

BOHOSLUŽBY V SÉMIOOTICKÉ PERSPEKTIVĚ Charles S. Peirce a Umberto Eco jako inspirace pro liturgiku¹

Tabita Landová

WORSHIP FROM THE POINT OF VIEW OF SEMIOTICS Charles S. Peirce and Umberto Eco as an inspiration for liturgics The article explores the semiotic concept of sign and its reception in liturgics. In the first part the author resumes some common concepts of sign in Catholic and Protestant theology and points out some of their problems. The second part deals with two semiotic conceptions of sign, the dyadic concept of F. de Saussure which influenced the cultural semiotics of U. Eco, and the triadic concept of Ch. S. Peirce. The third part presents main topics of the semiotic liturgics in Germany and Anglo-Saxon world, especially the respect for the various means of expression in liturgy, the question of meaning, the role of (confessional) code and the problem of transcendent reference in the secular world. The purpose of this essay is to emphasize that semiotics doesn't provide only a set of analytical tools for exploring worship but also a specific epistemological model. In context of the Christian worship Peirce's realism seems to be more plausible than Eco's nominalist theory. It overcomes the problem of the ontological and conventional sign concept and leads to a conception of worship as semiosis at the edge of the known world.

Evangelická liturgika se v posledních letech přestala primárně soustředit na jednání a aplikaci předem daných teologií do praxe a svou pozornost obrátila k vnímání, které každému jednání předchází a je pro ně určující. Předmětem liturgického zkoumání se díky tomuto obratu stal znakový charakter bohoslužeb, a to v úzké souvislosti s rozuměním.

Při bohoslužbách se vedle verbálních znaků uplatňuje také množství znaků neverbálních, např. gesta, tóny, uspořádání liturgického prostoru, které si jejich příjemci mohou spojovat s určitými významy. Ke zkoumání vzniku významu liturgických forem napomáhají liturgice sémiotické teorie. Sémiotika umožňuje liturgice analyzovat bohoslužby v jejich rozmanitých dimenzích z jednotné perspektivy jako dění probíhající ve znacích.

¹ Vypracováno v rámci grantového projektu č. KJB901830902 „Hermeneutika liturgické tradice Jednoty bratrské“, poskytnutého Grantovou agenturou Akademie věd ČR. Za přínosné podněty k textu děkuji Pavlu Filipimu a Ivanu Landovi.

Klíčovou otázkou přitom je, jak uchopit symbol, resp. znak. Pojetí znaku má závažné důsledky i pro pochopení bohoslužebného dění jako takového.

Ve svém příspěvku se pokusím blíže představit, jak jsou nahlíženy bohoslužby v perspektivě sémiotické liturgiky. Nejprve stručně nastíním některé přístupy k symbolu v katolické a protestantské tradici a upozorním na problémy, které z nich plynou. Poté představím pojetí znaku dvou klasiků sémiotiky, Ferdinanda de Saussura a Charlese Sanderse Peirce, na něž navazuje italský teoretik Umberto Eco. Nakonec pojednám o recepci rané Ecovy sémiotiky v německé evangelické liturgice od 70. let 20. století a poté o časově pozdějším „objevení“ Peircovy sémiotiky v německé i anglické jazykové oblasti.

Mým záměrem je ukázat, že sémiotika poskytuje liturgice nejen analytické nástroje pro zkoumání bohoslužeb jako znakového procesu, nýbrž také určitý epistemologický model. Zatímco raná Ecova sémiotika, navazující úzce na Saussura, představuje pozici radikálního nominalismu a zkoumá znaky výhradně jako společenské významy bez ohledu na jejich vztah ke skutečnosti, Peirce zastává pozici reflektovaného realismu, podle něhož existují objekty, resp. znaky nejen v poznání svých uživatelů, nýbrž také vně tohoto poznání jako jeho určující realita. Peircův epistemologický model se vzhledem k bohoslužebnému dění jeví jako přijatelnější.

1. K pojetí symbolu v křesťanské tradici

Pojem symbolu je v křesťanské tradici definován různými způsoby. V katolické liturgice převládá dvoučlenné, substančně-ontologické pojetí. Symbol představuje spojení vnější, viditelné entity s neviditelnou a smysly nezachytitelnou realitou.² Vazba mezi vnější formou a vnitřním obsahem symbolu je přitom dána již samotným řádem stvoření. Konkrétně vnímatelný symbol je nositelem určitého duchovního obsahu z podstaty svého bytí. Člověk pak na základě své antropologické výbavy uchopuje s viditelnou formou symbolu i jeho druhou polovinu, totiž to, co je neviditelné.³ Liturgický symbol je proto jednoznačně a objektivně interpretovatelný. Vůči tomuto pojetí lze však namítnout, že ontologickým fixováním významů se ztrácí otevřenost interpretačního procesu. Vytrácí se eschatologický zřetel či vědomí, že druhou polovinu symbolu v tomto věku ještě nevidíme „tváří v tvář“.

² A. ADAM, *Liturgika. Křesťanská bohoslužba a její vývoj*, Praha: Vyšehrad, 2001, 92.

³ F. KUNETKA, *Slavnost našeho vykoupení. Nastín liturgické teologie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, 61.

V protestantismu se naproti tomu již od dob reformace setkáváme se silným důrazem na zřetelné rozlišování symbolů a symbolizované skutečnosti. Bohoslužebné formy jsou zde proto mnohdy chápány jako vnější výrazový prostředek dění, které se fakticky odehrává uvnitř věřícího subjektu.⁴ Rozhodujícím pro přivlastnění spásy je vnitřní svědectví Ducha svatého, a proto je funkce liturgických znaků druhotná. Ovšem také tento přístup má své úskalí. Může zde snadno vzniknout dojem, že zprostředkování evangelia pomocí znaků (s výjimkou slova) je jakési *adiaforon*.

Ve 20. století poukázala na důležitost symbolické dimenze v praxi církve teorie symbolu P. Tillicha.⁵ Tillich pojímá symbol jako dvoučlennou relaci, resp. něco, co odkazuje k něčemu jinému. Zároveň odlišuje „symbol“ od pouhého „znaku“. Zatímco znak je výsledkem společenské dohody, symbol reprezentuje, zastupuje a zpřítomňuje transcendentní skutečnost, která se nemůže odhalit jiným způsobem. Náboženské symboly mají tudíž podíl „na moci božského“.⁶ Současně otevírají dimenze naší duše, které odpovídají dimenzím nové reality, a umožňují tak setkání s Nepodmíněným.⁷ V 90. letech 20. století však narazila Tillichova teorie symbolu na kritiku. Nejostřeji ji formuloval bonnský teolog M. Meyer-Blanck. Myšlenku ontologické účasti symbolu na symbolizované skutečnosti obvinil z návratu k metafyzické teologii a z přečeňování role symbolů.

Alternativní program představil Meyer-Blanck pod heslem „od symbolu ke znaku“.⁸ Odmítl ontologické rozlišování mezi „symbolem“ a „znakem“ a náboženské symboly pojal rovněž jako znaky. Důležitější než užitý termín „symbol“ či „znak“ je přitom faktická definice znaku. Za podstatný rys znaku – v návaznosti na Eca – pokládá, že znak existuje jen na základě společenské konvence, tedy výhradně *in usu*. Proto ani náboženské

⁴ J. SMOLÍK, *Kapitoly z liturgiky*, Praha: KEBF, 1960, 10.

⁵ P. TILLICH, Das religiöse Symbol [1930], in: R. ALBRECHT (Hrsg.), *Gesammelte Werke, Bd. V. Die Frage nach dem Unbedingten*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1964, 196–212.

⁶ P. TILLICH, *Systematische Theologie, Bd. I.*, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk: 1973, 277.

⁷ Tato teorie se stala podkladem pro tzv. didaktiku symbolu, která užívá symboly v rámci výuky náboženství. Podle jejich zastánců v symbolu nejde „jen o pouhý znak vzpomínky, [...] nýbrž o ‚reálnou přítomnost‘. Nejen že se k něčemu odkazuje, nýbrž to, k čemu se odkazuje, je zároveň ztělesňováno a garantováno.“ (P. BIEHL, *Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg*, Neukirchener-Verlag, 1989, 47.) Na Biehla úzce navazuje L. MUCHOVÁ, *Vyslovit nevyslovitelné. Didaktika uvádění do světa symbolů*, Brno: CDK, 2006.

⁸ M. MEYER-BLANCK, *Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik*, Rheinbach: CMZ Verlag, 1995.

symboly nejsou mimo své užití ontologicky spojeny s náboženskými obsahy, nýbrž jsou znakem něčeho jiného jen v situaci své aktuální interpretace. Ovšem ani toto pojetí znaku není bez problémů. Je-li Ecova raná sémiotika recipována v liturgice zcela důsledně, jsou bohoslužby zkoumány jen jako komunikace znaků ve smyslu konvenčních spojení určitých výrazů s určitými kulturními obsahy. Tím se však vytrácí *theonomní* povaha bohoslužeb. Liturgika se zabývá pouze představami o Bohu, které jsou přijímány a předávány v dané církevní tradici, aniž by tematizovala jejich vztah k Boží realitě.⁹ Proto se někteří praktičtí teologové, jak uvidíme později, pokoušejí řešit naznačené problémy pomocí sémiotiky Ch. S. Peirce.

2. Pojetí znaku v moderní sémiotické diskuzi

Sémiotika není homogenní proud. V moderní vědě o znacích lze vysledovat dvě vůdčí tradice s odlišným pojetím znaku. Zatímco švýcarský lingvista a zakladatel strukturalistické školy F. de Saussure je zastáncem dyadického modelu znaku, americký filosof a zakladatel pragmatismu Ch. S. Peirce rozvinul model trojčlenný.

Saussure definuje jazykový znak jako „psychickou jednotku“, která má dvě základní složky: označující (*signifiant*) a označované (*signifié*). Označující pojímá jako „akustický obraz“ v naší mysli, tedy nikoli nutně materiální zvuk, ale jeho psychický otisk, zatímco označované chápe jako „pojem“, který akustický obraz v mysli vyvolává. Věci mimojazykové skutečnosti za součást jazykového znaku nepokládá.¹⁰ Předmětem Saussurovy sémiologie je tak výlučně sféra mentálně pojatých jazykových znaků bez ohledu na jejich vztah k mimojazykovým objektům. Zároveň Saussure klade silný důraz na arbitrárnost jazykového znaku, totiž na skutečnost, že spojení označujícího a označovaného je ustaveno na základě společenské konvence.¹¹ Význam znaku nechápe jako jeho inherentní vlastnost, nýbrž odvozuje jej z hodnoty znaku, která je určována vztahy a rozdíly vůči jiným znakům v rámci znakového systému.¹²

⁹ TH. A. LOTZ, Zeichen, in: týž, W.-E. FAHLING, H.-G. HEIMBROCK (Hrsg.), *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, Berlin, New York: de Gruyter, 2001, 159–191, 171.

¹⁰ F. DE SAUSSURE, *Kurs obecné lingvistiky*, F. ČERMÁK (přel.), Praha: Academia, 1996, 95–97.

¹¹ Tamt., 98n.

¹² Tamt., 139–143.

Zatímco Saussurova sémiologie vychází z jazykovědných zkoumání, východisko Peircovy sémiotiky představuje logika a teorie poznání. Peirce do sémiotiky zahrnuje nejen jazykové znaky, nýbrž všechno, co se může stát znakem. Přítomnost znaků spatřuje Peirce nejen v oblastech lidského života, ale i ve sféře přírody. Základem jeho filosofické koncepce jsou tři univerzální kategorie: Prvost (*Firstness*), Druhost (*Secondness*) a Třetost (*Thirdness*), k nimž přiřazuje všechny fenomény lidské zkušenosti. Rozlišení těchto tří kategorií je principem, z něhož pak rozvíjí celou svou sémiotickou teorii.¹³

Znak vymezuje Peirce následovně: „Znak, neboli *representamen*, je něco, co pro někoho něco zastupuje z nějakého hlediska nebo v nějaké úloze. Obrací se na někoho, tj. vytváří ekvivalentní, nebo případně složitější znak v jeho mysli. Znak původním znakem vytvořený nazývám *interpretantem* znaku. Znak něco, svůj *objekt*, zastupuje.“¹⁴ V Peircově pohledu je znak relací mezi třemi prvky: znakem¹⁵ (*representamen*), označovanou věcí (*objekt*) a účinkem v mysli interpreta (*interpretant*). Znak vzniká tam, kde se jeho nositel, *representamen*, vztahuje k nezávisle danému objektu (CP 2.230). Vztah mezi *representamenem* a objektem je charakterizován jako vztah zastupování či reprezentace; *representamen* přitom nezastupuje objekt absolutně, ale vždy jen z nějakého hlediska či v nějaké úloze. A tento vztah zastupování se vždy děje pro někoho. *Representamen* působí na mysl interpreta, aby se vztahoval k objektu stejným způsobem, a tento účinek znaku se nazývá *interpretant*. *Interpretant* je v podstatě ekvivalentní, popř. složitější znak prvního znaku, a vztahuje se k danému objektu, takže vyvolává vznik nového *interpretantu*. Tímto způsobem vzniká znakový proces interpretace (*sémióza*), který by teoreticky mohl pokračovat donekonečna. Domyšleno do důsledků, významem znaku je nekonečná řada *interpretantů*, resp. jiných, ekvivalentních znaků, vztahujících se k danému objektu.

Peircovo pojetí znaku lze přiblížit příkladem. Na stěně kostela vidím dva zkřížené kusy dřeva. Tento předmět sám o sobě neobsahuje žádný

¹³ Pojednání o kategoriích by přesáhlo rozsah této studie. Blíže viz např. W. NÖTH, *Handbuch der Semiotik*, Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler, 2000, 61.

¹⁴ CH. S. PEIRCE, *Collected Papers*, C. HARTSHORNE, P. WEISS (eds.), Cambridge: Harvard University Press, 1931–1958, 2.228 (dále jen CP); zde cit. podle: B. PALEK, *Sémiotika*, Praha: Karolinum, 1997, 37.

¹⁵ Výraz „znak“ užívá Peirce 1) jako synonymum k označení „*representamina*“, 2) pro označení celé trojčlenné relacionální struktury znaku.

skrytý smysl. Znakem se stává teprve v okamžiku, kdy pro mě zastupuje něco jiného, např. dějinnou událost Ježíšovy smrti. Tuto událost však pro mě dřevěný kříž nezastupuje ve všech ohledech, ze kterých by bylo možné ji nahlédnout, nýbrž jen v tom ohledu, že se jednalo o *krutou a potupnou smrt na kříži*. Tím však proces sémiózy nekončí. Interpretant *Ježíšova krutá a potupná smrt na kříži* se opět stává znakem, který se vztahuje k uvedenému objektu a vyvolává v mé mysli vznik nového interpretantu, např. *oběť za mé hříchy*. Tímto způsobem je možné pokračovat potud, pokud nejsou vyčerpány všechny možnosti vztahování se k danému objektu prostřednictvím interpretantů, resp. znaků.

Vznik významu se tak v Peircově pohledu výrazně odlišuje od saussurovské pozice. Zatímco pro Saussura získává význam znaku svou hodnotu na základě vzájemných diferencí a opozic v rámci systému bez ohledu na vztah ke skutečnosti, podle Peirce vzniká znak a jeho význam v utváření triadického vztahu mezi representaminem, objektem a interpretantem. Z jeho definice znaku dále vyplývá, že *neexistuje absolutní rozdělení entit na znaky, interpretanty a reálné objekty*. To, zda se určitá entita stane znakem, nezávisí na jejích vlastnostech, nýbrž na tom, zda se její vztah k objektu stává předmětem interpretace. Znakem se proto může stát cokoliv, co je interpretováno jako representamen něčeho jiného: fyzické předměty, zvuky, události, myšlenky i samotný člověk.

Interpretace ovšem vždy předpokládá jistou znalost objektu. Znak nás s ním nemůže teprve seznámit nebo naučit jej rozpoznávat. Něco takového může učinit jen samotný objekt a znak o něm poté poskytuje další informace (CP 2.231). Toto předcházející obeznámení se s objektem, určující pro vznik interpretantu, nazývá Peirce „kolaterální zkušeností“ (CP 8.179). V souvislosti s výše uvedeným příkladem kříže platí, že pokud bych o Ježíšově smrti v životě neslyšela, kříž pro mě zůstane jen dvěma zkříženými kusy dřeva, anebo jej budu interpretovat jako znak něčeho zcela jiného.

U problematiky objektu se zastavme blíže. Peirce chápe objekt vždy jako sémiotickou veličinu. Neztotožňuje jej s reálným předmětem, jak je nezávisle na lidském poznání, nýbrž hovoří o něm vždy v souvislosti znakového procesu. Důvodem je mu relativita a perspektivita lidského poznání. Objekt, ke kterému se vztahují prostřednictvím určitého znaku, nemohu nikdy poznat absolutně, ve všech ohledech. Vždy poznávám jen některé jeho aspekty. Proto je mé poznání nutně relativní. Zároveň se mé poznání objektu děje vždy z určité perspektivy. Nemohu zaujmout aperspektivní pozici Božího oka, nýbrž vždy zastávám jen omezený úhel pohledu. Tato relativita a perspektivita lidského poznání vede Peirce k rozlišení

dvou druhů objektu: bezprostředního a dynamického resp. zprostředkovaného objektu.

Bezprostředním nazývá Peirce „objekt, jak jej reprezentuje znak sám a jehož bytí v důsledku závisí na jeho reprezentaci ve znaku“ (CP 4.536). Je to objekt, k němuž se bezprostředně vztahují skrze reprezentaci ve znaku, čili objekt uvnitř mého myšlení. Naproti tomu dynamický objekt je „objekt mimo znak“, „realita, která je s to jistým způsobem určovat znak ke své reprezentaci“ (CP 4.536). Peirce přitom záměrně nehovoří o „reálném“, nýbrž o „dynamickém“ objektu, neboť se také může jednat o objekt, který je fiktivní (CP 8.314). Dynamický objekt je tedy účinná veličina, která je východiskem interpretace a zároveň jejím cílem. Znak nemůže dynamický objekt nikdy zcela vyjádřit, nýbrž jen naznačit, a zůstává na interpretantu, aby jej poznal kolaterální zkušeností (CP 8.314). Tato Peircova pozice bývá nazývána realismem,¹⁶ on sám sebe označuje dokonce za „neomezeného realistu“.¹⁷

Rozlišením bezprostředního a zprostředkovaného objektu Peirce v podstatě předkládá alternativu 1) ke stanovisku naivního realismu, podle něhož za znakem stojí nesémiotická věc; 2) ke stanovisku, které vylučuje vztah k objektu z rámce sémiotiky a zabývá se jen významy.¹⁸ První přístup připisuje věcem, jak se nám jeví skrze znaky, vlastní existenci v realitě, která je nezávislá na lidském duchu. Tento naivní realismus však Peirce odmítá. Skrze znaky nelze proniknout k „věci o sobě“.¹⁹ Věci, jak jsou nám dány skrze znaky, jsou vždy součástí našeho myšlení. Nemáme před sebou přítomného nic než bezprostřední objekty ve svých myšlenkách.²⁰

Potud se s Peircovým názorem ztotožňuje druhý přístup, jak jej zastával ve svých raných dílech Eco. Avšak zde také shoda končí. Podle Eca je předmětem sémiotiky výhradně oblast obsahů bez ohledu na jejich vztah ke skutečnosti. Peirce naproti tomu předpokládá jako součást sémiotických procesů dynamický objekt, který není konstruktem lidského ducha, nýbrž je reálným stavem věcí, určujícím sémiózu. Dynamický objekt prostřednictvím znaků ovlivňuje naše vnímání, a v důsledku toho i naše myš-

¹⁶ NÖTH, *Handbuch*, 145.

¹⁷ CH. S. PEIRCE, *Religionsphilosophische Schriften*, H. DEUSER (Hrsg.), Hamburg: Felix Mainer Verlag, 1995, 387.

¹⁸ LOTZ, *Zeichen*, 185.

¹⁹ „*Ding an sich* [...] nemůže být indikována ani nalezena. V důsledku toho k ní nemůže referovat žádná propozice a nemůže o ní být predikováno nic pravdivého ani lživého. Všechny odkazy k ní proto musí být odmítnuty jako bezvýznamné zbytečnosti.“ (CP 5.525)

²⁰ „Všechno, s čím máš co činit, jsou tvé pochybnosti a domněnky.“ (CP 5.416)

lení. Je však širší než naše poznání. Je něčím, čeho je naše zkoumání nuceno teprve dosáhnout. Peirce předpokládá, že v dlouhodobé perspektivě (*in the long run*) lidské poznání spěje k určité formě, která je pravdou, k obecné shodě a konsensu (CP 8.12).²¹

Peircovo rozlišení dvojího druhu objektu lze opět ilustrovat příkladem. Procházím se po břehu písečného jezera a potkám paní, která se mě zeptá, zda jsem neviděla jejího ztraceného psa. Jdu dál a po nějaké chvíli spatřím v písku jakési prohlubně, které interpretuji jako stopy ztraceného psa. Bezprostředním objektem je v tomto případě představa psa v mé mysli, prostředkovaná interpretanty. Přítomnost bezprostředního objektu však zároveň poukazuje k dynamickému objektu, který je sice nepřítomen, avšak je předpokladem bezprostředního objektu. Dynamickým objektem je účinná skutečnost, která vedla ke vzniku stop v písku, tedy totalita všech vlastností a určení psa, který proběhl těmito místy. Tuto účinnou realitu poznávám jen v určitém ohledu díky její reprezentaci ve stopách a vztahuji se k ní prostřednictvím svého interpretantu jako k bezprostřednímu objektu ve své mysli.

Ve vztahu k objektům prostřednictvím znaků má klíčovou funkci interpretant. Peirce zavádí hned dva způsoby jeho dělení, které umožňuje zkoumat významy znaků z různých perspektiv. Rozlišuje bezprostřední interpretant čili „interpretant, jak se ukazuje ve správném rozumném znaku samého“ (CP 4.536), dynamický interpretant čili „aktuální účinek“ znaku na mysl interpreta (CP 4.536) a finální interpretant neboli „to, co by bylo nakonec určeno jako pravdivá interpretace, pokud by zkoumání věci pokračovalo až k dosažení závěrečného mínění“ (CP 8.184) – jedná se o ideální, avšak fakticky nedosažitelný cíl interpretačního procesu. V jiném rozlišení uvádí logický, energetický a emocionální interpretant, to jest interpretaci znaku prostřednictvím myšlení či zvyku, duchovního či fyzického jednání a emocionální či estetické zkušenosti (CP 5.473 a 475). Toto rozlišení umožňuje tematizovat význam také v jiných než lingvistických kategoriích, totiž v kategoriích jednání či emocí.

Nakonec se zastavme u Peircova rozdělení znaků na ikón, index a symbol, které je dnes v sémiotice obecně přijímáno. Autor je provádí na základě různého vztahu representamina k dynamickému objektu (CP 4.536). Jako ikónické označuje znaky, které získávají význam na základě své podobnosti s objektem (CP 2.247); např. kříž, obrazy, grafické symboly. Jako

²¹ K Peircovu pojetí reality a pravdy viz CH. MISAČ (ed.), *Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

indexické označuje znaky, které existují jen díky reálnému spojení s objektem (CP 2.248); např. stopy v písku, kouř jako znak ohně, autentický projev faráře při bohoslužbách. Jako symboly označuje znaky, které se zakládají na určitém zvyku, zákonu či pravidle (CP 2.293); representamen je v nich spojeno se svým objektem výhradně v mysli interpreta (CP 2.249), aniž by byla známa motivace tohoto spojení. Patří mezi ně jak znaky konvenční, tak vzniklé zvykem a užíváním, např. jazykové znaky, barvy na semaforu, církevní zvyky, systém liturgických barev.²²

Na Peircovu teorii o znacích navazuje U. Eco. Jeho raná díla jsou však ještě pod silným vlivem saussurovské sémiologie a strukturalismu, od něhož se teprve postupně odpoutával. Ve shodě s Peircem zdůrazňuje, že znak není fyzickou veličinou, která by byla nějak jednoznačně odlišitelná od jiných, ani fixní sémiotickou entitou.²³ V návaznosti na Saussura však zároveň podtrhává konvenční povahu znaku. Svě sémiotické zkoumání také úzce propojuje s teorií komunikace a navrhuje, aby sémiotika studovala všechny kulturní procesy jako komunikativní jevy.²⁴

Ve své *Teorii sémiotiky* definuje Eco znak jako „*cokoli, co na základě dříve stanovené společenské konvence může být chápáno jako něco, co zastupuje něco jiného*“.²⁵ Součástí definice znaku je tedy kodifikace vztahu zastupování mezi dvěma entitami určitým společenstvím. Znak podle Eca vzniká teprve tehdy, „když se skupina lidí rozhodne něco použít a uznávat jako nositele něčeho jiného“,²⁶ tedy je-li přítomná určitá kódová korelace neboli „kód“.²⁷ Kódem je míněn soubor pravidel spojování vnějších výrazů s významy. Na jedné straně obsahuje systém určitých výrazů, na druhé straně systém určitých obsahů, a tyto dva systémy spolu vzájemně korelují.²⁸ Jejich spojení může být něčím motivováno, nebo může být zcela

²² Vyzovování interpretantu, který spojuje nositele znaku s objektem, není nahodilé, nýbrž představuje určitý druh úsudku. V případě symbolů je to indukce, v případě indexů dedukce, v případě ikonů tzv. abdukce, což je jediný druh argumentu, který kreativním způsobem vnáší do oběhu novou ideu (CP 2.96).

²³ U. Eco, *Teorie sémiotiky* (1975), M. SEDLÁČEK (přel.), Brno: JAMU, 2004, 62.

²⁴ Tamt., 37.

²⁵ Tamt., 25.

²⁶ Tamt., 26.

²⁷ Eco výslovně kritizuje Peircovo tvrzení, že každý akt úsudku je sémiotickým aktem, a proto ikónické a indexické znaky nepokládá za znaky. Ikóny a indexy platí jako znaky pouze tehdy, existuje-li společenská norma, podle níž se jejich výraz pojí s obsahem (tamt., 29n).

²⁸ U. Eco, *Zeichen. Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt: Suhrkamp, 142007 (1977), 184.

arbitrární. Na základě určitého kódu funguje např. každý přirozený jazyk, znaková řeč neslyšících, dopravní značky apod.

Ecova zásadní odlišnost od Peirce spočívá v tom, že Eco fakticky pracuje s dvojčlenným modelem znaku. Ze sémiotiky explicitně vylučuje vztah k objektu, resp. referentu. Veden je k tomu obavou z tzv. „referenčního klamu“. Ten spočívá v předpokladu, „že ‚význam‘ znakového prostředku nějak souvisí s jemu odpovídajícím objektem“,²⁹ čili v představě, že existuje nějaká korespondence mezi znaky a reálnými stavy věcí. Eco naproti tomu zastává názor, že teorie kódů je na referentech zcela nezávislá. Referent nemění nic na sémiotickém fungování znaku, na kódování a dekódování jeho významu. Předmětem sémiotického zkoumání je proto výhradně oblast obsahů kulturního světa, tzv. „kulturní jednotky“, a procesy jejich signifikace a komunikace bez ohledu na jejich vztah ke skutečnosti.

Svůj přístup ilustruje Eco příkladem: „Abychom porozuměli historii křesťanské teologie, nemusíme nutně vědět, zda slovu /transsubstanciaci/ odpovídá nějaký specifický reálný jev [...] Je však nezbytné vědět, která kulturní jednotka (jaký intenzionálně analyzovatelný soubor kulturních vlastností) odpovídá obsahu tohoto slova.“³⁰ Sémiotika má zkoumat podmínky, za kterých je výraz „transsubstanciaci“ zprostředkovatelný a srozumitelný druhému člověku. Má se zabývat pravidly jeho kódování a dekódování, a to nezávisle na jeho vztahu k realitě. Jelikož je z předmětu sémiotiky vyloučen vztah znaků a jejich významů k označované skutečnosti, a s tím i otázka pravdivosti, označuje Eco za předmět sémiotiky všechno, co lze použít ke lhaní.³¹

Je pozoruhodné, že na počátku 90. let provedl Eco revizi své dosavadní teorie a přejal Peircovo terminologické rozlišení bezprostředního a dynamického objektu.³² Tento Ecoův obrat bývá hodnocen jako obrat od nominalismu k „ne-naivnímu“ či „pragmatickému realismu“.³³

3. Sémiotická liturgika

Liturgiku inspirovanou sémiotikou rozvíjejí od konce 70. let 20. století evangeličtí teologové v Německu, katoličtí teologové v Holandsku a v po-

²⁹ Eco, *Teorie sémiotiky*, 76.

³⁰ Tamt., 75n.

³¹ Tamt., 72.

³² U. Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München: DTV, 1998, 52n.

³³ Lotz, *Zeichen*, 186.

sledním desetiletí také někteří teologové anglosasští. Každá z oblastí přitom vykazuje poněkud odlišnou orientaci. Zatímco Holanďané vycházejí ze strukturální sémantiky A. J. Greimase a navazují tak spíše na saussurovský model,³⁴ německy píšící teologové se začali inspirovat nejprve sémiotikou U. Eca.³⁵ V centru jejich pozornosti stojí pojetí bohoslužeb jako komunikace, která se děje pomocí rozmanitých znakových „řečí“, „otevřenost“ bohoslužebného dění a současně jeho závislost na kódu. Teprve v poslední době se zde předmětem hlubšího zájmu stává Peircova sémiotika, což vede ke kritickému vyrovnávání se s ranou ecovskou teorií.³⁶ Naznačený vývoj v liturgické recepci sémiotických teorií přitom v podstatě kopíruje vývoj samotného Eca, který se v 90. letech 20. stol. sám přiklonil k Peircově sémiotice. V anglosasském protestantismu předložil zajímavý pokus o liturgickou recepci Peircovy teorie australský teolog G. Hughes.³⁷

Zdůvodnění recepce sémiotického zkoumání v liturgice vychází ze skutečnosti, že všechny výrazové formy, které jsou v církevní praxi užívány, jsou nerozlučně spojeny s tvorbou a užíváním znaků, a to se záměrem komunikovat evangelium.³⁸ Bohoslužby je možné přirovnat ke koncertu, v němž zaznívá množství rozmanitých hlasů, které lze díky sémiotické perspektivě představit a uvést do vztahu pomocí jediné partitury.³⁹ Jiní teologové hovoří o tom, že se v rámci bohoslužeb uplatňují různé „řeči“ (*Sprachen*),⁴⁰ verbální i neverbální, jejichž výrazovým prostředkem jsou např. pohyby těla, zvuky, předměty, bohoslužebný prostor apod.⁴¹ Pro

³⁴ Čelním představitelem této školy je G. M. LUKKEN, *Per visibilia ad invisibilia. Antropological, Theological and Semiotic Studies on the Liturgy and the Sacraments*, Kampen: Kok Pharos, 1994.

³⁵ Např. G. SCHIWY, *Zeichen im Gottesdienst. Ein Arbeitsbuch*, München: Kösel & Kaiser, 1976. R. VOLP, *Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern, Bd. 1, 2*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus, 1994. K.–H. BIERITZ, *Liturgik*, Berlin, New York: de Gruyter, 2004. M. MEYER-BLANCK, *Inszenierung des Evangeliums. Ein kurzer Gang durch den Sonntagsgottesdienst nach der Erneueren Agenda*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997.

³⁶ Např. R. KUNZ, *Gottesdienst evangelisch reformiert. Liturgik und Liturgie in der Kirche Zwinglis*, Zürich: Pano-Verl., 2001. J. NEIJENHUIS, *Gottesdienst als Text. Eine Untersuchung in semiotischer Perspektive zum Glauben als Gegenstand der Liturgiewissenschaft*, Leipzig: Evang. Verl.-Anst., 2007. M. VETTER, *Zeichen deuten auf Gott. Der zeichentheoretische Beitrag von Charles S. Peirce zur Theologie der Sakramente*, Marburg: Elwert, 1999.

³⁷ G. HUGHES, *Worship as Meaning. A Liturgical Theology for Late Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³⁸ W. ENGEMANN, Semiotik III. Praktisch–theologisch, in: *TRE* 31, 1999, 134–142, 135.

³⁹ BIERITZ, *Liturgik*, 37.

⁴⁰ SCHIWY, *Zeichen im Gottesdienst*, 10.

⁴¹ Podrobně viz BIERITZ, *Liturgik*, 42–46 a NEIJENHUIS, *Gottesdienst als Text*, 139–145.

určitá sdělení (např. zpěv) mohou být užity řeči hned z několika paradigmat současně. Verbální a neverbální roviny přitom nejsou v pohledu sémiotické liturgiky ve vztahu konkurence, nýbrž se vzájemně doplňují, interpretují a společně vytvářejí řečové jednání. Rozlišení různých druhů znakových řečí tak pomáhá vnímat bohoslužby jako dění, které zasahuje všechny lidské smysly.

Eco ve své rané estetické teorii zdůraznil, že text a umělecké dílo vyžaduje spolupráci svých čtenářů, diváků či posluchačů jako podstatnou podmínku své aktualizace. V návaznosti na tuto teorii němečtí praktičtí teologové již v 80. letech 20. století tematizovali aktivní podíl účastníků bohoslužeb na utváření jejich smyslu, totiž na interpretaci znaků, které v liturgii přicházejí ke slovu. K.-H. Bieritz se pokusil uchopit „bohoslužby jako ‚otevřené umělecké dílo‘“, jemuž je vlastní víceznačnost a možnost různých způsobů „čtení“. Bohoslužby pojal jako otevřenou formu, do níž se „jednotlivec může vložit se svými zkušenostmi a výklady, a přitom zůstat spojen s ostatními stejným nasměrováním smyslu“. Otevřenost však nechápe ve smyslu bezbřehosti. Pole možných významů má podle něj svou hranici v kontextu, v celkovém nasměrování významu bohoslužeb.⁴²

Dalším zjištěním sémiotické liturgiky v návaznosti na Ecovu teorii je, že klíčovou roli v bohoslužbách hraje kód. Každý účastník bohoslužeb vnímá podoby znaků (*signifikanty*). Na základě pravidel kódování a souboru znaků, který má k dispozici, pak spojuje vnímané podoby s příslušnými významy (*signifikáty*). K dorozumění dojde tehdy, jestliže příjemce znaků ovládá stejný kód jako jejich producent.⁴³ Každá liturgická tradice má přitom svůj vlastní „konfesijní kód“, podle něhož probíhá bohoslužebná komunikace.⁴⁴ Diference konfesijního kódu mezi liturgem a účastníky bohoslužeb dorozumění ztěžují, a někdy dokonce znemožňují. Např. bohatší liturgie Večeře Páně s eucharistickou modlitbou může v tradičním reformovaném sboru vyvolávat význam: „Toto je katolizující prvek,“ ačkoli daná liturgie navazuje na starocírkevní tradici, v níž denotuje chválu a díkůvzdání. Prolomení kódu, tzv. překódování je možné tehdy, budoucí dosavadní významy nahrazeny novými. To je však záležitost dlouhodobého procesu. Něco takového nemá být iniciováno v průběhu samotného bohoslužebného dění, nýbrž formou výuky či v rozhovoru.⁴⁵

V návaznosti na Ch. W. Morrise, který rozlišil sémantickou, syntaktickou a pragmatickou dimenzi sémiózy, zkoumá sémiotická liturgika bo-

⁴² K.-H. BIERITZ, Gottesdienst als „offenes Kunstwerk“? Zur Dramaturgie des Gottesdienstes, *PTh* 75 (1986), 358–373; in: týž, *Zeichen setzen. Beiträge zu Gottesdienst und Predigt*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1995, 107–120, 112 a 119.

hoslužby z hlediska jejich významu, struktury a vztahu k účastníkům.⁴⁶ Jednotlivé perspektivy se přitom vzájemně prostupují: např. význam znaku závisí rovněž na jeho postavení v struktuře. V případě struktury lze rozlišit strukturu povrchovou (jednotlivé liturgické prvky) a hloubkovou (bohoslužby lze vnímat např. dialogicky jako „slovo a odpověď“, jako „přibližování se ke svatému“⁴⁷ apod.). Již Eco však upozornil, že hloubkové struktury díla nemají žádnou ontologickou kvalitu, nýbrž jsou jen operativním postupem, jak pojmout znaky smysluplně. V návaznosti na něj definuje K.–H. Bieritz strukturu nikoli jako něco, co je třeba vytěžit z historie, nýbrž jako vždy nově vznikající strukturování, které podléhá pokračujícímu interpretačnímu procesu.⁴⁸ Struktury jsou navrhovány producenty znaků, ale jejich příjemci je mohou vnímat i jiným způsobem, a to na základě svého kulturního, náboženského či konfesijního určení.

V posledním desetiletí se tématem sémiotické liturgiky stala otázka vztahu bohoslužeb k jejich objektu resp. referentu, tzn. k Bohu. V návaznosti na Ecovy rané spisy, jimiž se praktičtí teologové inspirovali zejména v 70. a 80. letech, bylo téma objektu z liturgiky takřka vyloučeno. Předmětem sémiotické liturgiky se stala bohoslužebná komunikace bez ohledu na její souvislost s Boží skutečností. Na to poukazuje J. Neijenhuis, který kritizuje, že v popředí zájmu teologů stojí otázky utváření liturgie, avšak svébytně zdůvodněná liturgická teologie na evangelické straně dosud chybí.⁴⁹

T. Lotz spatřuje základní omyl v „představě, že sémiotika je cosi jako neutrální analytická technika, kterou lze proto bez důsledků implementovat do oblastí s utvořeným pochopením skutečnosti (třeba do křesťanských bohoslužeb)“.⁵⁰ Potom nastává to, že teologové buď rozpouštějí teologii

⁴³ SCHIWY, *Zeichen im Gottesdienst*, 21; BIERITZ, *Liturgik*, 41n; NEIJENHUIS, *Gottesdienst als Text*, 146.

⁴⁴ KUNZ, *Gottesdienst evangelisch reformiert*, 213.

⁴⁵ M. MEYER-BLANCK, *Der Ertrag semiotischer Theorien für die Praktische Theologie*, *BThZ* 14, 1997, 190–219, 215.

⁴⁶ BIERITZ, *Liturgik*, 48n; NEIJENHUIS, *Gottesdienst als Text*, 153n; KUNZ, *Gottesdienst evangelisch reformiert*, 199n.

⁴⁷ Tak M. JOSUTTIS, *Der Weg in das Leben. Eine Einführung in den Gottesdienst auf verhaltenswissenschaftlicher Grundlage*, München: Kaiser, 1991.

⁴⁸ K.–H. BIERITZ, *Struktur. Überlegungen zu den Implikationen eines Begriffs im Blick auf künftige Funktionen liturgischer Bücher*, in: týž, *Zeichen setzen*, 61–81.

⁴⁹ NEIJENHUIS, *Gottesdienst als Text*, 28.

⁵⁰ LOTZ, *Zeichen*, 166. V podobném duchu se nese článek M. VETTERA, *Verständigung über Zeichen. Charles S. Peirce und die Praktische Theologie*, *EvTh* 62 (2002), 446–463.

v sémiotice, když pokládají ecovskou kulturní sémiotiku za epistemologický model přiměřený základní situaci člověka vůbec (tak údajně činí Bieritz), nebo kladou teologii jako mimosémiotickou, zvláštní oblast nesusvisle vedle sémiotiky (tak údajně činí Meyer-Blanck). V prvním případě pak liturgika zkoumá bohoslužby jen jako ve znacích probíhající komunikaci kulturně podmíněných náboženských obsahů a podmínky, za kterých jsou tyto obsahy srozumitelné, bez ohledu na jejich vztah k referované skutečnosti. Myšlenka, že účastníci si s komunikovanými obsahy spojují určité pravdivostní nároky, je zcela vyloučena.⁵¹

Sémiotika má pro praktickou teologii smysl však teprve tehdy, když tematizuje také vztah znakových procesů k objektu, a to nikoli jako mimosémiotickou veličinu, nýbrž jako interní vztažný bod znakových procesů samých.⁵² Něco takového umožňuje Peircův model znaku, neboť v něm je předpokládána vnější účinná realita mimo znaky (dynamický objekt), která určuje znaky ke své reprezentaci. Současně však tento model počítá s tím, že realitu poznáváme jen prostřednictvím znaků a jejich interpretantů, což platí také o vztahu k Bohu. Lidské představy o Bohu jsou stejně jako všechny jiné představy v podstatě znaky. O Bohu nelze hovořit nezávisle na této sémiotické povaze skutečnosti.

Problém, který do teologie vnáší kulturní sémiotika, tematizuje také G. Hughes. Jestliže lidé konstruují své významy ze zdrojů, které jim nabízí svět kultury, vnucuje se otázka, jak mohou liturgické znaky vůbec signifikovat transcendenci. V současném protestantismu podle Hughese převládá tendence řešit vzniklý rozpor ztotožněním Boha s imanentností, lidskou dobročinností, mezilidským sdílením, jinými slovy s tím, co je běžné a obvyklé.⁵³ V souvislosti s tím vznáší autor výtky na adresu liturgiky inspirované ecovskou sémiotikou. Kriticky vnímá, že tato liturgika uchopuje bohoslužebné dění pomocí výrazů „komunikace“ a „představení“, které jsou poplatné současným společenským tendencím a svádějí k falešné představě, že bohoslužby probíhají jen v rámci prostoru vymezeného kulturou. Také kritizuje přílišnou závislost na představě „kódu“, která podle něj omezuje interpretativní interakci mezi tvůrcem a příjemcem znaku, neboť redukuje dění na rovnoměrnou výměnu společensky zakódovaného významu.⁵⁴

⁵¹ LOTZ, Zeichen, 170n.

⁵² Tamt., 172.

⁵³ HUGHES, *Worship as Meaning*, 249n.

⁵⁴ Tamt., 133.

Hughes sám naproti tomu v návaznosti na Peirce zastává názor, „že význam se tvoří (spojuje) ve znacích, a to je záležitost spolupráce, za kterou jsou rovným dílem odpovědni jak tvůrci tak příjemci znaků“.⁵⁵ Ve znaku je obsažena autorova nabídka, návrh významu, který je interpret zván doplnit. Tím je v důsledcích zdůrazněna kreativita a odpovědnost za vznik významu na obou stranách. Dále se Hughes vyslovuje pro to, abychom si jednak uvědomovali svou závislost na převládajícím kulturním vzorci a pohybovali se v něm, avšak zároveň abychom směřovali k jeho relativizaci ve světle theistického čtení skutečnosti. Proto navrhuje pojímat Boha jakoby „na hraně (*at the edge*) našeho známého světa“. To znamená „předpokládat, že Bůh pro nás zůstává v podstatě či převážně neznámý, že je pro nás fundamentálně *jiný*, nemá stejný rozsah jako známá realita“.⁵⁶ Znaky bohoslužeb mají přivádět shromáždění na hranici našeho známého světa, otevírat nové náhledy na něj.⁵⁷ Přitom účastníci bohoslužeb mají pochopit, že význam, který vyvodili z bohoslužebného dění, je intencionálním významem těch, kdo vymysleli a uskutečnili liturgické texty a úkony, a především pochopit, že Bůh je nejvnitřnějším subjektem této události.⁵⁸

3. Závěr

Sémiotika Ch. S. Peirce nahrazuje dvojčlenné, substančně–ontologické i čistě mentalistické pojetí znaku modelem trojčlenným, relacionálním. Pro pojetí náboženských a liturgických symbolů odtud vyplývá, že znaky nejsou ontologicky spojeny s pevně daným významem, nýbrž že vznikají, určovány dynamickým objektem, v procesu své interpretace. Peircovo pojetí sémiózy poukazuje jednak na nezbytnost znaků k utváření našeho vztahu ke skutečnosti, jednak zdůrazňuje otevřenost interpretačního procesu, protože znak lze uchopit jedině prostřednictvím dalšího znaku a tak donekonečna. Současně však také předpokládá existenci reality, určující lidské poznání, a možnost přibližování se k pravdě v procesu sémiózy.

Výhodou liturgiky inspirované Peircovou sémiotikou je, že neopomíná ani materiální znak, ani interpretující instanci, ani božskou skutečnost, nýbrž zdůrazňuje vzájemnou provázanost těchto tří aspektů. Sémiotická liturgika začíná u užívání vnějších, vnímatelných znaků a ukazuje, že

⁵⁵ Tamt., 184.

⁵⁶ Tamt., 252.

⁵⁷ Reprezentací oné hranice spojuje Hughes s ikonickými a indexickými znaky, např. s uspořádáním liturgického prostoru či autentickou kazatele. (Tamt., 148n a 170n.)

⁵⁸ Tamt., 216.

význam lze komunikovat jedině přes ně, ať se jedná o slova či znaky neverbální. Vedle materiality znaků však zároveň zdůrazňuje nezbytnost interpretační spolupráce sboru. Brání před pojetím bohoslužeb jako dění, které působí pouhým svým vykonáním a musí být od všech chápáno stejně. Ukazuje, že vnější znak, který není interpretován, je nesmyslný a pro komunikaci nemá žádný význam. Proto je v rámci bohoslužebného dění zapotřebí vždy nové, aktuální konstituce smyslu ze strany jeho účastníků.

V návaznosti na Peirce sémiotická liturgika nepojímá bohoslužby jen jako výměnu kulturně podmíněných obsahů bez vztahu k Boží skutečnosti, nýbrž tematizuje také vztah znaků k objektu, k účinné realitě, která určuje svou reprezentaci v těchto znacích. V případě bohoslužebných znaků je tímto dynamickým objektem realita Božího příklonu k člověku v Ježíši Kristu. Náš vztah k této skutečnosti je však vždy zprostředkován tím, jak je nám reprezentována ve znacích. Jako účastníci bohoslužebné sémiózy neuchopíme tuto realitu přímo, nýbrž vztahujeme se k ní vždy v určitém ohledu jako k bezprostřednímu objektu ve své mysli. To ovšem nevylučuje, že v bohoslužbách přichází ke slovu transcendence, že v nich jedná Bůh sám. Jak již bylo řečeno, Boží jednání je chápáno jako realita určující svou reprezentaci ve znacích bohoslužeb.

Sémiotická liturgika zdůrazňuje perspektivitu a fragmentárnost našeho poznání Božího díla. Nicméně současně zde platí předpoklad, že se v bohoslužebné sémióze přibližujeme k hranici mezi poznávanou skutečností v naší mysli a božskou skutečností samotnou. Dotknutí se této hranice, které by se rovnalo ničím nezprostředkovanému setkání s Bohem a jeho plnému pravdivému poznání, je úběžný, avšak nedosažitelný bod tohoto dění. Lze jej právem označit za událost eschatologickou a spatřovat zde jistou korelaci se slovy apoštola Pavla: „Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tváří v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.“ (1K 13,12)