

9 ZÁVĚR: NÁVRAT ZTRACENÉHO SYNA?

*Who can be wise, amazed, temp'rate and furious,
Loyal and neutral in a moment? No man.
(Macbeth)¹⁰⁹⁴*

*To me there is something pathetic about the modern historian of religion who uses
strong words only when he wants to convince us that he has no convictions.
(Joachim Wach)¹⁰⁹⁵*

Předkládaná práce si kládla za cíl ukázat, že prostor teorie a metodologie studia náboženství se, stejně jako prostor Raffaelovy *Transfigurace*, púlí na dva základní celky, které jsou vzájemně pouze stěží slučitelné. Naturalistické paradigma, jehož první formulaci lze doložit již na samém počátku evropského myšlení, je založeno na předpokladu, že náboženskou zkušenost lze reduktivně vysvětlit a v důsledku odvodit z psychologických nebo sociologických mechanismů, které samy postrádají náboženský charakter. Náboženství v kontextu naturalistického paradigmatu je tedy vždy iluzí a božstvo je mentální koncept, kterému ve skutečnosti nic neodpovídá. Druhým základním předpokladem naturalistického přístupu je téměř bezvýhradné použití epistémického ospravedlnění *per rem*, což znamená, že konkrétní osoba a její specifické vlastnosti nebo dovednosti nemohou vystupovat v roli pravditele (*truth-maker*) jakékoliv propozice.

Protekcjonistické paradigma, které historicky nejvýznamnějším způsobem formuluje raně křesťanská literatura, naopak předpokládá, že náboženskou zkušenost reduktivně vysvětlit nelze, protože jejím základem a původcem je reálně existující božství. Jak uvádí Walter Baetke, „všem skutečným náboženstvím je vlastní víra v realitu náboženského objektu, který pro pevně nábožensky založeného člověka není jen pouhá idea nebo představa, nýbrž živoucí skutečnost. V této víře spočívá nosný základ společně s tajemstvím každého náboženství. Můžeme říci, že víra člověka je korelátém reality Božství – jedno podmiňuje druhé“.¹⁰⁹⁶ Dále bylo ukázáno, že protekcjonistické paradigma v raně křesťanské literatuře v hojné míře použí-

1094 SHAKESPEARE, *Macbeth* 2.3, vv. 108–109.

1095 WACH (1958: 8).

1096 BAETKE (1952: 154): „Aller echten Religionen eigentümlich ist der Glaube an die Realität des religiösen Objekts. Dieses ist dem fest in seiner Religion Stehenden keine bloße Idee oder Vorstellung, sondern lebendige Wirklichkeit. In diesem Glauben liegt das tragende Fundament und zugleich das

vá epistémické odůvodnění *per hominem*. V roli pravditele propozičního obsahu tezí s náboženským obsahem vystupuje konkrétní osoba a její specifické vlastnosti nebo dovednosti, jako třeba schopnost konat zázraky, dokonalé morální jednání nebo božská inspirace. Jakkoliv se v raně křesťanské literatuře někdy používá také epistémické odůvodnění *per rem* (například ve formě přirozené teologie nebo filosofie), bylo ukázáno, že epistémické odůvodnění *per hominem* je prioritní. V případě potenciálního konfliktu mezi dvěma zmíněnými modalitami epistémického odůvodnění je přijímáno odůvodnění *per hominem* (zpravidla ve formě zjevení).

Dále jsem v kontextu výše zmíněného naturalistického a protekcionistického paradigmatu stručně nastínil teoreticko-metodologický diskurz religionistiky 19. a 20. století, přičemž jako hlavní kritérium přiřazení jednotlivých představitelů k jednomu či druhému paradigmatu sloužila odpověď na otázku, zda se konkrétní badatel pokouší náboženství reduktivně vysvětlit, anebo možnost tohoto vysvětlení naopak popírá. Lze konstatovat, že s výjimkou několika významných autorů z přelomu 19. a 20. století (zejména Marx, Tylor, Frazer, Freud nebo Durkheim) akademickému studiu náboženství dominovalo protekcionistické paradigma, které možnost explanace náboženské zkušenosti popírá. Ve fenomenologii náboženství (zejména v její „klasické“ podobě) je také možné doložit návrat k reformovanému epistémickému odůvodnění *per hominem* – a to konkrétně v předpokladu aktivní náboženské víry u badatele a v předpokladu, že věřící konkrétního náboženství *qua* věřící rozhodují o pravdivosti či nepravdivosti propozic, které o jejich náboženství vypovídají.

Ve druhé části práce jsem postupoval spíše systematicky a věnoval se zejména kognitivní teorii náboženství, a to jak po stránce metodologické, tak terminologické a po stránce praktické aplikace. Mimo dílčích výsledků jednotlivých kapitol, které popisují srovnání metodologického vývoje kognitivního přístupu k náboženství s evolučním přístupem v etice, otázku definice náboženství a uplatnění kognitivní teorie na konkrétní nábožensko-filologický problém, jakým je invocace Múzy v nejstarší řecké epice, byla tato témata volena s ohledem na obecnější důsledky dílčích závěrů, které byly v těchto kapitolách dosaženy. Kognitivní teorii náboženství lze jednoznačně přiřadit k naturalistickému paradigmatu ve studiu náboženství, protože jejím hlavním cílem je explanativní redukce náboženské zkušenosti na nenáboženské prvky. Teorie a metodologie kognitivního přístupu k náboženství je založena na předpokladu empiricky testovatelných hypotéz, čímž stojí v přímé opozici k fenomenologii náboženství jakožto nejvýznamnějšímu proudu protekcionistického paradigmatu, které bylo založeno na blíže nereflexovaných *a priori* postulovaných pojmech („nekonečno“, „posvátno“) a na metodě téměř mystického zření podstaty ukrývající se za jednotlivými náboženskými fenomény (*Wesensschau*, příp. Eliadeho

Geheimnis aller Religion. Man kann sagen: Der Glaube des Menschen ist das Korrelat zur Realität der Gottheit; eines bedingt das andere.“

hierofanie). Zatímco protekcionistické paradigma stojí na pozici metodologického izolacionismu, který předpokládá, že náboženství je *sui generis* oblast lidské zkušenosti a zkoumání této oblasti musí konsekventně používat *sui generis* metodu, kognitivní přístup je naopak metodologicky založen na myšlence konsilience s ostatními oblastmi vědeckého bádání, která se projevuje zejména sblížením religionistiky a některých přírodovědeckých disciplín (lze jmenovat zejména evoluční biologii a neurovědy). Srovnání s vývojem na poli etiky mimo vlastní interdisciplinární rozměr kognitivní revoluce ukazuje, že jak evoluční etika, tak kognitivní teorie náboženství docházejí ke stejným závěrům: Jak u vysvětlení morálních soudů, tak u vysvětlení náboženské zkušenosti sehrává nezastupitelnou roli evoluční historie našeho druhu, v jejímž průběhu se vlivem konkrétních selekčních tlaků ustavily specifické kognitivní mechanismy, jejichž analýza je nezbytnou podmínkou pro vědecké zodpovězení otázky po původu morálky a náboženství.

Způsob, jímž kognitivní teorie definuje náboženství – totiž prostřednictvím konceptu minimálně kontra-intuitivních bytostí – opět dokládá jednoznačný příklon k naturalistickému paradigmatu. Namísto výše zmíněných *a priori* postulovaných pojmů („posvátno“, „síla“, „nekonečno“) se v případě minimálně kontra-intuitivních bytostí jedná o empiricky testovatelný koncept, který předpokládá, že kognitivní systém člověka je velice citlivý na specifický druh mentálních reprezentací – totiž na ty, které jsou ve většině ohledů konformní s našimi implicitními očekáváními ohledně konkrétní ontologické třídy předmětů, na druhé straně ovšem v malé míře tato očekávání nenaplnují. Tento poměr způsobuje, že mentální reprezentace ve formě minimálně kontra-intuitivních bytostí jsou sice dostatečně srozumitelné na to, aby s nimi mohla lidská kognice smysluplně pracovat, malá míra narušení intuitivních očekávání má ovšem za následek jejich „přitažlivost“ a tudíž vysokou míru kulturní akvizice a transmise.

Po teoreticko-metodologickém a terminologickém představení kognitivního přístupu jsem se zaměřil na oblast praktické aplikace. Kognitivní interpretace invokací Múzy u Homéra a Hésioda dokládá, jakým způsobem kognitivní teorie náboženství pracuje reduktivně-explanačním způsobem: Invokace Múzy v archaické řecké epice má svůj původ v konkrétních kognitivních mechanismech (HADD), které identifikují vnější zdroj strategické informace jakožto osobu, přičemž s ohledem na dokonalý přístup ke zmíněné informaci se nemůže jednat o jiného *člověka*, protože lidský přístup ke strategické informaci je nutně omezený. Múza jakožto minimálně kontraintuitivní bytost a zdroj neomezené strategické informace je odrazem básnickovy zkušenosti externalizované inspirace při poetické činnosti.

Jak již bylo několikrát zmíněno, základní linií předkládané práce bylo rozlišení naturalistického a protekcionistického paradigmatu. Toto rozlišení není nikterak originální. Již Andrew Lang nebo páter Schmidt ve svém kritickém vyrovnání se s „evolucionismem“ Tylora nebo Frazera rozlišovali explanační redukcionismus, který předpokládá, že náboženství je vposled iluzí, a ostatní, nábožensky „mu-

zikálnější“ přístupy, které naopak předpokládají, že náboženské zkušenosti odpovídá nějaká objektivně existující realita, ať již jí je nekonečno, posvátno, nebo křesťanský Bůh. Jacques Waardenburg mluví ve stejné souvislosti o „idealitech“ (tj. zastáncích protekcionistického paradigmatu) a „realitech“ (tj. zastáncích naturalistického paradigmatu);¹⁰⁹⁷ Frank Whaling rovněž zastává názor, že „by bylo marné domnívat se, že osobní rovnice [*scil.* víra nebo nevíra badatele] nemá žádný vliv na otázky, které si badatel pokládá, na teorie a metody, které používá na jejich zodpovězení, a na závěry, které vyvozuje“;¹⁰⁹⁸ v nedávné době pak kupříkladu Wiebeho žák Russell McCutcheon rozlišuje badatele na poli studia náboženství do dvou vzájemně soupeřících táborů, totiž na „kritiky“ (naturalisty) a „pečovatele“ (protekcionisty).¹⁰⁹⁹

Faktem však zůstává, že teze o nesouměřitelnosti naturalistického a protekcionistického paradigmatu zůstává na poli studia náboženství spíše upozaděna – velká většina badatelů (v rámci obou paradigmat!) byla vždy přesvědčena o tom, že akademické studium náboženství musí zachovávat princip, který lze označit za *deklaraci neutrality*. V kontextu fenomenologického přístupu byl tento požadavek deklarativně vyjádřen prostřednictvím *epoché*, tj. zdržení se soudu ohledně pravdivosti nebo nepravdivosti zkoumaného fenoménu, který, jak ovšem bylo ukázáno, nebyl v praxi nikdy dodržován, protože od badatele v oblasti náboženství se *a priori* vyžadovala víra jako nezbytná podmínka k vykonávání jeho práce.¹¹⁰⁰ Mnohem více překvapujícím je však deklarace neutrality u badatelů, kteří s fenomenologickým přístupem spjati nejsou, naopak ho podrobují kritice. I představitelé Groningenské skupiny např. trvají na tom, že „badatel podává objektivní a nezaujatou deskripci a explanaci náboženských fenoménů, přičemž je morálně (ani jiným způsobem) nehodnotí a nedotazuje se na jejich pravdivost“;¹¹⁰¹ systematická věda o náboženství pak „zkoumá náboženství empiricky a distancuje se od všech

1097 WAARDENBURG (1999: viii–ix).

1098 WHALING (1985: 16): „It would be futile to suggest that the personal equation has no bearing upon the questions a scholar asks, the theories and methods that he employs to answer them, or the conclusions that he draws. After all, even interpreting a graph requires some personal input from the scholar. One own’s religious position, whether it be strong, weak, or negative is not irrelevant; one’s own temperament, ability, upbringing, motives, and personal vision have some influence upon one’s academic work. The atheism of a Freud or a Marx is clearly a factor within explanatory theories of religion they propounded, and the Christian commitment of an Evans-Pritchard is not irrelevant in the sphere of scholarship.“

1099 MCCUTCHEON (2001a).

1100 VIZ KING (1984: 87): „Generally speaking, the phenomenological approach has stressed the need for objectivity by insisting on a value-free, detached investigation, as far as possible free from all presuppositions, and it has upheld an ideal of scholarship which is sympathetic towards its data.“ Praxe fenomenologie je ovšem zcela odlišná, jak sama autorka po stručném nárysu cílů fenomenologického bádání uznává (*op. cit.*, p. 88): „it is hard to see how some of these and similar aims can be combined with a non-normative approach to the study of religion“.

1101 HUBBELING (1973: 10): „the student gives an objective and impartial description and explanation

tvrzení, která se dotýkají hodnoty a pravdivosti zkoumaného fenoménu“.¹¹⁰² Ugo Bianchi, významný představitel historického přístupu k náboženství a kritik fenomenologie, uvádí, že „historie náboženství není konfesionálně ani proti-konfesionálně předpojatá [...] a neexistuje žádný důvod, proč by měla být neslučitelná, anebo naopak závislá na filosofii náboženství a teologii jako takové“.¹¹⁰³

Vůči těmto tvrzením kritiků fenomenologie lze stěží cokoliv namítat, protože čistě deskriptivní přístup historicky zaměřené religionistiky nebo antropologie náboženství snad umožňuje neutrální popis sledovaných jevů. Podivnější je však přijetí deklarace neutrality u představitelů kognitivního přístupu k náboženství, kteří otázku pravdivosti nebo nepravdivosti řeší pouze zřídka – spíše v kontrastu k progresivnímu kulturnímu evolucionismu Comta, Tylora, Frazera nebo Freuda zdůrazňují, že i kdyby se nakonec s konečnou platností prokázalo, že náboženství je iluzí, jednotlivé náboženské tradice by to nijak závažně nepostihlo, protože naše kognitivní výbava, která činí jednotlivé náboženské ideje úspěšnými v kulturní transmissi, se v dohledné době měnit nebude.¹¹⁰⁴ Pokud otázku důsledků kognitivní teorie náboženství na epistémické odůvodnění propozic s náboženským obsahem badatelé řeší, pak je to většinou v důsledku apropriace výsledků jejich bádání tzv. „Novým ateismem“,¹¹⁰⁵ přičemž reakce na tuto apropriaci je veskrze odmítavá. Když např. Daniel Dennett v roce 2006 vydal monografii *Zlomit kouzlo (Breaking the Spell)*, ve které pracoval také s výsledky kognitivního přístupu k náboženství, jeden z vůdčích časopisů publikujících práce kognitivistické provenience (*Method & Theory in the Study of Religion*, MTSR)¹¹⁰⁶ jí věnoval celé speciální číslo a mnohé reakce byly silně negativní; Armin Geertz ve své poněkud emotivní recenzi třeba napsal, že *Zlomit kouzlo* je „katastrofou“ a „poškozením celé neurovědecké komunity“.¹¹⁰⁷

of the religious phenomena. Neither does he give a moral or other evaluation of these phenomena, nor does he inquire into the truth of them“.

1102 VAN BAAREN (1973: 47): „Systematic science of religion is no historical discipline as history of religions is; it is a systematic one. It is distinguished from other systematic disciplines taught in the faculty of theology by its lack of a normative character. It only studies religions as they are empirically and disclaims any statements concerning the value and truth of the phenomena studied.“

1103 BIANCHI (1975: 22): „The history of religions has then no confessional or anti-confessional bias and its valid motivations and arguments are those which result from the strict application of the inductive-historical method. Nor has it any grounds for incompatibility with, or dependence on, the philosophy of religion (see the following chapter) or theology as such.“

1104 SROV. BOYER (2001: 328–329); ATRAN (2002: 274–280); McCauley (2011: 244–252).

1105 SROV. zejména DAWKINS (2006b: 163–207); DENNETT (2006: 97–115); HARRIS (2010: 147–157). Jak poznamenává EDIS (2008: 183) s ohledem na kognitivní teorii náboženství, „that such explanation is possible at all encourages nonbelief“.

1106 *Method & Theory in the Study of Religion*, první číslo ročníku 2008.

1107 GEERTZ (2008b: 9): „A recent book by philosopher Daniel C. Dennett, called *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (2006) is a catastrophe if our goal is to persuade skeptics of the advantages of cognitive approaches to the study of religion – or even just introduce cognition to the curious! [...] What Dennett has done is a disservice to the entire neuroscientific community.“ Pro kri-

Způsob, jakým se někteří kognitivisté vyrovnávají s možnými filosofickými důsledky své teorie, je poměrně jednoduchý a lze jej pracovně označit jako „deistickou šarádu“. Blaise Pascal si po svém „druhém obrácení“ v roce 1654 napsal na kus papíru svůj „manifest“ a následně si jej zašil do kabátu. Jednou z hlavních tezí byla jednoduchá distinkce: „*Bůh Abraháma, Bůh Izáka, Bůh Jákoba*; ne bůh filosofů a vědců.“¹¹⁰⁸ Deistická šaráda spočívá v inverzi této Pascalovy teze: Kdykoliv je náboženství (křesťanství) v ohrožení „odvysvětlením“, mnozí badatelé nepozorovaně přecházejí od Boha Abraháma, Izáka a Jákoba k bohu filosofů a vědců, protože tento *deus otiosus* jakožto bezkrevná abstrakce stojí zcela vně jakéhokoliv smysluplného vědeckého zkoumání, a tudíž kognitivní věda jakožto vědecká disciplína musí v otázce jeho existence nebo neexistence zaujmout minimálně agnostický postoj. Tuto ústřední tezi formuluje např. Justin Barrett následujícím způsobem: „Domnívám se, že kognitivní věda o náboženství nevyovídá nic o tom, zda by někdo měl nebo neměl věřit v Boha. Existence Boha (anebo bohů) nemůže být vědou prokázána anebo vyvrácena. Metafyzické záležitosti tohoto druhu náleží do oblasti filosofie.“¹¹⁰⁹

Problém deistické šarády spočívá v tom, že kognitivní teorie náboženství se svým konceptem minimálně kontraintuitivních bytostí předpokládá, že jednotlivá náboženství (v tomto případě křesťanství) se šíří a udržují svou životnost právě tím, že jejich věřící věří v Ježíše a jeho zmrtvýchvstání, věří v zástup nejrůznějších svatých nebo v mystérium transsubstanciace, nikoliv v jakousi bezobsažnou filosofickou abstrakci, která nemá na jejich životy žádný vliv.¹¹¹⁰ Ironií zůstává, že právě kognitivní teorie náboženství tento problém dokonce teoreticky rozpracovala jako

tiku Dennetta a Dawkinse viz také GEERTZ (2009). Pro pozitivnější reakce viz zejména PETERSON (2007); WIEBE (2008); MARTIN (2008).

1108 PASCAL, *Manuscrit Périer*, p. 1300: „*Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob*, non des philosophes et des savants.“

1109 BARRETT (2004: 123): „I find cognitive science of religion independent of whether someone should or should not believe in God. Whether God (or most other gods) exists cannot be proven or disproven by science. Metaphysical concerns such as this remain in the domain of philosophy.“ Pro detailní rozvinutí argumentu téhož autora viz BARRETT (2011). Vliv kognitivní teorie náboženství na pravdivostní hodnoty náboženských tezí či jejich epistemické odůvodnění popírají také LEECH – VISALA (2011); BARRETT – CHURCH (2013) a JONG – KAVANAGH – VISALA (2015), přičemž je příznačné, že všichni autoři kontrastují CSR a „klasický teismus“, nikoliv CSR a základní teze křesťanství nebo jiných náboženských tradic.

1110 SVOJ. FREUD (1993: 135–136): „Wenn es sich um Fragen der Religion handelt, machen sich die Menschen aller möglichen Unaufrichtigkeiten und intellektuellen Unarten schuldig. Philosophen überdehnen die Bedeutung von Worten, bis diese kaum etwas von ihrem ursprünglichen Sinn übrig behalten, sie heißen irgendeine verschwommene Abstraktion, die sie sich geschaffen haben, »Gott« und sind nun auch Deisten, Gottesgläubige vor aller Welt, können sich selbst rühmen, einen höheren, reineren Gottesbegriff erkannt zu haben, obwohl ihr Gott nur mehr ein wesenloser Schatten ist und nicht mehr die machtvolle Persönlichkeit der religiösen Lehre.“

problém „tragédie teologa“¹¹¹¹ nebo jako „teologickou (ne)korektnost“.¹¹¹² Zcela dominantní většina věřících si před spaním nechte Martina Heideggera, aby mohli následně ocenit Tillichův koncept víry jako „nejzazší starosti“ (*ultimate concern*);¹¹¹³ věřící také povětšinou nemají žádný zájem na projektu „demytologizace“, jak jej formuloval třeba Rudolf Bultmann.¹¹¹⁴ Obecně sdílený názor na tyto pokusy liberálnějších proudů teologie formuloval zcela pregnantně jistý Ramon E. Morales v listu pro *Los Angeles Times*:

It is ludicrous for the Jesus seminar to state that their “findings” do not act to tear down any people’s faith. They claim that the Jesus didn’t speak the words attributed to him, he didn’t perform any miracles and that he didn’t physically resurrect after his death. Since most of the New Testament theology is dependent on at least one of those three things, that leaves us following some wimpy do-gooder who got in trouble with the law and was crucified. Not much point in that.¹¹¹⁵

Je směšné, pokud *Jesus seminar* [tým amerických profesorů teologie, který se pokusil rekonstruovat „historického“ Ježíše] tvrdí, že jejich „výsledky“ nepůsobí otřesy ve víře lidí. Oni tvrdí, že Ježíš nevyřkl ta slova, která se mu přisuzují, že nevykonal žádné zázraky a že fyzicky nevstal z mrtvých. Protože je většina novozákonní teologie závislá alespoň na jedné z těchto tří věcí, znamená to, že následujeme nějakého slabošského sluníčkáře, který se dostal do problémů se zákonem a byl ukřižován. To nemá příliš cenu, ne? (přel. J. Franek)

Pokud tato linie argumentace činí z náboženství karikaturu tím, že jej redukuje na variantu filosofického teismu, druhá argumentační strategie tento vztah převrací a činí naopak karikaturu z vědecké metodologie. Dle této strategie kognitivní teorie náboženství „nijak neohrožuje křesťanskou víru, protože může být jednoduše *doplněna* teologickým vysvětlením vývoje náboženství“.¹¹¹⁶ Barrett jako ono doplnění navrhuje třeba popření nahodilosti genetických mutací,¹¹¹⁷ tedy jednoho z úhelných kamenů Darwinovy teorie, na které celé evolučně-kognitivistické paradigma stojí; Murphyová tvrdí, že Bůh s lidmi komunikuje přímo tím, že „v našich mozcích na kvantové úrovni vyvolává nepatrné účinky na naše myšlenky, imaginaci a emoce“.¹¹¹⁸ To vše je jistě

1111 BOYER (2001: 281–285).

1112 BARRETT (1999); SLONE (2004).

1113 TILlich (1957: 1): „Faith is the state of being ultimately concerned: the dynamics of faith are the dynamics of man’s ultimate concern.“

1114 BULTMANN (1951).

1115 Citováno dle STRENSKI (2006: 41).

1116 MURPHY (2009: 277): „[Cognitive science of religion] is no threat to Christian belief, since it can handily be *complemented* by a theological account of the development of religion“.

1117 BARRETT (2009: 97): „God could have guided natural selection to develop the sorts of minds humans have. Perhaps the ‘random mutations’ from which natural selection selected were not random after all. The environmental contingencies that favored one organism over another could have been designed or directed to bring about humans with their particular minds.“

1118 MURPHY (2009: 274): „I argue that God communicates with us by orchestrating events in our brains at the quantum level to produce subtle effects on our thoughts, imaginations, and emotions.“

možné, stejně jako je možné doplnit inventář nebeských těles sluneční soustavy konvicí na čaj, která obíhá kolem slunce (jak ironicky navrhuje Bertrand Russell),¹¹¹⁹ anebo naše universum neviditelnou a vědeckými metodami nedetekovatelnou létající špagetovou příšerou (jak ironicky navrhuje Bobby Henderson).¹¹²⁰ Tato „doplnění“ by ovšem otupila zcela nepostradatelný nástroj vědecké metody, totiž Ockhamovu břitvu.¹¹²¹ Pokud platí, že kognitivní teorie náboženství je založena na požadavku empirické verifikace (resp. falzifikace) svých poznatků¹¹²² a jejich bezrozpornosti (konsilienci) s výsledky zkoumání přírodních věd,¹¹²³ není vůbec jasné, jakým způsobem by její reduktivní explanace mohly či měly být doplněny čímkoliv dalším, ať již by se jednalo o doplnění teologické nebo jakékoliv jiné provenience.

Krátká paralela z dějin přírodních věd snad blíže objasní podstatu problému. Albert Einstein publikoval v roce 1909 důležitý text nesoucí název *O vývoji našich náhledů na podstatu a konstituci záření* (*Über die Entwicklung unserer Anschauungen über das Wesen und die Konstitution der Strahlung*), ve kterém stručně nastínil problematiku šíření světla a existence éteru.¹¹²⁴ Když se v 19. století empirickým zkoumáním zjistilo, že světlo vykazuje interferenci a difrakci, zdálo se být nepochybným, že jej musíme chápat jako vlnový pohyb. Ten však vyžaduje nějaké médium, ve kterém se může šířit. Protože se světlo šíří např. i ve vakuu, bylo nutné předpokládat, že se v něm nachází nějaká zvláštní látka, která toto vlnové šíření umožňuje. Toto tajuplné médium muselo být obsaženo dokonce v průhledných pevných tělesech, jako je např. sklo. Jakkoliv badatelé v 19. a na počátku 20. století nebyli schopni existenci tohoto média empiricky doložit (usilovali o to zejména slavné experimenty Michelsona a Morleyho), jednoduše ji předpokládali, protože jiná empirická

1119 RUSSELL (1997: 542–548).

1120 HENDERSON (2006).

1121 Již ARISTOTELES, *Metaphysica* 990b1–4, káral Platóna a „přátele idejí“ za to, že „ve snaze aby pochopili příčiny viditelných věcí, přibrali jiné v stejném počtu s nimi, zrovna jako ten, kdo chce něco spočítat a myslí, že nemůže, dokud je toho méně, a že teprve tehdy bude moci spočítat, až to rozmnoží“ (přel. A. Kříž). OCKHAM, *Summa logicae* 1.12, formuluje tuto tezi v podobě *frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora* (tato formulace se objevuje ne méně než 20 krát v jeho dochovaných spisech), srov. také NEWTON, *Principia Mathematica* (Koyré et al. II, p. 550): *causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quae & verae sint & earum phaenomenis explicandis sufficient.*

1122 LAWSON – McCAULEY (1990: 3); PYYSIÄINEN (2003a: 22); WHITEHOUSE (2004: 1); TREMLIN (2006: 9).

1123 LAWSON – McCAULEY (1990: 8); WHITEHOUSE (2004: 174); TREMLIN (2006: 198).

1124 EINSTEIN (1909: 817): „Als man erkannt hatte, daß das Licht die Erscheinungen der Interferenz und Beugung zeige, da erschien es kaum mehr bezweifelbar, daß das Licht als eine Wellenbewegung aufzufassen sei. Da das Licht sich auch durch das Vakuum fortzupflanzen vermag, so mußte man sich vorstellen, daß auch in diesem eine Art besonderer Materie vorhanden sei, welche die Fortpflanzung der Lichtwellen vermittelt. Für die Auffassung der Gesetze der Ausbreitung des Lichtes in ponderablen Körpern war es nötig, anzunehmen, daß jene Materie, welche man Lichtäther nannte, auch in diesen vorhanden sei, und daß es auch im Innern der ponderablen Körper im wesentlichen der Lichtäther sei, welcher die Ausbreitung des Lichtes vermittelt. Die Existenz jenes Lichtäthers schien unbezweifelbar.“

pozorování identifikovala světlo jako vlnu a z pozorování jiných typů vln (např. akustických) bylo zřejmé, že vlnový pohyb vyžaduje médium, kterým se šíří.

Analogický argument se objevuje také v případě lidské náboženské zkušenosti a je doložen již ve spise *O povaze bohů* (*De natura deorum*) Marca Tulia Cicérona.¹¹²⁵ Jedna z postav tohoto filosofického dialogu uvádí, že na světě neexistuje žádný národ, který by neměl náboženství a své bohy – a to dokonce *sine doctrina*, tedy zcela přirozeně. Protože empirickým pozorováním docházíme k závěru, že všichni lidé věří v nějaká božstva – a je docela nepravděpodobné, že by se celý lidský rod mohl kolektivně mýlit – zdá se být oprávněným usuzovat z této observace na jejich reálnou existenci. V obou případech vycházíme z empirického pozorování: Světlo vykazuje vlnové charakteristiky; z jiných pozorování víme, že vlny se šíří v nějakém médiu; tudíž je nutné předpokládat existenci světlonosného éteru jako média pro šíření světla. Stejně tak je zřejmé, že (téměř) všichni lidé mají nějakou náboženskou zkušenost; je vysoce nepravděpodobné, že by (téměř) všichni lidé podléhali nějaké formě sdílené iluze; tudíž je nutné předpokládat existenci božstev, posvátna, nebo transcendentní sféry, která tuto zkušenost umožňuje, zakládá a vposled způsobuje.¹¹²⁶ Základem obou argumentů je však abdukce, tedy odvození nejlepšího vysvětlení. Na jedné straně jsme nuceni předpokládat entitu, jejíž existenci nejsme schopni přímo doložit, čímž zakládáme pro naši teorii poměrně silný ontologický závazek, na druhé straně se za daných okolností nenabízí lepší řešení.

Jestliže se nyní vrátíme k Einsteinovu textu, zjistíme, že hned v následujícím odstavci prohlašuje slavný fyzik hypotézu světlonosného éteru za překonanou.¹¹²⁷ Důvodem je kvantový popis světla, jež Einstein představil v roce 1905 při vysvětlení fotoelektrického efektu a za který v roce 1921 obdržel Nobelovu cenu za fyziku. Tento popis totiž nevyžaduje existenci žádného média, jímž by se světlo šířilo. Můžeme se ptát, zdali tím Einstein nějakým způsobem „dokázal“ neexistenci éteru, a odpovědí musí být rozhodně „ne“. Docílil ovšem toho, že samotná hypotéza existence éteru

1125 CICERO, *De natura deorum* 1.43–44: *Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quondam deorum? [...] Cum enim non instituto aliquo aut more aut lege sit opinio constituta maneatque ad unum omnium firma consensio, intellegi necesse est esse deos, quoniam insitas eorum vel potius innatas cognitiones habemus; de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est; esse igitur deos confitendum est.*

1126 SROV. TALIAFERRO (2009: 200–201): „So, part of my own response to this general question of why some of us experience the divine is the somewhat simple response: because there is a divine beneficent reality to be experienced or, putting the point more formally, the best account of why some of us experience God includes the reality and activity of an omnipresent God.“

1127 EINSTEIN (1909: 817): „Heute aber müssen wir wohl die Ätherhypothese als einen überwundenen Standpunkt ansehen. Es ist sogar unleugbar, daß es eine ausgedehnte Gruppe von die Strahlung betreffenden Tatsachen gibt, welche zeigen, daß dem Lichte gewisse fundamentale Eigenschaften zukommen, die sich weit eher vom Standpunkte der Newtonschen Emissionstheorie des Lichtes als vom Standpunkte der Undulationstheorie begreifen lassen. Deshalb ist es meine Meinung, daß die nächste Phase der Entwicklung der theoretischen Physik uns eine Theorie des Lichtes bringen wird, welche sich als eine Art Verschmelzung von Undulations- und Emissionstheorie des Lichtes auffassen läßt.“

se ukázala být nadbytečnou a princip Ockhamovy břitvy nás vede k upřednostnění té teorie, která předpokládá co nejmenší množství empiricky neověřitelných entit nebo vztahů, resp., řečeno s Quinem, ontologických závazků.¹¹²⁸ Tento princip lze analogicky uplatnit také v případě kognitivní religionistiky. Pascal Boyer v dnes již klasickém díle tohoto přístupu *Náboženství vysvětleno* (*Religion Explained*, 2001) činí tento závěr:

I have explained religion in terms of systems that are in all human minds and that do all sorts of precious and interesting work but that were not really designed to produce religious concepts of behaviors. There is no religious instinct, no *specific* inclination in the mind, no particular disposition for these concepts, no special religion center in the brain, and religious persons are not different from nonreligious ones in essential cognitive functions. Even faith and belief seem to be simple by-products of the way concepts and inferences are doing their work for religion in much the same way as for other domains.¹¹²⁹

Vysvětlil jsem náboženství prostřednictvím systémů, které obsahuje každá lidská mysl. Tyto systémy vykonávají různorodou, vzácnou a zajímavou práci, avšak ve skutečnosti nebyly navrženy k tomu, aby utvářely náboženské koncepty chování. Neexistuje žádný náboženský instinkt, žádné specifické nastavení mysli, žádná speciální dispozice k nabývání těchto konceptů, žádné zvláštní náboženské centrum v mozku – a věřící se neliší od nevěřících v základních kognitivních funkcích. Zdá se, že dokonce i náboženství (*faith*) a víra (*belief*) jsou jednoduše vedlejšími produkty způsobu, jakým koncepty a inference konají svou práci pro náboženství, tak pro jiné oblasti [lidského konání a myšlení]. (přel. J. Franek)

Jistě se lze ptát, zdali se Boyerovi podařilo v úplnosti vysvětlit náboženskou zkušenost. Jestliže však budeme vnímat jeho teze pouze jako budoucí cíle religionistiky a metodologické principy, kterými se kognitivní věda o náboženství má řídit, je nepravděpodobné, že by bylo možné sloučit je s jakoukoliv normativní „neutralitou“. Jestliže předpokládáme, že náboženská zkušenost je vedlejším produktem evolučně utvořených kognitivních struktur a je (nebo v budoucnu bude) možné ji tímto způsobem reduktivně vysvětlit, Ockhamova břitva nás bude nutit k odříznutí všech nadbytečných ontologických závazků – a v případě kognitivní vědy to bude reálně existující božstvo či posvátno, stejně jak to byl éter v případě kvantové teorie světla. Opakuji, že se tím žádným způsobem nedokazuje neexistence transcendentální skutečnosti, pouze její nadbytečnost pro ty badatele na poli religionistiky, kteří se hlásí k naturalistickému paradigmatu.¹¹³⁰

1128 QUINE (1980: 1–19).

1129 BOYER (2001: 329–330).

1130 BERGER (1969: 100) nazývá toto stanovisko „metodologickým ateismem“: „Needless to say, it is impossible within the reference of scientific theorizing to make any affirmations, positive or negative, about the ultimate ontological status of this alleged reality. Within this frame of reference, the religious projections can be dealt with only as such, as products of human activity and human consciousness, and rigorous brackets have to be placed around the question as to whether these projections may not also be something else than that (or, more accurately, refer to something else than the human world

Cílem této práce totiž nebylo prokazovat pravdu nebo nepravdu křesťanství nebo jakéhokoliv jiného náboženství (jako to činí Nový ateismus), dokonce ani tematizovat blíže vztah náboženství a vědeckého poznání na obecnější úrovni.¹¹³¹ Cílem této práce bylo pouze ukázat, že (1) studium náboženství se stejně jako Raffaelovo *Proměnění Páně* vnitřně rozpadá do dvou vzájemně těžce slučitelných částí, které představují naturalistické a protekcionistické paradigma; (2) kognitivní teorie náboženství po dlouhém období dominance protekcionistického přístupu znovu obnovuje naturalistické paradigma ve studiu náboženství, ačkoliv někteří významní stoupenci tohoto přístupu (jako např. Justin Barrett) odmítají akceptovat filosofické důsledky, které přijetí naturalistického paradigmatu nutně zahrnuje.¹¹³² Již před více než třiceti lety Donald Wiebe v diskusi s Robertem Segalem napsal, že „Segal má zcela nepochybně pravdu v tom, že skeptici (nevěřící badatelé) mohou sáhnout pouze po redukcionistických interpretacích, pokud mají zůstat nevěřícími. Tento argument má ovšem i druhou stranu: Opak platí pro věřící, pokud chtějí zůstat věřícími“.¹¹³³ Stejný poměr platí i dnes, a jestliže se kognitivní teorie náboženství na jedné straně hlásí k naturalistickému paradigmatu a na straně druhé někteří její zastánci tvrdí, že její výsledky nemají žádný vliv na epistemické odůvodnění tvrzení, které věřící jednotlivých náboženských tradic zastávají, podobá se v tomto ohledu nepříliš obratnému malíři z úvodních veršů Horatiovy *Ars poetica*:

*Humano capiti cervicem pictor equinam
iungere si vellit et varias inducere plumas
undique collatis membris, ut turpiter atrum
desinat in piscem mulier formosa superne,
spectatum admissi risum teneatis, amici?*¹¹³⁴

in which they empirically originate). In other words, every inquiry into religious matters that limits itself to the empirically available must necessarily be based on a ‘methodological atheism’.”

1131 Ke vztahu vědy a náboženství viz zejména CLAYTON – SIMPSON (2006), rozsáhlý soubor textů, který se vyznačuje vyváženým zastoupením autorů argumentujících pro a proti vzájemné slučitelnosti vědy a náboženství.

1132 MARTIN – WIEBE (2012) upozorňují na prorůstání některých apologetických prvků protekcionistického paradigmatu do kognitivní teorie náboženství a docházejí k pesimistickým závěrům ohledně možnosti realizace studia náboženství, které by nebylo ovlivňováno teologickými zájmy: „We were wrong. We now understand that we were both deluded by our overly-optimistic but cognitively naïve expectations for the development of a truly scientific field for the study of religion in the context of a modern, research university.“ (*op. cit.*, p. 18).

1133 WIEBE (1984: 160): „There is no question that Segal is right to claim that reductionist interpretations of religions are the only ones possible for sceptics (nonbelieving interpreters) if they are to remain nonbelieving interpreters. However, this argument cuts both ways: the opposite holds for the devotees if they are to remain believers.“

1134 HORATIUS, *Ars poetica*, vv. 1–5.