

Čížek, Jan

Anthony Collins v kontextu raného britského osvícenství

Pro-Fil. 2018, vol. 19, iss. 1, pp. 19-35

ISSN 1212-9097 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/pf18-1-1765>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/138307>

Access Date: 28. 11. 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.

ANTHONY COLLINS V KONTEXTU RANÉHO BRITSKÉHO OSVÍCENSTVÍ

JAN ČÍŽEK

Katedra filozofie FF OU, Ostrava, Česká republika, jan.cizek@osu.cz

PŮVODNÍ VĚDECKÁ PRÁCE ▪ OBDRŽENO: 10. 8. 2017 ▪ PŘIJATO: 9. 4. 2018

Abstrakt: Cílem této studie je představit základní rámec filozofického díla anglického volnomyšlenkáře Anthonyho Collinse (1676–1729) v kontextu britského osvícenského myšlení konce 17. a první poloviny 18. století. Prostřednictvím analýzy jednotlivých spisů je vyloženo Collinsovo chápání rozumu jako nástroje nepostradatelného nejen v oblasti poznání profánního, ale také divinného. Studie dále sleduje Collinsovu obhajobu naprosté volnosti myšlení i formy jeho vyjádření. Významný prostor je věnován rovněž autorově filozofii náboženství. Studie dokládá, že Collins nebyl izolovaným myslitelem, ale že ve svém díle těžil jak z předcházející (Spinoza, Herbert z Cherbury a především John Locke), tak i současné filozofické diskuze (zejména John Toland).

Klíčová slova: Anthony Collins; britské osvícenství; deismus; John Locke; John Toland; rozum; volnomyšlenkářství

ANTHONY COLLINS IN THE CONTEXT OF EARLY BRITISH ENLIGHTENMENT

Abstract: The paper aims to introduce the main aspects of the philosophical work of the English free-thinker Anthony Collins (1676–1729) and portray it in the context of the British Enlightenment (esp. between the end of the 17th century and the first half of the 18th century). By means of an analysis of Collins's individual works, the paper illustrates his understanding of reason as an instrument necessary not only in the area of profane but also of the divine knowledge. The paper further deals with Collins's defence of absolute freedom of thought and the form of its presentation. A considerable amount of attention is also paid to Collins's philosophy of religion. The study documents that Collins was by no means an isolated philosopher; on the contrary, his work was based on previous (Spinoza, Edward Herbert of Cherbury and mainly John Locke) as well as on contemporary philosophical discussions (especially John Toland).

Keywords: Anthony Collins; British Enlightenment; Deism; freethought; John Locke; John Toland; reason

Úvod

Dějiny Anglie 17. století jsou poznamenány četnými politickými konflikty, o jejichž přinejmenším částečné náboženské motivaci nelze pochybovat: krvavá občanská válka, Cromwellův protektorát, období Stuartovské restaurace, slavná revoluce. Na konci tohoto

období se naopak začíná rozvíjet jedinečná a dosud nepředstavitelně otevřená diskuze o povaze a samotné pravdivosti přirozeného i zjeveného náboženství, která vešla ve známost jako deistické hnutí.

Za její nejzazší kořeny můžeme považovat zámořské objevné plavby, v jejichž důsledku došlo ke zpochybnění stávajícího výkladu dějin světa a lidstva na základě biblického líčení. Nepoměrně významnější byl jistě vliv evropské reformace. Ačkoliv Luther i Kalvín zdůrazňovali porušenost lidských kognitivních schopností v důsledku Pádu, v teologické praxi Anglie druhé poloviny 16. století a celého století 17. se neustále zvyšoval důraz na nezbytnost správného vědění jako základního předpokladu spasení. K tomuto nepochybně přispělo také rozšíření arminianismu, pod jehož vlivem se na Britských ostrovech prosadilo přesvědčení, že Bůh ke spáse vyvolil ty, kteří se rozhodli pro víru v Ježíše Krista na základě vlastního svobodného uvážení a úsudku.

V průběhu 17. století tak v Anglii vznikla doslova záplava publikací usilujících o vystižení těch nejzákladnějších tezí, na nichž spočívá pravé náboženství. Tato praxe vedla v důsledku k tomu, že byly jednotlivé koncepty srovnávány a jejich jednotlivé argumenty podrobovány rozumovému zhodnocení. Přirozené neboli rozumové náboženství tak v dobové diskuzi dosáhlo stejného významu jako náboženství zjevené, opírající se výlučně o svědectví *Písma*.

Reformace přispěla mimo jiné také k přesvědčení, že všechny lišící se konfese a interpretace jsou spíše různými manifestacemi jediného pravého náboženství. Tento postoj předznamenalo ve filozofické rovině již dílo Mikuláše Kusánského nebo Marsilia Ficina, již shodně zdůrazňovali, že různé pojmy praktické víry jsou jen důsledkem odlišných epistemických východisek. Ocenění rozumu, který je schopen dílčí rozdíly překlenout a dospět k poznání pravé podstaty náboženství – stejně jako umožňuje zjevení, jen jinou cestou –, se pak v ostrovním filozofickém prostředí dostává především skrze díla cambridgeských platoniků (Harrison 2002, 5–14, 19–60).

Podobnému ocenění se mimo to těší také dílo Herberta z Cherbury (v čele se spisem *De Veritate, prout distinguitur a Revelatione, a Verisimili, a Possibili, et a Falso*, 1624), nazývaného otcem deismu – tedy hnutí, jež bývá nejčastěji chápáno jako obhajoba přesvědčení, že rozumové poznání Boha se vyrovná Božímu zjevení (ne-li samo o sobě dostačuje). Připomeňme však, že charakteristika deismu je nepoměrně složitější, a především v současnosti se interpreti kloní k názoru, že jednotliví myslitelé řadící se k tomu proudu sdíleli spíše společné cíle nežli jakýkoliv systém přesvědčení. Za vůbec první dílo náležející k deismu je dnes považována poéma *Les quatrains du déiste*, jež se objevila v Paříži kolem roku 1623, ačkoliv již v Burtonově proslulém spise *The Anatomy of Melancholy* (1621) nalzáme explicitní uvedení pojmu „*Deists*“ (Hudson 2009, 30–38).

Vrátíme-li se k Herbertovi, mysliteli blízkému arminianismu, i on usiloval o identifikaci jasných a jednoznačných základů zbožnosti zajišťujících spásu: Pravé náboženství tedy neztotožňoval s konkrétní církví, ale se systémem správných znalostí. Ačkoliv nebyl prvním, kdo prohlašoval, že se lze základních principů náboženství dobrat cestou rozumu (a k deismu se výslovně nehlásil), byl podle Wayne Hudsona vůbec prvním Evropanem, který otevřeně vybízel laiky založit svou víru spíše na rozumové úvaze nežli na zjevení vykládaném kněžími.

Pomineme-li kontinentální diskuzi a její pravděpodobný vliv (jmenovitě především Spinozův *Tractatus theologico-politicus* z roku 1670, který prokazatelně mezi představiteli raného britského osvícenství koloval) či působení nejrůznějších heterodoxních skupin (zejména sociniánů), lze vysledovat, že je narůstající otevřenost k promýšlení i těch nejzásadnějších

náboženských otázek patrná i ve filozofické produkci kanonických postav britského filozofického myšlení (Hudson 2009, 41–56; Harrison 2002, 61–73). V Lockově *Eseji o lidském chápání* nalézáme pasáže jednoznačně obhajující roli rozumu v oblasti poznání profánního i divinálního:

O zjevení je třeba usuzovat na základě rozumu. – Takže ten, kdo se nechce vydat v plen všem těm přemrštěnostem z poblouznění a bludu, musí vodítka svého vnitřního světla vystavit zkoušce. Když Bůh utváří proroka, neruší přitom člověka. Ponechává mu všechny jeho schopnosti v přirozeném stavu, aby mu dal možnost posoudit jeho vnuknutí, ať už jsou božského původu či nikoli. Pokud osvítl mysl nadpřirozeným světlem, nezhasí to, které je přirozené. Kdyby nás chtěl přimět k tomu, abychom souhlasili s pravdou nějakého výroku, pak buď tu pravdu ozřejmí běžnými metodami přirozeného rozumu, anebo nás přiměje k rozpoznání toho, že jde o pravdu, s níž máme souhlasit svou autoritou; a o tom, že jde o jeho zásah, nás přesvědčí nějakými znaky, v nichž se rozum nemůže mýlit. Rozum musí být ve všem naším posledním rozhodčím a vodítkem. Tím nemyslím, že se musíme radit s rozumem a ověřovat si, zda lze k některému výroku zjevenému od Boha dospět na základě přirozených principů, a pakliže ne, že jej pak smíme odmítnout; nýbrž se musíme s rozumem poradit a jím ověřovat, zda zjevení od Boha je, anebo ne (Locke 2012, 4. kniha, XIX. kapitola, § 14; dále XVIII. kapitola, § 5, 8, 11).¹

Zcela jednoznačnou a explicitní deklaraci práva rozumu posuzovat pravdy lidské i božské pak představuje spis *Christianity not Mysterious* sepsaný irským myslitelem Johnem Tolandem, jehož uveřejnění v roce 1696 bývá považováno za počátek dlouhé a pestré deistické kontroverze (*Deist controversy*) na Britských ostrovech. Toland se ve svém nejznámějším pojednání snaží filozoficky obhájit to, že rozum je základním prostředkem pro odlišení pravdivého od nepravdivého ve všech oblastech poznání a že celé *Písmo* neobsahuje nic, co by rozumu protičelo či se nad něj pozvedalo – tedy že Boží slovo je rozumovému posuzování zcela otevřeno. Přirozené a zjevené náboženství jsou tak jen dvě různé cesty k poznání téhož (Toland 1997, 87).

Publikace Tolandova spisu, ostře útočícího na duchovní, které viní ze zavlečení nepochopitelných a rozumu se protivících mystérií do původně zcela racionálního křesťanství, vzbudila vášnivé reakce bez nadsázky na celých Britských ostrovech.² Za jednu z nejpozoruhodnějších může být považováno nadšení, s jakým Tolanda a jeho postoje líčí ve svém dopise Johnu Lockovi z dubna 1697 (tedy skutečně záhy po uveřejnění *Christianity not Mysterious*) irský filozof William Molyneux. O Tolandovi mimo jiné píše:

Náš rozhovor byl velmi příjemný. Považuji jej za pravého volnomyšlenkáře a dobrého učence. Vládne u nás ale násilný duch, který se proti němu začíná obracet a jenž, věřím, bude zesilovat každým dnem. Domnívám se, že duchovní jsou jím znepokojeni do vysoké míry (Locke 1742, 150).

Byl to podle všeho právě Molyneux, kdo pro charakteristiku Johna Tolanda jako první použil novotvar *volnomyšlenkář* (*Free-Thinker*) (Robertson 1899, 4; O'Higgins 1970, 3, 14–15).

¹ V tomto ohledu si Locka vysoce cení i David Hume ve svých *Dialozích o přirozeném náboženství*. Srov. Hume (2013, 52–53).

² Popis bezprostředně následujících událostí nabízí – ačkoliv z nepochybně zaujatého stanoviska – Tolandův anonymní stoupenec v krátkém pojednání *A Narrative Containing the Occasion of the following letter – An Apology for Mr. Toland, in a Letter from Himself to a Member of the House of Commons in Ireland, written the day before his Book was resolv'd to be burnt by the Committee of Religion*. Edici spisu viz Toland (1997, 111–121).

Během posledních let 17. století a v prvních dekádách století 18. se stal z volnomyšlenkářství, snahy o jeho uchopení a obhajobu doslova filozofický program řady britských intelektuálů. Jedním z nich byl i Lockův blízký přítel a Tolandův dobrý známý Anthony Collins (1676–1729), jehož pojetí rozumu jako nástroje nepostradatelného i v oblasti víry, úsilí o obranu volnosti myšlení a filozofii náboženství tato studie přibližuje a současně se pokouší nastínit Collinsovo místo v kontextu raného britského osvícenství.

Rozum a jeho užívání

Anthony Collins, nedostudovaný právník, oblastní úředník a nezávislý myslitel, narozený v anglickém Middlesexu se rozumu a šíři jeho působnosti věnuje již ve svém prvním uveřejněném pojednání, ve spise *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, the Evidence whereof depends upon Human Testimony* (*Esej o užívání rozumu v tvrzeních, jejichž důkaz spočívá na lidském svědectví*), jenž vyšel anonymně (stejně jako všechna Collinsova díla) roku 1707 a který bývá chápán jako možná reakce na kontroverzi, kterou na Britských ostrovech vzbudil výše jmenovaný přelomový spis Johna Tolanda (O'Higgins 1970, 2–3, 30, 51, 65).³

Protože si je Collins vědom dosavadní různorodosti chápání pojmu *rozum*, nabízí v úvodu svého pojednání vlastní definici. Rozum je podle něj „*schopností myslí, skrze níž vnímáme pravdivost a nepravdivost, pravděpodobnost a nepravděpodobnost tvrzení*.“ Každé tvrzení (*proposition*) podle něj sestává z pojmů (*terms or words*), jež reprezentují jednotlivé ideje (*ideas*) chápané v duchu Lockova *Eseje o lidském chápání* (Collins 1709, 3; Locke 2012, 2. kniha, I. kapitola, § 1–5; VIII. kapitola, § 7–8; XXXII. kapitola, § 19–26; 3. kniha, I. kapitola, § 1–5; II. kapitola, § 1–2).

V závislosti na vztahu idejí v dílčích tvrzeních pak můžeme rozlišit následující stupně poznání. Pokud je spojení idejí poznáváno bezprostředně a intuitivně, můžeme hovořit o jistém poznání (jako například u věty „ $2+2=4$ “). V jiných tvrzeních je spojení idejí nutné verifikovat pomocí důkazu (*proof*) anebo jiných, zprostředkujících idejí. Jako příklad Collins uvádí větu „*Lidé jsou si od přírody rovni*.“, v níž obsažené pojmy *lidé* a *rovnost* na první pohled spojení nevykazují. Pokud ovšem nenalezneme žádný protipříklad (např. že by jeden člověk či rod měl mít výhradní politickou moc nad jinými) ani mezi svými vlastními ideami, ani v *Písmu*, je možné tvrzení považovat za pravdivé. Třetí skupina idejí sdružených v tvrzení může být posouzena pouze do určité míry pravděpodobnosti (např. věta „*Vedle našeho existují i jiné světy*.“). Čtvrtou skupinou jsou konečně tvrzení založená na svědectví (*testimony*) druhých, jejichž validita je nejspornější (Collins 1709, 4–5, 32). I v tomto případě je Collins silně ovlivněn Lockovým rozčleněním stupňů poznání na intuitivní (*intuitive*) – důkazné (*demonstrative*) – smyslové (*sentistive*) a na víru či domnění (*faith or opinion*). Za pozornost jistě stojí, že Collins na rozdíl od Locka domnění a víru chápe jako odlišné úrovně jistoty poznání, když víře vyhrazuje přímo nejnižší stupeň (Locke 2012, 4. kniha, II. kapitola, § 1–2, 14).

Na prvním a druhém druhu poznání je podle Collinse založena věda (*science*), na pravděpodobném poznání se zakládá domnění (*opinion*), ze svědectví jiných vychází víra (*faith*). Collins je přesvědčen, že rozum nachází své uplatnění ve všech čtyřech úrovních poznání. Nejméně evidentní a nejdiskutabilnější je místo a role rozumu v hodnocení výroků z oblasti víry, proto této otázce věnuje zdaleka nejvíce prostoru (Collins 1709, 5–6).

³ Analýza v této studii je založena na druhém, opraveném – a rovněž anonymním – vydání spisu z roku 1709.

Historie nám ukazuje, tvrdí Collins, že svědectví je dobrým zdrojem poznání. Protože se zázraky nedějí dennodenně, je svědectví rovněž jediným zdrojem znalostí teologických. Z tohoto důvodu je ale nutné klást značný důraz na důvěryhodnost osob, jež svědectví podávají, a na důvěryhodnost popisovaného (např. soulad popisované události a dosud známých faktů; zvážení síly důkazů).⁴ Právě proto je uplatnění rozumu ve věcech víry naprosto nezbytné. Rozum nicméně neslouží jen k potvrzení svědectví či verifikaci popisované události, jeho působnost se vztahuje také na vyložení významu Božího zjevení (Collins 1709, 6–13). Upozorníme na tomto místě, že Collins svým zdrženlivým postojem vůči spolehlivosti zázraků nijak nevybočuje z dobové linie britských filozofů náboženství – počínaje přinejmenším Charlesem Blountem a jeho spisem *Miracles, No Violations of the Laws of Nature* z roku 1683 a konče Humovým pojednáním o tématu ve *Zkoumání o lidském rozumu* z roku 1748 (Blount 1683; Hume 1996, 152–180).

Rozum je podle Collinse, mimo výše uvedené, navíc jediným prostředkem, kterým se lze uchránit před doslovným chápáním *Písma* a z toho plynoucím nebezpečím, že bychom celé zjevení mohli zavrhnout jako nesmyslné. Pomocí rozumu totiž můžeme odhalit ty pasáže, které jistě nejsou Božího původu, ale byly do *Písma* doplněny v pozdější době (Collins 1709, 13–17). Mimo to je zaručeno výhradně užitím rozumu, že správně porozumíme teologickým pojmům. Hovoří-li se v *Písmu* například o nekonečném (*infinite*), často se má za to, že jde o něco nepochopitelného. Protože je ale slovo *nekonečný* součástí našeho přirozeného jazyka, musí mít jednoznačný a srozumitelný význam, podobně jako ho mají výrazy *číslo tři* nebo *červená barva*. Jde jen o to tento význam správně rozumem analyzovat a pochopit (Collins 1709, 33). Domnívám se, že předpoklady tohoto postoje je možné vysledovat opět již v Lockově *Eseji*, kde se tvrdí, že lze složenou ideu nekonečného rozložit na ideje jednoduché, získané smyslovým vnímáním anebo reflexí, a tedy snadno pochopitelné (Locke 2012, 2. kniha, XIII. kapitola, § 4; XXIII. kapitola, § 34–35). Dodejme, že podobného ocenění rozumu se dostává také v dílech dalších britských volnomyšlenkářů. Vedle Collinse a Tolanda např. u Matthewa Tindala, Thomase Chubba či Thomase Morgana (Redwood, 1996, 145, 197–200).

V návaznosti na očekávatelnou výhradu proti svému stanovisku Collins tematizuje dichotomii pravd nadrozumových a protirozumových (*things above, and things contrary to reason*), již podle svých slov chápe jako mocné zaklínadlo kněží, libujících si v mystériích, rozporech a nesrozumitelnosti (čímž podle něj usilují o podmanění si laiků) a vymezujících se proti těm, kdo chtějí víru zakládat na pochopení. Upozornění na mysterióznost výkladů duchovních může být, domnívám se, implicitním poukazem na díla Johna Tolanda, v čele s jeho *Christianity not Mysteriorious*, jež byla v Collinsově knihovně zastoupena v počtu celých osmačtyřiceti kusů (Toland 1997, 92–98). Na druhou stranu, útoky na kněží a snaha prokázat jejich úklady jsou pravděpodobně tím nejcharakterističtějším aspektem argumentace všech představitelů britského deismu: Právě kněží měli být hlavní příčinou zatmění a pokažení původního křesťanství (Lancaster 2018, 153–160). Je třeba ovšem zdůraznit, že deisté hovoří často o kněžích obecně, a tedy značně zjednodušeně – tzn. bez ohledu nejen na konfesi, ale také na historickou periodu a příslušnost k náboženství jako takovému; jejich argumentace je v tomto bodě navíc založena spíše na osobním přesvědčení nežli na jakýchkoliv hmatatelných důkazech o spiknutí kléru. Peter Harrison sleduje kořeny tohoto postoje až k představiteli sofistů Kritiovi (Harrison 2002, 16, 77–83). Na druhém konci pomyslné časové úsečky pak nalézáme obdobná prohlášení i u Davida Huma (Hume, 2013, 54–55).

⁴ Takřka identicky soudí o něco později i Morgan (1725, 4).

Nastíněné rozdělení na pravdy nadrozumové a protirozumové, jež mezi filozofy Anglie 17. století obhajoval především Robert Boyle, Collins zásadně odmítá a konstatuje, že každé tvrzení musí být buď ve shodě s rozumem, anebo v rozporu s ním – žádná třetí možnost neexistuje (nadrozumovost může být v nejlepším případě eufemismem pro naši neznalost fyzikálních příčin určitého jevu) (Collins 1709, 18–22; Redwood 1996, 210). James O'Higgins, Collinsův nejvýznamnější biograf, v tomto přístupu spatřuje zjevné analogie s učením anglických sociniánů (O'Higgins 1970, 37–38, 42–47).⁵

Za pozornost jistě stojí, že v této otázce jak Collins, tak i totožně smýšlející Toland značně radikalizují a v důsledku zjednodušují původní epistemologické východisko čtvrté knihy Lockova *Eseje o lidském chápání* (Stewart 2008, 689; Marko 2017, 66–70). Zatímco oba volnomyšlenkáři možnou nadrozumovost některých pasáží *Pisma* odmítají, Locke výslovně tvrdí, že:

je tu mnoho věcí, o nichž máme představy velmi nedokonalé nebo vůbec žádné; a jsou tu jiné věci, o jejichž minulé, přítomné či budoucí existenci nemůžeme mít na základě přirozeného užití svých schopností vůbec žádné poznání; tyto věci, poněvadž se vymykají odhalení prostřednictvím našich přirozených schopností a jsou nad rozumem [above reason], jsou – pakliže byly zjevené – vlastním předmětem víry (Locke 2012, 4. kniha, XVIII. kapitola, § 7).

Ve světle značné obliby Johna Locka může působit pozoruhodně mlčení (ač nikoliv úplně – jak ještě uvidíme) myslitelů jako Collins a Toland o Thomasi Hobbesovi, jehož výpady např. proti pravdivosti zázraků či prorocství musely volnomyšlenkáře nepochybně oslovovat. Podle Rosalie L. Colie je důvodem dobové chápání Hobbesa jako ateisty, což činilo veškeré možné explicitní reference k jeho dílu velmi nebezpečnými. Vedle toho měla hrát jistou roli Hobbesova inklinace k absolutismu, jež protirečila politickému liberalismu raných britských osvícenců (Colie 1959, 30–31).

Ve své argumentaci se Collins nevyhýbá ani konkrétním ilustracím. Uvádí například, že zdánlivá mystéria, se kterými duchovní pracují, se často týkají domnělého rozporu mezi Božím předveděním a lidskou svobodou či nejasnosti pojmu věčnosti. Jeho cílem je proto na těchto tématech ukázat, že rozumovým zkoumáním jednotlivých pojmů jsme schopni posoudit pravdivost všech teologických tvrzení. V případě lidské svobody je jen třeba si uvědomit, že aktuální individuální rozhodnutí bylo důsledkem předchozí volby, jež byla ovlivněna další volbou atd.; Boží předvedění tak spočívá ve znalosti úplného řetězce jednotlivých příčin. Chápeme-li svobodu v tomto smyslu (tedy jako neuvědomovaná determinovaná rozhodnutí vlastní mysli), pak žádný rozpor mezi Božím předveděním a lidskou svobodou neexistuje (Collins 1709, 34–38).⁶

Jiným argumentem duchovních v neprospěch užívání rozumu ve věcech víry může být rozlišování mezi rozumem lidským a božským (*divine*). Protože však o božském rozumu nemáme žádnou znalost, je podle Collinse nesmyslné prohlašovat, že nějaké tvrzení je sice

⁵ O'Higgins zde uvažuje další možné inspirace Collinsova důrazu na svobodu rozumového zkoumání náboženských otázek, konkrétně Williama Chillingwortha, cambridgeské platoniky jako Henryho Mora, latitudinariány jako Johna Tillotsona ad. V ohledu na důraz na zkoumání fyzikálních, nikoliv transcendentních, příčin přírodních jevů lze uvažovat o vlivu širší dobové diskuze o kosmogonii a samotné povaze Země, především pak díla Thomase Burneta a jeho současníků (Redwood 1996, 119–132).

⁶ K povaze Collinsova determinismu a s tím související materialistické interpretaci mysli srov. Collins (1717) a O'Higgins (1976).

v rozporu s lidským rozumem, ale s božským je v souladu. Pokud ovšem pod božským rozumem chápeme mohutnost darovanou člověku, nemá smysl rozlišovat jednu věc od ní samé (Collins 1709, 29–31). Dodejme, že s takřka identickou argumentací pracoval také Pierre Bayle ve svém spise *Reponse aux questions d'un provincial* (1703–1706) (Fonnesu 2008, 751).

Volnost myšlení

Collinsův důraz na nezbytnost užívání rozumu není nijak umenšen ani v jeho nejproslulejším a nejkontroverznějším díle, *A Discourse of Freethinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Freethinkers (Rozprava o volnosti myšlení podnícená vzestupem a rozšířením uskupení zvaného volnomyšlenkáři)*, jež vyšlo opět anonymně v roce 1713 (O'Higgins 1970, 80).⁷ Rozum je totiž klíčovým pojmem definice volnosti myšlení (*Free-Thinking*). Collins doslova říká:

Za volné myšlení považuji užívání rozumu ve snaze o nalezení významu jakéhokoliv tvrzení; o zvážení síly důkazu pro a proti tomuto výroku; a o jeho následné posouzení na základě zjevné síly těchto důkazů (Collins 1713, 5).

Právo na volnost myšlení o jakémkoliv předmětu (*de quolibet ente*) podle Collinse náleží každému člověku bez výjimky. Tuto skutečnost odůvodňuje jednak teologickými argumenty – Bůh přímo vyžaduje, abychom poznávali určité pravdy; poznání navíc nezapovídá –, jednak společenskou prospěšností jiných znalostí. Je to právě volnost myšlení, která zaručí pokrok (*progress*) a úspěch lidského vědění a umění – včetně teologie. Tento pokrok ovšem nelze myslet při rozvíjení jednoho odvětví vědění a současném bránění poznání v jiných: stejně jako vzájemně souvisejí všechny věci, souvisejí také jednotlivé aspekty jejich poznání, tedy jednotlivé disciplíny, jež je třeba bez rozdílu pěstovat otevřeně a svobodně (Collins 1713, 6–9, 45).⁸

Collins se v *Discourse of Freethinking* snaží ukázat, že porozumění *Písmu*, obsahujícímu rozsáhlé pasáže věnované světským i duchovním dějinám, zákonodárství, architektuře, přírodní filozofii či matematice, přímo vyžaduje znalosti speciálních disciplín. Bez znalosti etiky nebudeme schopni pochopit morální rozměr Božího slova apod. Volnost myšlení a svoboda provozování všech věd (*sciences*) je proto jedinou cestou k pravému poznání; je to navíc jediná cesta k pochopení té nejvznešenější z věd – teologie (Collins 1713, 10–12).

Bránění volnosti myšlení, k němuž docházelo v minulosti, přičítá Collins existenci celé řady absurdních názorů jak ve světském vědění (např. geocentrismus), tak v teologii (antropomorfismus, materializované pojetí Boha, ale také papežská neomylnost, uctívání svatých a jejich relikvií) (Collins 1713, 13–14). Rovněž v tomto ohledu můžeme uvažovat o lockovské inspiraci Collinsových postojů. Již v *Eseji o lidském chápání* totiž Locke tvrdí, že lidská pověřivost a přílišná důvěra v autority mohou mít – za předpokladu jejich celospolečenského přijetí a indoktrinace těch nejmenších dětí – za důsledek zastávání pomýlených náboženských přesvědčení, jež je třeba pročistit a revidovat:

A i kdyby si lidé k tomu našli volný čas, potřebný talent a vůli, kde chcete hledat toho, kdo by se odvážil otrávit základy veškerých svých předchozích myšlenek a činů a kdo by

⁷ Upozorníme, že ve stejném roce vyšla hned dvě vydání téhož Collinsova spisu, a to bez označení, ve stejné sazbě i rozsahu, jen s doplněnými erraty v případě druhé edice.

⁸ V teologické rovině Collins odkazuje mj. na Mk 4,24; Lk 8,18; Mt 16,12.

měl odvahu čelit hanbě, která by se snesla na jeho hlavu za to, že po dlouhý čas zcela vězel jen v samých chyběch a omylech? (Locke 2012, 1. kniha, III. kapitola, § 22–25; Redwood 1996, 81).

Nezadatelnost volnosti myšlení se Collins snaží ilustrovat na hypotetickém příkladu s volností vidění (*Free-Seeing*). Máme si podle něj představit, že se určitá skupina osob rozhodne (pro jakýkoliv důvod), že by všichni lidé měli vyznávat stejnou víru ve vztahu k předmětům vlastního zraku. Tito lidé proto každého, koho mohou, přinutí podepsat vyznání *Víry vidění* (*Confession of Eye-sight Faith*). Samozřejmě nás podle Collinse napadne, nakolik je tato představa absurdní a že jediný způsob, jakým lze zajistit správné vidění, je nijak je neomezovat – všichni lidé by měli věřit vlastním očím, nikoliv příkazům jakékoliv autority. Collins ovšem předpokládá, že určitým lidem by podobné vyznání vyhovovalo; dokonce by se aktivně angažovali v jeho další apologii, interpretaci a komentování. Nikomu by pak nebylo dovoleno odporovat jednotlivým článkům této konfese (např. „*Uzel lze rozplést slovy*“ či „*Vláknem lze spálit a z popela znovu splest*“), ani je vlastním zrakem přezkoumávat. V této souvislosti Collins opět naráží na distinkci nadrozumových a protirozumových pravd, když předpokládá, že by se obhájci nové *Víry vidění* uchýlili k obraně absurdních tvrzení poukazem na jejich *nadzrakovost* a nikoliv *protizrakovost*. Všichni nesouhlasící a volně vidící – *Free-Seers* – by pak byli tvrdě pronásledováni (Collins 1713, 15–18).

Collins je však přesvědčen, že o svobodu myšlení je třeba usilovat ještě intenzivněji než o volnost vidění, neboť z omezování mysli plynou o poznání větší nebezpečí. Jedinou cestou k poznání pravdy je proto podle něj užívání rozumu, jež člověku daroval Bůh. Zřeknutí se myšlení a svobody zkoumání by bylo stejné jako zřeknutí se vidění z obavy, že by nás zrak mohl oklamat a svést ze srázu. Zavřeme-li oči, pak ovšem spadneme téměř jistě (Collins 1713, 25–27).

S kritikou Collinsovy analogie volnosti myšlení a volnosti vidění vystoupil záhy Jonathan Swift, který ve svém satirickém pojednání nazvaném *Mr C—s's Discourse of Free-Thinking, put into plain English, by way of abstract for use of the Poor*, vydaném takřka bezprostředně po Collinsově *Discourse of Freethinking*, poukázal na to, že lidé s defekty zraku se na rádce spoléhat musejí; ještě závažnější je podle něj situace na poli rozumu, kdy je jen část populace skutečně schopna promýšlet i spekulativní otázky. Naprostá volnost úsudku by proto nutně vedla k anarchii myšlení (Harrison 2002, 79–80). Je možné uvažovat, že se v tomto konfliktu odráží i dobové diskuze mezi whigy a toryi – zatímco k prvnímu uskupení, hájícímu svobodu svědomí, měli představitelé volnomyšlenkářství velmi blízko, konzervativní stanoviska charakterizují politické uvažování J. Swifta (Redwood 1996, 23).

Důraz na svobodu vlastního úsudku je v *Discourse of Freethinking* podložen i tvrzením, že se duchovní v řešení dokonce i těch nejzávažnějších teologických otázek neshodnou nejen v mezikonfesijní rovině, ale ani v rámci vlastního vyznání. Na obsáhlém výčtu příkladů se proto Collins snaží ilustrovat témata, u nichž není možné nalézt souhlas v interpretaci. Kněží diskutují o Boží podstatě (již jedni chápou materiálně, jiní antropomorfne a další spirituálně); Božích vlastnostech; závaznosti, autoritě, původu *Písma* (jednotlivé konfese vyzdvihují jiné knihy Starého a Nového zákona; pracují s jinými překlady; kněží se neshodnou v otázce božského, či lidského původu svatých textů) a jeho výkladu (což Collins demonstruje na rozličném chápání svaté Trojice i jejího významu pro celé křesťanství). Mezi další sporné body patří například otázka vzkříšení těla, věčné trvání zásvětních trestů, svěcení dne Páně, vliv dědičného hříchu na současný stav člověka atd. Stručně řečeno, Collins se domnívá, že

lze nalézt odporující si výklady de facto ke každé otázce křesťanské věrouky (Collins 1713, 47–77).⁹

Ačkoliv nebyl profesionálním teologem ani filozofem, Collinsova mimořádně rozsáhlá knihovna svědčí o tom, že s problematikou biblických studií či s díly církevních otců byl nepochybně dobře obeznámen.¹⁰ Na druhou stranu, častou – a relevantní – výtkou Collinsových kritiků byl poukaz na jeho nedokončené vzdělání a zejména nedokonalou znalost hebrejštiny a řečtiny, jež jeho interpretační schopnosti jistě omezovala; nemluvě o občasných tendencích jeho vlastních překladů z latiny. Jestliže se Jonathan Swift ve své kritické reakci na Collinsův *Discourse of Freethinking* soustředil především na soudržnost filozofické argumentace, Richard Bentley ve svém polemickém spise *Remarks Upon a late Discourse of Free-Thinking* poukázal na Collinsovy filologické rezervy. Jedno z nejzávažnějších pochybení, překlad řeckého spojení *idiotis evangelistas* – tedy laičtí, nevzdělaní evangelisté – jako hloupí evangelisté (*idiot evangelists*), je jistě více než výmluvné (O’Higgins 1970, 31–33, 82–85). Za nejvýznamnější pokus o kritiku deismu a volnomyšlenkářství, včetně Collinse, pak můžeme považovat spis George Berkeleyho *Alciphron, or the Minute Philosopher* (Berkeley 1732).

Collins ve svém *Discourse of Freethinking* opakovaně upozorňuje, že laikům bylo o teologických otázkách dosud bráněno svobodně a nezávisle uvažovat. Protože se však jejich řešení bezprostředně dotýká spásy jedince, musí být podle jeho přesvědčení každý člověk oprávněn – či přímo povinován – o nich naprosto bez omezení přemítat; tím spíše, že duchovní nejsou schopni zaručit správnost vlastních, tolik si odporujících výkladů. Ve spisu Collins dokonce otevřeně prohlašuje, že duchovní takto činí přímo záměrně – že jejich úsilím není nalezení pravdy, ale zatemnění skutečného významu *Písma* za účelem zabezpečení vlastní pozice: „*Jestliže jakýkoliv dobrý křesťan náhodou uvažuje odlišně než jiní, ihned jej obviní z ateismu, deismu či socinianismu*“. Vlastní rozum založený na argumentech by proto měl být vždy nadřazen jakékoliv autoritě (Collins 1713, 32, 45, 76, 79–88).¹¹

Collins ovšem očekává možné výhrady proti své deklaraci univerzálního práva myslet svobodně. Nejprve se táže, lze-li o uznání takového práva skutečně usilovat i za předpokladu, že ne každý člověk je natolik kompetentní, aby mohl sám za sebe přemýšlet. Upozorňuje proto, že k užívání vlastního rozumu nesmí být nikdo nucen, především pak ne ti, již nejsou jakýchkoliv spekulativních úvah schopni. Po těchto lidech však na druhou stranu nesmí být vyžadováno ani zastávání jakéhokoliv teologického názoru, jež si nebudou schopni sami ověřit. Dalším možným protiargumentem je podle Collinse poukaz na spletitost názorů, která by z naprosté volnosti myšlení vyplynula. V tomto případě odpovídá poukazem na antické Řecko, v jehož případě různost názorů nijak neohrozila společenskou stabilitu. Je to podle něj naopak jeho vlastní netolerantní současnost, kdy jsou nezávislí lidé hnáni do žalářů či na planoucí hranice, anebo zavražďováni věčnými tresty, čímž je společnost udržována v nejistotě (Collins 1713, 99–103).

⁹ K intenzitě dobových diskuzí o chápání Trojice a pronásledování antitrinitářsky naladěných myslitelů srov. Redwood (1996, 155–171).

¹⁰ Giovanni Tarantino tvrdí, že Collinsova knihovna představovala třetí největší soukromou sbírku na Britských ostrovech, čítající přes deset tisíc svazků. Srov. Tarantino (2011, 222).

¹¹ K neostroti dobového chápání různých náboženských nálepek, majících za cíl dehonestaci heterodoxních myslitelů, srov. svědectví z první ruky anonymního autora spisu *A Narrative Containing the Occasion of the following letter*, in Toland (1997, 119). Obecněji k tématu pak srov. Hudson (2009, 29) či Redwood (1996, 13–16, 29–48, 218–222).

Jiné možné výhradě, že duchovním je třeba věřit, stejně jako se spoléháme na právníky nebo lékaře, věnuje Collins ještě více prostoru. Ačkoliv nejprve prohlašuje, že v teologii, právu i medicíně není nikdo z laiků omezen pouze na názor odborníka, ale může usuzovat sám, vyvozuje posléze, že případný omyl právníka či lékaře pro člověka nikdy nebude znamenat takovou újmu jako přichýlení se k pomýlenému výkladu *Písma*, jehož důsledkem může být věčné zatracení. Ve světských záležitostech se lze navíc nechat zastupovat, ve věcech spásy a věčného života je ale všechna odpovědnost jen v našich vlastních rukou (Collins 1713, 107–111).

Domněnku, že klamy posilované v laicích pod rouškou náboženství udržují celou společnost v míru, Collins odmítá jako zcela bezbožnou. Snaží se navíc ukázat, že náboženská horlivost (*religious zeal*) stála v dějinách u více zločinů než jakákoliv světská vlastnost. Za paradoxní proto považuje všemi přehlíženou a tolerovanou pokleslost londýnské společnosti na jedné straně (kdy lze v ulicích potkat množství prostitutek i jejich zákazníků), a na druhé straně náchylnost k hysterii, kterou často způsobí byť jediná polemika s oficiální věroukou (Collins 1713, 111–118).

Pokud by tak byly tehdejší standardy aplikovány na historické postavy, z rouhání a bezbožnosti (*atheism*) by podle Collinse byli nepochybně nařčeni i Šalomoun či starozákonní proroci jako Izajáš, Ezechiel, Amos, Jeremiáš (a mnoho dalších), kteří se také vymezovali vůči soudobé ortodoxii (Collins 1713, 150–157). Tyto osoby Collins řadí do obsáhlého výčtu *volnomyšlenkářů*, kteří podle něj působili po celé lidské dějiny. Mimo výše zmíněné pak uvádí Sókrata, Platóna, Aristotela, Epikúra, Plútarcha, Varrona, oba Catony, Cicerona, Seneku, Josepha Flavia, již otevřeně promýšleli náboženské otázky a případně se vymezovali proti stávajícím interpretacím. Z křesťanských myslitelů jsou pro podobné postoje jmenováni Órigenés, Marcus Minucius Felix a Synesios z Kyrenaiky (Collins 1713, 123–169). Collins konečně neopomíná ani své současníky, když oceňuje Francise Bacona za jeho analýzu pověr, Thomase Hobbesa za otevřenost jeho *Leviathana* a canterburského arcibiskupa Johna Tillotsona (1630–1694), jehož chápe jako duchovního vůdce všech britských volnomyšlenkářů, a to pro jeho důraz na svobodu rozumového zkoumání náboženských otázek a kritiku stávající církevní organizace (Collins 1713, 169–178).¹²

Pro Collinse jsou tedy volnost myšlení a svoboda názoru (*liberty of opinion*) jedinými prostředky k překonání nepravdy a pověr. Je přesvědčen, že jedině svobodným uvažováním poznáme pravé příčiny věcí, a tímto i nepodloženost všech domněnek a strachů. Pověřivost a z ní vyplývající bázlivost pak podle něj ve svém důsledku mohou vést až k paradoxnímu přání, aby žádný marnivý Bůh, neustále člověku hrozící a libující si ve stranění jedněm a v nenávisti k druhým, neexistoval – tedy k ateismu. Volné myšlení v náboženských záležitostech naopak prezentuje jako jedinou jistou cestou k poznání dokonale dobrého, spravedlivého, moudrého a všemocného Boha. Jakýkoliv odpůrce svobody smýšlení proto musí být buď bláznem (*crack-brain'd*), fanatikem, anebo celkově zkaženým člověkem (Collins 1713, 37–39, 98–99, 102, 177–178).

¹² V textu jsou pak zmíněni další významní volnomyšlenkáři, jejichž zásluhy jsou však podle Collinsova přesvědčení všeobecně známy, a tak se jejich odkazem detailněji nezabývá. Nalezneme zde jména jako Erasmus, René Descartes, Pierre Gassendi, Hugo Grotius, Herbert z Cherbury, John Milton či John Locke ad. Ke kontroverzím, jež Tillotson v očích konzervativních teologů vzbuzoval, srov. Redwood (1996, 162).

Svoboda vyjádření

Collins obšírně pojednává rovněž o způsobech vyjadřování vlastního názoru, čemuž věnoval celý spisek nazvaný *A Discourse Concerning Ridicule and Irony in Writing* (*Rozprava o výsměchu a ironii při psaní*) a vydaný opět anonymně roku 1729 (Agnésina 2009). V tomto krátkém textu se snaží ukázat, že na rozumovém zkoumání založený názor může být prezentován i v kontroverzním, útočném duchu. Urážky, nejružnější narážky, žerty, či přímo výsměch a ironie totiž podle jeho mínění charakterizují působení významných autorů minulosti (Diógenés ze Sinópe, Sókratés, ale také církevní otcové vysmívající se pohanům) i současnosti – kde vyčnívají díla Erasma Rotterdamského (především jeho *Důvěrné hovory* a *Chvála bláznivosti*) a Josepha Addisona (1672–1719), autora pojednání *Freeholder*, a podle Collinse největšího mistra humoru vůbec (Collins 1729, 5, 10–13, 17–18, 71–73).

Další z Collinsových argumentů pro užití výsměchu a ironie v polemikách spočívá v tom, že pokud se duchovní bez omezení vysmívali a vysmívají světským autorům jako v případě hojných výpadů proti Thomasi Hobbesovi, Johnu Lockovi a mnoha jiným, pak by tato praxe měla být umožněna oběma stranám. Podobně, jsou-li na Britských ostrovech rozšířenou praxí ostré a výsměšné výpady vůči římským katolíkům, puritánům, presbyteriánům, kvakerům či heterodoxii obecně, proč by měla být protežovaná věrouka a de facto všechna náboženská témata před kritikou hájena? (Collins 1729, 13–15, 29, 31–39, 40–55).¹³ Navíc, jestliže se duchovní písmem i svými činy tak často přiznávají k natolik směšným postojům, ptá se Collins řečnický, je možné se vůbec výsměchu či ironii vůbec vyhnout? Podle jeho názoru nikoliv; v takových případech je snaha o zabránění smíchu stejně obtížná jako pokus o zadržení dechu (Collins 1729, 19).

Podle Collinse by každopádně žádný autor neměl být za ironii úředně pronásledován, či přímo trestán. Dotčená osoba by se proto neměla bránit úsilím o stíhání verbálního útočníka, ale jen prostřednictvím pera – tedy kritiku oplácet vlastní podloženou kritikou. Každý rozumný názor konečně musí obstát před snahou o výsměch, zatímco slabost pověr takto jen vynikne. Collinsov postoj v *Discourse Concerning Ridicule and Irony* je zcela konzistentní s jeho dřívějšími vyjádřeními; je možné se domnívat, že otevřenější a naléhavější tón jeho pozdního díla mohl být zapříčiněn jeho vlastními zkušenostmi s perzekucí, když mu po vydání *Discourse of Freethinking* někteří přímo přáli, aby mu byla odňata *běžná privilegia* vody i vzduchu k dýchání (Collins 1729, 21–22; O'Higgins 1970, 78).

Dodejme, že podobně po svobodě vyjádření volá o desetiletí dříve již John Toland ve svém spise *Clidophorus, or, Of the Exoteric and Esoteric Philosophy; That is, Of the External and Internal Doctrine of the Ancients* (Toland 1720, cap. XIII). Collinsovo úsilí o obhajobu naprosté svobody vyjádření včetně jeho libovolného způsobu tedy můžeme chápat jako součást širší dobové diskuze. Protipól Collinsova postoje lze spatřovat v pastorační a publicistické činnosti londýnského biskupa Edmunda Gibsona, jenž otevřeně prohlášoval, že všechny texty s výsměšným podtónem lze chápat jen jako výplody zvrácených myslí, jež je třeba stíhat (Gibson 1728, 8–9). Collins naopak trval na tom, že ironie má oprávněné místo tam, kde se nedostává svobody projevu. Proto čím bude ve společnosti míra volnosti myšlení vyšší, tím méně ironie bude třeba. Rovněž i ve svém vůbec posledním spise tak opakuje, že právo promýšlet náboženské otázky a svobodně se k nim vyjadřovat náleží každému člověku bez výjimky (Collins 1729, 24–26, 75–76). Je nepochybně zajímavé, že John Redwood je

¹³ Ke značně širší tehdejší protikatolické literární produkce srov. Redwood (1996, 17–18).

presvědčen o tom, že tehdejší rozšíření výsměchu otřáslou stabilitou církve více nežli důraz na svobodu užívání rozumu – dané období by proto podle něj zasloužilo adekvátnější pojmenování věk výsměchu (*age of ridicule*), nikoliv věk rozumu (Redwood 1996, 195).

Collins a náboženství

Uvážíme-li, že Collins všechna svá díla uveřejnil anonymně, je pravděpodobné, že tehdejší intelektuální prostředí za zcela svobodné nepovažoval. Již známe jeho stanovisko, že tam, kde se svobody smýšlení a vyjádření nedostává, nalézá své uplatnění ironie. Je proto třeba zvážit, nakolik jsou Collinsovy názory vtělené do jeho spisů upřímné a jednoznačně čitelné. Ačkoliv se kriticky vyjadřoval k celé řadě tradičních teologických témat, zůstaly otázky, jež nikdy otevřeně nezpochybnil. Dobereme se k nim skrze analýzu toho, co z křesťanství jednoznačně odmítl.

Celé Collinsovo dílo je nepochybně silně antiklerikální. V *Discourse of Freethinking* výslovně prohlašuje, že biblický výraz ἐκκλησία by neměl být překládán jako církev (*church*), ale jako společenství (*congregation*), aby vynikl skutečný význam pojmu referujícího k pospolitosti lidí, nikoliv k moci duchovních. Otevřených výpadů proti duchovním, jak jsme ostatně viděli, nalezneme v jeho spisech nemalé množství (např. Collins 1713, 35, 46, 92–93). Je třeba zmínit, že v tomto rysu Collinsova díla nepochybně rezonuje dobové antiklerikální tíhnutí celé anglické společnosti, za jehož kořeny je třeba chápat jednak reformační útoky proti římské církvi a jejím představitelům (od mnichů až po papeže), jednak humanistické vyzdvihování ryzosti stavu původní církve, pokažené v následujících staletích (Lancaster 2018, 146, 161). John Redwood chápe přímo jako jednu z charakteristik anglické společnosti pozdního 17. a celého 18. století prokazatelný úpadek aktivní účasti na církevním životě (Redwood 1996, 19–20, 204).

Ve svém nejvýznamnějším teologickém pojednání, spise *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion (Rozprava o základech a opodstatnění křesťanství, 1724)*, Collins dále popírá spolehlivost biblických textů, odmítá doslovný soulad (*literal, obvious sense*) Starého a Nového zákona (především ve věci naplnění prorocství či Ježíšovy identity s ohlašovaným mesiášem) a staví se de facto proti celému zjevenému náboženství – na rozdíl od v tomto směru poměrně umírněné prvotiny *Essay Concerning the Use of Reason* (Collins 1724, 31–50; O’Higgins 1970, 160–173). Nicméně ani tento poměrně radikální postoj nebyl v rámci raného britského osvícenství ojedinělý. Ostrými výpady proti zjevení jsou charakteristická již díla Charlese Blounta pocházející z 80. a 90. let 17. století, jež do značné míry vycházejí ze Spinozy či Herberta z Cherbury (Hudson 2009, 61–67; Colie 1959, 37). Dodejme, že v pozdním *Discourse Concerning Ridicule and Irony* se Collins dokonce otevřeně vysmívá starozákonním a novozákonním zázrakům i legendám o svatých jako absurdním a směšným pohádkám (Collins 1729, 8–9).

Pokud jde o konkrétní vyznání, je Collins beze všech pochyb nejsilněji protikatolický (nejreprezentativnější je jeho častý výsměch učení o transsubstanciaci). Ačkoliv svou pozici jasně nedefinuje, je zjevné, že rovněž jako problematickou chápe otázku trojjedinosti Boží (Collins 1709, 25; Collins 1713, 21–24, 35–38; Collins, 1729, 31). V tomto světle tak není nijak překvapivé, že svými současníky byl často označován za bezbožného muže (*infidel*), materialistu a nezřídka přímo ateistu (O’Higgins 1970, 83).

Na druhou stranu je z Collinsových děl patrné, že určité principy křesťanství nikdy výslovně nezpochybnil. Ježíšovo vzkříšení chápe v *Essay Concerning the Use of Reason* jako zcela

evidentní fakt a v *Discourse of Freethinking* se dokonce hlásí k očekávání jeho brzkého druhého příchodu (Collins 1709, 18; Collins 1713, 30). Stejně tak Collins nikde otevřeně nepopírá Boží existenci, naopak prezentuje volnost myšlení jako cestu k jejímu dokázání; jinými slovy, zastává se přirozeného, rozumového náboženství. Pokud jde o hrozbu ateismu, jež by mohla z univerzální volnosti myšlení plynout, odvolává se na marginální počet ateistů v celých lidských dějinách a zaštiťuje se Baconovým výrokem, že „malá či povrchní znalost filozofie může lidskou mysl nasměrovat k ateismu, ale další zkoumání ji přivedou zpět k náboženství“ (Bacon 2000, B3v). Navíc se podle něj v těch nejdogmatictějších zemích (v jeho očích samozřejmě katolických – *Popish Countrys* [sic!]) ateismu daří nejlépe, zatímco ve svobodných státech je volné myšlení nejsilnějším lékem proti bezvěrectví (Collins 1713, 105).

Z Collinsových děl je v neposlední řadě patrné, že obhajuje anglikánství před jinými konfesemi (Collins 1713, 38, 43). Vzhledem k výše řečenému (a také skutečnosti, že až do své smrti zůstal aktivním členem Anglikánské církve) usuzuje James O'Higgins, že Collins s největší pravděpodobností vyznával krajní antiklerikální verzi protestantismu, již chápal jako anglikánskému učení neodporující. Podle O'Higginse Collinsova teologie spočívala na dvou pilířích – ve víře v Boha a v posmrtný život; jeho útoky proti zjevenému náboženství a občasná úšklebky proti křesťanství jako celku pak podle stejného interpreta nesmíme chápat jako určující pro identifikaci Collinsových skutečných postojů, jež samy o sobě nemusely být zcela vyjasněné. (O'Higgins 1970, 11, 22, 55–56, 81, 89, 91, 179, 187, 230).

Za nezbytné ovšem považuji upozornit, že řada z Collinsových vyjádření na adresu náboženství vyznívá vskutku velmi radikálně. Například již ve svém raném díle *Essay Concerning the Use of Reason* tvrdí, že inklinace k náboženství je sice vlastní výhradně lidem, a může proto posloužit jako odlišení člověka od zvířete, odmítá ovšem dosud převažující názor, že člověk je touto schopností nad ostatní tvory vyvýšen. Právě naopak, podle Collinse se lidé pod nánosem náboženství propadají níže (*sinks bellow*), do oblastí domněnek a zmatků. Řečnický se proto nakonec táže, co dobrého náboženství může lidské přirozenosti vlastně přinést (Collins 1709, 12).

Není proto velkým překvapením, že na O'Higginsovy závěry kriticky reaguje David Berman, který se domnívá, že Collins byl s největší pravděpodobností přesvědčený ateista přímo popírající Boží existenci, jenž se ovšem z obav o své postavení (a o svůj život) ke svému stanovisku veřejně nikdy nepřihlásil (ostatně jako žádný jiný z britských volnomyšlenkářů první poloviny 18. století). Berman v tomto bodě připomíná Collinsovo poměrně významné postavení ve správě hrabství Essexu a především případ Thomase Woolstona, volnomyšlenkáře odsouzeného za rouhání roku 1729, který ve vězení dokonce zemřel. Zohlednit je třeba rovněž roku 1697 přijatý *Act for the effectual suppressing of Blasphemy and Profaneness*, jenž sankcionoval zpochybňování trojjedinosti Boží či božskosti a autority *Písma* – a jenž byl podle všeho reakcí na Tolandovo ostré vystoupení prostřednictvím spisu *Christianity not Mysteriorious* (Berman 2013, 35–37, 70–76; Hudson 2009, 14, 18–19).

Berman svou interpretaci podpírá nejprve externí evidencí, kterou ovšem nelze považovat za nijak přesvědčivou, neboť se odvolává na Collinsova údajná ústní vyjádření, o nichž referují George Berkeley, Samuel Johnson či John Percival (Berman 2013, 70–76).

V rovině textové interpretace Berman poukazuje na Collinsova opakovaná prohlášení, že rozum je jistou cestou k poznání Boží existence; kdykoliv se však Collins o předložení konkrétního důkazu pokouší, končí konstatováním, že Boží existence je sice pravděpodobná, avšak nedokazatelná. Collins se vedle toho často údajně snaží poukazovat na nepodloženost

ateismu, jeho obsáhlé charakteristiky mají nicméně vést k přesnému opaku – k jeho implicitní obhajobě.

Aby bylo možné Bermanovu interpretaci náležitě posoudit, podívejme se detailněji na Collinsova vlastní vyjádření. V pátém pokračování svého článku „Of High-Church Atheism“, otištěného 30. listopadu 1720 v periodiku *The Independent Whig* se Collins nechává slyšet, že:

Mezi mnoha lichými argumenty, kterými se ateisté a prostopášníci zaklínají a jimiž se snaží svést druhé, je nejčastěji vyzdvihován ten, že nesmysly a pověry běžně hlásané duchovními, spolu s pokrytectvím a podlostí kléru, jsou dostatečnými důvody pro to, shledat celé náboženství podvodem a duchovní všech náboženství za stejně zkažené.

Pozoruhodné nepochybně je, což se zdá podporovat Bermanovu tezi, že v celém následujícím textu se Collins s vyvrácením tohoto argumentu vůbec neobtěžuje, ale naopak se soustředí na vylíčení dalších prohřešků duchovních (Collins 1720, 380–388).

Identický cíl mají podle Bermana sledovat i Collinsova líčení soudobých teologických diskuzí, jež často dovádí ad absurdum, čímž má usilovat o odhalení nesmyslnosti křesťanství jako takového. Rovněž i pro toto stanovisko lze v Collinsových spisech nalézt oporu. Například v *Discourse of Freethinking* Collins tlumočí diskuzi o Boží povaze mezi tehdejšími canterburským arcibiskupem Tillotsonem a dublinským arcibiskupem Kingem:

Jako by Jeho milost arcibiskup z Canterbury definovala Boha jako Bytí bez částí a bez vášní, svaté, moudré, spravedlivé, pravdivé a dobré, Jeho milost arcibiskup z Dublinu by oproti tomu popsala Boha jako Bytí nejen bez částí a bez vášní, ale také bez chápání, moudrosti, vůle, milosti, svatosti, dobroty či pravdy (Collins 1713, 52).

Je proto možné se skutečně domnívat, že Collinsův (byť nevyřčený) záměr vylíčit neslučitelnost obou interpretací, a poukázat tak na celkovou bezvýslednost snah o jejich harmonizaci, byl velmi pravděpodobný.

V neposlední řadě podle Bermana Collins na jednu stranu hájí stanovisko, že se lidské poznání může vztahovat pouze k materiálním věcem, na druhou stranu je přesvědčen, že Bůh je čistě nemateriálním jsoucnem, z čehož – nyní již jen podle Bermana – musí nutně vyplývat, že pojem Boha jako takový je pro člověka neuchopitelný a nesmyslný. Ačkoliv se zde Berman odvolává přímo ke Collinsovým prohlášením, je třeba říci, že sám Collins tento závěr nikde explicitně neprezentoval.¹⁴ Rozpor mezi nemateriálností Boha a materiálností stvoření a z něj vyplývající důsledky pro teologii Berman konečně chápe, s odvoláním na podobnou strategii u Johna Tolanda, jako Collinsův nevyřčený poukaz na nesoudržnost křesťanství v čele s tezí o Boží existenci (Berman 2013, 78–88). Dodejme, že zatímco Rosalie L. Colie klade Collinsovu tematizaci tohoto zásadního rozporu v souvislost s jeho obeznámeností se Spinozovým *Traktátem*, analogickou diskuzi nalézáme ovšem i v Collinsově těsnější blízkosti – chronologicky i geograficky –, např. v jednom z dopisů Charlese Gildona Charlesi Blountovi sepsaném již v 90. letech 17. století (Blount 1696, 187–189; Colie 1959, 40).

Giovanni Tarantino pak shodně s Bermanovými úvahami konstatuje, že ty pasáže, v nichž Collins dává křesťanské ortodoxii za pravdu, musíme chápat jen jako záměrné *teologické*

¹⁴ Přinejlepším snad v náznacích. Srov. Collins (1717, 4): „When we use the term God, the Idea signify'd thereby, ought to be as distinct and determinate in us, as the Idea of a triangle or square is, when we discourse of either of them; otherwise, the term God is an empty sound.“

lhaní, jež mělo autora uchránit před postihem, avšak podobně smýšlející probudit k pozornosti a čtení mezi řádky (Tarantino 2011, 230–231). Wayne Hudson je poněkud zdrženlivější a domnívá se, že Collinsovo dílo nelze chápat jen jako ironický a výsměšný podnik, jehož jediným cílem je naznačení skrytého poselství. Podle Hudsona mohla být Collinsova literární snaha o obhajobu přirozeného náboženství vážně míněna, ačkoliv u Collinsových soukromých názorů připouští daleko větší radikalitu. Tento rozpor vysvětluje Collinsovým chápáním volnomyšlenkářství, kdy je jedinec oprávněn svým rozumem zkoumat jakákoliv tvrzení a dojít tak k libovolnému stanovisku, současně však svým chováním nesmí ohrozit stabilitu společnosti a jejích institucí (Hudson 2009, 82, 98, 106). Domnívám se, že tímto by bylo možné vysvětlit také napětí mezi Collinsovou teoretickou inklinací k (náboženské) toleranci a jeho poměrně netolerantním jednáním v roli oblastního soudního úředníka – srovnáme-li je s dobovým standardem –, které bývá velmi barvitě líčeno (O’Higgins 1970, 128). Hudsonovu interpretaci by ovšem mohla narušovat skutečnost, že Collins v *Discourse of Freethinking* – jak jsme ostatně již viděli – výslovně prohlašuje, že lhaní za účelem udržení společenské stability (*the peace of society*) je zcela bezbožné a nepřijatelné. Na druhou stranu v pozdějším spise *Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* Collins vskutku deklaruje, že ačkoliv je člověk oprávněn myslet a vyjadřovat se zcela svobodně, jediným omezením je možné ohrožení soudržnosti společnosti (*disturbance of society*) (Collins 1713, 111; Collins 1724, 6). Netroufám si rozhodnout, zda lze tuto nekonzistenci Collinsových postojů připsat jeho intelektuálnímu vývoji, anebo záměrnému a vědomému mlžení. Peter Harrison nicméně nepochybuje o tzv. dvojí filozofii (*twofold philosophy*) Anthonyho Collinse a dalších volnomyšlenkářů. Tato tendence k ezoterickému a exoterickému vyjadřování je však podle Harrisona ve svém důsledku paradoxní: autoři jako Toland a Collins totiž nejprve bojovali proti všem druhům mystérií, aby se nakonec uchýlili ke kryptickému výkladu svých vlastních postojů (Harrison 2002, 89). Tohoto rozporu si byl vědom snad již sám Toland, když prohlásil: „*vskutku, uvážíme-li, jak nebezpečným se stalo říkat pravdu, je složité poznat, zda kdokoliv skutečně sděluje své opravdové dojmy*“ (Toland 1720, cap. XIII).

Závěr

Cílem této studie bylo představit základní rámec filozofického díla anglického volnomyšlenkáře Anthonyho Collinse v kontextu britského osvícenského myšlení konce 17. a první poloviny 18. století. Prostřednictvím analýzy jednotlivých spisů jsme identifikovali hlavní argumenty, jimiž Collins podkládá svůj důraz na použití rozumu ve všech oblastech lidského bádání, a to bez jakéhokoliv omezení. Protože se v *Písmu* nenachází nic, co by se nad rozum povznášelo či rozumu odporovalo, je podle Collinse každý člověk oprávněn Boží slovo sám za sebe interpretovat. Každému jedinci tak náleží naprostá volnost myšlení i způsobu jeho vyjádření – ironií, narážky či přímý výsměch nevyjímaje. Všimli jsme si ovšem také toho, že Collins nebyl izolovaným myslitelem, ale že ve svém díle těžil jak z předcházející (Spinoza, Herbert z Cherbury a především John Locke), tak i současné filozofické diskuze (zde zejména John Toland).

Ačkoliv ve svých spisech určité teologické principy nikdy výslovně nezpochybnil, nacházíme mezi současnými interprety silící přesvědčení o Collinsových maskovaných útocích proti samotnému jádru křesťanského náboženství. Je nepochybné, že se Collinsovy texty, charakteristické hojnou ironií a častými implicitními narážkami, budou vždy vzpírat jakékoliv snaze o definitivní interpretaci (zohlednit je třeba také autorovo možné teologické lhaní). Jakkoliv je proto výše nastíněná Bermanova odvážná interpretace pouze hypotetická a nemůže být podložena Collinsovými jednoznačnými explicitními vyjádřeními, domnívám se, že

k textům jednoho z nejvýznamnějších britských volnomyšlenkářů je třeba přistupovat s vědomím, že mohly být psány se silným ezoterickým podtónem. Jinými slovy, Collinsův důraz na svobodu užívání rozumu v oblasti náboženství mohl mít mimo jiné za cíl přivést čtenáře ke zpochybnění udržitelnosti přirozeného (rozumového) i zjeveného náboženství.¹⁵

Literatura

[Collins, A.] (1709): *An Essay Concerning the Use of Reason in Propositions, the Evidence whereof Depends upon Human Testimony*, 2nd corrected ed., s.n.

[Collins, A.] (1713): *A Discourse of Freethinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Freethinkers*, s.n.

[Collins, A.] (1717): *Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, Printed for R. Robinson.

[Collins, A.] (1720, Nov. 30): Of High-Church Atheism, Part 5, *The Independent Whig*, Vol. 2, 5th ed., Printed for J. Peele, 380–388.

[Collins, A.] (1724): *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*, s.n.

[Collins, A.] (1729): *A Discourse Concerning Ridicule and Irony in Writing in a Letter to the Reverend Dr. Nathaniel Marshall*, Printed for J. Brotherton in Cornhill.

Agnesina, J. (2009): Sur l'attribution à Anthony Collins du Discourse Concerning Ridicule and Irony in Writing, *La Lettre Clandestine* 17, 277–290.

Bacon, F. (2000): *The Advancement of Learning*, in Kiernan, M. (ed.) *The Oxford Francis Bacon IV.*, Oxford University Press.

Berkeley, G. (1732): *Alciphron; or, the Minute Philosopher*, Printed for J. Tonson.

Berman, D. (2013): *History of Atheism in Britain. From Hobbes to Russell*. Vol. 3, Routledge.

Blount, Ch. (1683): *Miracles, No Violations of the Laws of Nature*, Robert Sollers at the King's Arms and Bible in St. Paul's Church-yard.

Blount, Ch. (1695): *The Miscellaneous Works of Charles Blount, Esq.*, s.n.

Colie, R. L. (1959): Spinoza and the Early English Deists, *Journal of the History of Ideas* 20 (1), 23–46, dostupné z: < <http://www.jstor.org/stable/2707965> >.

Fonnesu, L. (2008): The Problem of Theodicy, in Haakonssen, K. (ed.) *The Cambridge History of Eighteen-Century Philosophy*, Cambridge University Press, 749–778.

Gibson, E. (1728): *The Bishop of London's Pastoral letter to the people of his diocese*, s.n.

Harrison, P. (2002): *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge University Press.

Hudson, W. (2009): *The English Deists. Studies in Early Enlightenment*, Pickering & Chatto.

Hume D. (2013): *Dialogy o přirozeném náboženství*. Přel. T. Marvan, Dybbuk.

Hume, D. (1996): *Zkoumání o lidském rozumu*. Přel. J. Mural. Svoboda.

¹⁵ Ze všech, kteří takto Collinse pochopili, jmenujme například Holbacha. Srov. O'Higgins (1970, 220–221); Hunter – Wootton (1992, 47). Bez zajímavosti jistě není fakt, že podobné interpretační potíže vykazují díla nejen Collinsovi blízkých volnomyšlenkářů (John Toland, Matthew Tindal), ale rovněž filozofie náboženství Davida Huma. Srov. Tvrďý (2017, 209–214).

- Hunter, M. – Wootton, D. (eds.) (1992): *Atheism from the Reformation to the Enlightenment*, Clarendon Press.
- Lancaster, J. A. T. (2018): From Matters of Faith to Matters of Fact: The Problem of Priestcraft in Early Modern England, *Intellectual History Review* 28 (1), 145–165.
- Locke, J. (1742): *Familiar Letters between Mr. John Locke, and Several of his Friends*. 4th ed., Printed for F. Noble, T. Wright, and J. Duncan.
- Locke, J. (2012): *Esej o lidském chápání*. Přel. M. Dokulil. OIKOYMENH.
- Marko, J. S. (2017): *Measuring the Distance between Locke and Toland*, Pickwick Publications.
- Morgan, T. (1725): *Four Letters concerning Assent to a Revealed Proposition, the Scriptural Sense of Heresy, and Remarks upon Some of Mr Chubb's Writings*, s.n.
- O'Higgins, J. (1970): *Anthony Collins: The Man and His Works*, Martinus Nijhoff.
- O'Higgins, J. (1976): *Determinism and Freewill. Anthony Collins' A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, Martinus Nijhoff.
- Redwood, J. (1996): *Reason, Ridicule and Religion: The Age of Enlightenment in England 1660–1750*, Thames & Hudson.
- Robertson, J. M. (1899): *A Short History of Freethought*, Swan Sonnenschein & Co.
- Stewart, M. A. (2008): Revealed religion: British debate, in Haakonssen, K. (ed.) *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*, Cambridge University Press, 683–709.
- Tarantino, G. (2011): The Books and Times of Anthony Collins (1676–1729), Free-thinker, Radical Reader and Independent Whig, in Hessayon, A. – Finnegan, D. (eds.) *Varieties of Seventeenth- and Early Eighteenth-Century English Radicalism in Context*, Ashgate, 221–240.
- Toland, J. (1720): *Clidophorus, or, Of the Exoteric and Esoteric Philosophy; That is, Of the External and Internal Doctrine of the Ancients*, s.n.
- Toland, J. (1997): Christianity not Mysterious, in Harrison, A. – Kearney, R. – McGuinness, P. (eds.) *John Toland's Christianity Not Mysterious: Text, Associated Works and Critical Essays*, Lilliput Press.
- Tvrđý, F. (2017): Hume proti náboženství, *Filosofický časopis*, 65 (2), 207–220, dostupné z: < <http://filcasop.flu.cas.cz/index.php?id=casopis&cislo=2-2017> >.