

- Raphael, Melissa (1996): *Theology and Embodiment: the Post-patriarchal Reconstruction of Female Sacrality*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Reiter, Rayna R. (ed.) (1975): *Toward an Anthropology of Women*. New York & London: Monthly Review Press.
- Rohrich-Leavitt, Ruby, Sykes, Barbara & Weatherford, Elizabeth (1975): Aboriginal woman: male and female anthropological perspectives. In Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. New York & London: Monthly Review Press, s. 110–126.
- Rudie, Ingrid (1993): A hall of mirrors: autonomy translated over time in Malaysia. In Diane Bell, Pat Caplan & Wazir Jahan Karim (eds.), *Gendered Fields: Women, Men and Ethnography*. London & New York: Routledge, s. 103–116.
- Sanday, Peggy Reeves (1981): *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Scholte, B. (1972): Toward a reflexive and critical anthropology. In D. Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*. New York: Pantheon Books (citováno in Callaway, 1992, s. 48).
- Shildrick, Margrit & Price, Janet (eds.) (1998): *Vital Signs: Feminist Reconfigurations of Bio/Logical Body*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Shostak, Marjorie (1994): *Nisa: the Life and Words of !Kung Woman*. London: Earthscan.
- Shweder, Richard A. (1991): *Thinking through Cultures: Expeditions in Cultural Psychology*. Cambridge, MA & London: Harvard University Press.
- Strathern, Marilyn (1987a): *Dealing with Inequality: Analysing Gender Relationships in Melanesia and Beyond*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Strathern, Marilyn (1987b): An awkward relationship: the case of feminism and anthropology. *Signs*, 12(2), 276–292.
- Strathern, Marilyn (1990): *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Tong, Rosemarie (ed.) (1992): *Feminist Thought: a Comprehensive Introduction*. London: Routledge (poprvé vyšlo roku 1989 ve Westview Press, Boulder, CO).
- Warner, W. Loyd (1937): *A Black Civilization*. New York: Harper & Brothers.
- Yanagisako, Sylvia & Delaney, Carol (eds.) (1995): *Naturalising Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York & London: Routledge.

Náboženství, kultura a životní prostředí

Úvod

Jako biologické a sociální bytosti jsme všichni závislí na našem hmotném a sociálním prostředí, abychom mohli žít. Svět však nezažijeme pasivně. To, jak jednáme, má vliv na společnost i na strukturu života okolo nás. Naše činy jsou určovány tím, co si myslíme, našimi hodnotami, názory a systémy víry či věroučnými soustavami. Ty se zase aktualizují a posilují naší výchovou a vzděláním, prostřednictvím různých aspektů naší kultury a pomocí rituálů. V této kapitole zkoumáme tento vzájemný vztah náboženství, kultury a životního prostředí z různých hledisek. Jednotlivé pojmy samy nejsou od sebe zřetelně odlišeny. Náboženství je kulturním aspektem a životní prostředí zahrnuje jak přírodu, tak lidskou společnost.

Životní prostředí: z francouzského *environner*, „být okolo, obklopovat“. To, co nás obklopuje, vše, co ovlivňuje vývoj živočišného a rostlinného života.

V první části této kapitoly se podíváme na úlohu *kosmologie* a na to, jak odlišné kosmologické formulace vedou k protikladným postojům k přirozenému světu. Rozebereme pojem adaptivní oproti neadaptivní kosmologii, uvedeme příklady z průmyslového Západu i malých společností. Pak se podrobněji zaměříme na vztah mezi *mytologií*, *genderem* a *životním prostředím*, přičemž budeme vycházet z práce Peggy Reeves Sandayové. Ve třetí části nazvané „Totemismus a doba snění“ se setkáme s některými teoretickými diskusemi o totemismu a novějšími pracemi o australských domorodých kulturách, jež kladou důraz, ač různým způsobem, na těsný vztah mezi

náboženským přesvědčením, rituály, organizací společnosti, kulturními artefakty, smyslem pro dějiny a spojením se zemí u domorodých australských etnik.

Kosmologie

Kosmologie: teorie či koncepce vesmíru, zabývá se vznikem, stavbou a vývojem vesmíru a jeho fungováním a rovněž postavením lidí a dalších tvorů v tomto řádu.

Kosmogonie: příběhy, mýty a teorie vztahující se ke vzniku a počátku světa, vesmíru a lidí.

Filozofka Freya Mathewsová odmítá názory marxistických vědců a stoupců empirismu, kteří pokládají kosmologii spolu s náboženstvím a mytologií buď za zastaralé, nebo irelevantní, protože je nelze ověřit. Namísto odmítnutí kosmologie, tvrdí Mathewsová, bychom měli naopak uznat její zásadní důležitost ve všech lidských společnostech:

Existuje neutuchající lidská potřeba, kterou může kosmologie uspokojit a která, pokud uspokojena není, může vést k vážným kulturním poruchám? Je kosmologie integrální součástí světového názoru, který vyjadřuje kultura, kde všeobecné uznání takového světového názoru je nezbytným předpokladem sociální a psychologické integrity v dané kultuře? (Mathews, 1994, s. 11)

Antropologické údaje naznačují, že všechny kultury obsahují příběhy objasňující původ, počátek a povahu světa, a tyto příběhy mají podle Mathewsové důležitou funkci při orientaci lidí ve světě.

Kosmologie slouží k orientaci daného společenství v jeho světě v tom smyslu, že vymezuje pro dané společenství místo lidstva ve vesmírném řádu. Taková kosmická orientace příslušníkům daného společenství co nejobecnějšími pojmy sděluje, kdo jsou a kde se nacházejí ve vztahu k ostatnímu stvoření. (Mathews, 1994, s. 12)

Společenství, jehož kosmologie představuje svět jako nepřátelský lidským zájmům a možná obývaný „zlovolnými duchy, kteří se živí energií svých lidských hříček“, má patrně obecně pesimistický pohled na svět a minimální očekávání úspěšné interakce se svým okolím. Naopak společenství s kosmologií, jež pojímá svět jako příznivý pro lidské zájmy, bude mít pravděpodobně víc pozitivních interakcí s okolím a mož-

ná větší naději být šťastné. Mathewsová také naznačuje, že takové společenství (ač nepochybně idealizované) bude pravděpodobně používat více velkomyslných zásad, kdežto společenství s pesimisticky laděnou kosmologií bude asi spíše podbízivé (neboť spotřebovává čas a energii na usmiřování zlovolných či indiferentních sil nebo na úsilí se těchto sil stranit) (Mathews, 1994, s. 13). Ačkoli Mathewsová to formuluje spíše filozoficky, a nikoli etnograficky, její důraz na význam kosmologií a na jejich vztah k jiným aspektům kultury je pro antropologii relevantní.

Kosmologie samozřejmě nevznikly jen tak z ničeho nic, aby vyhovovaly potřebám společenství, která je mají. Jsou podmíněny mnoha různými historickými, ekologickými, technologickými, psychologickými a sociálními faktory. Ve společenství, které vzkvétá, pravděpodobně vznikne optimistická kosmologie s kladným vztahem k sobě samému, a strádající společenství bude patrně zase vidět svět v temnějších barvách. Mně tu však jde o to, že kosmologie není jen nějaký průvodní kulturní jev; jakmile zaujala představivost celého společenství, může tomuto společenství sloužit, provést je obdobími hmotného nedostatku, nebo mu naopak může prokázat špatnou službu a podrýt jeho morálku, i když se hmotné podmínky zlepšují a umožňují celkový rozvoj. Jinými slovy, dobrá kosmologie je dobrá pro své zastánce, zato špatná kosmologie má podle očekávání účinek opačný. (Mathews, 1994, s. 13)

Zatímco Mathewsová tvrdí, že „špatná kosmologie“ může být lepší než žádná, charakterizují ji jedinci, kteří jsou metafyzicky nezakotvení a nejistí. Hlavním záměrem její práce je předvést neadekvátnost klasické západní „atomizované“ kosmologie, jež považuje lidi a věci za oddělené, nikoli vzájemně závislé. Transkulturní pojednání Peggy Reeves Sandayové v další části v jistém ohledu potvrzuje tvrzení Mathewsové, že mezi kosmologií, životním prostředím, do něhož je zasazena, a sociálními postoji je bezprostřední, byť složitý vztah. Antropologové, zejména pak Roy Rappaport, rovněž přišli s argumenty, jež se podobají argumentům Mathewsové, co se týká adaptivních a dysfunkčních kosmologií a jejich dopadu.

Posvátné hierarchie a přirozený svět

V řadě článků v knize *Ecology, Meaning and Religion* (Ekologie, význam a náboženství, 1979) Roy Rappaport rozvíjí svou představu adaptivních a neadaptivních či dysfunkčních kosmologií. Přiznává sice těžkosti spojené s vymezením adaptivního a dysfunkčního modelu světa, navrhuje však „ekologický“ argument spojený s představou hierarchií znalostí. Celý problém je vyjádřen jako rozdíl mezi našimi obrazy přírody a skutečnou strukturou ekosystémů, jichž jsme součástí.

Přírodu lidé vidí prizmatem svých přesvědčení, znalostí a cílů a jednají právě na základě svých představ o přírodě, nikoli na základě skutečné struktury přírody. Řídí se však přírodou samou a je to sama příroda, jež na ně působí, pečuje o ně nebo je ničí. (Rappaport, 1979, s. 97)

Osvojený kognitivní model: „charakteristika toho, co lidé vědí o prostředí, v němž žijí, a jaké mají o něm představy“. (Rappaport, 1979, s. 97)

Operační model: vědecký popis nějakého ekosystému.

Referenční hodnoty: kulturní model toho, jak by měl fungovat svět a vztahy v něm.

Škála cílů: adaptivní hranice udržitelnosti pro konkrétní ekosystém.

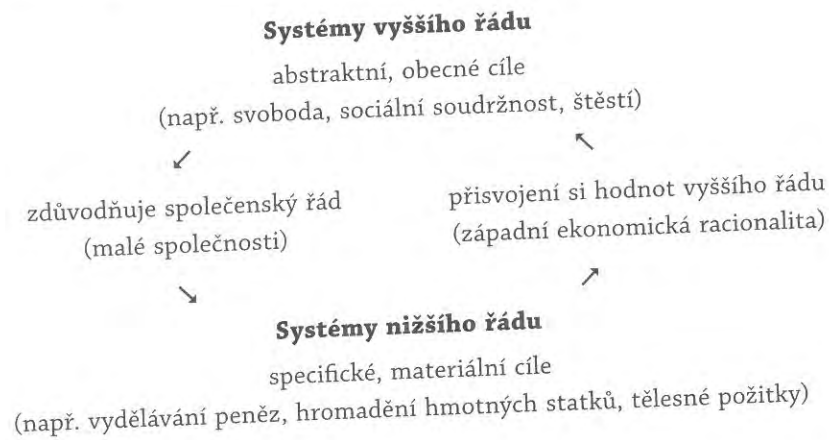
Všichni si vytváříme, osvojujeme „kognitivní modely“ světa („kosmologie“ Mathewsové), jež jsou více či méně blízké „operačnímu modelu“, který by mohli vypracovat ekologové pro popis fungování ekosystémů. Rappaport tvrdí, že není důležité, je-li osvojený kognitivní model určité společnosti v dobrém souladu nebo naopak nesouladu s operačním modelem téhož životního prostředí, ale zda skutečně „funguje“ ve smyslu udržování tohoto prostředí. „Referenční hodnoty“ společnosti jsou kulturně podmíněné představy o tom, jak by to mělo být. Problémy nastávají tehdy, když se referenční hodnoty nacházejí za adaptivními hranicemi či „škálou cílů“ příslušného ekosystému. Podobně jako Mathewsová se i Rappaport negativně staví k většině západních kognitivních modelů, které mají zcela neudržitelné referenční hodnoty.

Ekonomické podmínky jsou nesouměřitelné s ekologickými a stav „rozvinutého“ světa přesvědčivě ukazuje, že regulace ekosystémů v souladu s ekonomickými referenčními hodnotami pravděpodobně skončí zničením životního prostředí, stejně jako řízení společenských vztahů a zdravotní péče na ekonomickém základě může vést k úpadku společenských vztahů a stát v cestě lékařskému ošetření. (Rappaport, 1979, s. 100)

„Iracionální“ pohled na svět zalidněný duchy může být adaptivnější než pohled „vědecký“, který se na svět dívá mechanisticky. Klíčem je tu podle Rappaporta stupeň úcty vyvinutý konkrétním modelem a také to, zda model dokáže dodat ekosystému význam a hodnotu mimo tento ekosystém sám. Západní ekonomický model světa v představách Mezinárodního měnového fondu je například v ostrém protikladu s představami Pygmejů žijících v poríčí řeky Ituri ve střední Africe.⁶⁷

Všechny osvojené kognitivní modely poznání kódují jisté hodnoty, ale všechny nehodnotí tytéž věci stejně, a my můžeme zjišťovat adaptivnost různých souborů hodnotících přístupů. Například model, v němž hrají ústřední roli požadavky hospodářské racionálnosti, bude navrhopvat, aby se ekosystém skládal z prvků tří obecných druhů: těch, které se posuzují jako „zdroje“, těch, které jsou neutrálně zbytečné, a těch, které se pokládají za škodlivé, antagonistické či konkurenční. Naopak Pygmejové od řeky Ituri považují les kolem sebe za tělo boha. Tyto dva světové názory představují dva radikálně odlišné způsoby, jak v takovém světě žít. (Rappaport, 1979, s. 101)⁶⁸

Klíčovou je pro Rappaportovu argumentaci představa hierarchie hodnot. Na nejnižší úrovni se nacházejí hodnoty, jež jsou vysoce specifické a zaměřené na určitý cíl. Do této kategorie by například patřilo, jak postavit dům nebo jak vydělat peníze. Na opačném konci škály jsou základní hodnoty, které jsou úmyslně formulovány vágně a abstraktně. Patří mezi ně takové pojmy jako svoboda, volnost a štěstí. Volně definovaný charakter základních hodnot je klíčový z hlediska jejich adaptivní hodnoty. Jelikož výroky o Bohu například typicky neobsahují hmotné pojmy a samy nespecifikují nějaký konkrétní typ společenského uspořádání či instituce, mohou „sankcionovat změnu společenských uspořádání, zatímco samy, zůstávají beze změny a poskytují kontinuitu a význam prostřednictvím těchto změn“ (Rappaport, 1979, s. 155). Tato hierarchie se snáze udržuje v menších společnostech, které nejsou tak složité. V globálním systému mohou nižší cíle jako například výroba aut nadnárodními společnostmi získat obrovskou moc a význam a jsou soběstačné, prakticky aniž se vůbec nebo jen velmi málo vztahují k nějaké vyšší kvalitě. Rappaport dokonce hovoří o „degradaci“ posvátnosti. Jelikož „si hmotné cíle přisvojují postavení, jež jsou správně vyhrazena hodnotám obecnějším, mohou si činit nárok na jejich posvátnost“ (Rappaport, 1979, s. 165). Nižší cíle mohou splynout s cíli abstraktnější povahy. Úsilí dosáhnout „štěstí“ například ztrácí svůj „působ“ a staví se na roveň úsilí dosáhnout požitků a hromadění hmotných statků. „Svoboda se stává sotva něčím jiným než právem přinášet užitek sobě samému. Materialismus a sobectví se začínají uznávat jako ty nejvyšší ideály“ (Rappaport, 1979, s. 165). To vše má katastrofální následky pro ekosystém.⁶⁹



Obr. 5.1 Rappaportova hierarchie hodnot

Etnická skupina Kogiů v Kolumbii

Etnografické a historické doklady nás mohou rychle zbavit romantických iluzí, kdybychom chtěli v nezápadních etnikách spatřovat studnici veškeré ekologické moudrosti. Například první polynéští osadníci na Novém Zélandu vykáceli na počátku své kolonizace rozsáhlé lesní plochy. Zároveň je pravda, že malé společnosti v různých částech světa žijící buď v klimaticky drsných, nebo naopak úrodných oblastech dosáhly vysokého stupně udržitelnosti. Vstup do globální ekonomiky a její požadavky však mohou mít hluboce znepokojivé důsledky pro ekosystémy, společnosti a kosmologie, jež tvoří jejich oporu. Jedním z příkladů adaptivní kosmologie, který byl poměrně úspěšný v tom, že dokázal vzdorovat drancování materiálního životního prostředí, jsou jihoameričtí Kogiové z oblasti Sierry Nevady de Santa Marta na severu Kolumbie. Španělští conquistadoři poprvé připluli ke kolumbijským břehům v oblasti Santa Marta roku 1514 a setkali se tu s představiteli kultury Tajronů. Následovalo přibližně jedno století poměrně mírového soužití, během něhož museli Tajronové pracovat pro Španěly a dodávat jim potraviny a zlato. Nakonec se však Španělé obrátili proti domorodcům a snažili se je povraždit pod záminkou, že muži jsou homosexuálové. Kdo mohl, uprchl do vyšších oblastí pohoří Sierra Nevada, k severnímu výběžku horského hřbetu And, který stoupá od moře až k zasněženým vrcholům. Kogiové jsou jednou ze tří skupin pocházejících z původních Tajronů. Uchovali si vysoký stupeň kulturní nezávislosti, zčásti díky ochraně, kterou poskytuje terén, ale i díky nadvládě kněžské kasty (tu tvoří muži i ženy) nazývané *mamas* (Ereira, 1992).



Obr. 5.2 Ramon Gil a Juancho: kněží (*mamas*) Kogiů z pohoří Sierra Nevada de Santa Marta v Kolumbii.

© Felicity Nock, přetištěno s laskavým svolením Hutchison Picture Library

Kogiové byli popsáni jako nejrozvinutější předkolumbovská civilizace. To neznamená, že se od té doby nezměnili. Pozoruhodné však je, nakolik si udrželi vnitřní soudržnost své kultury a nakolik se jim podařilo tuto změnu náležitě orientovat. Alan Ereira, historik a filmový dokumentarista, který o Kogiích natočil filmy a psal o nich, tvrdí:

Jelikož jim hrozila úplná likvidace, byli nuceni se rozhodnout, co je pro ně opravdu to hlavní, co jim umožní přežít. Přežití kultury není totéž co přežití jednotlivců: není to přežití těla, nýbrž duše. A společnost Kogiů se zaměřila právě na život duše a tak je tomu dosud. (Ereira, 1992, s. 8–9)

Sierra Nevada se dá považovat za ekologický mikrokosmos planety v tom smyslu, že celé rozpětí klimatických pásů, od tropického dešťového pralesa přes savanu až k ledovcovým vrcholům – s příslušnou flórou a faunou –, je zde v různých nadmořských výškách zastoupeno. Kogiové sami sebe pokládají za „staršího bratra“, kterému je svěřeno chránit srdce světa. Evropané jsou „mladší bratr“, který je sice technicky nadaný, ale destruktivní. Starost o „srdce světa“ spočívá ve výměně zboží mezi různými

nými úrovněmi celé soustavy. Probíhá tu výměna zboží mezi různými klimatickými pásy a funguje tu klíčový systém přinášení obětí, od hor až k moři, který napodobuje koloběh vody, na němž závisí veškerý život. *Mamas* se cvičí devět i více let v prakticky úplné odloučenosti, aby se připravili na život v tomto světě i v *aluna*, což je souběžná nadpozemská říše, která zrcadlí hmotný svět. K výměně dochází souběžně v *aluna* a na zemi, aby se uchovala úrodnost a plodnost a životní cykly. Země je posvátná, je to Velká matka, jejíž krev při menstruaci je zlatá, je to tajuplná životodárná krev země. Zatímco zlato Kogiů, jež bylo kdysi zcela ústřední pro rituál a pro orientaci posvátného prostoru, je dnes buď vystaveno ve velkoměstských muzeích po celém světě, nebo už bylo kdysi dávno roztaveno na španělské zlaté pruty, integrační kosmologie Kogiů přetrvává. Obřadní mužský dům, *nuhue*, je například se svou kruhovou konstrukcí odrážející světy nad (a pod) zemí a svými čtyřmi ohni, jež představují čtyři strany hmotného světa, modelem vesmíru. Hlavní osa, z níž je spuštěn *nuhue*, symbolizuje vřetenou, na němž Matka upředla svět, zatímco visutá lůžka mužů jsou zavěšena mezi dva světy.



Obr. 5.3 Matka a děti z etnické skupiny Kogiů.
© Felicity Nock, přetištěno s laskavým svolením Hutchison Picture Library

Mamas určují, co se dá přijmout z vnějšího světa a co se má odmítnout. Křesťanští misionáři mohou stavět kaple, ale nemají mezi Kogii žádné konvertity. I když muži přijali kalhoty, muži i ženy se i nadále oblékají do domácí bílé látky, jež je spojuje s Velkou matkou a se zemí. Někteří Kogiové dostali pokyny, aby se učili španělsky a mohli tak prosazovat nároky na navrácení svých tradičních území, ale Kogiové zůstávají aliterární kulturou. Jejich kosmologie je přesvědčující o tom, že mají zásadní úlohu v záchraně světa před jeho ekologickým zničením, jež působí globální oteplování, neboť na vlastní oči vidí, jak z horských vrcholů pohoří Sierra Nevada mizí sněh. Jejich oběti jsou spojené s výzvou Mladšímu bratrovi, aby přestal dobývat nerosty ze země, které trhají tělo Matky, a ona je proto nemocná. „Starší bratr si myslí ‚Ano! Tady jsem! Hodně toho vím o celém vesmíru!‘ Tyto znalosti však vedou k tomu, že se člověk učí ničit svět, zničit všechno, celé lidstvo“ (Ereira, 1992, s. 225).⁷⁰

Zájem Západu o „domorodé“ kosmologie, jež se považují za udržitelnější a obhajitelnější než kosmologie průmyslového světa, nabyl několika podob a ovlivnil jak hnutí zelených, tak současná „pozemská“ náboženství (obvykle se tu užívá střechového termínu „pohanství“). V bibliografii na konci této kapitoly je uvedeno pár příkladů rychle přibývajících literatury v této oblasti. Podíváme se nyní krátce na příklady západní ekologické kosmologie a etiky pocházející od dnešních pohanů.

Ekologická etická kosmologie

Dnešní pohanství je výplodem dvacátého století (ačkoli mnoho skupin tvrdí, že navazují na minulost) a nabízí odpověď na převažující západní kognitivní modely. Moderní vědecká kosmologie nedokáže nabídnout celistvý model světa, který by zahrnoval a náležitě oceňoval jak lidi, tak ekosystém a který by neměl problémy s přirozenými procesy života a smrti. Graham Harvey konstatuje:

Pohanská kosmologie znovu okouzluje svět. Pohané mluví o božstvech a vílách ne proto, že by v ně „věřili“, nýbrž proto, že berou vážně náznaky mnoha kultur, že svět není obydlen pouze živočichy, rostlinami a nerosty, ale i lidmi, které běžně nevidíme. Svět je vzrušující a posvátné místo k životu. (Harvey, 1997, s. 174)

Rozvíjející se pohanské kosmologie jsou založené na představě posvátného vesmíru, kde se lidé vymanili z područí ničivé role manipulátorů a pánů zbytku stvoření. Pohané se příliš nevejdou do takových kategorií jako polyteisté, panteisté, animisté, monisté či monoteisté – zčásti i proto, že výraz pohanství zahrnuje široké spektrum názorů a přesvědčení, ale i proto, že tyto názory a přesvědčení jsou často proměn-

livé a závisejí na kontextu. Pohané se snaží vyjádřit posvátnost toho, co žije, a jeho vzájemné vazby; nechťejí formulovat nějaké dogma.

Současný mýtus by mohl naznačovat, že božstva vznikla spolu s ostatním životem na naší planetě a že jsou stejně ohrožena ekologickou devastací, které se obává a kterou odsuzuje mnoho lidí. Polyteisté nepopírají základní jednotu života či jedinečnost planety, která sama může být pokládána za nějakou či jedinou bohyni nebo – řidčeji – za Boha. Polyteismus v zásadě není problémem počtu božstev nebo jejich vzdálenosti od nebožského života. Je to spíše vztah k mnoha rozmanitým relacím mezi vším, co žije. Je to potvrzení důležitosti, krásy a plného zapojení do obyčejného každodenního života. Umožňuje přítomnost i nepřítomnost, přiblížení i odstup, soukromí, intimitu a tajemství, společenství i vydělení. (Harvey, 1997, s. 176)

Hnutí zelených (mnoho jeho aktivistů se označuje za pohany) nadšeně přijalo za svou „hypotézu Gaia“, s níž přišel James Lovelock, nezávislý fyzik, dříve spolupracující s NASA. Lovelock (1979, 1988) použil jména řecké bohyně země (Gaia) k popisu svého vědeckého modelu planety jako jediné „organické“ soustavy analogické lidskému tělu, a nikoli jako řady atomizovaných nesouvisejících prvků. I když z mnoha vědeckých perspektiv přibývá důkazů, že planeta Země je samoregulační mechanismus, Lovelock nikdy nepočítal s tím, že by jeho model měl mít náboženský či kvazimystický podtext, v němž je často interpretován (napomáhá tomu jeho – možná nešťastná – terminologie). Biolog Rupert Sheldrake rovněž předložil „zelené“ vidění světa, ale jazykem zřetelněji náboženským než Lovelock.

Starý sen pokrokového humanismu rychle slábne. Dosud jsou takoví, kdo sní o dobytí biosféry technosférou, o tom, že lidé budou ovládat a řídit biologickou evoluci genetickým inženýrstvím a tak dále. Avšak okolo nás a uvnitř nás se postoje mění: dochází k posunu od humanismu k animismu, od silně antropocentrické perspektivy k perspektivě živého světa. Nejsme Gaie nějak nadřazení; žijeme na ní a náš život závisí na životě jejím. (Sheldrake, 1994, s. 174)⁷¹

Sekta Wicca a bohyně

Jedním z neznámějších zastánců současné „pozemské“ spirituality je Starhawková, ekofeministka a čarodějka. Její kniha o „rituálech, vyzývání, cvičeních a magii“ s názvem *Spiral Dance* (Spirálový tanec) se už stala jakýmsi klasickým dílem. Následující popis Bohyně má paralely s kosmogonickým mýtem Kogiů – Velká matka tvoří vesmír z vlastního těla.⁷²

Bohyně je především země, temná živící matka, z níž vychází veškerý život. Ona je silou plodnosti a rozmnožování; lůnem a také přijímajícím hrobem, silou smrti. Vše vychází z ní; všechno se k ní vrací. Jako země je také rostlinným životem – stromy, rostlinami a semeny udržujícími život. Ona je tělo a tělo je posvátné. Lůno, prsa, břicho, ústa, pochva, penis, kost a krev – žádná část těla není nečistá, žádný aspekt životních procesů není poskvrněn představou hříchu. Zrození, smrt a rozklad jsou stejně posvátné součásti celého cyklu. Ať jíme, spíme, milujeme se nebo vylučujeme tělesné výměty, projevujeme Bohyni. (Starhawk, 1989, s. 92)

Není náhodou, že zájem o Bohyni, ekologii a ženské hnutí jdou spolu ruku v ruce. Mezi mýty, rituály, životním prostředím a genderovými rolami je úzký vztah. Nehovoříme tu o jednoduchých příčinných vztazích – například z mýtu nevzniká žádná konkrétní společenská struktura. Mýty a rituály lze chápat jako částečný odraz ekologických a sociálních skutečností a také jako jejich zdůvodnění. Když Starhawková vytváří rituály, jež velebí zemi a Bohyni, vychází z americké kultury sklonku dvacátého století, feminismu a hnutí zelených. Uschopňuje rovněž ženy a muže, kteří v jejich spisech rozpoznávají svá přání, tužby a intuici, k tomu, aby se identifikovali jako „Wiccans“ (stoupenci specifického novopohanského náboženství) ve společnosti, která tradičně byla a je nepřátelská k čarodějnictví. Mýty otevírají výhledy na to, co by mohlo být, a rituály umožňují lidem, aby se „stali čaroději“ předvedením své role.

Mytologie, gender a životní prostředí

Způsob, jakým se obory studují na vysokých školách, má sklon odštěpovat a izolovat různé stránky existence. Antropologie je holistický obor, který se snaží porozumět lidskému chování a vlivům na ně z řady různých hledisek. Antropologie náboženství se nezaměřuje jen na víru, náboženské přesvědčení a rituál, ale pokouší se zasazovat náboženské chování a jednání do širšího sociálního rámce a odhalovat vztahy mezi náboženstvím a jinými aspekty společnosti a přírody. V antropologii vzniká plodné napětí mezi hledáním obecných vysvětlení a teorií na jedné straně a podrobnými popisy určitých etnik a zvyklostí na straně druhé. Po úpadku velkých univerzálních teorií sociálního evolucionismu a marxismu vycházela většina tendencí a impulzů k obecné teorii z ženského hnutí. V sedmdesátých letech dvacátého století si začaly antropoložky-feministky klást otázky ohledně úlohy žen v různých společnostech ve snaze odhalit nějaké jednotné, základní principy, jež by dokázaly objasnit podobnosti a rozdíly ve zkušenosti žen. (Jak jsme již viděli, Margaret Meadová a další se pustily do podobných projektů o generaci dřív.) Jednou z antropoložek, které usilovaly o všeobecně koncipované teorie, je Peggy Reeves Sandayová. Jak Sandayová sa-

ma říká, obecné výroky se musí prověřovat konkrétními etnografickými příklady. I když je snadné nacházet výjimky z každého obecného, zastřešujícího, překlenujícího vysvětlení, nepozbývá tím takový pokus své platnosti. Poněvadž jen velmi málo antropologů je dnes ochotno přijít se všeobecnými formulacemi, stojí za to probrat argumenty Sandayové o mytologii, genderu a životním prostředí poněkud podrobněji.

Ženská moc a mužská nadvláda

V knize *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality* (Ženská moc a mužská nadvláda: o počátcích ženské nerovnosti, 1981),⁷³ Sandayová zkoumala údaje ze „Standardního transkulturního vzorku“ (Murdoch & White, 1969), protože se chtěla zaměřit na kontext rolí obou pohlaví a jejich konfigurace. Ze 186 společností, dnešních i historických, uvedených ve vzorku, jich 156 poskytovalo dostatečné údaje pro srovnání. Srovnávací přehled ukázal, že v orientaci světské moci hraje symbolika klíčovou úlohu. Posvátné symboly nejsou pouhým průvodním jevem rolí v oblasti světské moci, nýbrž jsou zcela zásadní. Ve skutečnosti vycházejí role světské moci ze starých představ o moci posvátné. Ve stejném duchu jako Ruth Benedictová (1971) Sandayová předpokládá, že každá kultura si vybírá či volí svůj způsob života z „velkého spektra“ behaviorálních alternativ. Prostředí nebo fyzická omezení poskytují vodítka, která pak instituce dále rozpracovávají. Margaret Meadová (1963) má za to, že kultury mají jistý ideál nebo standardizovaný povahový typ, který si volí. Jedinci, kteří přijímají kulturní ideály své společnosti, budou úspěšnější, takže i když bude vždy existovat celé spektrum povah, sociální výběr vyzdvihuje určité rysy na úkor jiných. Clifford Geertz (1993, s. 216–218) také tvrdí, že kultury vytvářejí *symbolické vzory* či programy, jež stanoví hranice chování a vedou je předvídatelnými cestami. Sandayová používá pojmu scénář sexuálních rolí (*sex-role plan*) k popisu symbolických vzorců, které „pomáhají mužům a ženám orientovat se k sobě navzájem jako muži a ženy, k okolnímu světu a k dospívajícím chlapcům a dívkám, jejichž chování musí utvářet ke všeobecně přijímané podobě“ (Sanday, 1981, s. 3). Scénáře sexuálních rolí rovněž řeší základní záhady člověka, jako například jaký by měli mít muži a ženy vztah ke svému okolí a k sobě navzájem. Po prozkoumání transkulturních údajů dospěla Sandayová k tomu, že *mužská nadvláda není jen neodmyslitelným rysem v lidských scénářích sexuálních rolí*, jak v sedmdesátých letech dvacátého století předpokládalo mnoho feministických autorek, nýbrž odpovědí na konkrétní tlaky okolí (sociální nebo fyzické).

Ve vlivném, široce citovaném článku nazvaném „Is female to male as nature is to culture?“ („Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?“, 1974) Sherry Ortnerová tvrdila, že konstitutivní vlastností lidských společností je to, že jsou zapojeny do procesu vytváření a uchovávání sémantických systémů, jež jim umožňují přesáhnout ty nezákladnější, přirozené hranice své existence. Rituály představují například způsob, jak manipulovat vztahy mezi přírodními silami a lidským životem a usměrňovat je. Kultura se považuje za něco, co dále mění přírodu, a v tomto smyslu je přírodě nadřazená. Ženy se podle Ortnerové považují za *blíže přírodě než muži*. Ačkoli jak ženy, tak muži jsou aktivními účastníky v kulturních procesech, ženy se pokládají za více zakotvené v přírodě, mají s ní bezprostřednější styk. Je to proto, že ženská *fyzilogie* se svou úlohou rodit děti a sociální důsledky z toho vyplývající znamenají, že žena tráví víc času zapojena do přírodních procesů, než to platí o mužích a o mužské fyziologii.

Je-li kultura nadřazená přírodě, argumentuje Ortnerová dále, zbývá pak už jen krůček k tomu, pokládat muže za nadřazené ženám. Podíl žen na kultuře je doložen jejich přijetím této symbolické hierarchie. Omezení související s mateřstvím a kontinuita dětské a dospělé role u žen znamenají, že *psychologicky* mají ženy důvěrnější a intimnější podobu vztahů a projevují menší zájem o hierarchické rozdíly a o rozdíly založené na sexuálních rolích. Dá se to chápat zároveň jako přirozenější „nižší“ forma vztahů a jako morálně nadřazené „vyšší“ postavení – jako buď opomíjející, nebo přesahující sociální kategorie. *Ženské symboly* rovněž ukazují na tuto polarizující dvojznačnost. Mohou být vznešené (bohyně, vykonavatelky spravedlnosti a ženy s vysokým morálním postavením) nebo pokleslé (čarodějnice, ženy s uhrančivým pohledem, kastrující matky). V obou případech je symbolická žena „zřídka v rámci normálního diapazonu lidských možností“ (Ortner, 1974, s. 86).

Sandayová zpochybňuje tvrzení Ortnerové o mužském spojení s kulturou, jejímž úkolem je podmanění a ovládnutí přírody, z čehož údajně vyplývá, že muži mají právo mít nadvládu nad ženami. Sandayová však poukazuje na „prostupnost mezi kategoriemi žena a příroda“ v některých společnostech, nikoli však ve všech. O takových společnostech říká, že mají *vnitřní orientaci*.

Ve společnostech, kde jsou přírodní síly sakralizované ... dochází k vzájemnému proudění mezi přírodními silami a silami, jež jsou vlastní ženám. Ovládnutí těchto sil a manipulace jimi je přenechána ženám a posvátným přírodním symbolům; muži jsou vzhledem

k této oblasti irelevantní a musí si dát pozor, aby si neznepřátelili pozemské představitele přírodní síly (totiž ženy). (Sanday, 1981, s. 5)

Obdobně muži nejsou jednoznačně spojeni s „kulturou“ (definovanou jako přesah přírodních existenčních daností prostřednictvím myšlenkových soustav a techniky). Muži jsou součástí přírody nejen svou tělesností, ale i svou potřebou či touhou zabít. „Muži loví zvěř, snaží se zabít jiné lidi, vyrábějí si k tomu zbraně a usilují o moc, která je tam“ (Sanday, 1981, s. 5). Tyto životní činnosti mužů, jež jsou externější, se označují jako *vnější orientace*. Společnosti se od sebe liší v tom, do jaké míry oceňují vnitřní a vnější orientaci, schopnosti žen a úctu k reprodukci oproti roli mužů a jejich destruktivní síle zaměřené navenek. Nejde tu o dichotomii mezi přírodou a kulturou, což jsou ostatně pojmy, jež se obtížně definují a patrně nemají transkulturní souvislosti.⁷⁴ Sandayová konceptualizuje rozdíly mezi pohlavími takto:

Když se člověk dívá jako nezúčastněný pozorovatel na muže a ženy v jednodušších společnostech ve světě – to znamená ve společnostech nezatížených bohatými tradicemi psané kultury – zarazí ho, do jaké míry pohlaví odpovídají spíše základní pojmové symetrii, jež spočívá v primárních rozdílech mezi nimi. Ženy rodí a vychovávají děti; muži zabíjejí a vyrábějí zbraně. Muži předvádějí své úlovky (ať je to zvíře, lidská hlava či skalp) s touž pýchou, s jakou ženy zvedají novorozence. Patří-li zrození a smrt mezi nevyhnutelné aspekty života, pak muži i ženy přispívají rovným dílem, ale zcela jinými způsoby k pokračování života, a tedy kultury ... pak za jinak stejných okolností je schopnost dávat život stejně vysoce ceněna jako schopnost jej odnímat. Nabízejí se tu tyto hlavní otázky: (1) Proč některé společnosti hodnotí tyto dvě schopnosti symetricky, a nikoli asymetricky? a (2) Jak symetrické či naopak asymetrické hodnocení ovlivňuje světskou moc mužů a žen? (Sanday, 1981, s. 5–6)

Alternativy ve scénářích sexuálních rolí v různých společnostech ukazují, že jsou to konstrukty kulturní, nikoli rázu genetického (i když tu je přítomen, jak naznačuje Margaret Meadová, aspekt výběru). Historické a politické faktory stejně jako prostředí, v němž lidé žijí, ovlivňují to, jak na sebe vzájemně působí. Scénáře sexuálních rolí zase mění sociální a přírodní prostředí. Sandayová rozlišuje čtyři hlavní vzorce znázorněné na obr. 5.4.

pohlaví jsou od sebe oddělena	pohlaví od sebe nejsou oddělena
rozhodovací pravomoci jsou svěřené jednomu pohlaví	na rozhodovacích pravomocích se podílejí obě pohlaví

Obr. 5.4 Čtyři základní vzorce Sandayové týkající se pohlaví

Tyto čtyři typy lze různě kombinovat. U etnika Mbutiů žijícího v lese při řece Ituri ve střední Africe žijí například příslušníci obou pohlaví spolu a podílejí se na rozhodovacích pravomocích. V Irokézské lize v Severní Americe jsou naopak pohlaví krajně diferencována, ale obě pohlaví se stále podílejí na rozhodovacích pravomocích. V obou těchto společnostech poskytují ženám scénáře týkající se sexuálních rolí pravomoc ve světské i náboženské oblasti. Jejich kosmologie a rituály mají celkově kladný vztah ke světu a k postavení lidí v něm. Ve společnostech, kde je rozhodování sdílené a ženy jsou odsunuty do podřízené role v oblasti světské i náboženské, se zdůrazňuje mužské božstvo. Pohlaví jsou vždy oddělená, jak je tomu u Hausů v severní Nigérii nebo u etnika Janoáma (Janomamö) ve Venezuele a Brazílii.

Při hledání odpovědi na otázku, proč se v konkrétní kultuře vyvinul tento typ scénáře sexuálních rolí, a ne jiný, pokládá Sandayová za klíčovou proměnnou životní prostředí.

Ve společnostech závislých na zvířatech jsou ženy zřídka líceny jako rozhodující zdroj tvořivé síly. Ta se obvykle připisuje buď zvířecímu božstvu, nebo nejvyšší bytosti. Když se loví velká zvěř bez ohledu na podíl masa v celkové výživě, muži se zapojují do činnosti, jejíž výsledek je nejistý a přináší s sebou nebezpečí. Zda muži tráví část nebo většinu svého času lovením, není tak důležité jako psychologická energie vynaložená na toto úsilí. Tato energie není zaměřena vnitřně na péči o děti či na rodinu, ale na získání moci mimo sféru mužské dominance. Chápe se to tak, že hlavní zdroj moci se koncentruje v nejvyšší bytosti, která přebývá na nebi nebo ve zvířatech. (Sanday, 1981, s. 65–66)

Ve skutečnosti každé environmentální napětí, ať už je způsobeno nedostatkem potravy, neschopností předpovědět počasí, ozbrojenými konflikty, či politickou nestabilitou, má sklon posouvat společnosti směrem k vnější orientaci, mužské dominanci a androcentrické mytologii. Sandayová tvrdí, že existuje přenos strachu z vnějšího světa, který není pod kontrolou, na ženy, jež se dají považovat za symbolické představitele přírodního světa. Nedostatek bezpečí v daném prostředí tak souvisí s ovládním žen a mužskou dominancí. Je-li na druhé straně svět zakoušen jako dobrý, příznivý a přívětivý, vzniká vnitřní orientace, v níž jsou prostředí i ženy chápány jako partneři, a nikoli jako zdroje nebezpečí pro muže a pro společnost jako celek. Jestliže se ženy smíří s kulturními definicemi ženského nebezpečí a podřadnosti, nemusí tak nutně činit pasivně nebo se obávat tělesných trestů. Joan Bambergerová konstatuje, že u etnika Tukurů v Brazílii

jsou ženy vyloučeny z účasti na důležitých sociálních a náboženských událostech, neboť vše, co je ženské, postrádá dokonalost definovanou Slunečním otcem a jeho pozemským představitelem Juruparím. Rozdíly mezi pohlavími vymezené a legalizované v mýtu se předvádějí při obřadu. Aby se uchovaly tyto rozdíly mezi pohlavími v životě společnosti, vzývá se božstvo o nadpřirozené potvrzení shůry. (Bamberger, 1974, s. 275)

U indiánského etnika Kajapů a Munduruků ve střední Brazílii jsou ženy, které vybočí z řady a poruší pravidla a obřadní příkazy, potrestány obřadným ponižováním, skupinovým znásilněním a mladé dívky jsou nuceny k pohlavnímu styku (Bamberger, 1974, s. 278). Podle jednoho tukunského mýtu byla dívka, která tajně pozorovala posvátné flétny (o nichž se říká, že je ukradli muži jejich původním vlastnicím), zabita, rozčtvrcena a snědena, přičemž její matka a sestra byly pozvány na hostinu. Bambergerová z toho vyvozuje, že ať už ženy věří, či nevěří mýtům, jež zachycují svržení moci žen a následnou ženskou podřízenost, „zdají se tresty namířené proti ženám a dětem za přestoupení obřadních příkazů dost reálné“ (Bamberger, 1974, s. 275).

Stručně řečeno, mužská dominance a ženská moc jsou důsledky způsobu, jak se etnika vyrovnávají se svým historickým a přírodním prostředím a vytvářejí si své odlišné identity. Mužské i ženské mocenské role jsou obsazeny, když si národy vytvoří vlastní smysl pro lidství. Tento smysl znamená sdílený kód, který řídí chování a jednání, mimo jiné i chování jednotlivých pohlaví, a to nejen ve vzájemném vztahu, ale i ve vztahu k vysoce ceněným zdrojům a k nadpřirozenu. Moc je udělena tomu pohlaví, o němž se soudí, že ztělesňuje ty síly nebo je ve spojení s těmi silami, na nichž jsou lidé závislí. Pokud budeme chápat moc takto, dá se říci, že v některých společnostech mají více moci ženy, v jiných zas muži, jinde se obě pohlaví podílejí na moci přibližně rovným dílem. (Sanday, 1981, s. 11)

Pokus Sandayové vyvodit obecné závěry týkající se vztahu mezi genderem, náboženstvím a životním prostředím je velmi neobvyklý a poněkud odvážný. Není ostatně obtížné nalézt příklady, jež se zdají v rozporu s její koncepcí, nebo společností, které se nedají takto klasifikovat. Je jistě mnoho etnografických prací, v nichž lze sledovat ty konfigurace, které předpovídá model Sandayové. Uvedu pouze jediný příklad, a to popis etnika žijícího na ostrůvku Vanatinai nedaleko Papuy Nové Guineje. Autorkou tohoto popisu je Maria Lepowská.

Gender v rovnostářské společnosti

Podle Marie Lepowské panuje v etniku žijícím na Vanatinai rovnost mezi pohlavími. „Není tu etika mužské dominance, role a činnosti žen a mužů se do značné míry překrývají a činnosti obou pohlaví se považují za stejně hodnotné“ (Lepowsky, 1990, s. 171). Ženy a muži mají přístup k ekonomickým a rituálním oblastem činnosti a sdílejí moc související s ovládním těchto zdrojů. Na Papui Nové Guineji nejsou obvykle zvláštní domy pro muže a vůdcem vesnice neboli „dárcem“ může být žena nebo muž. Muži a ženy na Vanatinai mají v odpovídajících si fázích životního cyklu obdobnou úroveň nezávislosti a možností dosáhnout prestiže a vlivu. Lepowská o nich říká: „V jejich genderové ideologii se zdůrazňuje, že ženy a muži by se měli snažit být silní, moudří a ušlechtilí, a vysoce ceněná ušlechtilost se výslovně utváří po vzoru rodičovské péče. Ženy se nepovažují za nečisté vůči sobě samým nebo nebezpečné pro sebe samé či pro ostatní, a to ani jako takové, ani svými tělesnými tekutinami či sexualitou“ (Lepowsky, 1990, s. 174).

Lze-li na základě modelu Sandayové něco predikovat, mělo by být prostředí na Vanatinai stabilní a nemělo by nikoho ohrožovat, mělo by poskytovat dostatek tělesného bezpečí a potravy, aby tam lidé mohli spokojeně žít. Je také pravděpodobné, že bychom našli kosmogonické mýty s ženskými božstvy a kladné mytologické role pro ženy. Na Vanatinai je na rozdíl od sousedních Trobriandových ostrovů nízká hustota obyvatelstva (čtyři lidé na jednu čtvereční míli). To znamená, že každý má dostatek prostoru, aby mohl mít zahrádku, aby mohl lovit, rybařit a vyrábět ságo bez konkurenčního boje o zdroje. Jelikož je tam jen málo uznávaných postavení (to jest například postavení dané tím, do jaké rodiny se člověk narodí, titul či hodnost), mohou muži i ženy dosáhnout určitého postavení vlastním úsilím tím, že si konkurují v cyklech výměny, což přináší jistou prestiž (je to obdobné jako s okruhem kula na Trobriandových ostrovech, jak to popisuje Malinowski). Lepowská rovněž tvrdí, že nízká hustota obyvatelstva oslabuje konflikt a vede k etice úcty. Nejenže spolu lidé nebojují o nedostatkové zdroje, ale k boji nedochází ani při hádce se sousedem, která se dá jednoduše urovnat. Panuje tu ideologie individuální autonomie, v níž mají lidé značnou volnost dělat si věci po svém. Nadpřirozené postihy jsou podobně individuální a rány osudu se dají připsat porušení *tabu* spojovaného s určitým místem a jeho strážným duchem (Lepowsky, 1990, s. 179). Lidé na Vanatinai vykazují další znak rovnostářských společností – nerozlišují „domácí“ a „veřejnou“ sféru.⁷⁵ Etnikum na Vanatinai je bezprostřední společnost, většina lidí je spolu spjatá příbuzenskými vazbami a afinitou (prostřednictvím manželství) a hlavní institucí je tu domácnost. Ženy mohou vlastnit nebo dědit půdu, žijí po vstupu do manželství se

svými příbuznými a ovládají kulturně hodnotné zdroje a volně jimi disponují (Lepowsky, 1990, s. 180).

Tabu (tapu): „posvátné“, mocné i nebezpečné, vše, co je neobvyklé. Pochází z polynéského slova tapu či tafoo. Obvykle se spojuje s vyhýbáním se jistým místům, předmětům nebo lidem. Tento výraz se rozšířil a zahrnuje i vyhýbání se totemickým zvířatům či rostlinám a zákazy brát si někoho z určitých vrstev příbuzenstva.

Je tedy jasné, že lidé na Vanatinai žijí všeobecně ve hmotném a sociálním prostředí, které je příznivé. Jaká je tedy jejich mytologie? Duch stvořitel zvaný Rodyo je znázorňován jako muž, který má někdy podobu hada a žije na nejvyšším vrcholku Vanatinai se svými dvěma manželkami a duchy mrtvých tohoto ostrova. Avšak podle Lepowské:

Mýtus o stvoření u etnika žijícího na Vanatinai není kulturně propracován, obsahuje málo podrobností a ostrované jej zřídka vyprávějí, zřejmě proto, že je to mýtus obzvláště posvátný. Když už se vypráví, vyprávěč obvykle okamžitě poté přejde na příběh o Alaghovi, nadpřirozené bytosti, která opustila společenství ducha Rodyo a odnesla si s sebou všechnu cennou majetek, který nyní patří Evropanům. Tento vysvětlující mýtus typu cargo, často vyprávěný samostatně, je pro dnešní obyvatele ostrova zjevně přitažlivější než příběh o tom, jak Rodyo stvořil svět (Lepowsky, 1990, s. 197).

Kulturně významnější a častěji vyprávěný je mýtus o směnných vztazích, kdy „ženská bytost učí jinou ženu, jak pokojně směňovat s neostrovany přebytek potravy za obřadní drahocennosti“ (Lepowsky, 1990, s. 200). Moudrá žena je zřejmě běžnou součástí vanatinajských mýtů, mezi nimiž je i příběh o ženském božstvu Emuga (z mumuga, „zvyk“), což je první bytost spojená s tajemstvím ohně a přípravou jídla. Vanatinajské mýty tak poskytují jakousi „chartu“, jež opravňuje ženy směňovat a učit se magii s tím spojené, vlastnit majetek a nakládat s ním. Směnou a přípravou jídla jsou ženy zjevně spojeny s „kulturou“. Zdá se, že hypotéza Sandayové platí pro etnikum na Vanatinai, ačkoli kosmogonické mýty, na něž se Sandayová zaměřuje, nejsou nutně mýty kulturně nejrelevantnější.

Totemismus a doba snění

Jedním ze způsobů, jak se zkoumal vztah mezi náboženstvím, kulturou a životním prostředím, je *totemismus*. Je to pojem, který je podobně jako čarodějnictví (srov. kapitulu 8) v antropologii všeobecně uznáván a je velmi rozšířený. Antropologové si vzali totemismus na pomoc proto, aby objasnili, jak rané (po předcích) a „primitivní“ společnosti uspořádávaly vztahy mezi lidmi a jak se stavěly k přírodě. Ačkoli slovo *totem* pochází ze severní Ameriky, mnoho prvních teoretických studií o totemismu si vzalo za model společnosti australských domorodců. Třebaže problematika totemismu zaměstnávala mnoho předních antropologů po většinu dvacátého století, dnes na totemismus narazíme už jen zřídka a mnoho odborníků jej již nepoužívá vůbec. Spojování totemických systémů se starými či „primitivními“ společnostmi nebylo právě šťastné; vedlo totiž kupříkladu k takovým názorům, že náboženské představy australských domorodců jsou představitelem prehistorických typů kosmologie. I když si kultury australských domorodců uchovaly v průběhu času větší kontinuitu než kultury západní, nemáme žádný důkaz o tom, že by byly v nějakém smyslu „předky“ neaustralských etnik nebo že náboženské soustavy těchto kultur byly kdysi univerzální. Z těchto názorů vyplývá, že jednodušší společnosti jsou ahistorické a statické, což je něco výrazně jiného než tvrdit, že jsou adaptabilní a konzervativní.⁷⁶

Totem: slovo pocházející z odžibvejského jazyka (mluví jím indiánské etnikum Algonkinů v Kanadě). Výraz *ototeman* se dá přeložit jako „je to můj příbuzný“. Příbuzný byl příslušníkem stejné exogamické skupiny či klanu (tedy lidí charakterizovaných jako příbuzný, s nímž není možné uzavřít manželství). Každý klan byl pojmenován po živočišném druhu či totemu (Morris, 1987, s. 70). U australských domorodých národů mohou totemy rovněž zahrnovat přírodní prvky, například skály, duhu nebo hrom.

Totemismus: tento výraz se začal široce používat k označování „každé situace, o níž se soudilo, že v ní panoval zvláštní vztah mezi jistou sociální skupinou a jedním nebo více třídami hmotných předmětů, konkrétně zvířaty a rostlinami“ (Morris, 1987, s. 270), nebo případně dalšími přírodními jevy.

Totemický princip: Durkheim přišel s tím, že totemismus je původní, univerzální podoba náboženského výrazu, prostředek ke spojení představ o božství s představami o společnosti. Totem je vnější a viditelná podoba jak totemického principu či boha, tak určitého klanu. „Je-li to tedy zároveň symbol boha a společnosti, není to proto, že bůh a společnost je pouze jedno? ... bůh klanu, totemický princip, tak nemůže být ničím jiným než klanem samým, personifikovaným a jevícím se našemu vnímání jako viditelná podoba zvířete nebo rostliny, jež slouží jako totem“ (Durkheim, 1976, s. 206).

Totemismus a nejstarší podoba náboženství

Hnací silou antropologie devatenáctého a dvacátého století byla touha po objasnění a nalezení původu a počátků (viz kapitolu 1). Jedním z kandidátů na původní a univerzální podobu náboženství byl totemismus spolu s šamanismem (viz kapitolu 7). John McLennan (1865, 1869–1870), W. Robertson Smith (1889), sir James Frazer (1903) a Émile Durkheim (1976) pokládali totemismus za nejstarší podobu náboženství. Sdíleli evoluční perspektivu, jež předpokládala vývoj od nejstaršího (animistického) náboženského výrazu k modernímu západnímu (monoteistickému) výrazu a hledali údaje o „nejprimitivnějších“ (a tedy většinou prehistorických lidských) společnostech. Pro McLennana vycházel totemismus z uctívání rostlin a zvířat („fetisismus“) ve spojení s exogamním klanovým systémem a skupinami s unilineárním rodinným původem, tj. původem pouze po jedné (otcovské nebo mateřské) linii.

Exogamie: manželství mimo danou skupinu či klan.

Endogamie: manželství uvnitř dané skupiny či klanu.

Unilineární rodinný původ: příbuzenství buď pouze po mužské, otcovské linii (patrilinéární), nebo po ženské, mateřské linii (matrilinéární) (nikoli po obou).

Robertson Smith, odborník na semitská náboženství, zakládal svá pozorování na matrilinéárních klanech v Arábii, z nichž každý měl nějaké zvíře jako posvátný totem. Tento totem reprezentoval příslušný klan a oběť totemického zvířete interpretoval Robertson Smith jako formu obecnství s božstvem – jako způsob vstupování do vztahu s božstvem (Morris, 1987, s. 112–113). Těžko se lze ubránit závěru,

že teorie Robertsona Smithe vděčily za mnohé jeho výchově v prostředí křesťanské presbyteriánské církve. Židovská i křesťanská tradice skutečně zdůrazňují obětní pokrm a v křesťanství je představa svatého přijímání pokračováním židovské tradice smíření a smírné oběti za hříchy (ač ani tyto prvky nescházejí v křesťanství samém). Ač se argumenty Robertsona Smithe možná jeví jako přijatelné pro semitské národy (monoteistické Židy a Araby), představa totemické oběti jako primárního a univerzálního úkonu není obecně přijímána. Vlivná byla jeho myšlenka, že rituály jsou důležitější než náboženská přesvědčení, že jim předcházejí a že jsou prvořadě při vytváření a uchovávání sociálních vazeb (Morris, 1987, s. 113).

Durkheim ve svém monumentálním díle *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Sociologie religieuse et théorie de la connaissance* (Elementární formy náboženského života, 1912) tvrdil, že náboženská přesvědčení všude závisejí na primární klasifikaci skutečných a ideálních jevů na dvě kategorie: *posvátné* a *profánní*.

Toto rozdělení světa na dvě oblasti, z nichž jedna obsahuje vše, co je posvátné, druhá pak vše, co je profánní, je distinktivním rysem náboženského myšlení; víra, mýty, dogmata a legendy jsou buď reprezentacemi, nebo systémy reprezentací vyjadřujícími povahu posvátných věcí a sil, jež se jim připisují, nebo jejich vztahy mezi sebou navzájem a k věcem profánním. Avšak posvátnými věcmi nesmíme rozumět jednoduše ty osobní bytosti nazývané bohy či duchy; posvátné může být vše: skála, pramen, oblázek, kus dřeva, dům, prostě cokoli. Tento ráz může mít i obřad; ve skutečnosti obřad ani nemůže existovat, nemá-li ji [posvátnost] v nějakém stupni. ... [Posvátné věci] se pochopitelně pokládají za nadřazené co do důstojnosti a moci věcem profánním, zejména pro člověka, když je pouhým člověkem a sám v sobě nemá nic posvátného. (Durkheim, 1976, s. 37)

Mnoho antropologů zdůrazňovalo, že není vždy možné v praxi rozlišovat mezi posvátným a profánním, a tato ústřední myšlenka Durkheimova díla byla v podstatě odmítnuta, přinejmenším jako jediný organizující princip. Avšak pro Durkheima, který své úvahy a ideje zakládal na příkladech australských domorodců, to byly totemy (označoval je za „příznaky“), které spojovaly příslušný klan s prostředím a s posvátnem. V době snění chodili předkové po zemi a zanechávali doklady o svých cestách ve fyzických znacích krajiny. Obřady prováděné zasvěcenými mužskými staršími na posvátných totemických místech spojovaly klany s minulostí a posilovaly skupinovou identitu a solidaritu. Durkheim vyvodil závěr, že totemismus je „celý komplex náboženských přesvědčení a rituálů, jež zahrnují rituální poměr k přírodě a kosmologii vyjadřující představu, že lidé a příroda tvoří součásti duchovního celku“ (Morris, 1987, s. 118). Posvátné bylo skutečné, ale jeho původ tkvěl v sociální skupině. Při uctívání totemického zvířete klan upevňoval a uctíval sám sebe prostřednictvím viditelného totemického symbolu.

Radcliffe-Brown (1952) byl ovlivněn jak Durkheimem, tak Robertsonem Smithem. Měl za to, že náboženství má povahu sociální, a zdůrazňoval význam rituálů, jež mají za úkol regulovat, uchovávat a předávat sociální zvyklosti a mravy, na nichž společnost závisí. Radcliffe-Brown kladl – rovněž za pomoci pramenného materiálu z Austrálie – důraz na sociální a symbolickou hodnotu totemického zvířete či předmětu pro určitou skupinu. Přitom argumentoval takto: „Každý předmět nebo každá událost má významný vliv na blahobyt společnosti (hmotný či duševní), jinak řečeno cokoli, co zastupuje či reprezentuje každý takový předmět nebo událost, má sklon stát se předmětem rituálního postoje“ (Radcliffe-Brown, 1952, s. 129). Pro Radcliffe-Browna však totemismus nebyl univerzální podobou náboženství, nýbrž specifickou realizací náboženství ve společnostech charakterizovaných klanovou strukturou. Je to jen jeden z mnoha způsobů, jež se vztahují k životnímu prostředí a přírodnímu světu.

Totemismus a způsob myšlení

V knize *Le totémisme aujourd'hui* (*Totemismus dnes*, 1962 [česky 2001, pozn. překl.]) se Lévi-Strauss snažil vyvrátit starší teorie tvrzením, že totemismus by se vůbec neměl pokládat za aspekt náboženství. Lévi-Strauss se vyhýbal funkcionalistickému vysvětlení, že zvířata jsou „dobrá k jídlu“, a místo toho tvrdil, že totémy se vybírají a používají, protože jsou „dobré k myšlení“. Podstatná není korespondence mezi klanem a nějakým zvířetem či totemickým znakem, nýbrž strukturální vztah mezi totemickými tvory, kteří se používají k přemýšlení o sociálních skupinách a k vyjadřování vztahů mezi nimi. „Totemismus“ jako termín spočívá na vztahu tří prvků, o nichž se Lévi-Strauss domníval, že jsou vzájemně uměle spojeny. Jednak je to organizace společnosti do klanů, dále přiřazení jmen přírodních druhů či jevů určitým klanům (například klan medvědí, orlí či duhový) a konečně uchovávaní rituálního vztahu mezi klanem a jeho totemickým emblémem. Tyto tři prvky se mohou vyskytovat nezávisle na sobě a také k tomu dochází. Podle Lévi-Strausse by se tedy totemismus neměl pokládat za náboženskou instituci a rozhodně ne za nejstarší formu náboženství. Je to klasifikační prostředek, který slouží k regulování skupin lidí a jejich vztahů k přirozenému světu. Lévi-Strauss své pojednání uzavírá tvrzením, že „na něm [totemismu] není nic archaického nebo vzdáleného. Jeho obraz je promítán, nikoli přijímán; svou podstatu neodvozuje zvnějšku. Pokud iluze obsahuje zrnko pravdy, není mimo nás, nýbrž v nás“ (Lévi-Strauss, 1973, s. 177).

Poté co odmítl představu totemismu, Lévi-Strauss se k tomuto tématu vrátil podrobněji v díle *La pensée sauvage* (*Myšlení přírodních národů*), které vyšlo v roce 1962 (česky 1971, pozn. překl.), tedy v témže roce jako *Totemismus*. Lévi-Straus-

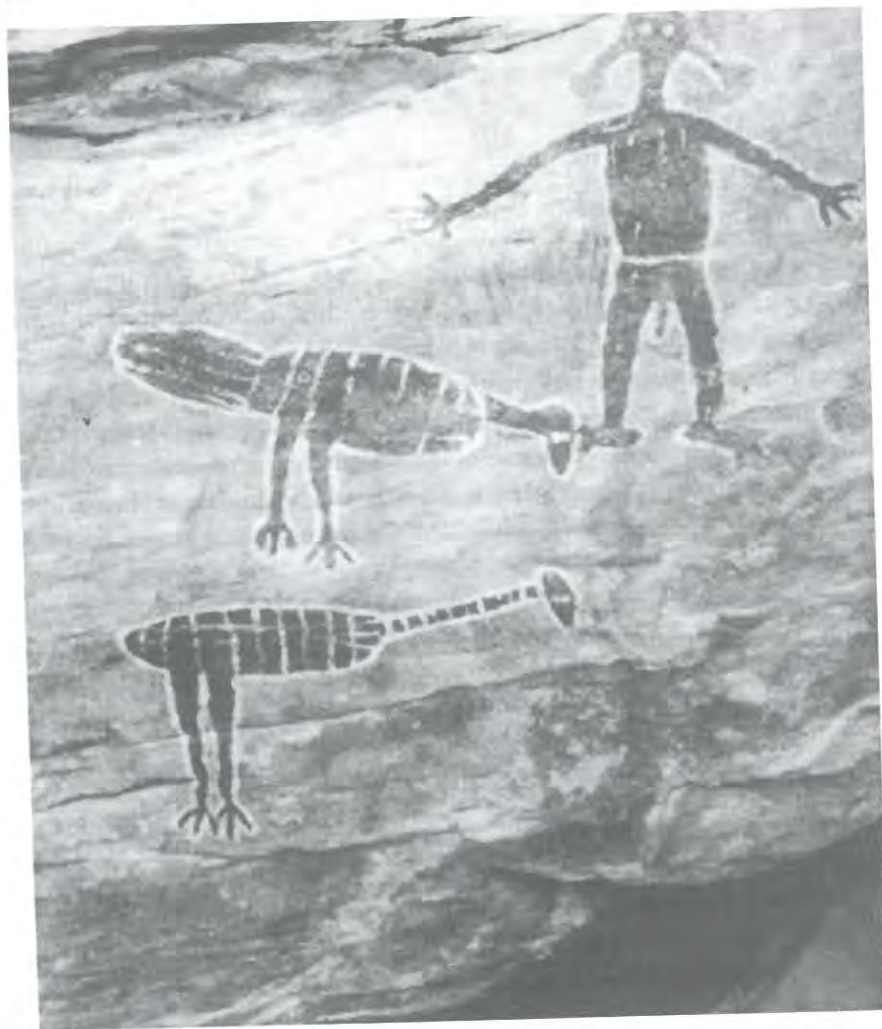
se však zajímá struktura funkce totemických klasifikací. Uvádí mimo jiné příklad mytogeografického systému v Súdánu, který byl společný pro celé údolí řeky Niger, přičemž překračoval územní hranice mnoha kulturních a jazykových skupin. Lidé byli proto spolu ve vztahu v čase (*metaforicky*) a prostoru (*synchronně*) a tím byla překonána tendence malých společností „pokládat hranice jejich etnické skupiny za hranice lidstva“. Totemismus může tedy napomáhat širšímu a méně omezenému pohledu na lidstvo. „Totemické klasifikace umožňují jednak definovat status osob uvnitř určité skupiny, jednak rozšiřovat skupinu za její hranice“ (Lévi-Strauss, 1976, s. 166).

Doba snění

Některé z kosmologií nejvyhraněněji spjatých s životním prostředím se dají patrně nalézt u australských domorodých etnik (tj. kosmologie, kde vzájemná závislost lidského života a ekosystémů, které jej udržují, jsou uvědomované a vyjadřované na úrovni mýtu, rituálu, jazyka a způsobu života). Pro všechna domorodá etnika v Austrálii je země středem mytického řádu, který řídí vzájemné vztahy mezi lidmi a jejich vztahy ke hmotnému prostředí. Země prostřednictvím pojmu *snění* spojuje domorodé národy jak s místními ekologickými systémy, tak s minulostí, a poskytuje tak trvalý, ač zároveň pružný mechanismus k tomu, jak se vyrovnat se změnami a proměnlivostí života a smrti. Podle Veroniky Strangové není svět australských domorodců „antropocentrický ani hierarchický – všechny součásti přirozeného a nadpřirozeného světa jsou rovnocenné, obsahují mravní působnost a dokážou vnímat“ (Strang, 1997, s. 238). Přestože většina australských domorodých společností byla kdysi líčena jako patriarchální (kde mužští stařešinové měli značnou moc), Strangová poukazuje na to, že muži i ženy se mohou stát „stařešiny“, vlastnit půdu a mít rituální zodpovědnost a že „symbolický vesmír je rovněž vyvážený z hlediska genderu, kde působí mužské i ženské tvořivé síly“ (Strang, 1997, s. 238). Strangová pak objasňuje, že „kosmologie australských domorodců je praktická i duchovní – není tu žádné dělení na oblast posvátnou a světskou ani na duchovní náboženské představy a zákonitosti určující každodenní život“ (Strang, 1997, s. 238).

Doba snění se chápe jako období stvoření, které bylo „dávno“ a kdy předkové dnešních lidí vznikli z jednotvárné krajiny. „Dějišti příběhu“ jsou místa, odkud se předkové vzali, kde působili nebo se znovu spojili s krajinou, zatímco „dějové linie“ nebo „písňové náměty“ vyprávějí o cestách předků po zemi. Všichni živí tvorové a přírodní jevy jsou naplněni duchovní silou předků a jsou spojeni těmito dějišti a dějovými liniemi, kde z nich vzájemné působení předků a země učinilo skály, ptáky, stromy, studánky a tak dále. Tyto postavy předků se pak stávají „totemy“ jed-

notlivých klanů, které mají zvláštní povinnosti a mezi sebou ritualizované vztahy. Dějové linie překonávají jazykové hranice a vytvářejí předivo vztahů mezi různými skupinami australských domorodců. Jsou rovněž dynamické. Tak jako všechny mýty jsou i dějové linie schopny se vyvíjet a udržovat vztahy mezi lidmi a zemí. Ono „dávno“ doby snění je také imanentní. Lidská duchovní existence je chápána tak, že odráží existenci bytosti předků, které se objevují a vracejí na určité místo, jež je jejich duchovním domovem.



Obr. 5.5 Prastaré domorodé skalní malby v lokalitě Laura v Northern Queensland (Austrálie).
© Veronica Strang

Veronica Strangová přirovnává příběhy o době snění k psychologickému vývoji lidí. „Příběhy tak popisují sled vzniku, odlišení, kategorizace, přeměny a opětného spojení. Je to pozoruhodná metafora vývoje lidského poznání – epigenetického vývoje jednotlivce, jehož se dosahuje procesem externalizace, zpředmětnění a opětného spojení“ (Strang, 1997, s. 241). Krajina je rovněž popsána jako vědomá, vnímavá bytost, která se podílí na vytváření lidských činů a emocí, rozvíjí je a odpovídá na ně. Johnny Clarke, jeden z informátorů Strangové, jí řekl, že „pokud se mladí lidé nevrátí do této země, země to pocítí, ... a ta země prostě jaksi odumře“ (Strangová, 1997, s. 253).⁷⁷ Krajina může také být nebezpečná – trestá ty, kdo nedbají na tabu nebo nerespektují tradiční vztahy mezi jednotlivými klany a jejich územím. Cizinci se musí napřed představit bytostem předků, mají-li projít bez úhony. Tento pohled na zemi je v protikladu k názoru bělošských australských farmářů chovajících dobytek, pro které je na prvním místě produktivita zaměřená na zisk a kteří toho chtějí ze země vydobýt co nejvíc. Krajina, která pouze udržitelným způsobem pomáhá domorodému obyvatelstvu nebo z níž se staly národní parky, se považuje za kraj ležící ladem (Strangová, 1997, s. 263nn.).⁷⁸

I přes vliv křesťanství a západních výchovných a vzdělávacích soustav se zdá, že domorodé představy o době snění odolaly. Se vzrůstajícím trendem směrem k ochraně životního prostředí a intenzivnějšímu vymáhání práv domorodců na vlastní zemi vzrůstá i respekt k „domorodým“ kosmologiím v Austrálii i jinde ve světě. Strangová shrnuje názory australských domorodců na sociální a duchovní vztahy a také vztahy k životnímu prostředí takto:

Domorodé právo pamatuje na každou stránku života a zakotvuje a vykládá základní přesvědčení a hodnoty, které nadále poskytují dnešním domorodcům základ společenských vztahů a vztahů k životnímu prostředí. Toto právo je v zemi zdrojem veškerého života; utváří, určuje a spojuje lidi sociálně a duchovně. Stanoví, kdo má práva na jakou zemi a kdo s kým vstupuje do manželství. Země je otec i matka: žije, naslouchá, sleduje, živí a pečuje, ukázkuje, trestá a vyvažuje lidské a přírodní zdroje. Lidé spolu s bytostmi předků sdílejí odpovědnost za udržování země a za své vztahy k ní a jejich blahobyty závisí na blahobytu země. Tímto způsobem právo vytváří takový vztah k zemi, který je komplexní, kvalitativní a hluboce citový (Strang, 1997, s. 261nn.)

Závěr

V této kapitole jsme se zaměřili na různé typy kosmologie v západních i menších společnostech z hlediska jejich vztahu k životnímu prostředí. Životní prostředí má sociální i hmotné aspekty a činnost lidí jako jednotlivců i sociálních skupin je v interakci

s okolím a sama je jimi utvářena. Několik odborníků, s jejichž výzkumem jsme se v této kapitole seznámili, tvrdilo, že západní kosmologie jsou převážně destruktivní a neusilují o udržitelnost; mají za to, že ekosystémy se dají nekonečně využívat a zužitkovávat. Západní společnosti se často stavějí do protikladu ke společnostem, jejichž kosmologie podporují udržitelné (adaptivní) ekonomické přístupy a praxi, která bere ohled na životní prostředí. Mezi takové společnosti patří Kogiové v Kolumbii a domorodá etnika v Austrálii spolu s tradicemi dnešních západních pohanů.

Druhou linií byly způsoby, jak a jaké sociální struktury a zejména scénáře sexuálních rolí se vyvíjejí v kontextech různých prostředí, a vliv mytologie jako hlavní charty, kterou se řídí život dané společnosti. Sandayová rozlišuje mezi společnostmi „zaměřenými dovnitř“, jež mají pozitivní kosmologie ve vztahu k ženám a životnímu prostředí, a společnostmi „zaměřenými navenek“, jež pokládají životní prostředí a ženy za potenciálně nebezpečné, takže je nutné je mocensky ovládat. Diskuse o totemismu se vztahují ke starším cílům a úkolům antropologie náboženství, které se snaží objasnit náboženství z hlediska jeho původu a zdůvodnit existenci společností, v nichž jsou jak exogamní příbuzenské skupiny, tak rituální vztahy k totemovým zvířatům nebo jiným přírodním jevům. Claude Lévi-Strauss postavil výzkum totemismu na hlavu, neboť tvrdil, že by se totemismus neměl pokládat za formu náboženství, ale za jiný příklad symbolické klasifikace (srov. kapitoly 2 a 3). Rituály, jež kódují a prosazují způsoby chování a tím vedou lidi ke kulturně náležitým způsobům existence a vzájemných vztahů, se pokládají za klíčové pro vyjádření a udržování příslušné kosmologie. Úlohou rituálu se budeme podrobněji zabývat v další kapitole, a to v kontextu přechodových rituálů obecně a iniciace žen zvláště.

Literatura

- Bamberger, Joan (1974): The myth of patriarchy: why men rule in primitive society. In Michelle Zimbalist Rosaldo & Louise Lamphere (eds.): *Woman, Culture and Society*. Stanford, CA: Stanford University Press, s. 263–280.
- Benedict, Ruth (1971): *Patterns of Culture*. London: Routledge & Kegan Paul (poprvé vyšlo roku 1935). Česky: Benedictová, Ruth (1999): *Kulturní vzorce*. Praha: Argo.
- Bol, Marsha C. (1998): *Stars Above, Earth Below: American Indians and Nature*. Carnegie Museum of National History. Niwot, CO & Dublin: Roberts, Rinehart Publisher.
- Croll, Elisabeth & Parkin, David (1992): *Bush Base, Forest Farm: Culture, Environment and Development*. London & New York: Routledge.
- Crowley, Vivianne (1995): *Phoenix from the Flame: Living as a Pagan in the 21st Century*. London & San Francisco: Thorsons.

- Descola, Philippe (1996): *In the Society of Nature: a Native Ecology in Amazonia*. Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Dodd, Elisabeth (1997): The Mamas and the Papas: goddess worship, the Kogi Indians and ecofeminism. *National Women's Studies Association*, 9(3), 77–88.
- Durkheim, Émile (1976): *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin. Původně vyšlo roku 1912 pod názvem *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Sociologie religieuse et théorie de la connaissance*. Česky: Elementární formy náboženského života. Praha: Oikúmené 2002.
- Edgerton, Robert B. (1992): *Sick Societies: Challenging the Myth of Primitive Harmony*. New York: The Free Press.
- Ellen, Roy & Fukui, Katsuyoshi (eds.): *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: Berg.
- Ereira, Alan (1992): *The Heart of the World*. London: Jonathan Cape.
- Frazer, Sir James G. (1887): *Totemism*. Edinburgh: Adams & Charles.
- Frazer, Sir James G. (1903): Taboo: totemism. *Encyclopaedia Britannica*, 9. vyd. Citováno in Morris (1987).
- Gardner, Katy & Lewis, David (1996): *Anthropology, Development and the Postmodern Challenge*. London & Chicago: Pluto Press.
- Geertz, Clifford (1993): *The Interpretation of Cultures*. London: Fontana (poprvé vyšlo roku 1973). Česky: *Interpretace kultur*. Praha: Sociologické nakladatelství 2000.
- Harrow, Judy (1966): The contemporary neo-Pagan revival. In James R. Lewis (ed.), *Magical Religion and Modern Witchcraft*. Albany: State University of New York Press, s. 9–24.
- Harvey, Graham (1997): *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*. London: Hurst & Co.
- Harvey, Graham & Hardman, Charlotte (eds.) (1996): *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-first Century*. London & San Francisco: Thorsons.
- Hastrup, Kirsten (1978): The semantics of biology: virginity. In Shirley Ardener (ed.), *Defining Females: the Nature of Women in Society*. London: Croom Helm, s. 49–65.
- Lepowsky, Maria (1990): Gender in an egalitarian society: a case study from the Coral Sea. In Peggy Reeves Sanday & Ruth Gallagher Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, s. 171–223.
- Lévi-Strauss, Claude (1973): *Totemism*. Harmondsworth: Penguin (původně vyšlo pod názvem *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962. Česky: Totemismus dnes. Praha: Dauphin 2001).
- Lévi-Strauss, Claude (1976): *The Savage Mind*, anglický překlad Rodney Needham. London: Weidenfeld & Nicolson (původně vyšlo pod názvem *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962). Česky: Myšlení přírodních národů. Praha: Československý spisovatel 1971, Liberec 1996.

- Turner, Victor & Turner, Edith. L. B. (1978): *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Tweed, Thomas A. (1997): *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- Urbano, Henrique (1991): Mythic Andean discourse and pilgrimages. In N. Ross Crumrine & Alan Morinis (eds.), *Pilgrimage in Latin America*. New York & London: Greenwood Press, s. 339–356.
- Van der Veer, Peter (1994): Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance. In Charles Stewart & Rosalind Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism: the Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge, s. 198–211.
- Watson, Lyall (1976): *Gifts of Unknown Things*. London: Hodder & Stoughton.
- Werbner, Richard (1994): Afterword. In Charles Stewart & Rosalind Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge, s. 212–215.
- Williams, Drid (1975): The brides of Christ. In Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women*. London: Malaby Press, s. 105–125.
- Wolf, Eric (1958): The Virgin of Guadalupe: a Mexican national symbol. *Journal of American Folklore*, 71 (1), 34–9.
- Yalçin-Heckmann, Lale (1994): Are fireworks Islamic? Towards an understanding of Turkish migrants and Islam in Germany. In Charles Stewart & Rosalind Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-Syncretism: the Politics of Religious Synthesis*. London: Routledge, s. 178–195.
- Zimdars-Swartz, Sandra L. (1991): *Encountering Mary: Visions of Mary from La Salette to Medjugorje*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Úvod

Výraz „mýtus“ má mnoho významů jak v běžném jazyce, tak v odborných kruzích. V běžném jazyce se tohoto výrazu často užívá pejorativně pro běžný, ale mylně zastávaný názor a přesvědčení. Pro klasického filologa označuje mýtus příběhy o řeckých a římských bozích, Keltech nebo o jiných starobylých kulturách. V antropologii a folkloristice (entologii) se důraz klade na příběhy o vzniku světa v orální kultuře (mýty kosmologické a kosmogonické)¹⁷² a na příběhy, jež si domorodá etnika vyprávějí, aby popsala a vysvětlila si sociální, přirozený a nadpřirozený řád. V sociologii a kulturologii a také v antropologii se termínu mýtus užívá i pro ahistorické příběhy používané k potvrzení mocenských vztahů, aby se společenské vztahy jeví jako přirozené a preexistující. Historiky zajímá proces, kdy jsou historické události naplněny symbolickým významem, aby se tak zvýšil emocionální dopad příběhu na úkor ověřitelných faktů. V psychoanalýze a analytické psychologii se vyzdvihují symbolické, nikoli historické aspekty mýtu. Má se za to, že mýty existovaly před dějinami a mimo ně, že pojaly historickou zkušenost do jazyka znaků a archetypů znovu se objevujících ve snech, v umění a v ústních i psaných vyprávěních. Jazykovědci se mohou zaměřit místo na obsah mýtu na jeho strukturu, přičemž poukazují na omezený počet narativních forem, které se neustále opakují. Folkloristé rozkládají mýtus na jeho konstitutivní prvky či *motivy*, které se číslují a indexují, a sledují, jak jsou uspořádány a nově uspořádávány. Teologové a historikové náboženství zkoumají posvátné texty a zabývají se tím, jak lidé předávají své morální a právní zákoníky, kulturní hodnoty a historickou zkušenost prostřednictvím těchto příběhů, ačkoli představa, že každý prvek posvátného textu je mytický, a nikoli historický, se považuje za pohoršlivou a někteří věřící ji odmítají. Tento nástin je příliš zjednodušený a hranice jednotli-

vých oborů zřídka kdy zcela jasné, nicméně poskytuje představu o spektru významů a metod, jež si mohou zvolit ti, kdo se zabývají problematikou mýtu.

Zatímco mnoho oborů používá pojmů jako mýtus, folklor, pohádka/pověst a legenda víceméně jako synonyma, folkloristé a mytografové (skladatelé mýtů) se snaží mezi těmito pojmy rozlišovat.¹⁷³ Obecná kategorie *folklor* je rozdělena na mýtus, legendu a lidové vyprávění či pohádka/pověst. Termín *mýtus* je vyhrazen pro posvátné příběhy vysvětlující původ světa a lidí. *Legendy* jsou vyprávění, jež se považují za pravdivá, ale na rozdíl od mýtů jsou zasazena až do epochy po stvoření. *Lidová vyprávění* nebo *pohádky* se na druhé straně chápou jako smyšlené a často se uvádějí rčením „za onoho času“.¹⁷⁴ Při studiu mýtů si čtenář tedy musí být vědom toho, že to, jak se tohoto termínu užívá, se může lišit od jednoho textu a badatele k druhému. V této kapitole pracuji spíše s širším pojetím mýtu; budeme se tu zabývat lidovými vyprávěními, městskými (urbánními) legendami a rodinnými historkami a také příběhy o vzniku světa. Všechna tato pojetí nám mají pomoci prohloubit chápání místa mýtu v lidské společnosti.

Mythos (množné číslo **mythoi**), sbírka mýtů

Motiv, typ mýtu či **narativní prvek** v mýtu

Motif-Index, šestisvazkové dílo (Thompson, [1932–1936] 1955–1958) používající písmena pro označení různých typů mýtu (např. A – mytologické motivy; A710 – stvoření Slunce, A740 – stvoření Měsíce). Dosud je široce používají folkloristé a mytologové.

Vzhledem k tak rozmanitému užívání slova mýtus je obtížné zformulovat jedinou definici mýtu, jež by dokázala zachytit všechny tyto perspektivy. Robert Segal ve své obdivuhodně jasné a výstižné knize *Myth: A Very Short Introduction* (Mýtus: velmi krátký úvod, 2004) dělí jednotlivé přístupy k mýtu na otázky původu, funkce a předmětu, přičemž formuluje obecnou definici založenou na předpokladu, že mýtus je v prvé řadě příběh. Může nastat v minulosti, přítomnosti a budoucnosti a jeho hlavní aktéři musí být osoby – božské, lidské nebo zvířecí – nikoli abstraktní síly jako například Platónovo pojetí Dobra. Tyto osoby mohou být buď objekty, nebo činiteli dějů. Z hlediska funkce musí mýtus uskutečnit něco významného pro své vyznavače, a ať se pokládá za pravdivý nebo nepravdivý, jeho zastánci se jej houževnatě drží. (Segal, 2004, s. 3–6).

Ačkoli je Segalova definice poněkud minimalistická v tom smyslu, že většina vědců zabývajících se mýtem by ráda přidala, odstranila či vyzdvihla různé prvky, sta-

noví – a to je na ní pozitivní – nejmenší společný jmenovatel, který lze vystihnout touto větou:

Mýtus je (1) příběh, (2) jehož hlavními postavami jsou osoby a (3) který uskutečňuje něco významného pro své vyznavače, (4) kteří jsou houževnatými zastánci tohoto mýtu.

Mýtus a rituál

Diskuse v devatenáctém století, jejíž dozvuky lze sledovat i v současném bádání o mýtu, probíhala mezi těmi, kdo obhajovali ve vývoji náboženství prvenství mýtu, a těmi, kdo zastávali mínění, že důležitější je rituál. Názory týkající se přesného vztahu mezi těmito třemi termíny (náboženství, mýtus a rituál) se různily, ale často se málo příznával jejich kulturně podmíněný ráz, takže ideologické opory pro jejich užívání nebyly plně uznávány.

Abychom to v zájmu větší průhlednosti opět poněkud zjednodušili a přijali Lévi-Straussův jazyk binárních protikladů, panoval názorový rozdíl mezi idealismem a pragmatismem, přičemž postoje německého romantického idealismu vyložili Johann Jakob Bachofen (1815–1887) a Max Müller a základy francouzského liberálního sekularismu zase durkheimovci. Vědecké náboženství a indoevropské mýty upřednostňovala „mytická škola“, jejíž představitelé je stavěli do protikladu s domnělým ritualismem hebrejské Bible a semitských náboženství.¹⁷⁵ Ve výzkumu náboženství dávali přednost mýtu a spojovali mytologii se způsobem myšlení oproštěným od konkrétních společenských forem a zkoumaným převážně prostřednictvím textů. „Rituální škola“ zase pokládala rituál za prvořadý výraz náboženství, a to časově i metodologicky. Její představitelé zdůrazňovali vnějškově realizované formy náboženství, které by se daly empiricky zkoumat v současných společnostech, a upřednostňovali je před příběhy, jež by mohly být oddělené od svého původního kontextu.

Friedrich Max Müller (1823–1900), orientalista a stoupenec německého romantismu. Jeho otcem byl slavný romantický básník Wilhelm Müller, jehož verše zhudebnil Schubert v některých svých nejproslulejších *Lieder*. Max Müller studoval sanskrť a jeho práce o sanskrťské jazykovědě je stále základním vědeckým dílem věnovaným této problematice. Ohromily ho vědy, staré texty indické bráhmanské kultury, jež považoval za rovnocenné, ne-li nadřazené hebrejské Bibli. Müller byl na základě filologických dokladů přesvědčen, že klasické a severoevropské kultury jsou v mnohem těsnějším vztahu ke starým indickým civilizacím než k semitským kulturám Předního východu, a byl první, kdo použil termínu *árijský* k popisu této kulturní a jazykové příbuznosti, třebaže se distancoval od rasového podtextu, jehož tento termín později nabyt. Müller vyučoval na univerzitě v Oxfordu v Anglii v letech 1851 až 1875. V roce 1868 se stal prvním oxfordským profesorem srovnávací jazykovědy a nábožensky tihl spíš k panteistickému pohanství než ke křesťanství. Müller odlišoval „náboženství jako takové“ a různé historické podoby, jichž náboženství nabývá, přičemž náboženství jako takové představuje „pravé“ filozofické kořeny všech náboženství. Védské náboženství bylo pro něj nejbližší tomuto zdroji přirozeného náboženství a mýtus v něm hrál – jak se domníval – hlavní roli. Jeho přesvědčení o ústředním rázu mýtu vedlo ke snižování významu rituálu.

William Robertson Smith (1843–1894), skotský filolog a religionista, který proslul svým dnes již klasickým dílem *Lectures on the Religion of the Semites* (Přednášky o náboženství semitů, 1889) a redigováním *Encyklopedie Britanniky*. Smith ztratil možnost přednášet na Free Church College skotské církve (Church of Scotland) v Aberdeenu proto, že pátral po doslovné pravdě Bible. Stal se poté profesorem arabštiny na univerzitě v Cambridgi v Anglii. Smith zůstal věrný svým protestantským kořenům, přičemž pokládal osobní morální, nijak nezprostředkovaný přístup k Bohu, který zastával Kalvín, za pravou podobu náboženství. Ritualistická „primitivní“ náboženství se podle něj nacházela na nižším stupni vývojové stupnice, nicméně studium rituálu považoval Robertson Smith za zcela nezbytné pro jejich pochopení. Mýtus byl pro něho „vysvětlením náboženství“, jehož jádro tvoří vykonávání rituálu, ač mýty jsou schopné existovat nezávisle. Soudil, že nejstarší náboženství byla ritualistická a mýty se vytvářely až v pozdější fázi lidských dějin. Judaismus dosáhl stadia, v němž

se mýtus a rituál spojil, ale stále byl poměrně primitivní, kdežto křesťanství a zejména protestantismus pokládal William Robertson Smith za antiritualistické, a tudíž stojící na vyšším vývojovém stupni.

Sylvain Lévi (1863–1935), francouzský orientalista, který proslul zejména svým slovníkem buddhismu a svou opozicí k idealistické škole mýtu spojené se jménem Maxe Müllera. Jako praktikujícímu židovi Lévimu neunikal skrytý antisemitismus v árijském vynášení věd a snižování hodnoty hebrejské Bible. Jeho odpovědí bylo tvrzení o klíčovém významu a moci rituálu v náboženství. V letech 1889 až 1894 vyučoval na pařížské Sorbonně a v roce 1894 byl jmenován profesorem sanskrťu na Collège de France. Dnes je pravděpodobně nejznámější mezi odborníky na sanskrť a hinduismus, a to za své pojednání s názvem *La Doctrine du Sacrifice dans les Brahmanas* (Učení o oběti u bráhmánů), vydané v roce 1898. Jedním z Léviho žáků byl i Marcel Mauss, příslušník nové durkheimovské sociologické školy, která kladla zkoumání rituálu nad mýtus, neboť rituál představoval formu náboženství vyjadřující vztahy mezi lidmi, jež se dá zkoumat empiricky, nikoli něco, co se zakládá v prvé řadě na idejích, k nimž se lze dostat především zkoumáním textů.

Pro Müllera, který byl zastáncem myšlenky idealizované, počáteční podoby náboženství, jež byla nemytická a neritualistická, byly mýtus i rituál, řekněme, degenerované formy náboženství. Mýtus může být pro náboženství podstatnější než rituál, ale i tak to nebylo nic jiného než „nemoc jazyka“, temný stín, který jazyk vrhá na myšlení.¹⁷⁶ Pro Smitha byl naopak rituál a později i mýtus původní, ale oba obsahovaly zárodky pozdějšího, rozvinutějšího a vnitřního náboženství. Sdíleli-li Müller i Smith vývojovou perspektivu, jiní kladli zlatý věk náboženství do minulosti. Pro protestantské zakladatele religionistiky ve Francii bylo pokračující vykonávání rituálu jasným znakem, že náboženství upadlo do „pověry“ a nachází se v úpadku. I Mircea Eliade považoval současné náboženství za znehodnocené, ale z důvodu přesně opačného: tvrdil, že „moderní člověk“ nevěnuje dostatečnou pozornost rituálu a mýtu, což vede k duchovnímu ochuzení.

Mircea Eliade (1907–1986). Eliade, původem Rumun, působil od roku 1957 až do svého odchodu do důchodu v roce 1970 jako profesor na katedře dějin náboženství na Chicagské univerzitě. Eliade je nejznámější svými pracemi o józe, šamanismu a východních náboženstvích. Jeho jméno je spojováno s tradičníonalistickou školou, kterou založil francouzský metafyzik René Guénon a jež se označuje také jako perennialismus a esencialismus, neboť její učení se pokládá za nadčasové a univerzální. Klíčovou tezí této školy je to, že všechna autentická náboženství se vyvozují z jediné prvopočáteční tradice a že na rozdíl od modernistické ideje pokroku se svět pohybuje v cyklu duchovního a intelektuálního úpadku. Při zkoumání náboženských tradic ve světě se tedy Eliade snaží rozpoznat jejich původní ryzí podobu a odlišit ji od jejího dnešního znehodnoceného stavu.

Názor, že souvislosti mezi mýtem a rituálem nejsou v moderních náboženských rituálech vždy zjevné, sdílí Amy Simes, který (ve shodě s Eliadem) tvrdí, že „mýty jsou omezené na to, že jsou buď předčítány jako příběhy posvátných písem, nebo znázorňovány jako obrazy v ikonografické podobě na posvátných budovách a místech. Jinak řečeno, zpřítomňování mýtů má sklon být nezúčastněné. Dramatické zpřítomňování mýtů je mnohem méně obvyklé“ (Simes, 2001, s. 224).¹⁷⁷ Výjimkou je tu současné pohanství, v němž „účast na mytickém zpřítomňování [mýtů] je takřka zásadní“ (tamtéž). Ačkoli se moderní pohanství projevuje mnoha rozmanitými podobami, většina z nich jsou v podstatě přírodní náboženství, v nichž hraje ústřední roli oslava osmi sezonních slavností, jež člení rok na letní a zimní slunovrat, jarní a podzimní rovnodennosti a na poloviny čtvrtin roku, vymezené dny přesně mezi slunovratem a rovnodenností (čtvrťkové dny). Aby se zvýraznily přechody mezi jednotlivými obdobími a vyvinulo se povědomí o přírodě a jejích cyklech, často se příslušné rituály slaví venku pod širým nebem. „Hlubší smysl“ těchto sabatů se objasňuje mýty, jež se někdy předčítají, ale častěji je všichni přítomní předvádějí. Volba mýtu může být eklektická: může volně vycházet z antických, keltských a severských tradic, možná smíšených s některými prvky domorodých Američanů nebo jiných „domorodých“ mytologií. Některé postavy tkvící dávnými kořeny v britské kultuře, jako je „Zelený muž“, lze také ztotožňovat s antickými postavami, jako je například řecký bůh Pan.

Ačkoli si moderní pohané uvědomují vlastní tvůrčí procesy při užívání mýtů ve svých rituálech a mají sklon vyhýbat se autentickému a tradičnímu jazyku, rovněž upozorňují, že podobné formy oslav jsou historicky a transkulturně rozšířené a jako by přirozeně vznikaly z charakteru oslavy. Není příliš překvapivé, že letní slavnosti

na severní polokouli například obsahují prvky, jako je svádění, a symboly plodnosti jako koště, a jsou všeobecně bezstarostné a veselé. Simes tvrdí, že v současném západním pohanství by náboženství nemohlo existovat bez vykonávání rituálu. Mýty jsou zjevně „vypůjčeny“, a třebaže jsou respektovány, nechovají se v příliš velké úctě. Jejich pravdy jsou symbolické a jejich úkolem je pozvednout a rozšířit rituální oslavy společenství.

Malinowski a funkce mýtu

Bronisław Malinowski (viz kapitola 4) významně přispěl k antropologickému výzkumu mýtu a v mnoha ohledech mají jeho teorie zprostředkující úlohu mezi různými postoji naznačenými v hlavních rysech v této kapitole. Malinowski pokládal mýtus za něco nakonec nesprávného, i když je klíčový pro výzkum náboženství. Třebaže je jeho přesvědčení o zásadním významu mýtu v lidské společnosti spojuje s „mytickou školou“ příbuznou s romantismem Maxe Müllera a pozdějším dílem Josepha Campbella, byla metoda výzkumu mýtu, kterou Malinowski nastínil, materialisticky zakotvená a pragmatická. V tomto smyslu se jeho dílo řadí vedle durkheimovců a prací marxisticky orientovaných antropologů, jako byl Maurice Bloch, kteří se snaží zkoumat účinky rituálu na sociální a politický život. Malinowski četl v mládí Freuda a pokládal se za freudovce, ale snažil se korigovat evropocentrické zaměření freudovské teorie a zpochybňovat její nároky na univerzálnost (v jednotlivostech, ne-li přímo v principu), což zakládal na svých pozorováních nezápadních kultur. Ve své snaze vidět mýty prizmatem individuálních psychologických motivací, ač se sociální, kolektivní dimenzí, je Malinowski spřízněn s dílem Jungovým, Eliadeovým a Campbellovým. Podobně jako Mary Douglasová a většina antropologických prací o mýtu vycházejících z britské strukturálně-funkcionální školy, Malinowski zdůrazňuje při interpretaci mýtu význam kontextu. Nestačí zabývat se abstraktními tématy a hledat lidské univerzálie – imperativ biologie se realizuje v sociálním kontextu; jinak řečeno, třebaže původ mýtů spočívá v naší univerzální biologii, prožíváme je a rozvíjíme v konkrétním společenském, historickém kontextu. Abychom si posloužili jazykovou (lévi-straussovskou) terminologií, musíme zkoumat mýtus jako *parole* neboli jako pozorovatelné úkony, a nikoli jako *langue*, tedy jako abstraktní představu jakéhosi dříve existujícího jazyka.¹⁷⁸

Malinowského teorie mýtu vycházejí především z jeho detailních znalostí Trobriandových ostrovů nedaleko východního pobřeží Papuy Nové Guineje, kde v letech 1915–1916 a 1917–1918 žil. Pozoroval u zdejších obyvatel úzký vztah mezi mýty a magií; ta pro ně byla každodenní nutností, jež provázela všechny praktické činnosti. V souvislosti se zkoumáním mýtu je Malinowski možná nejznámější svým pojetím mýtu jako „charty pro dnešek“. Svůj postoj nastínil v přednášce, kterou měl roku 1925 v Liverpoolu na počest sira Jamese Frazera a která vyšla později pod názvem „Myth in Primitive Psychology“ (Mýtus v primitivní psychologii).¹⁷⁹

Není významné magie, není obřadu, není rituálu bez [náboženského] přesvědčení; a toto přesvědčení proniká i do líčení o konkrétním precedentu. Toto spojení je velmi těsné, neboť mýtus se nepovažuje jen za komentář obsahující nějakou dodatečnou informaci, nýbrž je to listina, dekret, charta a často i praktický průvodce k činnostem, s nimiž je spjat. Na druhé straně obsahují občas rituály, obřady a organizace společnosti přímé odkazy na mýtus a považují se za důsledky mytické události. Kulturní fakt je pomník, jímž je mýtus vyjadřován, zatímco mýtus se pokládá za pravou příčinu, jež vedla k morálnímu pravidlu, sociálnímu seskupení, obřadu či zvyku. Tyto příběhy tedy tvoří integrální součást kultury. Jejich existence a vliv nejen přesahují akt vyprávění příběhu, nejen čerpají svou podstatu ze života a jeho zájmů – ony přímo ovládají a řídí mnoho kulturních rysů, tvoří dogmatickou páteř primitivní civilizace. (Strenski, 1992, s. 87)

Malinowski kritizuje názor na mýtus jako něco na jedné straně primárně symbolického, na druhé straně jako historické vysvětlení; takovou představu odmítá jako nesprávné čtení dějin. Jasně ukazuje, že mýty mají podobnou funkci v takzvaně civilizovaných a primitivních společnostech, a konstatuje:

Mýtus v komunitě divochů, to jest ve své živé primitivní podobě, není pouze příběhem, nýbrž prožívanou skutečností. Nemá povahu fikce, jakou třeba dnes čteme v nějakém románě, ale je to živá skutečnost, která – jak se komunita domnívá – kdysi v prehistorickém období nastala a od té doby nadále trvá, aby ovlivňovala svět a lidské osudy. Tento mýtus je pro divocha tím, čím je pro plně věřícího křesťana biblický příběh o stvoření, o pádu, o vykoupení Kristovou obětí na kříži. Jako náš posvátný příběh žije v našem rituálu, v naší smrtelnosti, jako je určující pro naši víru a řídí naše chování, tak je tomu i s mýtem u divocha.¹⁸⁰

Jako pragmatik pokládal zkušenost vtělenou do lidských osudů za zdroj našeho kulturního života včetně mýtů. Společnosti potřebují mýty ke kodifikaci, vyjádření a pozvednutí svého sociálního života. Mýty, jež se zaměřují na společenská témata, zakódovávají morálku a poskytují praktická pravidla pro vykonávání rituálu a technických aspektů života, ať už je to stavba kánoe, zahradní práce, nebo rozhodování, koho si vzít a komu se vyhýbat. Mýty o fyzickém světě zase pomáhají smiřovat lidi s jejich přirozeným stavem. Malinowski převzal od Freuda názor, že mýty působí pod úrovní vědomí a vznikají z našich nejhlubších pohnutek, popudů a instinktů. Nejsilnější z těchto instinktů, jemuž nelze odolat, je podle Malinowského strach ze smrti. Pro funkcionálně zaměřeného badatele není tak důležité zkoumat, co mýty říkají, jako spíše co dělají – jaká je jejich funkce ve společnosti – a mýty o světě duchů, o posmrtném životě a o spojení s božstvy, ať už jsou „pravdivé“, nebo ne (a Malinowski měl za to, že nejsou), zabraňují, aby společnost upadla do chaosu.¹⁸¹

Mýtus a manželství v matrilineární společnosti

Jako ilustrace významu kontextu, který Malinowski naléhavě přikládal zkoumání mýtu, poslouží jeho pojednání „Obscenity and Myth“, jež poprvé vyšlo v knize *Sex and Repression in Savage Society* (Sex a represe v divošské společnosti, 1927).¹⁸² V diskusi o matrilineární společnosti na Trobriandových ostrovech Malinowski souhlasí s Freudovou myšlenkou o úzkém vztahu mezi sny, nevědomím, mýty a sexuálními posedlostmi, ale odmítá Freudovy teze o univerzálnosti Oidipova komplexu (viz kapitolu 6). V patriarchální společnosti může chlapec snít o tom, že bude souložit s matkou a zabije mocného otce, který by ho mohl vykastrovat za to, že se uchází o pozornost matky. V matrilineární společnosti, jako je společnost na Trobriandových ostrovech, je to však strýc z matčiny strany, a nikoli otec, kdo představuje toho mocného, a předmětem zapovězené touhy je sestra, nikoli matka. Prvky otcovraždy z Oidipova komplexu v mýtech obyvatel Trobriandových ostrovů scházejí; v legendárních cyklech se jako nebezpečný padouch a tyranský sok vyskytuje strýc z matčiny strany.

Každý menší klan na Trobriandových ostrovech má své mýty o stvoření světa. V žádném z nich nefiguruje muž. Předkem je vždy žena, někdy sama, někdy doprovázená bratrem nebo totemickým zvířetem.¹⁸³ Ve většině matrilineárních společností, kde se původ odvozuje od ženské linie, je tělesné otcovství méně důležité než mateřská linie. V mýtech Trobriandů stejně jako v jejich sociálním životě nemá manžel téměř žádnou roli při plození potomků a jeho bezprostředními příbuznými z hlediska autority a původu jsou děti mužovy sestry. V mýtech Trobriandů se tato sociální realita odráží a nachází zde své zdůvodnění. Ženský předek je „otevřen“ rybou při

koupání nebo kapáním vody ze stalaktitu při odpočinku v jeskyni a žena rodí první příslušníky klanu, aniž by tu nějak zasahoval manžel nebo mužský partner.

V matrilineárním systému Trobriandů by muž měl předat své znalosti magie svému synovi nebo svému mladšímu bratrovi, často za nezanedbatelnou úhradu. Má za povinnost je chránit, často tak však činí neochotně. Vztah mezi strýcem z matčiny strany a jeho synovci je trvale napjatý a bratři spolu soupeří. Otcové naopak nemají žádnou povinnost předávat své znalosti magie svým synům, činí tak však ochotně a bezplatně. Toto napětí je zřetelně vyjádřeno v jednom bratrovražedném mýtu Trobriandů. Hrdina vlastní nejmocnější kouzlo v celém společenství. Dokáže postavit kánoe, která umí létat, což mu přinese velký úspěch při těch nejdůležitějších obchodních výpravách. Vlastní také nejmocnější zahradní kouzlo, takže jeho zahrada přežije sucho. Ostatní mužové ve společenství začínají žárlit a podněcují mladšího bratra (nebo synovce z matčiny strany), který kouzlo rovněž vlastní, aby hrdinu zabil. Mladší bratr bohužel odhaluje, že vlastní pouze část kouzla, a schopnost způsobit, aby kánoe létala, je navěky ztracena. Jak Malinowski poznamenává, mýtus a sociální zkušenost života v matrilineární společnosti si vzájemně odpovídají:

A tak ve skutečném životě stejně jako v mýtu vidíme, že situace odpovídá komplexu, potlačenému citu, a to je v rozporu s kmenovým právem a tradičními kmenovými ideály. Podle práva a zvyklostí jsou dva bratři nebo strýc z matčiny strany a jeho synovec přáteli, spojenci a všechny pocity a zájmy mají společné. Ve skutečném životě jsou podobně jako v mýtu do jisté míry zcela otevřeně nepřáteli, vzájemně se podvádějí, vraždí a panuje mezi nimi podezřívavost a nepřátelství, nikoli láska a soulad.

Mnoho antropologů se zabývalo nejen způsoby, jak mýty odrážejí napětí ve společnosti, ale zkoumali, co mýtus dělá, ve shodě s Malinowského pragmatickým, funkcionálním programem zkoumání mýtu v pozorovatelných činech a společenských vztazích. Jedním příkladem úlohy mýtu při umožňování a zdůvodňování společenských změn je kult *bori* v severní Nigérii, na který se nyní podíváme.

Moc mýtu

Podle jedné argumentace mají předliterární kultury mýtus, zato kultury psané mají vědu a dějiny. Podle jedné varianty této argumentace všechny společnosti myslí myticky, ale v postsověckých společnostech téměř nahradily mýtus jako zdroj autority v myšlení o naší minulosti dějiny, a sekulární ideologie „přetrumfly“ náboženství. Mýty se stávají (jednoduše) nepravdivými příběhy či způsoby symbolického myšlení o našem místě ve světě. Pro sira Jamese Frazera, autora *Zlaté ratolesti*,¹⁸⁴

je mýtus o smrti a oživení krále primitivním chápáním přírodních cyklů a politického života. Náboženství a mýty, které jsou jeho součástí, jsou nepravdivé, avšak poskytovaly vysvětlení a poučení pro naše předky a pro „primitivní národy“.¹⁸⁵ Ve svém pojednání *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (Primitivní kultura: Výzkumy vývoje mytologie, filozofie, náboženství, umění a zvyků, 1871) se oxfordský antropolog E. B. Tylor¹⁸⁶ domníval, že na rozdíl od náboženství, jež se stává formou metafyziky, jakmile jeho primárně explikační úlohu zaujme věda, jsou mýty „příliš těsně spjaty s bohy jakožto hybnými silami ve světě, aby umožnily srovnatelnou proměnu“ (Segal, 2004, s. 17). Něco takového jako moderní mýty tedy podle Tylora nemůže existovat.

Empirické doklady, jež máme k dispozici, nepodporují představy Frazera a zejména Tylora o zániku mýtu. Mýtům se daří a svou moc nad dnešními společnostmi i nadále vykonávají. Jak ilustrujeme v poslední části této kapitoly, rozdíly mezi mýtem a dějinami nejsou vždy zřetelné a feministicky orientovaní badatelé a badatelky se zvláště zajímali o moc mýtu při formování našich idejí a při legitimizování sociální struktury. Japonští císařové zdůvodňovali svou absolutní moc tím, že se odvolávali na božský královský majestát; tvrdili, že pocházejí ze sluneční bohyně Amaterasu. V Německu v devatenáctém století se věda a mytologie zapletly do mýtu o árijské nadřazenosti, který dosáhl svého vyvrcholení vzestupem nacismu a v holokaustu. Spojitost mezi mýtem a mocí je někdy méně zřetelná než v těchto dvou příkladech, je nicméně reálná. Peggy Reeves Sandayová¹⁸⁷ ve své knize *Female Power and Male Dominance* tvrdí, že „panuje shoda mezi genderem boha-stvořitele (bohů-stvořitelů) určitého etnika, jejich orientací na tvořivé přírodní síly a světským vyjádřením mužské a ženské síly“ (1981, s. 6). U Hausů v severní Nigérii je ženská moc se svým umlčovaným, leč podvratným potenciálem shrnuta v jejich mýtu o stvoření.

Duchové bori a ženská moc u Hausů

Hausové přijali islám na počátku devatenáctého století. Předtím mohly ženy zastávat politické úřady, vlastnit zemědělské usedlosti nebo se samy zaměstnávat. S přijetím islámu se hospodářské a politické postavení žen zhoršilo. Ženy se považovaly za politicky méněcenné a byly v komunitě odděleny od mužů.¹⁸⁸ Segregace obou pohlaví byla krajní a moc žen u Hausů „byla zatlačena do podzemí, kde zůstává dodnes v podobě duchovního guerillového hnutí“ (Sanday, 1981, s. 36).

Příběh o stvoření vylíčený níže dokládá u etnika Hausů islámské i předislámské vlivy. To, že je mýtus o stvoření světa zasazen do minulosti, neznamena, že mýtus sám je neměnný. Zatímco některé mýty mohou být krajně konzervativní a v průběhu staletí se mění jen málo (a to i když se v různých dobách a na různých místech různě

interpretují), jiné začleňují nové prvky, aby odrážely současné sociální a politické problémy.

Před několika sty lety stvořil Alláh svět z vlastního hnoje a později učinil lidi a zvířata z prachu země. Prvními lidmi byli Adam a Eva, kterým Alláh pověděl, aby zplodili mnoho dětí a předložili mu je. Když jejich děti rostly, řekla Eva Adamovi, že Alláh možná všechny jejich děti zahubí, když mu budou předloženy. A tak se rozhodla schovat polovinu svých dětí. Když ji Alláh vyzval, aby mu děti byly předloženy, řekl: „Schovala jsi jednu polovinu svých dětí. Neřekl jsem ti, abys to učinila, ale protože jsi je schovala, zůstanou tak navěky.“¹⁸⁹

Vidíme tu vzdáleného a potenciálně škodícího mužského boha, nebo alespoň boha, jemuž ženy nemohou důvěřovat. Můžeme si rovněž povšimnout, že v tomto příběhu o stvoření není Eva vytvořena z Adamova žebra, jak čteme v křesťanské verzi mýtu v druhé kapitole knihy Genesis, kde je tak stanovena rovnocennost mužů a žen. Schované, a tedy vyhnané děti či duchové děti náležejí ke světu duchů, kteří jako celek hrají ústřední roli v každodenním životě Hausů.¹⁹⁰ Tito duchové či bori působí do značné míry obdobně jako čarodějové v některých etnických skupinách subsaharské Afriky (srov. kapitolu 8). Vyhnaní dětští duchové bori jsou klíčoví v kultu bori, který povoluje mužům jen menší role a hlavní slovo v něm mají ženy. Onwuejeogwu popisuje tajnou moc duchů bori, kteří dokážou

přivolávat nemoci na skryté a neznámé zločince a škůdce; jsou studnicemi zdaru a nezdaru, bohatství a bídy, štěstí a zármutku. Povahy jednotlivých duchů, jak se projevují při jejich tanečních pohybech, jsou vlastnostmi konkrétních lidí – hněv, závist, láska, vášeň, smyslnost, ušlechtilost, skromnost, zdrženlivost, špatné zdraví a dobré zdraví, násilí atd. Duchové ovládají morální komunitu tím, že ovládají její ekonomickou činnost a její přírodní prostředí – epidemie, deště, bouře atd. (Onwuejeogwu, 1971, s. 288–289)¹⁹¹

Vyznavači kultu bori jsou ti, kdo se těmito duchy stali posedlými a kteří tvoří volné sdružení založené na svém postavení mistrů. Mají dům, kde se shromažďují a kde také žijí kultovní funkcionáři a hodnostáři, kde se konají pravidelné rituály posedlosti a jiné obřady a kde ženské vyznavačky kultu mohou provádět iniciaci nových členů. Nejvýše postaveným Vlastníkem ducha je obvykle žena, která má ženské i mužské pomocníky.

Sandayová tvrdí, že prostřednictvím kultu bori si ženy Hausů upevnily a udržely během let islamizace svou moc. Kult poskytl ženám shromaždiště, kde se mohly

scházet, nabývat zkušeností se zastáváním kultovních funkcí a úřadu a politicky se organizovat. Nároky na náboženské zkušenosti a zážitky, ať už v podobě posedlosti duchy, vidění nebo vyjadřování, představují obvyklý způsob, jak ženy, kterým se upírá mocenský vliv kvůli jejich pohlaví, mohou získat přístup k politické moci.¹⁹² Mýtus o stvoření objasňoval a zdůvodňoval tuto zvláštní podobu ženské moci: „Prostřednictvím duchů bori a posedlosti těmito duchy uplatňují ženy moc, o kterou dříve přišly. Jelikož bori jsou bytosti obdařené velkou silou a musí se s nimi zacházet s poddajností a podřízeností, dokážou ženy pod vlivem těchto duchů vzdorovat nejen domácí moci svých manželů, ale i moci politických úřadů.“ (Sanday, 1981, s. 36–37) Bez mýtu, který ženskou moc legitimizuje, je pro ženy mnohem těžší odvodnit své nároky na jakoukoli podobu rovnosti s muži. Relativní nedostatek ženských obrazů v mýtech o stvoření světa a v posvátných knihách judaismu a křesťanství vedl některé feministicky zaměřené badatele a badatelky, stejně jako západní pohany popsané výše, k vytváření vlastních mýtů, k požadování existence ženských božstev nebo k přepisování verzí patriarchálních mýtů, aby se tak posílilo duchovní a sociální postavení žen.

Příchod Lilit

Mnoho lidí, kteří nečtou hebrejské Písmo či křesťansky řečeno Starý zákon, je přesto obeznámeno se zprávou o tom, jak v knize Genesis Bůh stvořil Adama a Evu, i když si možná neuvědomují, že existují dvě verze tohoto příběhu: jedna v plurálu (Genesis 1, 26–31), kde Bůh tvoří lidi, druhá v singuláru (Genesis 2, 7–25), která umísťuje prvního muže a ženu do zahrady Edenu. Většina křesťanů také nezná židovské tradice spjaté s Lilit, Adamovou první, odbojnou ženou, jež se s Adamem přela a odmítala mu být podřízena („ležet pod ním“). Když Lilit viděla, že spolu nemohou vyjít, „vyslovila Nevyslovitelné jméno a odletěla do povětří světa“.¹⁹³ Adam si stěžoval Bohu, že ho Lilit opustila, a Bůh poslal tři anděly, aby ji přivedli nazpět, s těmito slovy: „Chce-li se vrátit živa a zdráva, dobrá; pokud ne, bude muset na sebe vzít to, že každý den zemře sto jejích dětí.“¹⁹⁴ Lilit se nevrátila s tím, že se raději utopí v moři, než aby byla poddána Adamovi. Příběh pak pokračuje objasněním původu ochranných amuletů s obrazem tří andělů, který nosí novorozenci, aby je chránil před Lilitinou kletbou (či spíše Boží kletbou uvalenou na Lilit). Podobně jako v případě dětských duchů bori se věří, že Lilit představuje obzvláštní nebezpečí hrozící ženám a dětem.¹⁹⁵ Eva je tedy stvořena nikoli ze země jako Adam, nýbrž z jeho boku, aby mu byla podřízena.

V jednom oblíbeném židovském feministickém midraši (komentáři) o Lilit a Evě Judith Plaskowová (a další) přepsala příběh o stvoření tak, že ženské postavy jsou

zrovnoprávněny, a nepoužily Lilit jako prostředku k zastrašení žen a k jejich odkázání do submisivní role.¹⁹⁶ Tak jako ve starších židovských verzích příběhu Lilit opouští zahradu, protože Adam se odmítá smířit s jejím rovnoprávným postavením. Eva „v sobě občas pociťovala schopnosti, jež zůstávaly nerozvinuté“, ale v zásadě byla spokojena se svou rolí Adamovy družky a pomocnice i přes zneklidňující blízký vztah Boha a Adama, který jako by ji vylučoval. Adam již dříve přesvědčil Evu, aby mu pomohla upevnit zdi Zahrady, aby si Lilit držel bezpečně od těla, a přitom jí vyprávěl „děsivé příběhy o démonu Lilit, který ohrožuje ženy při porodu a krade děti z kolébek uprostřed noci“. Avšak v boji Adama s Lilit ji Eva zahlédne a vidí, že je to žena jako ona. Jednoho dne Eva vyleze na jablonoň, kterou s Adamem kdysi zasadili, a přehoupne se přes zeď. Lilit čeká na druhé straně a potom spolu rozmlouvají dlouhé hodiny, „smějí se spolu a pláčou, a to znovu a znovu, dokud se mezi nimi nevytvoří sesterské pouto“. Adam řekl Bohu, jak si Eva počíná a jak se změnil její postoj k němu. Boha to taky zmátlo: „Něco se vymklo z původního plánu.“ Bůh ve feministické verzi příběhu o stvoření je Bohem procesuální teologie,¹⁹⁷ schopný se změnit a uvažovat o tom, jak se vyvíjí jeho stvoření: „Jsem, kdo jsem ... ale musím se stát, kým se stanu.“ Midraš končí slovy: „A Bůh a Adam očekávali v obavách, až se Eva s Lilit vrátí do zahrady, sršící novými plány a ochotné ji celou přebudovat.“

Mýtus se často liší od fikce a jiných forem vyprávění tím, že se mu nemůže připisat autor, ale rozdíl mezi oběma žánry se stírá, když jde o texty, jež mohou mít připisány své autory (například Mojžíš je v židovské a křesťanské tradici pokládán za autora Pentateuchu, prvních pěti knih hebrejské Bible), ačkoli obsahují prvky, jako například příběhy o stvoření, které by podle většiny definic byly charakterizovány jako mýty. Nehledě na svůj věk a původ mýty mohou být a také jsou používány k ospravedlnění statu quo; vytváření nových mýtů a rituálů se dá chápat a prožívat jako osvobození pro ty, kdo jim ochotně naslouchají a účastní se jich.

Strukturální studium mýtu

Claude Lévi-Strauss je spojován s filozofickým a obecně vědeckým směrem označovaným jako *strukturalismus* (viz kapitolu 1). Jeho dílo se snaží zodpovědět otázku, na kterou se lze dívat ze dvou hledisek. Jsou-li lidé nekonečně tvůrčí, proč využívají jen omezeného kulturního slovníku při organizování svého společenského života, svých příbuzenských systémů, svých mýtů? A z jiné perspektivy: jaké jsou společné prvky či struktury, které nám mohou pomoci vyznat se v ohromující rozmanitosti kulturních forem, které nacházíme? Je to jen jakási náhodná změť, nebo v nich lze rozpoznat nějakou strukturu? Odpověď přichází od lidského těla a jeho základní,

poněkud asymetrické binární formy. Sami sebe zakoušíme jako jedinou entitu, ale ve dvou částech – s levou a pravou mozkovou hemisférou, dvěma rukama a nohama, dvěma očima a ušima a také jsme rozlišeni na dvě pohlaví. Podobně jako u počítačové dvojkové soustavy, binárního kódu, který má sice jen dva módy – nulu a jedničku, vypnuto a zapnuto, plus a minus – ale díky obrovskému množství konfigurací může vytvářet ty nejsložitější programy, se i lidská mysl vyzná ve světě chápáním podobnosti a rozdílnosti. Cílem antropologie je podle Lévi-Strausse nikoli porozumět tomu, co společnosti „jsou“ jako takové (jak se o to snažil Franz Boas), nýbrž odhalit, jak se od sebe navzájem liší – řečeno jazykovědnými pojmy, hledat kontrastivní a distinktivní rysy (Lévi-Strauss, 1977, s. 63).

Ilustraci Lévi-Straussova použití binárních protikladů lze vidět v jeho rozboru mýtu pocházejícího ze západní Kanady, který se týká rejnoka (z čeledi platýsovitých) a Jižního větru. Než byl vytvořen rozdíl mezi lidmi a zvířaty, byli všichni nesmírně obtěžováni větry, jež neustále duly, takže nemohli sbírat měkkýše na pobřeží. Rejnok hrál klíčovou roli při ovládnutí Jižního větru, který byl pak osvobozen pod podmínkou, že bude vát jen v určitých obdobích nebo každý druhý den, aby se v mezidobí mohli tvorové věnovat své činnosti. Lévi-Strauss tvrdí, že volba rejnoka není náhodná. Rejnok má velmi přesně vymezené vlastnosti, neboť je značně velký, když se na něj díváme svrchu či zespodu, je však nesmírně tenký, když se na něj díváme ze strany. Dá se velmi obtížně chytit, protože se vždycky natočí úzkou stranou a stává se tak velmi nesnadným cílem. Tak jako moderní počítač má i rejnok dva odlišné stavy, jeden kladný, druhý záporný. Rejnok toho možná nemá s větrem mnoho společného, ale oba jsou v podobném vztahu k binárnímu problému. Vane-li Jižní vítr obden, je to jeden den „ano“ a druhý „ne“. Podle Lévi-Strausse je tu logická příbuznost (podobně jako de Saussurovy *asociace* či paradigmata) mezi Jižním větrem a rejnokem (Lévi-Strauss, 1995, s. 21–23).

Lévi-Strauss nepřímo vychází z myšlení svého přítele Romana Jakobsona (1896–1982), ruského jazykovědce a spoluzakladatele evropského hnutí strukturalistické lingvistiky nazývaného Pražská škola,¹⁹⁸ ale teprve studium díla švýcarského lingvisty a zakladatele sémiotiky Ferdinanda de Saussure poskytl Lévi-Straussovi prostředky k uskutečnění jeho záměru.

Ferdinand de Saussure (1857–1913) se zabýval zkoumáním jazyka jako soustavy znaků; toto zkoumání nazval *sémiologií*. Texty jeho přednášek vydané posmrtně v roce 1916 pod názvem *Cours de linguistique générale* (česky: Kurs obecné lingvistiky, Praha: Odeon 1989, pozn. překl.) měly zásadní vliv na jazykovědu dvacátého století. De Saussure chápal jazyk jako soustavu znaků, jež mají význam jen ve vzájemném vztahu. Podobně jako rozlišujeme slova na základě jejich fonetických rozdílů, rozlišujeme i ideje, jimž odpovídají, na základě rozdílů. Znak sám je arbitrární – slova jako taková nemají žádný význam, v nich samých není obsaženo, proč říkáme třeba „pes“, „dog“, „le chien“ či „der Hund“. V podstatě takového znaku není žádná „psovitost“ (jak by možná tvrdil Platón). Uvedené zvuky mají společné to, že odkazují na (nebo označují) ideu či pojem zvířete v kategorii, kterou označujeme jako psi.

znak { označované = pojem
označující = zvuk-obraz

Pro de Saussura je jazyk společenský jev: rodíme se do jazyka či jazyků, které existovaly před námi a kterým se učíme jako děti. Takový jazyk můžeme inovovat a individuálně k němu přispívat, ale ostatní nám porozumějí, jen dodržujeme-li pravidla tohoto jazyka existující už před námi.

la **langue** = jazyk jako systém

la **parole** = individuální projevy systému, jeho realizace

Jazyk se dá studovat dvěma způsoby: *diachronně* ve vztahu k jeho historickému vývoji nebo *synchronně* sledováním jeho různých složek a jejich vzájemných vztahů v daném časovém okamžiku.

Ctižádostivý plán, který uskutečnil Lévi-Strauss ve svém čtyřsvazkovém díle *Mythologiques* (1964–1972) a v jiných kratších knihách, přednáškách a pojednáních, spočívá ve snaze „rozluštit kód“ mýtů hledáním a pochopením jeho složek; je rovněž nutné všimnout si toho, jaké jsou vzájemné vztahy těchto složek jak v jednotlivém mýtu samém, tak jako součást mnohem širšího komplexu mýtů v nějaké větší kulturní oblasti (například na celém americkém kontinentu). Pro Lévi-Strausse jsou

mýty snahou lidí vyřešit nebo urovnat základní rozpory lidské existence. Mýty nám dodávají pocit, že rozumíme světu, i když základní dilemata (jako život/smrt, výkon/moci/závislosti, mužské/ženské) se nedají beze zbytku a naráz vyřešit.

Ideou, která byla důležitá pro Lévi-Strausovu analýzu mýtu, byla idea *asociací* či *paradigmat*, reprezentovaných svislou osou a idea horizontálních či časových vztahů označovaných jako *syntagmata*. Základní gramatickou strukturu jazyka určuje jeho syntagmatická struktura jako například vztah subjekt-sloveso-objekt ve větě *the woman had a baby* (žena měla dítě). Paradigmatická analýza se zaměřuje na substituční pravidla uvnitř gramatické kategorie, takže bychom mohli změnit význam, nikoli však strukturu věty, kdybychom nahradili subjekt, sloveso a objekt slovy věty *the man bought a cow* (muž koupil krávu) nebo *the man tricked his brother* (muž podvedl svého bratra) či *the nephew killed his uncle* (synovec zabil svého strýce). V mýtu to může znamenat, že máme dvě souběžné verze příběhu, jež představují jediný *mytém* či narativní jednotku:

the man tricked his brother	
↓ ↓ ↓	
the nephew killed his uncle	vztahy v mytému ↓ paradigmatické → syntagmatické

V pasáži „Zaječí pysk a dvojčata: rozštěpení mýtu“ (1995, s. 25–33) si Lévi-Strauss všimá rozšířené asociace mezi dvojčaty, zajíci, nohama, počasím a šotky v řadě amerických mýtů. Odmítá názor, že mýty lze chápat pouze ve specifickém kulturním a historickém rámci, přičemž se různé narativní jednotky příběhů pokládají za prvky, jež se dají přenášet a měnit v čase. Porovnáváním mýtů z různých částí kontinentu se Lévi-Straussovi daří ustavit logickou asociaci mezi prvky zdánlivě nesouvisujícími. Domorodí Američané zřejmě všeobecně věří, že dvojčata vznikají v důsledku rozdělení tělesných tekutin, které ztuhnou, aby utvořily dítě. Zajíc je počínající dvojče – rozštěpený pysk představuje možné rozdělení jedince na dvě oddělené poloviny. Dvojčata spolu závodí, které se narodí první, a proto porod, kdy vycházejí napřed nohy, což ohrožuje život matky i dítěte či dětí, je často předmětem obav a matka a dítě/děti při něm mohou umřít. Zajíc jakožto obojetná postava, něco mezi jedincem a dvojčetem, se může pokládat za moudré božstvo nebo za šotka či raracha. Pro Mary Douglasovou (viz kapitolu 2) se anomální postava, která přestupuje symbolické hranice nebo se jim vzpírá, často chápe jako mocná či nebezpečná nebo obojí, kdežto pro Lévi-Strausse by se anomálie naopak měla vyhledávat jako prostředník mezi hranice-

mi, jež jsou místem sporu. Zajíc je prostředníkem mezi dvojčaty a jednotlivci, ačkoli – jak si povšimla Douglasová – jeho postavení jako prostředníka je víceznačné.

Podle Lévi-Strausse nenacházíme význam mýtu, když budeme hledat původní, autentickou verzi mýtu, ale k jeho chápání jakožto celku dospějeme shromažďováním co největšího počtu verzí a hledáním metaforických (paradigmatických) a metonymických (syntagmatických) vztahů mezi jejich různými prvky.

Dvě dimenze ve strukturálním studiu jazyka a mýtu

↑	la langue (jazyk jako systém)	parole (jazyk jako projevy, realizace systému)
↓	diachronní (historická) paradigmata	synchronní (ateporální) syntagmata
↓	metafora	metonymie
		←————→

Lévi-Strausse, na rozdíl od mnoha myslitelů v devatenáctém století, kteří se zabývali otázkou stvoření světa, jeho původu (viz kapitolu 1), zajímá spíše systematické srovnání. Na rozdíl od Eliadea Lévi-Strauss nepředpokládá existenci původního úplného mýtu, který degeneruje, což by bylo něco podobného, jako kdyby někdo hledal nějaký dokonalý jazyk. Lévi-Strauss se nesnaží rekonstruovat složené mytické vyprávění z několika verzí ani nepovažuje na druhé straně každou verzi mýtu za izolovaný příběh, který by se měl interpretovat pouze v rámci jeho konkrétního kontextu. Zajímá se o změny a substituce existující v mytickém celku. Je to něco jako snažit se pochopit rozhovor shromažďováním různých verzí události, z nichž každá pomáhá vrhnout světlo na celek, aniž se přitom předpokládá existence nějaké původní „autentické“ verze příběhu. Lévi-Strauss není nevíšivý k dějinám či kulturní specifičnosti, jak někdy tvrdí jeho kritikové. Antropologie zajímá Lévi-Strausse spíše jako „vypracování logiky konkrétního“ (1977, s. 65), které přesahuje fenomenologický popis dané společnosti. Užíváním přísné metodologie (uvedené zhuštěně níže) má etnograf naději, že se dostane za emické popisy společnosti či pod ně a odhalí „stěžejní body ‚skutečného‘ systému“, který může „přenést zkoumání za hranice vědomí“ (1977, s. 67).

Lévi-Strausova metoda studia mýtu:

Mýtus se nikdy nesmí interpretovat izolovaně. Neexistuje žádné výsadní objasnění, neboť každý mýtus spočívá v interpretaci několika vysvětlujících úrovní.

1. Mýtus se nikdy nesmí interpretovat individuálně, ale vždy ve vztahu k jiným mýtům, které dohromady tvoří transformační skupinu.
2. Skupina mýtů se nikdy nesmí interpretovat sama, nýbrž odkazem: (a) na jiné skupiny mýtů; a (b) na etnografii společností, kde vznikají. Jestliže se totiž mýty mění vzájemným působením, vztah téhož typu spojuje (na příčné ose) různé úrovně zapojené do vývoje veškerého sociálního života. Tyto úrovně se nacházejí mezi formami technicko-hospodářské činnosti a systémy reprezentací a zahrnují ekonomické výměny, politické a rodinné struktury, estetický výraz, rituální praktiky a úkony a náboženská přesvědčení.¹⁹⁹

Přestože měl strukturalismus velký vliv na anglosaskou i francouzskou antropologii, zejména v sedmdesátých a osmdesátých letech dvacátého století, jeho obliba jakožto interpretační metoda klesla a Lévi-Strauss sám připouští, že je představitelem školy, která má dnes málo stoupenců, i když renesance zájmu o kognitivní antropologii se dá chápat jako pokračování širšího přístupu, který hledá univerzální struktury, nikoli jen dílčí popisy. Výsledky strukturální analýzy mýtu s jejími matematickými symboly a zdánlivě nekonečnými podrobnostmi vždy neodpovídají vynaloženému úsilí. Wendy Donigerová to ve své převážně příznivé předmluvě k vydání Lévi-Strausova díla *Myth and Meaning: Cracking the Code of Culture* vyjádřila takto: „Musíme vyskočit z Lévi-Strausova autobusu o jednu zastávku dřív než on. A jakmile vyskočíme, zjistíme, že tam ještě nejsme. Musíme přestoupit do jiného autobusu (teologického, psychologického), nebo dokonce do několika autobusů. Na mytické cestě potřebujeme mnoho přestupů. Ale víme-li, kam se podívat, Lévi-Strauss nám poskytuje tyhle přestupy také“ (1995, s. xiv).

Joseph Campbell a monomýtus

Jedním z nevlivnějších autorů písicích o mýtu v anglicky mluvícím světě je Joseph Campbell. I když znal výtečně mnoho kultur a po celý život se zajímal o domorodé národy Ameriky, byl spíše teoretikem a vypravěčem než etnografem. Tak jako Mirceu Eliada, Reného Girarda či Claude Lévi-Strausse jej zajímaly definitivní pravdy a významy za etnografickými detaily; Campbell se snažil obsáhnout celé dějiny

lidstva. Ačkoli v Campbellově díle hrají hlavní roli psychoanalytické ideje Sigmunda Freuda²⁰⁰ a zejména Carla Gustava Junga,²⁰¹ Campbell se k nim nestavěl zcela nekriticky.

Joseph Campbell (1904–1987). Vychován jako praktikující římský katolík v New Yorku byl Campbell už jako chlapec fascinován kulturou domorodých Američanů. Studoval jazyky a velmi dobře se vyznal ve srovnávací mytologii, přičemž se zajímal o řadu oborů od archeologie a antropologie přes psychologii a umění po anglickou literaturu, kterou vyučoval na Sarah Lawrence College v letech 1934–1972. Campbell si vysloužil svou pověst původního myslitele knihou *The Hero with a Thousand Faces* (Hrdina o tisíci tvářích, 1949), kde postuluje existenci *monomýtu* – univerzálního schématu, který je základem hrdinských vyprávění všech kultur. Campbell pak vydal čtyřsvazkové pojednání o mytologii s názvem *The Masks of God* (Masky Boží, 1959–1968) a celou řadu dalších knih a článků. Byl rovněž editorem mnoha knih z oboru srovnávací mytologie, autorem řady přednášek a mnohokrát vystupoval ve sdělovacích prostředcích. Jedno z jeho úsloví, „jdi za svým štěstím“, jež vyjadřovalo jeho přesvědčení o vůdčí síle v životě jednotlivce, se stalo přímo heslem jedné generace Američanů.

Hledání všeobjímajícího schématu a jednotné teorie, jež zůstávalo součástí Campbellova cíle a výzvy lidem, přijali antropologové, kteří se cítili na bezpečnější půdě, když se zaměřují na rozdíly mezi kulturami než na možné fundamentální podobnosti, spíše podezíravě. V předmluvě ke čtyřsvazkovému dílu *The Masks of God* zdůvodňuje Campbell všeobjímající záběr svého pojednání, které

... bylo potvrzením myšlenky, kterou jsem se již dlouho a věrně obíral, totiž jednoty lidského rodu, a to nejen v jeho biologii, ale i v jeho duchovních dějinách, jež se všude rozvinuly jako jediná symfonie se svými zprvu ohlášenými, pak rozvinutými, rozvedenými, umocněnými a obrácenými, zdeformovanými a znovu se prosadivšími tématy a dnes ve velkolepém fortissimu všech složek společně znějícími a nezadržitelně postupujícími k jakémusi mohutnému vrcholu, z něhož vznikne další velký pohyb. (Campbell, 1991, s. 5)

Mýtus hrdiny

Představa hrdiny je ústřední prakticky ve všech kulturách a je ztělesněním ideálů té které společnosti. Ve svém díle *The Hero with a Thousand Faces* (Hrdina s tisícem tváří [1949] 1990) Campbell tvrdí, že jisté archetypální vzorce se opakují a mohou

ve skutečnosti ukazovat na jediný, původní mýtus, který se postupně vyvinul. Campbell si vypůjčí obrat od irského spisovatele Jamese Joyce a označí hrdinovu cestu za monomýtus.

Hrdinova cesta se dá rozdělit do tří stadií,²⁰²

odchod (nebo oddělení, odloučení) → iniciace → návrat

Toto základní schéma hrdinského mýtu (níže je rozvedeno) obsahuje představení hrdiny. Ten je nám představen ve svém obyčejném světě, kde se mu dostává povolání k cestě; často se tak děje setkáním s nějakým tajemným či zázračným poslem. Nejprve se hrdina vzpírá a nechce výzvu přijmout, ale nějaký starý moudrý muž či žena jej přesvědčí, aby překročil první práh (Turnerův „liminální prostor“), kde je vystaven různým zkouškám a zakouší protivenství, setkává se s bájnými bytostmi, pomocníky a překážkami. Když se dostane do nejhlubší jeskyně, zakusí hrdina nejvyšší utrpení, a když získá cenu, je pronásledován zpět do obyčejného světa. Navrátilivší se hrdina, nyní občan obou světů, má moc udělovat požehnání, poklady nebo prokazovat nějaké dobrodiní ostatním lidem.

Vladimir Propp (1895–1970), příslušník ruské školy formalistů, který studoval lidové příběhy tak, že je rozdělil na narativní jednotky zvané *naratémy*, tak jak formální lingvistika dělí věty na morfémy. Propp se zejména zajímal o ruské lidové příběhy a rozlišoval 31 generických naratémů. I když ne všechny se objevují v každém příběhu, jejich pořadí je vždy stejné. Proppův výklad narativních sledů představený v jeho knize *The Morphology of the Folktale* (Morfologie pohádky, 1958) je jedním z řady pokusů popsat společný rys hrdinských mýtů. Jinými příklady jsou *The Myth of the Birth of the Hero* (Mýtus zrození hrdiny, [1909] 2000) Otto Ranka, *The Hero* (Hrdina, 1936) Lorda Raglana a *The Hero with a Thousand Faces* ([1949] 1990) Josepha Campbella.

Campbell hojně doložil, že hrdinské mýty mnoha kultur mají zmíněné základní schéma; platí to i o románech, filmu a o dalších druzích umění. Zřejmým příkladem ze světa literatury tu je Tolkienův *Pán prstenů* s hobbitem Frodem Bagginsem a mužem Aragornem, kteří mají souběžné, propletené hrdinské role. Mnoho umělců

vděčí Campbellovu monomýtu za bezprostřední inspiraci pro jejich vlastní díla. Stačí zde uvést George Lucase, autora sci-fi filmů *Hvězdné války*; Richarda Adamse, autora knihy *Watership Down* (Daleká cesta za domovem), kde je hrdinou králik, a bratry Wachovské a jejich film *Matrix*. Čtenáři jistě neujde, že ve všech těchto případech je hrdinou ve skutečnosti osoba či zvíře mužského pohlaví. Monomýtus je především, ač ne výlučně, mužská záležitost.

Stadia hrdinovy cesty

Ačkoli v jednotlivostech se hrdinské mýty mohou lišit a některé sledy ve vyprávění mohou chybět a jiné mohou být přidány, v mnoha, ne-li ve všech hrdinských mýtech a smyšlených příbězích od nich odvozených lze spatřovat jedno základní schéma. Jak už jsme poznamenali, hrdinovo putování opakuje trojstupňovost přechodového rituálu: jde o směřování od struktury k anti-struktuře a pak nazpět ke struktuře. Postavy v monomýtu mají univerzální kouzlo, protože nejsou závislé na vnějších zkušenostech jednoho individua či na konkrétních historických událostech, nýbrž na univerzálních archetypech spojených s vnitřním psychickým rozvojem a vývojem lidstva jako celku.

Přestože pohlaví hrdiny není specifikováno, sled událostí zjevně předpokládá, že hrdina je mužského pohlaví a na rovině psychologického zapojení dává cesta smysl pouze z mužské perspektivy.²⁰³ Campbell sice uvádí ženské i mužské příklady hrdinů, jednotlivá stadia cesty však ukazují, že ve skutečnosti má na mysli hrdinu mužského. Hrdinství má stereotypně povahu dobývání, což jasně ukazuje na hrdinu-muže, ale ve druhé či střední fázi cesty se hrdina setkává s ženským božstvem či svůdnicí (a spí s ní) a dosahuje usmíření se svým sokem, kterým je postava mužského boha/otce.

Hrdinova cesta

I Oddělení (odchod)

- 1 Hrdina je uveden do obyčejného světa struktury.
- 2 Je povolán k dobrodružství, které však zpočátku odmítá.
- 3 Hrdinu vyzve moudrý stařec nebo stařena, aby povolání přijal.
- 4 Hrdina pak překračuje první práh do bájného světa.
- 5 Při dobrodružstvích a zkouškách se hrdina setkává s různými pomocníky.
- 6 Hrdina se někdy nachází na místě, jež se někdy označuje jako „břicho velryby“ či „nejhlubší jeskyně“.

II Inicie

- 7 Hrdina se setkává se ženou či ženami v podobě bohyně a/nebo pokašitelky.
- 8 Dochází k určitému usmíření či spojení s postavou otce.
- 9 Hrdina prochází poslední zkouškou nebo podstupuje vrcholné utrpení.
- 10 Získává meč, poklad nebo dobrodíní nebo ezoterické poznání/poznání sebe samého.

III Návrat

- 11 Začíná stadium návratu, ale ten může být zprvu odmítnut jako zrcadlový obraz počátečního povolání k dobrodružné cestě.
- 12 Dochází ke kouzelnému letu, při němž hrdinu pronásledují zlovolné síly.
- 13 Hrdina je zachráněn vnější silou nebo vnějším působením.
- 14 Hrdina překračuje práh do obyčejného světa struktury, proměněn zkušeností cesty.
- 15 Jako pán dvou světů má hrdina moc žít v obou a může být na základě tohoto poznání prospěšný nebo dávat dary či prokazovat dobro, jež získal, těm, kdo žijí v obyčejném světě.

Carl Gustav Jung (1875–1961), švýcarský zakladatel analytické psychologie. Jung odmítl Freudovo zdůrazňování *libida* a dominanci sexuality v lidských pohnutkách. Podle Junga je lidská psychika založena na pojmu *kolektivního nevědomí*, což je obecná psychologická dispozice, která působí prostřednictvím snů, mýtů a symbolů. Myšlení pracuje s omezeným počtem *archetypů*, k nimž jsou jiné ideje a zkušenosti připodobněny a tvoří „komplex“.

Čtyři základní Jungovy archetypy:

- Stín
- Anima
- Animus
- Svěbyť (Selbst)

Nevědomá mysl rovněž pracuje s řadou lidstvu společných symbolických forem, které se dají nalézt jako rozpoznatelné typy ve snech, mýtech a příbězích z mnoha různých kultur.

Těmito symbolickými typy jsou:

- Dítě
- Nadčlověk
- Hrdina
- Velká matka
- Moudrý stařec
- Šibal

Jung se domníval, že psychologické zdraví závisí na tom, jakou pozornost člověk věnuje těmto archetypům a symbolům a jak je dokáže integrovat, a že bychom tudíž měli brát vážně sny, mýty a naši vlastní náboženskou inspiraci i inspiraci vycházející z jiných kultur.

Gender hrdiny

Ačkoli hrdinové mohou být teoreticky mužského nebo ženského pohlaví a libovolného věku, jsou to především mladí mužové (Luke Skywalker ve *Hvězdných válkách*, Frodo Baggins v *Pánovi prstenů*), přestože podle jungovských zásad se hrdinové na svou cestu vydávají až v druhé polovině života. Hrdiny mohou být i dospělí mužové, nebo se o tuto roli dělit s mladším protagonistou (podobně jako Aragorn se o svou hrdinskou roli dělí s Frodo Bagginsem). Je-li hrdinou žena, pak takřka vždy je to dívka před pubertou (Alenka v *Říši divů*, Dorota v *Čaroději ze země Oz*, nebo Lucie v knížce *The Lion, the Witch and the Wardrobe* [Lev, čarodějnice a skříň] od C. S. Lewise). Jako by hrdinská role byla nepřátelská zralému ženství.

Je-li hrdinou žena, příběh může být složitější a může obsahovat více poselství. U mnoha druhů primátů jsou nejzvědavější mladí samci, kteří se sdružují do výlučně samčích skupin a putují co nejdále od domova a pak se vrátí, aby převzali úlohu „manžela“ a „otce“. Hrdina monomýtu odráží mužský životní běh lépe než charakteristický život ženský. Šimpanzí samice se například rychleji učí od svých matek a jsou dovednější v užívání různých metod než jejich bratři, kteří se nedokážou tak dlouho soustředit a tráví víc času se svými samčími vrstevníky. Ženy mají v lidských společnostech obvykle omezenější geografické a sociální spektrum možností než jejich mužské protějšky a přebírají domácí role dospělých v nízkém věku, když pomáhají

přinášet vodu, vařit, pracovat v hospodářství, starat se o mladší sourozence a tak dále. Bruce Lincoln uvádí, že van Gennepovy a Turnerovy fáze přechodového rituálu (viz kapitolu 6) vystihují mužskou iniciaci přiléhavěji než ženskou, a předkládá alternativní schéma

uzavření → proměna / zvětšení → vynoření (znovuobjevení),

které představuje větší kontinuitu mezi dětstvím a dospělostí než u mužů. Iniciace žen často posiluje domácí roli, kdy jsou ženy podřízeny manželům, otcům a starším ženám (Lincoln, 1991) – může to být hrdinské, není tu však přítomna cesta někam pryč a opětný návrat, tedy hlavní charakteristiky monomýtu.

Když píše o středověkých mystičkách, všímá si Caroline Walker Bynumová (1987) toho, že životní dráhy středověkých světic a mystiček se méně vyznačují náhlými obráceními a zvraty než dráhy jejich mužských protějšků a že vysoké procento světic se pro náboženský život rozhodlo už v raném dětství. Na rozdíl od světců, jejichž hrdinské cesty obsahují náhlé povolání a obrácení (vzpomeňme tu například na sv. Pavla, který oslepl, když uslyšel Ježíše, který ho oslovil a povolal na jeho cestě do Damašku, nebo sv. Františka, který se svlékne a odhodí pěkné šaty před assiským biskupem), ženy ke svému povolání dorůstají pozvolna. Může to být proto, že muži ve většině společností a ve většině dob měli větší moc než ženy a mohli si sami utvářet běh svého života. Jak muži, tak ženy ve středověké Evropě měli sklon k tomu, považovat světic za modely utrpení a světce za modely činu.²⁰⁴

Když už se ženy vydají na hrdinskou cestu, děje se tak v skrytu. Musí nalézt nějakou strategii, jak zapřít samy sebe či odvést pozornost od sebe jako sexuálního objektu (vezměme například takovou Janu z Arku, která se oblékala a žila jako muž), nebo mohou zdůrazňovat svou neškodnou ženskou povahu, aby odvrátily pozornost od svých činů (jak to činilo mnoho spisovatelek-mystiček, třeba ve dvanáctém století německá abatyše Hildegarda von Bingen).²⁰⁵ Může se zdůraznit panenství a celibát (jak u anglické královny Alžběty I., „královny panny“) a tak odmítnout či překonat modely ženských rolí. Jelikož ženy jsou zřídka pověřeny vyučovat nebo zastávat mocenská postavení a úřady, musejí obvykle čekat na dobu po přechodu nebo používat autority dané viděními a nároky na nadpřirozené vedení, aby mohly prokazovat dobrodiní nebo se dělit o moudrost, jíž na své cestě nabyly.²⁰⁶ Ženy mohou měnit svět a také to dělají, ale jejich hrdinství často souvisí spíše s takovými vlastnostmi, jako je odolnost, vytrvalost, trpělivost, odhodlání a soucit než dramatické udatné, neohrožené činy a magický zásah. Žena v mýtu spíše obsazuje roli bohyně či svůdnice, moudré ženy či čarodějnice než roli hrdinky příběhu.

Verzí hrdinské cesty, která je přístupnější pro ženy než schéma Campbellovo, Rankovo či Raglanovo, je schéma Carol Pearsonové, jež dále rozvíjí Jungův pojem archetypů. Pearsonová je autorkou mnoha knih zaměřených na popularizaci pojmu archetyp a ukazuje, jak jsou archetypy pro lidi v jejich všedním životě důležité. V knize *The Hero Within* (Hrdinou uvnitř, 1999) si Pearsonová volí šest nejběžnějších archetypů, jež se vztahují jak k osobnostním typům, tak fázím hrdinského putování (našeho putování od období dětství, přes období zralosti až ke stáří). Jsou koncipovány, aby byly stejně důležité pro ženy i pro muže. Tak jako struktura dějové linie je i každá narativní jednotka/archetyp spojena s dary a úkoly, jež známe z monomýtu. Šest archetypů uváděných níže se dá také rozdělit po dvojicích do fází oddělení/odchodu (sirotek, poutník/tulák), iniciace (hrdina, altruista) a návrat (nevinný, kouzelník).

Hrdinská cesta ²⁰⁷				
	archetyp	struktura dějové linie	dar	úkol
	sirotek	jak jsem trpěl/a nebo přežil/a	nezlomnost	překonat obtíž
narození				
	poutník/tulák	jak jsem uprchl/a nebo si našel/a vlastní cestu	nezávislost	nalézt sebe sama
	bojovník	jak jsem dosáhl/a svých cílů nebo porazil/a své nepřátele	odvaha	prokázat svou cenu
	altruista	jak jsem dával/a druhým a jak jsem se obětoval/a	soucit	projevit velkodušnost
	nevinný	jak jsem našel/a štěstí nebo zaslíbené země	víra	dosáhnout štěstí
smrt				
	kouzelník	jak jsem změnil/a svůj svět	moc	přeměnit svůj život

Antropologové věnovali celkově méně pozornosti psychologickým, symbolickým aspektům mýtu, které tak fascinovaly Carla Junga, Josepha Campbella a Carol Pearsonovou, a zaměřili se spíše na otázky struktury, funkce, kontextu a paměti.

Dějiny, mýtus a paměť

Pro Lévi-Strausse je mytologie statická – tytéž mytické prvky se stále znovu spojují a kombinují v uzavřeném systému, kdežto dějiny jsou otevřené (1995, s. 40). Tento rozdíl však není tak neměnný, jak by se mohlo na první pohled zdát. Dějiny mohou obsahovat mytické prvky, které se mohou nejrůznějším způsobem uspořádané použít k vytvoření původních vyprávění. Lévi-Strauss se zaměřuje na dvě knihy sepsané náčelníky etnika Cimšjanů ze severozápadního tichomořského pobřeží Kanady a zachycující dějiny jejich etnických skupin. *Men of Medeek* (1962) je pravděpodobně doslovné vyprávění od náčelníka Waltera Wrighta; autorem druhé knihy je náčelník Kenneth Harris (1974). Dají se porovnat s pracemi založenými na údajích shromážděných od Cimšjanů, které však nese-psali domorodci – mám tu na mysli například dílo *Tsimshian Mythology* od Boase a Tatea. V dílech, jež sestavili antropologové, je materiál uspořádán tak, že začíná kosmologickými a kosmogonickými mýty a teprve mnohem později se objevuje tradice v podobě legend a rodinná historie. Díla Wrighta a Harrise však začínají mytickou či spíše historickou zprávou o vyvrácení jakéhosi města a rozptýlení jeho obyvatel. Obě zprávy obsahují „vysvětlující jádro“ – zápas a vraždu, které jsou důsledkem cizoložství, avšak protagonisté a podrobnosti se liší. Lévi-Strauss to označuje za „minimýtus“, v němž dochází k různým (metaforickým) proměnám. Když se změní jeden prvek, musí se ostatní odpovídajícím způsobem uspořádat (metonymicky). V obou dějinných příbězích se často opakuje týž typ události. V obou líčeních se tytéž události odehrávají na různých místech, týkají se jiných lidí a mohou se vztahovat k různým historickým obdobím.

Lévi-Strauss o těchto líčeních říká, že představují přechodnou úroveň mezi mýtem a dějinami: „Ukazuje nám, že použijeme-li stejný materiál – jelikož je to jakési společné dědictví všech skupin, všech klanů, všech rodů – může se přesto vytvořit původní zpráva pro každý z nich.“ (1995, s. 40–41) Když se pokusíme jednoduše sestavit nějaký „mišmaš“ z tradic a náboženských přesvědčení mnoha různých etnik – podobně jak to udělal Frazer ve své *Zlaté ratolesti* – historický ráz příslušného materiálu je tentam. Jak říká Lévi-Strauss:

Ztrácíme tak ze zřetele základní ráz materiálu – že každý typ příběhu patří dané skupině, rodině, rodu nebo klanu a snaží se objasnit jeho osud, který může být úspěšný nebo naopak katastrofální, nebo může být jeho záměrem objasnit práva a výsady, jak existují dnes, nebo se snažit zdůvodnit nároky na práva, jež už od té doby zanikla. (Lévi-Strauss, 1995, s. 41)

Tento sklon k historizaci našich mýtů a k mytologizaci našich dějin nemají jen domorodá etnika a tradice, ačkoli Lévi-Strauss má přece jen za to, že mýtus v předliterárních kulturách i kulturách psaných má odlišný účel. Mytologie v předliterárních kulturách se snaží o to, aby „budoucnost zůstala věrná přítomnosti a minulosti. Pro nás by však budoucnost měla být vždy odlišná, dokonce stále odlišnější od přítomnosti“ (tamtéž, s. 43).

Strukturální výzkum mýtu byl v britské antropologii oblíbený jen nakrátko. Jedním z hlavních zastánců strukturálních metod analýzy byl Edmund Leach v Cambridgi, který použil Lévi-Straussových tezí modifikovaných anglickým selským rozumem. Biblické mýty se rozebíraly jako (neuvědomované) binární protiklady jako život a smrt, smrtelný a nesmrtelný spolu se zprostředkující kategorií (panenské matky, vtělení bohové), která je „nadpřirozená“, „posvátná“, je jádrem tabu a rituálu.²⁰⁸ Vezmeme-li si na pomoc analogii z počítačového jazyka s jeho prvky *redundance* (opakování téhož námětu s odlišnými detaily) a „bitu“ (narativní jednotky informace, která se dá použít v různých kontextech) a též psychoanalýzy (za předpokladu nepochopitelnosti na vědomé úrovni), je úlohou strukturálního antropologa „rozluštit kód“ odhalením hloubkové struktury příběhů. Leach zastává názor, že mýty se dají chápat jako „výraz nepozorovatelných skutečností jakožto pozorovatelných jevů“,²⁰⁹ přičemž jakkoli je tu pro věřící nějaký „vysílač“ poselství, přinejmenším hovoříme-li o Bibli, pro antropology tu jsou jenom „příjemci“.²¹⁰

Důležitost kontextu

Jak vysvítá z diskuse o Cimšjanech uvedené výše, Lévi-Strauss ve své analýze neopomíjí, jak se někdy tvrdí, roli dějin, méně než většina antropologů se však zabývá dějinným a etnografickým kontextem, anebo kontext, o němž hovoří, dává přednost kultuře před soudobými zájmy o politické záležitosti. Velmi podobnou myšlenku ohledně přístupu k mýtu jako „sbírání motýlů“, kterým se natolik vyznačuje oblast mytologie, vyslovila Mary Douglasová (1996, s. 48). Ve své studii o Pohádce o Červené karkulce se snaží předvést citlivost ke kulturnímu a historickému detailu, která je nezbytná k „interpretaci mýtů jiných etnik“ (tamtéž), a kritizuje teoretiky, kteří „rádi sbírají materiály o takzvaných mýtech, kde se jen dá, aniž by však přihlíželi k pramenům nebo k tomu, jak či proč se příběhy vyprávěly, nemluvě už o tom, jak a proč byly uchovávány či shromažďovány“ (tamtéž).

Douglasová, tak jako William Robertson Smith před ní, chce znát kontext mýtu, než jej bude interpretovat: „Kdo jej vypráví? Komu? Při jaké příležitosti? K vysvětlení jakého obřadu slouží?“ (Douglas, 1996, s. 39). Jinak řečeno, k jakému žánru mýtus patří? Příběh o Červené karkulce je přesně vzato pohádkou, nikoli čistým

mýtem, dá se jej však výhodně použít k ilustrování informace nutné k tomu, aby se mýty daly pochopit. Ve verzi příběhu vyprávěné dětem před spaním nese děvčátko babičce koláče a cestou potká vlka, jenž se jí ptá, kam jde. Vlk běží napřed, aby zakouzl a snědl babičku, což učiní a pak si nasycený lehne do její postele. Když Karkulka přijde, začíná rozhovor, kdy je dítě udiveno rozdíly mezi babičkou a vlkem: „Babičko, vy máte velké uši!“ ... „Ale babičko, vy máte velké zuby!“ – a v tomto okamžiku vlk vyskočí z postele, aby ji snědl, ale Karkulku zachrání myslivec, který se objeví, zabije vlka a rozpárá mu břicho, aby babičku zachránil.

Podle Verdiera (1980, citovaného in Douglas, 1996) se však v původních francouzských verzích z devatenáctého století vlk a děvčátko střídají, když jedí babičku (a děvčátko nemá červenou čepičku). Role vlka je ve skutečnosti spíše menší, vlk tu vystupuje náhodně. V každé z verzí zaznamenané pohádky je k dispozici volba mezi cestami k babiččině chaloupce. Dívka nebo mladá žena asi tak v pubertálním věku se může vydat cestou špendlíků nebo jehel, což je ve svém původním kontextu správně chápaná metafora pro volbu mezi dívčím věkem (spojeným se špendlíky) a zralým věkem ženským (spojeným s jehlami včetně sexuální narážky na navlékání jehly). Rozmluva s vlkem se dá interpretovat také jako přechod do ženského věku. Vlk láká dívku k sobě do postele a ona mu vyhoví; přitom zjišťuje, jak je velký, silný a chlupatý (Douglas, 1996, s. 43). Mimoto, že jí svou babičku, vykonává dívka různé domácí práce, jak by to dělala ve vlastní kuchyni. Příběh se dal chápat jako ženská iniciace, ale také přiznává, že nastane čas, kdy babička už nebude moci navlékat jehlu a její místo zaujme mladší žena (babička je snědena mladší ženou). Bez takových historických a kulturních podrobností venkovského života ve Francii devatenáctého století zůstávají interpretace pohádky ochuzené.

Mýtus a paměť

Ukázal-li Lévi-Strauss, jak Cimšjanové vytvářejí osobní příběhy využívající mytických motivů, mohli bychom se zeptat, jakou roli hraje ve vytváření takových příběhů paměť a kde a jak se dějiny stávají mýtem. Gramotnost patrně nebrání tomu, aby se mytologické prvky zahrnuly do zaznamenaných dějin. U nás v rodině máme rodokmen, který spolehlivě zachycuje jednu linii předků po několik generací, načež je v něm uvedeno: „pocházel z Adama“. To byl v devatenáctém století obvyklý tropus, jehož skotská a welšská varianta zaznamenávala údajně původ ze sv. Anny, Ježíšovy babičky z matčiny strany. Genealogické výzkumy nám ukázaly, jak se v psané a ústní tradici zkráceně zachycovaly generace, jak se ztotožňovali odlišní jednotlivci a jak se zase dělili, jak se méně významné linie připodobňovaly významnějším a jak někteří

jedinci v genealogiích mizí, zatímco jiní nabývají většího významu. Jednou ze studií, jež nám pomohou pochopit, jak se mytologizovaly a ritualizovaly historické události, jsou pojednání Rosalindy Shawové (1997, 2002) o obchodu s otroky v komunitách, které žijí v republice Sierra Leone v západní Africe a mluví jazykem temne.

V ústních líčeních se zmínka o obchodu s otroky vyskytuje u Temnů zřídka, ale toto povědomí přežívá v historické paměti v podobě škodlivých duchů, čarodějů, ve viděních rituálních specialistů a v zobrazování technik věštění. Čarodějnictví Temnů není nějaký „tradiční“ jev, ale ve své dnešní podobě jev zcela moderní a své podoby nabývá v důsledku historické zkušenosti se zámořským obchodem s otroky. V kosmologickém myšlení Temnů jsou tři neviditelná místa, která se protínají ve viditelném světě – „Místě mrtvých“, „Místě duchů“ a „Místě čarodějů“. Když se Shawová ptala na tyto tři neviditelné světy, o prvních dvou toho nezjistila mnoho konkrétního. Místo čarodějů se naopak konzistentně popisovalo jako „městský svět blahobytu a prudké globální mobility“ (Shaw, 1997, s. 875). Bylo chápáno jako vzkvétající město, kde vedle sebe stojí mrakodrapy a domy plné zlata a diamantů; kde mercedesy jezdí po výborných cestách; kde pouliční prodavači opékají „podlouhlé kousky“ (kebaby) lidského masa; kde obchody prodávají elegantní „čarodějnické šaty“, které z těch, kdo je nosí, dělají zvířecí dravce v lidském světě ... kde obchody s elektronikou prodávají magnetofony a televize (a v dnešní době videa a počítače); a odkud z čarodějnických letišť vzlétají čarodějnická letadla – letadla tak rychlá, dozvěděla jsem se, že „mohou letět do Londýna a zpět za [pouhou] hodinu“ – do míst po celé zeměkouli. (Shaw, 1997, s. 857).

Na jedné úrovni tyto obrazy čerpají z motivů, s nimiž se lze setkat ve většině subsaharské Afriky. Zkorumpované režimy spotřebovávají ve svých zemích velké množství zdrojů, zatímco chudí umírají z nedostatku základních životních potřeb. Bohatství se získává na úkor jiných – a čarodějnictvím je výraz, který se běžně užívá k vysvětlení tohoto „pojídání“ souseda, rodiny, etnika, s nímž by bylo vlastně správně se rozdělit.²¹¹ Čarodějnická města Temnů mají ještě specifitější historickou dimenzi. Ve většině Kamerunu se hora Kupe považuje za místo čarodějnických trhů a zombiů, což tkví ve zkušenosti těch, kdo museli pracovat na plantážích, stali se z nich nevolníci a museli pracovat pro cizí pány. U mnohých etnik v republice Sierra Leone se technika pokládá za produkt čarodějnických sil, které se Evropané naučili využívat, aby dosáhli materiálního úspěchu. Technický rozvoj nevyžaduje méně čarodějnictví, nýbrž více – i Afričané musí objevit tajemství, jak takových sil využívat. Problém tkví v tom, že Evropané nejsou prostě ochotni se o své znalosti podělit.²¹² U Temnů „označuje výraz ‚evropanství‘ celou škálu antisociálního chování – žít izolovaným, odloučeným životem, vyměňovat si letmé pozdravy a přitom se ani nezařadit, jíst maso ve velkém množství a jíst sám, aniž jsou k jídlu pozváni ti druzí...

Takové vlastnosti jako odloučenost, sobectví a nenasytnost jsou přesně ty vlastnosti, jimiž se vyznačují čarodějové“ (Shaw, 1997, s. 860–861).

Kontakty Evropanů s Temny trvají již čtyři či pět století. Jejich etnikum bylo redukováno na entity, jež lze využít a spotřebovat, vyměnit za bohatství v evropském obchodu s otroky. Velké množství kapitálu, který byl hybnou silou průmyslové revoluce v Británii a ve zbytku Evropy, a vzrůst amerických kolonií pocházely z finančních prostředků vytvářených na plantážích Nového světa závislých na africké otročské práci. Místní bohatství v Sierra Leone bylo získáno výměnou surovin, a zejména otroků s evropskými obchodníky. I když se nejstarší zprávy o divinaci (věštění) v této oblasti z konce patnáctého století nezmiňují o čarodějnictví, zdá se, že v sedmáctém století věštci ztotožňovali příbuzné nemocného nebo mrtvého s čarodějí, z nichž mnozí, zejména z chudších rodin, se stali otroky. Afričtí otrokáři tím byli „zproštěni viny“, když se z čaroděje jakožto oběti obchodu s otroky stal agresor. Úlohy divinace při dodávání „čarodějů“ na mezinárodní trh s otroky si všimli angličtí zprostředkovatelé, ale obrátili směr vlivu, neboť pokládali čarodějnictví a divinaci za příčinu, nikoli za následek. Se zrušením otroctví upadla i praxe identifikovat a zotročovat čaroděje a jako příčiny nemoci nebo smrti se častěji uváděli duchové než čarodějové.

Shawová ukazuje paralelu mezi evropskými otrokáři zneužívajícími místní obyvatelstvo, věštce a jiné bohaté místní obyvatele, kteří těžili z obchodu s otroky, na jedné straně a dnešními příslušníky elity, kteří – očividně čarodějové vzhledem ke svému bohatství – nejsou ti, kdo by byli veřejně obviněni z čarodějnictví. Dnes stejně jako v minulosti jsou jako čarodějové obviňováni chudí a bezmocní. Říká se, že ač „se možná zdá, že jsou slabí a nedůležití v tomto světě ... jsou to ‚velcí lidé‘ v neviditelném městě“ (Shaw, 1997, s. 868).²¹³ V závěru Shawová uvádí: „Zabudováno do představ Temnů rozsáhlou historickou zkušeností, jež spojila nadregionální obchodní toky a zahraniční zboží s provozem v lidském životě, je čarodějnické město v pojetí obyvatel země Sierra Leone ‚kosmologií kapitalismu‘ (Sahlins, 1988), který ‚si pamatuje‘ tuto zkušenost při svém budování jako zarážející komentář ke globálnímu modernismu“ (Shaw, 1997, s. 869–870).

I když se zdá, že jsme se dost odchýlili od příběhů o bozích a hrdinech, kteří jsou obvykle mytologickými subjekty, analýza Shawové ukazuje – a to je velmi důležité – jak se historické události včlenily do kulturní paměti učitého etnika. Místo, kde sídlí čarodějové, pohádkové čarodějnické město, jak jej popisují Temnové, nám může připadat jako obsah bájí a snů – jako mytologické místo, pokud vůbec někdy existovalo, ale toto místo tkví ve složitém komplexu vztahů, jež jsou moderní, globální a založené na nedávné historické zkušenosti. Zatímco náčelníci severoamerických domorodých Cimšjanů používali historických vyprávění, aby vytvářeli své mytologic-

ké dějiny, Temnové užívají ústního vyprávění a rituálu k reprodukování svých vzpomínek na otroctví.²¹⁴

Urbánní mýtus

Urbánní mýty nás mohou naučit mnohému, co se týká toho, jak se vyprávění může vsunout mezi mýtus a dějiny. Obvykle mají jasnou narativní strukturu – zápletku, postavy, čas a místo děje – s dostatečným počtem méně závažných vnějších detailů, aby se příběhu dodalo na autentičnosti. Mnoho urbánních mýtů obsahuje prvky, které mají vlastnost jungovského archetypu, například cizinec/anděl, který se objevuje, když nastávají potíže, a vede cestovatele nebezpečnými místy do bezpečí, načež zmizí. Ať už je způsob dopravy jakýkoli, základní podoba vyprávění, opakovaná v mnoha dobách, na mnoha místech a v mnoha kulturních kontextech, je vždy táž. Jiné tropy jsou kulturně specifitější. Přesvědčení, že když si muž potřeše rukou s cizincem, jeho penis zmizí, vyvolává v některých částech západní Afriky pravidelně paniku. Jiné urbánní legendy, jako příběh o člověku, který se po setkání s cizincem probudí a shledá, že nemá jednu ledvinu, mají dlouhé trvání a jsou dosti rozšířené.²¹⁵

Urbánní mýtus či legenda je formou folkloru, který se často bere jako fakt. Příběhy se opakují verbálně v novinách a jiných sdělovacích prostředcích a ve stále větší míře v elektronické poště. Urbánní mýty nejsou založeny na bezprostřední zkušenosti, ale má se za to, že pocházejí z nějakého důvěryhodného zdroje. O popisovaných událostech se často říká, že se staly „příteli přítele“ (angl. *friend of a friend* – FOAF). Výraz „urbánní“ se používá k odlišení takových vyprávění od „tradičního folkloru“, třebaže to právě není příliš užitečná distinkce, neboť existuje značná kontinuita „tradičních“ a „moderních“ forem tohoto žánru, přičemž doklady o takových příbězích lze nalézt už u řeckého historika Herodota v pátém století př. Kr. Urbánní legendu zpopularizovala kniha Jana Harolda Brunvanda *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends & Their Meanings* (Mizející stopař: americké urbánní legendy & jejich významy) z roku 1981.

Urbánní mýty hrají na strunu lidských obav nebo jsou jejich odrazem. Jsou často vyvolány strachem ze změny, nové techniky nebo ze setkání s cizinci. Ve skutečnosti mohou být opodstatněné. Stejně jako politikové a elita v republice Sierra Leone a zkušenost obchodu s otroky může být zprostředkována obrazem čaroděje, je i svět obchodu s transplantovanými orgány a mezinárodní obchod s částmi lidského těla a neschopnost se osobně orientovat ve stále techničtějším systému zdravotnictví zprostředkováván představou cizince-svůdce, který vyjímá ledvinu z těla nevinné oběti. Nancy Scheper-Hughesová (2002) ve své zprávě o nezákonném obchodu s lidskými orgány k transplantaci připomíná, že pověsti o tom, že v brazilském Recife se

chudí unášejí za účelem prodeje orgánů, mají přesně ráz městské legendy. Scheper-Hughesová o nich zpočátku psala tímto způsobem jako o odrazu „normálního, běžně přijímaného každodenního násilí prováděného na tělech chudých a lidí na okraji. Násilí se praktikuje ve veřejných klinikách, nemocnicích a v policejních márniciích, kde se na potíže a utrpení chudáků pohlíží často s posměchem, nezájmem a všeobecnou neúctou“ (2002, s. 34).²¹⁶ Pověsti o krádežích orgánů začínaly přicházet v různých obměnách z mnoha jiných oblastí Jižní a Střední Ameriky, poté z Afriky, Indie, Asie a Evropy. V Polsku a Rusku se říkalo, že orgány chudých dětí „se prodávají bohatým Arabům na transplantace“ (s. 35). V subsaharské Africe se objevily zvěsti o tom, že orgány kradou upíři sající krev. Říkalo se, že požárníci či zdravotníci za volantem červených dodávek objíždějí městem „ve snaze zmocnit se nic netušících lidí, omámit je drogami a pak je zabít, aby se z nich pak odčerpala krev nebo se jim vyňaly orgány nebo odebraly části těla – zejména pohlavní orgány a oči – pro využití v magickém lékařství (*muti*) nebo pro tradičnější lékařské účely“ (tamtéž).²¹⁷ V italských verzích tohoto námětu unáší lidi černá sanitka. Tyto metaforické substituce, jak by řekl Lévi-Strauss, nemění základní dějovou linii a tak jako u jiných mýtů vzniká po sebrání všech možných variant obraz, který není jen psychologicky relevantní, ale – jak předvádí Scheper-Hughesová – ukazuje na všechny až příliš reálné praktiky.

[Příběhy o krádežích orgánů] se vyprávěly, pamatovaly a byly v oběhu, protože byly pravdivé na oné neurčité úrovni mezi reálnem, surreálnem a tajemnem. Vyjadřovaly intuitivní pocit, že něco není v pořádku, což předznamenávalo „stav pohotovosti“ druhohradých občanů světa žijících v negativní zóně existence, kde se život a tělo zakoušejí jako ustavičná krize přítomnosti (hlad, nemoc, zranění) na jedné straně a jako krize nepřítomnosti a mizení na straně druhé. (Scheper-Hughes, 2002, s. 36)

Tím, že věnovala pozornost načasování, geopolitickému rozložení a specifickým podrobnostem (mytickým variantám) příběhů, si Scheper-Hughesová povšimla, že se příběhy šíří v dobách velkých zvrátů a krizí. Začaly se objevovat důkazy, publikované v uznávaných lékařských časopisech, o globálním, nezákonném obchodování s lidskými orgány a jinými částmi těla. Jak Scheper-Hughesová upozorňuje, „z nepodložených fám se podobně jako z metafor někdy skutečně stanou jakoby neochvějná „etnografická fakta““ (s. 38).

Závěr

Vztah mezi mýtem a dějinami je očividně složitý. Sám pojem mýtu a jeho zkoumání závisí na názoru na dějiny jako na zaznamenaný fakt a na vývoji postsovětského světového názoru, do jehož protikladu lze postavit mýtus. Zdá se, že mýty získávají na významu, když mají psychologickou relevanci a případně i nějaký základ ve skutečnosti. Nabývají pak snadno zapamatovatelných, stereotypních podob. Zatímco mýty obsahují specifické kulturní detaily a odstíny, jako jsou například kanibalističí čarodějové v Africe, vlkodlaci v severní Evropě, andělé v bílém u národů, které přijaly křesťanství, či zajíci-šprýmaři na americkém kontinentě, jsou také schopny překročit kulturní, náboženské a zeměpisné hranice. Gramotnost a dějiny „neskoncovaly s mýtem“, jak se někdy soudí, ani nezpůsobily zastarávání mýtů. Naopak, lidské společnosti neustále přetvářejí své dějiny, aby se podobaly mýtu, tím, že některé detaily kondenzují a vytvářejí jiné, přičemž používají opakování a formulačních prostředků, jež jsou zároveň přizpůsobivé a konzervativní. Mýty se stávají pokladnicemi lidské zkušenosti. Jsou odrazy naší přítomnosti a naší minulosti, zrcadlem našich obav a úzkostí a ukazateli k našim nadějím pro budoucnost.

Literatura

- Bachofen, J. J. ([1954] 1992): *Myth, Religion and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen*, předmluva George Boas, úvod Joseph Campbell, anglický překlad Ralph Manheim. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bascom, William (1965): The forms of folklore: prose narratives. *Journal of American Folklore*, 78, 3–20.
- Bayart, J. F. (1993): *The State in Africa: the Politics of the Belly*, anglický překlad M. Harper, C. a E. Harrison. London: Longman.
- Bowie, Fiona (ed.) (1989): *Beguine Spirituality*. London: SPCK; New York: Crossroad.
- Bowie, Fiona & Davies, Oliver (eds.) (1990): *Hildegard of Bingen*. London: SPCK; New York: Crossroad.
- Bowie, Fiona (ed.) (2003): Belief or experience? The anthropologists' dilemma. In Cyril G. Williams (ed.), *Contemporary Conceptions of God: Interdisciplinary Essays*. Lewiston, Queenston, Lampeter: The Edwin Mellen Press, s. 135–160.
- Brunvand, Jan Harold (1981): *The Vanishing Hitchhiker: American Urban Legends & Their Meanings*. New York: W. W. Norton.
- Bynum, Caroline Walker (1987): Religious women in the later Middle Ages. In J. Raitt (ed.), *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. London: Routledge, s. 121–139.

- Campbell, Joseph (1988): *The Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as Myth and as Religion*. New York: Harper & Row.
- Campbell, Joseph ([1949] 1990): *The Hero with a Thousand Faces*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Campbell, Joseph ([1959–68] 1995): *The Masks of God: Creative Mythology*, 4. sv. London & New York: Penguin.
- Campbell, Joseph (2004): *Pathways to Bliss: Mythology and Personal Transformation*. Novato, CA: New World Library.
- Coupe, Laurence (1997): *Myth*. London & New York: Routledge.
- Doniger, Wendy (1995): Foreword. In Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning: Cracking the Code of Culture*. New York: Schocken Books. (Slovensky: Mýtus a význam, Bratislava 1993.)
- Douglas, Mary (1996): Children consumed and child cannibals: Robertson Smith's attack on the science of mythology. In Laurie L. Patton & Wendy Doniger (eds.), *Myth & Method*. Charlottesville & London: University of Virginia Press, s. 29–51.
- Dundes, Alan (1996): Madness in method, plus a plea for projective inversion in myth. In Laurie L. Patton & Wendy Doniger (eds.), *Myth & Method*. Charlottesville & London: University of Virginia Press, s. 147–159.
- Eliade, Mircea (1963): *Myth and Reality*, anglický překlad Willard R. Trask. New York: Torch Books.
- Eliade, Mircea (1968): *The Sacred and the Profane*, anglický překlad Willard R. Trask. New York: Harvest Books. Česky: Posvátné a profánní. Česká křesťanská akademie 1994.
- Eliade, Mircea (1989): *The Myth and the Eternal Return: Cosmos and History*. London: Arkana, Penguin. Poprvé vyšlo roku 1949 pod názvem *Le Mythe de l'éternel retour: Archétypes et répétition*. Česky: Mýtus o věčném návratu: Archetypy a opakování. Oikúmené 1993.
- Ellwood, Robert S. (1999): *The Politics of Myth: a Study of C. G. Jung, Mircea Eliade, and Joseph Campbell*. New York: State University of New York Press.
- Faulkingham, Ralph Harold (1971): *Political Support in a Hausa Village*. Doktorská práce, Michigan State University. Ann Arbor, MI: University Microfilms, Microfilm 71–18201.
- Geschiere, Peter (1997): *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Post-colonial Africa*. Charlottesville & London: University of Virginia Press.
- Ginsberg, Louis ([1913] 1981): From *The Legends of the Jews*, sv. 3. In Rosemary Radford Ruether, *Womanguides: Readings Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, s. 71.
- Hill, Jonathan D. (ed.): (1988): *Rethinking History and Myth: Indigenous Perspectives on the Past*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press.
- Lawrence, Peter (1964): *Road Belong Cargo*. Manchester, UK: Manchester University Press.
- Leach, Edmund (1969): *Genesis as Myth and Other Essays*. London: Jonathan Cape.
- Lévi-Strauss, Claude (1963): *Structural Anthropology*. New York: Basic Books. Česky: Strukturální antropologie. Praha 2006.