

## NÁBOŽENSKÝ JAZYK A PRAVDA<sup>1</sup>

J.-P. Vernant

Vyvstává-li dnes vztah mezi náboženským jazykem a pravdou jako problém, pak proto, že kromě náboženského typu jazyka existují ještě jiné typy, jejichž prostřednictvím byl pojem pravdy vypracován a vymezen. V jejich pojetí předpokládá pravda jednak argumentační a demonstrační logiku, jednak metodu pozorování a ověřování, tedy myšlení ve vlastním smyslu slova experimentální.

V tzv. archaických společnostech je veškerý sociální a duchovní život včleněn do náboženské oblasti. Náboženství se zde prezentuje nikoli jako jazyk mezi jinými, nýbrž jako sám jazyk světa; skutečnost jakoby byla od základu znamením a slovem, *kosmos* jakoby se sám obracel k člověku, aby mu odhalil své pravé bytí skrze jevy, jež je zároveň zjevují i zakrývají. Tento „smysl“ světa nespadá do kategorie konceptu, nýbrž mocnosti; je ustaven božskými jsoucný, z nichž každá vykonává svou moc v určité oblasti svým způsobem. Člověk nikdy nemůže vnímat tyto sakrální mocnosti přímo; přístup k nim umožňují znamení, v nichž jediné se manifestují. A naopátku, k dosažení styku s těmito mocnostmi člověk sám skrze znamení jedná; v trojí formě náboženského jazyka (ústní výrok, rituální akt, zpodobnění) pak tato znamení vystupují jako působící síly, nositelé či mobilizátoři moci. Každé náboženské znamení, prostředkující spojení mezi světem přírody a nadpřirozenými silami, je přijímáno především jako znamení činné a jednající. Dialektiku náboženského jazyka vystihují zřejmě dva rysy: především je symbolický v plném smyslu slova, odkazuje na význam, který je bytostně skryt „za ním“, náleží k „onomu světu“, jinému než je svět jevů; zároveň však náboženský jazyk, ač hloubí nepřekonatelnou propast mezi znameními, jichž používá a „oním světem“, na který znamení odkazují, pokouší se tak či onak zaplnit onu propast a tak skrze znamení „zpřítomňuje“ činnou a jednající nadpřirozenou moc, kterou evokuje. „Onen svět“ se díky náboženskému znamení stává imanentním lidskému přirozenému světu, jenž by se zhroutil v nicotě jako slovo

1 J.-P. Vernant, *Religions, histoires, raisons*, Paříž 1979.

náhle zbavené smyslu, kdyby měl být oddělen od svého nadpřirozeného pozadí.

Bylo by velmi snadné postavit tento náboženský jazyk v jeho struktuře i funkcích proti jazyku současné vědy, zvláště proti matematice. Matematický znak, teorie nejsou zatíženy „symbolikou“, neodkazují k ničemu mimo ně. Nemají jiný význam nežli ten, který jim byl přiznán aktem jejich definice, nelze je izolovat od řetězu operací, na nichž se podílejí v rámci dokonale vymezeného systému. Matematika se tedy vykazuje jako pravdivá tam, kde zvýznamňuje sebe samu. Nechceme však hnát do střetu „pravdy“ náboženské a pravdu vědy, jde nám spíše o to, postavit se dovnitř náboženského jazyka, vymezit jej zevnitř problematiky, v níž rozeznáváme, přecházíme-li od jednoho náboženského systému k druhému, několik rovin, ne-li přímo proměn.

Vyděme z příkladu antického Řecka; jednak jsme s ním jakž takž obeznámeni, jednak právě v Řecku byl náboženský jazyk ve všech svých formách zpochybně vnořením jiných výrazových typů, které mu začaly konkurovat. Mytickému vyprávění začala hojnou měrou oponovat filosofická řeč. Již od počátku 6. stol. př. Kr. první iónští myslitelé milétské školy nahrazují tradiční obraz světa pojatím, které v nejednom ohledu je protivou náboženských výpovědí. Protiklad filosofie a mytického jazyka se v Řecku příkře vyhroutil – alespoň z jistého hlediska viděno. Nicméně řecké náboženství je spíše souhrnem praktik, rituálních úkonů než systémem náboženských výpovědí a dogmat. Není zde klérus, orthodoxie, theologie ve vlastním smyslu slova. Toto uprázdňené místo obsadí filosofie a pokusí se systematicky vybudovat souvislý svět a přitom nevstoupit do přímého konfliktu s náboženstvím.

Navíc filosofie pojem božství neodvrhuje; užívá jej od počátku a transformuje jej. Pro iónské fyziky je božství ve světě, který chtějí vysvětlit, přítomné. Svět je pochopitelný nikoli skrze jednání tradičních bohů, nýbrž na základě hry mocností, které jsou prazákladem přírody a tvoří její principy, *archai*. Tyto principy zůstávají nositeli náboženského náboje. Tak jako bohové, jsou i principy protikladem přirozených jevů v tom, že jsou neviditelné, náleží do oblasti *adéla* (neviditelné), nikoli *fanéra* (jevy). Jsou věčné a nezničitelné, nikoli smrtelné a hynoucí, jsou nehybné, nikoli pomíjivé a proměnné, jsou čisté, nikoli smíšené. Tak jako nakonec bohové, jsou mocností všemu nadřazené a dělí se mezi sebou o vládu nad veškerenstvím.

Fyzikální myšlení milétské školy se tady pohybuje v rámci velkých protikladů, jak je vytyčilo řecké náboženské myšlení ustavením řady antinomických termínů: bohové-lidé; neviditelné-viditelné; věčné-smrtelné; trvalé-proměnné; mocné-nemohoucí; čisté-smíšené; jisté-nejisté.

Tyto základní rysy a dále se rozvíjející linie vykazuje řecká filosofie jako dědička hellénského náboženství. Filosofické dotazování se odehrává v rámci, který vytyčilo náboženství. Avšak božství již nespadá do oblasti utajovaného a mysteriózního zjevení, nýbrž stává se předmětem bádání za bílého dne. Není již výlučně věcí více či méně nevyslovitelného *vidění*; musí být vysloveno v rozpravě, je předmětem dokazování, argumentace, podrobuje se diskusi a kritice.

Vztah filosofické rozpravy-logu k mytickému vyprávění-mýtu je složitý a dvojnásobný. Platón je staví příkře proti sobě, když ve *Filébovi* (14 a) hovoří o rozumu-logu, který zruinován vnitřními rozpory, hroutí se jako mýtus. Podobně Sókratés ve *Faidónovi* (61 b) poznamenává, že mytické vyprávění není jeho obor, nýbrž věc básníků-poetů, které Platón nechává vyhnat ze své Obce jako lháře. Avšak vedle těchto „vyhaných báhorek“, které znetvořují božství, vyhrazuje Platón ve své filosofii místo mýtu jako prostředku k vyjádření toho, co patří k „onomu světu“ a co zůstává stranou filosofické řeči: jak filosoficky, v uspořádaném sřetězení slov, vyslovit dobro, nejvyšší hodnotu, která není podstatou (*úsia*), nýbrž jako zdroj bytí a poznání stojí ve své důstojnosti a moci nad podstatou (*Rep.* 509 b)? Jak filosoficky hovořit o světě dění, podrobeném v ustavičné změně slepé kauzalitě nutnosti? Vznikání má příliš co činit s iracionalitou, než aby zde bylo možné použít přísného rozumu. Nemůže být předmětem pravého poznání, nýbrž pouze víry, *pistis*. Proto také o bozích a o vzniku světa nelze přinést žádné „*logoi homologúmenoí*“, „souvislou a vnitřně soudržnou rozumovou úvahu“. Nutno se zde spokojit s pravděpodobnou bájí, *eikota mython* (*Tim.* 29 b–c). Pokud jde o duši a její úděl – nesmrtnost, Platón se uchyluje ke starým mýtům o převtělování; ve své teorii rozpomínání – *anamnésis* – přejímá nejstarší mýty o paměti, kde *mnémosyné* představuje v onom světě věčného života, vyhrazeného těm, kdo na zemi dokázali uchránit svou duši čistou od vši poskvrny. Ústava končí těmito slovy: „A takto se, Glaukóne, mýtus zachránil a neupadl v zapomnění. Může spasit i nás, necháme-li se jím přesvědčit; pak šťastně přejdeme řeku Léthé a neposkvrníme svou duši.“

Na jednom místě v *Metafysice* (1074b) Aristotelés rovněž zavrhuje mytickou tradici, kterou lidé sestavili proto, aby získali a přesvědčili dav; vyčítá jí, že bohům přisuzuje lidskou podobu a lidské city. Zároveň však dodává: „Jestliže oddělíme od mytického vyprávění jeho prvotní základ a jen jím se zabýváme, totiž vírou, že všechny prvotní substance jsou bohové, zjistíme, že jde o tradici vpravdě božskou.“

Shledáváme tedy, že řecká filosofie, ač v jistém ohledu protiřečí náboženskému jazyku, jej prodlužuje a transponuje do jiné roviny,

oprošťujíc jej pouze od jeho čistě „bájného“, fabulózního prvku. Filosofie se pak jeví jako pokus vyjádřit a zároveň demytizovat tu pravdu, kterou se náboženství pokoušelo vyslovit svým způsobem a svou vlastní řečí. Je tedy nutné rozeznávat v náboženském myšlení vedle výrazových forem – vždy dějinných a relativních – také to, co je za jazykem a co se do každé formulace vpisuje jako neustálý požadavek sebepřesazení.

Má-li být však tento pohled na věc přijatelný, vyžaduje upřesnění. Požadavek sebepřesazení, který, jak se zdá, charakterizuje náboženské myšlení, nelze vymezit a popsat nezávisle na výrazových formách vlastních tomu kterému náboženskému systému. Opět zde může posloužit řecký příklad: božství, *to apeiron*, které řecká filosofie vytrhuje z polytheismu a očisťuje od mytických aspektů, není pojato jako osoba v pozdějším křesťanském smyslu. Božství, k němuž se řecká náboženská upíná, je nehybné bytí: idea dobra či Prvotní nehybný hybatel, základ kosmického řádu. S křesťanstvím vstupuje do náboženské zkušenosti nový rozměr, který nepochybně souvisí s rozvojem kategorie osoby v západní tradici. Změna náboženského jazyka od základu pozměňuje i vztah Boha k člověku. Nejde již o otevřenost člověka mocnosti, která jej přesahuje a zakládá jeho existenci ve světě, nýbrž o dialog dvou subjektů, o vztah kvalitativní vzdálenosti a zároveň intimní blízkosti mezi Stvořitelem a stvořením.

Dva příklady mohou posloužit jako ilustrace proměny, která skrze jazyk zasáhla náboženské myšlení. Během trinitárních věroučných sporů dostalo slovo *prosópon* (latinsky *persona*), které znamenalo pro Řeky masku, roli, nový obsah; bylo asimilováno se slovem *hypostasis* (základ, podloží), a stalo se označením každého bytí (Boha, anděla či člověka), které je jednak nadáno rozumem, jednak je nezávislé, srovnatelné jen samo se sebou, a které tak představuje individuum v jeho jednotě a jedinečnosti. *Persona* tedy v náboženském jazyce přebírá určité hodnoty „osoby“ v dnešním slova smyslu. K obdobné proměně došlo díky postupu sv. Augustina při užití slova *cor* (srdce). V řecké tradici srdce (*kardia*) není orgánem myšlení, jak je tomu u Hebrejů. Proto Septuaginta často překládá hebrejské srdce termínem *nús* nebo *dianoia* (duch, myšlenka), které mají význam striktněji intelektuální. Augustin, živený platonismem, se ve svých filosofických spisech slovu srdce vyhýbá. Když Písmo hovoří o srdci, jako např. ve zvolání žalmisty „srdce čisté stvoř mi, ó Bože“, Augustin místo slova *cor* užívá *cogitatio*. Je však příznačné, že se uchýlil ke slovu *cor* právě ve *Vyznáních*, kde jej zatěžuje novými ozvuky a významy; vystihuje jím intimitu osoby, individualitu svého bytí: *Cor meum, ubiego sum quicumque sum*. Srdce

se nyní jeví jako místo náboženské zkušenosti prožívané v rozměru „já“. Zde, ve vnitřním odtažení, se v samotě osoby tváří Bohu odehrává drama obrácení.

Jaký je smysl této proměny, která skrze proměny jazyka zasahuje samu náboženskou zkušenost subjektu a podstatu božského bytí? Právě v tomto bodě začíná spor mezi věřícími a nevěřícími. Výklad se bude lišit podle toho, zda za prvotní považujeme předmět náboženského myšlení a domníváme se, že náboženství tvoří člověka, nebo zda naopak antropologicky pohlížíme na člověka jako na toho, kdo svými sociálními, mentálními a psychologickými dějinami tvoří náboženství. Zdá se nám, že by dnes konfrontace mezi těmito dvěma postoji nemusela být tak ostrá. Jak poznamenal Philippe Roqueplo, věřící uvnitř víry samé má místo pro onu negativitu, kterou pro něj představuje moment nevěry. Nevěřící antropolog zase uznává důležitost náboženského rozměru v dějinách. Ba co víc, potvrzuje, že z jeho hlediska se jeho předmět, oblast jeho zkušenosti, tj. náboženský fenomén, nikdy nepřestal měnit. Jaké bude náboženství zítra, jaký bude náboženský člověk? Co znamená probíhající změny? Jsou pokusem naroubovat na fixované ortodoxní náboženství nesourodé nové jevy (přínos současného vědeckého myšlení a sociální praxe)? Nebo jsme naopak svědky proměny v samých hlubinách náboženského fenoménu? Nejde snad o proměnu, v níž to, co se někdy nazývá demytizací, bude pouze jedním z aspektů, a kde otázka církve nad vlastním sebepochopením nakonec zasáhne rovnováhu systému a otevře cestu takové formě náboženského života, v níž ani místo náboženství v člověku ani místo náboženství ve společnosti nebudou jako dřív?

Přeložil Miloš Rejchrt