁCLAVÍK (2014: 37) podobně uvádí, že „každá definice náboženství odráží především konkrétní cíle, kontext a metodologická východiska teorie, v jejímž rámci byla vytvořena“.

836 FEYERABEND (1986a). Pro stručné shrnutí základních tezí metodologického anarchismu viz jeho „Theses on Anarchism“, přetištěno in MOTTERLINI (1999: 113–118).

837 Tento fakt většina badatelů vyjadřujících se k definici náboženství zcela pomíjí, upozorňují na něj zejména WAX (1984: 6); ASAD (2001: 220); McKINNON (2002: 80); VIDO (2003: 25–26); HARRISON (2006: 145–147).

838 McCUTCHEON (1995: 306). Tématem infiltrace (zejména protestantské) teologie do veřejného vzdělávacího systému ve Spojených státech amerických se dlouhodobě zabývá WIEBE (2000).

organizací,⁸³⁹ anebo pro právní úpravu tzv. výhrady svědomí (*status of conscientious objector*).⁸⁴⁰ Když právní vědci a zákonodárci sáhnou po textech odborníků na problematiku náboženství (a občas se tak děje), nenacházejí nic, co by alespoň vzdáleně připomínalo obecný konsensus, a jsou odkázáni k ironickému konstatování, že „zatímco akademické prostředí disponuje přepychem možností diskuse o tom, zda je termín ‚náboženství‘ beznadějně mnohoznačný, právníci a soudci tuto možnost často nemají“.⁸⁴¹ Jakkoliv lze souhlasit s teoretickou pozicí „věda-pro-vědu“, která předpokládá, že primárním cílem vědeckého úsilí je akumulace poznatků, přičemž veřejná využitelnost nebo praktické důsledky těchto poznatků jsou pouze sekundární záležitostí, domnívám se, že by religionistika měla brát v potaz fakt, že společnost alespoň aproximativní definici náboženství potřebuje – a kdo jiný by ji měl podat, než odborníci na náboženství?

Je dost dobře možné, že neschopnost podat konsensuální definici náboženství nemusí být způsobena principiální nedefinovatelností pojmu „náboženství“, nýbrž může být důsledkem nedostatečné reflexe toho, co by definice v tomto případě měla dosáhnout a jaké by měly být její parametry.⁸⁴² To je ovšem otázka filosofická. Domnívám se proto, že problém definice náboženství by mohl být alespoň parciálně řešen prozkoumáním filosofického pozadí, které je u všech pokusů o vymezení předmětu religionistiky implicitně přítomno. V této kapitole tedy nejdříve rekonstruuji ideální typ, který by bylo možné označit jako kognitivní definici náboženství; následně se zabývám historickým kontextem, a to zejména fenoménem, který označuji jako „Tylor-Durkheimova dichotomie“, a dále vybraným sociálně-konstruktivistickým přístupům. Následně zhodnotím přínos definice kognitivní proveniencí ve vztahu k teoretickým problémům, které se objevily u starších pokusů o definici náboženství, a v samotném závěru kapitoly vyvozují důsledky kognitivní definice náboženství v kontextu naturalistického a protekcionistického paradigmatu.

7.2 Rekonstrukce kognitivní definice náboženství

Níže uvádím vybraná vymezení náboženství tak, jak se objevují v dílech předních badatelů na poli kognitivní teorie náboženství. Předkládaný výčet si nemůže činit

839 DAWKINS (2009: 436).

840 Pouze jeden příklad za všechny: Když Bertrand Russell odmítl narukovat a v průběhu první světové války zaujímal přísně pacifistická stanoviska, byl propuštěn z Trinity College (1916) a později také uvězněn (1918). Když během války činili totéž kvakeři, odvolávající se na svou náboženskou víru, mnohým bylo přiznáno právo na výhradu svědomí a války se nemuseli účastnit bez jakéhokoliv postihu.

841 GUNN (2003: 191): „whereas academia has the luxury of discussion on whether the term ‘religion’ is hopelessly ambiguous, lawyers and jurors often do not“.

842 Tuto možnost zvažuje např. COMSTOCK (1984: 500).

nárok na úplnost, lze jej však považovat za reprezentativní vzorek (kurzíva u všech citací J. F.):

- „Všechna náboženství sdílejí tento význačný rys: zjevnou komunikaci, v nějaké symbolické formě, s *bytostmi, které jsou lidem podobné, ovšem nejsou lidské*.“⁸⁴³
- „Za účelem této diskuse ‚náboženství‘ označuje sdílený systém přesvědčení a jednání, který se vztahuje k *nadlidské, aktivně činné entitě (agency)*.“⁸⁴⁴
- „Náboženství je o existenci a kauzální síle *nepozorovatelných, aktivně činných entit*.“⁸⁴⁵
- „Přibližně řečeno, náboženství je (1) nákladná a těžko napodobitelná (*hard-to-fake*) oddanost společenství (2) světu *kontra-faktuálních, kontraintuitivních, nadpřirozených a aktivně činných entit*, (3) které ovládají existenciální úzkosti lidí, jako např. smrt nebo klam.“⁸⁴⁶
- „Náboženství je koncept, který označuje *kontraintuitivní reprezentace mající povahu osob* a praxi, instituce atd., které se k těmto reprezentacím vztahují. Jsou hojně rozšířené, doslovně se jim věří a skupina lidí je aktivně využívá při svých pokusech o pochopení, vysvětlení a kontrolu těch aspektů života a skutečnosti jako celku, které nejsou uchopitelné selským rozumem, resp. (v nedávné době) vědeckou explanací.“⁸⁴⁷
- „Pro naše účely jednoduše řekneme, že náboženství sestává z množiny sdílených přesvědčení a jednání, které se vztahují k *nadpřirozené, aktivně činné entitě*.“⁸⁴⁸

843 GUTHRIE (1993: 197): „All religions do share a feature: ostensible communication with *humanlike, yet nonhuman, beings* through some form of symbolic action.“

844 BARRETT (2000: 29): „For the purpose of discussion here, ‘religion’ designates a shared system of beliefs and actions concerning *superhuman agency*.“

845 BOYER (2001: 7): „Religion is about the existence and causal powers of *nonobservable entities and agencies*.“ Boyer výše citovaný text uvádí jako „nález antropologie“ (*finding of anthropology*), ovšem jeho vlastní stanovisko rezonuje s konceptem minimálně kontraintuitivních bytostí, kolem něž jeho interpretace náboženství gravituje.

846 ATRAN (2002: 4): „Roughly, religion is (1) a community’s costly and hard-to-fake commitment (2) to a *counterfactual and counterintuitive world of supernatural agents* (3) who master people’s existential anxieties, such as death and deception.“

847 PYYSIÄINEN (2003a: 227): „‘Religion’ is a concept that identifies the *personalistic counter-intuitive representations* and the related practices, institutions, etc. that are widely spread, literally believed, and actively used by a group of people in their attempts to understand, explain and control those aspects of life, and reality as a whole, that escape common sense and, more recently, scientific explanation.“

848 WHITEHOUSE (2004: 2): „For the present purposes, let us simply say that religion consists of any set of shared beliefs and actions appealing to *supernatural agency*.“

- „*Nadlidské, aktivně činné entity* jsou silou, se kterou třeba počítat, a zdá se, že právě o tomhle je náboženství. Náboženství sestává z vykonávání rituálů a různých dalších jednání, která jsou založena na předpokladech o tom, jakými bytostmi tyto nadpřirozené, aktivně činné entity jsou.“⁸⁴⁹
- „Pro mé účely náboženství odkazuje k množině přesvědčení, která se vztahují k *existenci jednoho nebo více bohů*, a k jednáním, která jsou motivována těmito přesvědčeními.“⁸⁵⁰

Na tomto místě lze také podotknout, že i dílo, které dle mnohých badatelů zakládá kognitivní teorii náboženství,⁸⁵¹ tedy *Promyšlet náboženství (Rethinking Religion)*, první vydání 1990) od autorské dvojice Tom Lawson – Robert McCauley, definuje rituál *qua* náboženský rituál limitující podmínkou inkluze nadpřirozených bytostí: „Všechny náboženské rituály v nějakém bodě své reprezentace zahrnují *nadlidské, aktivně činné entity*. Každá strukturní analýza náboženského rituálu musí obsahovat nadlidskou, aktivně činnou entitu alespoň v jednom z [dílčích] rituálů, které jsou vestavěny (*embedded*) do analyzovaného rituálu. To znamená, že všechny náboženské rituály buď přímo zahrnují, anebo předpokládají účast bohů.“⁸⁵² Bližší prozkoumání těchto tezí vede k několika závěrům.

Za prvé, pokud odhlédneme od několika nepříliš významných odlišností, všechna vymezení náboženství uvedená výše výslovně identifikují nadpřirozené, nadlidské nebo kontraintuitivní bytosti jako *differentia specifica* náboženství. Představy a ideje jsou označeny jako náboženské tehdy, pokud zahrnují interakci s božstvem, které aktivně zasahuje do života lidí. Rituál lze považovat za náboženský tehdy, pokud v jeho struktuře nějakým způsobem figurují nadpřirozené kontraintuitivní bytosti. Jelikož je tato charakteristika přijímána téměř bez výhrad, domnívám se,

849 SLONE (2004: 68): „*Superhuman agents* are a force to be reckoned with; at least that’s what religion seems to be about. Religion involves doing rituals and other sorts of activities that are predicated on presumptions about what kind of beings supernatural agents are.“

850 BARRETT (2011: 130): „For my purposes, religion refers to the collection of beliefs related to *the existence of one or more gods*, and the activities that are motivated by those beliefs.“

851 ENGLER – GARDINER (2009: 22).

852 LAWSON – MCCAULEY (1990: 124): „All religious rituals involve superhuman agents at some point or other in their representation. [...] Every structural analysis of a religious ritual must include a superhuman agent in at least one of the rituals embedded in the ritual under analysis. This is to say that all religious rituals either directly involve or presuppose the participation of the gods.“ V navazující studii obou autorů (MCCAULEY – LAWSON 2002: 20) se na tzv. *principle of supernatural agency* nic nezměnilo: „Religious rituals, while engaging the same representational resources, possess a distinctive feature that marks them off not only from everyday actions but also from the other sorts of routine religious actions we mentioned above (such as standing at various points during a worship service). That distinctive feature is that religious rituals (in our technical sense) always presume an end point to such causal or rational explorations. In religious ritual representations things come to an end. Causal chains terminate; reasons find a final ground. In short, the buck stops with the gods.“

že je opodstatněné mluvit o „kognitivní definici náboženství“, přičemž koncepce kontraintuitivních bytostí bude sloužit jako *definiens* náboženství. Tuto definici chápu jako ideální typ, který lze rekonstruovat na základě tezí o povaze náboženství dohledatelných v religionistické literatuře u badatelů s kognitivní afiliací. Názory jednotlivých autorů se jistě od sebe budou mírně lišit, a někteří kognitivisté dokonce popírají, že vůbec podávají nějakou definici náboženství,⁸⁵³ což mne přivádí k dalšímu bodu.

Za druhé, pokud budeme blíže analyzovat definice uvedené v této sekci, zjistíme, že tyto formulace jsou nesmírně opatrné (s ohledem na problémy spojené s definováním „náboženství“ se tomu také nelze divit). Badatelé svá vymezení limitují idiosynkratickými kvalifikacemi, které slouží ke snížení jistotní modality výroků, jako např. „pro účely této diskuse“, „přibližně“, „pro současný záměr“, „náboženství se zdá být ...“, „pro moje účely a cíle“. Zároveň je však z podaného přehledu zřejmé, že jednotlivé definice se od sebe téměř neliší. Kognitivní teorie náboženství tedy na jedné straně nalézají silný konsensus v otázce definice náboženství, na straně druhé se většina autorů tohoto teoretického zaměření snaží vědomě tuto definici zbavit váhy tím, že ji prohlašuje za *ad hoc* konstrukci bez významnější teoretické hodnoty. Jakkoliv by si tento zvláštní druh kognitivní disonance zaslouhoval bližší zkoumání, omezím se na analýzu kognitivní verze definice náboženství, tak jak ji lze rekonstruovat z děl kognitivní religionistiky, a doprovázející kvalifikace modifikující její jistotní modalitu ponechávám stranou.

Za třetí, z uvedeného by se mohlo zdát, že *prima facie* se kognitivní definice náboženství vrací zpátky k „minimální definici“ náboženství jako animismu svého druhu, kterou předestřel před více než sto lety Edward Burnett Tylor. Jonathan Z. Smith dokonce tvrdí, že „kdykoliv se výslovně diskutuje problém definice, za *sine qua non* náboženství se konzistentně považují ‚přesvědčení a praxe vztahující se k nadlidským bytostem‘“.⁸⁵⁴ Pokud by tomu tak skutečně bylo,⁸⁵⁵ mohli bychom se oprávněně ptát, zdali není kognitivní přístup pouze mnohým povykem pro nic a zda jsou jeho nároky na originalitu obhajitelné. Nakonec je nutné dodat, že kognitivní definice náboženství, která zdůrazňuje roli evolučních a kognitivních

853 Pro přehled těchto názorů viz zejména JONG (2015), který se k možnosti definice náboženství staví skepticky.

854 SMITH (2004: 165): „religion's *sine qua non* [...] is held consistently, whenever the issue of definition is explicitly being raised, to be 'beliefs and practices that are related to superhuman beings'“.

855 Smithova teze je bez dalšího jenom stěží obhajitelná, např. Émile Durkheim se proti definici náboženství prostřednictvím nadpřirozených nebo nadlidských bytostí ostře vymezoval a jeho alternativní přístup má i dnes nemálo zastánců. WILSON (2002: 222) třeba uvádí: „Without wishing to vindicate Durkheim in all respects, I think this definition is on the right track because it acknowledges the functional nature of religion.“; BELLAH (2011: 1) pracuje s definicí náboženství, kterou sám označuje za „zjednodušenou Durkheimovu definici“ (*simplified Durkheimian definition*) a která se od „originálu“ téměř neliší – náboženství je dle něj „system of beliefs and practices relative to the sacred that unite those who adhere to them in a moral community“.

omezujících podmínek (*constraints*) pro akvizici a transmissi sociokulturních konceptů, se nezdá být kongruentní s nejrozšířenějšími moderními postupy při snaze o definici náboženství. Tyto přístupy používají teoretické nástroje jazykových her, typologie rodových podobností (*family resemblances*) a považují náboženství za nevázanou (*unbound*) a/anebo sociálně konstruovanou kategorii, případně navazují na sociálně-funkcionální definici, kterou předložil před téměř stoletím Durkheim v přímé kritické reakci na Tylorův animismus. Nyní proto krátce nastíním Tylor-Durkheimovou dichotomii ve vztahu k esencialistické definici náboženství.

7.3 Esencialismus: Tylor-Durkheimova dichotomie

Diskusi esencialistických definic náboženství lze začít pohledem na jeden z nejranějších dokladů tohoto přístupu, který nalezneme v Platónově dialogu *Euthyfrón*.⁸⁵⁶ Sókratés položí Euthyfrónovi, athénskému knězi a samozvanému expertovi „v náboženských záležitostech“ (τῶν θείων [...] καὶ τῶν ὀσίων τε καὶ ἀνοσίων)⁸⁵⁷ zdánlivě triviální otázku: „Co je to zbožnost?“ Euthyfrón bez jakéhokoli zaváhání odpovídá ostantativní definicí – zbožnost je právě to, co on teď dělá, tedy žaluje vlastního otce za usmrcení otroka. Sókratés se však s odpovědí nemůže ztotožnit, vždyť se také neptá na konkrétní příklad zbožného jednání, dokonce ani na seznam zbožných a bezbožných činů, nýbrž na *kritérium*, na základě kterého by bylo možné vždy rozhodnout, zda je nějaké jednání zbožné či nikoliv (ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὄσια ὀσιά ἐστιν).⁸⁵⁸ Euthyfrón předkládá další vymezení,⁸⁵⁹ ale sókratovská dialektická mašinerie je nakonec všechny rozdrťtí a dialog končí bez definitivní odpovědi na otázku, co je to zbožnost. Sókratovy metodologické požadavky *vis-à-vis* definici jsou nicméně zřejmé: Každá obecná definice musí identifikovat nutnou a dostatečnou vlastnost, na základě které lze vždy spolehlivě určit, zda jednání *x* náleží do třídy F, nebo ne.⁸⁶⁰ Tento definiční model domino-

856 Na tomto místě nelze uspokojivě ani načrtnout, natožpak řešit problémy sókratovského a platónského bádání. *Euthyfrón* je obecně považován za raný Platónův dialog (VLASTOS 1991: 46) a jeho obsah tedy může být v hrubých rysech přisouzen historickému Sókratovi. S ohledem na traktovanou problematiku lze také poznamenat, že Aristotelés přisuzuje Sókratovi prvenství v použití obecných definic (τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου, *Metaphysica* 1078b28-29).

857 PLATO, *Euthyphro* 4e5–6.

858 PLATO, *Euthyphro* 6d10–11.

859 Euthyfrón definuje zbožnost různě jako τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλές (*op. cit.*, 6e10); ὁ ἅν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν (*op. cit.*, 9e1–2); δίκαιον (*op. cit.*, 11e5) a ἐπιστήμην τινὰ τοῦ θύειν τε καὶ εὐχεσθαι (*op. cit.*, 14c4–5).

860 McPHERRAN (1996: 39) v souvislosti s výše jmenovaným dialogem uvádí: „Socrates generally seems to be after (ideally) a definition of the form ‘F is(=) D,’ where there is a relation of mutual entailment and extensional identity between the definiendum F and definiens D, and where the definiens gives

val západnímu myšlení po téměř celou dobu jeho historie, jakkoliv s důležitými obměnami.⁸⁶¹

Pokud nyní obrátíme pozornost ke dvěma soupeřícím definicím náboženství, které významným způsobem formovaly religionistický definitorický diskurs v první polovině 20. století, tedy k Tylorově animismu a Durkheimově sociálně-funkcionální definici, můžeme konstatovat, že Tylorova definice je spíše intelektuální, Durkheimova naopak zdůrazňuje afektivní a funkcionální rozměr náboženství;⁸⁶² Tylorova je exkluzivnější (tj. ve srovnání s před-teoretickým porozuměním vymezuje jako „náboženství“ méně prvků, než se intuitivně očekává), Durkheimova zase inkluzivnější (tj., do množiny „náboženství“ spadá podle jeho definice více prvků, než by se očekávalo),⁸⁶³ ovšem esencialistický filosofický základ je přítomen u obou.

Když Edward Burnett Tylor zkoumal primitivní kultury v jednom ze zakládajících textů moderní antropologie, dospěl k závěru, že toto zkoumání se nemůže obejít bez alespoň „elementární definice náboženství“, jejíž *definiens* vymezil jako „víru v duchovní bytosti“.⁸⁶⁴ Jak si všímá Samuel Preus, doktrína animismu pak „představuje nejenom základní společný jmenovatel náboženské historie, ale primitivní společnosti jako celku“.⁸⁶⁵ Řečeno jinými slovy, víra v nadpřirozené duchovní bytosti konstituuje esenci náboženství. Jakkoliv je tato definice poměrně jednoduchá a našla mnoho dalších pokračovatelů, velice kriticky k ní přistoupil zakladatel jiné humanitní disciplíny, sociolog Émile Durkheim. Durkheim byl přesvědčen o tom, že Tylorova definice náboženství jako víry v duchovní bytosti je neudržitelná, protože existuje „víra“ (a s ní spojené modality jednání), kterou by na jedné straně každý kompetentní mluvčí klasifikoval jako náboženskou, na druhé straně ovšem (alespoň dle Durkheima) postrádá nutnou a dostatečnou podmínku k tomu, abychom ji za náboženskou mohli označit, tedy již zmíněné „duchovní bytosti“. Touto „vírou“ je buddhismus, který je v interpretaci francouzského sociologa ateistické náboženství, a protože pro Tylora je pouhé slovní spojení „ateistické

a complete explanation of why any individual action or thing x is F, an explanation that will put one in position to recognize any F-instance x as being an F-instance.“

861 Srov. např. SPINOZA, *Tractatus de intellectus emendatione* (XIII, 95), který sice obhajuje esencialistický přístup, ale tvrdí, že „má-li se o definici říci, že je dokonalá, musí vysvětlovat nejnítěnější esenci věci a vyvarovat se toho, abychom místo ní vzali nějakou vlastnost“. (*Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne eius loco propria quaedam usurpemus*, přel. M. Hemelík).

862 HARRISON (2006: 133–134).

863 GOODY (1961: 144). WAX (1984: 14) tvrdí (nejspíše právem), že dle Durkheimovy definice by bylo nutné klasifikovat jako náboženství také patriotismus.

864 TYLOR (1903a: 424): „The first requisite in a systematic study of the religions of the lower races, is to lay down a rudimentary definition of religion. [...] It seems best to fall back at once on this essential source, and simply to claim, as a minimum definition of Religion, the belief in Spiritual Beings.“

865 PREUS (1987: 132): „constitutes not only the fundamental common denominator of religious history but of primitive society as a whole“.

náboženství“ *contradictio in adiecto*, jeho definice musí být chybná.⁸⁶⁶ Nechci se zde pouštět do hodnocení Durkheimovy interpretace buddhismu, na němž se neshodnou ani specialisté na toto náboženství,⁸⁶⁷ považují ovšem za důležité upozornit na fakt, že Durkheimova argumentační strategie vytváří falešnou dichotomii.⁸⁶⁸

Jak se zdá, Durkheim je totiž přesvědčen o tom, že jím podaná definice je v polaritní opozici k definici Tylorově a *tertium non datur*. Tylorova definice vymezuje jako *definiens* náboženství víru v duchovní bytosti; buddhismus je ateistické náboženství; tudíž Tylorova definice je chybná; takže Durkheimova definice je správná. V návaznosti na další historický vývoj označuji tuto výměnu stanovisek termínem „Tylor-Durkheimova dichotomie“, jejíž centrální problém spočívá v otázce, zda je koncept nadpřirozených duchovních bytostí obligatorním (Tylor) nebo arbitrárním (Durkheim) komponentem náboženství, přičemž interpretace buddhismu v této situaci slouží jako hraniční případ. Durkheimova vlastní definice je kombinací esencialistického a funkcionalistického přístupu. Náboženství vymezuje jako „jednotný systém víry a praktik vztahujících se k posvátným věcem, to jest k věcem odtazítým a zakázaným; systém víry a praktik, které sjednocují všechny své přívržence v jediném morálním společenství nazývaném církev“.⁸⁶⁹ Není nikterak překvapující, že toto vymezení neobsahuje žádnou zmínku o božstvech nebo nadpřirozených bytostech, ovšem předkládaná definice není o nic méně esencialistická než definice britského antropologa. Kritériem, na základě kterého lze vést demarkační linii mezi náboženskými a mimonáboženskými fenomény, je pro Durkheima kategorie posvátna ve spojení s její morální funkcí pro společnost.⁸⁷⁰ Než přistoupím k nárysu kognitivního řešení zmíněné dichotomie, je zapotřebí nejdříve stručně představit některé moderní sociálně-konstruktivistické přístupy k definici náboženství, které na Durkheima sice v leccčem navazují, jejich přístup je ovšem veden cíleným odmítnutím esencialismu v otázce definice náboženství.

866 DURKHEIM (1960: 41–45).

867 ORRŮ – WANG (1992: 59) považují Durkheimův popis buddhismu za „seriously defective“, SOUTHWOOD (1978: 363) naopak na základě vlastní práce v terénu uvádí následující: „I found that what Durkheim wrote about Buddhism was substantially true, and impressively perceptive: his case against the applicability of the theistic conception to Buddhism requires little revision.“

868 Na tuto okolnost poukázal již SOUTHWOOD (1978: 368), který jinak Durkheimovu interpretaci buddhismu považuje za zdařilou, viz předcházející poznámka. PENNER (1971: 96–97), jenž vychází z filozoficko-vědních úvah Carla Hempela, kritizuje inherentní funkcionalismus Durkheimova řešení.

869 DURKHEIM (1960: 65): „système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Eglise, tous ceux qui y adhèrent“. Přel. P Sadílková.

870 ORRŮ – WANG (1992: 49–50). GOODY (1961: 151) popírá, že pojmová dvojice posvátné/profánní je doložitelná u všech kultur. Termín „posvátno“ byl již detailněji diskutován v sekci 5.1.1 této práce.

7.4 Naivní sociální konstruktivismus

Jakkoliv byly definice náboženství tradičně spjaty s esencialistickým modelem, který byl ustaven již v dílech antických filosofů a dominoval západnímu myšlení po větší část jeho dějin, ve druhé polovině 20. století pozvolna dochází k zásadním změnám. Tyto změny lze (stejně jako v případě esencialistického přístupu) vysledovat k filosofickým základům a zejména filosofie pozdního Wittgensteina sehrála v tomto vývoji rozhodující roli. Poté, co Wittgenstein opouští ranou „obrázkovou teorii“ vztahu mezi jazykem a světem, kterou předestřel v *Traktátu* a ve které předpokládá dokonalý paralelismus mezi atomickými formulemi a atomickými fakty (i když se Wittgensteinovi nikdy nepodařilo dostatečně jasně vymezit, co vlastně „atomické fakty“ jsou),⁸⁷¹ ve *Filosofických zkoumáních* zavádí novou teorii významu založenou na konceptu „jazykových her“, dle které je význam slov fixován výhradně jejich použitím kompetentními mluvčími daného přirozeného jazyka. Tuto ústřední myšlenku, která měla v kontextu snah o definici náboženství sehrát nezanedbatelnou roli, považují za vhodné uvést přímo:

Betrachte z. B. einmal die Vorgänge, die wir „Spiele“ nennen. Ich meine Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiel, Kampfspiele, u. s. w. Was ist allen diesen gemeinsam? – Sag nicht: „Es muß ihnen etwas gemeinsam sein, sonst hießen sie nicht ‚Spiele‘“ – sondern *schau*, ob ihnen allen etwas gemeinsam ist. – Denn wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was *allen* gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften sehen, und zwar eine ganze Reihe. [...] Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir sehen ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und Kleinen. Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren, als durch das Wort „Familienähnlichkeiten“ [...] Wie ist denn der Begriff des Spiels abgeschlossen? Was ist noch ein Spiel und was ist keines mehr? Kannst du die Grenzen angeben? Nein. Du kannst welche ziehen: denn es sind noch keine gezogen. (Aber das hat dich noch nie gestört, wenn du das Wort „Spiel“ angewendet hast.)⁸⁷²

Zaměř např. pozornost na ty aktivity, které označujeme jako „hry“. Míním deskové hry, karetní hry, míčové hry, bojové hry atd. Co mají všechny společného? – Neříkej: „Něco společného mít *musejí*, jinak by se jim neřikalo ‚hry‘“ – nýbrž *podívej se*, jestli je tu něco, co je společné jim všem. – Neboť když se na ně podíváš, neuvidíš sice nic, co by jim *všem* bylo společné, ale uvidíš všelijaké podobnosti, příbuznosti, dokonce řadu takových podobností a příbuzností. [...] A výsledek tohoto pozorování zní: Vidíme složitou síť podobností, které se navzájem překrývají a kříží. Podobnosti ve velkém i malém. Nemohu tyto podobnosti charakterizovat lépe než slovem „rodové podobnosti“ [...] Jakkak je pojem hry ohraničen? Co je ještě hra, a co už hra není? Můžeš uvést, kde je hranice? Ne. Můžeš nějakou hranici stanovit: neboť žádná ještě stanovena nebyla. (Ale to ti ještě nikdy nevadilo, když jsi slovo „hra“ používal.) (přel. J. Pechar)

871 Viz třeba SOAMES (2003: 213): „Wittgenstein’s views about metaphysical simples and the way they combine to form atomic facts are among the darkest and most implausible aspects of the *Tractatus*.“

872 WITTGENSTEIN (2001: §§ 66–68).

To, co Wittgenstein říká v citovaném úseku o pojmu „hra“, by mohlo také platit o pojmu „náboženství“. Pokud by tomu tak bylo, pak by nebylo vůbec nepochopitelné, že snahy o nalezení esencialistické definice náboženství vedly do slepé uličky, protože (minimálně u některých pojmů) žádná „esence“ nebo „specifická diference“ stanovující rozhodné demarkační kritérium neexistuje. Definice založená na Wittgensteinově konceptu „rodových podobností“ ovšem neukládá pojmu „náboženství“ zcela arbitrární obsah a rozsah. Wittgenstein chápe „rodovou podobnost“ jednotlivých pojmů subsumovaných pod nějaký kolektivní výraz (např. náboženství) jako vzájemně propojenou sémantickou síť, která nějakým způsobem sjednocuje všechny partikulární instance. To by znamenalo, že problematičnost definice náboženství a *cul-de-sac*, do kterého se tyto teoretické snahy dostaly v polovině 20. století, nemá původ v samotném pojmu „náboženství“, nýbrž v chybném předpokladu badatelů, kteří byli přesvědčeni o tom, že pro tento pojem lze najít esencialistickou definici.

Historicky vlivnou kritiku esencialistického konceptu definice náboženství na půdě religionistiky (která ještě nebyla silně ovlivněna Wittgensteinovou teorií významu, jak tomu bude u pozdějších badatelů) podal Wilfred Cantwell Smith v práci *Význam a konec náboženství* (*The Meaning and the End of Religion*, první vydání 1962).⁸⁷³ Cantwell Smith důkladně analyzuje diachronní používání pojmu „náboženství“ a jiných obecných pojmů, jako např. „křesťanství“, „buddhismus“ nebo „hinduismus“, a dochází k závěru, že obsah těchto pojmů se dějinně měnil velice zásadním způsobem. Původně označoval termín „náboženství“ niternou víru, ovšem později se začal používat pro označení sterilního zvěčnění (*reification*) víry, které Smith označuje výrazem „kumulativní tradice“. Pojem „náboženství“ tudíž není pouze nejasný, nýbrž často aktivně matoucí.⁸⁷⁴ Pokud bychom měli použít Wittgensteinovu terminologii, pojem „náboženství“ nabýval nejrůznějších významů v závislosti na různých jazykových hrách, které různé skupiny lidí v různých obdobích lidských dějin hrály. Kritika esencialismu v otázce vymezení pojmu „náboženství“, kterou nastínil Cantwell Smith, v pozdějším období explicitně navázala na wittgensteinovskou teorii významu a stala se zřejmě nejvýznamnějším

873 SMITH (1991). ASAD (2001: 205) považuje Smithovo dílo za první rozhodnou formulaci anti-esencialismu v otázce definice náboženství. Je ovšem nutno poznamenat, že Cantwell Smith tak činí s ohledem na svou teologickou agendu a dekonstrukce pojmu „náboženství“ je motivována snahou rozlišit víru (vlastní jádro náboženství) a „kumulativní tradici“ (vnější, sekundární manifestace víry). McCUTCHEON (1995: 286) uvádí, že pro Smitha je náboženství „*a priori* mystery“ a vlastním záměrem jeho argumentace je rozhodné odmítnutí redukcionismu. ASAD (2001: 220) spatřuje v díle *The Meaning and the End of Religion* „pietistic conception of religion as faith that is essentially individual and otherworldly“; MCKINNON (2002: 69) ji hodnotí jako „a kind of intellectual Protestant imperialism“ a FITZGERALD (2003: 240) podobně uvádí, že „much of the book reads as a Protestant manifesto for a world theology“.

874 SMITH (1991) označuje pojem „náboženství“ jako „confusing“, „unnecessary“, „distorting“ (*op. cit.*, p. 50); „much less serviceable and legitimate than they once seemed“ (*op. cit.*, p. 121); „imprecise“, „liable to distort“ (*op. cit.*, p. 125).

proudem definatorického úsilí ve druhé polovině 20. století. Značná část badatelů se v posledních několika desetiletích dokázala shodnout na tom, že esencialistická definice náboženství je pouhou chimérou⁸⁷⁵ a musí být nahrazena koncepty „rodových podobností“, „nevázaných kategorií“ či „polythetických tříd“,⁸⁷⁶ jenž jsou často doplněny konkrétními seznamy „sítí rodových podobností“.⁸⁷⁷

Na tomto místě se však můžeme ptát, jaký je vztah mezi jednotlivými položkami seznamu rodových podobností nebo polythetických tříd, protože se zdá, že existují pouze dvě následující možnosti: Buď existuje nějaká spojitost mezi členy seznamu, tedy něco, co jednotlivé položky spojuje a zabezpečuje jistou míru vnitřní koheze (a pokud ano, jak je tohle „něco“ odlišné od „esence“?), anebo žádné takovéto spojení neexistuje a jednotlivé prvky polythetické třídy jsou pouze arbitrárně seřazeny – a pokud je tomu tak, je nutno vznést otázku, jakým způsobem může takováto třída vůbec v přirozeném jazyce operovat a jak je v tomto případě založena a zabezpečena intersubjektivita významu. Obě nastíněné interpretace mají své zastánce,⁸⁷⁸ ovšem odpověď na tento problém možná leží nikoliv v epistémické, ale v pragmatické rovině.

7.5 Mocenský sociální konstruktivismus

V předchozí sekci jsem označil Wittgensteinem inspirovaný sociálně-konstruktivistický přístup k definici náboženství jako „naivní“, abych jej odlišil od alternativního přístupu, který s ním na jedné straně sdílí některé podstatné charakteristiky

875 Esencialistické pokusy o definici náboženství explicitně odmítají např. HORTON (1960: 211); SOUTHWOOD (1978: 371); ASAD (1983: 252); HERBRECHTSMEIER (1993: 15); MCKINNON (2002: 81); HARRISON (2006: 148).

876 McDERMOTT (1970: 390); MCKINNON (2002: 80); HICK (2004: 4); HARRISON (2006: 149). COMSTOCK (1984: 507–515) dochází k podobným závěrům ohledně definice náboženství analýzou teorie literatury a postmoderny. Dle něj by definice náboženství měla být „otevřeným textem“ (*open text*), který pouze aproximativně vtyčuje počáteční body bádání. SMITH (1982: 1–8) podává historicky vlivnou diskusi polythetické klasifikace.

877 SOUTHWOOD (1978: 370–371) uvádí kategorie jako božské bytosti, dichotomie posvátné/profánní, spása, rituál, přesvědčení založené na víře, etický kodex, mytologie, ústní nebo písemná tradice a náboženská elita. DOW (2007: 8–9) vymezuje tři behaviorální moduly: „cognizer of unobservable agents“, „a sacred category classifier“ a „public sacrifice“. MARTIN (2009: 165) v návaznosti na Willama Alstona uvádí víru v nadpřirozené bytosti, dichotomii posvátné/profánní, rituál, morální kód, náboženské pocity, modlitbu, antropocentrický pohled na svět apod. HARROD (2011: 344) zmiňuje kategorie jako uctívání (*worship*), ceremonialita, numinózní pocity, svátost, posvátno a oběť.

878 MARTIN (2009: 165–166) rozlišuje tři možné přístupy k mimoesencialistické definici náboženství: (1) seznam klíčových vlastností, které nejsou ani nutné, ani dostatečné; (2) přístup „rodových podobností“ popsany výše; (3) náhodné seskupení vzájemně nepropojených položek. Martin označuje interpretaci (3) jako „grab-bag use“ a příklání se k ní. HARROD (2011: 346–347) naopak tvrdí, že seznam podobností je „more than an *ad hoc* list“, protože „components appear to be governed by an internal logic of recombinations“.

(zejména odmítnutí esencialismu), na straně druhé je v jistém ohledu velice rozdílný. Zatímco pro Wittgensteina otázka mocenských vztahů konstituujících se na pozadí sémantiky přirozeného jazyka jednoduše nevystává, pro mocenskou verzi sociálního konstruktivismu je distribuce moci ústředním a určujícím tématem. Stejně jako u předchozího modelu lze i u mocenské verze sociálního konstruktivismu načrtnout její filosofické pozadí. Jedním z nejdůležitějších předchůdců tohoto přístupu je Friedrich Nietzsche, jehož koncept moci (nebo vůle k moci) je zejména v jeho pozdějším díle všudypřítomný.⁸⁷⁹ Ve dvacátém století byla tato argumentační linie dále formována zejména v prostředí francouzského poststrukturalismu a postmodernismu a je úzce spjata se jmény Michel Foucault a Pierre Bourdieu.⁸⁸⁰

Základní myšlenka mocenské verze sociálního konstruktivismu nejlépe vyjadřuje arbitrární povaha fundamentálních klasifikačních schémat. Jako typický příklad lze použít kategorizaci zvířat v jisté fiktivní čínské encyklopedii, kterou si vysnil Jorge Luis Borges⁸⁸¹ a komentuje ji Michel Foucault v úvodu svého díla *Slova a věci* (*Les mots et les choses*, 1966).⁸⁸² Kulturně-specifická klasifikační schémata a s nimi spjaté myšlenkové vzorce, které leží dílem mimo schopnost naší vědomé evaluace, utvářejí „kulturní a priori“, které Foucault označuje výrazem „epistémé“. Na rozdíl od Wittgensteina, jenž v návaznosti na Augustina Aurelia⁸⁸³ v první kapitole *Filosofických zkoumáních* nastiňuje téměř idylický transfer významu z jedné generace mluvčích na další,⁸⁸⁴ Foucault v tomto procesu demaskuje niterné propojení konstituce vědění a distribuce mocenských zájmů, a tato perspektiva je důsledně uplatňována v jeho ostatních dílech.

Abychom uvedli alespoň jeden konkrétní příklad, v práci *Dějiny šílenství v klasické době* (*Histoire de la folie à l'âge classique*, 1964) Foucault ukazuje, jak hlubokých změn doznal koncept „šílenství“ v období od renesance po 17. století, a zejména poukazuje na skutečnost, že tyto sémantické změny byly podníceny nikoliv epistémickými, nýbrž pragmatickými důvody, totiž vždy tak, aby byl iracionální element

879 Již v *Zarathustrovi* (KSA IV, p. 74) je koncept „vůle k moci“ použit jako vysvětlení toho, proč různé národy a kultury akceptují různé hodnoty: „Eine Tafel der Güter hängt über jedem Volke. Siehe, es ist seiner Überwindungen Tafel; siehe, es ist die Stimme seines Willens zur Macht.“ V pozdějších spisech tento původně deskriptivní a explanační koncept získává normativní nádech, v *Antikristovi* (KSA VI, p. 170) se třeba Nietzsche táže: „Was ist gut? – Alles, was das Gefühl der Macht, den Willen zur Macht, die Macht selbst im Menschen erhöht. Was ist schlecht? – Alles, was aus der Schwäche stammt“.

880 LOCK – STRONG (2010: 245) si všimají, že Nietzscheho dílo bylo důležitým teoretickým impulsem pro Foucaulta, přičemž „attraction was to Nietzsche's view of history not as a process that unfolds in a rational, progressive way, developing ever higher forms of reason, but through the exercise of power“.

881 Srov. *El idioma analítico de John Wilkins*, in BORGES (1974: 708).

882 FOUCAULT (1966: 7–11).

883 AUGUSTINUS, *Confessiones* 1.8.

884 WITTGENSTEIN (2001: § 1). Za zmínku stojí také to, že rejstřík k *Filosofickým zkoumáním* termín „Macht/power“ vůbec neobsahuje.

marginalizován v samozvané „racionální“ společnosti. Tato konceptuální proměna pak jde ruku v ruce s pragmatikou toho, co Foucault označuje jako „internaci“ (*internement*), tedy „instituční vynález 17. století“,⁸⁸⁵ kulturně determinovaný mocenský nástroj na izolaci jednotlivců, kteří nesdíleli morální a společenské standardy své doby. Bourdieu pak vyjadřuje stejnou myšlenku zkratkovitým sloganem: „Od nynějška už neexistují nevinná slova.“⁸⁸⁶ Jazykové hry nejsou žádné „hry“, nýbrž dílem subtilní, dílem krvavé mocenské souboje, u kterých manipulace významu slov zajišťuje dominanci a normativně utváří společenskou hierarchii.

Pokud se nyní přesuneme od filosofických základů k praxi mocenské verze sociálního konstruktivismu v religionistice, nalezneme kritiku „naivní“ verze vedenou dvěma poněkud odlišnými liniemi. Jak již bylo ukázáno, pokud přijmeme koncept jazykové hry, kritici můžou namítat, že jako „náboženství“ pak může být označeno téměř cokoli, protože volně formulovaná série rodových podobností to umožňuje.⁸⁸⁷ V tomto případě se ovšem lze oprávněně ptát, zda výsledkem nebude vágní a konfuzní směs bez heuristické hodnoty, která není ani instruktivní, ani nezbytná k tomu, aby religionistika plnila své cíle. Pokud je ovšem série rodových podobností formulovaná přísněji a obsahuje nějaký jednotící prvek – třeba John Hick jej identifikuje jako „nejzazší starost“ (*ultimate concern*) –⁸⁸⁸ pak není jasné, jestli jsme se postranní uličkou nevrátili zpět k esencialistickému pojetí definice náboženství.

Ještě významnější námitka vůči „naivní“ verzi sociálního konstruktivismu ve studiu náboženství je tato: Je jistě možné kritizovat fakt, že termín „náboženství“ není *bona fide* použitelný ani jako analytická kategorie, ani jako heuristický prostředek (jak to činí třeba Cantwell Smith), ovšem dle tezí mocenského sociálního konstruktivismu se naivní verze dopouští se svou idealizovanou koncepcí jazykových her značných přehlédnutí, protože opomíjí klíčový, byť klikatě propletený vztah udílení významu a distribuce moci. Tento proces s ohledem na religionistiku jako vědeckou disciplínu nejlépe formulovali Russell McCutcheon a Timothy Fitzgerald, s ohledem na fenomén náboženství jako takový pak zejména Gary Lease. Jakkoliv jsou jejich cíle poněkud odlišné, lze poukázat na to, že studium náboženství, a to zejména v kontextu protekcionistického paradigmatu, často zrcadlí diskursivní praxi vlastního předmětu svého studia, protože „badatelé v oblasti náboženství

885 FOUCAULT (1972: 108): „une création institutionnelle propre au XVIIe siècle“. Přel. V Dvořáková.

886 BOURDIEU (2001: 64): „Dès lors il n'y a plus de mots innocents.“

887 FITZGERALD (1996: 216); FITZGERALD (2003: 228). Fitzgerald zastává poměrně radikální názor, dle kterého je koncepce jazykových her ideologickým konstruktem stejně tak, jako imperialistické esencialistické definice vlastní západnímu myšlení (*op. cit.*, p. 250).

888 HICK (2004: 4). COMSTOCK (1984: 507) správně kriticky podotýká, že „ultimate concern“ může být „everything from hedonism to political fanaticism“.

jsou sluhové toho, co můžeme pochopit pouze jako prospěšnou a všeobjímající sílu náboženství a náboženské zkušenosti, která se rozumí sama sebou“.⁸⁸⁹

Dle této interpretace neexistuje ostrá demarkační linie mezi náboženstvím a studiem náboženství, protože obojí je chápáno jako systém utvořený s cílem konzervovat a bránit konkrétní distribuci mocenských struktur. Fitzgerald tvrdí, že „jazyk jednoduše není přirozený a volnoběžný systém, v němž spontánně vytrysknou [jeho] nová použití“, právě naopak, „použití jazyka je spojeno s mocí a kontrolou“.⁸⁹⁰ Russell McCutcheon ukázal v diskusi *sui generis* přístupu k náboženství, že „tyto metody a teorie jsou nevědomky zakořeněny v problematice diskurzivní demarkace, moci a kontroly“.⁸⁹¹ Pro Leaseho je pak náboženství samo o sobě politickou manifestací a imperialistickým totalitarismem:

In both the short and the long run, religions are human constructions, systematic series of stories about humans and the chaos surrounding them. [...] These fabrications provide straightjackets into which people should/must place their lives: they enslave. Religions thus become the most finely tuned examples of power structures, patterns of force which control human lives and dictate how they are to be conducted. Make no mistake about it: religions are about power, about power to be given you and about the power which controls you.⁸⁹²

Atť to vezmeme z jedné nebo druhé strany, náboženství jsou lidské konstrukce, systematické řady příběhů o lidech a chaosu, který je obklopuje. [...] Tyto výmysly poskytují svěrací kazajky, do kterých lidé musejí (resp. měli by) vložit své životy – tyto výmysly zotročují. Náboženství se tak stala nejjemněji vyladěnými příklady mocenských struktur, vzorců moci, které kontrolují lidské životy a určují, jak se mají žít. V tomhle se nemylme: náboženství jsou o moci, o moci, kterou ti dávají a o moci, kterou tě řídí. (přel. J. Franek)

„Žádné náboženství neexistuje“,⁸⁹³ uzavírá Lease, existují pouze mocenské struktury, které manipulují obsah a rozsah tohoto pojmu pro své vlastní nepotické cíle a idiosynkratické výhody. Studium náboženství je v této interpretaci pouze zrcadlovým obrazem nebo projekcí těchto mocenských zájmů a ideologické propagandy pod zástěrkou akademické *gravitas*. S ohledem na rozdíly mezi „naivní“ a „mocenskou“ verzí sociálně-konstruktivistického přístupu k definici náboženství tedy můžeme konstatovat, že badatelé působící v oblasti kognitivní teorie náboženství musejí odpovědět na dvě poněkud odlišné teze. Oproti oběma verzím musí

889 McCUTCHEON (1997: 183): „scholars of religion are handmaids to what we can only understand as the self-evidently beneficial, universalizing power of religion and religious experience“.

890 FITZGERALD (2003: 217): „language is not simply a natural free-flowing system that spontaneously erupts into new usages [...] uses of language are connected to power and control“. Toto tvrzení ovšem platí také pro institucionální religionistiku; FITZGERALD (2000: 19) dále uvádí, že „ecumenical theology in the form of phenomenology has significant and *de facto* institutional control over the meaning of the category *religion*“.

891 McCUTCHEON (1997: 191): „such methods and theories are entrenched in unrecognized issues of discursive demarcation, power, and control“.

892 LEASE (2009: 132).

893 LEASE (2009: 130): „There is no religion.“

kognitivní přístup ukázat, že kategorie „náboženství“ není zcela arbitrární, protože její *definiens*, který jsme vymezili jako kontraintuitivní bytosti, je limitován evolučně získanou mentální architekturou, a tudíž není konstruován výlučně sociálně (v postmoderním významu tohoto termínu). Oproti „mocenské“ verzi pak musí kognitivní přístup ukázat, že negativní interference mezi náboženstvím, studiem náboženství a mocenskými strukturami může být minimalizována důsledným uplatňováním metodologických principů založených na empirické testovatelnosti hypotéz, jakkoliv tato interference zřejmě nemůže být odstraněna v úplnosti.⁸⁹⁴

7.6 Kognitivní definice náboženství

Definice náboženství kognitivní provenience prostřednictvím minimálně kontraintuitivních bytostí se musí kriticky vyrovnat s následujícími problémy: (1) Musí odpovédět na otázku, zdali a jak je tato definice vůbec odlišná od Tylorovy definice náboženství, která byla formulována před téměř sto padesáti lety, zvláště pokud vezmeme v úvahu fakt, že kognitivní přístup se považuje za „jeden z nejnadějnějších vývojových směrů ve studiu náboženství posledních patnácti let“.⁸⁹⁵ (2) Jakým způsobem se badatelé kognitivního zaměření mohou vypořádat s kritikou, kterou vznesl Durkheim a jeho následovníci vůči jakékoliv definici, která by zahrnovala jako *definiens* náboženství nadpřirozené bytosti nebo božstva? (3) Protože kognitivní definice náboženství je ve významném smyslu universalistická (tj. vznáší nárok na inter-kulturní aplikovatelnost), musí prokázat, že relativizující tendence přítomné v sociálně-konstruktivistických modelech jsou v netriviálních aspektech neúplné anebo mylné. (4) Kognitivní definice náboženství se musí vypořádat s tezí „mocenského“ sociálního konstruktivismu, dle které je podstatou náboženství mocenská distribuce. Domnívám se, že všechny tyto problémy mohou být řešeny bližším prozkoumáním teoretických a filosofických předpokladů kognitivního přístupu k náboženství.

7.6.1 Filosofické a teoretické zázemí

V této kapitole již bylo ukázáno, že filosofické základy esencialistické definice náboženství sahají až k Platónovi; ve sféře non-esencialistických definic je naivní va-

894 HAVLÍČEK (2013) v této souvislosti uvádí, že postmoderní kritika jakékoliv předkládané definice „náboženství“ jako neadekvátní a/nebo ideologicky motivované je logickým důsledkem obecnější tendence postmoderny a sociálního konstruktivismu, jímž je popření preferenčního statutu vědy s ohledem na vytváření poznání.

895 GEERTZ (2008: 347): „one of the most exciting developments in the study of religion during the past fifteen years“.

rianta sociálního konstruktivismu spjata s filosofií pozdního Wittgensteina a jeho koncepcí jazykových her; mocenská varianta pak přímo či nepřímou navazuje na Nietzscheho a francouzský poststrukturalismus a postmodernismus. V této sekci se pokusím ukázat, že kognitivní definice náboženství vychází zejména z některých impulsů, které ve filosofii rozvinuli Immanuel Kant a ve 20. století (v poněkud odlišné oblasti) Noam Chomsky. Kantova filosofie může být vnímána zejména jako pokus o smír mezi kontinentálními racionalisty (kteří zastávali v různých podobách koncepci vrozených idejí) a insulárními empiriky (kteří existenci vrozených idejí popírali a zastávali koncepci lidské mysli jako nepopsané desky, která se plní výlučně zkušenostními obsahy).⁸⁹⁶ Kant řeší problém tak, že uznává existenci vrozených principů, které mají formativní vliv na zkušenostní obsahy naší mysli, tyto principy ovšem nejsou ani platónská absolutna ani pouhé kulturně podmíněné humeovské zvyky (*habits*), nýbrž stojí někde na jejich pomezí. Jsou univerzální v určitém smyslu, totiž v tom, že se předpokládá, že každý neurologicky zdravý příslušník rodu *homo sapiens* jimi disponuje, přičemž v Kantově filosofii jsou tyto principy chápány jako pravidla, u kognitivistů se spíše jedná o statisticky relevantní dispoziice k určitému druhu percepce, myšlení nebo chování.

Ústřední otázkou Kantova *opus magnum* je možnost syntetických soudů *a priori*.⁸⁹⁷ Jinými slovy, Kant se ptá, zda a jak může být něco netriviálního poznáno *a priori* (tedy před jakýmkoliv zkušenostním poznáním). Odpověď na tuto otázku je pak dle mého mínění stejná jak pro Kanta, tak pro kognitivní přístup: Pokud přisoudíme lidské mysli aktivní, konstitutivní a formativní roli v procesu vytvářejícím poznání, pak je dost dobře možné, že něco může být netriviální a zároveň poznatelné *a priori* – a to něco je kategoriální základna, kterou naše mysl „vnucuje“ objektům našich smyslů. Kant to vysvětluje následovně:⁸⁹⁸

Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach der Beschaffenheit unserer Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand

Kdyby se musel názor řídit uzpůsobeností předmětu, nechápu, jak bychom o ní mohli vědět něco *a priori*; řídí-li se ale předmět (jako objekt smyslů) uzpůsobeností naší nazírání mohutnosti, umím si tuto možnost docela dobře představit. Mají-li se však tyto názory stát poznatky, nemohu u nich zůstat stát, nýbrž je musím jako představy vztahovat k něčemu jako předmětu, a ten pomocí nich určovat, a tak mohu buď předpokládat, že *pojmy*, pomocí nichž toto určení provádím, se také řídí

896 LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, pp. 48–103, se v první knize zmíněného díla snaží popřít jakoukoliv možnost existence vrozených idejí. Koncepce mysli jako nepopsaného listu papíru bez obsahu zůstává chybnou, ale důležitou součástí intelektuální kultury 20. století, srov. PINKER (2002).

897 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIX. Blíže viz PATZIG (2003).

898 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B XVII–XVIII.

beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die Begriffe, wodurch ich diese Bestimmung zu Stande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und denn bin ich wiederum in derselben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hiervon etwas wissen könne; oder nehme ich an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die Erfahrung, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richte sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.

předmětem, a pak jsem znovu na rozpacích s ohledem na způsob, jak o něm mohu něco vědět a priori; nebo mám za to, že předměty či zkušenost, což je totéž, v ní jsou jediné poznávány (jako dané předměty), se řídí těmito pojmy, a pak okamžitě vidím snazší vysvětlení, protože zkušenost sama je druhem poznání, které vyžaduje rozvažování, jehož pravidlo musím v sobě předpokládat ještě dříve, než jsou mi dány předměty, a tedy a priori. Toto pravidlo je vyjádřeno v apriorních pojmech, jimiž se všechny předměty zkušenosti musí nutně řídit a být s nimi ve shodě. (přel. J. Loužil, J. Chotaš a I. Chvatík)

Co učinil Kant na obecné úrovni pro filosofii, učinil Chomsky v 50. letech v lingvistice a jeho práce *Syntaktické struktury* (*Syntactic Structures*, první vydání 1957)⁸⁹⁹ byla označena za „sněhovou kouli, která spustila lavinu moderní ‚kognitivní revoluce‘“.⁹⁰⁰ Chomsky ukázal, že přirozený jazyk je příliš komplexní fenomén na to, aby mohl být vysvětlen za předpokladu mysli jako prázdné nádoby, která pouze pasivně pojímá zkušenostní obsahy za pomoci „asociativního učení“. Naopak, pokud chceme vysvětlit akvizici přirozeného jazyka, musíme postulovat „jazykovou mohutnost, kterou chápeme jako sérii kognitivních vlastností a schopností; jako specifický komponent lidské mysli/mozku“.⁹⁰¹ Co ovšem Kant nevěděl, a co Chomského příliš nezajímalo, avšak co je zároveň nutno vzít v potaz, abychom porozuměli teoretickým základům kognitivního přístupu, jsou otázky týkající se původu architektury naší mysli a jejich podúrovní.

Tyto otázky nejinstruktivnějším způsobem představili Leda Cosmidesová a John Tooby ve svém manifestu evoluční psychologie, za který lze považovat jejich rozsáhlou úvodní studii ke sborníku *Adaptovaná mysl* (*The Adapted Mind*, 1992).⁹⁰² Cosmidesová a Tooby jsou v úplné shodě jak s Kantem, tak s Chomským, když uvádějí, že „všichni lidé mají sklon k tomu, že světu vtiskují sdílenou a všezahrnující konceptuální organizaci, která je umožněná univerzálními mechanismy, které

899 CHOMSKY (2002).

900 LIGHTFOOT in CHOMSKY (2002: v): „snowball which began the avalanche of the modern ‘cognitive revolution’“.

901 CHOMSKY (1995: 14): „language faculty, which we understand to be some array of cognitive traits and capabilities, a particular component of the human mind/brain“.

902 BARKOW – COSMIDES – TOOBY (1992).

operují v neustále se opakujících rysech lidského života^{.903} Jejich vlastním přínosem je pak snaha vysvětlit tyto specifické systémy, které hrají konstitutivní roli v produkci vědění a zkušenosti. Doménově-specifické inferenční systémy neboli moduly jsou adaptacemi, které byly pozitivně selektovány v procesu přirozeného výběru v průběhu evoluce našeho druhu.⁹⁰⁴ Tyto moduly generují automaticky něco, co bylo označeno jako „univerzálie sdílené napříč kulturami“ (*cross-cultural universals*),⁹⁰⁵ tedy reprezentace, které neurologicky zdraví lidé automaticky vytvářejí. Tímto způsobem je univerzalistický základ, jenž je přítomen také v Tylorově definici,⁹⁰⁶ obhájen konceptuálním rámcem, jehož původ lze doložit u Kanta a který byl ve 20. století rozvinut Chomským a kognitivní revolucí.

Modulární přístup k lidské mysli, který je charakterizován trojčlenkou doménové specifity, zapouzdřením informace (*information encapsulation*) a lokalizační funkce,⁹⁰⁷ jež Tooby a Cosmidesová rozvádějí do teorie „masivní modularity“, byl podroben ostré kritice, která utváří jisté kontinuum od „časté akademické parodie Chomského, který předkládá vrozené moduly pro jezdení na kole, výběr vhodných kravat ke košilím a přestavby karburátorů“⁹⁰⁸ až po serióznější úvahy o limitacích teorie masivní modularity.⁹⁰⁹ Již v roce 1996 někteří badatelé navrhli plausibilní varianty tohoto přístupu: Steven Mithen představil třífázový model evoluce lidské mysli, kde evolučně nejstarší „systém pro obecné učení“ (*general*

903 COSMIDES – TOOBY (1992: 91): „All humans tend to impose on the world a common encompassing conceptual organization, made possible by universal mechanisms operating on the recurrent features of human life“.

904 Kognitivní religionistika nepovažuje náboženské ideje za nutně adaptivní (na rozdíl od mechanismů, které zabezpečují jejich akvizici a transmisi). Náboženské ideje jsou spíše vedlejší produkty neboli „spandrelly“, tento neologismus používá v českém prostředí třeba FLEGR (2009: 43). ATRAN (2002: 264) v této souvislosti uvádí, že „religions are not adaptations and they have no evolutionary functions as such“.

905 BOYER (1994: 111). Vzhledem k jejich původu by mohly být označeny také jako „evoluční univerzálie“, ovšem tento termín byl již použit v poněkud jiném kontextu – PARSONS (1964: 339) je definuje jako „any organizational development sufficiently important to further evolution that, rather than emerging only once, it is likely to be ‘hit upon’ by various systems operating under different conditions“.

906 PREUS (1987: 138) uvádí, že Tylor byl „impressed by the unity of humankind“ a zdůrazňuje, že „validity of the comparative method for establishing developmental sequence depended on the essential sameness of the human capacity and the human condition“. Podobně hodnotí Tylora také STRENSKI (2006: 112), když tvrdí, že pro britského antropologa „human nature was something fundamentally universal, constant, and invariant“.

907 GAZZANIGA – IVRY – MANGUM (2009: 398).

908 PINKER (1995: 436): „a common academic parody of Chomsky [...] proposing innate modules for bicycling, matching ties with shirts, rebuilding carburetors, and so on“.

909 Samotný Jerry Fodor, který popularizoval termín „modularita“ ve své práci *The Modularity of Mind* (FODOR 1983), později dochází k závěru, že „there are good reasons to doubt that MM is true: Taken literally, it verges on incoherence. Taken liberally, it lacks empirical plausibility.“ (FODOR 2000: 55). Konstruktivnější kritiku podává STERELNY (2003: 177–210), který sice tvrdí, že modulární teorie jazykové akvizice může být platná, nemůže ale sloužit za vzor pro fungování ostatních mentálních systémů nebo modulů.

purpose learning mechanism) nejdřív prochází procesem specializace jednotlivých domén, které pak integruje a vytváří „kognitivní fluiditu“, která se zdá být dobrým kompromisem mezi modularitou a interaktivitou (konektivitou).⁹¹⁰ V této oblasti ještě zajisté dojde k dalšímu vývoji, domnívám se však, že na základě již dnes obecně přijímaných poznatků lze konstatovat, že struktura mysli má nezanedbatelnou úlohu při utváření lidského vědění a prožívání. Jak uvádí Joseph LeDoux, „mozek se zajisté učí různé věci prostřednictvím různých systémů [...], což je konzistentní s nativistickým pohledem na vrozené moduly odpovědné za učení a inkonzistentní s behavioristickou koncepcí funkce pro všeobecné učení“.⁹¹¹

7.6.2 Kognitivní definice náboženství a Tylor-Durkheimova dichotomie

Kognitivní přístup dle mého mínění úspěšně dekonstruoval Tylor-Durkheimovu dichotomii tím, že se mu podařilo precizněji vymezit centrální *definiens* původní Tylorovy definice náboženství, tedy „duchovní bytosti“.⁹¹² Klíčovým problémem Tylorovy definice a nejrůznějších variací na ni totiž byla nejasnost termínů „duchovní“, „nadpřirozený“ či „nadlidský“. Mnozí badatelé oprávněně upozorňovali, že tyto pojmy jsou v lepším případě vágní, v horším zcela nepoužitelné.⁹¹³ Kognitivní přístup tento problém řeší zavedením konceptu (minimálně) kontraintuitivních bytostí, přičemž „kontraintuitivnost“ je zcela konkrétně definovaný termín vymezený na základě „lidových“ (*folk*) teorií fyziky, biologie a psychologie, které jsou zase verifikovatelné v rámci evoluční psychologie.⁹¹⁴ Jak vysvětluje Justin Barrett, „minimálně kontraintuitivní koncepty [...] ustavují speciální třídu konceptů, které většinově odpovídají intuitivním předpokladům o dané třídě věcí, ale mají malý počet „vylepšení“ (*tweaks*), která je činí obzvláště zajímavými a lehce zapamatova-

910 MITHEN (1998: 65–78).

911 LEDOUX (2002: 86): „the brain does indeed learn different things using different systems [...] which is consistent with the nativist view of innate learning modules and inconsistent with the behaviorist notion of a universal learning function“.

912 SPIRO (1966: 96) tuto definici dále přejímá jako „an institution consisting of culturally patterned interaction with culturally postulated superhuman beings“.

913 HORTON (1960: 204), i když autor sám Tylorovu definici obhajuje. SOUTHWOOD (1978: 367) považuje jakoukoliv teistickou definici za „too superficial“; WAX (1984: 10) popírá univerzalitu pojmové dichotomie mezi „přirozeným“ a „nadpřirozeným“, která je dle něj pouze západním intelektuálním konstruktem, který je závislý na idiosynkratickém vývoji vědeckého poznání, a tudíž neaplikovatelný na kultury s odlišným sociokulturním vývojem; HERBRECHTSMEIER (1993: 5) se domnívá, že „the category ‘superhuman’ is inherently flawed and should be abandoned“; MCKINNON (2002: 65) pokládá termín „nadpřirozený“ za „very ambiguous concept“.

914 Pro detailní uvedení do konceptu minimálně kontraintuitivních (MCI) bytostí viz zejména BOYER (2001: 51–91) a CIGÁN – HAMPEJS (2014: 119–130). Podrobné kritické zhodnocení MCI včetně reakcí mnoha předních badatelů podávají PURZYCKI – WILLARD (2015).

telnými. Protože jsou zajímavější a snáze zapamatovatelné, zvyšuje se pravděpodobnost, že budou předány jednou osobou nějaké další. Protože se jednoduše šíří od jedné osoby ke druhé, minimálně kontrainuitivní koncepty mají vysokou pravděpodobnost, že se stanou koncepty kulturními (tj. obecně sdílenými).⁹¹⁵

Praktickou aplikaci tohoto konceptu na klíčový problém v Tylor-Durkheimově dichotomii, tedy buddhismus, provedl Ilkka Pyysiäinen. Za použití konceptuálního rámce kognitivní teorie náboženství finský badatel ukázal, že jakkoliv buddhismus možná nepostuluje existenci božstev „monoteistického“ typu, zahrnuje celou řadu kontrainuitivních bytostí, které přímo zasahují do života zastánců tohoto náboženského proudu. Pyysiäinen dochází k závěru, že „Buddha a buddhové zcela jasně náležejí do kategorie kontrainuitivních bytostí a [...] buddhismus z tohoto důvodu nemusí být problematický s ohledem na obecný koncept náboženství“.⁹¹⁶ Buddhismus tedy není neprůstředným argumentem proti definici náboženství obsahující božské bytosti jako její *definiens*, jak se domníval Durkheim.

7.6.3 Kognitivní definice náboženství a sociální konstruktivismus

S ohledem na tento závěr se zdá, že teze sociálního konstruktivismu o arbitrárnosti definice náboženství nejsou zcela správné, protože koncept kontrainuitivních bytostí, který kognitivní teorie náboženství používá jako *definiens*, může být nahlížen jako interkulturní univerzálie,⁹¹⁷ která je „ušita na míru“ kognitivním systémům lidských jedinců. Minimálně kontrainuitivní bytost je na jedné straně dostatečně „podivná“ na to, aby aktivovala ve zvýšené míře paměťové funkce, a tím také zvýšila pravděpodobnost kulturní transmise, na straně druhé není příliš „podivná“, takže realizuje vysoký inferenční potenciál. Stejně jako se Kant snažil nalézt cestu mezi racionalismem a empirismem, kognitivní přístup se v otázce náboženství snaží nalézt cestu mezi přísným esencialismem a naprostou arbitrárností sociálního konstruktivismu tím, že předpokládá relativně stabilní systém lidských kognitivních systémů, který významným způsobem limituje a omezuje rozmanitost konceptů, které utvářejí. Pokud jde o vyrovnání se s tezemi „mocenské“ verze so-

915 BARRETT (2004: 23): „MCIs [...] constitute a special group of concepts that largely match intuitive assumptions about their own group of things but have a small number of tweaks that make them particularly interesting and memorable. Because they are more interesting and memorable, they are more likely to be passed on from person to person. Because they readily spread from person to person, MCIs are likely to become cultural (that is, widely shared) concepts.“

916 PYYSIÄINEN (2003b: 163): „Buddha and the buddhas most clearly belong to the category of counter-intuitive beings, and [...] Buddhism thus need not be problematic with regard to a global concept of religion“. Pro rozvinutější diskusi kontrainuitivních bytostí v buddhismu viz také PYYSIÄINEN (2009: 137–172), kde autor mimo buddhů tematizuje jako kontrainuitivní bytosti také duchy (*yakkha*), obry (*asura*) nebo božstva (*devas*).

917 Pro diskusi pojmu univerzálie viz zejména NORENZAYAN – HEINE (2005).

ciálního konstruktivismu, odpověď kognitivního přístupu se bude lišit v závislosti na tom, zda se jedná o vztah moci a náboženství jako takového, nebo o vztah moci a *studia* náboženství (religionistiky).

Pokud jde o druhý jmenovaný problém, Ivan Strenski má pravděpodobně pravdu, když říká, že „je směšné naznačovat, že akademické studium náboženství, které je tak chudé na zdroje, hegemonicky uvalilo koncept ‚náboženství‘ na ubohé lidi tohoto světa, jak se někteří naši soudruzi domnívají“.⁹¹⁸ To ovšem nevyklučuje, že studium náboženství není nebo nemůže být využíváno k politickým nebo ideologickým účelům – v kontextu naturalistického i protekcionistického paradigmatu tomu tak jistě bylo mnohokrát. Kognitivní přístup však toto riziko minimalizuje tím, že přejímá náležitou vědeckou metodologii, požadavek empirického testování hypotéz. Na terminologické úrovni odmítá zejména neproduktivní analytické kategorie typu „posvátno“ nebo nejasně definované koncepty „nadpřirozených bytostí“, které ve své neurčitosti zakládají možnost infiltrace ideologických zájmů do vědecky koncipovaného studia náboženství, které by mělo být ve své podstatě důsledně neideologické. Pokud jde o vztah mezi mocí a náboženstvím samotným, kognitivní přístup nepopírá, že tento vztah existuje.⁹¹⁹ Je však dost dobře možné, že z hlediska diachronie a dějinného vývoje jsou původnější náboženské koncepty, které nejsou primárně politicky nebo ideologicky konstruovány. U jejich zrodu jsou totiž pouze „nativní“ operace lidské mysli, což ovšem nevyklučuje možnost jejich sekundárního využití k mocenským cílům, a to zejména v momentu institucionalizace náboženství.

Poněkud zjednodušeně by se dalo tvrdit, že rozdíl mezi mocenským sociálním konstruktivismem a kognitivním přístupem je pouze rozdíl v důrazu na roli dvou rozdílných, ale vzájemně komplementárních systémů myšlení, které Daniel Kahneman označuje jednoduše jako *Systém 1* a *Systém 2*.⁹²⁰ První systém je evolučně starší, operuje rychle a víceméně automaticky (tj. nezávisle na vědomí) na základě evolučně utvářených kognitivních modulů, produkuje inference a kauzální vztahy a je předpojatý (*biased*) pro potvrzování svých očekávání. Druhý systém, evolučně mladší, operuje pomalu a vědomě, obsahuje exekutivní funkce a řídí intencionální jednání a myšlení. Kognitivní přístup se zaměřuje na první systém, protože sehrává nejdůležitější roli v utváření reprezentací, které jsou *conditio sine qua non* jakéhokoliv dalšího náboženského jednání nebo myšlení. Druhý systém by pak

918 STRENSKI (1998: 358): „It is frankly ludicrous to imply that the academic study of religion, so meager in its resources, has hegemonically imposed a concept of ‘religion’ on the wretched of the earth, as some of our comrades believe.“

919 BOYER (2001: 276) třeba uvádí, že „since the services of literate religious groups are dispensable, the religious schools that do not yield some measure of political leverage are very likely to end up as marginal sects, a process that has happened repeatedly in history“. Je ovšem příznačné, že Boyer lokalizuje mocenské zájmy až do zrodu literárně fundovaných náboženství.

920 Pro následující popis dvou systémů viz KAHNEMAN (2011: 19–105), zejména pak přehlednou tabulku (*op. cit.*, p. 105). Pro diskuzi dvou systémů zpracování náboženských konceptů viz TREMLIN (2005).

byl odpovědný za vědomou manipulaci náboženských konceptů (třeba za účelem distribuce moci). Jak uvádí v této souvislosti Todd Tremlin, „pokud se bohové skutečně vyskytují všude, pak se zdá, že bohové jsou základními stavebními prvky a náboženství je pouze druhořadé“.⁹²¹

7.7 Závěr: Definovala kognitivní religionistika náboženství?

V této kapitole bylo ukázáno, že (1) navzdory opatrným vyjádřením badatelů s kognitivní afiliací je možné rekonstruovat kognitivní definici náboženství. (2) Díky svému filosoficko-teoretickému základu je kognitivní přístup schopen vyřešit Tylor-Durkheimovu dichotomii tím, že vágní termíny („duchovní“, „nadpřirozený“, „nadlidský“) nahrazuje empiricky testovatelným konceptem (minimálně) kontraintuitivních bytostí. (3) Teoretická základna opírající se o Kanta a koncepci mezikulturních, druhově-specifických univerzálií, jež jsou přirozeně generovány architekturou našich myslí, dokáže reagovat na námítky vznesené sociálně-konstruktivistickými přístupy a obhájit „reformovanou“ formu esencialismu. (4) Jakkoliv kognitivní přístup nepopírá prorůstání náboženství a mocenských struktur, a to zejména v silně institucionalizovaných náboženstvích, ukazuje zároveň, že mocenská verze sociálního konstruktivismu je přinejlepším nekompletní, protože nedokáže adekvátně vysvětlit původ náboženských konceptů.

Podařilo se tedy kognitivnímu přístupu s konečnou platností definovat náboženství? Pravděpodobně ne, ovšem s ohledem na cíle této práce je diskuze definice náboženství v literatuře kognitivní provenience důležitá z toho důvodu, že na terminologické úrovni dokládá možnost významného zpřesnění termínu „nadpřirozených bytostí“, který je pro studium náboženství zcela zásadní bez ohledu na to, zda se použije jako *definiens* náboženství, nebo nikoliv. Ještě důležitějším se jeví být doklad příklonu kognitivní religionistiky k naturalistickému paradigmatu, který byl v přechozí kapitole doložen na teoreticko-metodologické úrovni a zde také na úrovni terminologie. Pokud byla pro protekcionistické paradigma typická vymezení náboženství prostřednictvím nepřilíš jasných *a priori* termínů jako „posvátno“, případně prostřednictvím předpokladu empiricky neověřitelných „mohutností pro vnímání nekonečna“ (srov. např. Müller a Tiele),⁹²² kognitivní přístup se pokouší i v terminologické oblasti o empiricky fundované hypotézy vedené předpokladem metodologické konsilience.

921 TREMLIN (2006: 144): „if a ubiquity of gods is indeed the case, then it would seem that [...] gods are in fact foundational and it is *religion* that is instrumental“.

922 Nutno poznamenat, že kognitivní religionistika existenci žádného specifického „náboženského modulu“ nepředpokládá, viz třeba TREMLIN (2006: 74).

8 KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (3): PRAXE

Homère est nouveau ce matin, et rien n'est peut-être aussi vieux que le journal d'aujourd'hui.
(Charles Péguy)⁹²³

Jen probùh at' nikdo neče a nevykládá si Homéra podle nějaké teorie!
(Otmar Vaňorný)⁹²⁴

V předchozích dvou kapitolách jsem nastínil proměny naturalistického paradigmatu v kontextu kognitivní teorie náboženství spíše v rovině teoreticko-metodologické a terminologické. Nyní aplikuji sérii kognitivních konceptů na zcela konkrétní filologicko-religionistický fenomén, jímž je invokace Múzy v nejstarší dochované řecké literatuře, tedy u Homéra a Hésioda. Volba uvedeného tématu byla ovlivněna hned několika faktory. Předně je nutno poznamenat, že problematika invokací u obou zmíněných autorů byla v klasické filologii velice detailně studována,⁹²⁵ a může tudíž sloužit jako prubířský kámen pro možnosti uplatnění teoreticko-metodologických východisek kognitivní religionistiky v oblasti, která zůstává spíše na okrajích jejího zájmu.⁹²⁶ Pokus o syntézu výsledků bádání ze dvou rozdílných vědeckých oborů je pak veden myšlenkou interdisciplinární konsilience, jak byla představena v předchozích kapitolách. Než přistoupím k analýze primárních dat, jsou nutné dvě krátké poznámky, první k tzv. „homérské otázce“, druhá k počtu Múz a jejich diferenciaci.

923 PÉGUJ (1934: 52).

924 VAŇORNÝ, „Úvod“ in HOMERUS, *Ilias*, p. 25.

925 PUCCI (1977: 1–44) a ARTHUR (1986) interpretují invokaci Múzy u Hésioda (zejména enigmatické verše 27–28 jeho *Theogonie*) za pomoci derridovské dekonstrukce, přičemž docházejí k závěru, že Hésiodos na uvedeném místě vyjadřuje neschopnost přirozeného jazyka popisovat realitu objektivně a bez zkreslení. Kritiku jejich názorů podává FERRARI (1988) a vyzývá ke „caution (at the very least) in the use of their metaphysical presuppositions and of the blunt instrument they provide for the analysis of Greek thought“ (*op. cit.*, p. 68). Sémiotickou interpretaci předestřel CALAME (1982) specificky pro Hésiodovu Múzu a CALAME (1983) obecně pro archaickou řeckou poezii. Naratologické přístupy uplatnila zejména DE JONG (2004: 45–53).

926 Kognitivní přístup k homérským eposům však není zcela ojedinělý, MINCHIN (2001: 161–180) interpretuje invokaci Múzy u Homéra z hlediska kognitivní teorie, zaměřuje se ovšem spíše na funkce paměti a se zde předkládanou analýzou má společné pouze některé metodologické fundamenty. LARSON (2016) uplatňuje kognitivní přístup v kontextu řeckého náboženství jako celku.

Jako „homérská otázka“ se označuje problematika autorství a datace homérských eposů, jejíž alespoň provizorní zodpovězení považoval přední znalec antické literatury Albin Lesky za nevyhnutelný předpoklad diskuse jakéhokoliv aspektu *Íliady* a *Odysseje*.⁹²⁷ Při vši úctě k názoru zmíněného rakouského filologa se domnívám, že řešení „homérské otázky“ není z hlediska kognitivního přístupu k invokacím Múz nezbytné, protože základní struktury lidské kognice jsou stejné u všech neurologicky zdravých příslušníků našeho druhu a časový úsek několika staletí je z evolučního hlediska téměř zanedbatelný, z čehož plyne, že u dvorního básníka těšícího se vysokému společenskému postavení ve 12. století př. n. l. a u potulného rhapsóda v 8. století př. n. l. lze předpokládat identickou kognitivní výbavu. Předkládaná analýza invokace Múz tedy zachovává ἐπιτοχή v komplexní problematice vzniku homérských eposů. Předpokládá pouze orální původ epické poezie, který je ale (na rozdíl od otázek autorství a datace) díky přelomovým studiím Milmana Parryho a Alberta Lorda prokázán mimo jakoukoliv pochybnost.⁹²⁸ Pokud jde o otázku počtu Múz, již u Homéra lze nalézt zmínku o tom, že jich bylo devět (Μοῦσαι δ' ἑννέα),⁹²⁹ ačkoliv na žádném místě konkrétně neuvádí jejich jména. Hésiodos v *Theogonii* předkládá také výčet jejich jmen,⁹³⁰ který se stane pro pozdější řeckou literaturu kanonickým.⁹³¹ Oba autoři se ve většině případů obrací kolektivně na Múzy v plurálu. Protože ani u Hésioda ještě nelze předpokládat jakoukoliv vnitřní diferenciaci Múz nebo distribuci jejich kompetencí,⁹³² v následujícím textu budu používat termín „Múza“ převážně v singuláru, s implicitním kolektivním významem.

927 LESKY (1999: 29). Stručné uvedení do této problematiky podává FOWLER (2004).

928 PARRY (1971); LORD (2000).

929 HOMERUS, *Odyssea* 24.60.

930 HESIODUS, *Theogonia* 77–79.

931 Jeden z epigramů připisovaných Platónovi uvádí Sapphó jako desátou Múzu (SAPPHO, *Testimonia* 60). Pausaniás (οἱ δὲ τοῦ Αλωέως παῖδες ἀριθμὸν τε Μούσας ἐνόμισαν εἶναι τρεῖς καὶ ὀνόματα αὐταῖς ἔθεντο Μελέτην καὶ Μνήμην καὶ Ἀοιδίην, *Graecae descriptio* 9.29.2–3) a Plútarchos (Εἶπεν οὖν ὁ ἀδελφός, ὅτι τρεῖς ἦδυσαν οἱ παλαιοὶ Μούσας, *Quaestiones conviviales* 744c1–2) zmiňují také jinou linii tradice, ve které byly Múzy pouze tři, viz blíže zejména VAN GRONINGEN (1948: 289–296).

932 OTTO (1955: 24–25); BARMAYER (1968: 64–65); MURRAY (2005: 152); MURRAY (2008: 201–203); HARDIE (2009: 15). CAMILLONI (2008: 16) v kontextu zmínky devíti Múz u Homéra správně dodává, že „sono nove, eppure hanno un cuor solo, un'unica volontà“. PÖTSCHER (1986: 18) podal zajímavé, byť neověřitelné vysvětlení přechodu od singuláru k plurálu: Původně měl básník svou vlastní, singulární Múzu, když si ale uvědomil (třeba při soutěžích), že rhapsódu jako on je více, vyvodil z tohoto faktu závěr, že ostatní básníci mají také svoje Múzy, které jsou odlišné od té jeho. NISBET – HUBBARD (1970: 283) docházejí k závěru, že ještě u Horatia (komentář k Melpomené in HORATIUS, *Carmina* 1.24, v. 3) „the assignment of provinces was still vague“.

8.1 Múza u Homéra a Hésioda: Primární data

V homérských eposech je Múza explicitně zmíněna čtrnáctkrát,⁹³³ k čemuž je nutno připojit také úvodní verš *Íliady*, kde je oslovena vokativem „bohyně“ (θεά).⁹³⁴ U Hésioda nalézáme celkem sedmkrát výskytů v dílech *Theogonie*, *Práce a dny* a *Štít*,⁹³⁵ ojedinelé sporné doklady ve fragmentech pomíjím. Jednotlivé zmínky dále dělím na invokace *sensu stricto* a zmínky, přičemž základním kritériem pro toto rozlišení je forma oslovení. U invokací v přísném smyslu se básník obrací na Múzu přímo, což je na gramatické úrovni realizováno použitím vokativu u nominálního tvaru a imperativu u slovesa, zmínky pak mluví o Múze zpravidla nepřímou ve třetí osobě. Uvedenému rozlišení se poněkud vymykají pouze tři verše u Hésioda,⁹³⁶ ve kterých promlouvají Múzy k básníkovi přímou řečí.

8.1.1 Invokace *sensu stricto*

Invokace Múzy se objevuje v *prooimiu* na počátku *Íliady*. Na tomto místě nelze detailněji probírat filologické problémy spojené se samotným počátkem tohoto homérského eposu; budu předpokládat, že invokace v níže uvedené podobě je autentická a text není zásadním způsobem porušen nebo interpolován.⁹³⁷

Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος,
οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκεν,
πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν

ἥρώων, αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεύχε κύνεσσιν

οἰωνοῖσι τε πᾶσι, Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή,
ἔξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε

*O hněvu Péléovce, ó bohyně, Achilla zpívej,
příčině béd, jenž bez počtu ztrát byl Danaům zdrojem,
množství chrabrých duší jim za kořist předhodil*

*[Hádu –
reků – a na pospas psům neb dravým k hostině
[ptákům
pohodil jejich těla – toť Diova dála se vůle
od té neblahé chvíle, kdy prudkým se rozešli svárem*

933 HOMERUS, *Ilias* 1.604, 2.484, 2.594, 2.598, 2.761, 11.218, 14.508, 16.112; *Odyssea* 1.1, 8.63, 8.73, 8.481, 8.488, 24.60, 24.62. Poslední zmíněná citace bývá někdy považována za pozdější interpolaci, protože je jediným dokladem u Homéra (i Hésioda), kde výraz „Múza“ neoznačuje bohyni, nýbrž samotný zpěv, srov. BARMAYER (1968: 55, 62). Pokud tedy MURRAY (2005: 150) uvádí, že Múza je „both a process and a product“, má jistě pravdu, ovšem ne u Homéra a Hésioda, u nichž je „Múza“ pouze „process“.

934 HOMERUS, *Ilias* 1.1.

935 HESIODUS, *Theogonia* 1, 25, 36, 52, 75, 93, 94, 96, 100, 114, 916, 966, 1022; *Opera et dies* 1, 658, 662; *Scutum* 206.

936 HESIODUS, *Theogonia* 26–28.

937 Vnitřní integritu *prooimia* dle mého názoru prokázal v detailní analýze PAGLIARO (1955), který dochází k závěru, že „appare chiaro che il proemio deve essere considerate intieramente genuino“ (*op. cit.*, p. 379). Srov. též REDFIELD (1979), který v některých aspektech Pagliarovu argumentaci doplňuje.

Ἀτρείδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς.
Τίς τὰρ σφῶε θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι,⁹³⁸

vládyka Agamemnón i Achilleus, hrdina slavný!
Kdopak z bohů to byl, jenž svedl je k zápasu svárem?
(přel. O. Vaňorný)

Na počátku Homérovy *Odysseje* nalézáme invokaci, která je jak po gramatické, tak po obsahové stránce téměř totožná s invokací na začátku *Íliady*:⁹³⁹

Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς
[μάλα πολλὰ
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσε·

O muži zchytalém, Múso, mi vypravuj, který se
[mnoho,
mnoho byl nabloudil světem, když posvátnou
[vyvrátil Troju
mnohá uviděl města a smýšlení národu poznal,

πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω,
πολλὰ δ' ὄ γ' ἐν πόντῳ πάθεν ἄλγεα ὃν κατὰ
[θυμόν,

množství vytrpěl béd těž na moři, trudě se v duši

ἀρνύμενος ἢν τε ψυχὴν καὶ νόστον ἐταίρων.
ἀλλ' οὐδ' ὡς ἐτάρους ἐρῶσατο, ἰέμενός περ·
αὐτῶν γὰρ σφετέρησιν ἀτασθαλίησιν ὄλοντο,
νήπιοι, οἱ κατὰ βούς Ὑπερίονος Ἥελίοιο
ἦσθιον· αὐτὰρ ὁ τοῖσιν ἀφείλετο νόστιμον

zápasem o svůj život a návrat milených druhů.
Avšak přece ni tak jich nespasil, jakkoli toužil,
poněvadž vlastní pych byl všechněm příčinou zkázy.
Bláhovi! Jedliť skot, jenž náležel Hyperionu
Slunci, a za to ten bůh den návratu domů jim

τῶν ἀμόθεν γε, θεᾶ, θύγατερ Διός, εἰπέτε καὶ
[ἦμαρ.
[ἦμιν.⁹⁴⁰

[odňal.
O tom něco i nám teď vypravuj, Diova dcero!
(přel. O. Vaňorný)

Centrální téma epické skladby je v obou úvodech uvedeno substantivem v akuzativu („hněv“, „muž“), po něm následuje slovesný tvar v imperativu („zpívej!“, „vypravuj!“), oslovení Múzy ve vokativu („bohyně“, „Múso“), bližší určení předmětu a vztažná propozice. Na ploše několika veršů je pak posluchač uveden do děje a invokace je zakončena dalším přímým oslovením Múzy, ať již je to v podobě otázky („Kdopak z bohů to byl?“), nebo v podobě opakované výzvy („O tom něco i nám teď vypravuj!“). V obou případech se *prima facie* zdá, že básník se staví do pozice pouhého prostředníka mezi božstvem a svým posluchačstvem. Je to Múza, nikoliv rhapsód, která má vypravovat příběh; z verše 10 *Odysseje* (εἰπέτε καὶ ἦμιν) je dokonce zřejmé, že básník v jistém smyslu vnímá sama sebe jako součást publika (v tomto případě se nemůže jednat o *pluralis modestiae*, protože Homér jej ještě nepoužívá).

Přímou invokaci Múz nalezneme také v úvodech Hésiodových děl, jakkoliv v jeho případě je situace zejména s ohledem na filologické a strukturální aspekty

938 HOMERUS, *Ilias* 1.1–8.

939 Na „striking likeness of the two poems“ upozornil již BASSETT (1923: 340). Podrobné srovnání podává LENZ (1980: 21–26), který se domnívá, že „die Struktur der Einleitung keine Erfindung der Dichter von *Ilias* und *Odyssee* ist, sondern auf eine vorhomerische hymnische und kultische Vergangenheit zurückblickt“ (*op. cit.*, p. 24). EDWARDS (1980: 4–5) považuje *prooimion Íliady* za formalizovanou „typologickou scénu“ (*type-scene*).

940 HOMERUS, *Odyssea* 1.1–10.

Theogonie značně komplikovanější. Textová integrita prvních 115 veršů *Theogonie* byla v minulosti často zpochybňována;⁹⁴¹ Renate Schlesier v této souvislosti poznamenává, že „mezi 115 verši tohoto textu nenalezneme ani jediný, jehož autenticita by nebyla zpochybněna, a v minulosti bylo považováno za urážku filologické vědy, když někdo akceptoval jako ‚autentickou‘ více než drobnou část prologu“.⁹⁴² Stejně jako v případě homérských eposů nemáme prostor pro detailnější filologickou kritiku, omezím se tedy pouze na konstatování, že v průběhu 20. století se badatelé stále častěji začali vyslovovat pro jednotu a vnitřní integritu *prooimion* k Hésiodově *Theogonii*,⁹⁴³ ať již to bylo na základě strukturální⁹⁴⁴ nebo gramatické analýzy.⁹⁴⁵ Z textu je také zřejmé, že Hésiodos invokaci Múzy začleňuje do širšího hymnického rámce, ve kterém ji nejenom vzývá, nýbrž také oslavuje. Přesná demarkace jednotlivých složek (*prooimion*, hymnus, invokace) pravděpodobně není možná;⁹⁴⁶ počátek invokace ve vlastním smyslu slova badatelé kladou nejčastěji do verše 104,⁹⁴⁷ případně také 114.⁹⁴⁸ Samotná invokace má následující podobu:

Χαίρετε, τέκνα Διός, δότε δ' ἱμερόεσσα ἀοιδῆν·
κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἔοντων,
οἱ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,

Zdravím vás, Diouy děti, a o píseň rozkošnou prosím!
Slavte velebné plémě vždy živoucích, nesmrtelných,
kteří se z hvězdného Nebe a ze Země narodili,

941 Srov. FALTER (1934: 12).

942 SCHLESIER (1982: 139): „Parmi les 115 vers de ce texte, il n'y en a pas un seul dont l'authenticité n'ait été contestée, et il y eut un temps où tenir pour «vrai» plus qu'une très mince partie du prologue était considéré comme un affront envers la science philologique.“

943 Jako jeden z prvních se o integritu textu zasazoval FRIEDLÄNDER (1914), který v textu také identifikoval hymnické prvky. Na něj později navázali zejména MÉAUTIS (1939) a ACCAME (1963: 404). V nedávné minulosti se již integrita textu předkládá jako *communis opinio*, CLAY (1989: 324) uvádí, že „overall unity of the *Theogony* and the proem in particular has been established“; BERLINZANI (2002: 190) je přesvědčena o tom, že „il proemio teogonico costituisca un'unità organica e coerente creata da una sola mano“.

944 Téměř numerologickou strukturální analýzu provedl SCHWABL (1963), kriticky se k jeho analýze staví LENZ (1980: 126). JOHNSON (2006: 234) v nedávné době předestřel zajímavou interpretaci, dle které lze vysvětlit některé problematické prvky *prooimion* na základě jeho priamelové struktury. VERDENIUS (1972: 259) se nedomnívá, že by úvod Hésiodovy *Theogonie* oplýval nějakou komplikovanou a hlubokou strukturou, ovšem její jednotu nezpochybňuje. Hésiodos dle něj „tried to combine the traditional elements of a hymn with the personal conception of the Muses, and that his train of thought was led by a number of associations of ideas“ (*op. cit.*, p. 259).

945 Viz zejména RIJKSBARON (2009).

946 Někteří badatelé tvrdí, že celý úvod je hymnem, viz MARG (1957: 8); MAEHLER (1963: 36–37); KAMBYLIS (1965: 35). VON FRITZ (1956: 35) považuje za hymnus pouze druhou část *prooimion*, LENZ (1980: 186–192) upozorňuje, že *prooimion Theogonie* nelze bez dalšího s hymnem ztotožnit. MINTON (1962: 192) naopak chápe celé *prooimion* jako „invocation in spirit“.

947 FALTER (1934: 12); LENZ (1980: 131–181) rozlišuje „vnitřní“ (vv. 105–115) a „vnější“ (vv. 1–104) *prooimion*, přičemž vnitřní obsahuje invokaci a vnější dva hymny.

948 VAN GRONINGEN (1946: 290).

Νυκτός τε δνοφερῆς, οὐς θ' ἄλμυρός ἐτρεφε
 [Πόντος,
 εἶπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γέγοντο
 καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, οἰδματι θυίων,
 ἄστρά τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρύς
 [ὕπερθεν.]
 οἳ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοὶ δωτηρῆς ἑάων,
 ὡς τ' ἄφενος δάσσαντο καὶ ὡς τιμὰς διέλοντο
 ἦδ' ἐκαὶ ὡς τὰ πρῶτα πολύπτυχον ἔσχον
 [Ὀλυμπον.
 ταυτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ'
 [ἔχουσαι
 ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ' ὅτι πρῶτον γένετ' αὐτῶν.⁹⁴⁹

*rozence mrákatné Noci i chovance slaného moře;
 povězte, odkud se poprvé vzali bozi a země,
 odkud řeky a nezměrné moře, vlnami vzduté,
 bleskotající hvězdy a nad nimi široké nebe,*

*kteří bohové z těch je zrodili, dárcové dobra,
 kterak si rozdali pocty a podělili se o svět
 a jak Olymp o mnoha roklích si zabrali pruně.*

*To mi zvěstujte, Múzy, jež bydlíte v olympských
 [domech,
 od počátku a mluvte, co z toho se nejdříve stalo.
 (přel. J. Nováková)*

Znatelně jednodušší invocace Múzy se objevuje také v úvodu k druhému cele dochovanému Hésiodovu dílu, v *Pracích a dnech*:

Μοῦσαι Περιήθηεν ἀοιδῆσι κλείουσαι,
 δεῦτε, Δί' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὕμνειουσαι
 ὄν τε διὰ βροτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἄφατοὶ τε φατοὶ τε,
 ὅητοί τ' ἀρρητοὶ τε Διὸς μέγαλοιο ἔκιητι.⁹⁵⁰

*Múzy z Píerie, vy písňemi dáváte slávu:
 Pojdte, zvěstujte Dia a svého velebte otce!
 Skrze něho jsou lidé buď neznámí, anebo slavní,
 Z vůle velkého Dia jsou neslavní stejně jak známí;
 (přel. J. Nováková)*

K invocacím v pravém slova smyslu je nutné dále zařadit také delší pasáž z druhé knihy homérské *Íliady*, která předchází tzv. „Katalog lodí“ obsahující výčet danajských hrdinů připluvších do Tróje:

Ἔσπετε νῦν μοι, Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ'
 [ἔχουσαι–
 ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἔστε, πάρεστέ τε, ἴστε τε πάντα,
 ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν, οὐδέ τι ἴδμεν–
 οἳ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν.
 πληθὺν δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω,
 οὐδ' εἰ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ'
 [εἶεν,
 φωνῆ δ' ἀρρηκτος, χάλκεον δὲ μοι ἦτορ ἐνείη–
 {εἰ μὴ Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι, Διὸς αἰγιόχοιο
 θυγατέρες, μνησαίαθ' ὅσοι ὑπὸ Ἴλιον ἦλθον.}⁹⁵¹

*Nyní mi povězte, Múzy, jež bydlíte v olympských
 [domech,
 neboť jste bytosti božské, jste při všem, všecko i víte,
 my však pouhou zvěst jen slyšíme, aniž co víme,
 kteří vůdcové vojska a vladaři Danaů byli.
 Počtu bych nemohl říci ni zevrubně vyčísti jména,
 kdybych i deset měl úst, měl deset jazyků v ústech,
 hlas měl nezničitelný a v prsou kovové plíce,
 kdybyste, Olympské Músy, jež bouřného Dia jste dcery,
 neřekly počtu mi všech, kdož pod hradby Ília přišli.
 (přel. O. Vaňorný)*

Tato invocace, jenž uvádí pravděpodobně jednu z nejstarších částí eposu,⁹⁵² je zajímavá zejména z důvodu přímého kontrastu, do kterého básník pokládá lidský

949 HESIODUS, *Theogonia* 104–115.

950 HESIODUS, *Opera et dies* 1–4.

951 HOMERUS, *Ilias* 2.484–492.

952 MINTON (1962: 206) se domnívá, že vznik *Katalogu lodí* lze datovat do pozdní mykénské doby („ori-

κλέος a božské vědění, jenž poskytuje Múza. Přesný význam výrazu κλέος ve verši 486 je předmětem čilých diskuzí, pro některé badatele označuje „nižší“ stupeň vědění,⁹⁵³ který je vlastní smrtelníkům; pro jiné reprezentuje „orální tradici“ nebo „tradiční poezii“, jenž je založena pouze na informacích z doslechu, a to v kontrastu s epickou poezií, jejíž informace garantuje božstvo;⁹⁵⁴ pro další je dvouverší srovnávající lidské a božské vědění dokladem rozvinutého náboženského cítění.⁹⁵⁵ Dle Barmeyera stojí básník „mezi božskou vševědoudností a lidskou nevědomostí“⁹⁵⁶ jako prostředník, skrz nějž božstvo může komunikovat. Bez ohledu na to, jakou interpretaci zvolíme, tato invocace opět jasně dokládá závislost básníka na pomoci Múzy a jeho subordinované postavení vůči ní.

V textu *Íliady* se mimo rozsáhlejších invokací uvedených výše objevují také „menší“ invokace.⁹⁵⁷ Čítají zpravidla dva nebo tři řádky a jejich struktura je téměř totožná – básník pokládá zcela konkrétní otázku a následně žádá Múzu o odpověď:

Οὔτοι ἄρ' ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν·
τίς τὰρ τῶν ὄχ' ἄριστος ἐστὶν σὺ μοι ἐννεπε
[Μοῦσα
αὐτῶν ἢ δ' ἵππων, οἳ ἄμ' Ἀτρεΐδῃσιν ἔποντο.⁹⁵⁸

*Ti tedy vůdcové vojska a vladaři Danaů byli;
který však z nich byl nejlepší všech, rač, Múso, mi
[řící,
z mužů samých i koní, již připluli s Átreovci!
(přel. O. Vaňorný)*

Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ'
[ἔχουσαι
ὅς τις δὴ πρῶτος Ἀγαμέμνονος ἀντίον ἦλθεν
ἢ αὐτῶν Τρώων ἢ ἔκλειτῶν ἐπικούρων.⁹⁵⁹

*Nyní mi povězte, Músy, jež bydlíte v olympských
[domech,
který Agamemnonu se první postavil k boji,
ať již ze samých Troů či slavných spojenců jejich:
(přel. O. Vaňorný)*

ginating in late Mycenaean“), EDWARDS (1980a: 82) souhlasí a dokládá to také tím, že některá toponyma nelze v archaickém období řeckých dějin vůbec identifikovat, musejí tedy spadat do staršího období.

953 Srov. KRISCHER (1965: 8–9), který zároveň upozorňuje, že κλέος jistě neoznačuje nevědomost. Tuto interpretaci přijímá také LENZ (1980: 29–30).

954 SCODEL (1998: 178); HEIDEN (2007: 133).

955 ZELLNER (1994: 312) v opozici k interpretacím uvedeným výše tvrdí, že „there is nothing in Homer (other than 2.486!) to suggest that a κλέος is inherently unreliable, or requires independent confirmation to count as knowledge“. Dle něj tímto dvouverším Homér pouze vyjadřuje úctu k božstvu založenou na této úvaze: „An ascription (or an implied ascription) of a property F to the gods is coupled with a denial of F to humans.“ (*op. cit.*, p. 313).

956 BARMAYER (1968: 98): „zwischen der göttlichen Allwissenheit und der menschlichen Unwissenheit“.

957 K „menším“ invokacím lze zařadit také tři místa v *Íliadě* (5.703–704, 8.273, 11.229–300), kde básník pokládá otázku bez explicitní zmínky Múzy, ovšem z kontextu je zřejmé, že otázka je směřována na ni a odpověď je nutno chápat také jako odpověď božstva. MINCHIN (2001: 172–174) označuje tyto verše jako „vybledlé invokace“ (*faded invocations*).

958 HOMERUS, *Ilias* 2.760–762.

959 HOMERUS, *Ilias* 11.218–220.

Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' [ἔχουσαι
 ὅς τις δὴ πρῶτος βροτόεντ' ἀνδράγρι' Ἀχαιῶν [domech,
 ἦρατ', ἐπεὶ ῥ' ἔκλινε μάχην κλυτὸς ἐννοσίγαιος.⁹⁶⁰ který z Achaiů první, se zmocnil krvavých zbraní,
jakmile Zeměřas slavný byl obrátil převahu bitvy.
(přel. O. Vaňorný)

Ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' [ἔχουσαι,
 ὅπως δὴ πρῶτον πῦρ ἔμπεσε νηυσὶν Ἀχαιῶν.⁹⁶¹ [domech,
kterak plamenů žár byl po první do lodí vržen.
(přel. O. Vaňorný)

V Hésiodově *Theogonii* se pak objevují dvě menší invokace, přičemž jediným rozdílem je povaha informace, o kterou básník žádá. Zde je to v prvním případě výčet „rodu bohyní“ (θεάων φύλον), ve druhém „rodu smrtelných žen“ (γυναικῶν φύλον):

νῦν δὲ θεάων φύλον αἰείσατε, ἡδυέπειαι Nyní mi zpívejte o rodu bohyní, vy líbeznohlasé,
 Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο, Olympské Múzy, rozenky Dia, vladaře bouří,
 ὅσοιαι δὴ θνητοῖσι παρ' ἀνδράσιν εὐνηθείσαι o všech těch, které se smrtelnými si ulehly muži,
 ἀθάναται γείναντο θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα.⁹⁶² nesmrtelné a zrodily děti, podobné bohům.
(přel. J. Nováková)

νῦν δὲ γυναικῶν φύλον αἰείσατε, ἡδυέπειαι Nyní mi zpívejte o rodu žen, vy líbeznohlasé,
 Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.⁹⁶³ Olympské Múzy, rozenky Dia, vladaře bouří.
(přel. J. Nováková)

8.1.2 Ostatní zmínky

Mimo přímých invokací Múzy se v homérických eposech i v Hésiodově díle objevuje několik míst, kde se tito básníci blíže vyjadřují k samotnému procesu básnické tvorby a popisují detailněji vztah rhapsóda a Múzy. Autor *Odyseje* nepopisuje svůj vztah k Múze přímo, nýbrž nepřímou skrze rhapsódy jiné, zejména prostřednictvím Démodoka, slepého pěvce na dvoře krále Fajáků Alkínoa, a dále prostřednictvím Fémia, barda působícího na Odysseově rodné Ithace. U Hésioda nalézáme komentář přímý, a to v té slavné části *prooimia Theogonie*, pro kterou se vžilo na základě dnes již klasické studie Athanasia Kambylise označení „zasvěcení básníka“ (*Dichterweihe*).⁹⁶⁴ Démodokos přichází na scénu v osmé knize *Odyseje* a její autor jej popisuje těmito slovy:

960 HOMERUS, *Ilias* 14.508–510.

961 HOMERUS, *Ilias* 16.112–113.

962 HESIODUS, *Theogonia* 965–968.

963 HESIODUS, *Theogonia* 1021–1022. Na tomto místě pravděpodobně pokračoval Hesiodův *Katalog žen*.

964 KAMBYLIS (1965).

κῆρυξ δ' ἐγγύθεν ἦλθεν ἄγων ἐρίηρον ἀοιδόν,
 τὸν περὶ Μοῦσ' ἐφίλησε, δίδου δ' ἀγαθὸν τε
 [κακὸν τε·
 ὀφθαλμῶν μὲν ἄμερσε, δίδου δ' ἠδεῖαν ἀοιδίην.
 [...]
 αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἔντο,
 Μοῦσ' ἄρ' ἀοιδὸν ἀνήκεν ἀειδέμεναι κλέα
 [ἀνδρῶν,
 οἴμης, τῆς τὸτ' ἄρα κλέος οὐρανὸν εὐρὺν ἴκανε,
 νεῖκος Ὀδυσσηὸς καὶ Πηλεΐδεω Ἀχιλῆος.⁹⁶⁵

*Zatím přišel i héraold a přiváděl milého pěvce,
 zoláštňního miláčka Músy, jež dala mu trýzeň i dobro,
 neboť mu odňala zrak, však libým jej dařila zpěvem.
 [...]
 Když pak žízeň a hlad již nadobro zahnali všichni,
 Músa tu pobídla pěvce, by zpíval hrdinství reků,
 píseň, jejížto sláva až k nebesům sahala tehdáz,
 Odysseův to rozbroj i Achilla Peléovce,
 (přel. O. Vaňorný)*

Citovaný úsek potvrzuje některé předběžné závěry, které bylo možné vyvodit u invocací. Je to Múza, která básníka obdařila schopností skládat a přednášet básně (δίδου δ' ἠδεῖαν ἀοιδίην) – v kontextu orální poezie ostatně není valného rozdílu mezi skládáním básně a jejím přednesem – a je to Múza, která jej pobízí ke zpěvu (Μοῦσ' ἄρ' ἀοιδὸν ἀνήκεν ἀειδέμεναι, z gramatického hlediska je příznačné, že aktivním subjektem je zde Múza, bard je pouze pasivním objektem). Podobná vyjádření nalezneme také o několik stovek veršů dále:

“κῆρυξ, τῆ δῆ, τοῦτο πόρε κρέας, ὄφρα φάγησι,
 Δημοδόκῳ, καὶ μιν προσπτύξομαι, ἀχνύμενός
 [περ·
 πᾶσι γὰρ ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισιν ἀοιδοὶ
 τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς, οὐνεκ' ἄρα
 [σφέας
 οἴμας Μοῦσ' ἐδίδαξε, φίλησε δὲ φύλον ἀοιδῶν.”
 [...]
 “Δημόδοκ', ἔξοχα δῆ σε βροτῶν αἰνίζομ'
 [ἀπάντων·
 ἦ σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς πάϊς, ἦ σέ γ'
 [Ἀπόλλων·
 λίην γὰρ κατὰ κόσμον Ἀχαιῶν οἶτον ἀεΐδεις,
 ὄσσο' ἔρξαν τ' ἔπαθόν τε καὶ ὄσσο' ἐμόγησαν
 [Ἀχαιοί,
 ὥς τέ που ἦ αὐτὸς παρεῶν ἢ ἄλλου ἀκούσας.”⁹⁶⁶

*„Héroldo na! Ten kus dej pěvcovi, aby jej snědl,
 milému Démodoku: chci poctit ho, jakkoli truchliv,
 poněvadž každému pěvci se u všech na světě lidí
 velké dostává pocty i vážnosti, ježto mu Músa
 do duše vštěpuje zpěv, rod pěvců pojavaši v lásku!“
 [...]
 „Nejvíce, Démodoku, tě chválím z veškerých lidí.
 tebe buď Apollón učil neb Diova rozenka, Músa,
 neboť docela správně jsi opěval Achaiův osud,
 všechno, co dělali kdysi, co zkusili, útrapy všechny,
 jako bys při tom byl sám, neb slyšel to od jiných lidí.“
 (přel. O. Vaňorný)*

Odysseus, který je zde mluvčím, znovu opakuje, že Múza učí básníky jejich písni (σφέας οἴμας Μοῦσ' ἐδίδαξε), resp. Múza nebo Apollón (ἦ σέ γε Μοῦσ' ἐδίδαξε, Διὸς πάϊς, ἦ σέ γ' Ἀπόλλων). Původ poezie je tedy božský, což je zřejmé také z toho, že Démodokos dokázal básnit o Tróji κατὰ κόσμον,⁹⁶⁷ jakkoliv tam,

965 HOMERUS, *Odyssea* 8.62–75.

966 HOMERUS, *Odyssea* 8.477–491.

967 Co přesně zde výraz κατὰ κόσμον označuje, není zcela jasné. ACCAME (1963: 272) překládá κατὰ κόσμον jako „secondo veritá“, BARMAYER (1968: 125–126) tvrdí, že výraz označuje spíše kongruentní uspořádání jednotlivých faktů, podobně argumentuje také SVENBRO (1976: 21): κατὰ κόσμον, „c'est-

na rozdíl od Odyssea, nikdy nebyl a nebojoval, a ostatně i kdyby přítomen byl, nebylo by mu to nic platné, protože byl slepý.⁹⁶⁸ Celkový obraz, který lze načrtnout z dosud zmíněných primárních pramenů, poněkud naruší slova Fémia, pěvce z Odysseovy rodné Ithaky ve dvaadvacáté knize *Odysseje*. V paláci zuří μνησθηροκτονία, tedy Odysseovo vybíjení Pénelopiných nápadníků, a dvorní pěvec Fémios, kterého Odysseus vnímá jako „kolaboranta“ nápadníků, pronáší tato slova:

<p>“γουνουμαί σ’, Ὀδυσσεῦ· σὺ δέ μ’ αἶδεο καί μ’ [ἐλέησον. αὐτῶ τοι μετόπισθ’ ἄχος ἔσσεται, εἴ κεν αἰοῖδὼν πέφνης, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν αἰείδῳ. αὐτοδίδακτος δ’ εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας παντοίας ἐνέφρυσεν· ἔοικα δέ τοι παραεΐδειν ὥς τε θεῶ· τῶ με λιλαίεο δειροτομήσαι.”⁹⁶⁹</p>	<p>„Šetř mne, ó vroucně tě prosím, a slituj se nade mnou, [vládce, neboť později i sám bys litoval, kdybys teď pěvce usmrtil, který bohům i lidem smrtelným zpívám. Já síc jen samouk jsem, však bůh mi ty všeliké písni vštípil do mysli mé – mně zdá se, když před tebou [zpívám jako bych před bohem pěl – z té příčiny nechtěj mne [stítí!“ (přel. O. Vaňorný)</p>
---	---

Klíčové je zde dvouverší 347–348, jenž se na první pohled zdá být poněkud inkohrentní. Fémios sice ve shodě se všemi doklady citovanými výše přiznává, že je to bůh (tedy Múza), který mu vdechl do mysli básně (θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας παντοίας ἐνέφρυσεν), ovšem zároveň tvrdí, že je αὐτοδίδακτος, tedy samouk. Naučil se tedy svoje umění sám, nebo mu jej propůjčila Múza? Někteří badatelé přijímají tyto verše ve své vnitřní rozpornosti a uzavírají celou věc s tím, že „Homér zastává ambivalentní pozici v odpovědi na otázku, zda je básník nezávislý umělec anebo je médiem Múz“;⁹⁷⁰ jiní v nich spatřují „požadavek umělecké originality“;⁹⁷¹ další navrhují dvojí interpretaci, kde je část básnického umění naučitelná (lidsky) a část propůjčuje Múza.⁹⁷² Domnívám se, že bližší zohlednění kontextu tyto nejasnosti dokáže odstranit. Jak ukázal přesvědčivě Silvio Accame,⁹⁷³

-à-dire dans l'ordre même où la querelle, selon Ulysse, s'est déroulée“. VERDENIUS (1983: 53) nechápe výraz v epistémických kategoriích, ale spíše jako „correspondence between subject-matter of literature and its artistic representation“, ovšem dodává, že „artistic appropriateness is not clearly distinguished from factual correctness“. ADKINS (1972: 12–17) v podrobné diskusi všech doložených výskytů tohoto termínu u Homéra uzavírá, že κατὰ κόσμον neoznačuje vždy obecně „pravdivost“, ovšem v této konkrétní pasáži ano.

968 HOMERUS, *Odyssea* 8.64.

969 HOMERUS, *Odyssea* 22.344–349.

970 KATZ – VOLK (2000: 128): „Homer is ambivalent as to whether the poet is an independent artist or a medium of the Muses.“

971 VERDENIUS (1983: 22): „claim of artistic originality“.

972 ΡΙΤΟΪΚ (1989: 342).

973 ACCAME (1963: 387). K podobným závěrům dochází také SETTI (1958: 150), pro kterého „být αὐτοδίδακτος“ znamená „essere, noi diremmo, poeta originale che compone e «invent» i suoi canti, ed essere ispirato dal dio, sono la stessa cosa“ a PÖTSCHER (1986: 12): „Er bezeichnet sich ja nicht als

s ohledem na kontext veršů nemůže výraz αὐτοδίδακτος znamenat „samouk“ ve smyslu, který tomuto slovu dnes běžně přisuzujeme. Fémios pronáší svá slova v přímém ohrožení života, tváří v tvář zuřícímu Odysseovi, který vraždí všechny, kdo mu přijdou pod ruku. Jaký smysl by mělo v takovéto situaci zdůrazňovat, že básník je samouk? Výraz αὐτοδίδακτος tady neodkazuje k „učení“, které Fémios získal „svépomocně“ (tj. od jiných lidí, nikoliv zhůry), nýbrž „učení“, které získal sám (tj. bez pomoci jiných lidí) právě tím, že mu jej vnukla Múza a právě kvůli tomuto speciálnímu vztahu s božstvem ho má Odysseus ušetřit.

Posledním důležitým dokladem je Hésiodova *Dichterweihe*, segment stejně tak cenný, zejména z toho důvodu, že Hésiodos (na rozdíl od Homéra) mluví o sobě samém,⁹⁷⁴ jako problematický, protože verše 27–28 se zdají býti dokladem toho, že Múzy můžou také lhát, nejenom (jako tomu bylo u Homéra) mluvit pouze pravdu.

αἴ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδίην,
ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἑλικῶνος ὑπο ζαθέοιο,
τόνδε δέ με πρῶτιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον,
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο·
“ποιμένες ἀγραυλοὶ, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες
[οἶον,

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.”
ὡς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι,
καὶ μοι σκηπτρον ἔδον δάφνης ἐριθιλέος ὄζον
δρῶψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἐόντα,
καὶ μ' ἐκέλονθ' ὕμνῳν μακάρων γένος αἰὲν
[ἐόντων,

σφᾶς δ' αὐτὰς πρῶτόν τε καὶ ὕστατον αἰὲν
[ἀεΐδειν.⁹⁷⁵

*Od nich Hésiodos se krásně naučil zpívat,
pod svatým Helikónem, když jednou jehňata pásil;
tenkrátě takové slovo mi bohyně nejdříve řekly,
Olympské Múzy, rozenky Dia, vladaře bouří:
„Pastýři z pustiny, vy hanebníci a nic nežli břicha!*

*Umíme vyprávět nemálo lží, jež se rovnají pravdě;
umíme také, jestliže chceme, povědět pravdu.“
Dcery velkého Dia tak pravily, mistryně slova;
nato mi podaly žezlo, jež stálo za podíváním:
z bujného savřínu utrhly větve – a vdechly mi božský
zpěvu dar, abych zpíval, co bude, i to, co se stalo;
blessených rod, kteří žijí věčně, mi velely slavít,*

*ale je samy opěvat vždycky, i napřed, i potom.
(přel. J. Nováková)*

Plně v souladu s homérskými eposy také zde jsou to Múzy, které vdechly Hésiodovi božský hlas (ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν θέσπιν) a naučily ho básnictví (αἴ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδίην). Jak již bylo zmíněno, jedním ze zásadních problémů je interpretace veršů 27–28, protože se zdá, že tyto oproti Homérovi přinášejí významné inovace s ohledem na pravdivostní hodnoty propozic, které Múzy (prostřednictvím básníka) pronášejí. Pokud pomineme interpretace,

Autodidakt; er will damit vielmehr sagen, daß seine Sangeskunst eine echte, d. h. eine auf die Gottheit zurückgehende Begabung, nicht bloß eingelerntes Zeug ist“.

974 Ačkoliv ani u Homéra neexistuje dobrý důvod k pochybnostem o tom, že slova, která básník homérských eposů vkládá do úst literárním postavám rhapsódů nebo jiným postavám, které o rhapsódech vypovídají, reflektují jeho vlastní pocity. Srov. VERDENIUS (1983: 21): „Odysseus obviously represents the view of Homer himself when he says that the Muse has taught (ἐδίδαξε) singers their songs“.

975 HESIODUS, *Theogonia* 22–34.

kteří v Hésiodovi spatřují antického Derridu,⁹⁷⁶ možností, jak je interpretovat, je hned několik.

Že Múza může mluvit pravdu (ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρούσασθαι), je neproblematické, ovšem verš 27 (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὅμοια) a zvláště výraz ψεύδεα ἐτύμοισιν ὅμοια představují těžký interpretační oříšek. Značná část badatelů se domnívá, že tyto „lži podobné pravdě“ označují homérské epy, a to buď proto, že obsahují nějaké faktuelní nepravdy,⁹⁷⁷ nebo proto, že jejich hlavní cíl, tedy opěvování „slavných činů mužů“ (κλέα ἀνδρῶν), není dosažitelným ideálem pro Hésioda a jeho pastýřské publikum, protože „svět héroů není jejich ‚pravdou‘“,⁹⁷⁸ nebo také proto, že popisují „genealogie héroů“ (*généalogies héroïques*) a zakládají a udržují tím při životě z hlediska „pastýřského publika“ neoprávněné výsady staré vládnoucí aristokracie.⁹⁷⁹ Jiní autoři vycházejí z předpokladu, že poznání, které Múza předává básníkovi, nemůže být nepravdivé, protože Múza je dcerou Mnemosyné (Paměti), a výraz ψεύδεα ἐτύμοισιν ὅμοια tudíž označuje „paměť“ neboli vzpomínku na zlé nebo nepodstatné události.⁹⁸⁰

Další badatelé zdůrazňují náboženský rozměr. Že Múza může mluvit jak pravdu, tak lež, interpretují jako výraz básníkova zbožnosti, a to v tom smyslu, že Múza jako bohyně může konat a říkat, cokoli se jí líbí.⁹⁸¹ Někteří autoři se také domnívají, že Hésiodos jednoduše připouští, že Múza může taky lhát (ostatně řecký pantheon to dělá často).⁹⁸² Přikláním se k interpretaci, již nedávno před-

976 Srov. poznámka 3 této kapitoly.

977 SIKES (1931: 6) mluví o „rebuke to the Homeric singer, whose imagination is condemned as ‘lie’“. Podobně argumentuje MAEHLER (1963: 40–42); KAMBYLIS (1965: 63); VERDENIUS (1972: 234). NEITZL (1980: 401) se domnívá, že ψεύδεα ἐτύμοισιν ὅμοια nemohou označovat Hésiodovu vlastní tvorbu, a musí tedy označovat nějaké jiné básně (např. homérské epy). Tuto interpretaci prosazuje také ARRIGHETTI (1992: 47), dle kterého klíčový výraz „non può che significare polemica antiomerica“.

978 SETTI (1958: 157): „il mondo eroico non è la loro «verità»“.

979 SVENBRO (1976: 65, 70–71).

980 SNELL (1959: 20). NOTOPOULOS (1938: 472–473) dokonce překládá „Muses“ jako „Reminders“.

981 BARMAYER (1968: 106).

982 Srov. zejména STROH (1976: 112); ΡΙΤΟΟΚ (1989: 340), dle CLAY (1989: 328–329) Hésiodos „wisely refrains from making an explicit claim for the truthfulness of his theogonic song (but he does claim truth in *Erga*)“. Stejný závěr činí BELFIORE (1985: 57): „Hesiod says exactly what he means: the Muses, his Muses, are both lying poets and speakers of the truth. These two functions, however, do not produce confusion or ambiguity, but clearly mar off two different kinds of subject matter. On this interpretation, the Proem of the *Theogony* does not open with an attack on unnamed rival poets or with vague praise of ‘fiction’, but with a statement reflecting a view of myth very similar to that of Plato“. Toto anachronické čtení Hésioda prizmatem Platónovy epistemologie nepůsobí příliš věrohodně, podobně argumentuje také STERN-GILLET (2014), která srovnává Platónova *Ióna* s Hésiodem a dochází k závěru, že Hésiodos „placed the highest value, not indeed upon the truth of the poetic word, but on its ability to please and comfort“ (*op. cit.*, p. 40). LUHANOVÁ (2014: 37) se domnívá, že pravdy a lži Múz jsou pro Hésioda vyjádřením vnitřních konfliktů konstituujícího se kosmu: „Každé jednostranné uchopení je nezbytně parciální, každé zdánlivě jasné a nesporně jednoznačné hodnocení přehlíží hledisko odlišné perspektivy, které má též své oprávnění. Nakonec najde o víc než o zdánlivě triviální náhled,

stavil Bruce Heiden, který podrobně analyzoval všechny výskyty adjektiva ὁμοῖος v klasické řečtině archaického období a dospěl k závěru, že tento výraz neoznačuje podobnost, ale spíše totožnost. Heiden uzavírá:⁹⁸³

When *Theogony* lines 27–28 are translated correctly, we see that the Muses did not tell Hesiod that they spoke two separate and different things, both lies (*Theogony* 27) and truth (*Theogony* 28). Hard though it may be to understand, the Muses told Hesiod that they spoke only truth, because even their lies were somehow equivalent to the truth. [...] Muses' speech appears to broadcast a threat to listeners or readers who might find the Muses' songs unbelievable and dismiss them as mere lies.

Když přeložíme verše 27–28 *Theogonie* správně, vidíme, že Múzy neřekly Hésiodovi, že mluvily o dvou oddělených a rozdílných věcech, tedy lžích (*Theogonie* 27) a pravdě (*Theogonie* 28). Jakkoliv to může být obtížně pochopitelné, Múzy řekly Hésiodovi, že mluvily pouze pravdu, protože dokonce i jejich lži byly nějakým způsobem ekvivalentní pravdě. [...] Zdá se, že řeč Múz vysílá hrozbu k posluchačům a čtenářům, kteří by považovali písně Múz za neuvěřitelné a odmítali je jako pouhé lži. (přel. J. Franek)

Dle této interpretace tedy Hésiodova Múza nelže, ale její řeč se může některým posluchačům *jevit* jako lež.⁹⁸⁴ V závěru diskuse primárních zdrojů musíme ještě pojednat detailněji vztah básníka a Múzy a samotný proces poetické inspirace. Na tomto místě nelze podrobně popsat poetiku řeckého eposu, ovšem je nutno alespoň vytyčit hlavní interpretační proudy vztahu básníka a Múzy, které se objevily v homérském bádání 20. století. Historicky nejrozšířenější interpretace, populární zejména v první polovině 20. století, tvrdí, že básník není nic než pouhý pasivní prostředník, který reprodukuje to, co od Múzy slyší. Dle této interpretace „to není člověk nebo básník, kdo tvoří dílo, nýbrž bohyně“, přičemž básník „se jeví být pouhým nástrojem v rukou svého boha“.⁹⁸⁵ Nespornou výhodou této interpretace je, že se může opřít a antické autority, které vztah básníka a Múzy popisují právě tímto způsobem. Démokritos mluví o tom, že hodnotné básnické dílo může vzniknout pouze „prostřednictvím božského vytržení a posvátného vnuknutí“ (μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἰεραῶν πνεύματος);⁹⁸⁶ dle Platónovy teorie „krásné

který však představuje poměrně hluboký vhled do povahy skutečnosti, pokud ho vezmeme dostatečně vážně: každá věc v tomto světě má (nejméně) dvě stránky, tedy se v různých kontextech, při zohlednění různých aspektů, může jevit různě, a to oprávněně různě.“

983 HEIDEN (2007: 171).

984 Nutno doplnit, že argument v podobné formě, ovšem bez kritické analýzy výrazu ὁμοῖος, podal již ACCAME (1963: 407), který tvrdí, že výtka je adresována pastýřům – ti jsou poněkud nelichotivé kárání již v předchozích verších; jsou nevzdělaní, a proto se pro ně poezie jeví jako ψεῦδα. Múza mluví pravdu vždycky, může se však stát, že pro nevzdělané lidi se bude jevit jako lež.

985 FALTER (1934: 3–4): „nicht der Mensch, der Dichter schafft das Werk, sondern die Gottheit [...] [der Dichter] nur als Instrument in der Hand seines Gottes erscheint“.

986 CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata* 6.168 = DK 68 B 18. Stejný závěr činí Démokritos ve vztahu k Homérovi (DK 68 B 21): ὁ μὲν Δ. περὶ Ὀμήρου φησὶν οὕτως: Ὀμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων, ὡς οὐκ ἐνὸν ἄνευ θείας καὶ δαιμονίας φύσεως οὕτως καλὰ καὶ σοφὰ ἐπι ἐργάσασθαι. Lze zmínit též Horatiovo *ingenium misera quia fortunatius arte | credit et excludit sanos Helicone poetas | Democritus [...]*, viz HORATIUS, *Arts poetica* 295–297.

básně nejsou lidské ani díla lidí, nýbrž božské a díla bohů, a básníci [...] nejsou nic než tlumočníci bohů, jsouce posedlí každý od některého z nich“.⁹⁸⁷ Z tohoto základu vycházeli také další interpreti, kteří tvrdí, že „pěvci a básníci jsou zcela závislí na Múze“,⁹⁸⁸ dokonce i Hésiodovo *prooimion* „neznačí žádnou autonomii ve vztahu básníka k Múze, nýbrž pouze ve vztahu k publiku“.⁹⁸⁹ Tato koncepce múzické inspirace byla dokonce prohlášena za „klasickou“, přičemž její jádro spočívá v myšlence, že Múza „zbavuje lidskou bytost smyslů a užívá ji jako bezduchou hláskou troubu pro božské výroky“.⁹⁹⁰

Vůči tomuto dominantnímu interpretačnímu proudu se ovšem ve druhé polovině 20. století začala formovat silná opozice. Badatelé nabyli dojmu, že démokritovská a platónská teorie poetiky,⁹⁹¹ která předpokládá, že božstvo zcela přebírá kontrolu nad básníkem, není aplikovatelná na homérské nebo hésiodovské eposy a zastánci této interpretace se tedy dopouští hrubého anachronismu. V této novější interpretaci si básník začíná sjednávat jistou autonomii: Badatelé zcela popírají, že by básník byl pouhým pasivním mluvčím,⁹⁹² vztah Múzy a básníka se popisuje jako „smysluplně otevřený a proměnlivý“;⁹⁹³ Podbielski s ohledem na Hésioda mluví o „aktivní spolupráci básníka a božstva“;⁹⁹⁴ Murray pak přímo o „kolaboraci mezi básníkem a Múzou“;⁹⁹⁵ Kranz popisuje vztah básníka a Múzy jako kontinuální spektrum od absolutní závislosti po absolutní autonomii a rozlišuje na něm tři základní

987 PLATO, *Ion* 534e2–5: οὐκ ἀνθρώπινα ἐστὶν τὰ καλὰ ταῦτα ποιήματα οὐδὲ ἀνθρώπων, ἀλλὰ θεῖα καὶ θεῶν, οἱ δὲ ποιηταὶ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ ἐρμηνης εἰσὶν τῶν θεῶν, κατεχόμενοι ἐξ οὗτου ἂν εἰκαστος κατέχηται.

988 OTTO (1955: 31): „die Sänger und Dichter hängen ganz von der Muse ab“.

989 LENZ (1980: 200): „das Hervortreten Hesiods im Prooim keine Autonomie im Verhaltis des Dichters zu dem Musen bedeutet, sondern nur das Verhaltis zum Publikum betrifft“.

990 READ (1964: 147): „classical conception of the Muse [...] [who] deprives a human being of his senses and uses him as the witless mouthpiece of divine utterance“.

991 Srov. zejména TIGERSTEDT (1970); VERDENIUS (1983: 38) uvádí, že „there is an important difference between the archaic conception of inspiration and Plato’s theory“, stejnı tak MURRAY (1981: 87) dochází k zaveru, že „there is no evidence to suggest that the early Greek poets thought of inspiration in this way“. WHEELER (2002: 34) uzavırı: „bardship did not involve possession or μανıα [...] Muse-possession is unknown to Homer“.

992 MAEHLER (1963: 17): „Die Auffassung vom Dichter als dem ‚Mund der Gottheit‘ [...] darf also keineswegs absolut genommen werden“, tento názor temıch *verbatim* prejımı TIGERSTEDT (1970: 168): „Whatever the relationship between the Muse and the poet may be, the latter is obviously not an unconscious mouthpiece of the former.“ KAMBYLIS (1956: 14) tvrdı, že rhapsod nenı zcela pasivnı, pouze (po dobu prednesu) potlaıuje svı vlastnı Jı. Podobnı se vyjadıruje MURRAY (1981: 96), pro nız „the poet is an active recipient of information from the Muse rather than a passive mouthpiece“, viz takı PÖTSCHER (1986: 20): „Hier kann von keiner unvollständigen Passivität oder mechanischen Werkzeugfunktion des Dichters die Rede sein“.

993 MARG (1957: 8): „bedeutungsvoll offen und schwebend“.

994 PODBIELSKI (1994: 176): „ein aktives Zusammenwirken des Dichters und der Gottheit“.

995 MURRAY (2008: 207): „collaboration entre le poete et la Muse“, ovšem autorka dodavı (*ibid.*), že „la Muse est le partenaire dominant“.

modely vztahu Múzy a básníka,⁹⁹⁶ Irene de Jong sumarizuje tento posun v bádání jako „zajímavý vývoj, který vede k emancipaci a prosazování se vypravěče ve vztahu k svému bohu“.⁹⁹⁷ Pokud pomineme některé nedávno předložené interpretace, které se opět navracejí k modelu absolutní závislosti básníka na Múze,⁹⁹⁸ z našeho hlediska je zřejmé, že posun v bádání od původně démokritovské a platónské interpretace básníka jako „božského šilence“ ke koncepci, dle které básník může sehrávat nějakou aktivnější roli, nenarušuje základní předpoklad argumentace, která bude podána níže, totiž že básník je alespoň deklarativně odkázán na Múzu jako na svůj informační zdroj. Múza v obou interpretacích zůstává dominantním partnerem a vystupuje jako *conditio sine qua non* epické poezie. Na úplnou emancipaci autora je nutno vyčkat až do Theognidovy „pečetí“,⁹⁹⁹ jakkoliv v jeho poezii invokace Múz nalézáme také.¹⁰⁰⁰

Závěrem je nutné obhájit také společnou analýzu homérských eposů a Hésiodových děl, protože v sekundární literatuře se objevují různé názory na to, zda a jak velký je v kontextu invokací rozdíl mezi Homérem a Hésiodem. Již u interpretace Hésiodova verše 27 z *Theogonie* jsme viděli, že někteří autoři pod vyzrazem ψεύδεα ἐτύμοισιν ὁμοῖα spatřují homérské eposy, a Hésiodos by se tak stal „prvním kritikem Homéra“.¹⁰⁰¹ Pokud pomineme další odlišnosti, které se přímo nedotýkají našeho tématu,¹⁰⁰² pak lze krátce uzavřít, že dle některých badatelů Hésiodos oproti Homérovi „popisuje mnohem osobnější vztah mezi ním a Múzou“,¹⁰⁰³ což možná může být pravdou, ovšem názory, dle kterých jsou invoka-

996 KRANZ (1967: 7–8) rozlišuje úplnou závislost (typ „Parmenidés“), částečnou spolupráci (typ „Empedoklés“) a autonomii (typ „Hérakleitos“).

997 DE JONG (2006: 191): „an interesting development leading towards the emancipation – indeed the self-assertion – of the narrator vis-à-vis his god“.

998 KATZ – VOLK (2000: 128) v diskuzi s výše uvedenou literaturou uvádějí, že „these observations, though accurate, are in our opinion unable to prove that the concept of the poet as the Muses’ mouthpiece was unknown in the Archaic period“; SATTERFIELD (2011) považuje Múzu za natolik dominantní, že aktivně mění básníkova předsevzetí. Nedávno se pak STERN-GILLET (2014: 42) vyslovila pro „close match“ Sókratovy argumentace v Platónově dialogu *Ión* a Hésiodovou koncepcí poetiky, jak ji podává *Theogonie*.

999 THEOGNIS, *Elegiae* 1.19–23: Κύρνε, σοφισομένωι μὲν ἐμοὶ σφρηγίς ἐπικείσθω | τοῖσδ’ ἔπεισιν-
λήσει δ’ οὔποτε κλεπτόμενα, | οὐδέ τις ἀλλάξει κάκιον τοῦσθλοῦ παρεόντος, | ὦδε δὲ πᾶς τις
ἔρει. “Θεογνιδός ἐστιν ἔτη | τοῦ Μεγαρέως· πάντας δὲ κατ’ ἀνθρώπους ὀνομαστός”.

1000 THEOGNIS, *Elegiae* 1.15–18.

1001 MAEHLER (1963: 14).

1002 Badatelé např. často tvrdí, že Homér nemá žádnou ideologickou „agendu“ a jeho jediným záměrem je potěšit posluchače, zatímco Hésiodos má „strong moral and religious bias“ (TIGERSTEDT 1970: 170) a v jeho básních „the singer first becomes an inspired teacher, with a divine message to deliver“ (SIKES 1931: 4). FRITZ (1956: 36) ovšem popírá, že by byl Hésiodos více moralizující než Homér, a dokládá to třeba tím, že Xenofánés (DK 21 B 11) kritizuje oba.

1003 SPERDUTI (1950: 228): „[Hesiodus] describes a much more personal relationship between himself and the Muses.“

ce Múz¹⁰⁰⁴ nebo sebepochopení básníka¹⁰⁰⁵ zcela odlišné od Homérských, je nutno odmítnout jako nepodložené. V důležitých aspektech se jak vztah básníka k Múze, tak koncepce poetiky nikterak výrazně neliší. Jak pro Homéra, tak pro Hésioda je Múza autentický náboženský element – třeba Elizabeth Murray, jakkoliv na jedné straně tvrdí, že pojetí Múz u Homéra a Hésioda je odlišné, na straně druhé přiznává, že u Hésioda nejsou Múzy o nic méně „reálné“ než u Homéra;¹⁰⁰⁶ pro oba je Múza také *conditio sine qua non* jejich básnické tvorby (ať již je jejich vztah k Múze jakýkoliv). Spíše se lze přiklonit k názoru (a primární data uvedená v této kapitole to dokládají), že v kontextu invokací je „Hésiodova metoda v podstatě totožná s Homérovým myšlením“¹⁰⁰⁷ a že *prooimion* Hésiodovy *Theogonie*, „ještě vyjevuje to, co je vhodné označit za homérskou poezii“.¹⁰⁰⁸

8.2 Interpretace invokací: Stav problematiky

Nyní se zaměřím na přehled jednotlivých interpretací invokace Múzy v sekundární literatuře. Nejdříve se budu věnovat hypotézám, které nepovažuji za průkazné (sekce 8.2.1, 8.2.2, 8.2.3), následně nastíním interpretace, které považuji za plausibilní, ovšem ve své současné podobě nedostatečně zdůvodněné (sekce 8.2.4, 8.2.5, 8.2.6).

8.2.1 Knižní interpretace

Autorem „kněžní interpretace“ invokace Múzy je Gilbert Murray, přední znalec řecké epické poezie první poloviny 20. století. Murray nejdříve spojuje Múzy s vynálezem písma a na základě tohoto spojení chápe invokace jako momenty, ve kterých básník konzultuje nějaké napsané poznámky,¹⁰⁰⁹ anebo, jak to velmi stručně

1004 PRO MURRAY (2005: 147) „Homer’s Muses are different from Hesiod’s“, dle STERN-GILLET (2014: 27) jsou invokace Múzy u Homéra a Hésioda „markedly different overall“.

1005 MAEHLER (1963: 35) mluví o „durchaus un homerische Selbstauffassung und das Verhältnis zu seinem eigenen Dichtertum“; SVENBRO (1976: 72) dokonce o „rupture révolutionnaire avec la conception homérique de l’aède“. KAMBYLIS (1965: 16) identifikuje jako základní rozdíl to, že „Homer und die homerische Sänger sind berufen, Hesiodos (und später Kallimachos und Properz) werden berufen“. Jak ovšem zdůrazňuje BARMAYER (1968: 93), ono ἐδίδαξαν, které Kambylis chápe jako singulární událost v minulosti, lze chápat také jako „ein wiederholtes Erscheinen“.

1006 MURRAY (2008: 208).

1007 VAN GRONINGEN (1946: 289): „Hesiod’s method is practically the same as Homer’s way of thinking“.

1008 CALAME (1983: 262): „relève encore de ce qu’il est convenu d’appeler la poésie homérique“.

1009 MURRAY (1924: 96–97): „There was an ancient Greek tradition, superseded in general by the Cadmus story, which somehow connected the invention of writing with Orpheus and the Muses. [...] One suspects that that consultation [prefacing the Catalogue of ships] was often carried out by the

a výstižně shrnul jeden z jeho kritiků, „dle Murraye existuje dlouhý seznam různých faktů, o kterých se básník radí s Múzami, a Múzy reprezentují jeho knížku [obsahující tato fakta]“.¹⁰¹⁰ Problém s touto interpretací je zřejmý: Murray psal v době, kdy ještě nebyl znám orální původ homérských eposů, jenž jeho funkční vysvětlení invokací činí nepravděpodobným. V protikladu k Murrayově interpretaci chápe dnešní kritika invokaci Múzy jako „nepřímou reklamu vypravěčovy mimořádné schopnosti zapamatovat si dlouhé příběhy, které jsou až po okraj naplněné jmény a událostmi“.¹⁰¹¹

8.2.2 Topická interpretace

Topická interpretace invokací Múzy předpokládá, že tyto instance jsou ryze literárního charakteru a nemají žádný hlubší obsah, zejména však popírá „reálný“ charakter invokací a předpokládá, že básník skládá dílo sám a oslovení Múzy má artificální povahu. Tím je také popřena možnost, že by invokace mohly mít autenticky náboženský charakter a že by mohly reprezentovat skutečnou individuální zkušenost rhapsóda se skládáním a přednesem básní. Jakkoliv tato interpretace není dominantní, porůznu se s ní v sekundární literatuře můžeme setkat, Maehler třeba mluví o „konvenční invokaci v epické poezii“;¹⁰¹² Wheeler o „síle konvence“ a „literární domyšlivosti“;¹⁰¹³ Stern-Gillet o „stylistické rafinovanosti“.¹⁰¹⁴ Jistě nelze zpochybnit, že invokace Múzy se stala jedním z nejhluběji zakořeněných topických prvků západní literatury, a to zejména v epickém žánru, od Vergiliovy *Aeneidy*¹⁰¹⁵ přes Danteho *Komedii*¹⁰¹⁶ až po křesťanskou Múzu v Miltonově *Ztraceném*

bard retiring to some lonely place, or maybe barricading the door of his hut, bringing forth a precious roll, and laboriously spelling out the difficult letter-marks. Γράμματα, the Greeks called them, or 'scratches'. And right on in mid-classical and later times the name for a scholar was 'grammatikos'. He was a 'man of *grammata*', one who could deal with these strange 'scratches' and read them aloud, knowing where one word ended and another begun, and when to make big pauses and little pauses.“

1010 CALHOUN (1938: 159): „what Murray means is that we have here a long catalogue of diverse facts on which the poet consults the Muses and that the Muses represent his book“.

1011 DE JONG (2006: 192): „indirect advertisement of the narrator's extraordinarily ability to memorize long stories crammed with names and events“. NOTOPOULOS (1938: 468–473) v tomto ohledu mluví dokonce o dvojitě druhu „paměti“, jedním je „use of memory as an end“, tj. opěvování κλέα ἀνδρῶν, druhým je „the use of memory as a means in the process of creation“, který odpovídá interpretaci De Jongové.

1012 MAEHLER (1963: 38): „konventionelle Musenanruf des Epos“.

1013 WHEELER (2002: 37): „force of convention“, „literary conceit“.

1014 STERN-GILLET (2014: 39): „stylistic artifice“.

1015 VERGILIUS, *Aeneis*, 1.8–11: *Musa, mihi causas memora, quo numine laeso, | quidue dolens, regina deum tot uoluerit casus | insigmem pietate uirum, tot adire labores | impulerit. tantaene animis caelestibus irae?*

1016 DANTE, *Inferno* 2.7–9: „O muse, o alto ingengo, or m'aiutate; | o mente che scrivesti ciò ch'io vidi, | qui si parrà la tua nobilitate.“

ráji,¹⁰¹⁷ ovšem domnívám se, že tímto způsobem nelze vysvětlit invokace u Homéra a Hésioda. Proč? Vnitřní logika termínu „topos“ v kontextu literární teorie totiž předpokládá, že pro každou topickou pasáž x platí, že x nemůže mít vlastnost „topický“ při prvním výskytu dané pasáže, protože literární topikalita vždy odkazuje k nějakému předchozímu užití, na které navazuje, a pouze v jejím kontextu může být *ex post* cokoliv vůbec identifikováno jako topické. Pokud budeme předpokládat, že invokace v homérských eposech a u Hésioda jsou prvními doloženými výskytu v evropské poetické tradici, pak z toho vyplývá, že nemohou být topické a literární topikalita nemůže být použita k vysvětlení invokací. Když Athanasios Kambylis popírá fikcionalitu invokací u Hésioda, uvádí zcela správně, že ještě „chyběla dlouhá literární tradice, která by eventuálně mohla připravit půdu pro tuto fikci“.¹⁰¹⁸

8.2.3 Etymologická interpretace

Poslední z interpretací, jež považuji za nepřesvědčivé, je etymologická interpretace Múzy. Jakkoliv jsou diskuse o etymologii řeckého slova Μοῦσα zajímavé a instruktivní,¹⁰¹⁹ přímou redukcí Múzy na její etymologii nalezneme v sekundární literatuře pouze ojedinele, a to kupříkladu u Calverta Watkinse v jinak obdivuhodné práci k indoevropské poetice s názvem *Jak zabít draka (How to Kill a Dragon)*. Watkins nejdříve rekonstruuje původ řeckého slova „Μοῦσα“ v indoevropském výrazu **mon-tu-h₂*, což je tvar, který je jednoznačně identifikovatelný jako odvození na z indoevropského kořene **men-*, jenž označuje „aktivní mentální sílu, myšlení, vnímání, pamatování“. Vůči tomuto odvození nelze nic namítat, Watkins se však nezastavuje u prosté etymologie a tvrdí, že „inspirace božskou Múzou je pouze personifikací vycvičené mysli básníka“.¹⁰²⁰

Odbýt tak významný koncept nejstarší řecké poezie, jakou Múza bezpochyby je, jako pouhou personifikaci, je dosti odvážné;¹⁰²¹ navíc se zdá, že Watkins se při své

1017 MILTON, *Paradise Lost* 1.1–8: „Of Man’s First Disobedience, and the Fruit | [...] | Sing Heav’nly Muse, that on the secret top | Of Oreb, or of Sinai, didst inspire | That Shepherd, who first taught the chosen Seed.“

1018 KAMBYLIS (1965: 53): „Eine lange literarische Tradition, die eventuell den Boden für eine solche Fiktion hätte vorbereitet können, fehlte.“ BARMAYER (1968: 10) se domnívá, že o topikalitě invokací můžeme mluvit až v helénistickém období. NOTOPOULOS (1938: 474) a LENZ (1980: 64) shodně uvádějí, že transformace invokací Múzy na pouhou literární ozdobu je spojena až s přechodem od orální k písemně skládané poezii.

1019 SPOV. BEEKES (2010: 972–973); SETTI (1958: 129, n. 1); BARMAYER (1968: 53–54); PÖTSCHER (1986: 15–17) a zejména CAMILLONI (1998: 5–8), která shromáždila jak antické, tak moderní hypotézy.

1020 WATKINS (1995: 73): „active mental force, thinking, perceiving, remembering [...] inspiration of the divine Muse is only a personification of the trained mind of the poet“.

1021 MURRAY (2008: 203) k možností interpretovat Múzu jako personifikaci říká: „Le mot Mousa

argumentaci dopouští poměrně zjevného *non sequitur*. Jednoduše řečeno, Watkinsův argument má formu: (*p1*) Etymologie výrazu *x* je *y*, tudíž (*z*) *x* je *y*. Je triviální ukázat, že tento argument není přesvědčivý, a to za použití *reductio ad absurdum*. Je kupříkladu velice dobře doloženo, že řecké vlastní jméno Ζεὺς je odvoditelné z indoevropského kořene **diéu-*, který má význam „zářít, svítit“ (stejný kořen mají česká slova „nebe“ nebo „den“), přičemž nominální tvar **diéus* označoval původně božstvo jasného nebe.¹⁰²² Umožňuje tato skutečnost vyvodit závěr, že první z Olympánů je pouze a výlučně bohem jasného nebe, a nikoliv třeba hromu a blesku, tedy fenoménů, které jasné nebe přímo vylučují? Lze také dodat, že pokud by měla být Múza nebo invokované božstvo skutečně pouze personifikací básnickovy mysli, tedy veskrze subjektivní, nebylo by možné vysvětlit, že pravda, kterou básník sděluje, je absolutní. Marcel Detienne o epickém básníkovi správně říká, že „jeho ‚pravda‘ je ‚pravdou‘ asertorickou: nikdo ji nezpochybňuje, nikdo ji nedokazuje“.¹⁰²³ Z těchto důvodů se nedomnívám, že by etymologická analýza řeckého slova Μοῦσα byla schopna přispět k vysvětlení invokací u Homéra a Hésioda.

8.2.4 Sociální interpretace

Sociální interpretace Múzy, která se těší v sekundární literatuře značné oblibě, chápe invokaci v homérských eposech a v Hésiodově poesii jako způsob pozdvižení reputace básníka, tedy jako prvek, který je primárně směřován k publiku a který má rhapsódovi zjednat autoritu. Toto řešení má oporu jak u Homéra, tak u Hésioda. Viděli jsme, že v osmé knize *Odysseje* její autor uvádí,¹⁰²⁴ že „každému pěvci se u všech na světě lidí | velké dostává pocty i vážnosti, ježto mu Múza | do duše vštěpuje zpěv, rod pěvců rojavši v lásku“ (πάσι γὰρ ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισιν αἰδοῖ | τιμῆς ἔμμοροί εἰσι καὶ αἰδοῦς, οὐνεκ’ ἄρα σφέας | οἴμας Μοῦσ’ ἐδίδαξε, φίλησε δὲ φῦλον αἰοιδῶν) – kauzální částice οὐνεκα na tomto místě naznačuje, že prestiž a autorita je důsledkem toho, že básníky učí Múza, božská bytost, která zároveň celý rod pěvců miluje. U Hésioda je role Múzy jako garantky autority vyjádřená ještě pregnantněji. V epizodě zasvěcení básníka (*Dichterweihe*) Múza obdařuje mladého pastevce žezlem jako symbolem moci a autority a v *prooimiu Theogonie* se Múzy objevují také jako patronky vládců (anebo soudců).¹⁰²⁵

n’a pas en soi de sens. Mousa n’est pas un nom abstrait, et il n’est pas possible de dire que les Muses personnifient un simple concept de la manière dont le fait, par exemple, leur mère Mnémosyne.“

1022 MALLORY – ADAMS (2006: 431) považují indoevropského nebeského boha (**diéus ph₂tér*) za „lexikálně nejlépe doložené božství“.

1023 DETIENNE (2000: 40).

1024 HOMERUS, *Odyssea* 8.479–481.

1025 HESIODUS, *Theogonia* 80ff.

Jakkoliv tato zmínka podnítila různé interpretace,¹⁰²⁶ zdá se být pravděpodobným, že toto spojení dodává Hésiodovi (a básníkům obecně) na prestiži. Nejpersvědčivěji ve prospěch této teze argumentuje Kathryn Stoddard, která tvrdí, že asociace Múz s králi nebo soudci je přítomna již v *Dichterweihe* a „Hésiodos na těchto dvou místech pro sebe zakládá dvojí legitimaci“.¹⁰²⁷

Prestiž básníka je založena zejména v tom, že má skrze Múzu přístup k vědění, které je obyčejným smrtelníkům odepřeno. Homér v invokaci uvádějící *Katalog lodí* staví do kontrastu bohyně, které všechno vědí (ὕμεις γὰρ θεαὶ ἐστε, πάρεστε τε, ἴστέ τε πάντα), a lidský rod, který má k dispozici pouze κλέος, z epistemologického hlediska podřadné vědění.¹⁰²⁸ Hésiodovi Múza navíc poskytuje vědění jak minulosti, tak budoucnosti (τὰ τ' ἐσσόμενα πρὸ τ' ἐόντα).¹⁰²⁹ Na základě těchto zmíněných proklamací badatelé dovozují, že invokace Múzy v homérských eposech slouží, jak to stručně vyjádřila Margalit Finkelbergová, jako „výtečné alibi pro kreativní intervenci“,¹⁰³⁰ protože cokoliv, co básník řekne, je okamžitě stvrzeno božskou autoritou. Invokaci Múzy u Hésioda tedy lze vnímat jako „žádost o neomylnost jeho rozpravy o genezi a přirozenosti božstev a vesmíru“,¹⁰³¹ jejíž funkcí je „vzbudit důvěru a přesvědčení“,¹⁰³² krátce řečeno, spojenectvím s Múzou „zvyšuje statut básnickovy práce, a to zejména její důvěryhodnost“.¹⁰³³ Invokace Múzy ovšem neslouží pouze k získání autority. Básník je prostřednictvím invokace do jisté míry chráněn vůči negativní reakci publika, na jehož milost nebo nemilost

1026 SOLMSEN (1954: 5) považuje celé místo za problematické, protože se jedná o „only instance in which Hesiod expanded the sphere of a deity whom he knew from tradition“, přičemž poznamenává, že básník z Askry má spíše tendenci vytvářet nová božstva pro ty sféry lidského života, které nejsou přiděleny konkrétním božstvům u Homéra. BARMAYER (1968: 150–151) se domnívá, že inkluze králů nebo soudců je spjata s tím, že Tito (stejně jako básníci) jsou při verdiktech odkázáni na přesné informace, které nejlépe může poskytnout božstvo. Podobně argumentuje ROTH (1976: 337), pro kterou Múzy reprezentují patronaci nad ústními zákony (které vyžadují paměť, stejně jako přednášení epické poezie). SCODEL (1998: 190) uvádí, že Múzy jsou patronkami vládců nebo soudců, protože „they are, like bards, neither self-serving in what they say nor servants of any faction, but of the good of all“.

1027 STODDARD (2003: 13): „what Hesiod has done in these two passages of the poem of his *Theogony* is to establish for himself a double legitimacy. Both self-referential statements are designed to instruct us how to respond to Hesiod's poetic *persona* in the rest of the poem“.

1028 HOMERUS, *Ilias* 2.485–486. SCODEL (1998: 172) dodává, že κλέος „derives its authority either from personal experience or from human report, whereas epic performers are informed by the Muse, and do not depend on ordinary sources“.

1029 HESIODUS, *Theogonia* 32.

1030 FINKELBERG (1990: 296): „In the Greek tradition, the idea of the poet's inspiration by the Muse offers an excellent alibi for creative intervention. Thanks to this idea, each of the poet's innovations automatically gains the status of divine truth in virtue of its origin in divine inspiration.“

1031 SPERDUTI (1950: 230): „plea for the infallibility of his disquisition on the genesis and nature of the gods and their universe“; téměř *verbatim* tuto tezi přejímá MURRAY (1981: 91): „a plea for the infallibility of the poem as a whole“.

1032 MINTON (1960: 293): „to inspire confidence and belief“.

1033 DE JONG (2006: 192): „adds to the status of his own work, more specifically, to its reliability“.

je vydán;¹⁰³⁴ Múza je tedy také „sociální garance jeho postavení jakožto profesionálního básníka“.¹⁰³⁵ Jakkoliv tuto interpretaci nelze prvoplánově zavrhnout, je možné se ptát, jakým způsobem vůbec básník tohoto efektu dosahuje. Jistě je pochopitelné, že pro básníky samotné je stylizace do role božských miláčků, kteří disponují speciálním přístupem k neomylným informacím, zcela neproblematická, protože zakládá možnost pozvednutí jejich společenského postavení.¹⁰³⁶ Není překvapivé, že tuto interpretaci Múzy budou předkládat a přijímat básníci – poněkud překvapivější je, jestli ji přijímá samotné publikum.

8.2.5 Rétorická interpretace

Snad nejrozšířenější interpretace invokací spatřuje v Múze literární prostředek se specifickou funkcí: Upozornit diváka na zajímavá místa nebo získat jeho pozornost. Tato interpretace se na rozdíl od předchozí nemůže opřít o pramenné texty, a to z pochopitelných důvodů (těžko můžeme předpokládat, že autoři by ve svých dílech výslovně komentovali vlastní literární postupy), ovšem může své stanovisko doložit jinými antickými autoritami. Na prvním místě je nutné zmínit Aristotela, který v *Rétorice* komentuje úvodní invokace obou homérských eposů následujícím způsobem:

ἐν δὲ προλόγοις καὶ ἔπεισι δεῖγμα ἔστιν τοῦ λόγου, ἵνα προειδῶσι περὶ οὗ ἢ ὁ λόγος καὶ μὴ κρέμῃται ἢ διάνοια: τὸ γὰρ ἀόριστον πλανᾷ: ὁ δὸς οὖν ὡσπερ εἰς τὴν χεῖρα τὴν ἀρχὴν ποιεῖ ἐχόμενον ἀκολουθεῖν τῷ λόγῳ. διὰ τοῦτο “μῆνιν ἄειδε, θεά”, “ἄνδρα μοι ἔννεπε, μοῦσα” [...]¹⁰³⁷

Avšak v řečech soudních a v epických básních jest úvod náznakem předmětu, aby posluchači napřed věděli, o čem je řeč, a aby nebyli v napětí; neboť neurčitost ponechává v nejistotě. Kdo tedy začátek předvedl zrovna hmatatelně, působí, že se posluchač může toho držet a sledovat jeho řeč. To je smysl začátků: „O hněvu, bohyně, zpívej...“ a „O muži vypravuj, Múso...“ [...] (přel. A. Kříž)

Dle Aristotela tedy invokace u *prooimíí* slouží k tomu, aby naladila posluchače a uvedla je do děje. Podobně se vyjadřují helénistická *scholia* k Homérovi, tentokráte komentující invokaci Múzy, která předchází *Katalog lodí*:

1034 Tuto interpretaci zastává zejména SVENBRO (1976: 32–35), který však důsledně rozlišuje mezi homérskými eposy a Hésiodem. Zatímco u homérských rhapsódů platí výše zmíněná interpretace, Hésiodos je pro něj již spíše autonomní, tj. nezávislý na publiku nebo vládcí, na jehož dvoře skládá (*op. cit.*, 62–63).

1035 CAMILLONI (1998: 12): „garanzia sociale per la sua figura professionale“.

1036 SPERDUTI (1950: 237): „It is not surprising that poets should accept the doctrine of divine inspiration.“

1037 ARISTOTELES, *Rhetorica* 1415a11–16.

ὁμείρ γὰρ θεαί ἐστε—οὐδέ τι ἴδμεν>: ὡς ἐπὶ ἐργῶδῃ καὶ θαυμασίᾳ περιπέτειᾳ τὰς Μούσας παρακαλεῖ ὡς τὸν ἀκροατὴν διὰ τὸ μέγεθος ὄρεξις ἔχειν καὶ συγγινώσκειν τοῖς ἐνδεέστερον λεγομένοις. εὐτελίζων δὲ τὴν ἰδίαν φύσιν τὴν ἀπὸ τῶν ἀκουόντων ἐπεσπάσατο εὐνοίαν.¹⁰³⁸

[Homér] přivolává Múzy na tomto podivuhodném a obtížném místě proto, aby posluchač zůstal pozorný v důsledku vznešenosti námětu a aby odpustil cokoliv, co by snad bylo vyřčeno méně elegantně. Tím, že Homér umenšuje svoje vlastní schopnosti a nadání, si získává přízeň publika. (přel. J. Franek)

Helénistický autor *scholií* tedy odkazuje na *captatio benevolentiae*, jež spočívá v tom, že za autora díla neprohlašuje básník sebe sama, nýbrž Múzu. Invokace pak také ohlašuje počátek významných částí básně a slouží jako výzva k pozornosti. Tytéž funkcionální prvky zmiňuje také Quintilianus:

*age vero, non utriusque operis sui ingressu in paucissimis versibus legem proemiorum non dico servavit sed constituit? nam benevolam auditorem invocatione dearum, quas praesidere vatibus creditum est, et intentum proposita rerum magnitudine et docilem summa celeriter comprehensa facit.*¹⁰³⁹

Což na začátku obou svých básní v několika málo verších neříkám nedodržel, ale n ustanovil zákon úvodu? Získává totiž náklonnost posluchače vzváním bohů považovaných za ochránkyně básníků, probouzí jeho zájem tím, že před něho staví velikost věci, a upoutává jeho pozornost tím, že v rychlosti shrnuje hlavní body. (přel. V. Bahník)

Quintilianus dokládá u Homéra trojici rétorických funkcí: Invokací Múzy básník získává publikum, nakloní si je na svou stranu; invokace dále dává příležitost k expozici hlavní látky; zároveň také vzbuzuje u posluchačů zájem a pozornost. Interpretace přejímající názory těchto antických autorit se porůznu objevují také v sekundární literatuře, a to zejména v návaznosti na Quintiliana. Homérská invokace uvozující *Katalog lodí* má za cíl naklonit si publikum a rehabilitovat jako poezii i obsáhlý výčet řeckého loďstva,¹⁰⁴⁰ na jiných místech upozorňuje na pasáže, které jsou buď technicky náročné a vyžadují zvýšenou pozornost ze strany publika,¹⁰⁴¹ nebo pasáže, které ohlašují důležitý nebo dramatický vývoj děje.¹⁰⁴² Lze namítnout, že Quintilianus měl možná k dispozici lepší primární zdroje než my, o vývoji řecké epiky toho ale pravděpodobně věděl mnohem méně než my. Indo-evropská poetika zná přímé výzvy posluchačům k pozornosti¹⁰⁴³ a bez dalšího nás

1038 *Scholia vetera in Homerum* A b (be3) T ad vv. 484–487.

1039 QUINTILIANUS, *Institutio oratoria* 10.1.48.

1040 MARG (1957: 10), SETTI (1958: 146–147).

1041 MINCHIN (2001: 90–91): „to seek her support in this new enterprise and to indicate to his audience that he is about to undertake a more demanding passage“. Srov. také MINTON (1960: 293, „focus their attention to what was to follow“) nebo MURRAY (1981: 90, „focus the attention of the audience at strategic points“).

1042 CALHOUN (1938: 162) uvádí, že „apostrophe to the Muses seems to mark the appearance of crucial and intensely dramatic moments in the action“.

1043 WEST (2007: 92–93).

nic neopravňuje k tezi, že homérské eposy k tomu nutně využívají právě postavy Múz. Dále je také zjevné, že Quintilianus invokaci Múz záměrně racionalizuje a svoji rezervovanost vůči doslovnému pochopení dává najevo neosobní formulací *quas [scil. deas] praesidere vatibus creditum est*. I kdybychom ale tuto interpretaci zvažovali jako možnou, lze se opět ptát, jaké zvláštní charakteristiky předurčují Múzu k tomu, aby obecenstvo efektivně probrala z letargie.

8.2.6 Náboženská interpretace

Náboženská interpretace v přímém protikladu k literární, topické, etymologické nebo rétorické interpretaci předpokládá, že invokace je výrazem skutečného náboženského cítění. Múza tedy není básníkovi pouhou literární fikcí, nýbrž opravdovou bohyní.¹⁰⁴⁴ Tato interpretace musela překonávat významné problémy, které se netýkají pouze našeho tématu, ale jsou obecně zakořeněny v klasické filologii a zakládají se ve zpochybnění autentické religiozity nejenom Múzy, nýbrž homérských bohů *simpliciter*.¹⁰⁴⁵ Někteří badatelé se domnívají, že „invokace je pouze výsledkem posvátné tradice [tedy *topos*] a není organicky propojena s epickým příběhem, který následuje“, přičemž Homérovo dílo „již není spojeno s kultem konkrétního božstva a nepřednáší se na jeho náboženských slavnostech“;¹⁰⁴⁶ jiní tvrdí, že k invokacím „nelze bezpečně přistupovat jako k opravdovým a upřímným prosbám, ale pouze jako ke zkosnatělým pozůstatkům těchto proseb“;¹⁰⁴⁷ Wheeler sice připouští, že invokace mohly být alespoň v začátcích autentické, ovšem jedním dechem dodává, že tento názor je „problematický“ a tvrdí, že „lze pochybovat o tom, zda vůbec někdo skutečně ‚věřil‘ v Múzy nebo v božskou autoritu přednesu“.¹⁰⁴⁸

Ve druhé polovině 20. století se však bádání postupně oproštuje od metodologicky nepřilíš plodných tendencí hodnotit antická náboženství prizmatem křesťanství a invokace se začíná rehabilitovat jako autentická náboženská zkušenost. U Homéra se zpravidla o autenticitě dnes nijak významně nepochybuje, jak sumarizuje Verdenius, „zdá se, že Homérovy invokace jsou založeny na skutečné nábo-

1044 Jakkoliv CALAME (1982: 23) správně poznamenává, že „le caractère conventionnel du langage poétique n'était nullement exclusif de l'authenticité de l'expérience dont il permet de rendre compte“.

1045 DODDS (2000: 12).

1046 VAN GRONINGEN (1946: 279): „the invocation is only due to a sacred tradition and is not organically connected with the following epic tale [...] is no longer connected with the cult of a special deity, nor recited at its festival“.

1047 MINTON (1960: 292): „cannot safely be approached as genuine appeals, but only as the ossified remains of such appeals“.

1048 WHEELER (2002: 36–37): „problematic [...] we may doubt whether anyone truly 'believed in' the Muses or divinely authorized speech“.

ženské zkušenosti“,¹⁰⁴⁹ ovšem u Hésioda je to problematičtější. Přesto postupně nabývá na vlivu názor, dle kterého i u Hésioda můžeme mluvit o autentické religiozitě, prožitek jeho *Dichterweihe* byl porůznu hodnocen za „skrz naskrz pravdivý a možný“,¹⁰⁵⁰ „jeden z nejryzejších a nejhlubších produktů řecké zbožnosti“,¹⁰⁵¹ „živoucí zkušenost s bohyněmi“,¹⁰⁵² „skutečný prožitek“,¹⁰⁵³ „prožitek náboženského charakteru“.¹⁰⁵⁴ Obecně se autoři pak začínají shodovat na tom, že nejstarší invokace Múz jsou autentické výrazy zkušenosti náboženského charakteru.¹⁰⁵⁵

Nyní je na místě ptát se, jakým způsobem lze tuto tezi o autentické religiozitě Múzy u nejstarších řeckých básníků doložit. Zde zmíním pouze historické doklady, v následující sekci této kapitoly se pak pokusím výklad doplnit o kognitivní interpretaci, která autenticitu invokací silně podporuje. Pausaniás nás zpravuje o tom, že „Efiáltés a Ótos byli prý první, kdož obětovali na Helikóně Músám a těmto bohyním také horu zasvětili“,¹⁰⁵⁶ což by naznačovalo, že kult Múzy je mnohem starší než Hésiodos.¹⁰⁵⁷ Kult Múz ovšem neexistoval pouze v Boiótii, Pausaniás třeba dokládá, že „nedaleko [troizénského Artemidina chrámu] je svatyně Mús, říkají, že ji vybudoval Ardalos, syn Héfaistův. Tento Ardalos také podle tradice vynalezl píšťalu a po něm nazývají Músy Ardalské“.¹⁰⁵⁸ Plútarchos o něm mluví přímo jako o knězi,¹⁰⁵⁹ a také účastníci Plútarchova dialogu *De Pythiae oraculis* zmiňují (jakkoliv

1049 VERDENIUS (1983: 38): „Homer’s invocations of the Muse seem to be based on a real religious experience“. Stejně uvažuje SVENBRO (1976: 22), který uvádí, že „le rapport entre récit et réalité est donc compris de façon religieuse“. Invokaci uvozující *Katalog lodí* považují za autentickou jak ACCAME (1963: 263), tak ZELLNER (1994: 314): „religious explanation of these texts is sufficient to explain what they say“.

1050 FALTER (1934: 13): „durchaus echt und möglich“.

1051 MÉAUTIS (1939: 579): „l’un des produits les plus purs et les plus profonds de la piété hellénique“.

1052 OTTO (1955: 32): „lebendiger Erfahrung mit die Göttinnen“.

1053 FRITZ (1956: 32): „ein wirkliches Erlebnis“; srov. také LENZ (1980: 148).

1054 PODBIELSKI (1994: 179): „ein Erlebnis vom Religionscharakter“.

1055 MURRAY (1981: 90) se domnívá, že invokace nejranějších řeckých básníků, v kontrastu k těm pozdějším, „spring from a real, religious belief“, srov. také OTTO (1955: 32): „Sie waren einmal in vollen Ernste gemeint.“

1056 PAUSANIAS, *Graeciae descriptio* 9.29.1: θῦσαι δὲ ἐν Ἐλικῶνι Μούσαις πρώτους καὶ ἐπονομάσαι τὸ ὄρος ἱερὸν εἶναι Μουσῶν Ἐφιάλτην καὶ Ὠτον λέγουσιν, οἰκίσαι δὲ αὐτοὺς καὶ Ἄσκηρην.

1057 KAMBYLIS (1965: 36) se domnívá, že citovaná pasáž z Pausania je spíše důsledkem vlivu Hésiodovy poezie a kult Múz byl založen až později. VON DER MÜHLL (1970) zastává opačné stanovisko a domnívá se, že kult byl starší než Hésiodos. PEEK (1977) na základě epigrafických dokladů dovozuje, že kultovní místo bylo aktivní ještě ve 3. století n. l.

1058 PAUSANIAS, *Graeciae descriptio* 2.31.3: οὐ πόρρω δὲ ἱερὸν Μουσῶν ἐστὶ, ποιῆσαι δὲ ἔλεγον αὐτὸ Ἄρδαλον παῖδα Ἡφαίστου· καὶ αὐλὸν τε εὐρεῖν νομίζουσι τὸν Ἄρδαλον τοῦτον καὶ τὰς Μούσας ἀπ’ αὐτοῦ καλοῦσιν Ἀρδαλίδας.

1059 PLUTARCHUS, *Septem sapientium convivium* 149f8–150a2: ἦν δὲ Τροϊζήνιος ὁ Ἄρδαλος, ἀλωδὸς καὶ ἱερεὺς τῶν Ἀρδαλείων Μουσῶν, ἃς ὁ παλαιὸς Ἄρδαλος ἰδρύσατο ὁ Τροϊζήνιος.

v minulém čase) kultické místo Múz v Delfách (Μουσῶν γὰρ ἦν ἱερὸν ἐνταῦθα περὶ τὴν ἀναπνοὴν τοῦ νάματος).¹⁰⁶⁰

Plútarchovo spojenie Múzy a věštění nás přivádí k druhému argumentu pro autenticitu invokací, jímž je spojenie básníka a věstce. Že antické věštby byly pronášeny v básnickém rozměru (zpravidla v daktylském hexametru), je obecně známo. Na lexikální úrovni lze doložit spojitost také tím, že třeba Hésiodovo τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔοντα¹⁰⁶¹ téměř *verbatim* kopíruje slova Kalchanta, věstce z *Íliady* (τὰ τ' ἔοντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔοντα);¹⁰⁶² dle jedné novější interpretace také výraz γαστέρες οἶον u Hésioda odkazuje k manickému vytržení básníka a k věštění;¹⁰⁶³ výraz θέλις dokládá dle některých badatelů „primitivní spojenie poezie a magie“.¹⁰⁶⁴ Samotná forma invokací nese nápadné rysy modlitby,¹⁰⁶⁵ a celkově lze říci, že „v tomto primitivním myšlení, které postrádá jasná vymezení, se ztotožňuje prorocká a básnická činnost“,¹⁰⁶⁶ neboli, jak to pregnantně vyjádřil Paul Vicaire: „Poezie, která se počítá, která je inspirovaná – ta je pro Řeky zařikáváním.“¹⁰⁶⁷ Navíc se zdá, že toto spojenie není pouze záležitostí řecké kultury, Nora Chadwicková v již klasické práci na toto téma uvádí:

Everywhere the gift of poetry is inseparable from divine inspiration. Everywhere this inspiration carries with it knowledge – whether of the past, in the form of history and genealogy; of the hidden present, in the form of commonly scientific information; and of the future, in the form of prophetic utterance in the narrower sense. [...] Invariably we find that the poet

Dar básnictví je všude neoddelitelný od božské inspirace. Tato inspirace s sebou všude přináší poznání – ať již je to poznání minulosti ve formě historie a genealogie, anebo poznání nezjevné přítomnosti ve formě běžné vědecké informace, anebo poznání budoucnosti ve formě prorockého výroku v užším slova smyslu. [...] Všude nacházíme [fakt, že] básník a věstec

1060 PLUTARCHUS, *De Pythiae oraculis* 402c5–6. Ke kultickým místům viz detailně také OTTO (1955: 62–68).

1061 HESIODUS, *Theogonia* 32.

1062 HOMERUS, *Ilias* 1.70. TIGERSTEDT (1970: 196) uvádí, že „like the mantic gods, the Muses teach the poet the truth about the past and the present“, ovšem dle této autorky se tak děje bez extatického působení.

1063 KATZ – VOLK (2000: 127): „We suggest that when the Muses address Hesiod as a ‘belly’, they are referring to the role that he is about to play, his role as a recipient, or, rather, a receptacle of inspiration. Men who are γαστέρες οἶον are vessels for the divine voice that the goddesses of poetry breathe into them; the force of οἶον is that human beings do not become poets through their own doing, but are mere mouthpieces of the divinity, mediums to be possessed, just like the lowlier ἐγγαστρέιμοι.“

1064 SIKES (1931: 3): „primitive connexion of poetry with magic“. Viz také FALTER (1934: 14–15).

1065 BARMMEYER (1968: 99); MINCHIN (2001: 166): „an invocation is normally phrased as a subspecies of prayer“.

1066 ACCAME (1963: 278): „in questo primitivo pensiero indistinto l’operare profetico e il poetico si identificano“.

1067 VICAIRE (1963: 81): „La poésie, celle qui compte, celle qui est inspirée, est pour les Grecs une incantation.“ Jedním z nemnoha badatelů, kteří toto spojenie popírají, je SETTI (1958: 136), který říká, že „poesia [...] è per il cantore omerico operazione umana, e di effetti umani, oserei dire operazione profana e laica.“

and seer attributes his inspiration to contact with supernatural powers, and his mood during prophetic utterance is exalted and remote from that of his normal existence.¹⁰⁶⁸

připisují svou inspiraci kontaktu s nadpřirozenými silami – a jejich duševní rozpoložení během věštecké mluvy je exaltované a vzdálené jejich normální existenci. (přel. J. Franek)

8.3 Kognitivní perspektiva

Po představení základních pramenných dokladů a nástinu hlavních interpretačních proudů homérského a hésiodovského bádání lze nyní přistoupit ke kognitivní interpretaci. Na úvod je nutno upozornit, že se nejedná o interpretaci zcela novou, ale spíše o doplnění a vysvětlení některých aspektů interpretací, které byly podány v předcházející sekci, a jejich integraci v koherentní celek. V úvodu k této kapitole bylo zmíněno, že o aplikaci kognitivního přístupu k homérským eposům se zasadila zejména Elizabeth Minchinová. Jakkoliv jsou její závěry a postupy odlišné od mých, australská filoložka sdílí s předkládaným vysvětlením základní interpretační rámec, když uvádí, že „Homérovo vyprávění je z větší části založeno a utvářeno kognitivními strukturami, které se starají o organizaci uchovávání [informace v] paměti nejenom u básníků orální tradice, jako je Homér, ale u všech jedinců“.¹⁰⁶⁹ Na tomto místě lze přímo navázat na náboženskou interpretaci Múzy. Ta byla podložena zejména historickými daty, tedy doklady čilého kultu Múz v antickém Řecku a také spojitostí Múz s jinými aspekty řecké náboženské zkušenosti, jako je zejména věštění. Zde bude náboženský charakter doložen kognitivním přístupem.

Důležitým konceptem pro naši interpretaci je koncept strategické informace.¹⁰⁷⁰ Tento pojem zavádí Pascal Boyer a označuje jím jednoduše jakoukoliv informaci, která je pro konkrétního jedince z nějakého důvodu důležitá. Třeba mě bude zajímat, co dělají mí přátelé, ovšem nebude mě již tolik zajímat, co dělá člověk, kterého vůbec neznám a nehraje v mém životě žádnou roli. Z toho také vyplývá, že „strategičnost“ informace je ryze subjektivní záležitost a konkrétní informace bude vždy pro některé lidi strategická, pro jiné nestrategická. Boyer pak formuluje následující dva principy: (1) Přístup lidí ke strategické informaci není ani dokonalý, ani automatický. Lidé vždy vědí méně, než by vědět chtěli, a jejich přístup k informacím (a jejich kvalita, resp. věrohodnost) je nedokonalá. To budiž označeno jako princip „nedokonalého přístupu“. (2) Božstva a nadpřirozené bytosti jsou velice často chápány jako entity, které toho ví víc než lidé (tj. mají lepší přístup k informacím), a někdy mají také přístup úplný, z čehož logicky vyplývá,

1068 CHADWICK (1942: 14).

1069 MINCHIN (2001: 70): „Homer’s narrative is for the most part founded on and generated by cognitive structures which organize the memory storage not only for singers, like Homer, in an oral tradition, but of all individuals“.

1070 Viz zejména BOYER (2001: 150–167).

že mají přístup také ke strategické informaci, protože strategická informace je podmnožinou veškerých dostupných informací.

Není bez zájmovosti, že oba zmíněné principy lze uplatnit také na texty, které jsou pojednány v této kapitole, ačkoliv výše uvedené principy byly pochopitelně formulovány obecně, bez jakéhokoli vřetele k antické poezii. Zcela zřetelně se vyjadřuje Homér v invokaci Múzy, která uvádí *Katalog lodí*: „neboť jste bytosti božské, jste při všem, všecko i víte, | my však pouhou zvěst jen slyšíme, aniž co víme“ (ὕμεις γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστε τε, ἴστε τε πάντα, | ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν, οὐδέ τι ἴδμεν).¹⁰⁷¹ V tomto kontextu je nutné poznamenat, že v sekundární literatuře dnes existuje téměř jednotné *communis opinio*,¹⁰⁷² které interpretuje aktivitu Múzy právě jako přenos informace, a nikoliv jako nějaké romantické básnické vytržení.¹⁰⁷³ Co básník od Múzy žádá a co Múza básníkovi propůjčuje, „není skutečně nic jiného, než vzpomínka“;¹⁰⁷⁴ není to „žádné teoretické vědění, nýbrž věcné a konkrétní vědění očitého svědka“;¹⁰⁷⁵ jsou to „faktická data“;¹⁰⁷⁶ „informace“;¹⁰⁷⁷ „přesné a věcné hlášení“ či „přesná a spolehlivá informace“;¹⁰⁷⁸ „faktuální detaily“.¹⁰⁷⁹ Múza je, jednoduše řečeno, „nositelka a zprostředkovatelka historického faktuálního vědění“¹⁰⁸⁰ a obecně „zdroj informace“.¹⁰⁸¹ Tuto skutečnost lze navíc doložit přímo v pramenné literatuře, Homér se v tzv. menších invokacích vždy ptá adresně na něco specifického (ὄς τις ...) a Múza mu na jeho otázku zcela konkrétně odpovídá.

Interpretace Múzy jako zdroje informací je důležitá i s ohledem na fakt, že řecký pantheon se vševědoucností příliš nevyznačoval. Olympané se podvádějí navzájem, jak to kritizoval již Xenofanés, z čehož také vyplývá, že nemají vždy dokonalý přístup k informacím. Múza naopak disponuje dokonalým věděním, resp. v naší zavedené terminologii „dokonalým přístupem k informacím“. Dalším důležitým

1071 HOMERUS, *Ilias* 2.485–486.

1072 Snad jedinou mně známou výjimkou je PÖTSCHER (1986: 15), který ovšem nepředkládá žádnou relevantní argumentaci.

1073 Takto argumentuje zejména MINTON (1962: 190), když tvrdí, že „the poet does not ask for help or guidance in “how” he shall tell his story; there is no suggestion of a plea for “inspiration”, only for information“. Smířlivěji se vyjadřuje MURRAY (1981: 91), dle které básník sice žádá o inspiraci, ale sama uznává, že „inspiration might consist largely of information“.

1074 SNELL (1959: 19): „wirklich nichts anderes als Erinnerung“.

1075 LENZ (1980: 34): „kein theoretisches Wissen, sondern das dinghaft-konkrete Wissen des Augenzeugen“. Ideál přímého smyslového vnímání potvrzuje i STODDARD (2003: 12): „The Muses grant poets the ability to make events seem to happen again before the eyes of the audience“.

1076 ACCAME (1963: 264): „dati di fatto“.

1077 MINTON (1962: 188); ROTH (1976: 336): „information“.

1078 MAEHLER (1963: 18–19): „genaue, sachliche Berichterstattung [...] genaue und zuverlässige Information“.

1079 MINCHIN (2001: 166): „factual details“.

1080 STROH (1976: 98): „Trägerin und Vermittlerin des geschichtlichen Tatsachenwissens“.

1081 REDFIELD (1979: 98): „source of information“.

prvkem zde předkládané interpretace je v předchozích kapitolách několikrát zmíněný koncept minimálně kontraintuitivních bytostí. Pouze stručně připomenu, že minimálně kontraintuitivní bytost je entita, která je konformní s většinou našich intuitivních očekávání, ovšem v několika málo ohledech je porušuje.¹⁰⁸² Na tomto místě zbývá ukázat, zda Múza, tak jak je popisována v homérských eposech a v Hésiodově díle, splňuje podmínky jejího zařazení do množiny minimálně kontraintuitivních bytostí. Múza aktivně zasahuje do života lidí,¹⁰⁸³ komunikuje jazykem, který je srozumitelný, můžeme jí přisuzovat emoční stavy (např. hněv na Thamyrida), promlouvá k básníkovi (*passim*) a v tomto ohledu se nikterak neliší od antropomorfního světa řeckých bohů. Její přirozenost však není lidská a naše intuitivní představy (mimo nesmrtelnosti a případné neviditelnosti) porušuje právě dokonalým přístupem k informacím. Fakt, že Múza náleží do množiny minimálně kontraintuitivních bytostí, pak význačně přispívá k akvizici a transmisi tohoto konceptu v rámci kulturního přenosu, který je založen na tom, že minimálně kontraintuitivní koncepty se „pamatují“ lépe než jiné.¹⁰⁸⁴

Nyní lze přistoupit k rekonstrukci původu konceptu Múzy v nejstarší řecké poezii. Viděli jsme, že Minchinová zdůrazňuje roli kognitivních modulů a zde je vhodné jeden konkrétní představit, a to tzv. „modul pro hyperaktivní detekci agencie“ (*hyperactive agency detection device*, HADD).¹⁰⁸⁵ Primární funkcí HADD je, jak již napovídá sám název, detekce intencionálního jednání v našem okolí a identifikace původce tohoto jednání. „Agent“ budiž definován jako entita, které je možno přisoudit mentální stavy a teleologické jednání, tedy jednání cílené a nenáhodné. Pod „hyperaktivitou“ pak rozumíme to, že tento modul má poměrně nízký práh citlivosti a je spouštěn i minimálními náznaky agencie. V důsledku toho také generuje mnohé „falešné poplachy“ (*false alarms*) a identifikuje agenty také tam, kde ve skutečnosti žádní nejsou přítomni. Nutno také zmínit, že hyperaktivita detekce je stavem přirozeným, nikoliv patologickým. Důvodem je to, že evolučně pochopené náklady na „falešné poplachy“ jsou nižší než celkový přínos, který tento kognitivní systém individuu přináší. Stewart Guthrie přibližuje funkci HADD následujícím

1082 Je zajímavé, že MINCHIN (2001), ačkoliv s konceptem MCI vůbec nepracuje, z analýzy vyprávění u Homéra dovozuje, že dobrý vyprávěč bude vyprávět příběh, který je na jedné straně pro posluchače srozumitelný, na straně druhé ovšem obsahuje „an element of the unexpected“ (*op. cit.*, p. 18, 208).

1083 Viz zejména interakci mezi Múzami a Thamyridem, HOMERUS, *Ilias* 2.594–600: Οἱ δὲ Πύλον τ' ἐνέμοντο καὶ Ἀρήην ἐρατεινὴν | καὶ Θούρον Ἀλφειοῖο πόρον καὶ εὐκτιπον Αἰπὺ | καὶ Κυπαρισσηέντα καὶ Ἀμφιγένειαν ἔναιον | καὶ Πτελεὸν καὶ Ἴλος καὶ Δώριον, ἐνθά τε Μοῦσαι | ἀντόμεναι Θάμυριν τὸν Θρηῖκα παῦσαν ἀοιδῆς | Οἰχαλίηθεν ἰόντα παρ' Εὐρύτου Οἰχαλιῆος· | στεῦτο γάρ εὐχόμενος νικησέμεν εἶπερ ἂν αὐταὶ | Μοῦσαι ἀείδοιεν κούραι Διὸς αἰγιόχοιο· | αἱ δὲ χολωσάμεναι πηρὸν θέσαν, αὐτὰρ ἀοιδῆν | θεσπεσίην ἀφέλοντο καὶ ἐκλέλαθον κιθαριστῶν. Blíže k Thamyridovi viz OTTO (1955: 47–49).

1084 Srov. např. NORENZAYAN *et al.* (2006).

1085 Moje diskuze HADD vychází zejména z BARRETT (2004) a PYSYIÄINEN (2009).

příkladem:¹⁰⁸⁶ Pokusme se porovnat náklady a užitek v případě, že na procházce v horách si člověk splete medvěda s větší skálou podobající se medvědovi. Pokud dané individuum identifikuje skálu jako medvěda, pravděpodobně se vyleká (zvýší se tepová frekvence a fyziologická reakce na přítomnost nebezpečí navodí zvýšenou spotřebu energie). Jestliže však při bližší inspekci zjistí, že se pouze spletl (i. e., zaměnil skálu za medvěda), vyjma zvýšeného výdaje energie se nestalo nic zásadního. Pokud si ale člověk naopak splete reálně přítomného medvěda za skálu a nezahájí vhodný úhybný manévř, vystavuje se mnohem většímu riziku, totiž riziku ztráty vlastního života, a tudíž ztráty možnosti genetické reprodukce. Proto je evolučně vzato výhodnější mít nastavenou detekci intencionálního jednání ve svém okolí na vysokou citlivost.

Nyní je nutné položit si otázku, co HADD může spouštět? Odpověď by mohla být následující: Elizabeth Murrayová jako jedna z nemnoha autorů sekundární literatury uvažovala o možnosti, že invocace Múzy by mohla reprezentovat v jistém smyslu „personifikaci“ samotné poetiky, tvořivosti, která, jak jsme již ukázali, spočívá v tom, že k básníkovi proudí informace. Murrayová tvrdí, že „ať již Múzy reprezentují cokoliv dalšího, symbolizují také básníkův pocit závislosti na něčem vnějším: jsou personifikací jeho inspirace“.¹⁰⁸⁷ Důležité zde je, že básník, alespoň dle této interpretace, vnímá inspiraci, která spočívá v přenosu informace, jako vnější. Tuto skutečnost potvrzují i jiní badatelé: Nietzsche uvádí, že pro nejstarší řecké básníky přichází informace „náhle a bezprostředně, tj. přichází v jistém smyslu ‚zvenčí‘, bez toho, aby k tomu poznávající (vnímající) nějak přispěl“;¹⁰⁸⁸ Lenz říká, že básník prožívá inspiraci jako „činnost síly samé o sobě“ a dodává, že „je zcela zřejmé, že tuto sílu básník neprožívá jakožto část své osobnosti, nýbrž jako objektivní protějšek, jakožto božství“;¹⁰⁸⁹ Múza je jednoduše „vnější síla“.¹⁰⁹⁰ Tyto závěry pak lze s jistou dávkou opatrnosti zevšeobecnit na povahu poetické inspirace obecně, a to alespoň v nejstarší řecké poezii.¹⁰⁹¹ Můžeme tedy předpo-

1086 GUTHRIE (1993: 45).

1087 MURRAY (1981: 89): „whatever else the Muses stand for they symbolize the poet's feeling of dependence on the external: they are personification of his inspiration“. Později se MURRAY (2005: 155) k této interpretaci vrací, ovšem již poněkud obezřetněji: „the Muses are, amongst other things, personifications of the psychological faculties that constitute inspiration, but that still leaves many questions to be answered“.

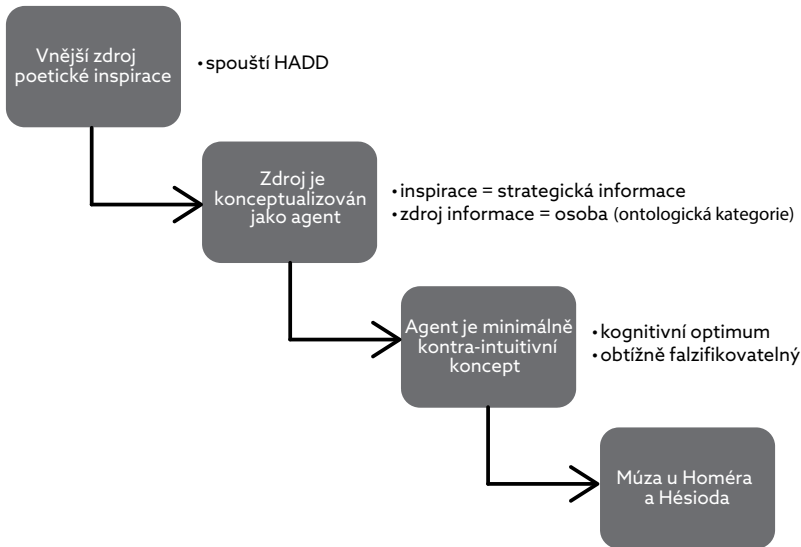
1088 NIETZL (1980: 394): „plötzlich und unvermittelt, d. h. sie kommt gewissermaßen von ‚außen‘, ohne daß der Erkennende (Vernehmende) etwas dazu täte“.

1089 LENZ (1980: 47–48): „Tätigkeit einer Macht in sich selbst [...]. Diese Macht wurde von dem Dichter sichtlich nicht als Teil seiner Persönlichkeit erlebt, sondern als objektives Gegenüber, als Gottheit“.

1090 CAMILLONI (1998: 11): „una forza esterna“.

1091 OTTO (1955: 85–87); BARMAYER (1968: 16–37); MURRAY (1981: 88) v diskusi básnické inspirace nikoliv pouze antické provenience uzavírá, že „the basic feature in all these experiences of inspiration seems to be the feeling of dependence on some source other than the conscious mind“. Srov. také REID (1964: 158): „I know, from personal experience supported by the evidence of other poets, that in

kládat, že básník – v našem případě Homér a Hésiodos, u kterých tvorba básně splývá s jejím přednesem – vnímá poetickou inspiraci jako vnější, nebo minimálně jako pocházející od jiného zdroje než od básníka samotného. Výše bylo ukázáno, že poetická inspirace pro Homéra a Hésioda spočívá zejména v informaci. U nejstarších řeckých básníků, v jejichž dílech se invocace konstituovaly, je nutné předpokládat, že zdrojem této informace musí být jiná „osoba“,¹⁰⁹² protože písmo ještě nebylo rozšířeno (v tzv. temných staletích pravděpodobně úplně ztraceno). Vnější zdroj informace, který je tedy konceptualizován jako ontologická kategorie „osoba“, pak aktivuje HADD, a tento mechanismus identifikuje zdroj informace jako agenta. Protože lidé mají tendenci věřit informacím, které poskytují bohatý inferenční potenciál a které zároveň není možné jednoduše falzifikovat,¹⁰⁹³ Múza jakožto minimálně kontra-intuitivní bytost pak disponuje zvýšenými možnostmi akvizice a transmise v rámci kultury. Tato hypotéza původu konceptu „Múzy“ je schematicky znázorněna níže v tabulce 1.



Tab. 1. Schematické znázornění konstituce konceptu „Múzy“ kognitivní provenience

the rare moments when I am writing poetry, I am in a ‘state of mind’ totally distinct from the state of mind in which I composed this lecture, or am now reading this lecture; totally distinct, too, from the state of mind in which I go about my practical activities while awake – that is to say, while conscious.“ *Sed contra* srov. např. POE (2004: 189–201). V této krátké stati nesoucí název *Filosofie básnické skladby* autor popisuje do nejmenších detailů racionální proces skládání *Havranů*. Z pochopitelných důvodů se v orální poezii nic podobného vyskytovat nemůže.

1092 Termín „osoba“ zde užívám ve smyslu ontologické kategorie, viz BOYER (2001: 60–61).

1093 V této souvislosti srov. zejména teorii relevance Dana Sperbera a Deirdre Wilsonové (stručně in BOYER 2001: 160–164) a tzv. *confirmation bias* (krátce in KAHNEMAN 2011: 80–81).

8.4 Závěr: Praxe kognitivního přístupu

Cílem této kapitoly bylo podat příklad možnosti aplikace kognitivní teorie náboženství na vybraný problém, a doplnit tak předchozí teoreticko-metodologické a terminologické diskuse. Podaná interpretace invokace Múzy v nejstarší řecké poezii náleží do naturalistického paradigmatu, protože se pokouší reduktivním způsobem vysvětlit vznik konceptu Múzy poukazem na kognitivní mechanismy, které se na jeho vzniku podílejí. Básník (zvláště v kontextu orální poezie) subjektivně pociťuje, že básnická látka v metrické podobě (informace) k němu přichází „zvenčí“; pro období Homéra a Hésioda platí, že tato informace může pocházet pouze přímo od jiné „osoby“ (termín „osoba“ zde chápu jako ontologickou kategorii); subjektivní vjem informace pocházející od jiné „osoby“ aktivuje kognitivní modul pro detekci agencie (HADD); protože je informace chápána jako strategická a její nositel jako neomylný, plyne z toho, že tato informace nemůže pocházet od smrtelníků, jelikož tito nedisponují neomezeným přístupem ke strategické informaci a nejsou neomylní; Múza je konstituována jakožto minimálně kontra-intuitivní bytost s neomezeným přístupem ke strategické informaci; Múza jakožto koncept je tudíž zvýhodněna v rámci akvizice a transmise kulturních konceptů a navození její přítomnosti pak u publika zvyšuje jeho pozornost a zakládá autoritu básníka.

9 ZÁVĚR: NÁVRAT ZTRACENÉHO SYNA?

*Who can be wise, amazed, temp'rate and furious,
Loyal and neutral in a moment? No man.
(Macbeth)¹⁰⁹⁴*

*To me there is something pathetic about the modern historian of religion who uses
strong words only when he wants to convince us that he has no convictions.
(Joachim Wach)¹⁰⁹⁵*

Předkládaná práce si kladla za cíl ukázat, že prostor teorie a metodologie studia náboženství se, stejně jako prostor Raffaelovy *Transfigurace*, púlí na dva základní celky, které jsou vzájemně pouze stěží slučitelné. Naturalistické paradigma, jehož první formulaci lze doložit již na samém počátku evropského myšlení, je založeno na předpokladu, že náboženskou zkušenost lze reduktivně vysvětlit a v důsledku odvodit z psychologických nebo sociologických mechanismů, které samy postrádají náboženský charakter. Náboženství v kontextu naturalistického paradigmatu je tedy vždy iluzí a božstvo je mentální koncept, kterému ve skutečnosti nic neodpovídá. Druhým základním předpokladem naturalistického přístupu je téměř bezvýhradné použití epistémického ospravedlnění *per rem*, což znamená, že konkrétní osoba a její specifické vlastnosti nebo dovednosti nemohou vystupovat v roli pravditele (*truth-maker*) jakékoliv propozice.

Protekcjonistické paradigma, které historicky nejvýznamnějším způsobem formuluje raně křesťanská literatura, naopak předpokládá, že náboženskou zkušenost reduktivně vysvětlit nelze, protože jejím základem a původcem je reálně existující božství. Jak uvádí Walter Baetke, „všem skutečným náboženstvím je vlastní víra v realitu náboženského objektu, který pro pevně nábožensky založeného člověka není jen pouhá idea nebo představa, nýbrž živoucí skutečnost. V této víře spočívá nosný základ společně s tajemstvím každého náboženství. Můžeme říci, že víra člověka je korelátém reality Božství – jedno podmiňuje druhé“.¹⁰⁹⁶ Dále bylo ukázáno, že protekcjonistické paradigma v raně křesťanské literatuře v hojné míře použí-

1094 SHAKESPEARE, *Macbeth* 2.3, vv. 108–109.

1095 WACH (1958: 8).

1096 BAETKE (1952: 154): „Aller echten Religionen eigentümlich ist der Glaube an die Realität des religiösen Objekts. Dieses ist dem fest in seiner Religion Stehenden keine bloße Idee oder Vorstellung, sondern lebendige Wirklichkeit. In diesem Glauben liegt das tragende Fundament und zugleich das

vá epistémické odůvodnění *per hominem*. V roli pravditele propozičního obsahu tezí s náboženským obsahem vystupuje konkrétní osoba a její specifické vlastnosti nebo dovednosti, jako třeba schopnost konat zázraky, dokonalé morální jednání nebo božská inspirace. Jakkoliv se v raně křesťanské literatuře někdy používá také epistémické odůvodnění *per rem* (například ve formě přirozené teologie nebo filosofie), bylo ukázáno, že epistémické odůvodnění *per hominem* je prioritní. V případě potenciálního konfliktu mezi dvěma zmíněnými modalitami epistémického odůvodnění je přijímáno odůvodnění *per hominem* (zpravidla ve formě zjevení).

Dále jsem v kontextu výše zmíněného naturalistického a protekcionistického paradigmatu stručně nastínil teoreticko-metodologický diskurz religionistiky 19. a 20. století, přičemž jako hlavní kritérium přiřazení jednotlivých představitelů k jednomu či druhému paradigmatu sloužila odpověď na otázku, zda se konkrétní badatel pokouší náboženství reduktivně vysvětlit, anebo možnost tohoto vysvětlení naopak popírá. Lze konstatovat, že s výjimkou několika významných autorů z přelomu 19. a 20. století (zejména Marx, Tylor, Frazer, Freud nebo Durkheim) akademickému studiu náboženství dominovalo protekcionistické paradigma, které možnost explanace náboženské zkušenosti popírá. Ve fenomenologii náboženství (zejména v její „klasické“ podobě) je také možné doložit návrat k reformovanému epistémickému odůvodnění *per hominem* – a to konkrétně v předpokladu aktivní náboženské víry u badatele a v předpokladu, že věřící konkrétního náboženství *qua* věřící rozhodují o pravdivosti či nepravdivosti propozic, které o jejich náboženství vypovídají.

Ve druhé části práce jsem postupoval spíše systematicky a věnoval se zejména kognitivní teorii náboženství, a to jak po stránce metodologické, tak terminologické a po stránce praktické aplikace. Mimo dílčích výsledků jednotlivých kapitol, které popisují srovnání metodologického vývoje kognitivního přístupu k náboženství s evolučním přístupem v etice, otázku definice náboženství a uplatnění kognitivní teorie na konkrétní nábožensko-filologický problém, jakým je invocace Múzy v nejstarší řecké epice, byla tato témata volena s ohledem na obecnější důsledky dílčích závěrů, které byly v těchto kapitolách dosaženy. Kognitivní teorii náboženství lze jednoznačně přiřadit k naturalistickému paradigmatu ve studiu náboženství, protože jejím hlavním cílem je explanativní redukce náboženské zkušenosti na nenáboženské prvky. Teorie a metodologie kognitivního přístupu k náboženství je založena na předpokladu empiricky testovatelných hypotéz, čímž stojí v přímé opozici k fenomenologii náboženství jakožto nejvýznamnějšímu proudu protekcionistického paradigmatu, které bylo založeno na blíže nereflexovaných *a priori* postulovaných pojmech („nekonečno“, „posvátno“) a na metodě téměř mystického zření podstaty ukrývající se za jednotlivými náboženskými fenomény (*Wesensschau*, příp. Eliadeho

Geheimnis aller Religion. Man kann sagen: Der Glaube des Menschen ist das Korrelat zur Realität der Gottheit; eines bedingt das andere.“

hierofanie). Zatímco protekcionistické paradigma stojí na pozici metodologického izolacionismu, který předpokládá, že náboženství je *sui generis* oblast lidské zkušenosti a zkoumání této oblasti musí konsekventně používat *sui generis* metodu, kognitivní přístup je naopak metodologicky založen na myšlence konsilience s ostatními oblastmi vědeckého bádání, která se projevuje zejména sblížením religionistiky a některých přírodovědeckých disciplín (lze jmenovat zejména evoluční biologii a neurovědy). Srovnání s vývojem na poli etiky mimo vlastní interdisciplinární rozměr kognitivní revoluce ukazuje, že jak evoluční etika, tak kognitivní teorie náboženství docházejí ke stejným závěrům: Jak u vysvětlení morálních soudů, tak u vysvětlení náboženské zkušenosti sehrává nezastupitelnou roli evoluční historie našeho druhu, v jejímž průběhu se vlivem konkrétních selekčních tlaků ustavily specifické kognitivní mechanismy, jejichž analýza je nezbytnou podmínkou pro vědecké zodpovězení otázky po původu morálky a náboženství.

Způsob, jímž kognitivní teorie definuje náboženství – totiž prostřednictvím konceptu minimálně kontra-intuitivních bytostí – opět dokládá jednoznačný příklon k naturalistickému paradigmatu. Namísto výše zmíněných *a priori* postulovaných pojmů („posvátno“, „síla“, „nekonečno“) se v případě minimálně kontra-intuitivních bytostí jedná o empiricky testovatelný koncept, který předpokládá, že kognitivní systém člověka je velice citlivý na specifický druh mentálních reprezentací – totiž na ty, které jsou ve většině ohledů konformní s našimi implicitními očekáváními ohledně konkrétní ontologické třídy předmětů, na druhé straně ovšem v malé míře tato očekávání nenaplnují. Tento poměr způsobuje, že mentální reprezentace ve formě minimálně kontra-intuitivních bytostí jsou sice dostatečně srozumitelné na to, aby s nimi mohla lidská kognice smysluplně pracovat, malá míra narušení intuitivních očekávání má ovšem za následek jejich „přitažlivost“ a tudíž vysokou míru kulturní akvizice a transmise.

Po teoreticko-metodologickém a terminologickém představení kognitivního přístupu jsem se zaměřil na oblast praktické aplikace. Kognitivní interpretace invokací Múzy u Homéra a Hésioda dokládá, jakým způsobem kognitivní teorie náboženství pracuje reduktivně-explanačním způsobem: Invokace Múzy v archaické řecké epice má svůj původ v konkrétních kognitivních mechanismech (HADD), které identifikují vnější zdroj strategické informace jakožto osobu, přičemž s ohledem na dokonalý přístup ke zmíněné informaci se nemůže jednat o jiného *člověka*, protože lidský přístup ke strategické informaci je nutně omezený. Múza jakožto minimálně kontraintuitivní bytost a zdroj neomezené strategické informace je odrazem básnickovy zkušenosti externalizované inspirace při poetické činnosti.

Jak již bylo několikrát zmíněno, základní linií předkládané práce bylo rozlišení naturalistického a protekcionistického paradigmatu. Toto rozlišení není nikterak originální. Již Andrew Lang nebo páter Schmidt ve svém kritickém vyrovnání se s „evolucionismem“ Tylora nebo Frazera rozlišovali explanační redukcionismus, který předpokládá, že náboženství je vposled iluzí, a ostatní, nábožensky „mu-

zikálnější“ přístupy, které naopak předpokládají, že náboženské zkušenosti odpovídá nějaká objektivně existující realita, ať již jí je nekonečno, posvátno, nebo křesťanský Bůh. Jacques Waardenburg mluví ve stejné souvislosti o „idealitech“ (tj. zastáncích protekcionistického paradigmatu) a „realitech“ (tj. zastáncích naturalistického paradigmatu);¹⁰⁹⁷ Frank Whaling rovněž zastává názor, že „by bylo marné domnívat se, že osobní rovnice [*scil.* víra nebo nevíra badatele] nemá žádný vliv na otázky, které si badatel pokládá, na teorie a metody, které používá na jejich zodpovězení, a na závěry, které vyvozuje“;¹⁰⁹⁸ v nedávné době pak kupříkladu Wiebeho žák Russell McCutcheon rozlišuje badatele na poli studia náboženství do dvou vzájemně soupeřících táborů, totiž na „kritiky“ (naturalisty) a „pečovatele“ (protekcionisty).¹⁰⁹⁹

Faktem však zůstává, že teze o nesouměřitelnosti naturalistického a protekcionistického paradigmatu zůstává na poli studia náboženství spíše upozaděna – velká většina badatelů (v rámci obou paradigmat!) byla vždy přesvědčena o tom, že akademické studium náboženství musí zachovávat princip, který lze označit za *deklaraci neutrality*. V kontextu fenomenologického přístupu byl tento požadavek deklarativně vyjádřen prostřednictvím *epoché*, tj. zdržení se soudu ohledně pravdivosti nebo nepravdivosti zkoumaného fenoménu, který, jak ovšem bylo ukázáno, nebyl v praxi nikdy dodržován, protože od badatele v oblasti náboženství se *a priori* vyžadovala víra jako nezbytná podmínka k vykonávání jeho práce.¹¹⁰⁰ Mnohem více překvapujícím je však deklarace neutrality u badatelů, kteří s fenomenologickým přístupem spjati nejsou, naopak ho podrobují kritice. I představitelé Groningenské skupiny např. trvají na tom, že „badatel podává objektivní a nezaujatou deskripci a explanaci náboženských fenoménů, přičemž je morálně (ani jiným způsobem) nehodnotí a nedotazuje se na jejich pravdivost“;¹¹⁰¹ systematická věda o náboženství pak „zkoumá náboženství empiricky a distancuje se od všech

1097 WAARDENBURG (1999: viii–ix).

1098 WHALING (1985: 16): „It would be futile to suggest that the personal equation has no bearing upon the questions a scholar asks, the theories and methods that he employs to answer them, or the conclusions that he draws. After all, even interpreting a graph requires some personal input from the scholar. One own’s religious position, whether it be strong, weak, or negative is not irrelevant; one’s own temperament, ability, upbringing, motives, and personal vision have some influence upon one’s academic work. The atheism of a Freud or a Marx is clearly a factor within explanatory theories of religion they propounded, and the Christian commitment of an Evans-Pritchard is not irrelevant in the sphere of scholarship.“

1099 MCCUTCHEON (2001a).

1100 VIZ KING (1984: 87): „Generally speaking, the phenomenological approach has stressed the need for objectivity by insisting on a value-free, detached investigation, as far as possible free from all presuppositions, and it has upheld an ideal of scholarship which is sympathetic towards its data.“ Praxe fenomenologie je ovšem zcela odlišná, jak sama autorka po stručném nárysu cílů fenomenologického bádání uznává (*op. cit.*, p. 88): „it is hard to see how some of these and similar aims can be combined with a non-normative approach to the study of religion“.

1101 HUBBELING (1973: 10): „the student gives an objective and impartial description and explanation

tvrzení, která se dotýkají hodnoty a pravdivosti zkoumaného fenoménu“.¹¹⁰² Ugo Bianchi, významný představitel historického přístupu k náboženství a kritik fenomenologie, uvádí, že „historie náboženství není konfesionálně ani proti-konfesionálně předpojatá [...] a neexistuje žádný důvod, proč by měla být neslučitelná, anebo naopak závislá na filosofii náboženství a teologii jako takové“.¹¹⁰³

Vůči těmto tvrzením kritiků fenomenologie lze stěží cokoliv namítat, protože čistě deskriptivní přístup historicky zaměřené religionistiky nebo antropologie náboženství snad umožňuje neutrální popis sledovaných jevů. Podivnější je však přijetí deklarace neutrality u představitelů kognitivního přístupu k náboženství, kteří otázku pravdivosti nebo nepravdivosti řeší pouze zřídka – spíše v kontrastu k progresivnímu kulturnímu evolucionismu Comta, Tylora, Frazera nebo Freuda zdůrazňují, že i kdyby se nakonec s konečnou platností prokázalo, že náboženství je iluzí, jednotlivé náboženské tradice by to nijak závažně nepostihlo, protože naše kognitivní výbava, která činí jednotlivé náboženské ideje úspěšnými v kulturní transmissi, se v dohledné době měnit nebude.¹¹⁰⁴ Pokud otázku důsledků kognitivní teorie náboženství na epistémické odůvodnění propozic s náboženským obsahem badatelé řeší, pak je to většinou v důsledku apropriace výsledků jejich bádání tzv. „Novým ateismem“,¹¹⁰⁵ přičemž reakce na tuto apropriaci je veskrze odmítavá. Když např. Daniel Dennett v roce 2006 vydal monografii *Zlomit kouzlo (Breaking the Spell)*, ve které pracoval také s výsledky kognitivního přístupu k náboženství, jeden z vůdčích časopisů publikujících práce kognitivistické provenience (*Method & Theory in the Study of Religion*, MTSR)¹¹⁰⁶ jí věnoval celé speciální číslo a mnohé reakce byly silně negativní; Armin Geertz ve své poněkud emotivní recenzi třeba napsal, že *Zlomit kouzlo* je „katastrofou“ a „poškozením celé neurovědecké komunity“.¹¹⁰⁷

of the religious phenomena. Neither does he give a moral or other evaluation of these phenomena, nor does he inquire into the truth of them“.

1102 VAN BAAREN (1973: 47): „Systematic science of religion is no historical discipline as history of religions is; it is a systematic one. It is distinguished from other systematic disciplines taught in the faculty of theology by its lack of a normative character. It only studies religions as they are empirically and disclaims any statements concerning the value and truth of the phenomena studied.“

1103 BIANCHI (1975: 22): „The history of religions has then no confessional or anti-confessional bias and its valid motivations and arguments are those which result from the strict application of the inductive-historical method. Nor has it any grounds for incompatibility with, or dependence on, the philosophy of religion (see the following chapter) or theology as such.“

1104 SROV. BOYER (2001: 328–329); ATRAN (2002: 274–280); McCauley (2011: 244–252).

1105 SROV. zejména DAWKINS (2006b: 163–207); DENNETT (2006: 97–115); HARRIS (2010: 147–157). Jak poznamenává EDIS (2008: 183) s ohledem na kognitivní teorii náboženství, „that such explanation is possible at all encourages nonbelief“.

1106 *Method & Theory in the Study of Religion*, první číslo ročníku 2008.

1107 GEERTZ (2008b: 9): „A recent book by philosopher Daniel C. Dennett, called *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006) is a catastrophe if our goal is to persuade skeptics of the advantages of cognitive approaches to the study of religion – or even just introduce cognition to the curious! [...] What Dennett has done is a disservice to the entire neuroscientific community.“ Pro kri-

Způsob, jakým se někteří kognitivisté vyrovnávají s možnými filosofickými důsledky své teorie, je poměrně jednoduchý a lze jej pracovně označit jako „deistickou šarádu“. Blaise Pascal si po svém „druhém obrácení“ v roce 1654 napsal na kus papíru svůj „manifest“ a následně si jej zašil do kabátu. Jednou z hlavních tezí byla jednoduchá distinkce: „*Bůh Abraháma, Bůh Izáka, Bůh Jákoba*; ne bůh filosofů a vědců.“¹¹⁰⁸ Deistická šaráda spočívá v inverzi této Pascalovy teze: Kdykoliv je náboženství (křesťanství) v ohrožení „odvysvětlením“, mnozí badatelé nepozorovaně přecházejí od Boha Abraháma, Izáka a Jákoba k bohu filosofů a vědců, protože tento *deus otiosus* jakožto bezkrevná abstrakce stojí zcela vně jakéhokoliv smysluplného vědeckého zkoumání, a tudíž kognitivní věda jakožto vědecká disciplína musí v otázce jeho existence nebo neexistence zaujmout minimálně agnostický postoj. Tuto ústřední tezi formuluje např. Justin Barrett následujícím způsobem: „Domnívám se, že kognitivní věda o náboženství nevyovídá nic o tom, zda by někdo měl nebo neměl věřit v Boha. Existence Boha (anebo bohů) nemůže být vědou prokázána anebo vyvrácena. Metafyzické záležitosti tohoto druhu náleží do oblasti filosofie.“¹¹⁰⁹

Problém deistické šarády spočívá v tom, že kognitivní teorie náboženství se svým konceptem minimálně kontraintuitivních bytostí předpokládá, že jednotlivá náboženství (v tomto případě křesťanství) se šíří a udržují svou životnost právě tím, že jejich věřící věří v Ježíše a jeho zmrtvýchvstání, věří v zástup nejrůznějších svatých nebo v mystérium transsubstanciace, nikoliv v jakousi bezobsažnou filosofickou abstrakci, která nemá na jejich životy žádný vliv.¹¹¹⁰ Ironií zůstává, že právě kognitivní teorie náboženství tento problém dokonce teoreticky rozpracovala jako

tiku Dennetta a Dawkinse viz také GEERTZ (2009). Pro pozitivnější reakce viz zejména PETERSON (2007); WIEBE (2008); MARTIN (2008).

1108 PASCAL, *Manuscrit Périer*, p. 1300: „*Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob*, non des philosophes et des savants.“

1109 BARRETT (2004: 123): „I find cognitive science of religion independent of whether someone should or should not believe in God. Whether God (or most other gods) exists cannot be proven or disproven by science. Metaphysical concerns such as this remain in the domain of philosophy.“ Pro detailní rozvinutí argumentu téhož autora viz BARRETT (2011). Vliv kognitivní teorie náboženství na pravdivostní hodnoty náboženských tezí či jejich epistemické odůvodnění popírají také LEECH – VISALA (2011); BARRETT – CHURCH (2013) a JONG – KAVANAGH – VISALA (2015), přičemž je příznačné, že všichni autoři kontrastují CSR a „klasický teismus“, nikoliv CSR a základní teze křesťanství nebo jiných náboženských tradic.

1110 SFOV. FREUD (1993: 135–136): „Wenn es sich um Fragen der Religion handelt, machen sich die Menschen aller möglichen Unaufrichtigkeiten und intellektuellen Unarten schuldig. Philosophen überdehnen die Bedeutung von Worten, bis diese kaum etwas von ihrem ursprünglichen Sinn übrig behalten, sie heißen irgendeine verschwommene Abstraktion, die sie sich geschaffen haben, »Gott« und sind nun auch Deisten, Gottesgläubige vor aller Welt, können sich selbst rühmen, einen höheren, reineren Gottesbegriff erkannt zu haben, obwohl ihr Gott nur mehr ein wesenloser Schatten ist und nicht mehr die machtvolle Persönlichkeit der religiösen Lehre.“

problém „tragédie teologa“¹¹¹¹ nebo jako „teologickou (ne)korektnost“.¹¹¹² Zcela dominantní většina věřících si před spaním nechte Martina Heideggera, aby mohli následně ocenit Tillichův koncept víry jako „nejzazší starosti“ (*ultimate concern*);¹¹¹³ věřící také povětšinou nemají žádný zájem na projektu „demytologizace“, jak jej formuloval třeba Rudolf Bultmann.¹¹¹⁴ Obecně sdílený názor na tyto pokusy liberálnějších proudů teologie formuloval zcela pregnantně jistý Ramon E. Morales v listu pro *Los Angeles Times*:

It is ludicrous for the Jesus seminar to state that their “findings” do not act to tear down any people’s faith. They claim that the Jesus didn’t speak the words attributed to him, he didn’t perform any miracles and that he didn’t physically resurrect after his death. Since most of the New Testament theology is dependent on at least one of those three things, that leaves us following some wimpy do-gooder who got in trouble with the law and was crucified. Not much point in that.¹¹¹⁵

Je směšné, pokud *Jesus seminar* [tým amerických profesorů teologie, který se pokusil rekonstruovat „historického“ Ježíše] tvrdí, že jejich „výsledky“ nepůsobí otřesy ve víře lidí. Oni tvrdí, že Ježíš nevyřkl ta slova, která se mu přisuzují, že nevykonal žádné zázraky a že fyzicky nevstal z mrtvých. Protože je většina novozákonní teologie závislá alespoň na jedné z těchto tří věcí, znamená to, že následujeme nějakého slabošského sluníčkáře, který se dostal do problémů se zákonem a byl ukřižován. To nemá příliš cenu, ne? (přel. J. Franek)

Pokud tato linie argumentace činí z náboženství karikaturu tím, že jej redukuje na variantu filosofického teismu, druhá argumentační strategie tento vztah převrací a činí naopak karikaturu z vědecké metodologie. Dle této strategie kognitivní teorie náboženství „nijak neohrožuje křesťanskou víru, protože může být jednoduše *doplněna* teologickým vysvětlením vývoje náboženství“.¹¹¹⁶ Barrett jako ono doplnění navrhuje třeba popření nahodilosti genetických mutací,¹¹¹⁷ tedy jednoho z úhelných kamenů Darwinovy teorie, na které celé evolučně-kognitivistické paradigma stojí; Murphyová tvrdí, že Bůh s lidmi komunikuje přímo tím, že „v našich mozcích na kvantové úrovni vyvolává nepatrné účinky na naše myšlenky, imaginaci a emoce“.¹¹¹⁸ To vše je jistě

1111 BOYER (2001: 281–285).

1112 BARRETT (1999); SLONE (2004).

1113 TILlich (1957: 1): „Faith is the state of being ultimately concerned: the dynamics of faith are the dynamics of man’s ultimate concern.“

1114 BULTMANN (1951).

1115 Citováno dle STRENSKI (2006: 41).

1116 MURPHY (2009: 277): „[Cognitive science of religion] is no threat to Christian belief, since it can handily be *complemented* by a theological account of the development of religion“.

1117 BARRETT (2009: 97): „God could have guided natural selection to develop the sorts of minds humans have. Perhaps the ‘random mutations’ from which natural selection selected were not random after all. The environmental contingencies that favored one organism over another could have been designed or directed to bring about humans with their particular minds.“

1118 MURPHY (2009: 274): „I argue that God communicates with us by orchestrating events in our brains at the quantum level to produce subtle effects on our thoughts, imaginations, and emotions.“

možné, stejně jako je možné doplnit inventář nebeských těles sluneční soustavy konvicí na čaj, která obíhá kolem slunce (jak ironicky navrhuje Bertrand Russell),¹¹¹⁹ anebo naše universum neviditelnou a vědeckými metodami nedetekovatelnou létající špagetovou příšerou (jak ironicky navrhuje Bobby Henderson).¹¹²⁰ Tato „doplnění“ by ovšem otupila zcela nepostradatelný nástroj vědecké metody, totiž Ockhamovu břitvu.¹¹²¹ Pokud platí, že kognitivní teorie náboženství je založena na požadavku empirické verifikace (resp. falzifikace) svých poznatků¹¹²² a jejich bezrozpornosti (konsilienci) s výsledky zkoumání přírodních věd,¹¹²³ není vůbec jasné, jakým způsobem by její reduktivní explanace mohly či měly být doplněny čímkoliv dalším, ať již by se jednalo o doplnění teologické nebo jakékoliv jiné provenience.

Krátká paralela z dějin přírodních věd snad blíže objasní podstatu problému. Albert Einstein publikoval v roce 1909 důležitý text nesoucí název *O vývoji našich náhledů na podstatu a konstituci záření* (*Über die Entwicklung unserer Anschauungen über das Wesen und die Konstitution der Strahlung*), ve kterém stručně nastínil problematiku šíření světla a existence éteru.¹¹²⁴ Když se v 19. století empirickým zkoumáním zjistilo, že světlo vykazuje interferenci a difrakci, zdálo se být nepochybným, že jej musíme chápat jako vlnový pohyb. Ten však vyžaduje nějaké médium, ve kterém se může šířit. Protože se světlo šíří např. i ve vakuu, bylo nutné předpokládat, že se v něm nachází nějaká zvláštní látka, která toto vlnové šíření umožňuje. Toto tajuplné médium muselo být obsaženo dokonce v průhledných pevných tělesech, jako je např. sklo. Jakkoliv badatelé v 19. a na počátku 20. století nebyli schopni existenci tohoto média empiricky doložit (usilovali o to zejména slavné experimenty Michelsona a Morleyho), jednoduše ji předpokládali, protože jiná empirická

1119 RUSSELL (1997: 542–548).

1120 HENDERSON (2006).

1121 Již ARISTOTELES, *Metaphysica* 990b1–4, káral Platóna a „přátele idejí“ za to, že „ve snaze aby pochopili příčiny viditelných věcí, přibrali jiné v stejném počtu s nimi, zrovna jako ten, kdo chce něco spočítat a myslí, že nemůže, dokud je toho méně, a že teprve tehdy bude moci spočítat, až to rozmnoží“ (přel. A. Kříž). OCKHAM, *Summa logicae* 1.12, formuluje tuto tezi v podobě *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* (tato formulace se objevuje ne méně než 20 krát v jeho dochovaných spisech), srov. také NEWTON, *Principia Mathematica* (Koyré et al. II, p. 550): *causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae & verae sint & earum phaenomenis explicandis sufficient.*

1122 LAWSON – McCAULEY (1990: 3); PYYSIÄINEN (2003a: 22); WHITEHOUSE (2004: 1); TREMLIN (2006: 9).

1123 LAWSON – McCAULEY (1990: 8); WHITEHOUSE (2004: 174); TREMLIN (2006: 198).

1124 EINSTEIN (1909: 817): „Als man erkannt hatte, daß das Licht die Erscheinungen der Interferenz und Beugung zeige, da erschien es kaum mehr bezweifelbar, daß das Licht als eine Wellenbewegung aufzufassen sei. Da das Licht sich auch durch das Vakuum fortzupflanzen vermag, so mußte man sich vorstellen, daß auch in diesem eine Art besonderer Materie vorhanden sei, welche die Fortpflanzung der Lichtwellen vermittelt. Für die Auffassung der Gesetze der Ausbreitung des Lichtes in ponderablen Körpern war es nötig, anzunehmen, daß jene Materie, welche man Lichtäther nannte, auch in diesen vorhanden sei, und daß es auch im Innern der ponderablen Körper im wesentlichen der Lichtäther sei, welcher die Ausbreitung des Lichtes vermittelt. Die Existenz jenes Lichtäthers schien unbezweifelbar.“

pozorování identifikovala světlo jako vlnu a z pozorování jiných typů vln (např. akustických) bylo zřejmé, že vlnový pohyb vyžaduje médium, kterým se šíří.

Analogický argument se objevuje také v případě lidské náboženské zkušenosti a je doložen již ve spise *O povaze bohů* (*De natura deorum*) Marca Tulia Cicera.¹¹²⁵ Jedna z postav tohoto filosofického dialogu uvádí, že na světě neexistuje žádný národ, který by neměl náboženství a své bohy – a to dokonce *sine doctrina*, tedy zcela přirozeně. Protože empirickým pozorováním docházíme k závěru, že všichni lidé věří v nějaká božstva – a je docela nepravděpodobné, že by se celý lidský rod mohl kolektivně mýlit – zdá se být oprávněným usuzovat z této observace na jejich reálnou existenci. V obou případech vycházíme z empirického pozorování: Světlo vykazuje vlnové charakteristiky; z jiných pozorování víme, že vlny se šíří v nějakém médiu; tudíž je nutné předpokládat existenci světlonosného éteru jako média pro šíření světla. Stejně tak je zřejmé, že (téměř) všichni lidé mají nějakou náboženskou zkušenost; je vysoce nepravděpodobné, že by (téměř) všichni lidé podléhali nějaké formě sdílené iluze; tudíž je nutné předpokládat existenci božstev, posvátna, nebo transcendentní sféry, která tuto zkušenost umožňuje, zakládá a vposled způsobuje.¹¹²⁶ Základem obou argumentů je však abdukce, tedy odvození nejlepšího vysvětlení. Na jedné straně jsme nuceni předpokládat entitu, jejíž existenci nejsme schopni přímo doložit, čímž zakládáme pro naši teorii poměrně silný ontologický závazek, na druhé straně se za daných okolností nenabízí lepší řešení.

Jestliže se nyní vrátíme k Einsteinovu textu, zjistíme, že hned v následujícím odstavci prohlašuje slavný fyzik hypotézu světlonosného éteru za překonanou.¹¹²⁷ Důvodem je kvantový popis světla, jež Einstein představil v roce 1905 při vysvětlení fotoelektrického efektu a za který v roce 1921 obdržel Nobelovu cenu za fyziku. Tento popis totiž nevyžaduje existenci žádného média, jímž by se světlo šířilo. Můžeme se ptát, zdali tím Einstein nějakým způsobem „dokázal“ neexistenci éteru, a odpovědí musí být rozhodně „ne“. Docílil ovšem toho, že samotná hypotéza existence éteru

1125 CICERO, *De natura deorum* 1.43–44: *Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quondam deorum? [...] Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensio, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est; esse igitur deos confitendum est.*

1126 SROV. TALIAFERRO (2009: 200–201): „So, part of my own response to this general question of why some of us experience the divine is the somewhat simple response: because there is a divine beneficent reality to be experienced or, putting the point more formally, the best account of why some of us experience God includes the reality and activity of an omnipresent God.“

1127 EINSTEIN (1909: 817): „Heute aber müssen wir wohl die Ätherhypothese als einen überwundenen Standpunkt ansehen. Es ist sogar unleugbar, daß es eine ausgedehnte Gruppe von die Strahlung betreffenden Tatsachen gibt, welche zeigen, daß dem Lichte gewisse fundamentale Eigenschaften zukommen, die sich weit eher vom Standpunkte der Newtonschen Emissionstheorie des Lichtes als vom Standpunkte der Undulationstheorie begreifen lassen. Deshalb ist es meine Meinung, daß die nächste Phase der Entwicklung der theoretischen Physik uns eine Theorie des Lichtes bringen wird, welche sich als eine Art Verschmelzung von Undulations- und Emissionstheorie des Lichtes auffassen läßt.“

se ukázala být nadbytečnou a princip Ockhamovy břitvy nás vede k upřednostnění té teorie, která předpokládá co nejmenší množství empiricky neověřitelných entit nebo vztahů, resp., řečeno s Quinem, ontologických závazků.¹¹²⁸ Tento princip lze analogicky uplatnit také v případě kognitivní religionistiky. Pascal Boyer v dnes již klasickém díle tohoto přístupu *Náboženství vysvětleno* (*Religion Explained*, 2001) činí tento závěr:

I have explained religion in terms of systems that are in all human minds and that do all sorts of precious and interesting work but that were not really designed to produce religious concepts of behaviors. There is no religious instinct, no *specific* inclination in the mind, no particular disposition for these concepts, no special religion center in the brain, and religious persons are not different from nonreligious ones in essential cognitive functions. Even faith and belief seem to be simple by-products of the way concepts and inferences are doing their work for religion in much the same way as for other domains.¹¹²⁹

Vysvětlil jsem náboženství prostřednictvím systémů, které obsahuje každá lidská mysl. Tyto systémy vykonávají různorodou, vzácnou a zajímavou práci, avšak ve skutečnosti nebyly navrženy k tomu, aby utvářely náboženské koncepty chování. Neexistuje žádný náboženský instinkt, žádné specifické nastavení mysli, žádná speciální dispozice k nabývání těchto konceptů, žádné zvláštní náboženské centrum v mozku – a věřící se neliší od nevěřících v základních kognitivních funkcích. Zdá se, že dokonce i náboženství (*faith*) a víra (*belief*) jsou jednoduše vedlejší produkty způsobu, jakým koncepty a inference konají svou práci pro náboženství, tak pro jiné oblasti [lidského konání a myšlení]. (přel. J. Franek)

Jistě se lze ptát, zdali se Boyerovi podařilo v úplnosti vysvětlit náboženskou zkušenost. Jestliže však budeme vnímat jeho teze pouze jako budoucí cíle religionistiky a metodologické principy, kterými se kognitivní věda o náboženství má řídit, je nepravděpodobné, že by bylo možné sloučit je s jakoukoliv normativní „neutralitou“. Jestliže předpokládáme, že náboženská zkušenost je vedlejším produktem evolučně utvořených kognitivních struktur a je (nebo v budoucnu bude) možné ji tímto způsobem reduktivně vysvětlit, Ockhamova břitva nás bude nutit k odříznutí všech nadbytečných ontologických závazků – a v případě kognitivní vědy to bude reálně existující božstvo či posvátno, stejně jak to byl éter v případě kvantové teorie světla. Opakuji, že se tím žádným způsobem nedokazuje neexistence transcendentální skutečnosti, pouze její nadbytečnost pro ty badatele na poli religionistiky, kteří se hlásí k naturalistickému paradigmatu.¹¹³⁰

1128 QUINE (1980: 1–19).

1129 BOYER (2001: 329–330).

1130 BERGER (1969: 100) nazývá toto stanovisko „metodologickým ateismem“: „Needless to say, it is impossible within the reference of scientific theorizing to make any affirmations, positive or negative, about the ultimate ontological status of this alleged reality. Within this frame of reference, the religious projections can be dealt with only as such, as products of human activity and human consciousness, and rigorous brackets have to be placed around the question as to whether these projections may not *also* be something else than that (or, more accurately, *refer to* something else than the human world

Cílem této práce totiž nebylo prokazovat pravdu nebo nepravdu křesťanství nebo jakéhokoliv jiného náboženství (jako to činí Nový ateismus), dokonce ani tematizovat blíže vztah náboženství a vědeckého poznání na obecnější úrovni.¹¹³¹ Cílem této práce bylo pouze ukázat, že (1) studium náboženství se stejně jako Raffaelovo *Proměnění Páně* vnitřně rozpadá do dvou vzájemně těžce slučitelných částí, které představují naturalistické a protekcionistické paradigma; (2) kognitivní teorie náboženství po dlouhém období dominance protekcionistického přístupu znovu obnovuje naturalistické paradigma ve studiu náboženství, ačkoliv někteří význační stoupenci tohoto přístupu (jako např. Justin Barrett) odmítají akceptovat filosofické důsledky, které přijetí naturalistického paradigmatu nutně zahrnuje.¹¹³² Již před více než třiceti lety Donald Wiebe v diskusi s Robertem Segalem napsal, že „Segal má zcela nepochybně pravdu v tom, že skeptici (nevěřící badatelé) mohou sáhnout pouze po redukcionistických interpretacích, pokud mají zůstat nevěřícími. Tento argument má ovšem i druhou stranu: Opak platí pro věřící, pokud chtějí zůstat věřícími“.¹¹³³ Stejný poměr platí i dnes, a jestliže se kognitivní teorie náboženství na jedné straně hlásí k naturalistickému paradigmatu a na straně druhé někteří její zastánci tvrdí, že její výsledky nemají žádný vliv na epistemické odůvodnění tvrzení, které věřící jednotlivých náboženských tradic zastávají, podobá se v tomto ohledu nepříliš obratnému malíři z úvodních veršů Horatiovy *Ars poetica*:

*Humano capiti cervicem pictor equinam
iungere si vellit et varias inducere plumas
undique collatis membris, ut turpiter atrum
desinat in piscem mulier formosa superne,
spectatum admissi risum teneatis, amici?*¹¹³⁴

in which they empirically originate). In other words, every inquiry into religious matters that limits itself to the empirically available must necessarily be based on a ‘methodological atheism’.”

1131 Ke vztahu vědy a náboženství viz zejména CLAYTON – SIMPSON (2006), rozsáhlý soubor textů, který se vyznačuje vyváženým zastoupením autorů argumentujících pro a proti vzájemné slučitelnosti vědy a náboženství.

1132 MARTIN – WIEBE (2012) upozorňují na prorůstání některých apologetických prvků protekcionistického paradigmatu do kognitivní teorie náboženství a docházejí k pesimistickým závěrům ohledně možnosti realizace studia náboženství, které by nebylo ovlivňováno teologickými zájmy: „We were wrong. We now understand that we were both deluded by our overly-optimistic but cognitively naïve expectations for the development of a truly scientific field for the study of religion in the context of a modern, research university.“ (*op. cit.*, p. 18).

1133 WIEBE (1984: 160): „There is no question that Segal is right to claim that reductionist interpretations of religions are the only ones possible for sceptics (nonbelieving interpreters) if they are to remain nonbelieving interpreters. However, this argument cuts both ways: the opposite holds for the devotees if they are to remain believers.“

1134 HORATIUS, *Ars poetica*, vv. 1–5.

10 SUMMARY

Naturalism and Protectionism in the Study of Religions

I argue in this study that theoretical approaches to religion may be loosely divided into two main paradigms – naturalism and protectionism. The origins of the naturalistic paradigm may be identified in the fragments of the Presocratic philosophers, who aimed to explain religion by means of its reduction to non-religious phenomena and used epistemic justification *per rem*. The origins of the protectionist paradigm may be found in the earliest Christian literature, the leading figures of which rejected explanation and used epistemic justification *per hominem*. I then show how deeply the dichotomy between naturalism and protectionism entrenched itself within the comparatively modern study of religions and assess the place of the cognitive science of religion within the presented theoretical and methodological landscape.

I begin the discussion of Presocratic theories with Xenophanes, a Greek philosopher from the 6th century BCE. In one of his fragments, he observed that “mortals believe that the gods are born and have human clothing, voice, and bodily form” and that “Ethiopians say that their gods are snub-nosed and black, Thracians that theirs are blue-eyed and red-haired”. This empirical observation was further complemented by a sort of thought experiment in which Xenophanes assumed that animals, were they to possess the necessary abilities to articulate their representations of gods, would make these resemble their own features. In short, Xenophanes seemed to believe that religious representations are, on a general level, products of the human psychological tendency to attribute human features to non-human objects (i.e. anthropomorphism), while on a more specific level, these representations mirror cross-cultural differences between peoples and nations.

Another Presocratic theory of the origin of religion was formulated by Democritus, one of the founders of atomistic philosophy. He believed that “the people of ancient times were frightened by happenings in the heavens such as thunder, lightning, thunderbolts, conjunctions of stars, and eclipses of the sun and moon, and thought that they were caused by gods”. Religious representations are therefore considered to be intellectualistic explanations of meteorological phenomena. The so-called Sisyphus fragment, originally attributed to Critias with recent scholarship arguing for Euripides as the author, first described a primitive human society in which chaos reigned supreme. Members of the society therefore introduced laws that would punish wrongdoers, and yet the problem did not seem to go away because these laws were effective only inasmuch as their application was enforceable and the permanent control of all individuals is a practical impossibility. Consequently, “a shrewd and clever-minded man invented for mortals a fear of the gods, so that there might be a deterrent for the wicked, even if they act or say or think anything in secret”. For the author of the fragment, the purposeful invention of an omnipresent Orwellian god helped social stability. According to the sophist Prodicus, active in the 5th century BCE, “the ancients considered sun and moon and rivers and springs and generally everything that benefits our life to be gods because of the benefit from them, just as the Egyptians considered the Nile”, while Sextus Empiricus, who preserved this fragment, concluded that “because of this, bread is considered Demeter, and wine Dionysus, and water Poseidon, and fire Hephaestus, and so on for each of the things that are useful”. For Prodicus, then, the origin of religion was to be found in a gradual deification of all things beneficial to human life.

More important than the sum of these early attempts to make some sense of religion is their unequivocal commitment to a reductive explanation of religion (with some qualification allowed for Xenophanes). Another common feature of these theories is the commitment to epistemic justification *per rem*. Epistemic justification has been defined as “that which makes probable the truth of the proposition”, and epistemic justification *per rem* is defined as a set of procedures in which an individual (or their specific traits and abilities) may not be used as the truth-maker of a proposition. Commitment to epistemic justification *per rem* is present in virtually all Greek and Roman philosophy and science – Cicero presented it in a nutshell when he stated that “in discussion it is not so much weight of authority as force of argument that should be demanded”.

I then turn to early Christian literature, in which the argumentative strategy changes considerably, although this fact is unfortunately often blurred by the use of imprecise binary analytical categories, such as “reason” vs. “faith” and “religion” vs. “philosophy”. Because of the extreme polysemy of these terms, their application may have completely contradictory results. To use just a single example, Tertullian, in a famous and often misquoted passage in his treatise *De carne*

Christi, wrote: “The Son of God was crucified: I am not ashamed – because it is shameful. The Son of God died: it is immediately credible – because it is silly. He was buried, and rose again: it is certain – because it is impossible.” Some scholars considered this section to be a “manifesto on behalf of reason in religious faith” and an “exigence of reason”, while others took Tertullian’s words at face value and identified in them a “totalitarian exigence” of faith and the “utter rejection of pagan society and pagan philosophy”. I apply the notion of epistemic justification to Christian Greek and Latin texts of the first two centuries to identify the main warrants of faith.

One of the most important means of epistemic justification in early Christianity is the argument from miracles. In *John*, they clearly function as authenticators for Jesus’ divine origin, but we find traces of this use also in the synoptic gospels – e.g. Jesus did “reproach the cities in which most of his deeds of power had been done, because they did not repent”. In order to repent, the inhabitants of these cities would have had to recognize Jesus as a messiah first (thereby accepting what he said to be true). The reproach makes sense only if we presuppose, as Jesus, as portrayed here by the author of *Matthew*, certainly did, that epistemic justification has been achieved by his “deeds of power”. The very same conclusion holds for Paul, who uses the miracles he wrought to legitimize himself as a true apostle of Jesus. As he put it in the Fool’s Speech of *2 Corinthians*: “The signs of a true apostle were performed among you with utmost patience, signs and wonders and mighty works.” Apocryphal acts and gospels are full of miracles enacted by Jesus and the apostles, which function as a means of conversion, quite often in contrast with the magic tricks of their opponents, as is the case in the stand-off between Peter and Simon the Mage related in *Acts of Peter*. Jesus says to Peter that “a great mass of the brethren have turned back to me through you and through the signs which you have done in my name” and many more were converted after the “battle” between Peter and Simon came to an end. Early Christian apologists and theologians also relied on miracles as a means of epistemic justification. Origen notes that “wonders wrought by Jesus are a proof of the Holy Spirit’s having then appeared in the form of a dove” and descending upon him, while the miracles of the apostles function as a powerful incentive in the conversion of pagans. Similar conclusions are drawn with respect to “ordinary” Christians and their miracle working by Justin Martyr and Theophilus of Antioch.

Another means of epistemic justification in early Christianity is found in the superior moral behaviour of Christians. Paul asks, “If with merely human hopes I fought with wild animals at Ephesus, what would I have gained by it?” The willingness to undergo suffering, even unto death, was deemed as justifying the Christian faith and gave rise to countless acts and passions of martyrs. To provide just a single early example from this vast literature, we may consider the martyrdom of Polycarp. The narrative script is the usual – Polycarp refuses to make a libation to

the genius of Caesar and forcefully identifies himself as a Christian, which eventually leads to a swift death sentence in the form of being burnt at the stake. The execution is complemented by several concomitant miracles: the fire forms an arch around the martyr's body (thus not hurting him) and when a sword accomplishes the deed fire could not, a dove flies out of his wound. The conclusion: "This man was certainly one of the elect, the most remarkable Polycarp, who proved to be an apostolic and prophetic teacher in our own time, bishop of the catholic church in Smyrna." Appeals to superior moral behaviour are also found elsewhere. For instance, Ignatius is vexed by the fact that some people still failed to accept Jesus and "neither the prophecies nor the law of Moses have persuaded them, nor, thus far, the gospel nor our own individual suffering". Another attestation comes from *Didache*, whose author devises an ingenuous system for telling true prophets from false: "Let every apostle who comes to you be welcomed as if he were the Lord. But he is not to stay for more than one day, unless there is need, in which case he may stay another. But if he stays three days, he is a false prophet. And when the apostle leaves, he is to take nothing except bread until he finds his next night's lodging. But if he asks for money, he is a false prophet." Humble apostles are true apostles; if there is a reason to doubt the moral character of a person (staying for multiple days or asking for money and thereby falling under suspicion of greed), there is a reason to distrust what the person has to say. It is also worth noting that this argument works in the inverse as well: just as superior moral behaviour guarantees truth, wicked moral behaviour guarantees falsehood. This argument is implicit in early Christian critiques of Greek philosophers and Greek gods – both are morally despicable, which is why the former are false and the latter non-existent.

The last way in which epistemic justification in Christianity is achieved is by the claim of the speaker having been divinely inspired, which clearly manifests in revelations. In the one canonical revelation, God sends the message via a trustworthy mediator (in this case, an angel), and it is the word of the mediator, not the word of the author, that the text provides. Paul uses the claim of divine inspiration frequently as well, stating that "the gospel that was proclaimed by me is not of human origin; for I did not receive it from a human source, nor was I taught it, but I received it through a revelation of Jesus Christ". The same applies in the case of other apostles, who speak of the Holy Spirit, and, as Tertullian asks in a rhetorical manner, "Who in his senses can believe that those men were ignorant of anything, whom the Lord gave to be teachers". Likewise, Irenaeus assures us that apostles "had perfect knowledge" thanks to the power of the Holy Spirit, who descended upon them.

It may be concluded that early Christian literature employs a very different concept of epistemic justification, which could be termed epistemic justification *per hominem*. It has been shown that Presocratic theories of religion were based on a reductive explanation consisting of reducing religious phenomena to non-

religious ones. Moreover, Presocratic philosophers did not base their claims on authority and indeed opposed this type of argumentation. For early Christian literature, no reductive explanation of religion is possible and the propositional content of *credenda* is justified by an appeal to the specific character of the individual, be it the ability to work miracles, superior moral behaviour, or divine inspiration. This is not to say that epistemic justification *per rem* is completely abandoned. Even an author as hostile to Greek philosophy as Tertullian will claim that “it is possible even on the basis of popular ideas to be knowledgeable in the things of God [...] [f]or some things are known even by nature” – that is to say, some truths can be discovered by means of rational analysis and empirical observation, and yet the central tenet of Christianity, namely that Jesus is Christ, certainly cannot. Paul knew this full well when he wrote in *1 Corinthians* that “Christ crucified is foolishness to Gentiles” but “God’s foolishness is wiser than human wisdom” – whenever the two modes of epistemic justification meet head on, the authority of revelation established by epistemic justification *per hominem* trumps knowledge established by any other means.

I further argue that modern 19th- and 20th-century study of religions preserved the dichotomy between the naturalistic and protectionist paradigms. The naturalistic paradigm, which is based on a reductive explanation of religion, may be found operating primarily in the evolutionary approaches by Comte, Tylor, and Frazer. Notwithstanding important differences, the basic scheme of their intellectualist theories is the same. Comte assumes a progressive evolution from the theological stage (where gods are not explained but, quite to the contrary, serve to explain the natural world) to the metaphysical stage (where their role is taken up by abstract notions or principles) to the scientific stage. For Frazer, progress moves from the Age of Magic (in which people try to manipulate and control nature directly) through the Age of Religion (in which control is hoped to be exercised indirectly through gods) to the Age of Science (in which control is effectively achieved by scientific and technological progress). For Tylor, as for Comte and Frazer, religion is a mere “survival”, a remnant of an ignorant age – or, in the words of one of his recent commentators, a “useless fossil washed up on the shores of the present”.

Psychological approaches are best exemplified by Freud, who believed that “totemism”, considered to be the earliest form of religion, is the result of repressed wishes and a guilty conscience. In *Totem and Tabu*, he proposed the famous theory of a primal band of brothers who kill their father in order to get access to the clan’s women, but when they accomplish this deed, they are overridden by guilty consciences; they reinstate the killed father symbolically as a totem and introduce laws prohibiting the killing of the totem (that is, the father) and instituting exogamy, the abolition of which they had fought for in the first place. Social approaches within the naturalistic paradigm are found in the works of Marx, for whom reli-

gion is a means for the bourgeoisie to repress the proletariat, and Durkheim, for whom religion reflects intrinsic relationships in society, mostly those of a moral nature. What all of these approaches have in common is their commitment to a reductive explanation of religion to non-religious phenomena. It is also important to note that they constitute only a small minority in the history of the study of religions, since the most important actors in the field of religious studies have belonged squarely within the protectionist paradigm, which considers a reductive explanation of religion to be impossible to achieve.

Early proponents of comparative religion, such as Max Müller and Cornelis Tiele, considered religious experience to be the product of the human faculty of perceiving the infinite, which presupposes that this infinite really exists, and here we may speak about explanation, but certainly not a reductive one. For these scholars, the central task of the study of religions is to purify it of all overly human additions and return it to a pristine state, a task Müller and Tiele shared with Robertson Smith and others. Contrary to many scholarly assessments, the first critics of evolutionist theories were also not naturalists. Lang was drawn by his interest in parapsychology to postulate another mental faculty not unlike that of Müller and Tiele; Marett, in his own words, has “not sought to explain so much as to describe”; and Father Schmidt mounted vitriolic attacks against the idea of reductive explanation in the study of religions. Early in the 20th century, methodological discussions in the study of religions came under the sway of phenomenologists of religion and this approach dominated the field throughout the 20th century, at least in Europe. Phenomenology defended the essential irreducibility of the human response to the sacred and the model of epistemic justification *per hominem* crept in its petty pace back into the study of religions, this time with the axiom that only believers have anything worthwhile to say on the topic of religion.

Schleiermacher noted already in 1799 that personal religious experience is required to talk about religion. His great admirer, Rudolf Otto, asked his readers to recall a strong incident of religious experience; if they were not able to recall any, they were kindly asked not to read further. Brede Kristensen wrote that “we make use of our own religions experience in order to understand the experience of others” because “we should never be able to describe the essence of religion if we did not know from our own experience what religion is”. His former student Gerardus Van der Leeuw claimed that “it must be demanded from the scholar in the field of religion that he be religious himself”. Max Scheler argued that those who do not possess faith in a religious reality are not qualified to discuss it. For Friedrich Heiler, a prerequisite for the study of religions is personal religious experience because without religiosity in the widest sense one cannot accomplish anything in this field. Joachim Wach, who brought phenomenology to the United States, drew on Schleiermacher and claimed that “we must learn from our own religious life in order to encounter the foreign”. Wilfred Cantwell Smith noted

that “no statement about a religion is valid unless it can be acknowledged by that religion’s believers” and Jouco Bleeker, the long-time Secretary General of the International Association for the History of Religions, stated as late as 1979 that “the true evaluation of methods [used in the study of religions] would be to retain only those methods which let religious people themselves testify their faith”.

Phenomenology established itself as a leading paradigm, and it is remarkable that even competing methodological approaches, such as the field’s historical branch (represented by, e.g., Ugo Bianchi) and the British school of social anthropology (as established by Radcliffe-Brown and Evans-Pritchard), considered using a reductive explanation to be a methodological error. Although protectionist phenomenology started to encounter more vocal resistance – in the 1970s in Europe in the form of the Groningen group (with the likes of Jacques Waardenburg and Theo van Baaren) and in the 1980s in North America, where an entire group of researchers left the American Academy of Religion and founded the North American Association for the Study of Religion in 1985 – it was not immediately clear how exactly to replace phenomenology with an explanatory theory of religion. Such an attempt was made only at the end of the century by the founders of the cognitive science of religion (CSR).

The cognitive approach to religion has tried to explain religious representations as by-products of our evolved cognitive machinery. What is important from a methodological standpoint is that the CSR is all about the return of explanation to the study of religions. In *Rethinking Religion*, Lawson and McCauley “maintain at the metatheoretical level not only that explanations of religious behaviour are possible, but also that the theories which motivate them can productively constrain interpretive efforts”, where “interpretive efforts” is just another way of stating the variety of phenomenological approaches mentioned above. The return of explanation may be trivially documented also in the very titles of CSR publications – Pascal Boyer’s first systematic summary of decade-long research bears the title *Religion Explained*. Furthermore, the CSR represents the full acceptance of the principle of “conceptual integration”, which denotes the “principle that the various disciplines within the behavioral and social sciences should make themselves mutually consistent, and consistent with what is known in the natural sciences as well”, as put by Leda Cosmides and her co-authors, and the principle of “consilience”, as formulated by E. O. Wilson, which amounts to virtually the same. Turning again to Lawson and McCauley’s *Rethinking Religion* (which predates both of these principles), the authors note that an explanation should “prove empirically tractable in domains beyond that to which it was initially applied”.

Given the explanatory nature of the CSR and its commitment to the principles of conceptual integration and consilience, it is very interesting that cognitivists are generally very reluctant to accept the fact that their theory has a bearing

on the epistemic justification of religious propositions entertained by believers. A case in point may be seen in reactions to Daniel Dennett's book *Breaking the Spell*, to which an entire special issue of *Method & Theory in the Study of Religions* was dedicated and to which responses were overwhelmingly negative. There are two strategies generally used by some cognitivists. The first argues that the CSR is "independent of whether someone should or should not believe in God. Whether God (or most other gods) exists cannot be proven or disproven by science. Metaphysical concerns such as this remain in the domain of philosophy" (Justin Barrett). This approach essentially consists of something that could be termed a "deistic charade" in which a religious representation is reduced to an abstract deistic concept, which is all the more ironic since the CSR developed the notion of "theological incorrectness", which states that religious representations must have specific minimally counter-intuitive qualities to enhance their success in cultural acquisition and transmission. Even Blaise Pascal knew that Christians (himself included) believe in "the God of Abraham, Isaac and Jacob, not the one of philosophers and scientists". The vast majority of Christians would be completely unfazed or even be alienated by the notions of "ultimate concern" or "demythologization" – sure, whether God exists cannot be proven or disproven by science, but a plethora of factual propositions entertained by believers can, and a CSR that aims to be consilient with other branches of human knowledge cannot just sidestep this fact by reducing normative questions about religion to the question of whether God exists.

The second strategy argues that CSR "is no threat to Christian belief, since it can handily be complemented by a theological account of the development of religion" (Nancey Murphy). If the first approach made a caricature out of religion, this one makes a caricature out of science. One can, with Bertrand Russell, surely complement the inventory of today's astronomy with a teapot orbiting the Sun; one can surely complement our universe with invisible and undetectable flying spaghetti monsters, as Bobby Henderson would have us do, but that would blunt one of the most important instruments science has at its disposal, namely Ockham's razor. If the CSR professes to be based on a methodology endorsing empirical verification (or falsification) that is consilient with natural sciences, it is hard to see any meaningful way of complementing the explanation it provides with anything at all, be it a theological or any other account.

The dichotomy between naturalism and protectionism is not a new idea – Donald Wiebe formulated it in discussion with Robert Segal about 30 years ago when he noted that "reductionist interpretations of religions are the only possible for sceptics (nonbelieving interpreters) if they are to remain nonbelieving interpreters [...] and the opposite holds for the devotees if they are to remain believers"; Jacques Waardenburg spoke about "idealists" and "realists" and Wiebe's former student Russell McCutcheon about "caretakers" and "critics". In my study, I tried

to identify the historical roots of this division, track its way through 19th- and 20th-century study of religions, and show how the emergence of the CSR marks a return to the naturalistic paradigm. In conclusion, I note that the majority of researchers in the field of religious studies still believe in some sort of magical phenomenological *epoché* and hope for the prospect of a “neutral” study of religion that would not affect the epistemic justification or truth value of religious propositions in one way or another. One does not necessarily have to accept the “methodological atheism” that Peter Berger advocated, but the CSR, with its commitment to a vision of a study of religion consilient with other domains of human knowledge and capable of formulating empirically testable hypotheses, has hardly any other choice. Joachim Wach once wrote that “there is something pathetic about the modern historian of religion who uses strong words only when he wants to convince us that he has no convictions. [...] The West had to relearn from Kierkegaard that religion is something towards which ‘neutrality’ is not possible.” The CSR, as I argue in the conclusion, might in turn learn from Wach, since an attempt to negotiate between naturalism and protectionism is bound to share the fate of the artless creation imagined by Horace: “If a painter chose to join a human head to the neck of a horse, and to spread feathers of many a hue over limbs picked up now here now there, so that what at the top is a lovely woman ends below in a black and ugly fish, could you, my friends, if favoured with a private view, refrain from laughing?” (transl. H. Rushton).

11 BIBLIOGRAFIE A PŘÍLOHY

I think that unconsciously I have come to believe that philosophical quality varies inversely with the number of bibliographical references, and that no great work of philosophy ever contained a lot of footnotes.

(John Searle)¹¹³⁵

En resolución, él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro, y los días de turbio a turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer se le secó el cerebro, de manera que vino a perder juicio.

(Miguel de Cervantes)¹¹³⁶

Seznam použitých zkratk podává sekce 11.1, u zkracování názvů odborných periodik jsem se převážně řídil zavedenými zvyklostmi v jednotlivých oborech (L'année philologique, ISI Web of Science, norma ISO 4). Sekce 11.2 obsahuje soupis edic textů antických autorů, edic starších filosofických textů a bibliografické údaje k českým překladům, které byly v práci použity. U delších citací uvádím autory českých překladů přímo ve vlastním textu práce, u kratších je z důvodu úspory místa neuvádím a lze je nalézt právě zde. Pokud není uvedeno jinak, překlady veškeré cizojazyčné literatury jsou mé vlastní. V případě, že počet editorů překročil číslo tři, uvádím pouze editora hlavního (resp. editora uvedeného na prvním místě). Citace textů uvedených v sekci 11.2 ve vlastním textu práce uvádí vždy autora (pokud je znám), konkrétní spis a stranu, v případě mnohasvazkového titulu také číslo svazku. U některých textů odkazují dle zaužívaných zvyklostí (např. předsókratovští filosofové jsou citováni dle edice Diels – Kranz, Platón dle Stephanovy paginace, Aristotelés dle paginace Bekkerova vydání apod.). Sekce 11.3 obsahuje veškerou ostatní citovanou literaturu. Na publikace řazené do této sekce ve vlastním textu práce odkazují ve zkráceném formátu pouze jménem autora, datem vydání a stranou. Sekce 11.4 obsahuje obrazovou přílohu.

1135 SEARLE (1992: xiv).

1136 MIGUEL DE CERVANTES, *Don Quijote de la Mancha*, p. 14.

11.1 Zkratky

A&A	<i>Antike und Abendland</i>
ABG	<i>Archiv für Begriffsgeschichte</i>
Abull	<i>Art Bulletin</i>
AC	<i>L' Antiquité classique</i>
Acme	<i>Acme, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano</i>
Aevum	<i>Aevum, rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche</i>
AHIg	<i>Anuario de historia de la Iglesia</i>
AJPh	<i>American Journal of Philology</i>
AJS	<i>American Journal of Sociology</i>
AK	<i>Antická knihovna</i>
APB	<i>Acta Patristica et Byzantina</i>
ARG	<i>Archiv für Religionsgeschichte</i>
Annales (ESC)	<i>Annales: Économies, Sociétés, Civilisations</i>
Annu Rev Ecol Evol Syst	<i>Annual Review of Ecology, Evolution, and Systematics</i>
AS	<i>Actes Semiotiques</i>
ASR	<i>American Sociological Review</i>
AT	<i>Adam – Tannery, Oeuvres de Descartes</i>
Atl Mon	<i>Atlantic Monthly</i>
BAC	<i>Biblioteca de Autores Cristianos</i>
BAGB	<i>Bulletin de l'Association Guillaume Budé</i>
BCPE	<i>Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papyri Ercolanesi (Cron. Erc.)</i>
Behav Brain Sci	<i>Behavioral and Brain Sciences</i>
BICS	<i>Bulletin of the Institute of Classical Studies</i>
BM	<i>Burlington Magazine</i>
BP	<i>Biblioteca Patristica</i>
BR	<i>Biblical Research, Journal of the Chicago Society of Biblical Research</i>
Br J Sociol	<i>British Journal of Sociology</i>
Brit J Med Psychol	<i>British Journal of Medical Psychology</i>
ByzNH	<i>Byzantion: Nea hellás</i>
CCCM	<i>Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis</i>
CCSL	<i>Corpus Christianorum, Series Latina</i>
ChHist	<i>Church History</i>
CJ	<i>Classical Journal</i>
CPh	<i>Classical Philology</i>
Cognitive Sci	<i>Cognitive Science</i>
Cogn Syst Res	<i>Cognitive Systems Research</i>
CQ	<i>Classical Quarterly</i>
CW	<i>Classical World</i>
DK	<i>Diels – Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker</i>

DRCH	<i>Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis / Dutch Review of Church History</i>
ECS	<i>Eighteenth-Century Studies</i>
EEcl	<i>Estudios Eclesiásticos</i>
Emerita	<i>Emerita, revista de lingüística y filología clásica</i>
EThL	<i>Ephemerides theologicae Lovanienses</i>
EQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
FAT	<i>Forschungen zum Alten Testament</i>
FC	<i>Fontes Christiani</i>
FRLANT	<i>Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments</i>
GLB	<i>Graeco-Latina Brunensia</i>
GRBS	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
HA	<i>Goethe, Hamburger Ausgabe</i>
Harv Hum Rts J	<i>Harvard Human Rights Journal</i>
HR	<i>History of Religions</i>
HSCPh	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i>
H&T	<i>History and Theory: Studies in Philosophy of History</i>
HThR	<i>Harvard Theological Review</i>
ICS	<i>Illinois Classical Studies</i>
IJPR	<i>International Journal for Philosophy of Religion</i>
J Am Acad Relig	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
JAF	<i>The Journal of American Folklore</i>
JBerlM	<i>Jahrbuch der Berliner Museen</i>
JECS	<i>Journal of Early Christian Studies (Second Century)</i>
Jew Q Rev	<i>The Jewish Quarterly Review, New Series</i>
JHI	<i>Journal of the History of Ideas</i>
JHS	<i>Journal of Hellenic Studies</i>
JOCC	<i>Journal of Cognition and Culture</i>
JR	<i>Journal of Religion</i>
JRAI	<i>Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland</i>
JSOT	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
JSRNC	<i>Journal for the Study of Religion, Nature and Culture</i>
JSSR	<i>Journal for the Scientific Study of Religion</i>
JThS	<i>The Journal of Theological Studies</i>
JWI	<i>Journal of the Warburg and Courtauld Institutes</i>
KSA	<i>Nietzsche, Kritische Studienausgabe</i>
LCL	<i>Loeb Classical Library</i>
LwJb	<i>Literaturwissenschaftliches Jahrbuch</i>
MD	<i>Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici</i>
ME	<i>Marx – Engels, Werke</i>
MGH	<i>Monumenta Germaniae Historica</i>
MH	<i>Museum Helveticum</i>

MKNAW	<i>Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen</i>
MTSR	<i>Method & Theory in the Study of Religion</i>
Myrtia	<i>Myrtia, Revista de Filología Clásica de la Universidad de Murcia</i>
NatHist	<i>Natural History</i>
Nat Rev Neurosci	<i>Nature Reviews – Neuroscience</i>
NRTh	<i>Nouvelle revue théologique</i>
NT	<i>Nestle – Aland, Novum Testamentum Graecae</i>
NZSTh	<i>Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie</i>
OECT	<i>Oxford Early Christian Texts</i>
PCPhS	<i>Proceedings of the Cambridge Philological Society</i>
PEGS	<i>Publications of the English Goethe Society</i>
Perspect Psychol Sci	<i>Perspectives on Psychological Science</i>
PhilosQ	<i>The Philosophical Quarterly</i>
PhR	<i>The Philosophical Review</i>
Phronesis	<i>Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy</i>
Physik Z	<i>Physikalische Zeitschrift</i>
Proc R Soc B	<i>Proceedings of the Royal Society, Biological Sciences</i>
Psychol Bull	<i>Psychological Bulletin</i>
Psychol Rev	<i>Psychological Review</i>
PTS	<i>Patristische Texte und Studien</i>
RAL	<i>Rendiconti della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell'Accad. dei Lincei</i>
RBB	<i>Religion, Brain & Behavior</i>
RBen	<i>Revue Bénédictine</i>
REAug	<i>Revue des Études Augustiniennes</i>
REByz	<i>Revue des études byzantines</i>
RecSR	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
REG	<i>Revue des études grecques</i>
RenQ	<i>Renaissance Quarterly</i>
Restor Q	<i>Restoration Quarterly</i>
RET	<i>Revista Española de Teología</i>
Rev Univ Brux	<i>Revue de l'Université de Bruxelles</i>
RFIC	<i>Rivista di filologia e di istruzione classica</i>
RHE	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i>
RhM	<i>Rheinisches Museum für Philologie</i>
RHPHR	<i>Revue d'histoire et de philosophie religieuses</i>
RHR	<i>Revue de l'histoire des religions</i>
RM	<i>Die Religionen der Menschheit</i>
RPhA	<i>Revue de philosophie ancienne</i>
RPhilos	<i>Revue philosophique de la France et de l'étranger</i>
RPhL	<i>Revue philosophique de Louvain</i>
R+R	<i>Religion and Reason</i>

Relig Stud	<i>Religious Studies</i>
RSPH	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i>
RSR	<i>Revue des sciences religieuses</i>
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
SG	<i>Sammlung Göschen</i>
SIFC	<i>Studi italiani di filologia classica</i>
SMSR	<i>Studi e materiali di storia delle religioni</i>
SNTSMS	<i>Society for New Testament Studies Monograph Series</i>
SRC	<i>Science, Religion and Culture</i>
STh	<i>Studia Theologica: Scandinavian Journal of Theology</i>
StudTheol	<i>Studia Theologica (Olomouc)</i>
StudPhil	<i>Studia philosophica: Annuaire de la Société suisse de philosophie</i>
Stud Renaissance	<i>Studies in the Renaissance</i>
SVF	<i>Von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta</i>
TAPhA	<i>Transactions (and Proceedings) of the American Philological Association</i>
Th&Ph	<i>Theologie und Philosophie</i>
Trends Cogn Sci	<i>Trends in Cognitive Sciences</i>
TrGF	<i>Nauck/Kannicht, Tragicorum Graecorum Fragmenta</i>
T&V	<i>Teología y vida</i>
VChr	<i>Vigiliae Christianae</i>
WdF	<i>Wege der Forschung</i>
WS	<i>Wiener Studien</i>
ZA	<i>Schopenhauer, Zürcher Ausgabe</i>
ZPE	<i>Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik</i>
ZfK	<i>Zeitschrift für Kunstgeschichte</i>

11.2 Edice a překlady

ACTA ANDREAE, ACTA JOANNIS

Hechos de los Apóstolos I: Hechos de Andrés, Juan y Pedro (eds. Antonio Piñero – Gonzalo del Cerro). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2012 (BAC 646).

Novozákonní Apokryfy II: Příběhy apoštolů (ed. Jan A. Dus). Praha: Vyšehrad 2003.

ACTA PAULI

Hechos apócrifos de los Apóstoles II: Hechos de Pablo y Tomás (eds. Antonio Piñero – Gonzalo del Cerro). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2005 (BAC 656).

ACTA PETRI

Hechos de los Apóstolos I: Hechos de Andrés, Juan y Pedro (eds. Antonio Piñero – Gonzalo del Cerro). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 646).

Novozákonní Apokryfy II: Příběhy apoštolů (ed. Jan A. Dus). Praha: Vyšehrad 2003.

ARISTIDES ATHENIENSIS

Apologia (ed. Carlotta Apligiano). Firenze: Nardini (*BP* 11).

ARISTOTELS

Aristotelis ars rhetorica (ed. W. David Ross). Oxford: Clarendon Press 1964.

Aristotelis de arte poetica liber (ed. Rudolf Kassel). Oxford: Clarendon Press 1968.

Metaphysica (ed. W. David Ross). Oxford: Clarendon Press 1924.

Metafyzika (přel. Antonín Kříž). Praha: Rezek 2003.

Rétorika / Poetika (přel. Antonín Kříž). Praha: Rezek 1999.

AQUINAS, Thomas

Sancti Thomae de Aquino Summa theologiae (ed. Editiones Paulinae). Torino: Edizioni San Paolo 1999.

ATHENAGORAS

Legatio & De resurrectione (ed. William R. Schoedel). Oxford: Clarendon Press 1972 (*OECT*).

AURELIUS AUGUSTINUS

Sancti Augustini Confessionum libri XIII (ed. Luc Verheijen). Turnhout: Brepols 1981 (*CCSL* 27).

De doctrina Christiana (ed. Joseph Martin). Turnhout: Brepols 1962 (*CCSL* 32).

Křesťanská vzdělanost (přel. Jana Nechutová). Praha: Vyšehrad 2004.

CICERO

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 44: Tusculanae disputationes (ed. Max Pohlenz). Stuttgart: Teubner 1918.

M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, fasc. 45: De natura deorum (ed. Wilhelm Ax). Stuttgart: Teubner 1933.

CLEMENS ALEXANDRINUS

Le protreptique (ed. Claude Mondésert). Paris: Éditions du Cerf 1949 (*SC* 2).

Clemens Alexandrinus, Stromata (eds. Otto Stählin – Ludwig Früchtel – Ursula Treu). Berlin: Akademie Verlag 1960–1970 (vols. II-III).

Pobídka Řekům (přel. Matyáš Havrda). Praha: Herrmann & synové 2001.

Stromata VI (přel. Miroslav Šedina). Praha: Oikoymenh 2011.

CLEMENS ROMANUS

The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations (ed. Michael W. Holmes). Grand Rapids: Baker Academic 2007.

Druhá patristická čítanka (přel. Josef Novák). Praha: Česká katolická charita 1985.

CRITIAS

Die Fragmente der Vorsokratiker (eds. Hermann Diels – Walther Kranz). Zürich: Weidmann 2005.

Zlomky předsokratovských myslitelů (přel. Karel Svoboda). Praha: Česká akademie věd a umění 1944.

DANTE ALIGHIERI

Inferno, vol. I: Text (ed. Charles S. Singleton). Princeton: Princeton University Press 1970.

DARWIN, Charles

From So Simple a Beginning: Darwin's Four Great Books (Voyage of the Beagle, The Origin of Species, The Descent of Man, The Expression of Emotions in Man and Animals) (ed. Edward O. Wilson). New York – London: W. W. Norton & Company 2006.

DEMOCRITUS

Die Fragmente der Vorsokratiker (eds. Hermann Diels – Walther Kranz). Zürich: Weidmann 2005.

Řečí atomisté (přel. Karel Svoboda). Praha: Svoboda 1980 (AK 43).

DESCARTES, René

Oeuvres de Descartes, tome X (eds. Charles Adam – Paul Tannery). Paris: Léopold Cerf 1908.

DIDACHE

The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations (ed. Michael W. Holmes). Grand Rapids: Baker Academic 2007.

Druhá patristická čítanka (přel. Josef Novák). Praha: Česká katolická charita 1985.

DILTHEY, Wilhelm

Einleitung in die Geisteswissenschaften (ed. Bernard Groethuysen). Leipzig – Berlin: Teubner 1922.

11 Bibliografie a přílohy

DIOGENES LAERTIUS

Vite e dottrine dei più celebri filosofi (eds. Giovanni Reale – Giuseppe Grigenti – Ilaria Ramelli). Milano: Bompiani 2005.

DONNE, John

The Complete Poetry and Selected Prose of John Donne (ed. Charles M. Coffin). New York: The Modern Library 2001.

EURIPIDES

Euripidis fabulae, vol. III (ed. James Diggle). Oxford: Clarendon Press 1994.

EUSEBIUS CAESARIENSIS

Historia ecclesiastica (ed. Gustave Bardy). Paris: Les éditions du cerf 1955 (SC 41).

EVANGELIUM THOMAE, EVANGELIUM PSEUDO-MATTHAEI, EVANGELIUM NICODEMI

Los Evangelios Apócrifos (ed. Aurelio de Santos Otero). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2006 (BAC 148).

Novozákonní apokryfy I: Neznámá evangelia (eds. Jan A. Dus – Petr Pokorný). Praha: Vyšehrad 2006.

GOETHE, Johann Wolfgang von

Werke: Hamburger Ausgabe in 14 Bänden (eds. Erich Trunz et al.). München: C. H. Beck 1981.

GUILLAUME DURAND

Guillelmi Duranti Rationale divinatorum officiorum (eds. Anselme Davril – Timothy M. Thibodeau – Bertrand G. Guyot). Turnhout: Brepols 1995–2000 (CCCM 140).

HERACLITUS

Die Fragmente der Vorsokratiker (eds. Hermann Diels – Walther Kranz). Zürich: Weidmann 2005.

Zlomky předsokratovských myslitelů (přel. Karel Svoboda). Praha: Česká akademie věd a umění 1944.

HERODOTUS

Herodoti Historiae (ed. Carolus Hude). Oxford: Clarendon Press 1927.

HESIODUS

Hesiodi Theogonia, Opera et dies, Scutum & Fragmenta selecta (eds. Friedrich Solmsen – Rudolf Merkelbach – Martin L. West). Oxford: Clarendon Press 1990.

Železný věk (přel. Julie Nováková). Praha: Odeon 1976.

HOBBS, Thomas

Leviathan (ed. Richard Tuck). Cambridge: Cambridge University Press 1996.

Leviathan aneb látka, forma a moc státu církevního a politického. (přel. Karel Berka). Praha: Oikoymenth 2009.

HOMERUS

Ilias, Volumen prius: Rhapsodiae I-XII (ed. Martin L. West). Stuttgart – Leipzig: B. G. Teubner 1998.

Ilias, Volumen alterum: Rhapsodiae XIII-XXIV (ed. Martin L. West). München – Leipzig: K. G. Saur 2000.

Homeri Odyssea (ed. Peter von der Mühl). Stuttgart: B. G. Teubner 1984.

Scholia Graeca in Homeri Iliadem: Scholia vetera (ed. Hartmut Erbse). Berlin: Walter de Gruyter 1969–1988.

Ílias (přel. Otmar Vaňorný). Praha: Rezek 1996.

Odysseia (přel. Otmar Vaňorný). Praha: Rezek 1996.

HORATIUS

Opera (ed. David R. Shackleton Bailey). München – Leipzig: K. G. Saur 2001.

HUME, David

A Treatise of Human Nature (eds. David F. Norton – Mary J. Norton). Oxford: Oxford University Press 2000.

IGNATIUS ANTIOCHENUS

The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translations (ed. Michael W. Holmes). Grand Rapids: Baker Academic 2007.

Druhá patristická čítanka (přel. Josef Novák). Praha: Česká katolická charita 1985.

IRENAEUS

Epideixis – Adversus haereses (eds. Norbert Brox et al.). Freiburg im Breisgau: Herder 1993 (FC 8, Serie 1).

JUSTINUS MARTYR

Iustini Martyris Apologiae pro Christianis (ed. Miroslav Marcovich). Berlin – New York: Walter de Gruyter 1994 (PTS 38).

Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone (ed. Miroslav Marcovich). Berlin – New York: Walter de Gruyter 1997 (PTS 47).

Spisy Apoštolských otců (přel. František Sušil). Praha: Kněhtiskárna Cyrillo-Methodějská 1874.

KANT, Immanuel

Kritik der reinen Vernunft (ed. Jens Timmermann). Hamburg: Felix Meiner Verlag 1998.

Kritika čistého rozumu (přel. Jaromír Loužil ve spolupráci s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem). Praha: Oikoymenth 2001.

KIERKEGAARD, Sören

Entweder – Oder: Teil I und II (eds. Hermann Diem – Walter Rest). München: Deutscher Taschenbuch Verlag 2005.

LOCKE, John

An Essay Concerning Human Understanding (ed. Peter H. Nidditch). Oxford: Clarendon Press 1975.

LUCRETIVS

Lucreti De rerum natura libri sex (ed. Cyril Bailey). Oxford: Clarendon Press 1959.

O přírodě (přel. Julie Nováková). Praha: Svoboda 1971 (AK 12).

MARTYRIUM MONTANI, MARTYRIUM POLYCARPI

The Acts of the Christian Martyrs (ed. Herbert Musurillo). Oxford: Clarendon Press 1972.

Příběhy raně křesťanských mučedníků: Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury (ed. Petr Kitzler, přel. Iva Adámková – Pavel Dudzik – Petr Kitzler). Praha: Vyšehrad 2009.

MARX, Karl – ENGELS, Friedrich

Werke: Band I (ed. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED). Berlin: Dietz Verlag 1981.

Vybrané spisy v pěti svazcích: Svazek I (přel. Bohumil Franěk, Julie Kohnová, Ladislav Štoll et al.). Praha: Svoboda 1976.

MIGUEL DE CERVANTES

Don Quichote de la Mancha (ed. Martín de Riquer). Barcelona: Planeta 2004.

MILL, John Stuart

Essays on Ethics, Religion and Society (ed. John M. Robson). Toronto: University of Toronto Press 1985.

MILTON, John

The Complete Poetry and Essential Prose of John Milton (eds. William Kerrigan – John Rumrich – Stephen M. Fallon). New York: The Modern Library 2007.

MINUCIUS FELIX

M. Minuci Felicis Octavius (ed. Bernhard Kytzler). Leipzig: Teubner 1982.
Oktavius (přel. Ferdinand Stiebitz) Praha: Ladislav Kuncíř 1940.

NEWTON, Isaac

Philosophiae naturalis principia mathematica (eds. Alexandre Koyré – I. Bernard Cohen – Anne Whitman). Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1972.

NIETZSCHE, Friedrich

Kritische Studienausgabe (eds. Giorgio Colli –azzino Montinari). München: Walter de Gruyter – Deutscher Taschenbuch Verlag 1999.

Tak pravil Zarathustra: Kniha pro všechny a pro nikoho (přel. Otokar Fischer). Praha: Nakladatelství XYZ 2009.

Mimo dobro a zlo (přel. Věra Koubová). Praha: Aurora 2000.

Antikrist (přel. Josef Fischer). Olomouc: Votobia 1995.

Ecce homo (přel. L. Benyovsky). Praha: Naše vojsko 1993.

NOVUM TESTAMENTUM

Novum Testamentum Graece (eds. Erwin Nestle – Barbara Aland – Kurt Aland). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1993.

Bible: Český ekumenický překlad (přel. kolektiv autorů pod vedením Miloše Biče a Josefa Bohumila Součka). Praha: Česká biblická společnost 2013.

OCKHAM, Guillelmus de

Guillelmi de Ockham Opera Philosophica et Theologica. Opera Philosophica, vol. 1: Summa logicae (eds. Philotheus Boehner – Gedeon Gal – Stephen Brown). St. Bonaventure, NY: The Franciscan Institute 1974.

ORIGENES

Origène. Contre Celse, vol. I (ed. Marcel Borret). Paris: Éditions du Cerf 1967–1968 (SC 132).
Proti Kelsovi III (přel. Miroslav Šedina). Oikoymenh: Praha 2016.

PASCAL, Blaise

Les provinciales, Pensées et opuscules divers (eds. Gérard Ferreyrolles – Philippe Sellier). Paris: Classiques Garnier 1999.

PAUSANIAS

Pausaniae Graeciae descriptio (ed. Friedrich Spiro). Leipzig: Teubner 1903.
Cesta po Řecku, vol. I (přel. Helena Businská). Praha: Svoboda 1973 (AK 20).
Cesta po Řecku, vol. II (přel. Helena Businská). Praha: Svoboda 1974 (AK 23).

PETRUS DAMIANI

Die Briefe des Petrus Damiani, Teil 3, Nr. 91–150 (ed. Kurt Reindel). München: Monumenta Germaniae Historica 1989 (MGH 4).

PHILO JUDAEUS

Philonis Alexandrini opera quae supersunt, vol. VI (eds. Leopold Cohn – Siegfried Reiter). Berlin: Reimer 1915 (repr. De Gruyter, 1962).

PINDARUS

Pindarus, pars I: Epinicia (ed. Herwig Maehler). Berlin – New York: Walter de Gruyter 2008.

PLATO

Platonis Opera, vol. I (eds. Elizabeth A. Duke et al.). Oxford: Clarendon Press 1995.
Platonis Opera, vol. II–V (ed. John Burnet). Oxford: Clarendon Press 1901–1915.
Platónovy Spisy, vol. I–V (přel. František Novotný). Praha: Oikoymenh 2003.

PLUTARCHUS

Septem Sapientium Convivium in Plutarch's moralia, vol. II. (ed. Frank C. Babbitt). Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1928 (LCL 222).
De Pythiae Oraculis in Plutarchi moralia, vol. III. (ed. Walter Sieveking). Leipzig: Teubner, 1929.

POMPONAZZI, Pietro

De incantationibus (ed. Vittoria Perrone Compagni). Firenze: Leo S. Olschki 2011.

PRODICUS

Die Fragmente der Vorsokratiker (eds. Hermann Diels – Walther Kranz). Zürich: Weidmann 2005.

Zlomky předsokratovských myslitelů (přel. Karel Svoboda). Praha: Česká akademie věd a umění 1944.

PROTEVANGELIUM JACOBI

Los Evangelios Apócrifos (ed. Aurelio de Santos Otero). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 2006 (BAC 148).

Novozákonní apokryfy I: Neznámá evangelia (eds. Jan A. Dus – Petr Pokorný). Praha: Vyšehrad 2006.

PSEUDO-PLUTARCHUS

Plutarchi Moralia, vol. 5.2.1. (ed. Jürgen Mau). Leipzig: Teubner 1971 [*Placita philosophorum*].

QUINTILIANUS

M. Fabi Quintiliani Institutionis Oratoriae Libri XII. (eds. Ludwig Radermacher – Vinzenz Buchheit). Leipzig: Teubner 1971.

Základy rétoriky (přel. Václav Bahník). Praha: Odeon 1985.

RICHARDSON, Jonathan

The Works of Jonathan Richardson (ed. Jonathan Richardson, jr.). Hildesheim: Olms 1969.

SAPPHO

Greek Lyric, vol. I: Sappho – Alcaeus (ed. David A. Campbell). Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press 1990 (LCL 142).

SCHLEIERMACHER, Friedrich

Über die Religion (ed. Günter Meckenstock). Berlin – New York: Walter de Gruyter 2001.

O náboženství: Promluvy ke vzdělavcům mezi jeho utrhači (přel. Jan Karnát). Praha: Vyšehrad 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur

Zürcher Ausgabe: Werke in zehn Bänden (eds. Arthur Hübscher et al.). Zürich: Diogenes Verlag 1977.

Svět jako vůle a představa, vol II. (přel. Milan Váňa). Pelhřimov: Nová Tiskárna 1997.

11 Bibliografie a přílohy

SHAKESPEARE, William

The Complete Works (eds. Stanley Wells – Gary Taylor). Oxford: Clarendon Press 2005.

SPINOZA, Benedictus

Benedicti de Spinoza Opera quae supersunt omnia (ed. Carolus Hermannus Bruder). Leipzig: B. Tauchnitz 1844.

Pojednání o nápravě rozumu a o cestě, kterou je veden přímo k pravému poznání věcí (přel. Martin Hemelík). Praha: Filosofia 2003.

STOICORUM VETERUM FRAGMENTA

Stoici antichi: Tutti i frammenti raccolti da Hans von Arnim. (ed. Roberto Radice). Milano: Bompiani 2002.

TATIANUS

Oratio ad Graecos & Fragments (ed. Molly Whittaker). Oxford: Clarendon Press 1982 (*OECT*).

Promluva k Řekům (přel. Pavel Dudzik). Praha: Oikoymenh 2016.

TERENTIUS

P. Terenti Comoediae (ed. Alfred Fleckeisen). Leipzig: Teubner 1895.

TERTULLIANUS

Opera, vol. I: Opera catholica, Adversus Marcionem (eds. Eligius Dekkers et al.). Turnhout: Brepols 1954 (*CCSL* 1).

Opera, vol. II: Opera montanistica (eds. Alois Gerlo et al.). Turnhout: Brepols 1954 (*CCSL* 2).

O Kristově těle (přel. Petr Kitzler). Praha: Oikoymenh 2015.

Obrana křesťanů – Apologeticum (přel. Josef Novák). In: *Čtvrtá patristická čítanka*. Praha: Česká katolická charita 1985.

THEOGNIS

Greek Elegiac Poetry (ed. Douglas E. Gerber). Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press 1999 (*LCL* 258).

THEOPHILUS ANTIOCHENUS

Ad Autolycom (ed. Robert M. Grant). Oxford: Clarendon Press 1970 (*OECT*).

TRAGICORUM GRAECORUM FRAGMENTA

Tragicorum Graecorum fragmenta (ed. August Nauck). Leipzig: Teubner 1889.

Tragicorum Graecorum fragmenta: Supplementum (ed. Bruno Snell). Hildesheim: Olms 1964.

VASARI, Giorgio

Le vite de' più eccellenti pittori, scultori ed architetti (eds. Luciano Bellosi – Aldo Rossi). Torino: Einaudi 1986.

Životy nejvýznačnějších malířů, sochařů a architektů (přel. Pavel Preiss). Praha: Odeon 1977.

VERGILIUS

P. Vergili Maronis Opera (ed. Roger A. B. Mynors). Oxford: Clarendon Press 1969.

VOLTAIRE

Oeuvres complètes de Voltaire, vol. X: Contes en vers – Satires – Épitres – Poésies mêlées (ed. Louis Moland). Paris: Garnier 1877.

XENOPHANES

Die Fragmente der Vorsokratiker (eds. Hermann Diels – Walther Kranz). Zürich: Weidmann 2005.

Zlomky předsokratovských myslitelů (přel. Karel Svoboda). Praha: Česká akademie věd a umění 1944.

XENOPHON

Opera omnia, vol. II (ed. Edgar C. Marchant). Oxford: Clarendon Press 1921.

11.3 Sekundární literatura

ACCAME, Silvio (1963). L'invocazione alla musa e la «verità» in Omero e in Esiodo. *RFIC* 91: 257–281, 385–415.

ACKERMAN, Robert (1987). *J. G. Frazer: His Life and Work*. Cambridge: Cambridge University Press.

ADAMS, James E. (1992). Philosophical Forgetfulness: John Stuart Mill's *On Nature*. *JHI* 53 (3): 437–454. <https://doi.org/10.2307/2709886>

ADKINS, Arthur W. H. (1972). Truth, κόσμος, and ἀρετή in the Homeric Poems. *CQ* 22 (1): 5–18. <https://doi.org/10.1017/S0009838800033966>

ADOMENAS, Mantas (1999). Heraclitus on Religion. *Phronesis* 44 (2): 87–113. <https://doi.org/10.1163/156852899321331752>

ALEXANDER, Richard D. (1974). The Evolution of Social Behavior. *Annu Rev Ecol Evol Syst* 5: 325–383. <https://doi.org/10.1146/annurev.es.05.110174.001545>

- (1987). *The Biology of Moral Systems*. New York: Aldine de Gruyter.
- ALLES, Gregory D. (1997). Rudolf Otto. In: MICHAELS (1997), pp. 198–210.
- ALMOND, Philip C. (1984). *Rudolf Otto: An Introduction to His Philosophical Theology*. Chapel Hill – London: The University of North Carolina Press.
- ÁLVAREZ SALAS, Omar (2011). Sabiduría divina vs. conocimiento humano en Hesíodo y Jenófanes. In: AQUINO – GALAZ – GARCÍA et al. (2011), pp. 239–274.
- ANDERSEN, Jensine (ed.) (2001). *Religion in Mind: Cognitive Perspectives on Religious Belief, Ritual, and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ANTALÍK, Dalibor (2005). *Jak srovnávat nesrovnatelné: Strategie mezináboženské komparace*. Praha: Oikoymenth.
- ANTES, Peter – GEERTZ, Armin W. – WARNE, Randi R. (eds.) (2008a). *New Approaches to the Study of Religion, Volume 1: Regional, Critical, and Historical Approaches*. Berlin – New York: Walter de Gruyter (R+R 42).
- (2008b). *New Approaches to the Study of Religion, Volume 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*. Berlin – New York: Walter de Gruyter (R+R 43).
- AQUINO, Silvia – GALAZ, Mariateresa – GARCÍA, David – ÁLVAREZ SALAS, Omar (eds.) (2011). *La fascinación por la palabra: Homenaje a Paola Vianello*. México: Universidad Autónoma de México.
- ARRIGHETTI, Graziano (1992). Esiodo e le Muse: Il dono della verità e la conquista della parola. *Athenaeum* 80: 45–63.
- ARTHUR, Marilyn (1983). The Dream of a World without Women: Poetics and the Circles of Order in the *Theogony* prooemium. *Arethusa* 16 (1/2): 97–116.
- ARTIGAS, Mariano – GLICK, Thomas F. – MARTÍNEZ, Rafael A. (2006). *Negotiating Darwin: The Vatican Confronts Evolution 1877–1902*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- ASAD, Talal (1983). Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. *Man* (n.s.) 18 (2): 237–259. <https://doi.org/10.2307/2801433>
- (2001). Reading a Modern Classic: W. C. Smith's 'The Meaning and End of Religion'. *HR* 40 (3): 205–220.
- ATRAN, Scott (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- AUNE, David E. (1983). *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids: Eerdmans.
- AXELROD, Robert (2006). *The Evolution of Cooperation*. New York: Basic Books.
- BABUT, Daniel (1974a). Xénophane critique des poètes. *AC* 43 (1): 83–117.
- (1974b). Sur la «théologie» de Xénophane. *RPhilos* 164 (4): 401–440.
- (1974c). *La religion des philosophes grecs: De Thalès aux Stoïciens*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BAETKE, Walter (1942). *Das Heilige im Germanischen*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- (1952). Aufgabe und Struktur der Religionswissenschaft. In: LANCZKOWSKI (1974), pp. 133–158.
- BAKKER, Stephanie – WAKKER, Gerry (eds.) (2009). *Discourse Cohesion in Ancient Greek*. Leiden: Brill.
- BALDWIN, Thomas (1990). *G. E. Moore*. London – New York: Routledge.
- BAŃKOWSKI, Andrzej (1962). Prodikos z Keos i jego teoria religii. *Euhemer* 3: 8–22.
- BANTON, Michael (ed.) (1966). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. New York: Praeger.
- BARCALA, Andrés (1976a). «Con más razón hay que creer ...» (Un pasaje olvidado de Tertuliano). *EEcl* 51 (198): 347–367.
- (1976b). El antifilosofismo de Tertuliano y la fe como reconocimiento. *RET* 36 (1–2): 233–250.
- BARKOW, Jerome – COSMIDES, Leda – TOOBY, John (eds.) (1992). *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- BARMEYER, Eike (1968). *Die Musen: Ein Beitrag zur Inspirationstheorie*. München: Wilhelm Fink.
- BARNARD, Leslie W. (1967). *Justin Martyr: His Life and Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BARNES, Jonathan (1982). *The Presocratic Philosophers*. London – New York: Routledge.
- (1997). Raison et foi: Critique païenne et réponses chrétiennes. *StudPhil* 56: 183–209.
- BARNETT, Paul (1997). *The New International Commentary on the New Testament: The Second Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- BARRETT, Justin L. (1999). Theological Correctness: Cognitive Constraint and the Study of Religion. *MTSR* 11 (4): 325–339.
- (2000). Exploring the Natural Foundations of Religion. *Trends Cogn Sci* 4 (1): 29–34. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(99\)01419-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(99)01419-9)
- (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham: AltaMira Press.
- (2009). Cognitive Science, Religion, and Theology. In: SCHLOSS – MURRAY (2009), pp. 76–99.
- (2011). *Cognitive Science, Religion, and Theology*. West Conshohocken: Templeton Press.
- (2012). *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press.
- BARRETT, Justin L. – CHURCH, Ian M. (2013). Should CSR Give Atheists Epistemic Assurance? On Beer-Goggles, BFFs, and Skepticism Regarding Religious Beliefs. *The Monist* 96 (3): 311–324. <https://doi.org/10.5840/monist201396314>
- BARTON, Stephen C. (ed.) (2003). *Holiness Past and Present*. London – New York: T&T Clark.
- BARTSCH, Hans W. (ed.) (1951). *Kerygma und Mythos*. Hamburg: Herbert Reich-Evangelischer Verlag.
- BASSETT, Samuel E. (1923). The Proems of the Iliad and the Odyssey. *AJPh* 44 (4): 339–348.

- BAUER, Johannes B. (1970). Credo, quia absurdum (Tertullian, *De carne Christi* 5). In: FLIEDER (1970), pp. 9–12.
- BAUSELL, R. Barker (2007). *Snake Oil Science: The Truth about Complementary and Alternative Medicine*. Oxford: Oxford University Press.
- BECKAERT, André (1961). L'évolution de l'intellectualisme grec vers la pensée religieuse et la relève de la philosophie par la pensée chrétienne. *REByz* 19: 44–62.
- BEDIAKO, Gillian M. (1997). *Primal Religion and the Bible: William Robertson Smith and his Heritage*. Sheffield: Sheffield Academic Press (*JSOT* Supplement Series 246).
- BEEKES, Robert (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden – Boston: Brill.
- BELFIORE, Elizabeth (1985). “Lies Unlike the Truth”: Plato on Hesiod, *Theogony* 27. *TAPhA* 115: 47–57.
- BELLAH, Robert N. (2011). *Religion in Human Evolution: From Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, Mass. – London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- BENEDICT, Ruth (2005). *Patterns of Culture*. New York: Mariner Books.
- BENJAMIN, Andrew E. (ed.) (1988). *Post-Structuralist Classics*. London – New York: Routledge.
- BERGER, Peter L. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- BERING, Jesse (2006). The Folk Psychology of Souls. *Behav Brain Sci* 29: 453–498.
- BERLINZANI, Francesca (2002). La voce e il canto nel proemio della *Theogonia*. *Acme* 55 (3): 189–204.
- BERGER, Peter L. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- BERNER, Ulrich (1997). Mircea Eliade. In: MICHAELS (1997), pp. 343–353.
- BENZ, Ernst (1959). On Understanding Non-Christian Religions. In: ELIADE – KITAGAWA (1959), pp. 115–131.
- (1966). Die Bedeutung der Religionswissenschaft für die Koexistenz der Weltreligionen heute. In: LANCZKOWSKI (1974), pp. 243–256.
- BIANCHI, Ugo (1961). Après Marbourg (Petit discours sur la méthode). *Numen* 8 (1): 64–78.
- (1975). *The History of Religions*. Leiden: E. J. Brill.
- BIEZAIS, Harald (1979). Typology of Religion and the Phenomenological Method. In: HONKO (1979), pp. 143–161.
- BLEEKER, C. Jouco (1971). Epilegomena. In: BLEEKER – WIDENGREN (1971), pp. 642–651.
- (1975). Looking Backward and Forward. In: BLEEKER – WIDENGREN – SHARPE (1975), pp. 23–32.
- (1979). Commentary. In: HONKO (1979), pp. 173–177.
- BLEEKER, C. Jouco – WIDENGREN, Geo (eds.) (1969). *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions, volume 1: Religions of the Past*. Leiden: E. J. Brill.
- (1971). *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions, volume 2: Religions of the Present*. Leiden: E. J. Brill.

- BLEEKER, C. JOUCO – WIDENGREN, Geo – SHARPE, Eric J. (eds.) (1975). *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions*. Leiden: E. J. Brill.
- BLOOM, Paul (2013). *Just Babies: The Origins of Good and Evil*. New York: Crown.
- BOAS, Franz U. (1938). *The Mind of Primitive Man*. New York: The Macmillan Company.
- BOCHET, Isabelle (2008). Transcendence divine et paradoxe de la foi chrétienne: La polémique de Tertullien contre Marcion. *RecSR* 96 (2): 255–274.
- BOEHM, Christopher (2012). *Moral Origins: The Evolution of Virtue, Atruism, and Shame*. New York: Basic Books.
- BOGHOSSIAN, Paul (2006). *Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism*. Oxford: Oxford University Press.
- BOLLE, Kees (1984). Myths and Other Religious Texts. In: WHALING (1984), pp. 297–363.
- BORGES, Jorge Luis – FRÍAS, Carlos V. (ed.) (1974). *Obras Completas 1923–1972*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- BOTROS, Sophie (2006). *Hume, Reason and Morality: A Legacy of Contradiction*. London – New York: Routledge.
- BOURDEAU, Michel (2003). Auguste Comte et la religion positiviste: Présentation. *RSPH* 87 (1): 5–21.
- (2006). *Les trois états: Science, théologie et métaphysique chez Auguste Comte*. Paris: Éditions du Cerf.
- BOURDIEU, Pierre (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Paris: Éditions du Seuil.
- BOWIE, Fiona (2006). Anthropology of Religion. In: SEGAL (2006), pp. 3–24.
- BOYER, Pascal (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley: University of California Press.
- (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.
- (2003). Religious Thought and Behaviour as By-Products of Brain Function. *Trends Cogn Sci* 7 (3): 119–124. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(03\)00031-7](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(03)00031-7)
- (2010). *The Fracture of an Illusion: Science and the Dissolution of Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- BRADNER, Leicester (1956). The Rise of Secular Drama in the Renaissance. *Stud Renaissance* 3: 7–22. <https://doi.org/10.2307/2857098>
- BRAUN, René (1962). *Deus Christianorum: Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (1971). Tertullien et la philosophie païenne: Essai de mise au point. *BAGB* 1 (2): 231–251.
- BREMMER, Jan (2007). Atheism in Antiquity. In: MARTIN (2007), pp. 11–26.
- BRENT, Allen (2007). *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy*. London – New York: T&T Clark.
- BRISSON, Luc (2004). *How Philosophers Saved Myths: Allegorical Interpretation and Classical Mythology*. Chicago – London: Chicago University Press.

- BROWN, Charlotte R. (2008). *Hume on Moral Rationalism, Sentimentalism, and Sympathy*. In: RADCLIFFE (2008), pp. 219–239.
- BUBÍK, Tomáš (2010). *České bádání o náboženství ve 20. století: Možnosti a meze*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- BULTMANN, Rudolf (1951). Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. In: BARTSCH (1951), pp. 15–48.
- BURCKHARDT, Jakob (1855). *Der Cicerone: Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens*. Basel: Schweighauser'sche Verlagsbuchhandlung.
- BURKERT, Walter (1996). *Creation of the Sacred: Tracks of Biology in Early Religions*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- BURNET, John (1908). *Early Greek Philosophy: Second Edition*. London: Adam & Charles Black.
- (1920). *Early Greek Philosophy: Third Edition*. London: Adam & Charles Black.
- CAILLOIS, Roger (1959). *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard.
- CALAME, Claude (1982). Enonciation: véracité ou convention littéraire? L'inspiration des Muses dans la *Théogonie*. *AS* 4 (34): 1–24.
- (1983). Entre oralité et écriture: Énonciation et énoncé dans la poésie grecque archaïque. *Semiotica* 43 (3/4): 245–273.
- CALHOUN, George M. (1938). The Poet and the Muses in Homer. *CPh* 33 (2): 157–166.
- CAMILLONI, Maria T. (1998). *Le Muse*. Roma: Editori Riuniti.
- CAMPBELL, Stephen J. – COLE, Michael W. (2012). *A New History of Italian Renaissance Art*. London: Thames & Hudson.
- CAPPS, Walter H. (1995). *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis: Fortress Press.
- CARRASCO MEZA, Carlos G. (2010). La tradición en la teología de Jenófanes. *ByzNH* 29: 55–72.
- CAVE, David (1993). *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- CHADWICK, Henry (1993). The Gospel a Republication of Natural Religion in Justin Martyr. *ICS* 18: 237–247.
- CHADWICK, Nora K. (1942). *Poetry and Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, Pierre D. (ed.) (1897). *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Freiburg im Breisgau – Leipzig: J. C. B. Mohr.
- CHLUP, Radek (2015). Humanistická religionistika Daniela Palse a její úskalí. In: PALS (2015b), pp. 425–455.
- CHOMSKY, Noam (1995). *The Minimalist Program*. Cambridge, Mass. – London: The MIT Press.
- (2002). *Syntactic Structures*. Berlin – New York: Mouton de Gruyter.
- CHRISTENSEN, Anne-Marie S. (2011). Wittgenstein and Ethics. In: KUUSELA – MCGINN (2011), pp. 796–818.

- CHURCHLAND, Patricia (2011). *Braintrust: What Neuroscience Tells Us About Morality*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- CIGÁN, Jakub – HAMPEJS, Tomáš (2014). Náboženské představy a jejich přenos: Od mysli a obsahu k tělu a kontextu. *Pantheon* 9 (1): 113–138.
- CLAY, Jenny S. (1989). What the Muses Sang: *Theogony* 1–115. *GRBS* 29 (4): 323–333.
- CLAYTON, Philip – SIMPSON, Zachary (eds.) (2006). *The Oxford Handbook of Religion and Science*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- COHON, Rachel (2008). *Hume's Morality: Feeling and Fabrication*. Oxford: Oxford University Press.
- COMSTOCK, W. Richard (1984). Toward Open Definitions of Religion. *J Am Acad Relig* 52 (3): 499–517. <https://doi.org/10.1093/jaarel/52.3.499>
- COSMIDES, Leda – TOOBY, John (1992). The Psychological Foundations of Culture. In: BARKOW – COSMIDES – TOOBY (1992), pp. 19–136.
- COMTE, Auguste (1934). *Cours de philosophie positive: Tome premier, contenant les préliminaires généraux et la philosophie mathématique*. Paris: Alfred Costes.
- COUNTRYMAN, L. William (1982). Tertullian and the *Regula Fidei*. *J ECS* 2 (4): 208–227.
- COX, James L. (2006). *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*. London – New York: T&T Clark International.
- CRANSTON, Jodi (2003). Tropes of Revelation in Raphael's "Transfiguration". *RenQ* 56 (1): 1–25.
- CRÉPEY, Cyrille (2009). Marc Aurèle et Justin Martyr: Deux discours sur la raison. *RHPPhR* 89 (1): 51–77.
- CROSS, Frank L. (1972). *Studia patristica XI: Papers presented to the 5. International Conference on Patristic studies held in Oxford 1967*. Berlin: Akademie-Verlag.
- CROWDER, Colin (2003). Rudolf Otto's *The Idea of the Holy* Revisited. In: BARTON (2003), pp. 22–47.
- CRUCIAT, Diego (2016). Tertulliano e la filosofia: Una proposta metafilosofica. *Augustinianum* 56 (2): 347–366. <https://doi.org/10.5840/agstm201656222>
- CURD, Martin – COVER, Jan A. – PINCOCK, Christopher (2013). *Philosophy of Science: The Central Issues*. New York – London: W. W. Norton & Company.
- ČERNUŠKOVÁ, Veronika (2005). Pojem *pistis* ve *Stromatech* Klementa Alexandrijského. *Stud Theol* 7 (1): 1–13.
- ČERNUŠKOVÁ, Veronika – KOVACS, Judith L. – PLÁTOVÁ, Jana (eds.) (2017). *Clement's Biblical Exegesis: Proceedings of the Second Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, May 29–31, 2014)*. Leiden – Boston: Brill.
- D'ALÈS, Adhémar (1905). *La théologie de Tertullien*. Paris: Beauchesne.
- DAL COVOLO, Enrico (1998). Conoscenza «razionale» di Dio, contemplazione ed esperienza «mistica»: Ignazio di Antiochia, Clemente e Origene. In: PADOVESE (1998), pp. 237–251.

- DASSMANN, Ernst (2009). San Pablo en la primera teología cristiana hasta Ireneo. *AHIg* 18: 239–257.
- DAVIES, Malcolm (1989). Sisyphus and the Invention of Religion ('Critias' *TrGF* 1 (43) F 19 = B 25 DK). *BICS* 36: 16–32.
- DAWKINS, Richard (1998). *Sobecký gen.* Praha: Mladá fronta (přel. Vojtěch Kopský).
- (2006a). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.
- (2006b). *The God Delusion*. Boston – New York: Houghton Mifflin.
- (2009). *The Greatest Show on Earth: The Evidence for Evolution*. New York: Free Press.
- DEICHGRÄBER, Karl (1938). Xenophanes Περὶ φύσεως. *RhM* 87: 1–31.
- DELITZSCH, Friedrich (1902). *Babel und Bibel: Ein Vortrag*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- (1903). *Zweiter Vortrag über Babel und Bibel*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- DENNETT, Daniel C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster.
- (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking.
- DETIENNE, Marcel (2000). *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Praha: Oikoymenh (přel. Olga Spěváková).
- DEFOSSE, Pol (ed.) (2003). *Hommage a Carl Deroux, tome V: Christianisme et Moyen Âge, Néolatín et survivance de la latinité*. Brussels: Latomus.
- DE JONG, Irene J. F. (2004). *Narrators and Focalizers: The Presentation of the Story in the Iliad*. London – New York: Bristol Classical Press.
- DE VECCHI, Pierluigi (2002). *Raphael*. New York – London: Abbeville Press.
- DE VOGEL, Cornelia J. (1978). Problems Concerning Justin Martyr: Did Justin Find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith? *Mnemosyne* 31 (4): 360–388. <https://doi.org/10.1163/156852578X00427>
- DE WAAL, Frans (1996). *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- (2006). *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- DI CENSO, James J. (1999). *The Other Freud: Religion, Culture and Psychoanalysis*. London – New York: Routledge.
- DIGGLE, James (1996). Critias, *Sisyphus* (fr. 19 Snell, 1 Nauck). *Prometheus* 22 (2): 103–104.
- DIHLE, Albrecht (1977). Das Satyrspiel „Sisyphos“. *Hermes* 105 (1): 28–42.
- DODDS, Eric R. (1997). *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Praha: Rezek (přel. Martin Pokorný).
- (2000). *Řekové a iracionálno*. Praha: Oikoymenh (přel. Ondřej Prokop).
- DOW, James W. (2007). A Scientific Definition of Religion. <<http://www.anpere.net/2007/2.pdf>> [18/1/2016].
- DRECHSLER, Wolfgang – KATTEL, Rainer (2004). Mensch und Gott bei Xenophanes. In: WITTE (2004), pp. 111–129.

- DRIJVERS, Han J. W. (1973). Theory Formation in Science of Religion and the Study of the History of Religions. In: VAN BAAREN – DRIJVERS (1973), pp. 57–77.
- DRIJVERS, Han J. W. – LEERTOUWER, Lammert (1973). Epilogue. In: VAN BAAREN – DRIJVERS (1973), pp. 159–168.
- DROBNER, Hubertus R. (2011). *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: Oikoymenh (přel. Monika Recinová).
- DROGE, Arthur J. (1987). Justin Martyr and the Restoration of Philosophy. *ChHist* 56 (3): 303–319.
- DUBUISSON, Daniel (2005). *Impostures et pseudo-science: L'oeuvre de Mircea Eliade*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- DUDLEY, Guilford (1977). *Religion on Trial: Mircea Eliade and His Critics*. Philadelphia: Temple University Press.
- DUNN, Geoffrey D. (2002). Rhetorical Structure in Tertullian's *Ad Scapulam*. *VChr* 56 (1): 47–55.
- (2005). Rhetoric and Tertullian's *De virginibus velandis*. *VChr* 59 (1): 1–30.
- (2008). *Tertullian's Adversus Iudaeos: A Rhetorical Analysis*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press.
- DURKHEIM, Émile (1960). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- (2002). *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*. Praha: Oikoymenh (přel. Pavla Sadílková).
- EDIS, Taner (2008). *Science and Nonbelief*. Amherst: Prometheus.
- EDWARDS, Mark J. (1991). Xenophanes Christianus? *GRBS* 32: 219–228.
- EDWARDS, Mark W. (1980). Convention and Individuality in *Iliad* 1. *HSCPh* 84: 1–28.
- (1980a). The Structure of Homeric Catalogues. *TAPhA* 110: 81–105.
- EHRMAN, Bart D. (2009). *Jesus, Interrupted: Revealing the Hidden Contradictions in the Bible*. New York: HarperOne.
- (2012). *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- EINSTEIN, Albert (1909). Über die Entwicklung unserer Anschauungen über das Wesen und die Konstitution der Strahlung. *Physik Z* 10 (22): 817–825.
- EISENBERGER, Herbert (1970). Demokrits Vorstellung vom Sein und Wirken der Götter. *RhM* 113: 141–158.
- EISENSTADT, Michael (1974). Xenophanes' Proposed Reform of Greek Religion. *Hermes* 102: 142–150.
- ELIADE, Mircea (1949). *Traité d'histoire des religions*. Paris: Payot.
- (1959). Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism. In: ELIADE – KITAGAWA (1959), pp. 86–107.
- (1961). History of Religions and a New Humanism. *HR* 1 (1): 1–8.

- (1965). *Le sacré et le profane*. Paris: Gallimard.
- (1969). *The Quest: History and Meaning in Religion*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- (1995). *Dejiny náboženských představ a idejí I: Od doby kamenné po eleusínské mystériá*. Bratislava: Agora (přel. Lubica Vychovála).
- ELIADE, Mircea – KITAGAWA, Joseph M. (eds.) (1959). *The History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- ELIOT, Thomas S. (1952). *The Complete Poems and Plays, 1909–1950*. New York: Harcourt Brace & Company.
- ELLWOOD, Robert (1999). *The Politics of Myth: A Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. Albany: State University of New York Press.
- ENGLER, Steven – GARDINER, Mark Q. (2009). Religion as Superhuman Agency: On E. Thomas Lawson and Robert McCauley, Rethinking Religion (1990). In: STAUSBERG (2009), pp. 22–38.
- ERBSE, Hartmut (ed.) (1956). *Festschrift Bruno Snell zum 60. Geburtstag am 18. Juni 1956 von Freunden und Schülern überreicht*. München: C. H. Beck.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1965). *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- FALTER, Otto (1934). *Der Dichter und sein Gott bei den Griechen und Römern*. Würzburg: Konrad Tritsch.
- FARAH, Martha J. (ed.) (2010). *Neuroethics: An Introduction with Readings*. Cambridge, Mass. – London: The MIT Press.
- FARKASFALVY, Denis (1968). Theology of Scripture in St. Irenaeus. *RBen* 78: 319–333.
- FARMER, William R. (1984). Galatians and the Second-Century Development of the *Regula Fidei*. *J ECS* 4 (3): 143–170.
- FAVAZZA, Armando R. (1996). *Bodies under Siege: Self-Mutilation and Body Modification in Culture and Psychiatry*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- FEE, Gordon D. (1987). *The New International Commentary on the New Testament: The First Epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- FÉLIX, Viviana L. (2014). Las filosofías en la teología de Justino Mártir. *T&V* 55 (3): 435–448.
- FERRARI, Giovanni (1988). Hesiod’s Mimetic Muses and the Strategies of Deconstruction. In: BENJAMIN (1988), pp. 45–78.
- FERGUSON, Everett (2008). The Appeal to Apostolic Authority in the Early Centuries. *Restor Q* 50 (1): 49–62.
- FERGUSON, Thomas C. K. (2001). The Rule of Truth and Irenaean Rhetoric in Book 1 of “Against Heresies”. *VChr* 55 (4): 356–375.
- FERNÁNDEZ, P. Samuel (2004). *Regulae fidei et rationis*: Tradición, razón y Escritura en los primeros siglos. *T&V* 45: 103–121.
- FEYERABEND, Paul (1986a). *Wider der Methodenzwang*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- (1986b). *Eingebildete Vernunft: Die Kritik des Xenophanes an den Homerischen Göttern*. In: LENK (1986), pp. 205–223.
- FINKELBERG, Aryeh (1990). *Studies in Xenophanes*. *HSCPh* 93: 103–167.
- FINKELBERG, Margalit (1990). *A Creative Oral Poet and the Muse*. *AJPh* 111 (3): 293–303.
- FITZGERALD, Timothy (1996). *Religion, Philosophy and Family Resemblances*. *Religion* 26 (3): 215–236. <https://doi.org/10.1006/reli.1996.0017>
- (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- (2003). *Playing Language Games and Performing Rituals: Religious Studies as Ideological State Apparatus*. *MTSR* 15 (3): 209–254.
- FITZMYER, Joseph A. (2008). *The Anchor Yale Bible: First Corinthians*. New Haven – London: Yale University Press.
- FLASCHE, Rainer (1997). *Joachim Wach*. In: MICHAELS (1997), pp. 290–302.
- FLEGR, Jaroslav (2009). *Evoluční biologie*. Praha: Academia.
- FLIEDER, Viktor (ed.) (1970). *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag, Band I*. Wien: Hollinek.
- FODOR, Jerry (1983). *The Modularity of Mind: An Essay on the Faculty Psychology*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- (2000). *The Mind Doesn't Work That Way: The Scope and Limits of Computational Psychology*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- (1993). *Dějiny šílenství v době osvícení: Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny (přel. Věra Dvořáková).
- FOWLER, Robert (ed.) (2004). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2004). *The Homeric Question*. In: FOWLER (2004), pp. 220–232.
- (2011). *Mythos and Logos*. *JHS* 131: 45–66. <https://doi.org/10.1017/S0075426911000048>
- FRANCE, Richard T. (2007). *The New International Commentary on the New Testament: The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- FRANEK, Juraj (2011). *Lucretius and the Modern Interdisciplinary Critique of Religion*. *GLB* 16 (1): 15–28.
- (2013). *Presocratic Philosophy and the Origins of Religion*. *GLB* 18 (1): 57–74.
- (2014). *Has the Cognitive Science of Religion (Re)defined "Religion"?* *Religio* 22 (1): 3–27.
- FRANK, Robert H. (1988). *Passions within Reason: The Strategic Role of Emotions*. New York – London: W. W. Norton & Company.
- FRAZER, James G. (1910). *Totemism and Exogamy: A Treatise on Certain Early Forms of Superstition and Society*. London: Macmillan & Co.

- (1920). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, Part I: The Magic Art and the Evolution of Kings, volume 1*. London: Macmillan & Co.
- (2000). *Zlatá ratolest: Druhá žeh*. Praha: Garamond (přel. Věra Štovičková-Heroldová a Josef Kandert).
- (2007). *Zlatá ratolest*. Plzeň: Vydavatelství a nakladatelství Aleš Čeněk (přel. Erich Herold a Věra Štovičková-Heroldová).
- FREEMAN, Charles (2009). *A New History of Early Christianity*. New Haven – London: Yale University Press.
- FREND, William H. C. (2008). *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from Maccabees to Donatus*. Cambridge: James Clarke & Co (repr.).
- FREUD, Sigmund (1975). *Der Mann Moses und die monotheistische Religion: Schriften über die Religion*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- (1991). *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- (1993). *Massenpsychologie und Ich-Analyse. Die Zukunft Einer Illusion*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- (1997). *Nová řada přednášek k Úvodu do psychoanalýzy*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek (přel. Eugen Wiškovský a Jiří Pechar).
- (1997). *Totem a Tabu: O Podobnostech v duševním životě divocha a neurotika*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek (přel. Ludvík Hošek).
- (1998). *Spisy z let 1932-1939*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek (přel. Ludvík Hošek, Jiří Pechar, Otakar Vochoč).
- (2007). *Spisy z let 1925-1931*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek (přel. Miloš Kopal).
- FREUD, Sigmund – MITSCHERLICH, Alexander (ed.) – RICHARDS, Angela (ed.) – STRACHEY, James (ed.) (1989). *Studienausgabe, Band I: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse und Neue Folge*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- FRICK, Heinrich (1928). *Vergleichende Religionswissenschaft*. Berlin – Leipzig: Walter de Gruyter (SG 208).
- (1950). Die aktuelle Aufgabe der Religionsphänomenologie. In: LANCZKOWSKI (1974), pp. 124–132.
- FRIEDLÄNDER, Paul (1914). Das Proömium der *Theogonie*. *Hermes* 49: 1–16.
- FUMERTON, Richard (2002). Theories of Justification. In: MOSER (2002), pp. 204–233.
- FUSTEL DE COULANGES, N. Denis (1900). *La cité antique*. Paris: Librairie Hachette.
- GARCÍA LÓPEZ, José (1986). Interpretación y crítica del mito en los primeros filósofos griegos. *Myrtia* 1 (1): 43–64.
- GARDAVSKÝ, Vítězslav (1967). *Bůh není zcela mrtev: Úvaha o křesťanském teismu a marxistickém ateismu*. Praha: Československý spisovatel.
- GARLAND, David E. (2003). *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: 1 Corinthians*. Grand Rapids: Baker Academic.

- GAZZANIGA, Michael S. – IVRY, Richard B. – MANGUM, George R. (2009). *Cognitive Neuroscience: The Biology of the Mind*. New York – London: W. W. Norton.
- GEERTZ, Armin W. (2008a). Cognitive Approaches to the Study of Religion. In: ANTES – GEERTZ – WARNE (2008b), pp. 347–399.
- (2008b). How Not to Do the Cognitive Science of Religion Today. *MTSR* 20 (1): 7–21.
- (2009). New Atheistic Approaches in the Cognitive Science of Religion. In: STAUSBERG (2009), pp. 242–263.
- GEERTZ, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GEMELLI MARCIANO, M. Laura (2005). Xenophanes, Antike Interpretation und kultureller Kontext: Die Kritik an den Dichtern und der sogenannte >Monismus<. In: RECHENAUER (2005), pp. 118–133.
- GERSON, Lloyd P. (1990). *God and Greek Philosophy: Studies in the Early History of Natural Theology*. London – New York: Routledge.
- GILSON, Étienne (1986). *La philosophie au Moyen Âge: Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*. Paris: Éditions Payot.
- GODFREY-SMITH, Peter (2003). *Theory and Reality: An Introduction to the Philosophy of Science*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- GOLDENWEISER, Alexander A. (1910). Totemism: An Analytical Study. *JAF* 23: 179–293.
- GOLDHAMMER, Kurt (1960). *Die Formenwelt des Religiösen: Grundriß der systematischen Religionswissenschaft*. Stuttgart: Kröner.
- GOMBRICH, Ernst H. (1986). *Gombrich on the Renaissance, Volume 4: New Light on Old Masters*. London: Phaidon.
- (2000). *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- GONZÁLEZ, Justo L. (1974). Athens and Jerusalem Revisited: Reason and Authority in Tertullian. *ChHist* 43 (1): 17–25.
- GOOCH, Todd A. (2000). *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- GOODY, Jack (1961). Religion and Ritual: The Definitional Problem. *Br J Sociol* 12 (2): 142–164. <https://doi.org/10.2307/586928>
- GÖRGEMANNS, Herwig – SCHMIDT, Ernst A. (eds.) (1976). *Studien zum antiken Epos*. Meisenheim am Glan: Hain.
- GOULD, Cecil (1982). Raphael versus Giulio Romano: The Swing Back. *BM* 124 (953): 479–487.
- GOULD, Stephen J. (1997). Nonoverlapping Magisteria. *NatHist* 106 (3): 16–22.
- (2002). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. London: Vintage.
- GOULD, Stephen J. – LEWONTIN, Richard C. (1979). The Spandrels of San Marco and the Panglossian Paradigm: A Critique of the Adaptationist Programme. *Proc R Soc B* 205: 581–598. <https://doi.org/10.1098/rspb.1979.0086>

- GRAESER, Andreas (2002). *Řecká filosofie klasického období: Sofisté, Sókratés a sokratikové, Platón a Aristotelés*. Praha: Oikoymenh (přel. Miroslav Petříček).
- GRANGER, Herbert (2007). Prose and Poetry: Xenophanes of Colophon. *TAPhA* 137 (2): 403–433.
- GRANT, Robert M. (1952). *Miracle & Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Amsterdam: North-Holland Publishing Co.
- GREEN, Thomas J. (2016). ‘Vedāntist of Vedāntists’? The Problem of Friedrich Max Müller’s Religious Identity. *PEGS* 85 (2–3): 180–190. <https://doi.org/10.1080/09593683.2016.1224499>
- GREENE, Joshua D. (2003). From Neural ‘Is’ to Moral ‘Ought’: What Are the Moral Implications of Neuroscientific Moral Psychology? *Nat Rev Neurosci* 4: 847–850.
- GREENE, Joshua D. – HAI DT, Jonathan (2002). How (and Where) Does Moral Judgment Work? *Trends Cogn Sci* 6 (12): 517–523. [https://doi.org/10.1016/S1364-6613\(02\)02011-9](https://doi.org/10.1016/S1364-6613(02)02011-9)
- GREENE, Joshua D. – SOMMERVILLE, Brian R. – NYSTROM, Leigh E. – DARLEY, John M. – COHEN, Jonathan D. (2001). An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment. *Science* 293: 2105–2108.
- GUERRA, Anthony J. (1991). Polemical Christianity: Tertullian’s Search for Certitude. *J ECS* 8: 109–123.
- GUNN, Jeremy T. (2003). The Complexity of Religion and the Definition of ‘Religion’ in International Law. *Harv Hum Rts J* 16: 189–215.
- GUTHRIE, William K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy, Volume 1: The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1965). *A History of Greek Philosophy, Volume 2: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1971). *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUTHRIE, Stewart E. (1993). *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- (2007). Opportunity, Challenge and a Definition of Religion. *J SRNC* 1 (1): 58–67.
- HAGER, Fritz-Peter (1978). Zum Bedeutung der griechischen Philosophie für die christliche Wahrheit und Bildung bei Tertullian und bei Augustin. *A&A* 24: 76–84.
- HÄGGLUND, Bengt (1958). Die Bedeutung der »regula fidei« als Grundlage theologischer Aussagen. *STh* 12 (1): 1–44.
- HAI DT, Jonathan (2001). The Emotional Dog and Its Rationalist Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment. *Psychol Rev* 108 (4): 814–834. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.108.4.814>
- (2006). *The Happiness Hypothesis*. New York: Basic Books.
- (2008). Morality. *Perspect Psychol Sci* 3 (1): 65–72. <https://doi.org/10.1111/j.1745-6916.2008.00063.x>
- (2009). Moral Psychology and the Misunderstanding of Religion. In: SCHLOSS – MURRAY (2009), pp. 278–291.

- HALFWASSEN, Jens (2008). Der Gott des Xenophanes: Überlegungen über Ursprung und Struktur eines philosophischen Monotheismus. *ARG* 10: 275–294.
- HAMILTON, William D. (1996). *Narrow Roads of Gene Land, volume 1: Evolution of Social Behaviour*. New York: W. H. Freeman.
- HAMPEJS, Tomáš – CHALUPA, Aleš (2014). Kognitivní věda o náboženství: Východiska, cíle a krátká historie. *Pantheon* 9 (1): 10–43.
- HARDIE, Alex (2009). Etymologising the Muse. *MD* 62 (1): 9–57.
- HARRIS, Horton (1990). *The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F. C. Baur*. Grand Rapids: Baker.
- HARRIS, Sam (2010). *The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press.
- HARRISON, Stephen (1990). Lucretius, Euripides and the Philosophers: De Rerum Natura 5.13–21. *CQ* 40 (1): 195–198. <https://doi.org/10.1017/S0009838800026884>
- HARRISON, Victoria S. (2006). The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-Cultural World. *IJPR* 59: 133–152.
- HARROD, James B. (2011). A Trans-Species Definition of Religion. *JSRNC* 5 (3): 327–353. <https://doi.org/10.1558/jsrnc.v5i3.327>
- HASTINGS, James (ed.) (1914). *Encyclopaedia of Religion and Ethics, volume 6: Fiction – Hyksos*. New York: Charles Scribner's Sons.
- HAUCK, Robert J. (1988). “They Saw What They Said They Saw”: Sense Knowledge in Early Christian Polemic. *HThR* 81 (3): 239–249.
- HAUSER, Marc D. (2006). *Moral Minds: The Nature of Right and Wrong*. New York: Ecco.
- HAVLÍČEK, Jakub. (2013). Existuje v Japonsku náboženství? Kategorie náboženství a postmoderní kritika v sociálních vědách. *Religio* 21 (2): 163–188.
- HAVRDA, Matyáš (2007). Víra jako anticipace smyslu: K filosofii víry Klementa Alexandrijského. In: HUŠEK – CHVÁTAL – PLÁTOVÁ (2007), pp. 7–21.
- (2011). Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source. *VChr* 65 (4): 343–375.
- (2012). Demonstrative Method in Stromateis VII: Context, Principles, and Purpose. In: HAVRDA – HUŠEK – PLÁTOVÁ (2012), pp. 261–275.
- HAVRDA, Matyáš – HUŠEK, Vít – PLÁTOVÁ, Jana (eds.) (2012). *The Seventh Book of the Stromateis: Proceedings on the Colloquium on Clement of Alexandria (Olomouc, October 21–23, 2010)*. Leiden – Boston: Brill 2012.
- HEFNER, Philip (1964). Theoretical Methodology and St. Irenaeus. *JR* 44 (4): 294–309.
- HEIDEGGER, Martin (2002). *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh (přel. Ivan Chvatík, Pavel Kouba, Miroslav Petříček jr. a Jiří Němec).
- (2006). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- HEIDEN, Bruce (2007). The Muses' Uncanny Lies: Hesiod, *Theogony* 27 and Its Translators. *AJPh* 128: 153–175.

- HEILER, Friedrich (1921). *Das Gebet: Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. München: Ernst Reinhardt.
- (1959). The History of Religions as a Preparation for the Co-operation of Religions. In: ELIADE – KITAGAWA (1959), pp. 132–160.
- (1961). *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. Stuttgart: Kohlhammer (RM 1).
- HEINE, Ronald E. (1993). Stoic Logic as Handmaid to Exegesis and Theology in Origen's Commentary on the Gospel of John. *JThS* 44 (1): 90–117.
- HEJNA, Dalibor (2010). *Náboženství a společnost: Věda o náboženství a její historické kořeny*. Praha: Grada.
- HELLER, Jan – MRÁZEK, Milan (1988). *Nástin religionistiky: Uvedení do vědy o náboženství*. Praha: Kalich.
- HENDERSON, Bobby (2006). *The Gospel of the Flying Spaghetti Monster*. New York: Villard Books.
- HENRICH, Joseph – HENRICH, Natalie (2006). Culture, Evolution and the Puzzle of Human Cooperation. *Cogn Syst Res* 11 (3): 220–245. <https://doi.org/10.1016/j.cogsys.2005.11.010>
- HENRICH, Albert (1975). Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion. *HSCPh* 79: 93–123.
- (1976). The Atheism of Prodicus. *BCPE* 6: 15–21.
- (1984). The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the Isis Aretalogies. *HSCPh* 88: 139–158.
- HERBRECHTSMEIER, William (1993). Buddhism and the Definition of Religion: One More Time. *JSSR* 32 (1): 1–18.
- HERSCHBELL, Jackson P. (1983). The Oral-Poetic Religion of Xenophanes. In: ROBB (1983), pp. 125–133.
- HICK, John (2004). *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven – London: Yale University Press.
- HILL, Michael (1985). Sociological Approaches (I). In: WHALING (1985), pp. 89–148.
- HIRSCHMANN, Eva (1940). *Phänomenologie der Religion: Eine historisch-systematische Untersuchung von „Religionsphänomenologie“ und „religionsphänomenologischer Methode“ in der Religionswissenschaft*. Groningen: Triltsch.
- HJELDE, Sigurd (ed.) (2000). *Man, Meaning, & History: Hundred Years of History of Religions in Norway, The Heritage of W. Brede Kristensen*. Leiden – Boston: Brill.
- HOLZHAUSEN, Jens (1999). Zu *TrGF* 43 F 19 (= VS 88 B 25). *Hermes* 127 (3): 286–292.
- HONKO, Lauri (ed.) (1979). *Science of Religion: Studies in Methodology*. The Hague – Paris: Mouton (R+R 13).
- HORTON, Robin (1960). A Definition of Religion, and Its Uses. *JRAI* 90 (2): 201–226.
- HORYNA, Břetislav (1994). *Úvod do religionistiky*. Praha: Oikoymenh.
- (2001). Czech Religious Studies: Past, Present, Future. *MTSR* 13 (1): 254–268.

- (2011). *Kritik der religionswissenschaftlichen Vernunft: Plädoyer für eine empirisch fundierte Theorie und Methodologie*. Stuttgart: Kohlhammer.
- HORYNA, Břetislav – PAVLINCOVÁ, Helena (2001). *Dějiny religionistiky: Antologie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc.
- HOURCADE, Annie (2000). Protagoras et Démocrite: Le feu divin entre mythe et raison. *RphA* 18 (1): 87–113.
- HUBBELING, Hubertus G. (1973). Theology, Philosophy and Science of Religion and their Logical and Empirical Presuppositions. In: VAN BAAREN – DRIJVERS (1973), pp. 9–33.
- HUSSEY, Edward (1997). *Presokratiki*. Praha: Rezek (přel. Martin Pokorný).
- HUŠEK, Vít – CHVÁTAL, Ladislav – PLÁTOVÁ, Jana (eds.) (2007). *Miscellanea patristica: Studie ke Klementovi z Alexandrie, Mariu Victorinovi, Ambrosiastrovi a Maximu Confessorovi*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- HUTSCHINSON, Brian (2001). *G. E. Moore's Ethical Theory: Resistance and Reconciliation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUTTON, Patrick H. (1981). The History of Mentalities: The New Map of Cultural History. *H&T* 20 (3): 237–259.
- HUXLEY, Thomas H. (1895). *Ethics and Evolution*. London: Macmillan & Co.
- IDINOPOULOS, Thomas A. – YONAN, Edward A. (eds.) (1994). *Religion & Reductionism: Essays on Eliade, Segal, & the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden: E. J. Brill.
- IRWIN, Terence (2008). *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Volume II: From Suarez to Rousseau*. Oxford: Oxford University Press.
- JACKSON, Anthony (1985). Social Anthropological Approaches. In: WHALING (1985), pp. 179–230.
- JAEGER, Werner (1947). *The Theology of Early Greek Philosophers: Gifford Lectures 1936*. Oxford: Clarendon Press.
- JAMES, George A. (1995). *Interpreting Religion: The Phenomenological Approaches of Pierre Daniël Chantepie de la Saussaye, W. Brede Kristensen, and Gerardus van der Leeuw*. Denton: Aquiline.
- JAMES, Scott M. (2011). *An Introduction to Evolutionary Ethics*. Malden – Oxford: Wiley-Blackwell.
- JAMES, William (1922). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York – London: Longmans, Green, & Co.
- JEROTIEVIĆ, Danijela – MAŃO, Peter (2014). Rituál a mysl: Kognitivní a evoluční teorie rituálu. *Pantheon* 9 (1): 139–166.
- JOHNSON, William A. (2006). Hesiod's *Theogony*: Reading the Proem as a Priamel. *GRBS* 46: 231–235.
- JONES, Robert A. (2005). *The Secret of the Totem: Religion and Society from McLennan to Freud*. New York: Columbia University Press.

- JONG, Jonathan (2015). On (not) defining (non) religion. *SRC* 2 (3): 15–24. <https://doi.org/10.17582/journal.src/2015/2.3.15.24>
- JONG, Jonathan – KAVANAGH, Christopher – VISALA, Aku (2015). Born Idolaters: The Limits of the Philosophical Implications of the Cognitive Science of Religion. *NZSTh* 57 (2): 244–266.
- JONSON, Jonas (2016). *Nathan Söderblom: Called to Serve*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- JOSSA, Giorgio (2003). La valutazione Cristiana dei Greci da Giustino a Ippolito. In: DEFOSSE (2003), pp. 170–179.
- JUNGIĆ, Josephine (1988). Joachimist Prophecies in Sebastiano del Piombo's Borgherini Chapel and Raphael's *Transfiguration*. *JWI* 51: 66–83.
- KAHN, Charles H. (1997). Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment. *Phronesis* 42 (3): 247–262. <https://doi.org/10.1163/15685289760518153>
- KAHNEMAN, Daniel (2011). *Thinking, Fast and Slow*. New York: Farrar, Straus & Giroux.
- KAMBYLIS, Athanasios (1965). *Die Dichterweihe und ihre Symbolik: Untersuchungen zu Hesiodos, Kallimachos, Propertius und Ennius*. Heidelberg: Carl Winter.
- KATZ, Joshua – VOLK, Katharina (2000). 'Mere Bellies'? A New Look at *Theogony* 26–8. *JHS* 120: 122–131. <https://doi.org/10.2307/632484>
- KAUFMAN, Peter I. (1991). Tertullian on Heresy, History, and the Reappropriation of Revelation. *ChHist* 60 (2): 167–179.
- KAUFMANN, Walter (1958). *Critique of Religion and Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- (1974). *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: Princeton University Press.
- KEE, Howard C. (1986). *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*. Cambridge: Cambridge University Press (SNTSMS 55).
- KEENER, Craig S. (1999). *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- KEHRER, Günther (1997). Max Weber. In: MICHAELS (1997), pp. 121–132.
- KELHOFFER, James A. (1999). Ordinary Christians as Miracle Workers in the New Testament and the Second and Third Century Christian Apologists. *BR* 44: 23–34.
- (2001). The Apostle Paul and Justin Martyr on the Miraculous: A Comparison of Appeals to Authority. *GRBS* 42: 163–184.
- KELLY, Brendan D. (2011). Self-Immolation, Suicide and Self-Harm in Buddhist and Western Traditions. *Transcultural Psychiatry* 48 (3): 299–317. <https://doi.org/10.1177/1363461511402869>
- KELLY, Eugene (1997). *Structure and Diversity: Studies in the Phenomenological Philosophy of Max Scheler*. Dordrecht: Springer.
- KING, Catherine (1982). The Liturgical and Commemorative Allusions in Raphael's *Transfiguration and Failure to Heal*. *JWI* 45: 148–159.
- KING, Ursula (1984). Historical and Phenomenological Approaches to the Study of Re-

- ligion: Some Major Developments and Issues under Debate since 1950. In: WHALING (1984), pp. 29–164.
- KIPPENBERG, Hans G. (1997a). William Robertson Smith. In: MICHAELS (1997), pp. 61–76.
- (1997b). Émile Durkheim. In: MICHAELS (1997), pp. 103–119.
- KIRK, Geoffrey S. (ed.) (1985). *The Iliad: A Commentary, Volume 1, Books 1–4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIRK, Geoffrey S. – RAVEN, John E. – SCHOFIELD, Malcolm (2002). *Předsókratovští filosofové: Kritické dějiny s vybranými texty*. Praha: Oikoymenh (přel. Filip Karfík, Petr Kolev & Tomáš Vítek).
- KISHIMOTO, Hideo (1961). An Operational Definition of Religion. *Numen* 8 (3): 236–240. <https://doi.org/10.1163/156852761X00144>
- KITAGAWA, Joseph M. (1959). The History of Religions in America. In: ELIADE – KITAGAWA (1959), pp. 1–30.
- KITZLER, Petr (2012). *Athletae Christi: Raně křesťanská hagiografie mezi nápodobou a adaptací*. Praha: Filosofia.
- KLEINBUB, Christian K. (2008). Raphael's *Transfiguration* as Visio-Devotional Program. *ABull* 90 (3): 367–393.
- KLIBENGAJTIS, Tomasz (2004). Die Wahrheitsbezeichnungen des Clemens von Alexandrien in ihrem philosophischen und theologischen Kontext. *VChr* 58 (3): 316–331.
- KLIMKEIT, Hans-Joachim (1997). Friedrich Max Müller. In: MICHAELS (1997), pp. 29–40.
- KOERTGE, Noretta (ed.) (1998). *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths about Science*. Oxford: Oxford University Press.
- KOHL, Karl-Heinz (1997). Edward Burnett Tylor. In: MICHAELS (1997), pp. 41–59.
- KOLÁŘ, Petr (2002). *Pravda a fakt*. Praha: Filosofia.
- KOLLMANN, Bernd (1996). *Jesus und die Christen als Wundertäter: Studien zu Magie, Medizin und Schamanismus in Antike und Christentum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (FR-LANT 170).
- (2011). *Neutestamentliche Wundergeschichten*. Stuttgart: Kohlhammer.
- KOMOROVSKÝ, Ján (2000). *Religionistika: Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- KOVACS, Judith L. (2017). Reading the “Divinely Inspired” Paul: Clement of Alexandria in Conversation with “Heterodox” Christians, Simple Believers, and Greek Philosophers. In: ČERNUŠKOVÁ – KOVACS – PLÁTOVÁ (2017), pp. 325–343.
- KRAEMER, Hendrik (1956). *Religion and the Christian Faith*. London: Lutterworth Press.
- KRANZ, Walter – VOGT, Ernst (eds.) (1967). *Studien zur antiken Literatur und ihrem Fortwirken*. Heidelberg: Carl Winter.
- KRATOCHVÍL, Zdeněk – BOUZEK, Jan (1994). *Od mýtu k logu*. Praha: Herrmann & synové.
- KRISCHER, Tilman (1965). Die Entschuldigung des Sängers (*Ilias* B 484–493). *RhM* 108 (1): 1–11.

- KRISTENSEN, W. Brede (1960). *The Meaning of Religion: Lectures in the Phenomenology of Religion*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- KÜHNEWEG, Uwe (1988). Die griechischen Apologeten und die Ethik. *VChr* 42 (2): 112–120.
- KUNDT, Radek (2014). Evoluční teorie a religionistika: Současné evoluční přístupy ke studiu náboženství. *Pantheon* 9 (1): 44–70.
- KUSHNER, A. W. (1967). Two Cases of Auto-Castration Due to Religious Delusions. *Brit J Med Psychol* 40 (3): 293–298. <https://doi.org/10.1111/j.2044-8341.1967.tb00580.x>
- KUUSELA, Oskari – MCGINN, Marie (eds.) (2011). *The Oxford Handbook of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press.
- LABHARDT, André (1950). Tertullien et la philosophie ou la recherche d'une «position pure». *MH* 7 (3): 159–180.
- LANCZKOWSKI, Günter (ed.) (1974). *Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WdF 263).
- (1978). *Einführung in die Religionsphänomenologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- (1980). *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- LANG, Andrew (1898). *The Making of Religion*. London: Longmans, Green, & Co.
- (1905). *The Secret of the Totem*. London: Longmans, Green, & Co.
- LANG, Martin – KAŠE, Vojtěch (2012). Proč je potřeba si špinit ruce. *Scara* 10 (2): 56–68.
- LANGE, Dietz (2011). *Nathan Söderblom und seine Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LARMER, Robert A. (2011). The Meanings of Miracle. In: TWELFTREE (2011), pp. 36–53.
- LARSEN, Timothy (2014). *The Slain God: Anthropologists and the Christian Faith*. Oxford: Oxford University Press.
- LARSON, Jennifer (2016). *Understanding Greek Religion: A Cognitive Approach*. London – New York: Routledge.
- LATA CZ, Joachim (ed.) (2002). *Homers Ilias: Gesamtkommentar, Band I, Faszikel 2*. München – Leipzig: K. G. Saur.
- LATTE, Kurt (1958). Methodenprobleme der modernen Religionsgeschichte. In: LANCZKOWSKI (1974), pp. 168–179.
- LAWSON, E. Thomas – MCCAULEY, Robert N. (1990). *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEASE, Gary (2009). The History of 'Religious' Consciousness and the Diffusion of Culture: Strategies for Surviving Dissolution. *M TSR* 21 (2): 113–138.
- LEBEDEV, Andrei (2000). Xenophanes on the Immutability of God: A Neglected Fragment in Philo Alexandrinus. *Hermes* 128 (4): 385–391.
- LE BOULLUEC, Alain (1999). Le rencontre de l'hellénisme et de la «philosophie barbare» selon Clément d'Alexandrie. In: LECLANT (1999), pp. 175–188.

- LECLANT, Jean (ed.) (1999). *Cahiers de la Villa «Kérylos» N°9: «Alexandrie, une mégalopole cosmopolite»*. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- LEDoux, Joseph (2002). *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*. New York: Penguin.
- LEECH, David – VISALA, Aku (2011). The Cognitive Science of Religion: Implications for Theism? *Zygon* 46 (1): 47–64. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2010.01157.x>
- LEERTOUWER, Lammert (1973). Inquiry into Religious Behaviour: A Theoretical Reconnaissance. In: VAN BAAREN – DRIJVERS (1973), pp. 79–98.
- LEFKOWITZ, Mary R. (1989). ‘Impiety’ and ‘Atheism’ in Euripides’ Dramas. *CQ* 39 (1): 70–82.
- LENK, Hans (ed.) (1986). *Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität: Zum 65. Geburtstag von Kurt Hübner*. Freiburg: Verlag Karl Alber.
- LENZ, Ansgar (1980). *Das Proöm des frühen griechischen Epos: Ein Beitrag zum poetischen Selbstverständnis*. Bonn: Rudolf Habelt Verlag.
- LESHER, James H. (2012). A Systematic Xenophanes? In: MCCOY (2012), pp. 77–90.
- LESKY, Albin (1999). *Geschichte der griechischen Literatur*. München: K. G. Saur.
- LEWONTIN, Richard C. – ROSE, Steve – KAMIN, Leon J. (1984). *Not in Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*. New York: Pantheon Books.
- LIEBERMAN, Daniel E. (2011). *The Evolution of Human Head*. Cambridge, Mass. – London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- LIGHTBOWN, Ronald (1989). *Botticelli: Life and Work*. New York – London: Abbeville Press.
- LOCK, Andy – STRONG, Tom (2010). *Social Constructionism: Sources and Stirrings in Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LÖHR, Winrich (2000). The Theft of the Greeks: Christian Self-Definition in the Age of Schools. *RHE* 95 (3): 403–426.
- LORD, Albert B. – MITCHELL, Stephen (ed.) – NAGY, Gregory (ed.) (2000). *The Singer of Tales*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- LORTZ, Joseph – MANN, Peter (ed.) (1987). *Erneuerung und Einheit: Aufsätze zur Theologie- und Kirchengeschichte aus Anlass seines 100. Geburtstages*. Stuttgart: Steiner Verlag.
- LÖSSL, Josef (2002). Der Glaubenbegriff des Klemens von Alexandrien im Kontext der hellenistischen Philosophie. *Th&Ph* 77 (3): 321–337.
- LOWIE, Robert H. (1917). *Culture and Ethnology*. New York: Douglas McMurtrie.
- LUHANOVÁ, Eliška (2014). *Zrození světa: Kosmologie básníka Hésioda*. Červený Kostelec: Pavel Mervart.
- LUŽNÝ, Dušan – VÁCLAVÍK, David et al. (eds.) (2010). *Individualizace náboženství a identita: Poznámky k současné sociologii náboženství*. Praha: Malvern.
- LÜDEMANN, Gerd – SCHRÖDER, Martin (1987). *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen: Eine Dokumentation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LÜTGENS, Hans (1929). *Rafaels Transfiguration in der Kunstliteratur der letzten vier Jahrhunderte*. Göttingen: Universität Göttingen (diss.).

- LYOTARD, Jean-François (1979). *La condition postmoderne*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- MACINTYRE, Alasdair (2004). *Ztráta ctnosti: K morální krizi současnosti*. Praha: Oikoymenh (přel. Pavla Sadílková, David Hoffman).
- MACKIE, John L. (1980). *Hume's Moral Theory*. London – New York: Routledge.
- MACLENNAN, John F. (1865). *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Edinburgh: Adam & Charles Black.
- (1869/70). The Worship of Animals and Plants. *Fortnightly Review* 6: 407–427, 562–582; 7: 194–216.
- (1870). The Worship of Animals and Plants, Part II.: Totem-Gods among the Ancients. *Fortnightly Review* 7: 194–216.
- MAEHLER, Herwig (1963). *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechentum bis zur Zeit Pindars*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- MAGEE, Bryan (1997). *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Clarendon Press.
- MAIER, Bernhard (2009). *William Robertson Smith*. Tübingen: Mohr Siebeck (FAT 67).
- MALINOWSKI, Bronislaw (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Boston: Beacon Press.
- MALLORY, James P. – ADAMS, Douglas Q. (2006). *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*. Oxford: Oxford University Press.
- MARETT, Robert R. (1909). The Tabu-Mana Formula. In: WAARDENBURG (1999), pp. 258–263.
- (1914). *The Threshold of Religion*. New York: Macmillan Company.
- MARG, Walter (1957). *Homer über die Dichtung*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- MARTIN, Craig (2009). Delimiting Religion. *MTSR* 21 (2): 157–176.
- MARTIN, Luther H. (2008). Daniel Dennett's *Breaking the Spell*: An Unapologetic Apology. *MTSR* 20 (1): 61–66.
- MARTIN, Luther H. – WIEBE, Donald (2012). Religious Studies as a Scientific Discipline: The Persistence of a Delusion. *Religio* 20 (1): 9–18.
- MARTIN, Michael (ed.) (2007). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAYHEW, Robert (2011). *Prodicus the Sophist: Texts, Translations, and Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- MCCAULEY, Robert N. (2011). *Why Religion is Natural and Science is not*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- MCCAULEY, Robert N. – LAWSON, E. Thomas (2002). *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCCOY, Joe (ed.) (2012). *Studies in Philosophy and the History of Philosophy, volume 57: Early Greek Philosophy*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- MCCUTCHEON, Russell T. (1995). The Category 'Religion' in Recent Publications: A Critical Survey. *Numen* 42 (3): 284–309. <https://doi.org/10.1163/1568527952598585>

- (1997). *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.
- (2001a). *Critics not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- (2001b). Methods, Theories, and Terrors of History: Closing the Eliade Era with Some Dignity. In: RENNIE (2001), pp. 11–24.
- MCDERMOTT, Robert (1970). The Religion Game: Some Family Resemblances. *J Am Acad Relig* 38 (4): 390–400. <https://doi.org/10.1093/jaarel/XXXVIII.4.390>
- MCGIBBON, Donal (1965). The Religious Thought of Democritus. *Hermes* 93 (4): 385–397.
- MCKINNON, Andrew M. (2002). Sociological Definitions, Language Games, and the ‘Essence’ of Religion. *MTSR* 14 (1): 61–83.
- MCNAMARA, Patrick (2009). *The Neuroscience of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCPHERRAN, Mark (1996). *The Religion of Socrates*. University Park: The Pennsylvania State University.
- MÉAUTIS, Georges (1939). Le prologue à la *Théogonie* d’Hésiode. *REG* 52 (248): 573–583. <https://doi.org/10.3406/reg.1939.2862>
- MENSCHING, Gustav (1959). *Die Religion: Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*. Stuttgart: Curt E. Schwab.
- MESLIN, Michel (1973). *Pour une science des religions*. Paris: Éditions du Seuil.
- MEUNIER, Bernard (2006). Paul et les Pères grecs. *RecSR* 93 (3): 331–355.
- MICHAELS, Axel (ed.) (1997). *Klassiker der Religionswissenschaft: Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. München: C. H. Beck.
- MINCHIN, Elizabeth (1995). The Poet Appeals to His Muse: Homeric Invocations in the Context of Epic Performance. *CJ* 91 (1): 25–33.
- (2001). *Homer and the Resources of Memory: Some Applications of Cognitive Theory to the Iliad and the Odyssey*. Oxford: Oxford University Press.
- MINTON, William W. (1960). Homer’s Invocations of the Muses: Traditional Patterns. *TAPhA* 91: 292–309.
- (1962). Invocation and Catalogue in Hesiod and Homer. *TAPhA* 93: 188–212.
- (1970). The Proem-Hymn of Hesiod’s *Theogony*. *TAPhA* 101: 357–377.
- MITHEN, Steven (1998). *The Prehistory of the Mind: A Search for the Origins of Art, Religion and Science*. London: Phoenix.
- MOFFATT, James (1916). Aristotle and Tertullian. *JThS* 17 (1): 170–171.
- MOLENDIJK, Arie L. (2000a). At the Cross-Roads: Early Dutch Science of Religion in International Perspective. In: HJELDE (2000), pp. 19–56.
- (2000b). The Heritage of Cornelis Petrus Tiele (1830–1902). *DRCH* 80 (2): 78–114.
- (2016). *Friedrich Max Müller and the Sacred Books of the East*. Oxford: Oxford University Press.

- MOO, Douglas J. (1996). *The New International Commentary on the New Testament: The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- MOORE, George E. (1959). *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOORES, John D. (1995). *Wrestling with Rationality in Paul: Romans 1–8 in a New Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORGAN-WYNNE, John E. (1984). The Holy Spirit and Christian Experience in Justin Martyr. *VChr* 38 (2): 172–177.
- MORRIS, Leon (1985). *The Tyndale New Testament Commentaries: 1 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans.
- MOSER, Paul K. (ed.) (2002). *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford – New York: Oxford University Press.
- (2008). *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOSER, Paul K. – McFALL, Michael (eds.) (2012). *The Wisdom of Christian Faith*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOSS, Candida R. (2010). *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom*. Oxford: Oxford University Press.
- (2012). *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*. New Haven – London: Yale University Press.
- (2013). *The Myth of Persecution: How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. New York: HarperOne.
- MOST, Glenn W. (2013). Heraclitus on Religion. *Rhizomata* 1 (2): 153–167.
- MOTTERLINI, Matteo (ed.) (1999). *For and Against Method*. Chicago – London: Chicago University Press.
- MOUNCE, Robert H. (1998). *The New International Commentary on the New Testament: The Book of Revelation*. Grand Rapids: William B. Eerdmans.
- MÜLLER, Max (1868). *Chips from a German Workshop, Volume 1: Essays on the Science of Religion*. London: Longmans, Green, & Co.
- (1893). *Introduction to the Science of Religion*. London: Longmans, Greene, & Co.
- (1907). *Natural Religion: The Gifford Lectures Delivered before the University of Glasgow in 1888*. London: Longmans, Green, & Co.
- MUNIER, Charles (1988). La méthode apologétique de Justin Martyr. *RSR* 62 (2–3): 90–100. <https://doi.org/10.3406/rscir.1988.3093>
- MURPHY, Nancey (2009). Cognitive Science and the Evolution of Religion: A Philosophical and Theological Appraisal. In: SCHLOSS – MURRAY (2009), pp. 265–277.
- MÜRMEI, Heinz (1997). Marcel Mauss. In: MICHAELS (1997), pp. 211–221.
- MURRAY, Gilbert (1924). *The Rise of the Greek Epic*. Oxford: Clarendon Press.
- MURRAY, Penelope (1981). Poetic Inspiration in Early Greece. *JHS* 101: 87–100. <https://doi.org/10.2307/629846>

- (2005). The Muses: Creativity Personified? In: STAFFORD – HERRIN (2005), pp. 147–159.
- (2008). Qu'est-ce qu'une Muse? *Mètis* 6: 199–219.
- NEITZEL, Heinz (1980). Hesiod und die lüğenden Musen: Zur Interpretation von *Theogonie* 27f. *Hermes* 108 (3): 387–401.
- NESTLE, Wilhelm (1966). *Vom Mythos zum Logos*. Aalen: Scientia-Verlag.
- NEŠPOR, Zdeněk (2008). Vývoj sociologie náboženství. In: NEŠPOR – VÁCLAVÍK (2008), pp. 19–60.
- NEŠPOR, Zdeněk – LUŽNÝ, Dušan (2007). *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- NEŠPOR, Zdeněk – VÁCLAVÍK, David et al. (2008). *Příručka sociologie náboženství*. Praha: SLON (Sociologické nakladatelství).
- NISBET, Robin G. M. – HUBBARD, Margaret (1970). *A Commentary on Horace: Odes, Book I*. Clarendon Press: Oxford.
- NITECKI, Matthew H. – NITECKI, Doris V. (eds.) (1993). *Evolutionary Ethics*. Albany: State University of New York Press.
- NOMAMUL HAQ, Syed (1999). Thou Shalt Not Mix Religion and Science. *Nature* 400: 830–831. <https://doi.org/10.1038/23622>
- NORENZAYAN, Ara (2013). *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- NORENZAYAN, Ara – HEINE, Steven J. (2005). Psychological Universals: What Are They and How Can We Know? *Psychol Bull* 131 (5): 763–784. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.131.5.763>
- NORENZAYAN, Ara – ATRAN, Scott – FAULKNER, Jason – SCHALLER, Mark (2006). Memory and Mystery: The Cultural Selection of Minimally Counterintuitive Narratives. *Cognitive Sci* (30): 531–553. https://doi.org/10.1207/s15516709cog0000_68
- NOTOPOULOS, James A. (1938). Mnemosyne in Oral Literature. *TAPhA* 69: 465–493.
- NOWAK, Martin A. (2006). Five Rules for the Evolution of Cooperation. *Science* 314: p. 1560–1561.
- (2011). *SuperCooperators: Altruism, Evolution, and Why We Need Each Other to Succeed*. New York – London: Free Press.
- OBERHUBER, Konrad (1962). Vorzeichnungen zu Raffaels 'Transfiguration'. *JBerLM* 4: 116–149.
- OLSON, Carl (1992). *The Theology and Philosophy of Eliade: A Search for the Centre*. London: Macmillan.
- O'NEIL, Mary K. – AKHTAR, Salman (2009). *On Freud's "The Future of an Illusion"*. London: Karnac.
- OOSTEN, Jarich (1985). Cultural Anthropological Approaches. In: WHALING (1985), pp. 231–264.
- ORRÙ, Marco – WANG, Amy (1992). Durkheim, Religion, and Buddhism. *JSSR* 31 (1): 47–61.
- ORWELL, George (2008). *1984*. London: Penguin.
- OSBORN, Eric (1994). Arguments for Faith in Clement of Alexandria. *VChr* 48 (1): 1–24.

- (1997). *Tertullian: First Theologian of the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (2001). *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press.
- O’SULLIVAN, Patrick (2012). Sophistic Ethics, Old Atheism and “Critias” on Religion. *CW* 105 (2): 167–185.
- OTTO, Rudolf (1963). *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: C. H. Beck.
- (1998). *Posvátno: Iracionalita v ideji božství a její poměr k racionalitě*. Praha: Vyšehrad (přel. Jan J. Škoda).
- OTTO, Walter F. (1955). *Die Musen und der göttliche Ursprung des Singens und Sagens*. Düsseldorf – Köln: Eugen Diederichs.
- PADEN, William E. (2002). *Bádání o posvátnu: Náboženství ve spektru interpretací*. Brno: Masarykova Univerzita (přel. Lucie Kučerová a Ondřej Sládek).
- PADOVESE, Luigi (ed.) (1998). *Atti del V Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*. Roma: Istituto Francescano di Spiritualità & Pontificio Ateneo Antoniano.
- PAGLIARO, Antonino (1955). Il proemio dell’*Iliade*. *RAL* 10 (5–6): 369–396.
- PALMER, John A. (1998). Xenophanes’ Ouranian God in the Fourth Century. In: TAYLOR (1998), pp. 1–34.
- PALMER, Michael (1997). *Freud and Jung on Religion*. London – New York: Routledge.
- PALS, Daniel L. (1987). Is Religion a *Sui Generis* Phenomenon? *J Am Acad Relig* 55 (2): 259–282. <https://doi.org/10.1093/jaarel/LV.2.259>
- (2015a). *Nine Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- (2015b). *Osm teorií náboženství* (přel. Lucie Valentinová). Praha: Ex Oriente.
- PARRY, Milman – PARRY, Adam (ed.) (1971). *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*. New York – Oxford: Oxford University Press.
- PARSONS, Talcott (1964). Evolutionary Universals in Society. *ASR* 29 (3): 339–357. <https://doi.org/10.2307/2091479>
- PATOČKA, Jan (1996). *Nejstarší řecká filosofie: Filosofie v předklasickém období před sofistickou a Sókratem*. Praha: Vyšehrad.
- PATZIG, Günther (2003). *Jak jsou možné syntetické soudy a priori*. Praha: Academia (přel. Jan Kuneš).
- PEEK, Werner (1977). Hesiod und der Helikon. *Philologus* 121 (2): 173–175.
- PÉGUY, Charles (1934). *Pensées*. Paris: Gallimard.
- PENNER, Hans H. (1971). The Poverty of Functionalism. *HR* 11 (1): 91–97.
- PERŠIĆ, Vladan (2005). Πίστις: Philosophical-Scientific and Biblical-Patristic Conception of Faith. *Philotheos* 5: 154–164.
- PETERSON, Gregory R. (2007). Why the New Atheism Shouldn’t Be (Completely) Dismissed. *Zygon* 42 (2): 803–806. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2007.00869.x>
- PETTAZZONI, Raffaele (1954a). Aperçu introductif. *Numen* 1 (1): 1–7. <https://doi.org/10.1163/156852754X00025>

- (1954b). *Essays on the History of Religions*. Leiden: E. J. Brill.
- (1959). The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development. In: ELIADE – KITAGAWA (1959), pp. 59–66.
- PICOT, Jean-Claude – BERG, William (2013). Empedocles vs. Xenophanes: Differing Notions of the Divine. *Organon* 45: 5–19.
- PINE, Martin L. (1986). *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*. Padova: Editrice Antenore.
- PINKER, Steven (1995). *The Language Instinct: How the Mind Creates Language*. New York: Harper Perennial.
- (1999). *How the Mind Works*. London: Penguin.
- (2002). *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Penguin.
- PIPER, OTTO A. (1961). The Nature of the Gospel According to Justin Martyr. *JR* 41 (3): 155–168.
- PLANTIGA, Alvin (2000). *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- PODBIELSKI, Henryk (1994). Der Dichter und die Musen im Prooimion der hesiodeischen *Theogonie*. *Eos* 82 (2): 173–188.
- POE, Edgar A. (2004). *Havran*. Bratislava: Petrus.
- POKORNÝ, PETR – HECKEL, Ulrich (2013). *Úvod do Nového zákona: Přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad (přel. Pavel Moskala a Lucie Kopecká).
- PÖTSCHER, Walter (1986). Das Selbstverständnis des Dichters in der homerischen Poesie. *LwJb* 27: 9–22.
- PREIMESBERGER, Rudolf (1987). Tragische Motive in Raffaels “Transfiguration”. *ZfK* 50 (1): 88–115.
- PRESTON, Charles S. (2010). Wach, Radhakrishnan, and Relativism. In: WEDEMEYER – DONIGER (2010), pp. 79–100.
- PREUS, James S. (1987). *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven: Yale University Press.
- PRICE, Richard M. (1988). “Hellenization” and Logos Doctrine in Justin Martyr. *VChr* 42 (1): 18–23.
- PUCCI, Pietro (1977). *Hesiod and the Language of Poetry*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- PURZYCKI, Benjamin Grant – WILLARD, Aiyana K. (2015). MCI Theory: A Critical Discussion. *RBB* (2015), <doi: 10.1080/2153599X.2015.1024915> [18/1/2016].
- PUTNAM, Hilary (2002). *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- PYCKE, Nestor (1961). Connaissance rationnelle et connaissance de grâce chez saint Justin. *EthL* 37: 52–85.
- PYE, Michael (1979). Commentary. In: HONKO (1979), pp. 528–534.
- (1997). Friedrich Heiler. In: MICHAELS (1997), pp. 277–289.

- PYYSIÄINEN, Ilkka (2003a). *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden – Boston: Brill.
- (2003b). Buddhism, Religion, and the Concept of ‘God’. *Numen* 50 (2): 147–171. <https://doi.org/10.1163/156852703321506141>
- (2004). *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist’s Perspective*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- (2009). *Supernatural Agents: Why We Believe in Souls, Gods, and Buddhas*. Oxford: Oxford University Press.
- QUASTEN, Johannes (1964). *Patrology, vol. II.: The Ante-Nicene Literature after Irenaeus*. Utrecht & Antwerp: Spectrum Publishers.
- QUINE, Willard van Orman (1980). *From a Logical Point of View: 9 Logico-Philosophical Essays*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- RADCLIFFE, Elizabeth S. (ed.) (2008). *A Companion to Hume*. Malden – Oxford: Blackwell.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. (1952). *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*. Glencoe: The Free Press.
- RADIN, Paul (1937). *Primitive Religion: Its Nature and Origin*. New York: The Viking Press.
- (1953). *The World of Primitive Man*. New York: Henry Schuman.
- RAINES, John (ed.) (2002). *Marx on Religion*. Philadelphia: Temple University Press.
- RAMNOUX, Clémence (1984). Sur un monotheisme grec. *RPhL* 82 (54): 175–198.
- RAPPAPORT, Roy A. (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- RAPHAEL, Melissa (1997). *Rudolf Otto and the Concept of Holiness*. Oxford: Clarendon Press.
- READ, Herbert (1964). The Poet and His Muse. *Arts: The Journal of the Sydney University Arts Association* 2 (3): 145–168.
- RECHENAUER, Georg (ed.) (2005). *Frühgriechisches Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- REDFIELD, James (1979). The Proem of the *Iliad*: Homer’s Art. *CPh* 74 (2): 95–110.
- REFOULÉ, François (1956). Tertullien et la philosophie. *RSR* 30 (1): 42–45. <https://doi.org/10.3406/rscir.1956.2104>
- RENAN, Ernest (1857). *Études d’histoire religieuse*. Paris: Michel Lévy.
- (1863). *Vie de Jésus*. Paris: Michel Lévy.
- RENNIE, Brian S. (1996). *Reconstructing Eliade: Making Sense of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- (ed.) (2001). *Changing Religious Worlds: The Meaning and End of Mircea Eliade*. Albany: State University of New York Press.
- RICKEN, Friedo (2002). *Antická filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc (přel. David Mik).
- RIDLEY, Matt (1997). *The Origins of Virtue*. London: Penguin.
- RIEDWEG, Christoph (1990). The “Atheistic” Fragment from Euripides’ Bellerophon (286 N²). *ICS* 15 (1): 39–53.

- RIESEBRODT, Martin (1997). Robert Ranulph Marett. In: MICHAELS (1997), pp. 171–184.
- RIJKSBARON, Albert (2009). Discourse Cohesion in the Proem of Hesiod's *Theogony*. In: BAKKER – WAKKER (2009), pp. 241–262.
- RITOÓK, Zsigmond (1989). The Views of Early Greek Epic on Poetry and Art. *Mnemosyne* 42 (3/4): 331–348.
- RIZZERIO, Laura (1998). L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie: dialectique platonicienne ou expérience de l'«union chrétienne»? *REAug* 44: 159–179.
- ROBB, Kevin (ed.) (1983). *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. La Salle: Hegeler Institute.
- ROBERTSON SMITH, William (1927). *The Lectures on the Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*. New York: The Macmillan Company.
- ROBERTSON SMITH, William – BLACK, John S. (ed.) – CHRYSTAL, George (ed.) (1912). *Lectures and Essays of William Robertson Smith*. London: Adam & Charles Black.
- ROSENBERG, Martin (1985/86). Raphael's *Transfiguration* and Napoleon's Cultural Politics. *ECS* 19 (2): 180–205.
- ROTH, Catharine P. (1976). The Kings and the Muses in Hesiod's *Theogony*. *TAPhA* 106: 331–338.
- RUSSELL, Bertrand – SLATER, John G. (ed.) (1997). *The Collected Papers of Bertrand Russell, volume 11: Last Philosophical Testament 1947–68*. London: Routledge.
- SAGAN, Carl (1996). *The Demon-Haunted World*. New York: Ballantine Books.
- SALER, Benson (1999). Biology and Religion: On Establishing a Problematic. *MTSR* 11 (4): 386–394.
- SANTORO, Maria C. (1994). Sisifo e il presunto ateismo di Crizia. *Orpheus* 15 (2): 419–429.
- SARTRE, Jean-Paul (1943). *L'être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- (1970). *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel.
- (2004). *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad (přel. Petr Horák).
- (2006). *Bytí a nicota: Pokus o fenomenologickou ontologii*. Praha: Oikoyomenh (přel. Oldřich Kuba).
- SATTERFIELD, Brian (2011). The Beginning of the *Iliad*: The 'Contradictions' of the Proem and the Burial of Hector. *Mnemosyne* 64(1): 1–20. <https://doi.org/10.1163/156852511X504980>
- SCAGLIONI, Carlo (1972). «Sapientia mundi» e «Dei sapientia»: L'esegesi di *I Cor.* 1,18–2,5 in Tertulliano. *Aevum* 46 (3–4): 183–215.
- SCHELER, Max (1933). *Vom Ewigen im Menschen*. Berlin: Der neue Geist Verlag.
- SCHIMMEL, Annemarie (1960). Summary of the Discussion. *Numen* 7 (2): 235–239.
- SCHLESIER, Renate (1982). Les Muses dans le prologue de la «Théogonie» d' Hésiode. *RHR* 199 (2): 131–167. <https://doi.org/10.3406/rhr.1982.4712>
- SCHLOSS, Jeffrey – MURRAY, Michael (eds.) (2009). *The Believing Primate: Scientific, Philosophical and Theological Reflections on the Origin of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

- SCHMIDT, Wilhelm P. (1930). *Ursprung und Werden der Religion: Theorien und Tatsachen*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- SCHNELLE, Udo (2014). *Paulus: Leben und Denken*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- SCHNEIDER, Friedrich (1896). Theologisches in Raffaels Disputa und Transfiguration. *Katholik* 13 (1): 11–27.
- SCHNEPEL, Burkhard (1997). Edward Evan Evans-Pritchard. In: MICHAELS (1997), pp. 303–323.
- SCHOEDEL, William R. (1959). Philosophy and Rhetoric in the *Adversus Haereses* of Irenaeus. *VChr* 13 (1): 22–32.
- SCHOEDEL, William R. – WILKEN, Robert L. (eds.) (1979). *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition: In Honorem Robert M. Grant*. Paris: Éditions Beauchesne.
- SCHWABL, Hans (1963). Aufbau und Struktur des Prooimions der hesiodischen *Theogonie*. *Hermes* 91 (4): 385–415.
- SCODEL, Ruth (1998). Bardic Performance and Oral Tradition in Homer. *AJPh* 119 (2): 171–194.
- SCOTT, Ian W. (2009). *Paul's Way of Knowing: Story, Experience, and the Spirit*. Grand Rapids: Baker Academic.
- SEARLE, John R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, Mass. – London: The MIT Press.
- SEGAL, Robert A. (ed.) (2006). *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. Malden – Oxford: Blackwell.
- SESBOÛÉ, Bernard (1981). La preuve par les Ecritures chez saint Irénée: À propos d'un texte difficile du livre III de *l'Adversus haereses*. *NRTh* 103 (6): 872–887.
- SETTI, Alessandro (1958). La memoria e il canto: Saggio di poetica arcaica greca. *SIFC* 30 (1): 129–171.
- SHARPE, Eric J. (1969). Nathan Söderblom and the Study of Religion. *Relig Stud* 4 (2): 259–274. <https://doi.org/10.1017/S0034412500003656>
- (1979). Commentary. In: HONKO (1979), pp. 204–212.
- (1986). *Comparative Religion: A History*. London: Duckworth.
- (1997). Nathan Söderblom. In: MICHAELS (1997), pp. 157–169.
- SIDER, Robert D. (1971). *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian*. Oxford: Oxford University Press.
- (1980). Credo quia absurdum? *CW* 73 (7): 417–419.
- SIKES, Edward E. (1931). *The Greek View of Poetry*. London: Methuen & Co.
- SIMMEL, Georg (1905). A Contribution to the Sociology of Religion. *AJS* 11 (3): 359–376.
- (1917). *Grundfragen der Soziologie*. Berlin – Leipzig: G. J. Göschen.
- SINGER, Peter (2011). *The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.

- SKALICKÝ, Karel (2011). *Po stopách neznámého Boha: Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*. Řím – Svitavy: Křesťanská akademie – Trinitas.
- SKARSAUNE, Oskar (1987). *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition*. Leiden: Brill.
- SLONE, Jason D. (2004). *Theological Incorrectness: Why Religious People Believe What They Shouldn't*. Oxford: Oxford University Press.
- SMART, Ninian (1973). *The Science of Religion & the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*. Princeton: Princeton University Press.
- (1984). The Scientific Study of Religion in its Plurality. In: WHALING (1984), pp. 365–378.
- SMITH, Jonathan Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- (2004). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- SMITH, Wilfred Cantwell (1959). Comparative Religion: Whither – and Why? In: ELIADE – KITAGAWA (1959), pp. 31–58.
- (2001). *The Meaning and the End of Religion*. Minneapolis: Fortress Press.
- SNELL, Bruno (1959). Mnemosyne in der frühgriechischen Dichtung. *ABG* 9: 19–22.
- SNOW, Charles P. (1993). *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SOAMES, Scott (2003). *The Philosophical Analysis in the Twentieth Century: Volume 1, The Dawn of Analysis*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- SOKAL, Alan (2008). *Beyond the Hoax: Science, Philosophy and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- SOLMSEN, Friedrich (1954). The “Gift” of Speech in Homer and Hesiod. *TAPhA* 85: 1–15.
- SOSIS, Richard (2009). The Adaptationist-Byproduct Debate on the Evolution of Religion: Five Misunderstandings of the Adaptationist Program. *JOCC* 9: 315–332.
- SOUKUP, Václav (2000). *Přehled antropologických teorií kultury*. Praha: Portál.
- SOUTHWOOD, Martin (1978). Buddhism and the Definition of Religion. *Man* (n.s.) 13 (3): 362–379. <https://doi.org/10.2307/2801935>
- SÖDERBLOM, Nathan (1914). Holiness (General and Primitive). In: HASTINGS (1914), pp. 731–741.
- (1942). *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*. München: Verlag Ernst Reinhardt.
- (1979). *Das Werden des Gottenglaubens: Untersuchungen über die Anfänge der Religion*. Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag.
- SPENCER, Herbert (1898). *The Principles of Sociology, volume 1*. New York: D. Appleton & Company.
- SPENCER, Herbert – HAMILTON, Gail (ed.) (1885). *The Insuppressible Book: A Controversy between Herbert Spencer and Frederic Harrison*. Boston: S. E. Cassino & Company.
- SPERBER, Dan (1975). *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1996). *Explaining Culture*. Malden – Oxford: Blackwell.
- SPERDUTI, Alice (1950). The Divine Nature of Poetry in Antiquity. *TAPhA* 81: 209–240.
- SPIRO, Melford E. (1966). Religion: Problems of Definition and Explanation. In: BANTON (1966), pp. 85–126.
- STAFFORD, Emma – HERRIN, Justin (eds.) (2005). *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium*. Aldershot: Ashgate.
- STANTON, Greg R. (1973). Quid ergo Athenis et Hierosolymnis? Quid mihi tecum est? and τὶ ἐμοὶ καὶ σοί; *RhM* 116 (1): 84–90.
- STAUSBERG, Michael (ed.) (2009). *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London – New York: Routledge.
- STERELNY, Kim (2003). *Thought in a Hostile World: The Evolution of Human Cognition*. Oxford: Blackwell.
- STERN-GILLET, Suzanne (2014). Hesiod's Proem and Plato's *Ion*. *CQ* 64 (1): 25–42. <https://doi.org/10.1017/S0009838813000517>
- STOCKMEIER, Peter (1972). Zum Verhältnis von Glaube und Religion bei Tertullian. In: CROSS (1972), pp. 242–246.
- STODDARD, Kathryn B. (2003). Message of the “Kings and Singers” Passage: Hesiod, “Theogony” 80–103. *TAPhA* 133 (1): 1–16.
- STOLZ, Fritz (1997). Bronisław Kaspar Malinowski. In: MICHAELS (1997), pp. 247–263.
- STRAUSS, David F. (1837). *Das Leben Jesu: Erster Band*. Tübingen: C. F. Osiander.
- STRENSKI, Ivan (1998). Religion, Power, and Final Foucault. *J Am Acad Relig* 66 (2): 345–367. <https://doi.org/10.1093/jaarel/66.2.345>
- (2006). *Thinking about Religion: An Historical Introduction to Theories of Religion*. Malden: Blackwell.
- STROH, Wilfred (1976). Hesiods lügende Musen. In: GÖRGEMANN – SCHMIDT (1976), pp. 85–112.
- SUTTON, Dana (1981). Critias and Atheism. *CQ* 31 (1): 33–38. <https://doi.org/10.1017/S0009838800021054>
- SVENBRO, Jesper (1976). *La parole et le marbre: Aux origines de la poésie grecque*. Lund: Akademisk Avhandling.
- SWINBURNE, Richard (2001). *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press.
- (2005). *Faith and Reason*. Oxford: Clarendon Press.
- SYLVESTER, Robert P. (1990). *The Moral Philosophy of G. E. Moore*. Philadelphia: Temple University Press.
- ŠEDINA, Miroslav (2007). *Bakchantky a včely: Řecký mýtus a filosofie u Klementa Alexandrijského*. Praha: Oikoymenh.
- TALIAFERRO, Charles (2009). Explaining Religious Experience. In: SCHLOSS – MURRAY (2009), pp. 200–214.

- TAMBLIAH, Stanley J. (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, Christopher C. W. (ed.) (1998). *Oxford Studies in Ancient Philosophy, volume XVI*. Oxford: Clarendon Press.
- THEISSEN, Gerd (1983). *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*. Minneapolis: Fortress Press.
- THOMPSON, Paul (1999). Evolutionary Ethics: Its Origins and Contemporary Face. *Zygon* 34 (3): 473–484. <https://doi.org/10.1111/1467-9744.00227>
- TIELE, Cornelis P. (1897). *Elements of the Science of Religion, Part I.: Morphological*. Edinburgh – London: William Blackwood & Sons.
- (1899). *Elements of the Science of Religion, Part II.: Ontological*. Edinburgh – London: William Blackwood & Sons.
- TIGERSTEDT, Eugène N. (1970). *Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato*. *JHI* 31 (2): 163–178. <https://doi.org/10.2307/2708543>
- TILICH, Paul (1957). *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row.
- TORRES-GUERRA, José B. (1999). El Homero de Jenófanos. *Emerita* 67 (1): 75–86. <https://doi.org/10.3989/emerita.1999.v67.i1.186>
- TREMLIN, Todd (2005). Divergent Religion: A Dual-Process Model of Religious Thought. In: WHITEHOUSE – McCAULEY (2005), pp. 69–83.
- (2006). *Minds and Gods: The Cognitive Foundations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- TRIVERS, Robert (2002). *Natural Selection and Social Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- TUCKETT, Jonathan (2016). Clarifying the Phenomenology of Gerardus van der Leeuw. *MTSR* 28 (3): 227–263.
- TURNER, David L. (2008). *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Matthew*. Grand Rapids: Baker Academic.
- TWELFTREE, Graham H. (ed.) (2011). *The Cambridge Companion to Miracles*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TWEYMAN, Stanley (ed.) (1995). *David Hume: Critical Assessments. Volume IV: Ethics, Passions, Sympathy, 'Is' and 'Ought'*. London – New York: Routledge.
- TWORUSCHKA, Udo (2011). *Religionswissenschaft: Wegbereiter und Klassiker*. Köln: Böhlau Verlag.
- TYLOR, Edward B. (1903a). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, volume 1*. London: John Murray.
- (1903b). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom, volume 2*. London: John Murray.
- VÁCLAVÍK, David (2014). *Religionistická typologie a taxonomie*. Brno: Masarykova Univerzita.
- VAN BAAREN, Theo P. (1973). Science of Religion as a Systematic Discipline: Some Introductory Remarks. In: VAN BAAREN – DRIJVERS (1973), pp. 35–56.

- VAN BAAREN, Theo P. – DRIJVERS, Han J. W. (eds.) (1973). *Religion, Culture and Methodology: Papers of the Groningen Working-group for the Study of Fundamental Problems and Methods of Science of Religion*. The Hague – Paris: Mouton.
- VAN DEN BOSCH, Lourens P. (2002). *Friedrich Max Müller: A Life Devoted to the Humanities*. Leiden – Boston: Brill.
- VAN DER LEEUW, Gerardus (1926). Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte. *SMRS* 2: 1–43.
- (1938). Rudolf Otto und die Religionsgeschichte. In: LANCZKOWSKI (1974), pp. 76–86.
- (1963). *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology*. New York: Harper & Row.
- VAN DER LOOS, Hendrik (1965). *The Miracles of Jesus*. Leiden: Brill.
- VAN GENNEP, Arnold (1911). De la méthode à suivre dans l'étude des rites et des mythes. *Rev Univ Brux* 6: 505–523.
- (1920). *L'État actuel du problème totémique: étude critique des théories sur les origines de la religion et de l'organisation sociale*. Paris: Leroux.
- (1960). *Rites of Passage*. Chicago: The University of Chicago Press.
- VAN GRONINGEN, Bernard A. (1946). The Proems of the *Iliad* and the *Odyssey*. *MKNAW* 9 (1–10): 279–293.
- (1948). Les trois Muses de l'Hélicon. *AC* 17 (1): 287–296.
- VAN WINDEN, Jacob C. M. (1977). Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, “Dialogue” I 4–5. *VChr* 31 (3): 181–190.
- VERDENIUS, Willem J. (1972). Notes on the Proem of Hesiod's “Theogony”. *Mnemosyne* 25 (3): 225–260. <https://doi.org/10.1163/156852572X00324>
- (1983). The Principles of Greek Literary Criticism. *Mnemosyne* 36 (1/2): 14–59. <https://doi.org/10.1163/156852583X00034>
- VERNANT, Jean-Pierre (1957). Du mythe à la raison: La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque. *Annales (ESC)* 12 (2): 183–206. <https://doi.org/10.3406/ahess.1957.2623>
- (1996). *Mythe et pensée chez les Grecs: Études de psychologie historique*. Paris: Éditions La Découverte.
- VEYNE, Paul (2000). *Les Grecs ont-ils cru à leur mythes?: Essai sur l'imagination constituante*. Paris: Seuil.
- VICAIRE, Paul (1963). Les Grecs et le mystère de l'inspiration poétique. *BAGB* 1: 68–85.
- VIDO, Roman (2003). K definici náboženství v sociálních vědách. *Sacra* 1: 25–35.
- (2010). Vstanou noví bohové: Odkaz Ěmila Durkheima pro moderní sociologii náboženství. In: LUŽNÝ – VÁCLAVÍK (2010), pp. 41–63.
- VÍTEK, Tomáš (2006). *Empedoklés: Komentář*. Praha: Herrmann & synové.
- VLASTOS, Gregory (1945). Ethics and Physics in Democritus. *PhR* 54 (6): 578–592.

- (1952). Theology and Philosophy in Early Greek Thought. *PhilosQ* 2 (7): 97–123.
- (1991). *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Ithaca – New York: Cornell University Press.
- VON DER MÜHLL, Peter (1970). Hesiods helikonische Musen. *MH* 27 (4): 195–197.
- VON FRITZ, Kurt (1956). Das Prooemium der hesiodischen *Theogonie*. In: ERBSE (1956), pp. 29–45.
- WAARDENBURG, Jacques (1973). Research on Meaning in Religion. In: VAN BAAREN – DRIJVERS (1973), pp. 109–136.
- (1974). *Classical Approaches to the Study of Religion, volume 2: Bibliography*. The Hague – Paris: Mouton (R+R 4).
- (1978). *Reflections on the Study of Religion*. The Hague – Paris: Mouton (R+R 15).
- (1997a). *Bohové zblízka: Systematický úvod do religionistiky*. Brno: Masarykova Univerzita – Georgetown.
- (1997b). Gerardus van der Leeuw. In: MICHAELS (1997), pp. 264–276.
- (1999). *Classical Approaches to the Study of Religion: Aims, Methods and Theories of Research*. New York – Berlin: Walter de Gruyter (R+R 3) (repr.).
- WACH, Joachim (1923). Zur Methodologie der allgemeinen Religionswissenschaft. In: LANCZKOWSKI (1974), pp. 30–56.
- (1944). *Sociology of Religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- (1950). Über das Lehren der Religionsgeschichte. In: LANCZKOWSKI (1974), pp. 114–123.
- (1951). *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. London: Routledge & Kegan Paul.
- WACH, Joachim – KITAGAWA, Joseph M. (ed.) (1958). *The Comparative Study of Religions*. New York – London: Columbia University Press.
- (1968). *Understanding and Believing: Essays by Joachim Wach*. New York – Evanston: Harper Torchbooks.
- WALDENFELS, Hans (1997). Wilhelm Schmidt. In: MICHAELS (1997), pp. 185–197.
- WASZINK, Jan H. (1979). Tertullian's Principles and Methods of Exegesis. In: SCHOEDEL – WILKEN (1979), pp. 17–31.
- WATKINS, Calvert (1995). *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*. Oxford: Oxford University Press.
- WAX, Murray L. (1984). Religion as Universal: Tribulations of an Anthropological Enterprise. *Zygon* 19 (1): 5–20. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1984.tb00562.x>
- WEBER, Max (2006). *Religion und Gesellschaft: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Eggenstein: Dörfner Verlag.
- WEDEMEYER, Christian K. – DONIGER, Wendy (eds.) (2010). *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions: The Contested Legacies of Joachim Wach and Mircea Eliade*. Oxford: Oxford University Press.
- WEINBERG, Steven (1994). *Dreams of a Final Theory: The Scientist's Search for the Ultimate Laws of Nature*. London: Vintage.

- (2001). *Facing Up: Science and Its Cultural Adversaries*. Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press.
- WERBLOWSKY, R. J. Zwi (1959). Die Rolle der Religionswissenschaft bei der Förderung gegenseitigen Verständnisses. In: LANCZOWSKI (1974), pp. 180–188.
- (1960). Marburg: And After? *Numen* 7 (2): 215–220.
- (1979). Commentary. In: HONKO (1979), pp. 535–538.
- WERNICK, Andrew (2001). *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WEST, Martin L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- WESTERMARCK, Edward (1891). *The History of Human Marriage*. London: Macmillan & Co.
- WHALING, Frank (ed.) (1984). *Contemporary Approaches to the Study of Religion, volume 1: The Humanities*. Berlin – New York: Mouton (R+R 27).
- (ed.) (1985). *Contemporary Approaches to the Study of Religion, volume 2: The Social Sciences*. Berlin – New York: Mouton (R+R 28).
- WHEELER, Graham (2002). Sing, Muse ...: The Introit from Homer to Apollonius. *CQ* 52 (1): 33–49. <https://doi.org/10.1093/cq/52.1.33>
- WHITEHOUSE, Harvey (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- WHITEHOUSE, Harvey – MCCAULEY, Robert N. (eds.) (2005). *Mind and Religion: Psychological and Cognitive Foundations of Religiosity*. Walnut Creek: AltaMira Press.
- WHITMARSH, Tim (2014). Atheistic Aesthetics: The Sisyphus Fragment, Poetics and the Creativity of Drama. *PCPhS* 60: 109–126.
- WIDENGREN, Geo (1945). Evolutionistische Theorien auf dem Gebiet der vergleichenden Religionswissenschaft. In: LANCZOWSKI (1974), pp. 87–113.
- (1968). Einige Bemerkungen über die Methoden der Phänomenologie der Religion. In: LANCZOWSKI (1974), pp. 257–271.
- (1969). *Religionsphänomenologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- WIEBE, Donald (1980). *Religion and Truth: Towards an Alternative Paradigm for the Study of Religion*. The Hague – Paris: Mouton (R+R 23).
- (1984). Beyond the Sceptic and the Devotee: Reductionism in the Scientific Study of Religion. *J Am Acad Relig* 52: 157–165.
- (2000). *The Politics of Religious Studies: The Continuing Conflict with Theology in the Academy*. New York: Palgrave.
- (2008). Science, Scholarship and the Domestication of Religion: On Dennett's *Breaking the Spell*. *MTSR* 20 (1): 54–60.
- WILLIAMS, Bernard (2006). *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton: Princeton University Press.
- WILLIAMS, George C. (1966). *Adaptation and Natural Selection: Critique of Some Current Evolutionary Thought*. Princeton: Princeton University Press.

- (1993). Mother Nature Is a Wicked Old Witch. In: NITECKI – NITECKI (1993), pp. 217–232.
- WILSON, David S. (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- WILSON, David S. – SOBER, Elliott (1994). Reintroducing Group Selection to the Human Behavioral Sciences. *Behav Brain Sci* 17 (4): 585–608. <https://doi.org/10.1017/S0140525X00036104>
- WILSON, Edward O. (1998a). *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Vintage.
- (1998b). The Biological Basis of Morality. *Atl Mon* 281 (4): 53–70.
- (2000). *Sociobiology: A New Synthesis*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- WILSON, James Q. (1997). *The Moral Sense*. New York: Free Press.
- WINIARCZYK, Marek (1984). Wer galt im Alterthum als Atheist? *Philologus* 128 (2): 157–183.
- (1987). Nochmals das Satyrspiel „Sisyphos“. *WS* 100: 35–45.
- (1992). Antike Bezeichnungen der Gottlosigkeit und des Atheismus. *RhM* 135: 216–225.
- WIŚNIEWSKI, Bohdan (1994). La conception de dieu chez Xénophane. *Prometheus* 20: 97–103.
- WISSMANN, Hans (1997). James George Frazer (1854–1941). In: MICHAELS (1997), pp. 77–89.
- WITTE, Markus (ed.) (2004). *Gott und Mensch im Dialog: Festschrift für Otto Kaiser zum 80. Geburtstag*. Berlin – New York: Walter de Gruyter.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1922). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge & Kegan Paul.
- (1993). *Filosofická zkoumání*. Praha: Filosofický ústav AV ČR (přel. Jiří Pechar).
- (2001). *Philosophical Investigations*. Malden: Blackwell.
- (2007). *Tractatus logico-philosophicus*. Praha: Oikoymenh (přel. Petr Glombíček).
- WÖLFFLIN, Heinrich (1983). *Die klassische Kunst: Eine Einführung in die italienische Renaissance*. Basel – Stuttgart: Schwabe.
- WOLFSON, Harry A. (1942). The Double Faith Theory in Clement, Saadia, Averroes and St. Thomas, and Its Origin in Aristotle and the Stoics. *Jew Q Rev* 33 (2): 213–264.
- WRIGHT, David F. (1982). Christian Faith in the Greek World: Justin Martyr's Testimony. *EQ* 54 (2): 77–87.
- WRIGHT, Robert (1995). *The Moral Animal: Evolutionary Psychology and Everyday Life*. New York: Vintage.
- WULFF, David M. (1985). Psychological Approaches. In: WHALING (1985), pp. 21–88.
- YAMAGATA, Naoko (1994). *Homeric Morality*. Leiden – New York: Brill.
- YINGER, J. Milton (1970). *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan Publishing.
- YU, Jimmy (2012). *Sanctity and Self-Inflicted Violence in Chinese Religions, 1500–1700*. Oxford: Oxford University Press.
- YUNIS, Harvey (1988). The Debate on Undetected Crime and an Undetected Fragment from Euripides' Sisyphus. *ZPE* 75: 39–46.

- ZAHAVI, Amotz – ZAHAVI, Avishag (1997). *The Handicap Principle: A Missing Piece of Darwin's Puzzle*. Oxford: Oxford University Press.
- ZELLNER, H. M. (1994). Scepticism in Homer? *CQ* 44 (2): 308–315. <https://doi.org/10.1017/S0009838800043779>
- ZIMMERMANN, Ruben (ed.) (2013). *Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Band 1: Die Wunder Jesu*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- ZINSER, Hartmut (1997). Sigmund Freud. In: MICHAELS (1997), pp. 90–102.
- ZUIDDAM, Benno A. (2010). Early Orthodoxy: The Scriptures in Clement of Alexandria. *APB* 21 (2): 307–319.

11.4 Obrazová příloha



RAFFAELLO SANZIO, *Trasfigurazione*, 1518–1520

Olej na plátně, 405 x 278 cm

Pinacoteca Vaticana, Città del Vaticano

EDIČNÍ RADA MASARYKOVY UNIVERZITY

prof. MUDr. Martin Bareš, Ph.D. (předseda)
Ing. Radmila Droběnová, Ph.D.
Mgr. Tereza Fojtová
Mgr. Michaela Hanousková
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.
doc. PhDr. Mgr. Tomáš Janík, Ph.D.
doc. JUDr. Josef Kotásek, Ph.D.
doc. Mgr. et Mgr. Oldřich Krpec, Ph.D.
PhDr. Alena Mizerová (tajemnice)

doc. Ing. Petr Pirožek, Ph.D.
doc. RNDr. Lubomír Popelínský, Ph.D.
Mgr. Kateřina Sedláčková, Ph.D.
prof. RNDr. David Trunec, CSc.
doc. PhDr. Martin Vaculík, Ph.D.
prof. MUDr. Anna Vašků, CSc.
Mgr. Iva Zlatušková (místopředsedkyně)
doc. Mgr. Martin Zvonař, Ph.D.

EDIČNÍ RADA FILOZOFICKÉ FAKULTY MASARYKOVY UNIVERZITY

prof. Mgr. Lukáš Fasora, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Hanuš, Ph.D.
doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.
(předsedkyně)
doc. PhDr. Jana Chamonikolasová, Ph.D.
prof. Mgr. Libor Jan, Ph.D.
prof. PhDr. Jiří Kroupa, CSc.

prof. PhDr. Petr Kyloušek, CSc.
prof. Mgr. Jiří Macháček, Ph.D.
doc. Mgr. Katarina Petrovićová, Ph.D.
(tajemnice)
prof. PhDr. Ivo Pospíšil, DrSc.
prof. PhDr. BcA. Jiří Raclavský, Ph.D.

Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství

Juraj Franek

Vydala MASARYKOVA UNIVERZITA, Žerotínovo nám. 617/9, 601 77 Brno
v edici **Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity** / číslo 472

Odpovědná redaktorka / doc. Mgr. Jana Horáková, Ph.D.

Výkonná redaktorka / doc. Mgr. Katarína Petrovičová, Ph.D.

Ediční referentka / Mgr. Vendula Hromádková

Grafická koncepce edice a návrh obálky / Mgr. Pavel Křepela

Sazba / Dan Šlosar

Vydání první / 2017

Náklad / 200 výtisků

Tisk a knihařské zpracování / powerprint s.r.o., Brandejsovo nám. 1219/1,
165 00 Praha-Suchbát

ISBN 978-80-210-8798-9

ISBN 978-80-210-8801-6 (online : pdf)

ISSN 1211-3034

<https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8801-2017>



#472