

MÝTUS A LOGOS¹

Rudolf Löbl

„Nejvýznamnějším odkazem Řeků není, jak se obvykle domníváme, jejich demokracie, ale jejich mytologie“. Těmito slovy začíná nedávno publikovaná kniha americké medievalistky Mary Lefkowitzové *Dcery Diovy. Ženy ve starém Řecku*.²

Tato věta zní zprvu poněkud cizí; souhlasili bychom s ní jen potud, že řecká mytologie je stále živá v literatuře a umění, kde znamená velký přínos pro dějiny kultury. Ale co víc? Kde zůstaly vědy a filosofie? Nevděčíme snad i za ně Řekům? Neurčují náš dnešní život podstatně hlouběji než jakákoli mytologie? V čem spočívá jejich význam, zvláště pak jejich význam pro nás?

Slyšíme-li či používáme-li slovo mýtus, pak s ním zcela samovolně spojujeme představu něčeho vymyšleného, vybásněného, představu báchorky či pohádky. Dokonce i pro Schillera byly řečtí bohové jenom „...krásnými bytostmi z říše bajek“,³ o kterých později řekl: „Müssig kehrtten zu dem Dichterlande/ heim die Götter; unnütz einer Welt,/ die entwachsen ihrem Gängelbande/ sich durch eignes Schweben hält“.

Otázku po významu řecké mytologie lze zodpovědět jen tehdy, je-li jasné, co je vlastně řecký mýtus. Jinak formulováno: musíme si vyjasnit, zda naše dnešní představa o mýtu obecně, tedy i o řeckém mýtu, odpovídá tomu, čím skutečně byl.

Tím jsme jednoznačně vymezili téma těchto úvah. Odpověď se pokusíme nalézt ve dvou částech: nejprve [A] budeme zkoumat, čím řecký mýtus ve skutečnosti byl, a poté [B] se budeme věnovat otázce, proč je tomu dnes tak, že mýtem chápeme něco, co nelze brát vážně právě proto, že to není pravda, nýbrž pouze mýtus. Nutně se tak dostaneme k problému logu.

1 Text přednášky proslovené 13. listopadu 1992 na Filozofické fakultě UK v Praze vychází se svolením autora.

2 M. Lefkowitz, *Die Töchter des Zeus. Frauen im alten Griechenland*. München 1992, str. 9.

3 F. Schiller, *Die Götter Griechenlands*.

Ladislav Hejdánek v této souvislosti uvádí: „Modernímu člověku našich dnů je asi přístup k plné skutečnosti mýtů zcela uzavřen. Mýtus byl celým světem – byl světem plného, dospělého lidství. Teprve vstupem do tohoto světa se člověku dostávalo možnosti zakotvit svou existenci; jedinou cestou vstupu pak bylo zasvěcení. Tato cesta už dnes neexistuje, zbyly po ní jen nedokrevné relikty. Zbývá jen jediné: přístup zvnějška a pokus o interpretaci.“⁴

Nejdřív je však třeba objasnit dva důležité body:

1) Je třeba vysvětlit význam užívaných pojmů. *Mytologie* v moderním smyslu znamená jednak souhrn všech mýtů nějakého národa, tedy v našem případě Řeků, a jednak nauku nebo vědu o mýtu. Řecké slovo μυθολογία, z něhož je odvozeno moderní označení, znamená však výlučně: vyprávění mýtů. Z toho plyne: *Mýtus je to, co se vypráví*. Užíváme-li v této studii moderní slovo, přisuzujeme mu také jeho moderní význam, kdežto řecké slovo označuje jeho řecký význam.

2. Neočekávejte, prosím, jakýsi souhrnný nárys výzkumů a výkladů mýtu, které vzkvétají od romantismu a buď zahrnují řecký mýtus nebo od něho vycházejí. Samozřejmě bude nutné občas se obrátit na moderní autory. Přesto se však soustředím pouze na řecký mýtus, a to do té míry, v jaké jej lze získat od samotných řeckých autorů.

[A]

„Však neodepřu, Sókrate“, pravil Prótágoras, „ale mám vám to, jakožto starší mladším, dokázat vypravováním mýtu či tak, že bych to vložil prostou řečí?“ (*Prot.* 320 c, překl. F. Novotný). V této Prótágorově otázce ze stejnojmenného Platónova dialogu máme oba termíny, které tvoří naše dnešní téma. Poté, co mu přítomní dali možnost volby, rozhodl se Prótágoras pro mýtus, a to se zajímavou poznámkou, že se mu zdá být „milejší“ (χαριέστερον).

Na Prótágorově otázce nás ihned zarazí, že mluví o mýtu a o logu jako o alternativách. Prótágoras dává k výběru dvě formy επίδειξις, tj. způsobu, jak vést důkaz, jak objasňovat. Z toho plyne, že obě formy výkladu mají *něco vykázat, něco objasnit* (to je význam řeckého slovesa ἐπιδεικνύναι, srv. lat. demonstrare). Jedná se sice o dvě různé formy, obě však sledují totéž: *prokázání nějaké skutečnosti*.

Čím se ovšem obě formy odlišují? Mýtus, který Prótágoras vypráví, je známý mýtus o Prométheově krádeži ohně. Jde tedy o vyprávění ze světa bohů. Vypráví se a mluví samo za sebe, Prótágoras jej nevysvětlu-

⁴ L. Hejdánek, *Filosofie a víra*, Praha 1990, str. 54.

je, ale slovy οὕτω, διὰ ταῦτα (tak, takto, proto) okamžitě vyvozuje závěry a ukazuje, o čem mýtus vlastně vyprávěl.

Pro Platónovy mýty platí:

1. Je to příběh z oblasti bohů a jako takový má
2. funkci představit bezprostředním nazíravým způsobem nějakou skutečnost. Je to tedy
3. forma vyjádření – pro Platóna je to literární forma, která vyjadřuje určité myšlenky, pro Prótágoru jde o řečnickou formu epideixis, veřejné řeči, o níž on sám uvedl, že je „líbeznější, líbivější“. Avšak co se zde názorně vyjadřuje? Je to filosofická myšlenka, že každý člověk se podílí na občanské ctnosti, na πολιτικὴ ἀρετή, a proto se jí může a má naučit. Ta tvoří ústřední problém nejen tohoto dialogu.

4. Prótágoras připojil: „Vyprávět tak, jako starší mladším“. Jedná se tedy o názorné *poučování*. Tato forma mýtu má tedy pedagogickou funkci. Sofisté o sobě mluvili prvořadě jako o učitelích: právě to znamená slovo *sofista*, jímž označovali své povolání a které Prótágoras hrdě vztahoval i na sebe. Σοφιστής znamená člověka, který druhé činí σοφός.

Naše úvaha začala u Platónova dialogu. Vlastnosti mýtu, které jsme na něm viděli, jsou vlastnostmi platónského mýtu, kterých existuje ještě několik. Naopak ale nacházíme v Platónově díle mnohá místa, kde mýty ostře odsuzuje, především v Ústavě, dílu o státě: „(Skladeb slovesných) těch pak jest dvojí druh, jeden pravdivý a druhý obsahující nepravdu“ – „Vychovávati jest v obojím, ale dříve v nepravdivém.“ – „Nerozumím, jak to myslíš“ – „Nerozumíš, že dětem vypravujeme nejprve báje (μῦθος)? Tyto pak jsou nepochybně celkem nepravda, ale jsou v nich i věci pravdivé.“ (*Rep.* 377 a). Jak plyne ze souvislosti a především pak z následujícího textu, zaměřuje se Platónova kritika proti mýtům o bozích a heroickým mýtům, jejichž autory byli Homér, Hésiodos a další. Tyto mýty byly dramaticky zpracovány v antických tragédiích a tak formovaly řecký náboženský obraz světa. Diodóros je označuje jako – μυθολογίαι mytická vyprávění o pračase (*I*, 4,6.). Platónova kritika se očividně nezaměřuje proti mýtu jako vyjadřovací formě, kterou sám konec konců používal, ale proti *obsahu* těchto vyprávění, jež kritizuje z hlediska *pravdy*. O pravdě však rozhoduje *logos*. Mýtus a logos zde nejsou alternativy, ale *protiklady*. U Platóna tedy existuje dvojí obsah slova mýtus. Proto se musíme věnovat samotnému slovu „mýtus“.

I. Nejprve je třeba uvést, že toto slovo nemělo od začátku význam „nepravdivých příběhů o bozích“. Jeho základní význam totiž zní: *slovo*.

Stará řečtina disponovala celou řadou výrazů pro „slovo“, z nichž zde uvedeme tři nejčastější:

1. ἔπος: slovo jako znění hlasu (lat. vox, slaw, zvuk); jde tedy o mluvené slovo;

2. λόγος: slovo jako uvážené, promyšlené, odvozené z rozumění a uvažování, rozmyšlení. Přesně v tomto smyslu se používá v nejstarší literatuře, kde se mluvení pojí se záměrem někoho bavit, přemluvit či také oklamat.

3. μῦθος: starší než λόγος míní se toto slovo bezprostřední svědectví toho, co je, bylo a bude.

Jinými slovy to můžeme formulovat takto: λόγος znamená slovo ze *subjektivního* hlediska myslícího a mluvícího člověka jako promyšlené a *zvážené* slovo, znamená skutečnost z hlediska promlouvajícího, zatímco μῦθος je skutečnost sama, je to dění, to, co se děje, i to, co se již událo; jsou to tedy „dějiny“ (či zpráva o nich). Dovolte, abych to ilustroval na dvou příkladech:

1) *Od.* III, 140: Átreovci svolají po dobytí Tróje shromáždění vojska; poté se praví: *a oba oznámili mýtus, kvůli němuž shromáždili lid.* μῦθος zde tedy musí znamenat „věc, o kterou běží“.

2) *Od.* IV, 239-242: Helena pobízí své hosty, aby se na hostině cítili co nejlépe, a připojuje: μύθοις θέρπεσθε – těšte se z příběhů! – totiž z těch, které chce sama vyprávět o Odysseových osudech; přesto ale poznamenává: „o všem vás nemohu zpravit (οὐ μυθήσομαι)“ – neboť všechno neví.

II. Mýtus je tedy *slovo o skutečném*, především pak o tom, co se v minulosti skutečně stalo. Mýtus nereprezentuje pravdu, nýbrž *skutečnost*. Je pravdivý, když vyslovuje skutečnost, a nepravdivý, když mu žádná skutečnost neodpovídá. Tak pochybuje Pénélope o pravdivosti zprávy, že se Odysseus vrátil domů: „však není pravdivé to slovo, které mluvíš“ (ὄδε μῦθος). Znamená to, že mu nemůže odpovídat žádná skutečnost – Odysseus není skutečně tady.

Tento aspekt je dost důležitý na to, abychom se mu věnovali poněkud podrobněji. Dva příklady by měly doložit, že i antičtí historikové chápali tento podstatný rys mýtu stejně:

1. V téže souvislosti, v níž už zmiňovaný historik Diodóros užíval slovo ἀρχαιολογία τῶν Ἑλλήνων – prvotní dějiny Řeků –, udává také, čím začalo jeho dějepisné dílo: „Počátkem těchto dějin jsme učinili mytická vyprávění (τῶν μυθολογουμένων) Řeků a barbarů“ (*I*, 4,5.), „a přitom jsme podle našich možností ověřovali každou jejich zprávu o starých časech“.

2. Římský historik *Titus Livius* píše v úvodu ke svému dějepisnému dílu: „Nemám v úmyslu ani potvrdovat, ani vyvracet to, co se vykládá o událostech před založením Města a ještě před úmyslem je založit; ty jsou spíše vyšperkované básnickými smyšlenkami (*poeticis fabulis*) než dokládány neporušenými dokumentárními prameny. Taková shovívavost se popřává starobylým časům (*datur venia antiquitati*), aby mísily lidské s božským a činily počátky měst vznešenějšími. A má-li být některému národu dovoleno, aby svůj původ (*origines suas*) činil *posvátným a vztahoval jej i k bohům (ad deos referre auctores)*“, pak – a tím shrnu zbytek – se nesmí nikdo divit, když Římané budou za svého zakladatele považovat Marta.

Oba tyto texty – jakkoli by bylo možné uvádět další – ukazují, že antičtí dějepisci shodně užívali *mythologiai* jako vyjádření událostí před dějinami – i když tak nečinili bez výhrad. V nich totiž tkví *podstatný kus jejich vlastní identity*. K tomu poznamenává v nedávno publikované knize Jan Assmann,⁵ pro něhož je mýtus jakožto anamnetická kultura formou kulturní paměti: „Vzpomínka ve smyslu *zvnitřnělé minulosti* se vztahuje na mytický, nikoli na historický čas: neboť pouze pro mytický čas je čas dobou vznikání, zatímco historický čas není ničím víc než pokračováním toho, co již vzniklo... Formou *zvnitřnělé minulosti* je vyprávění. Toto vyprávění má jednu funkci. Buď se stává motorem vývoje, nebo se mění ve fundament kontinuity... Minulostí, která se prosazuje a *zvnitřňuje* do podoby výchozích dějin, je mýtus, a to zcela nezávisle na tom, zda je ona minulost fiktivní nebo faktická. Mýtus jsou dějiny, které si lidé vyprávějí, aby se orientovali sami v sobě a ve světě, je to pravda vyššího řádu, která nejen že souhlasí se skutečností, ale nadto ještě klade normativní požadavky a má formující sílu... Mýtus je minulost, přebásněná do podoby vše zakládajících dějin.“

III. Takové *mythologiai* byly tedy vyprávěními o počátcích (ἀρχαί). Vyprávění byla skutečností, kterou *reprezentovala*, v přesnějším smyslu slova, *činila ji přítomnou, současnou*. To má na mysli K. Kerényi, když mluví o „mýtu jako prafenoménu“, v němž se vypovídá o skutečnosti, která je pramenem všeho. Tak se mýtus stává „slovním tvarem bytí“.⁶ Známy filosof náboženství Mircea Eliade upozorňuje na to, že v mýtu se ztvárňuje ontologie, kterou označuje jako předfilosofickou, *archaickou ontologii*. „Symbol, mýtus a ritus umožňují na různých

⁵ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, München 1992, str. 75, 76, 78.

⁶ K. Kerényi, *Wesen und Gegenwart des Mythos*, v: *Wege und Weggenossen I*, München 1985, str. 91-92.

úrovních... vyjadřovat komplexní systém navzájem souvisejících výpočtů o poslední skutečnosti věcí, systém, na který lze pohlížet jako na určitou podobu metafysiky⁷.

Hejdánek mluví v této souvislosti v návaznosti na Eliadeho a C. G. Junga o *pravzorech, praudálostech a archetypických událostech* (L. Hejdánek, cit. d., str. 56). Zajímavou variantu tohoto názoru nacházíme u Aristotela. Ve XII. knize *Metafysiky* (1074b 1) se praví: „Od starých a od otců z prastarých dob se mytickou formou (ἐν μύθου σχήματι) traduje pozdějším generacím, že souhvězdí jsou bohové a že božské proniká celou přírodou..., pokud... přijmeme to první, totiž že první bytosti (πρώτας οὐσίας) považovali za bohy, pak v tom nalezneme výrok bohů, a protože je pravděpodobné, že každá věda a každé umění byly podle možnosti často objeovány a zase zanikaly, můžeme v těchto názorech vidět pozůstatky oněch, které se uchovaly až dodnes.“ Hans-Georg Gadamer k tomu poznamenává: „Aristoteles spatřuje ve svém učení o oduševnělých souhvězdích vědecké jádro tradičního polytheismu... pravdu mýtu tedy tvoří pravda vzpomínky na dřívější vědění.“

Pro tuto reprezentaci mýtu je velmi důležité ještě něco *jiného*, totiž vlastnosti řečtiny, přesněji řečeno *staré řečtiny*. Řecký učenec Thrasylólos Georgiadés k tomu poznamenává: „Zvláštnost staré řečtiny spočívá v tom, že slovo se uskutečňuje jako svébytná, rytmicko-musikální moc, a současně jako řeč, jako fonetický útvar, jako vnitřní hodnota představ a afektů... stará řečtina byla hudbou, která měla současně schopnost pojmenovávat věci... Řekové museli mít cit pro to, že věcem nedává jméno člověk, ale že věci samy se substanciálně ohlašují tím, jak znějí.“

Formou řeči, v níž se výsostně uplatnilo řecké slovo jako μῦθος, mýtus jako slovo, byla poezie. Proto neudivuje, že to byli básníci, kdo dával řeckému mýtu podobu, neboť jak říká Hölderlin, *co zůstává, je dílem básníků*. Mýtus je báseň, vyprávějící svět, je to básnictví o světě, ποίησης – poesie v nejpůvodnějším významu tohoto slova. Aristotelés nazývá v *Poetice* mýtus duší tragédie. Mýtus je děj, utvářející svět, tragédie je μίμησις – tvůrčí dotváření.

[B]

Substantivum λόγος odvozené od slovesa λέγειν (říkat) je mladší než μῦθος. V *Iliadě* a *Odysseji* se vyskytuje pokaždé jen jednou, u Hésioda pětkrát, z toho jednou v singuláru a čtyřikrát v plurálu, kdy λόγοι jsou

⁷ M. Eliade, *Der Mythos der ewigen Wiederkehr*, Düsseldorf 1953, str. 11.

podbarveny tak, jako by měly znamenat klamání. Ani lyričtí básníci, z jejichž děl se nám ovšem mnoho nezachovalo, neužívají toto slovo příliš často. Nicméně již zde krystalizují dvě významové roviny: jednak význam „klamné řeči“, přejatý z epické tradice, a jednak logos ve smyslu *zvěstování, učení, výroku, uváženě vyjádřeného slova*, ale vždy – a právě to je důležité – ve smyslu *něčeho, co vyžaduje pozornost*.⁸ Rozšíření významu se skrývá za výrazem ἐν λόγῳ τιθέναι – mít za hodnotné. Prapříčinu tohoto významového rozšíření je třeba hledat v obchodě a v účetnictví, kde záleží na ověřování, přesném vymezení a platbách. V dobové matematice nabylo již toto slovo významu *vztahu dvou čísel*. Tak má logos rovněž význam *počítání a účtování*, jak dokládá jeden verš u Pindara. (oe X 11) Λόγον διδόναι znamená totiž *i skládat účty, zodpovídat se*.

Pindaros je rovněž autorem, který nám poprvé ukazuje protiklad mýtu a logu:

„Vpravdě je mnoho zázraků a jaksi klame lidská řeč o jejich pravém obsahu (ὕπερ τὸν ἀλαθῆ λόγον), klamou vyprávění (μῦθοι) přizdobená mnohou lží.“ (O I 28) Xenofanés, který kritizoval mýtus již před Pindarem, nevyjádřil ovšem svou kritiku prostřednictvím protikladnosti výrazů mythos a logos, ale mluvil o *vymyšlených, umělých tvarech* – πλάσματα τῶν προτέρων. (B 1,22) Mnohem ostřeji to formuloval Démokritos, když mluvil o tom, že „mnozí lidé... si vymýšlejí prolhané bajky“ – ψεύδεα μυθοπλαστούντες (68 B 297).

Viděli jsme tedy: 1) kolem zlomu 6. a 5. století byl kritizován obsah mýtů a ty byly charakterizovány jako báchoréčné útvary; 2) to přirozeně vede k otázce: podle čeho se pozná, co je na mýtu nepravdivé?

Jednoznačnou odpověď nám poskytuje Parmenidés: *myšlením rozhodni spornou zkoušku* – κρῖναι λόγῳ. Zde se nám objevuje logos v novém významu: *reflektující, ověřující myšlení*. Jako takové reflektující myšlení je logos *instancí, která rozhoduje* o pravdivém a nepravdivém. V tomto významu nacházíme logos u Hérakleita (B 45; 115), Démokrita (B 146; 53) a dalších. Obecně tedy můžeme říci, že ve filosofii předsofistiků – jakož ostatně i u tehdejších lékařů – je to logos jako rozumové myšlení, který rozhoduje o správnosti obecných názorů a tedy i o pravdivosti mýtů. To, co se označuje jako *řecké osvícenství*, začalo tedy už u nich, nikoli až u sofistů, jak se domníval Hegel. Sofisté toto duchovní hnutí pouze radikalizovali až k naprostému agnosticismu. Příkladem nám mohou být dvě postavy:

⁸ Srv. T. Horowitz, *Vom Logos zur Analogie*, Zürich 1978.

1) Prótagoras: „Mírou všech věcí je člověk, jsoucích, že (jak) jsou, nejsoucích, že (jak) nejsou – bytí je pro každého totéž... O bozích však nemám vědomost, ani že jsou, ani že nejsou, ani jakou mají podobu; neboť mnohé nám brání v poznání: jak nejasnost věcí, tak krátkost lidského života“ (DK 80 B 1;4).

2) Gorgias: zprávu o něm podává Sextus Empiricus: „Gorgias však, ten Leontinský, patřil ke stejné skupině těch, kteří zrušili kritérium, vede ho však jiný záměr než ty kolem Prótagory. Pod titulem totiž *O nejsoucích čili o přírodě* vykládá soustavu tří hlavních tezí, jednak a za prvé, že nic není, za druhé, že i kdyby něco bylo, bylo by to pro člověka nepoznatelné, a za třetí, že i kdyby to bylo poznatelné, nemohli bychom to jinému člověku sdělit a vysvětlit.“⁹ Nejde tedy jen o skepsi jako u Prótagory, nýbrž o naprostou tabula rasa poznání. Je nasnadě, že mýtus zde může figurovat v nejlepším případě jako zábavné vyprávění.

Isokratés, Gorgiův žák, mluví pak rovněž o tom, že ten, kdo chce konat či psát něco, co rády slyší velké davy, nejlépe učiní, když zvolí formu mytické řeči, protože „když to uslyší, mají z toho radost“ (2,48). To upomíná na Prótagorův výrok, z něhož jsme v našem textu vyšli: mýtus je líbivá forma oblékání myšlenek: jeho obsah však popírá každou možnou pravdu (*Adv. math.* I 264). Cícero: *fabula est, in qua nec verae nec verisimiles res continentur*.

Podarilo se tím redukovat mýtus na čistou estetiku a jinak ho úplně odstranit? Může překvapit, že nikoli. Mýtus žil dál – a nejen – v lidu. Má to dva důvody: a) vliv filosofického hnutí předsókratiků zůstal omezený na relativně malý okruh lidí. I sofisté se obraceli jen na horní společenské vrstvy, protože ty mohly platit vyšší honoráře; b) společenství polis bylo a zůstalo těsně spojeno s mytologickými příběhy, z nichž odvozovalo svůj původ, a se svými městskými božstvy, která zaručovala jeho existenci. Tento úzký vztah se nemanifestoval pouze v umění, ale především v oficiálních náboženských svátcích a ty měly všechny za základ nějaký mýtus jako náboženské svátostné tajemství. Odmitat náboženské svátky a jejich rity znamenalo otrásat základy polis. To je pozadí takzvaných *procesů s bezbožníky*, například s Anaxagorou. Avšak i v procesu proti Sókratovi zněl jeden z bodů obžaloby: nevěří v bohy polis.

Kritika mýtu zprvu vycházela ze zdánlivě čistě *morální* argumentace, jak jsme viděli u Xenofana a Platóna. Xenofanés: „Homér a Hésiodos

⁹ Gorgias v. Leontinoi, *Reden, Fragmente und Testimonien*. Hamburg 1989, str. 55.

prisoudili bohům všechno, co je u lidí hana a vada“ (DK 21 B 11). Ze stejného důvodu i Platón zapudil básníky ze svého státu. Tato zdánlivě čistě moralistická kritika má ale filosofické jádro: důležitou větu eleatské logiky – větu o sporu: kdo činí něco takového, jak o tom zpravují básníci, nemůže být bůh. Znamená to, že rozum vyžaduje čistější pojem boha, a k čistému pojmu boha náleží, že bůh něco takového nedělá. Tak se před námi otevírá cesta k filosofické teologii, kterou rozvíjeli Platón a Aristotelés; tato cesta se obrací proti teologii básníků, nikoliv prvořadě proti teologii mýtů. Smyslem této kritiky, jejíž oprávněnost nelze dost dobře zpochybnit, byl totiž pokus o ukázání a objasnění smyslu mýtu, který se skrývá za jeho doslovným zněním, a to prostřednictvím *alegorického, etymologického a racionálního* výkladu mýtu.

Největší a nejvýznamnější událostí kultických slavností bylo uvádění *tragédií*. Tři jejich velcí autoři žili v téže době, kdy působilo řecké osvícenství. *Mythologiai* jim poskytovaly látku, jejíž zpracování do podoby tragédií představovalo jiný druh výkladu při potýkání se s existenciálními otázkami člověka.

Je pravda, že mýtus v jeho určujících podobách nahrazovala od konce 6. století filosofie a že nadále žil především v umění; avšak jeho působení nadále zasahovalo i *logos*. Předsókratikové kladli *tytéž otázky*, na které odpovídal mýtus, především otázku po *ἀρχή*, po počátku všeho: „Avšak v nitru samotného myšlení, uprostřed nejvyšších abstrakcí, vládly nazírací formy mýtu: bytí, atom, idea jsou výrazy s mytickou ražbou, protože kladou a vyžadují jakousi pravou a čistější, vyšší skutečnost.“¹⁰ „Jejich čistější, nejpůvodnější a vyšší svět je pokračováním toho, co vyjasňoval mýtus“, dovozuje Harder.

K tomu Hejdánek: „Mýtus tak nejen v hloubce filosofické problematiky... ale ani na běžné rovině filosofického uvažování odstraněn, likvidován není, alespoň nikoli jeho podstata. Je však racionalizován... v nehlubším postoji vůči světu je řecká filosofie solidární s postojem mytickým.“¹¹

Pokoušeli jsme se zjistit, čím byl skutečně řecký mýtus. Vraťme se nyní z Řecka do naší doby a zeptejme se sami sebe, co jsme tím získali.

1. Výsledek je asi ten, že při užívání slova mýtus víme, o čem mluvíme. Už od osvícenství u nás platí, že mýtus je cosi, co vystupuje

¹⁰ R. Harder, *Die Eigenart der Griechen*, Freiburg 1962, str. 126.

¹¹ L. Hejdánek, cit. d., str. 61.

s nárokem na pravdu, ba dokonce na důležitou pravdu, aniž by ovšem dostál požadavkům pravdy. Tím nadále zůstáváme v tradici řecké, především sofistické kritiky mýtu. Neakceptujeme již, že v mýtu se vyjevuje *skutečnost*, která není přístupná logu. Jan Patočka: „...zde je patrné nade všechno zřetelně, že při dokončení metafysiky duch, to znamená historický a společenský člověk, staví se na místo kdysi vyhrazené bohům a Bohu, mýtus, dogma a theologie jsou historicky resorbovány a ústí do filosofie, která odložila své dávné jméno pouhé lásky k moudrosti, aby se stala soustavou vědy.“¹² Logos dnes znamená moderní vědu. Co věda nedokáže uchopit, neexistuje skutečně. Horkheimer a Adorno upozorňují na následující věc: „Princip imanentního objasňování každého dění jako opakování, který hájí osvícenství proti mytické síle představivosti, je sám mýtem... Mýtus stejně jako magické rity se týkají koloběhu přírody. Ten je jádrem symbolického: bytí a jeho průběh, který se chápe jako věčný, protože se při symbolizaci má stále znovu stávat událostí... Ve světě není takové bytí, kterým by věda nedokázala proniknout, ale to, čím věda proniká, není bytí.“¹³ Přes všechno osvícenství se totiž zapomíná na první Kantovu otázku: *Co mohu vědět?*

2. Kdo pečlivě studuje odpověď moderních fyziků na tuto otázku, velmi rychle zjistí, že je velice skromná. W. Heisenberg: „Když se pokoušíme, vycházejíce ze situace moderní přírodovědy, dospět až k fundamentům, které už nejsou stabilní, máme dojem... že poprvé v dějinách člověk na této Zemi stojí už pouze sám proti sobě... Tedy i v přírodovědě není již předmětem výzkumu příroda o sobě, nýbrž příroda, na jakou se ptá člověk, a do této míry se i zde člověk setkává se sebou samým.“¹⁴

Především je však zřejmé, že moderní věda není s to prokázat žádný smysl. A. Einstein: „Objektivní poznání sice poskytuje mocné nástroje pro dosažení vytyčených cílů, ale sám cíl a touha ho dosáhnout musejí vzejít z jiného pramene. A není asi třeba zvlášť zdůvodňovat tvrzení, že teprve stanovení cílů a hodnot propůjčuje našemu bytí a usilování nějaký smysl.“¹⁵ Proto myslím, že K. Hübner má pravdu, když píše: „Pokud však, jak se domnívám, je věda kontingentní v tom smyslu, že se ani nezakládá na pouhé konvenci a libovůli, ani není nutná, nýbrž předsta-

¹² J. Patočka, *Negativní platonismus*, Praha 1990, str. 26.

¹³ M. Horkheimer a Th. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a.M. 1969, str. 18, 23, 32.

¹⁴ W. Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1958, str.17-18.

¹⁵ A. Einstein, *Aus meinen späten Jahren*, Stuttgart 1979, str. 38.

vuje *dějinnou skutečnost*, která je podřízená změně a má různé možnosti rozvoje, pak je nezbytné se vši vážností prověřit tyto jiné možnosti, a to především ty, které dosud spoluurčují naši skutečnost, což hlavně platí o mýtu.“¹⁶ K tomu připojuji: platí to o pravém mýtu, který ukázala naše interpretace. Máme totiž

3. množství moderních mýtů, které jsme vytvořili úmyslně za účelem buď vyrábět smysl nebo ho jenom předstírat či jednoduše proto, abychom přemluvili jiné lidi k určitému jednání. Jsou to světonázorové mýty a utopie, mýty umění a konečně mýty konzumu a každodennosti. Žádný z nich není ztvárněním zkušenosti se skutečností, jsou to umělé výtvořiny (*plasmata*), mají určitý účel a splňují naplánované funkce.

4. A za poslední: zvláštní vzrušení přinesla diskuse o mýtu v tomto století v teologii, kde ji vyvolala proslavená studie marburského protestantského teologa R. Bultmanna *Nový zákon a mytologie*.¹⁷ Nejsem theolog, avšak vzhledem k pojetí pravého řeckého mýtu bych chtěl položit tuto otázku: disponoval Bultmann správným pojmem mýtu a měli jej i další, kteří Bultmanna tak horlivě dodnes následují? Moje odpověď zní: ne. K tomu názor jednoho theologa: „Katolická theologie soudí oproti tomu v otázce mýtu zásadně jinak. Její hodnocení má blízko k pojetí mýtu u Karla Jasperse. Vidí v mýtu obecně přirozenou tvorbu člověka, chápe ho jako nejpůvodnější fenomén lidského způsobu vyjadřování, jako tvorbu v názorných představách a takových způsobech výrazu, které člověk pocituje jako *obdarování* od Boha a v nichž se dávno ověřené zkušenosti s přírodou a člověkem a bohatství lidské moudrosti zhustily v obraz. Mýtus je člověku dán a bude trvat, dokud člověk zůstane člověkem.“¹⁸

V roce 1978 se konalo zasedání Societ  Franaise de Philosophie, na němž přednesl Michel Foucault přednášku s názvem *Co je kritika*. V diskusi, která na ni navázala, vyjádřil jeden z účastníků, Pierre Hadje-Dimou názor: „*Poznání* znamená: mít logos i mythos. Takzvan m osvícenstvím člověk nedospěje k poznání. Můžeme vyjít z diskuse mezi Pr tagorou a Sókratem: kdyř Prótagoras s ohledem na stát vznáší otázku práva a trestu, říká, že chce precizovat a znázornit sv  myšlení na základě mýtu; mýtus je spjat s logem, protože obsahuje racionalitu. Cím je pounějř , t m je kr snějř .“¹⁹

¹⁶ K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, str. 413.

¹⁷ R. Bultmann, v: *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1960, str. 15-48.

¹⁸ J. R. Geiselman, *Mythos und Offenbarung*, v: *Theologie heute*, München 1959, str. 59.

¹⁹ M. Foucault, *Was ist Kritik*, München 1992, str. 55.

Tím jsme se vrátili k výchozímu bodu našich úvah. Dovolte, abych je uzavřel krásnou větou císaře Marca Aurelia:

ὁ μὲν μὴ εἰδώς, ὅ τι ἐστὶ κόσμος, οὐκ οἶδεν, ὅπου ἐστίν. ὁ δὲ μὴ εἰδώς, πρὸς ὅ τι πέφυκεν, οὐκ οἶδεν, ὅστις ἐστίν. ὁ δὲ ἐν τι τούτων ἀπολιπὼν οὐδ' ἂν πρὸς ὅ τι αὐτὸς πέφυκεν, εἴποι.

*Kdo neví, co je to svět, neví, kde je; a kdo neví, k čemu svět je, neví kdo je. Kdo jedno z toho neví, nemůže ani říci, k čemu tu je on sám.*²⁰

Přeložil Břetislav Horyna

²⁰ M. Aurelius, *Hovory k sobě*, VIII 52.