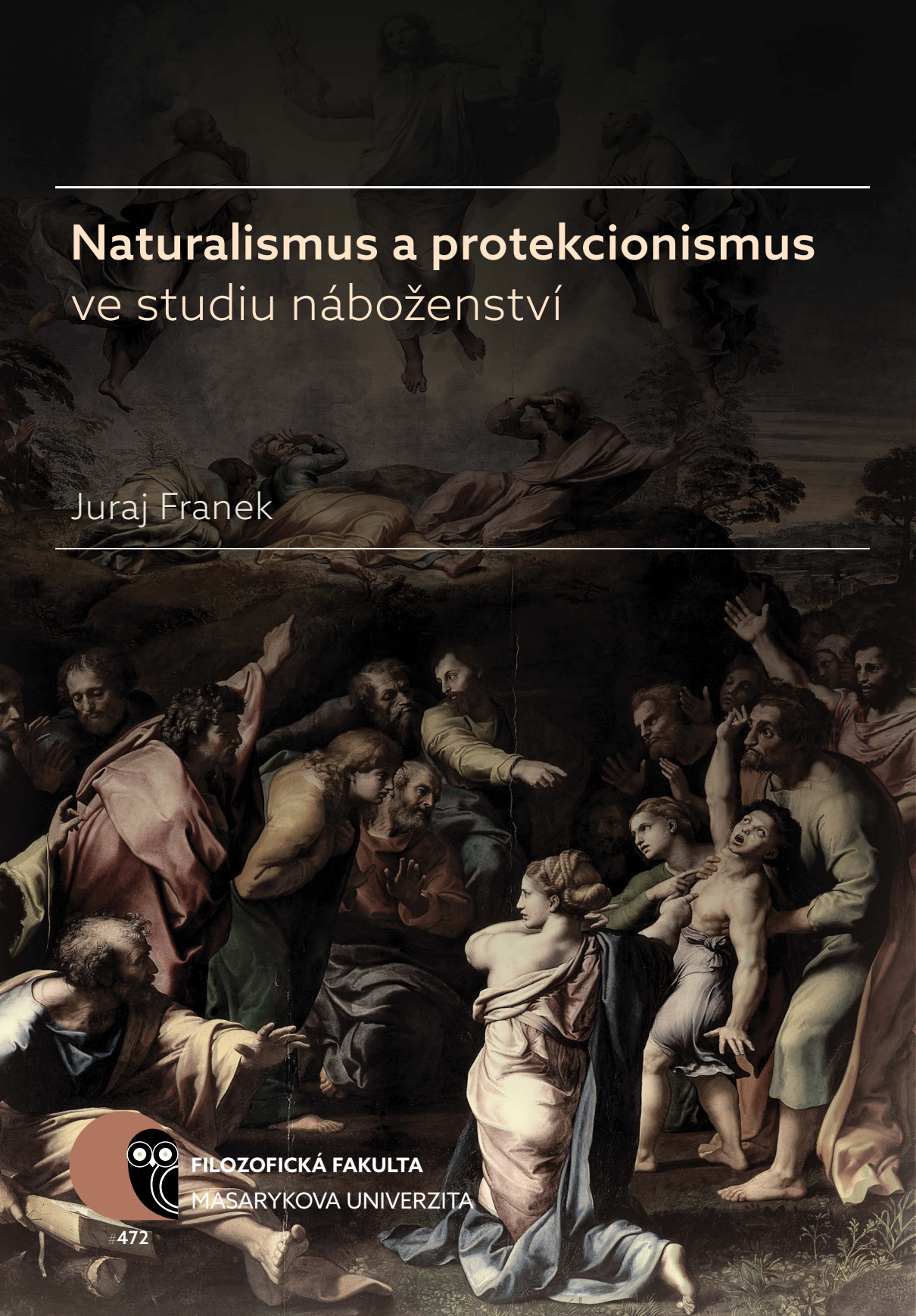
Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství

Juraj Franek



FILOZOFICKÁ FAKULTA
MASARYKOVA UNIVERZITA
#472



#472

OPERA FACULTATIS PHILOSOPHICAE
UNIVERSITATIS MASARYKIANAE

SPISY FILOZOFICKÉ FAKULTY
MASARYKOVY UNIVERZITY

muni
PRESS



Naturalismus a protekcionismus
ve studiu náboženství

Juraj Franek



FILOZOFICKÁ FAKULTA
MASARYKOVA UNIVERZITA
#472
BRNO 2017

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Franek, Juraj
Naturalismus a protekcionismus ve studiu náboženství / Juraj Franek. – Vydání první. – Brno : Filozofická fakulta, Masarykova univerzita, 2017. – 316 stran. – (Opera Facultatis philosophicae Universitatis Masarykianae = Spisy Filozofické fakulty Masarykovy univerzity, ISSN 1211-3034 ; 472)
Anglické resumé
ISBN 978-80-210-8798-9

2-6(091) * 001.8 * 001.1:165 * 141:502.2 * 339.5.012.435 * 2-1 * 001.83 * 165.194 * (048.8)
- dějiny religionistiky
- vědecká metodologie – dějiny
- paradigma vědy – dějiny
- naturalismus (filozofie)
- protekcionismus
- teorie náboženství – interdisciplinární aspekty
- kognitivní věda
- monografie

2 - Náboženství [5]

Recenzovali: Mgr. Vladimír Bahna, Ph.D. (Slovenská Akadémia vied)
Mgr. Aleš Chalupa, Ph.D. (Masarykova univerzita)
prof. PhDr. Břetislav Horyna, Ph.D. (Brno)

© 2017 Juraj Franek
© 2017 Masarykova univerzita
© 2017 Photo Vatican Museums

ISBN 978-80-210-8798-9
ISBN 978-80-210-8801-6 (online : pdf)
ISSN 1211–3034
https://doi.org/10.5817/CZ.MUNI.M210-8801-2017

Obsah

1 ÚVOD: METODOLOGICKÉ SCHIZMA VE STUDIU NÁBOŽENSTVÍ 9

2 NATURALISTICKÉ PARADIGMA: KRITICKÁ REFLEXE NÁBOŽENSTVÍ U PŘEDSOKRATIKŮ 18
2.1 Xenofanés 20
2.1.1 Zlomky 21
2.1.2 Komentář 23
2.2 Démokritos 27
2.2.1 Zlomky 28
2.2.2 Komentář 30
2.3 Sisyfovský fragment 33
2.3.1 Zlomky 34
2.3.2 Komentář 35
2.4 Prodikos 38
2.4.1 Zlomky 39
2.4.2 Komentář 40
2.5 Závěr: Základní charakteristiky naturalistického paradigmatu 43

3 PROTEKCIONISTICKÉ PARADIGMA: RANĚ KŘESŤANSKÁ LITERATURA MEZI VÍROU A VĚDĚNÍM 46
3.1 Víra a vědění 47
3.2 Ospravedlnění víry (1): Zázraky 50
3.3 Ospravedlnění víry (2): Morální dokonalost 59
3.4 Ospravedlnění víry (3): Duchovní inspirace 64
3.5 Ospravedlnění víry (4): Proroctví 67
3.6 Ospravedlnění víry (5): Tradice 69
3.7 Athény a Jeruzalém 71
3.8 Závěr: Základní charakteristiky protekcionistického paradigmatu 80

4 NATURALISMUS A PROTEKCIONISMUS V RELIGIONISTICE (1): POČÁTKY 83
4.1 Naturalistické paradigma v religionistice do roku 1945 85
4.1.1 Psychologické teorie (1): Comte, Tylor, Frazer 85
4.1.2 Psychologické teorie (2): Freud, Malinowski, Radin 92
4.1.3 Sociologické teorie: Marx, Simmel, Durkheim 101
4.2 Protekcionistické paradigma v religionistice do roku 1945 106
4.2.1 Komparativní přístup: Müller, Chantepie de la Saussaye, Tiele .. 106

4.2.2 Biblistika: Strauss, Renan, Robertson Smith, Delitzsch 112
4.2.3 První kritici evolucionismu: Lang, Marett, Schmidt 116

5 NATURALISMUS A PROTEKCIONISMUS V RELIGIONISTICE (2): VZESTUP A PÁD FENOMENOLOGIE 120
5.1 Ustavení klasické fenomenologie 121
5.1.1 Objev posvátna: Söderblom, Otto 121
5.1.2 Zakladatelé klasické fenomenologie: Kristensen, Van der Leeuw 128
5.1.3 Fenomenologie v Německu: Scheler, Frick, Heiler 133
5.1.4 Atlantická spojka: Wach, Eliade 136
5.2 Fenomenologie a její kritici po roce 1945 141
5.2.1 Historický přístup: Pettazzoni, Bianchi 143
5.2.2 Britská škola sociální antropologie: Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard 144
5.2.3 Proměny poklasické fenomenologie: Bleeker, Widengren, Smart .. 146
5.2.4 Religionistika jako ekumenická teologie: Frick, Benz, Heiler, Cantwell Smith 150
5.2.5 Groningenská skupina: Van Baaren, Drijvers, Waardenburg 152
5.3 Závěr: Eliminace naturalistického paradigmatu v religionistice 155

6 KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (1): METODOLOGIE 157
6.1 Metodologický izolacionismus 158
6.2 Náboženství, morálka, evoluce 167
6.3 Sobecké geny 175
6.4 Znovuobjevení lidské přirozenosti 176
6.5 Metodologická konsilience 181
6.6 Závěr: Návrat explanace 186

7 KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (2): TERMINOLOGIE 191
7.1 O užitku a škodlivosti definice pro život 191
7.2 Rekonstrukce kognitivní definice náboženství 193
7.3 Esencialismus: Tylor-Durkheimova dichotomie 197
7.4 Naivní sociální konstruktivismus 200
7.5 Mocenský sociální konstruktivismus 202
7.6 Kognitivní definice náboženství 206
7.6.1 Filosofické a teoretické zázemí 206
7.6.2 Kognitivní definice náboženství a Tylor-Durkheimova dichotomie 210
7.6.3 Kognitivní definice náboženství a sociální konstruktivismus ..... .211
7.7 Závěr: Definovala kognitivní religionistika náboženství? 213

8 KOGNITIVNÍ RELIGIONISTIKA (3): PRAXE 214
8.1 Múza u Homéra a Hésioda: Primární data 216
8.1.1 Invokace *sensu stricto* 216
8.1.2 Ostatní zmínky 221
8.2 Interpretace invokací: Stav problematiky 229
8.2.1 Knižní interpretace 229
8.2.2 Topická interpretace 230
8.2.3 Etymologická interpretace 231
8.2.4 Sociální interpretace 232
8.2.5 Rétorická interpretace 234
8.2.6 Náboženská interpretace 236
8.3 Kognitivní perspektiva 239
8.4 Závěr: Praxe kognitivního přístupu 244

9 ZÁVĚR: NÁVRAT ZTRACENÉHO SYNA? 245

10 SUMMARY 256

11 BIBLIOGRAFIE A PŘÍLOHY 265
11.1 Zkratky 266
11.2 Edice a překlady 269
11.3 Sekundární literatura 279
11.4 Obrazová příloha 317

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

1 ÚVOD: METODOLOGICKÉ SCHIZMA VE STUDIU NÁBOŽENSTVÍ

> *Pictura namque plus videtur movere animum quam scriptura. Per picturam quidem res gesta ante oculos ponitur quasi in presenti generi videatur, sed per scripturam res gesta quasi per auditum, qui minus animum movet, ad memoriam revocatur.*
>
> (Guillelmus Duranti senior, dictus Speculator)[1]

> *Ich bin durchaus kein Freund von Bildern; die neuere Literatur hat sie mir in hohem Maße verleidet; denn es ist bald dahin gekommen, daß mich, sooft ich auf ein Bild stoße, unwillkürlich eine Furcht befällt, der wahre Zweck desselben möchte sein, eine Dunkelheit des Gedankens zu verbergen.*
>
> (Sören Kierkegaard)[2]

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

---

1 Guillaume Durand, *Rationale divinorum officiorum* 1.3.4.

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

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

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

5 Foucault (1966: 19–31).

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

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

---

6 Viz *Obrazová příloha* 11.4.

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

8 Gombrich (1986: 143); De Vecchi (2002: 336).

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

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

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

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

13 Schneider (1896: 16).

14 King (1982: 156).

15 Preimesberger (1987: 90); Jungić (1988: 81); Kleinbub (2008: 371).

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

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

16 Preimesberger (1987: 107).

17 Jungić (1988: 81).

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

19 Viz např. Campbell – Cole (2010: 388).

20 Aristoteles, *Poetica* 1451a30–35.

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

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

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

24 Rosenberg (1985/86: 199).

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

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

Není divu, že propastná dichotomie půlící obraz do dvou zdánlivě nesouvisejících celků vyústila v řadu více či méně bizarních interpretací. S ohledem na některé průpravné skici a *modello* některého z Raffaelových žáků[27] se zdá, že renesanční mistr zamýšlel zobrazit pouze samotnou epizodu proměnění Páně, a to plně v souladu s tradičními ikonografickými konvencemi, jak je lze doložit zpracováním téhož námětu u Botticelliho nebo Belliniho, které neúspěšný pokus apoštolů o uzdravení posedlého chlapce vůbec neobsahují. Je možné, že důvodem k inkluzi této scény byla rivalita mezi Raffaelem a Michelangelovým chráněncem Sebastianem del Piombo, který ve stejném čase obdržel zakázku od téhož Giulia de' Medici na vytvoření oltářního obrazu pro tutéž katedrálu v Narbonne. Sebastiano namaloval dramatické *Zmrtvýchvstání Lazara*, což prý mělo pohnout Raffaela k přepracování a doplnění jeho původního návrhu *ex post* neméně dramatickým motivem vyhánění zlého ducha.[28] Další interpretace spatřují v obrazu symbolický odkaz k vítězství nad Turky u Bělehradu v roce 1456 a k trvající muslimské hrozbě v kontextu křižáckého úsilí, které vyvíjeli papežové Kalixt III. a Leo X.,[29] nebo také symbolické vyjádření exkluzivního postavení apoštola Petra („ty jsi Petr; a na této skále zbuduji svou církev a brány pekel ji nepřemohou").[30] Petr je jedním z apoštolů, kteří doprovázejí Ježíše na horu Tábor, a právě v důsledku jeho nepřítomnosti nejsou zbylí apoštolové schopni konat zázraky – vizuálně akcentovaný *primatus Petri* je tedy vnímán jako reakce na rodící se protestantské hnutí.[31]

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

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

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

28 Oberhuber (1962).

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

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

31 Gombrich (1986: 145–146).

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

33 King (1982: 152–154).

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

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

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

34 Jungić (1988: 81).

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

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

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

38 *Mk* 9:23–24.

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

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

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

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

---

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

40 Preimesberger (1987: 99).

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

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

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

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

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

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

V první části předkládané práce bude identifikován dějinný původ dvou hlavních metodických přístupů ve studiu náboženství a jejich následná konkretizace v moderní religionistice 19. a 20. století. *Druhá kapitola* popisuje proto-naturalistické pojetí náboženství tak, jak se ustavilo již v předsokratovské filosofii. Předsokratiky se zaobírám mimo jiné také proto, že v kontextu teorií o vzniku náboženství jim současná religionistika nevěnuje dostatečnou pozornost[47] a tematizace předsokratovských interpretací náboženství ve výkladech klasicko-filologické provenience naopak většinou postrádá vazbu na vývoj moderní religionistiky.[48] V závěru této kapitoly zavádím poněkud zjednodušený koncept „epistémického odůvodnění", který následně aplikuji na předsokratovský diskurs o náboženství.

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

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

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

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

49 Srov. Plantiga (2000); Swinburne (2005); Moser (2008); Moser – McFall (2012).

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

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

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

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

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

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

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

51 Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum* 9.1 = DK 22 B 40.

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

2 NATURALISTICKÉ PARADIGMA: KRITICKÁ REFLEXE NÁBOŽENSTVÍ U PŘEDSOKRATIKŮ

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

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

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

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

54 Eliot (1952: 101).

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

56 Ojedinělou výjimku v zahraniční literatuře představuje Meslin (1973: 19–25), v českém jazykovém prostředí se předsokratikům detailněji věnoval zejména Hejna (2010: 61–81).

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

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

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

57 Preus (1987: 3).

58 Waardenburg (1999: 117).

59 Strenski (2006: 9–60).

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

61 Podrobná tematizace tohoto fenoménu bohužel spadá mimo záběr práce, pro základní studie viz Vernant (1957), přetištěno také *in* Vernant (1996: 373–402), a zejména Nestle (1966); v českém jazykovém prostředí také Kratochvíl – Bouzek (1994). Sumarizující přehled podává v nedávno vydané studii Fowler (2011).

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

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

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

ony jsou všemu přítomny a všechno také vědí (θεαί ἐστε πάρεστέ τε ἴστέ τε πάντα); my jakožto smrtelníci pouze naslouchámе slavným příběhům a zvěstem, sami nevíme nic (κλέος οἷον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν).[65] Podobně se vyjadřuje také Hésiodos v úvodu své *Theogonie*,[66] když říká, že ho Múzy naučily zpívat krásnou píseň, když pásl beránky na Helikónu. Transformace vědění od absolutního k subjektivnímu, od protikladu paměti a zapomnění k protikladu pravdy a lži[67] nebo od „polosnu mysli" k bdění,[68] které naturalistický přístup k náboženství předpokládá, nepředstavují v řecké ani v jakékoliv jiné kultuře výchozí *status quo*, nýbrž postupný a dynamický proces. Zeus si stěžuje již v homérských eposech, že lidé neprávem obviňují bohy za zla, která si způsobují sami,[69] z čehož vyplývá, že lidé mohou mít o bozích nepravdivé představy. Hésiodovy Múzy pak dokážou zdánlivě lhát a říkat klamné věci zahalené v hávu pravdy (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα),[70] Ferekýdés ze Sýru se pravděpodobně v přímé reakci na Hésiodovu *Theogonii* snaží ukázat, že bohové se nerodí, ale existují věčně (Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσ<αν> ἀεὶ καὶ Χθονίη),[71] Pindaros nakonec používá metonymie Μοῖσα φιλοκερδής („ziskuchtivá Múza") v zástupném významu za básníky a jejich díla.[72] Naturalismus v reflexi tradičních náboženských představ a idejí ovšem nacházíme plně rozvinutý až v předsokratovské filosofii.[73]

2.1 Xenofanés

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

65 Homerus, *Ilias* 2.484–486.

66 Hesiodus, *Theogonia* 22–23.

67 Detienne (2000).

68 Patočka (1996: 27).

69 Homerus, *Odyssea* 1.32–34: οἷον δή νυ θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται. | ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ | σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν.

70 Hesiodus, *Theogonia* 27.

71 Diogenes Laertius, *Vitae* 1.119.

72 Pindarus, *Isthmia* 2.6.

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

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

2.1.1 Zlomky

Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 9.193 = DK 21 B 11

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

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

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

76 García López (1986: 49), Halfwassen (2008: 49) a Carrasco Meza (2010: 56) shodně považují Xenofanovu kritickou interpretaci řeckých božstev za jednu z nejostřejších v celé antické tradici.

Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 1.289 = DK 21 B 12

Ὅμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη ὡς πλεῖστ(α) ἐφθέγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Dle Xenofana z Kolofónu Homér a také Hésiodos opěvovali mnohé bezbožné činy bohů, krádež, smilstvo a vzájemné podvádění. (přel. K. Svoboda)

Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.109 = DK 21 B 14

ἀλλ' οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεούς, τὴν σφετέρην δ' ἐσθῆτα ἔχειν φωνήν τε δέμας [τε.

Než lidé myslí o bozích, že rodí se, lidské že mají šaty a hlas i postavu lidskou. (přel. K. Svoboda)

Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.110 = DK 21 B 15

ἀλλ' εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ'> ἠὲ λέοντες ἢ γράψαι χείρεσσι καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες, ἵπποι μέν θ' ἵπποισι βόες δέ τε βουσὶν ὁμοίας καί <κε> θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' [ἐποίουν τοιαῦθ' οἷόν περ καὐτοὶ δέμας εἶχον <ἕκαστοι>.

Kdyby však voli a lvi a koně též dostali ruce anebo uměli kreslit i vyrábět tak jako lidé, koně by podobné koňům a voly podobné [volům kreslili podoby bohů a právě taková těla jejich by robili, jakou i sami postavu mají. (přel. K. Svoboda)

Clemens Alexandrinus, *Stromata* 8.22 = DK 21 B 16

Αἰθίοπές τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς [μέλανάς τε Θρῆικές τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασι [πέλεσθαι>.

Aithiopové svým bohům nos tupý a černou [pleť přiřkli, Thrákové svým oči modré a vlasy dávají rusé. (přel. K. Svoboda)

Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.109 = DK 21 B 23

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα.

Jeden jest bůh mezi bohy a lidmi největší, který smrtelníkům ni tělem ni myslí podobný není. (přel. K. Svoboda)

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 9.144 = DK 21 B 24

οὖλος ὁρᾶι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει.

Celý on vidí, celý též myslí, celý též slyší. (přel. K. Svoboda)

Simplicius, *Physica* 23.19 = DK 21 B 25

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα [κραδαίνει.

Beze vší námahy všechno on koná myšlenkou [ducha. (přel. K. Svoboda)

Simplicius, *Physica* 23.10 = DK 21 B 26

αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῶι μίμνει κινούμενος οὐδέν οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλληι.

Na témže místě stále on zůstává, aniž se pohne; nijak mu nesluší, aby snad přecházel tam nebo [onam. (přel. K. Svoboda)

Philo Alexandrinus, *De aeternitate mundi* 39 (tzv. „Lebeděvův fragment“)

οὐδὲ γυνὴ τοσσόνδε νόου ἐπιδεύεται ἐσθλοῦ,	Ani ženě neschází tolik zdravého rozumu,
ὥστε χερείον' ἑλέσθαι ἀμεινοτέρων	aby si vybrala to horší, když je k dispozici
[<παρεόντων>.	[[něco] lepší.

(přel. J. Franek)

2.1.2 Komentář

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

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

77 Edwards (1991).

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

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

80 Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 9.193 = DK 21 B 11.

81 Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 1.289 = DK 21 B 12.

82 Drechsler – Kattel (2004: 117).

83 Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.109 = DK 21 B 14.

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

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

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

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

85 Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.110 = DK 21 B 15.

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

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

88 Jaeger (1947: 49), srov. také Gerson (1990: 17): „It seems appropriate to call Xenophanes the first natural theologian." Burnetovu a Jaegerovu interpretaci postavil proti sobě již Vlastos (1952: 101), později také Kirk – Raven – Schofield (2004: 215).

považován za jednoho z prvních monoteistů či henoteistů v západním myšlení,[89] ovšem někteří badatelé ho za monoteistu nepovažují,[90] a to zejména z důvodu četného použití plurálu οἱ θεοί, který není užit pouze v elegických sympotických básních (e.g., θεῶν <δὲ> προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθόν),[91] nýbrž také ve filosoficky relevantních fragmentech (e.g., εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος).[92] V sekundární literatuře byla navržena různá řešení tohoto problému, někteří klasičtí filologové chápou plurál ve významu „bohové tradičního náboženství“,[93] jiní jej interpretují jako označení různých částí jediného boha.[94] Spíše však lze souhlasit s názorem, že se v těchto případech jedná pouze o básnický *façon de parler*.[95] Netřeba zapomínat na to, že Xenofanés je filosof-básník, který své teze vyjadřuje vázaným slovem[96] a že pro básnický jazyk nejsou polaritní výrazy neboli tzv. „merismy“ ničím neobvyklým.[97] S ohledem na druhou tradiční charakteristiku Xenofanovy filosofie, tedy panteismus, panuje podobný interpretační chaos.[98]

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

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

90 Herschbell (1983: 130–31); Gemelli Marciano (2005: 127).

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

92 Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.109 = DK 21 B 23.

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

94 Wiśniewski (1994: 100–101).

95 Halfwassen (2008: 285).

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

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

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

v díle Filóna Alexandrijského *O věčnosti světa* (*De aeternitate mundi*), který identifikoval ruský badatel Andrej Lebeděv v roce 2000.[99] Fragment sestává ze dvou řádků v daktylském hexametru a obsahuje část pravděpodobně obecnějšího argumentu, který je veden následovně: Pokud bůh nějakým způsobem mění svět (jímž sám je), dělá ho horším, stejným nebo lepším. Jestliže ho dělá horším, je hloupější, než žena, neboť ani ta není natolik hloupá, aby si zvolila to horší, když si může zvolit něco lepšího. Jestliže bůh dělá svět stejným, jedná jako děti, které nesmyslně stavějí, a pak bortí hrady z písku. Jestliže ho dělá lepším, pak nezasluhuje, aby byl zván μέγιστος („největší"). Bůh tedy sebe sama a svět nemění. Pokud je identifikace autorství správná, lze tento zlomek považovat za důležité svědectví o tom, že Xenofanés neformuluje své teze dogmaticky, nýbrž na základě racionální úvahy,[100] což někteří jeho moderní interpreti zarputile odmítají.[101]

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

99 Lebedev (2000).

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

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

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

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

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

2.2 Démokritos

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

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

104 Vlastos (1952: 104).

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

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

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

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

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

2.2.1 Zlomky

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

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

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

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 9.19 = DK 68 B 166

Δ. δὲ εἴδωλά τινά φησιν ἐμπελάζειν τοῖς ἀνθρώποις καὶ τούτων τὰ μὲν εἶναι ἀγαθοποιὰ τὰ δὲ κακοποιά· ἔνθεν καὶ εὔχετο εὐλόγχων τυχεῖν εἰδώλων. εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερφυῆ καὶ δύσφθαρτα μέν, οὐκ ἄφθαρτα δέ, προσημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις θεωρούμενα καὶ φωνὰς ἀφιέντα. ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοὶ ὑπενόησαν εἶναι θεόν, μηδενὸς ἄλλου παρὰ ταῦτα ὄντος θεοῦ [τοῦ] ἄφθαρτον φύσιν ἔχοντος.

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

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

Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 9.24 = DK 68 A 75

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

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

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

θέρος <ἐν τῆι γῆι καὶ> χειμὼν καὶ ἔ<αρ καὶ> μεθόπωρον καὶ πάντα ταῦτα ἄνωθεν διειπετῆ γείνεται· διὸ δὴ καὶ τὸ ἐξεργαζόμενον γνόντας σέβεσθαι. οὐ φαίνεται δ' ἐμοὶ Δ. ὥσπερ ἔνιοι τὸν [...]

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

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

τὸ μέντοι τοῦ Δημοκρίτου <οὐ> καλῶς ἂν ἔχοι παραλιπεῖν, ὃς εἴδωλα αὐτοὺς [τοὺς δαίμονας] ὀνομάζων μεστόν τε εἶναι τὸν ἀέρα τούτων φησί.

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

Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.88 = DK 68 A 79

καθόλου γοῦν τὴν περὶ τοῦ θείου ἔννοιαν Ξενοκράτης ὁ Καλχηδόνιος οὐκ ἀπελπίζει καὶ ἐν τοῖς ἀλόγοις, Δ. δέ, κἂν μὴ θέλῃ, ὁμολογήσει διὰ τὴν ἀκολουθίαν τῶν δογμάτων· τὰ γὰρ αὐτὰ πεποίηκεν εἴδωλα τοῖς ἀνθρώποις προσπίπτοντα καὶ τοῖς ἀλόγοις ζώιοις ἀπὸ τῆς θείας οὐσίας.

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

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

ergo perfugium sibi habebant omnia divis
tradere et illorum nutu facere omnia flecti.
in caeloque deum sedes et templa locarunt,
per caelum volvi quia sol et luna videtur,
luna dies et nox et noctis signa severa,
noctivagaeque faces caeli, flammaeque
[*volantes,*
nubila ros imbres nix venti fulmina grando
et rapidi fremitus et murmura magna minarum.

V tom tedy hledali výklad, že přičtli všechno to
[na vrub
bohům, na jejichž pokyn se všechno uvádí v pohyb.
Boží sídla a chrámy si přenesli v nebeskou klenbu,
poněvadž putují nebem, jak viděli, slunce a měsíc,
měsíc a den a noc a noční souhvězdí přísná,
nebeské pochodně, bloudící tmou, a létavé ohně,
oblaka, rosa a déšť, sníh, vichřice, blesky a kroupy,
divokých bouří hluk neb hromů hrozivé hřmění.
(přel. J. Nováková)

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

innumeros quidem credere atque etiam ex vitiis hominum, ut Pudicitiam, Concordiam, Mentem, Spem, Honorem, Clementiam, Fidem, aut, ut Democrito placuit, duos omnino, Poenam et Beneficium, maiorem ad socordiam accedit.

Věřit věru v nesčíselné bohy, [jako je Stud, Svornost, Mysl, Naděje, Čest, Laskavost, Víra],[110] nebo, jak se líbilo Démokritovi, jenom ve dva, Trest a Dobrodiní, je ještě tupější. (přel. K. Svoboda)

2.2.2 Komentář

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

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

111 Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 9.24 = DK 68 A 75.

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

113 Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 9.19 = DK 68 B 166.

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

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

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

---

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

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

116 Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* 9.19 = DK 68 B 166.

117 Clemens Alexandrinus, *Stromata* 5.88. = DK 68 A 79.

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

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

120 Barnes (1982: 460).

121 Také Eisenberger (1970: 142) označuje fragment B 166 jako „glaubwürdig".