

Franek, Juraj

Naturalistické paradigma: Kritická reflexe náboženství u před Sokratiků

In: Franek, Juraj. *Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství.*

Vydání první Brno: Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017, pp. 18-45

ISBN 978-80-210-8798-9; ISBN 978-80-210-8801-6 (online : pdf)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/137591>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

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

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 *Promýšlet náboženství* (*Thinking about Religion*), která dokonce obsahuje úvodní kapitolu s názvem *Prehistorie studia náboženství* (*The Prehistory of the Study of Religion*),⁵⁹ začíná výklad v období renesance – přičemž předsofokratovští 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. | ἔξ ἡμέων γὰρ φασὶ 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,
ὅσα 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 ἀνθρωπομορφέας ἐνόμισαν τοὺς θεοὺς κατὰ πᾶρα 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 opřevali mnohé bezbožné činy bohů,
ἀθεμιστία 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 ἄλλη. 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 'premissa' 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 ἄγαθόν),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 εἶναι 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 (ἐβεβλήσθαι 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 věšú 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 Herculaneum (*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 božové 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
<πρωτων> πυκνός τις καὶ σοφός γνώμην
[ἀνήρ [γνώναι]¹³¹
<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἶη τὸ δαῖμα τοῖς κακοῖσι, κὰν λάθραι
(30) πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσι <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 γνώναι, 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 bezzákonnost 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 stačovala 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 εἰσηγάγε 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 λέγῃ φαίνεσθαι τὰ περὶ <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] Διοσκου[ρ]οῦς ...

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 prodesent 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 ἔννοιαν 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 (πρωτον ὑπο Πρωδικου γεγραμμενα). 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 και 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 Herculaneu).

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 και 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 (οὐτος 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 hexametru), 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): χαίρ', ἐπεὶ οὐτὶ σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι | τήνδ' ὁδὸν (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 ἀληθίης.

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 στέφεισίν τε θαλαίσις.

176 SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos* 7.125 = DK 31 B 3: ἀλλὰ θεοὶ τῶν μὲν μανίην ἀποτρέψατε γλώσσης, | ἐκ δ' ὀσίων 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 δέ φησιν ἐξαναστάντα αὐτὸν ᾧδευκεῖναι ὡς ἐπὶ τὴν Αἴτνην, εἶτα παραγενόμενον ἐπὶ τοὺς κρατήρας τοῦ πυρός ἐναλέσθαι καὶ ἀφανισθῆναι, βουλόμενον τὴν περὶ αὐτοῦ φήμην βεβαιῶσαι ὅτι γεγόνει 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 φαίνηται.

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“.