

Význam symbolu a mýtu v náboženskom jazyku

Vedecká konferencia *Výraz a význam v jazyku*, Prešov 1999

Doc. ThDr. ICLic. Anton FABIAN, CSc. (Teologický inštitút Košice)

1. Teológia a jazykoveda

Významný jazykovedec Ferdinand de Saussure (*sosyr* 1857-1913), ukázal, že jazyk pozostáva z neoddeliteľných prvkov: zvuk a význam. Na jednej strane je to zvuk (určitý výraz, ktorý má svoju fonetickú a estetickú hodnotu) a na druhej strane obsahový význam. Ide o dve nerozlučné tváre jazyka. Každý zvuk môže mať nejaký význam a nijaký význam nemôže jestvovať bez zvuku, ktorý by ho vyjadroval. Dá sa to porozumieť na porovnaní s hudbou. Základným prvkom v hudbe je tón – c, d, e, f, a tak ďalej – ktorý sám osebe nemá význam; je to len tón. Iba kombináciou tónov možno vytvoriť hudbu. Podobne v jazyku sú základným materiálom *fonémy*, zvuky, ktoré zobrazujeme za pomoci písmen, a ktoré samy osebe nemajú význam, ale v rozličných kombináciách vyjadrujú odlišné významy. Spájaním fonémov sa vytvárajú slová; a slová zasa spájaním vytvárajú vety. V hudbe kombináciou hudobných tónov dostávame hneď „vetu“, melodickú frázu.¹

Tieto jazykovedné novodobé poznatky sú celkom prirodzene prijímané aj v teologickej oblasti. Pre porozumenie náboženského jazyka má veľký význam náuka semiotiky, ktorá osvetľuje mechanizmy znakovosti, čo nesú význam; náuka semantiky, ktorá prijala výzvu sociológie a psychoanalýzy a rozlíšila subtílny významy vo víre slov; náuka filozofie jazyka, ktorá ukazuje istú vernosť smerom k vnútorným zákonitostiam každej „jazykovej hračky“. Lingvistika pomáha teológii v tom zmysle, že učí rozlišovať a nezmiešavať určité jazykové systémy, rešpektujúc pravidlá náboženského jazyka. Ide o to, že hoci treba zostať verný odozve Božieho slova v ľudskom vyjadrovaní, je nutné uchrániť sa od lacnej divinizácie rozličných ľudských skúsenosti.

Na druhej strane teológia pomáha lingvistike tým, že poukazuje na zmysel vecí. Znovu sa vrátíme k porovnaniu s hudbou. Orchesterálna partitúra sa nečíta tak, že by sa postupovalo v riadkoch za sebou, čiže od jednej notovej osnove ku druhej, ale vníma sa celá strana naraz ako celok. To, čo je napísané na prvej osnove na samom vrchu stránky, získava význam iba vtedy, ak to považujeme za neoddeliteľnú súčasť toho, čo je napísané pod tým, v druhom

¹ Porov. LEVI-STRAUSS, C.: *Mýtus a význam*, Archa, Bratislava 1993, s. 54.

riadku, na druhej, tretej osnove, a tak ďalej. To jest, musíme čítať nielen zľava doprava, ale zároveň aj vertikálne, odhora nadol. Musíme chápať, že každá stránka je celok.

Teológia ponúka toto nazeranie na skutočnosť ako celok. Iba keď pristupujeme k náboženským príbehom a zdôvodňovaniam ako k orchestrálnej partitúre, môžeme z nich vydolovať význam. Tak ako má svoju oprávnenosť čítanie slova za slovom a riadku za riadkom a príslušná analýza, tak má svoju platnosť teologické bádanie prezentujúce význam celku.

2. Postavenie náboženského jazyka

Náboženstvo je nielen vykonávanie viery ale aj spôsob určitého vyjadrovania sa človeka v jeho živote počas cesty, ktorou kráča v ústrety vlastnej totožnosti. Dosiahnutie vlastnej realizácie je jednou zo „základných požiadaviek človeka“² a pozostáva z „procesu rozlišovania, ktorý má za cieľ vývoj osobnosti jednotlivca.“³ V tomto zmysle sa dá povedať, že:

„záhada ľudského bytia nespočíva v tom, čím on je. To čo je zjavné v človeku nie je nič iné, než malá časť z toho, čo je v ňom skryté. ...Na pochopenie človeka v ľudských termínoch... musíme ho považovať... za osobu, ktorá je určená byť čímisi viac než čím je.“⁴

Nemožno obísť ani poprieť *transcendentnosť* človeka. Tým sa chce vysloviť základná skúsenosť: človek je povoláný prevýšiť seba samého. Viera sa dotýka práve toho *viac* v existencii. Človek má možnosť byť sebou samým, ale iným ako je teraz. Je to „rozhodnutie žiť v istote, že to čo jestvuje nie je všetko.“⁵

Náboženský jazyk je štruktúra tohto rozhodnutia viery. Jazyk vieru nielen vyjadruje, on ju umožňuje. Keď človek hovorí o Bohu, alebo keď sa modlí, vykonáva svoju vieru. Hovorí o realite, ktorá je rozvíjaním určitých mohutností života (stáva sa), a otvára sa v tom istom čase životu, ktorý ešte chýba. Teologický jazyk ponúka teda človeku možnosť konkrétn-

² MASLOW, A.H., *Verso una psicologia dell'essere (K psychológii bytia)*, Astrolabio-Ubaldini, Roma 1971, s. 15.

³ JUNG, C.G. „*Tipi psicologici*“ (*Psychologické typy*) in *Opere VI*, Boringhieri, Torino 1969, s. 463.

⁴ HESCHEL, A. *Chi é l'uomo (Kto je človek)*, Rusconi, Milano 1971, s. 69-70.

⁵ GARAUDY, R. *Parola di uomo (Slovo o človeku)*, Cittadella, Assisi 1975, s. 46.

zovať nádej budúcnosti, nahlas vysloviť vlastnú transcendentnosť a formulovať základné otázky. Výstižne to povedal G. Grampa:

„Aby viera neupadla do fideizmu - pre nedostatok objektívneho zmyslu - treba sa obrátiť na ontológiu jazyka, ktorá dovoľuje premýšľať o kresťanskej viere ako o takej, keďže sa artikuluje a vyjadruje v jazyku. Jazyk má zmysel a hodnotu pravdy.“⁶

Dnes je už zjavné, že život nerozpráva iba matematickým jazykom alebo jazykom fyziky alebo iba racionálnou logikou. Existujú aj iné typy jazykov, oveľa celistvejšie. A tak medzi mnohými „jazykovými hrami“, ktoré vytvárajú štruktúru ľudského života, predstavuje náboženský jazyk charakteristickú skutočnosť celistvosti a úplnosti. Dotýka sa tých stránok života, ktoré nie sú celkom naplnené, ale ponúkajú sa ako ideál na dosiahnutie. Náboženský jazyk sa dotýka toho, čo sa dá vidieť prostredníctvom viery a povzbudzuje k nádeji. Takto to formuluje aj C. Molari:

„Náboženský jazyk sa dotýka zrelého rozhodnutia: dať vo viere priestor nádeji. Také rozhodnutie nie je nepodstatné pre ľudskú existenciu. Dáva jej zvláštny zmysel. Tu nejde o to, či náboženský jazyk je pravý alebo falošný. To nakoniec vyplynie z overovania. Ale má presný význam. Aj jazyk, ktorý štrukturuje každé celistvé rozhodnutie života, má svoju gramatiku a svoju logiku: má význam.“⁷

Toto tvrdenie stojí na výsledkoch, ku ktorým sa dopracovala filozofia jazyka a ktoré formulovali Saussure, Gadamer, Heidegger, Wittgenstein, Popper, Ricoeur a iní. V ich uzáveroch jazyk už nie je chápaný iba ako vonkajšia forma vzťahov medzi ľuďmi, ako prvok izolovateľný a preskúmaný ako objekt, ako historická usadenina týchto vzťahov, ale je chápaný ako ich vnútorná štruktúra.⁸ Nie skutočnosť predchádza jazyk, ale jazyk je pôvodná forma reality.⁹

⁶ Porov. GRAMPA, G. (zostavovateľ) *„Dire Dio: poetica e linguaggio religioso in Paul Ricouer“* (Povedať: Boh: Poetika a náboženský jazyk u Paul Ricouera), in RICOEUR, P. – JÜNGEL, E., *Dire Dio. Per un'ermeneutica del linguaggio religioso* (Povedať: Boh. Hermeneutika náboženského jazyka), Queriniana, Brescia 1993, s. 16.

⁷ MOLARI, C. „Linguaggio“ (Jazyk) in BARBAGLIO, G. – DIANICH, S., *Nuovo Dizionario di Teologia, (Nový slovník teológie)* Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1991, s. 800. Autor cituje WITTGENSTEIN, L., ktorý v článku 353 v *Ricerche filosofiche* (Filozofické skúmania) napísal: *„Aký typ predmetu nejaká vec je: to hovorí gramatika.“* Porov. HUDSON, W. D., *Ludwig Wittgenstein: the Bearing of Philosophy upon religious Belief*, MacMillan, Londýn 1968, s. 59: *„Gramatika nám má ukázať, čo by malo mať zmysel povedať v nejakom jazyku; teológia nám má ukázať, čo má alebo nemá zmysel povedať v náboženstve.“*

⁸ Porov. MOLARI, C., „Linguaggio“ *ibid.* s. 803.

⁹ HEIDEGGER, M. *In cammino verso il linguaggio (V kráčaní k jazyku)*, Mursia, Milano 1973, s. 210-211. Vyjadrenie „jazyk je dom, v ktorom býva moje bytie“ je jeho vlastná citácia z *„Brief über den Humanismus“* (List o humanizme) z roku 1947.

Myšlienka nie je vysloviteľná (produkovateľná) ináč, iba v určenej jazykovej forme. Svet je dosiahnuteľný, uchopiteľný v jazyku a nie ináč.¹⁰

Ak jazyk je štruktúrou viery náboženského života, potom okrem argumentácie má veľkú úlohu aj metafora, symbolizmus a mytológia. Nikto nepopiera, že ľudské poznanie je najprv poznaním zmyslovým. *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* (nič nie je v rozume, čo predtým nebolo v zmysloch). Avšak hranice poznania nie sú výlučne zmyslové. Ved' vieme, že človek pozná nielen farby, tóny, formy, ale pozná predmety aj globálne: napríklad nielen súhrn kvalít týkajúcich sa objektu „človek“, ale aj človeka v ňom samom, čiže človeka ako osobu. Pozná teda mimozmyslové pravdy, alebo inými slovami *transempirické*. Pritom nemožno tvrdiť, že to, čo je transempirické, prestáva byť empirickým. V tomto zmysle môžeme hovoriť o skúsenosti ľudskej, morálnej, alebo o skúsenosti náboženskej (dobro a zlo, pravda a krása, atď.) Boh sám osebe nie je predmetom empirie, zmyslovej ľudskej skúsenosti, ale je ním na základe skúsenosti, ktorú človek získava v kontakte s viditeľným svetom a so svojím vnútorným svetom.¹¹

Prehľbovať tento druh poznania pomáha aj náuka o hodnote metaforického, symbolického a mytologického jazyka. V minulosti sa tejto téme venovali napr. Filone, Origenes, Clement, Bonaventúra, Tilich a ďalší.¹² Symbol má podľa nich mnohonásobnú platnosť, keďže „druhý úmysel“ môže sa dotýkať akejkol'vek sféry skutočnosti. V našom storočí, zvlášť zásluhou P. Ricoeura sa ukazuje, že symbol má jedinu platnosť a síce náboženskú. Z jeho pohľadu symbolizmus má podstatne funkciu náboženského charakteru. Mieri vždy v ústrety k posvätnému. Kládie človeka do posvätnosti a robí ho aj účastným. Symbol je „*spojivo človeka s posvätnom*“.¹³ Bez symbolizmu každé úsilie človeka na vyjadrenie náboženskej skúsenosti by bolo márne. V symbolizme, a iba v ňom, človek sa môže vložiť do vzťahu s Absolútnom. Pretože to, čo je prežívané ako skúsenosť posvätného „*vyžaduje sprostredkovanie pomocou špecifického jazyka: jazyka symbolov. Bez pomoci tohto jazyka by náboženská skúsenosť zostala nemá, tmavá, uzatvorená v protirečeniach.*“¹⁴

¹⁰ Porov. MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi (Problém teologického jazyka od začiatkov po dnes)*, Queriniana, Brescia 1971, s. 437-509.

¹¹ Porov. JÁN PAVOL II.: *Prekročiť prah nádeje*, Nové mesto, Bratislava 1995, s. 48.

¹² Porov. TILLICH, P., *Gesammelte Werke (Súborné dielo)*, zostavovateľ R. Albrecht, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959 - 1975.

¹³ RICOEUR, P. *Finitudine e colpa (Dokonalosť a vina)*, Mulino, Bologna 1970, s. 249.

¹⁴ RICOEUR, P. *Finitudine e colpa (Dokonalosť a vina)*, ibid, s. 419.

3. Filozofia náboženského symbolizmu

Bohužiaľ, súčasný človek, obyvateľ vedeckej a technickej spoločnosti, je vytváraný zvláštnou racionalitou založenou na odlúčení od nadprirodzených skutočností a na oddelení ľudského osudu od archaickej podoby, ktorá je hlboká a v ktorej je zakorenený. Táto odlúčenosť sa ukazuje aj v nepochopení dôležitosti symbolického rozmeru pre komunikatívne jednanie. Toto - okrem iného - má za následok beznádejný paradox človeka: v mene kompletného prírodovedeckého rozumového vládnutia nad sebou samým odmieta to, čo je prvoradé a pritom nie racionálne. Vďaka tomuto odmietnutiu sa robí neschopným na spomínané vládnutie. Vhodne k tomu poznamenáva Jung:

„Moderný človek si neuvedomuje ako ho racionalizmus (ktorý zbúral jeho schopnosť odpovedať na symboly a na nadprirodzené idey) urobil tovarom pozemského sveta duše. Oslobodil sa (alebo si myslí, že sa oslobodil) od poverčivosti, ale v tomto procese v nebezpečne miere stratil duchovné hodnoty. Morálne a duchovné hodnoty sa rozpadli a on platí za toto stroskotanie všeobecnou dezorientáciou a rozbitím spoločnosti.“¹⁵

A ešte obohacuje Jung tieto úvahy nasledujúcim tvrdením:

„O čo viac sa rozvinulo vedecké vedomie, o to viac sa svet odludštil. Človek sa cíti izolovaný v kozme, lebo nie je viac vložený do prírody a stratil svoju „identitu podvedomia“, ktorá je emotívna aj s jej naturálnymi javmi. S tým sa pomaly strácalo symbolické chápanie.“¹⁶

Kritické sú jeho slová na adresu všetkých, ktorí podceňujú funkciu náboženstva v živote jednotlivca a spoločnosti:

„To, čo bolo predtým nazývané duchom sa teraz identifikuje s intelektom prestanúc byť otcom všetkých vecí. Takto je duch degenerovaný na limitované subjektívne myšlienky človeka a nesmierna emotívna energia vyjadrená obrazom „Otče náš“ sa stratila v piesku intelektuálnej púšte.“¹⁷

Jung chápal symbol ako zakorenenie človeka v prírode, ale zároveň aj jeho otvorenie sa voči božskému. Je miestom, v ktorom sa môže formulovať najstaršia ľudská história a súčasne aj transcendentnosť človeka. Symbol, tak ako to vyplýva z Jungovej citácie, nie je proti rozumu, čiže proti rozumovému poznaniu, ale proti totalite iba tohto typu poznania. Symbolický jazyk prostredníctvom archaických a transcendentných stimulov chce ukázať poznanie v celej šírke.

¹⁵ JUNG, C.G., *L'uomo e i suoi simboli (Človek a jeho symboly)*, Longanesi, Milano 1980, s. 75-76.

¹⁶ JUNG, C.G., *ibid.*, s. 77.

¹⁷ JUNG C.G., *ibid.*, s. 76.

Domáha sa vlastnej oprávnenosti a nechce byť redukciami na nie - rozumové a iba citové poznanie.¹⁸ V tomto zmysle sa vyjadril aj C.M. Martini:

„Symbolický jazyk neumožňuje priame uchopenie vecí a predmetov vo svete. Na rozdiel od „vedeckých“ traktátov o svete, ktoré sú priamo obrátené na pochopenie predmetov, symbolický jazyk nie je výstavný...nezabezpečuje niečo, čo sa dá uchopiť a vlastniť. Boh, hoci sa zdeluje, nie je v priestore bezprostrednej vnímavosti (...) symbolický jazyk zatiaľ čo hovorí Boh, v tom istom čase ho skrýva, zabraňujúc tak, aby jeho transcendentnosť neskončila vo väzení našich konceptov.“¹⁹

Po takejto diagnóze doby v ktorej žijeme, je možné teraz prejsť na pozitívny opis toho, čo symbol je. Ricoeur sa odvoláva na koncept znaku. Symbol je predovšetkým znak, „skutočnosť obťažaná zmyslom, nosič významovej funkcie, ktorá spôsobuje to, že niečo platí pre inú vec.“²⁰ Ako sme spomínali na začiatku tejto úvahy, každý znak je zložený z dvoch prvkov: viditeľné ťažisko a úmyselná funkcia, čiže význam. Symbol je však znak špeciálny. Obsahuje dva alebo viac významov, z ktorých jeden je vyjadrený priamo - hoci nemusí byť chápaný ako prvoradý - a druhý je vyjadrený nepriamo, ale je chápaný ako prvoradý. V skutočnosti symbolická funkcia sa dá definovať slovami: „Chcieť povedať čosi iného, než to, čo sa hovorí.“²¹

„O symbole možno hovoriť vtedy, keď jazyk produkuje znaky, ktoré pozostávajú zo stupňov. V tomto jazyku symbol nie je spokojný iba s tým, že označuje niečo. On označuje iný zmysel, ktorý nemôže byť dosiahnutý priamym vyjadrením.“²²

Ricoeur tvrdí, že symbolizmus je jediný logický nástroj privlastnený kategórii posvätna. Jediný je schopný zaručiť istú komunikáciu s Bohom. Na druhej strane symbolizmus chráni aj absolútnu nepochopiteľnosť a nevysloviteľnosť Božiu. Na označenie tejto dvojitej funkcie symbolizmu si Ricoeur pomáha myšlienkou: „Symbolizmus je strážna hliadka horizontu“, totiž Boha, ktorý je absolútne iný a ktorý podľa jeho úsudku môže byť prijatý človekom iba

¹⁸ Porov. BAUDLER, G., *Einführung in symbolisch-erzählende Theologie. Der Messias als Zentrum der christlichen Glaubenssymbole (Úvod do symbolicko-rozprávačskej teológie. Mesiáš ako centrum kresťanských symbolov viery)* Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1982.

¹⁹ MARTINI, C.M.: „*Effatá, Apriti*“ (Otvor sa) in *Comunicare nella Chiesa e nella società*, Dehoniane, Bologna 1991, s. 412.

²⁰ RICOEUR, P., *Della interpretazione. Saggio su Freud (O interpretácii. Články k Freudovi.)*, Saggiatore, Milano 1979, s. 24.

²¹ RICOEUR, P., *Della interpretazione (O interpretácii)*, s. 21. Vzaté z MONDIN, B., *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi (Problém teologického jazyka od začiatku po dnešok)*, Queriniana, Brescia 1975, s. 480 - 495.

²² RICOEUR, P., *Della interpretazione (O interpretácii)*, ibid, s. 24.

ako horizont.²³ Čo znamená tvrdenie, že Boh môže byť pochopený len ako horizont, vysvetľuje následovne:

„Horizont je metafora skutočnosti, ktorá sa približuje bez toho, že by sa niekedy stala predmetom privlastnenia. Alfa a omega sa približujú k poznaniu, podobne ako horizont mojich koreňov a ako horizont pohľadu do diaľky (zrakový).“²⁴

Nadprirodzeno je teda ako horizont: nemožno ho úplne dosiahnuť, ani obísť, ani stratiť z očí. Funkcia symbolu, ktorý umožňuje komunikovať s Ním je pre ľudského ducha v každej dobe aktuálna a prítlačivá, ba v určitom slova zmysle hrá najdôležitejšiu úlohu.²⁵

A ešte niečo: vo viere sa dá odovzdať druhým iba to čo je zauzlené do symbolu, pretože zbytok nie je prežívaný a preto nemôže byť zdelný. Výber vieroučných formulácií nie je teda ľubovoľný, ale odvodzuje sa zo samej štruktúry skúsenosti viery. Pretože ona má v sebe hodnoty vyjadrené kultúrnym horizontom, v ktorom viera žije, symboly nemôžu byť vzaté ako pôžička z iných kultúr, ale musia byť evidentné a koordinované vo vnútri kultúrneho horizontu, v ktorom sa skúsenosť vykonáva.²⁶

4. Význam mýtov

Tak ako má pre teológiu veľký význam jazykovedný prínos náuky o symbole, tak podobne možno hovoriť o odhalení hodnoty v mýtoch. Ak k symbolu pripojíme príbeh, vzniká mýtus. Grécky termín *mythos* znamená prednášku, ktorá nevznikla na základe argumentácií. V tomto zmysle mýtus je v protiklade s *logos*, ktoré znamená prednášku založenú na racionálnych argumentoch.²⁷ Z pohľadu dialektickej logiky nedostatok argumentov robí z mýtickej prednášky tvrdenie, ktoré nepotrebuje dôvody. Je to ohlásenie, ktoré sa zdôvodňuje tým, čo sa

²³ RICOEUR, P., *Della interpretazione*, ibid., s. 572.

²⁴ RICOEUR, P., *Della interpretazione*, ibid., s. 567.

²⁵ Porov. RICOEUR, P., „*Poetica e simbolica*“ (*Poetika a symbolologia*), in LAURET, B. – REFOULE, F., *Iniziazione alla pratica della teologia*, Queriniana, Brescia 1986, s. 52.

²⁶ Porov. BABOLIN, S., *Sulla funzione comunicativa del simbolo. Corso di simbolologia (O komunikatívnej funkcii symbolu. Kurz symbológie)* Gregoriánska univerzita, Rím 1985, s. 95-185; MONDIN, B., „*Simbolo*“ in *Dizionario Enciclopedico di Filosofia, Teologia e Morale* („*Symbol*“ v *Encyklopedický slovník z filozofie, teológie a morálky*), Massimo, Milano 1989, s. 697; KOL. AUTOROV, *Simbolo, ermeneutica, comunicazione (Symbol, hermeneutika, komunikácia)*, Zanichelli, Bologna 1984.

²⁷ Porov. HALBFAS, H., *La religione (Náboženstvo)*, Queriniana, Brescia 1983, s. 33 - 88.

ohlasuje. Výstižne hovorí S. Babolin: „*V mýte to, čo sa nehovorí, (nevysloviteľné) je oveľa dôležitejšie ako to čo sa povie.*“²⁸

Avšak od nástupu prírodných vied v sedemnástom storočí sa odmieta mytológia ako výplod poverčivej a primitívnej mysle. Sú ľudia, ktorí tvrdia, že myslenie takzvaných primitívnych národov je podradnejšie ako vedecké myslenie. Tvrdia, že je podradnejšie nie pre štylistické príčiny, ale preto, že sa - vedecky povedané - mylí. V antropológii sa rozšírila Malinowského koncepcia, nazývaná *funkcionalizmus*. Podľa nej myslenie primitívneho národa bolo určované holými životnými potrebami: hľadaním obživy, uspokojovaním sexuálnych pudov atď. Z toho vyplývajú aj sociálne ustanovizne, viera, mytológia a pod. Druhá koncepcia stelesnená v diele Lévyho-Bruhla, sa domnieva, že základný rozdiel medzi „primitívnym“ a moderným myslením je v tom, že to prvé je celkom určované emóciami a mystickými zobrazovaniami. Teda neide o to, že ich spôsob myslenia je podradnejší, ako skôr o to, že je to zásadne odlišný spôsob myslenia. Táto koncepcia sa nazýva *emocionálna*, alebo *afektívna*.

Zoči – voči takýmto tvrdeniam Claude Lévi-Strauss mýtus obhajuje. Zdôrazňuje, že v skutočnosti myslenie ľudí „bez písma“ (nepoužíva termín: primitívny) je v mnohých prípadoch nezaujaté - a to je rozdiel oproti Malinowskému – a na druhej strane intelektuálne – čo je rozdiel oproti Lévy-Bruhlovi. V *Totemizme* a v *Myslení prírodných národov* ukázal, že ľudia, o ktorých zvyčajne súdime, že úplne podliehajú potrebe neumrieť od hladu, že trvale len-len že prežívajú vo veľmi tvrdých materiálnych podmienkach, sú dokonale schopní rozmýšľať nezaujato; totiž, poháňa ich potreba či túžba pochopiť okolitý svet, jeho povahu a svoju spoločnosť. Na druhej strane, na dosiahnutie tohto cieľa používajú intelektuálne prostriedky, presne tak, ako by to mohol robiť a robil by filozof, či do istej miery aj vedec.²⁹

Samozrejme, že ak istý spôsob myslenia je nezaujatý a je intelektuálny, to ešte neznamená, že sa rovná vedeckému mysleniu. V niečom zostáva odlišný a v niečom podradnejší. Zostáva odlišný, lebo jeho cieľom je čo najkratšou cestou dosiahnuť všeobecné pochopenie. To znamená, že je to taký spôsob uvažovania, ktorý predpokladá: kto nechápete všetko, nevyvetlí nič. To je v úplnom protiklade s tým, čo robí vedecké myslenie. Ono postupuje krok za krokom, pokúša sa vysvetliť veľmi obmedzené javy a potom prechádza k inakším javom a tak ďalej. Ako povedal už Descartes: vedeckému mysleniu ide o to, rozdeliť problém na toľko častí, na koľko treba, aby sa dal vyriešiť.

²⁸ BABOLIN, S., *Semiotica, base elementare per qualsiasi espressione gestuale, rituale e dottrinale (Semiotika, základná báza pre akékoľvek vyjadrenie gestami, rituálom alebo doktrínou)*, in KOL. AUTOROV *Comunicazione e ritualità (Komunikácia a obradnosť)*, ibid, s. 176.

Claude Lévi-Strauss nekladie vedecké vysvetlenie a mýtické vysvetlenie na rovnakú úroveň. Trdí, že:

„veľkosť a prednosť vedeckého vysvetlenia nespočíva iba v praktických a intelektuálnych výdobytkoch vedy, ale aj v skutočnosti, ktorej sme čoraz väčšími svedkami, že veda nadobúda schopnosť vysvetliť nie iba svoju vlastnú platnosť, ale aj to, čo bolo do istej miery platné v mytologickom myslení. Dôležité je, že sa čoraz väčšími zaujíname o tento kvalitatívny aspekt a že veda, ktorá sa od sedemnásteho do devätnásteho storočia vyznačovala čisto kvantitatívnym hľadiskom, začína do seba začleňovať aj kvalitatívne aspekty skutočnosti. To nám nepochybne umožní pochopiť veľmi mnoho vecí prítomných v mytologickom myslení, ktoré sme v minulosti mali sklon odbaviť mávnutím ruky ako nezmyselné a absurdné.“³⁰

Tieto úvahy smerujú proti „scientistom“, čiže zaslepeným vyznávačom vedy, ktorí sa domnievajú, že veda vie vyriešiť úplne všetky problémy. Ťažko si predstaviť taký deň, keď sa veda naplní a zavŕši. Vždy budú nové problémy, a presne v takom istom tempe, v akom sa vede darí riešiť problémy, ktoré sa pred desaťročím či storočím považovali za filozofické, budú sa vynárať nové problémy, ktoré sa doposiaľ ako také nevnímali. Lévi-Strauss poznamenáva:

Vždy bude jestvovať medzera medzi odpoveďou, ktorú je nám veda schopná dať a novou otázkou, ktorú odpoveď vyvolá. Veda nikdy neposkytne všetky odpovede. Môže sa však pokúsiť o to, aby sa pomaličky zvyšoval počet a kvalita odpovedí, ktoré vie dať.³¹

Z toho jasne vyplýva, že mýtus nie je synonymom fantázie, ilúzie alebo klamu. Naopak, je to výraz konkrétnej autentickej pravdy, ktorá odкрýva tajomstvo ľudského života. Potvrzuje to aj vyjadrenie X.L. Dufoura:

„V súčasnom chápaní výraz „mýtus“ nekorešponduje v žiadnom prípade s termínom rozprávka. Mýtický príbeh chce zdôvodniť prapôvod vo svete alebo v nejakej situácii alebo v skúsenosti, ktorá sa dotýka všetkých ľudí - skutočnosť nespoznateľnú pre nedostatok svedkov, ktorí by mohli hovoriť. Vo vyrozprávaní historike mýtus kondenzuje pravdy, ktoré môžu osvietiť človeka v jeho podmienkach alebo priviesť k zvažovaniu základných otázok, ktoré si kladie.“³²

Čiže mýtus nepopiera ani nezanedbáva skutočnosť, alebo históriu ľudí a vecí, ale ich presvedčivo potvrdzuje s tou symbolickou silou, ktorá sa odráža vo viere. Mýtus je typický spôsob ľudského poznania, ktoré má vlastnú vnútornú štruktúru a rozvíja sa v systéme obradných motivácií.

²⁹ Porov. LEVI-STRAUSS, C.: *Mýtus a význam*, ibid., s. 21.

³⁰ LEVI-STRAUSS, C.: *Mýtus a význam*, ibid., s. 28.

³¹ LEVI-STRAUSS, C.: *Mýtus a význam*, ibid., s. 20.

Už spomínaný P. Ricoeur formuluje svoje pochopenie mýtu takto:

„Za mýtus považujem druh symbolu, ktorý sa vyvinul formou príbehu a je vyjadrený v nejakom čase a priestore nesúvisiacom s presnými dejinami a s geografiou podľa kritického metódy. Napríklad v príbehu vyhnania Adama a Evy z raja je vyhnanstvo v prvom rade symbolom odcudzenia sa človeka. V druhom rade je to mýtické rozprávanie pomocou hry určitých osôb, miest a rozprávkových epizód.“³³

Toto vsunutie mýtu do kategórie symbolu predstavuje kľúčovú tézu Ricoeurovho myslenia. Klasifikujú mýty ako symboly v príbehu, zaujíma Ricoeur jasný postoj proti starším i moderným vedcom, ktorí považujú mýty za rozprávky, čiže detské vysvetľovania pre nezrelého človeka, zbavené poznávacej hodnoty pre dospelého človeka. Proti tejto téze tvrdí Ricoeur, že mýtus napriek svojej neodôvodnenosti literárnej formy vlastní vysokú hodnotu poznania.

„Mýtus chce vyriešiť záhadu ľudskej existencie, t. z. nesúlad medzi základnou realitou - stav nevinnosti, podmienky stvorenia, podstata bytia - a súčasným spôsobom bytia človeka ako nečistého, hriešnika, previnilca. Mýtus umožňuje tento prechod prostredníctvom príbehu, ale je to vlastný príbeh, pretože tu nie je logický prechod medzi základnou skutočnosťou človeka a prítomnou existenciou, medzi ontologickými podmienkami dobrého stvorenia určeného k šťastiu a súčasným stavom prežívaným v znamení odcudzenia. Mýtus znamená teda ontologický prínos: mieri na vzťah medzi existencionálnym bytím človeka a jeho historickou skutočnosťou. V tom istom čase je skokom aj cestou, trhlinou aj zošitím.“³⁴

Tak ako symbol, aj mýtus otvára a zatvára rozmer prapôvodnej skúsenosti, ktorá by ináč zostala zavretá a ukrytá.

Záver

Možno povedať, že interdisciplinárne nazeranie na teológiu a jazykovedu je obojstranne prospešné a obohacujúce. Ak sa rešpektuje metodológia vlastná každej disciplíne, potom výsledky bádania si neprotirečia, ale naopak, zapadajú do seba ako ozubené kolesá. V našom prípade nachádza symbol aj mýtus používaný v náboženskom a teologickom jazyku svoju oprávnenosť a potvrdenie platnosti aj v lingvistických dôkazoch.

³² Porov. DUFOUR X.L., *Lettura del vangelo secondo Giovanni (Čítanie evanjelia podľa Jána)*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, s. 94:

³³ RICOEUR, P., *Finitudine e colpa (Dokonalosť a vina)*, ibid. 263 - 264.

³⁴ RICOEUR, P., *Finitudine e colpa (Dokonalosť a vina)*, ibid. 421.

Resumé

Príspevok *Význam symbolu a mýtu v náboženskom jazyku* sa zaoberá interdisciplinárnym vzťahom teológie a lingvistiky a je zameraný na obhajobu symbolov a mýtov. Tak ako orchestrálna partitúra sa nečíta v riadkoch za sebou, ale vníma sa celá strana naraz, ako celok, podobne náboženské príbehy, symboly a mýty ponúkajú význam životnej skutočnosti ako celku. Jazyk náboženskú vieru nielen vyjadruje, ale ju umožňuje. Poskytuje človeku možnosť konkretizovať nádej budúcnosti, nahlas vysloviť vlastnú transcendentnosť a formulovať základné otázky. Symbolizmus má v podstate funkciu náboženského charakteru. Kladie človeka do posvätnosti a robí ho aj účastným. Symbol je „*spojivo človeka s posvätnom*“. Bez symbolizmu každé úsilie človeka na vyjadrenie náboženskej skúsenosti by bolo márne. Ak k symbolu pripojíme príbeh, vzniká mýtus. Je to autentický spôsob ľudského poznania, ktorý má vlastnú vnútornú štruktúru a rozvíja sa v systéme obradných motivácií.