

---

**Claude**  
**Lévi-Strauss**

---

Příběh

---

Rysa

---

ORIENTACE



Přeložila Hana Štěpánková

Vychází v rámci programu F. X. Šalda s finanční podporou francouzského ministerstva zahraničních věcí a francouzského velvyslanectví v České republice.

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication F. X. Šalda, bénéficie du soutien du Ministère Français des Affaires Étrangères et de l'Ambassade de France en République Tchèque.

Copyright © Plon, 1991  
Translation © Hana Štěpánková, 1995  
© Český spisovatel, 1995  
ISBN 80-202-0582-9

# Obsah

Předmluva . . . . .	13
Část první: Z hlediska mlhy	
I. Nevhodné těhotenství . . . . .	23
II. Kojot otec a syn. . . . .	38
III. Zlodějky kelnatek . . . . .	47
IV. Mýtus silnější než čas. . . . .	61
V. Osudový výrok . . . . .	73
VI. Návštěva u horských koz . . . . .	85
Část druhá: Vyjasňování	
VII. Dítě unesené Sovou. . . . .	109
VIII. Ozdoby a rány. . . . .	117
IX. Syn kořene . . . . .	130
X. Dvočata: Losos, Medvěd, Vlk . . . . .	143
XI. Rodinná meteorologie . . . . .	154
XII. Ozdoby a potrava . . . . .	160
XIII. Od Měsíce ke Slunci . . . . .	172
XIV. Psí žena . . . . .	179
Část třetí: Z hlediska větru	
XV. Zajetí větru . . . . .	197
XVI. Indiánské mýty a francouzské pohádky . . . . .	207
XVII. Poslední návrat ptáčníka . . . . .	220
XVIII. Návrat k Montaignovi. . . . .	237
XIX. Dvojlenná ideologie amerických Indiánů. . . . .	251
Poznámky. . . . .	275
Bibliografie . . . . .	285
Rejstřík . . . . .	303

## Kapitola XVI Indiánské mýty a francouzské pohádky

V jedné své knize z roku 1942 Dumézil věnuje prostor několika úvahám, k nimž se v poněkud jiné podobě vrátil roku 1969 a později ještě roku 1985. Tyto úvahy dokazují, že ho až do konce jeho života znepokojovaly určité podobnosti v iniciačních rituálech z různých částí světa. Jak v tradicích indo-iránských, tak i na severozápadním pobřeží Severní Ameriky se v iniciačních rituálech mladých mužů, které jsou ve své podstatě velmi podobné, objevuje tříhlavá obluda: „Vysvětlení této podobnosti nám jednoduše uniká,“ napsal Dumézil<sup>288</sup>. Příčinou této shody může být buď jen lokální, původní fantazie, nebo širší rozšíření rituálů, které sahá do časů nezachytitelně minulých.

Podobnost příběhů Starého a Nového světa, na kterou jsme narazili v předchozí kapitole, je povahy jiné už jen proto, že je nedávného data a že původ těchto podobností nepředstavuje žádné tajemství. V průběhu XIX. století udržovali „cestovatelé“, jak se tehdy říkalo Kanadánům zaměstnaným u společnosti „Ústí řeky Hudsonu“, s Indiány velmi úzké styky. Kromě toho, že od nich nakupovali kožešiny, s nimi i cestovali, lovili a tábořili.

Večer kolem ohňů „cestovatelé“ jistě vyprávěli, pravděpodobně v činuuském koiné\*, mnoho příběhů z francouzského

---

\* Je vytvářeno slovními výpůjčkami asi z dvacítky domorodých jazyků. Sloužilo jako dorozumívací prostředek mezi kmenovými skupinami ještě mnohem dříve, než běloši rozšířili jeho užití od pobřeží Kalifornie až na Aljašku a obohatili je o slova francouzská a anglická. Podél tichomořského pobřeží žily malé skupiny, které, ač mluvily jazyky navzájem nesrozumitelnými (bylo jich více než deset), živě navzájem

folklóru. O mnoho let později se v příbězích domorodých vypravěčů setkáme se jménem v Kanadě obzvláště oblíbeného hrdiny jménem Ti-Jean (Petit-Jean): původně jméno znělo v šuswapštině *Butcetca*, *Laptissán* u Nes Perséú, *Ptciza* v kalapuyaštině, *Kikon* v jazyce Kríů a *Ticon* v odžibwejštině...

K mnoha plodným podnětům F. Boase je třeba přičíst i nápad zapsat stopy francouzského folklóru v Kanadě, o něž se do té doby nikdo nezajímal. F. Boas pro tuto práci získal mladé kanadské badatele a úlovek byl přebohatý.<sup>290</sup> Výsledkem pochopitelně není ucelená představa o tom, jak vypadal francouzský folklór v XVII. století v Kanadě; přenosem na novou půdu v něm přibývalo místních vlivů a dále se potom vyvíjel vlastní cestou. Jeho původní základ byl zcela jistě bohatší než stopy, které přetrvaly v paměti tehdejších vypravěčů. Je pochopitelné, že Indiáni byli okouzleni vzletností, bájností a barvitými a fantaskními podrobnostmi pohádek, které si v tomto ohledu nikterak nezadaly s jejich příběhy, a byli určitě rádi, když v nich nacházeli hrdiny ošklivé a opovrhované, které sami dobře znali. Není tedy nic divného na tom, že Indiáni přidali k Snánazovu vítězství nad větrem i vítězství nad sedmihlavou saní. Šuswapská verze připi-

---

obchodovaly. Jak jsem se již zmínil, ulity kelnatek, které se lovily od Puget Soundu dále na sever, byly v Kalifornii velmi žádané. Duhově perleťové ulity, tzv. „mořská ucha“ (*Haliotis*), pocházející z jižní Kalifornie, se zase dostávaly až do Britské Kolumbie a na Aljašku, kde byly zpracovávány ve šperky a jiné drahocenné předměty. V knize *l'Homme nu* (s. 247–248) jsem uvedl dlouhý Teitův text o mezikmenových trzích, které se konaly v dolní části Britské Kolumbie i ve vnitrozemí a skýtaly věrný obraz obchodní výměny mezi často značně vzdálenými skupinami. Jistý společný jazyk byl tedy nezbytný, a frankofonní i anglofonní obchodníci s kožešinami se mu velmi horlivě učili. V polovině XIX. století obsahovalo činukské koiné více slov francouzských než anglických.<sup>289</sup>

suje neobratnému a posmívanému Snánazovi stejné kousky, jaké tropí u Thompsonských Indiánů postava jménem Jack, o jehož evropském původu nemůže být pochyb.<sup>291</sup> Indiáni si podobností mezi francouzskými a domácími příběhy brzy všimli a mnoho příhod převzali do svých tradičních vyprávění.

Snánaz tak získal dva folklórní bratry ze Starého světa: prvním je mládenec, jehož schopnosti zůstávají nejdříve skryté, ale který vykoná velké činy – jeho francouzské jméno je Petit-Jean –, druhým je ukradené dítě, které je vychováno divokým zvířetem stejně jako Snánaz Sovou – jeho francouzské jméno je Jean de l'Ours [česky Medvědí Jan, pozn. překl.]. Konečně je tu epizoda, v níž bratři svrhnu Snánaze do strže a zanechají ho jeho osudu, aby si přivlastnili jeho ženu či ženy. Ta je prakticky shodná s pohádkou „Princesses délivrées du monde souterrain“ [česky Princezny vysvobozené z podsvětní říše, pozn. překl.], kterou uvádí Delarue pod číslem 301 a která existuje v Kanadě hned v několika verzích. V indiánských vyprávěních není těžké prvky těchto verzí vystopovat. Stačí, když nahradíme brambory jablky nebo hruškami (občas zlatými) a „kuře“ nějakým větším opeřencem... Z francouzských, francouzsko-kanadských ale i arabských pohádek známe příběh, v němž Orel souhlasí, že vyneseme hrdinu z propasti pod podmínkou, že dostane kus masa po každé, když mu začnou ubývat síly (někdy si maso hrdina musí vyříznout z vlastního těla). Také hrdina amerického mýtu musí živit Kojota, který ho nese na hřbetě, aby běžel rychleji (*viz výše*, s. 199). Podobná epizoda s Orlem se objevuje i v jedné poevropštělé thompsonské verzi. Teit, který ji zapsal, se proto dlouho nerozmýšlel a pojmenoval jinou verzi stejného původu *Boy and the Wicked Brothers (John the Bear)*, čímž dokumentuje své přesvědčení o francouzském nebo španělském původu tohoto vyprávění.<sup>292</sup>

Šuswapská verze nahrazuje starce s hnisající kůží (která je nadále vyhrazena Snánazovi) starcem-zlodějem pokrytým sazemí, který se nakonec ukáže jako dobrý rádce (*viz výše*, s. 203). Tuto substituci bychom mohli vysvětlit tím, že ztožníme postavu starce s postavou uhlíře nebo kominíka, který hraje důležitou úlohu ve francouzských pohádkách. Podle jedné francouzsko-kanadské verze pohádky o sedmihlavé sani je podvodníkem, který předstírá, že netvora zabil, a žádá princeznu ruku, právě uhlíř. Rovněž francouzsko-kanadská verze pohádky o Princeznách vysobožených z podsvětní říše zavádí hrdinu, který zbloudil v lese, až k chýši chudého uhlíře. Hrdina si pak vymění plášť s uhlířem, „který ho nosil padesát let, a byl proto černý jako pec“<sup>293</sup>.

\* \* \*

Proč ale stále hovořit jen o výpůjčkách? Rozsáhlé rozšíření příběhu Rysa, který je doložen již v XVI. století, dokazuje, že tato podoba mýtu ze severozápadu Severní Ameriky patří k nejpůvodnějšímu dědictví amerických Indiánů. Přesto je

---

\* V tomto případě je namísto obdivovat přesnost, s jakou do sebe mýty amerických Indiánů a pohádky Starého světa navzájem zapadají. V amerických mýtech a rituálech saze obvykle evokují černé mraky přinášející déšť; zde by se dal hledat původ vykuřovačů u Mayů, protože bůh deště Mensabak je „tvůrce černého prachu nebo sazí“. Stejná symbolika se vyskytuje v Jižní Americe u skupin Barasanas a Guayaki, ale také i v Severní Americe.<sup>294</sup> Nový i Starý svět dávají do těsné souvislosti mlhu a sněť (lat. *nebula*). V prvním případě jde o sněť obilnou, v druhém případě kukuřičnou, která vypadá jako černý prach (*Anthropologie structurale*, s. 249–250). V souboru amerických mýtů by mohl oblek ze sazí sám o sobě, aniž by docházelo k vně vybočujícím srovnáním, tvořit kombinatorní variantu nemocné kůže, která, na to nesmíme zapomínat, je původcem mlhy.

tento příběh nápadně podobný pohádce rozšířené po celém Starém světě, která se francouzsky jmenuje Jean le Teigneux [česky O prašivém Jankovi, pozn. překl.] a kterou Indiáni o mnoho let později určitě převzali z vyprávění kanadských „cestovatelů“. Hrdina, jehož vlas po komplikovaných příhodách zezlátne (kromě jiného poruší zákaz jako v pohádce o Modrovousovi), změní svou podobu, aby zmátl pronásledovatele. Vlasy ukryje pod čepičku ze smůly nebo měchýře a předstírá, že je prašivý. Dá se do služeb nějaké mocné osoby, nejčastěji krále, jako podkoní nebo zahradník. Jedna z královských dcer náhodou zahlédne jeho zlaté vlasy, zamílne se do něj a chce ho za muže. Otec sice svolí, ale nerovný sňatek ho rozzuří, a mladé manžele vyžene. V několika verzích se mladík dozví, že jeho tchán vstoupil do války, spěchá mu na pomoc, poráží nepřátele a král ho nakonec uznává za svého zetě i dědice. Literární verze této pohádky pod názvem Robert Ňábel byla slavná po celé Evropě od XII. až do XIX. století.<sup>295</sup>

Analogii mezi touto pohádkou a příběhem Rysa není třeba zdůrazňovat. V obou případech se objevuje hrdina, jehož špinavé a chorobné vzezření skrývá velkolepost a krásu; on i jeho mladá žena jsou zavrženi jejími rodiči, hrdina se stává velkým lovcem nebo slavným válečníkem a zachraňuje před smrtí hladem nebo před porážkou svého tchána, náčelníka vesnice nebo krále, a s ním i jeho nehodný lid, který ho zpočátku proklínal, protože svedl (jednou on ji, jindy ona jeho) urozenou dívku, která odmítala všechny nápadníky.

Hypotéza o prosté výpůjčce je zde z časových i jiných důvodů, které jsme uvedli, neudržitelná. Ještě blíže má k pohádce O prašivém Jankovi legenda, jejíž původ Aztékové přičítají Toltékům, kteří obývali oblast středního Mexika před nimi. Legenda byla zapsána ihned po dobytí Mexika, takže její evropský původ je vyloučen. Aztékové vyprávějí, že před



několika stoletími si bůh Tezcatlipoca usmyslel, že zničí Toltéky. Začal pronásledovat jejich domácího boha Quetzalcoatl, až ho ze země vyhnal. Jedním z úskoků boha Tezcatlipoca (vystupujícího pod jménem Titlacauan) bylo, že se vydával za bídneho, polonahého cizince, který prodával na tržišti mletou papriku. Jednoho dne ho tam spatřila dcera toltéckého krále Huemaca a byla tak uchválena krásou jeho mužského údu, který byl špatně skryt pod rozedraným oblečením, že se celá láskou rozstonala. Král nařídil, aby ihned vyhledali viníka. Když cizince přivedli, ulehl s ní na lože a tak ji vyléčil. Královská dcera ho chtěla pojmout za muže. Krále tento nerovný svazek rozhněval do té míry, že svolal veškerý svůj lid a provinilce opustil doufaje, že cizinec zahyne ve válce, kterou se Toltékové chystali rozpoutat. Toltékové ale v boji prohrávali a měli veliké ztráty, dokud se do čela všech trpaslíků, hrbáčů a neduživců, které nikdo nepovažoval za hodné účastnit se bitvy, nepostavil právě tento cizinec. Dobil mnoha vítězství a Toltékové ho provolali náčelníkem.<sup>296</sup> Vše bylo samozřejmě zosnováno Tezcatlipocou, který tak využil situace a nechal Toltéky zahynout do posledního. Kdybychom zůstali u první části legendy a nahradili svůdnou kšticí domnělého lokaje svůdným penisem domnělého ubožáka, najdeme zde vše co v předešlé pohádce, včetně vojenské udatnosti hlavního hrdiny.

Ani v dalším případě nemůžeme přiřknout podobnostem podobu pouhé výpůjčky. Velký mytologický cyklus, anglicky nazývaný *Lodge Boy and Thrown-away* (dítě z chýše a dítě pohozené [do řeky]), o němž jsem se již zmínil (*viz výše*, s. 79), by se dal považovat za odpovídající kopii francouzského románu „Valentin et Orson“, jehož protagonisty jsou dvojčata, z nichž jedno bylo rodiči vychováno, ale druhé se ztratilo kdesi v přírodě. Po určité době se dvojčata shledají a společně vykonají velké činy. Vzhledem k panamerickému

rozšíření mytologického cyklu zde o folklórní výpůjčce ze Starého světa nemůže být řeč. Román, pocházející z XV. století, je navíc tak nasycen šablonami z rytířské literatury, že se původní mytický námět téměř ztrácí.\*

Jak vidno, problematika vztahů mezi domorodými vyprávěními a francouzskými pohádkami je složitější, než se na první pohled zdá. V některých případech, jako jsou sedmihlavé saně, vysvobozené princezny, zbraně, nože a zázrační koně, se jedná o zjevné výpůjčky. V jiných případech váháme: půjčovali si Indiáni celou zápletku, nebo jen detaily? A proč by podobnost mezi evropskými a indiánskými příběhy nemohla vyplývat z pouhé náhodné shody, jak je tomu nepochybně v případě mexické legendy a pohádky O prašivém Jankovi? Stejně tak jako mýtus o dítěti z chýše a dítěti pohozeném do řeky nemůže vycházet z románu Valentin a Orson.

Nezapomínejme, že evropské pohádky v sobě uchovávají velmi stará témata a motivy, které měly dost času na to, aby se rozšířily po světě. Mnohé z nich můžeme vystopovat až v antickém Řecku a staré Indii a setkáme se s nimi i na celém starém kontinentu. Nedá se tedy vyloučit, že mohly být v prehistorické době, kdy docházelo na severu ke kulturním výměnám s břehy Tichého oceánu, celé mýty, nebo jejich některé prvky přeneseny z Asie do Ameriky. Tu a tam mýty možná přežívají, odtrženy od svých kořenů, jako stopy minulosti, které nám možná jen zdánlivá izolace Nového světa (jehož objevení před 500 lety je možné považovat za první

---

\* Román se nicméně rozvíjí podle schématu, které nabízí dokonalý příklad mytické transformace. Valentin završuje život jako svatý muž a po smrti je kanonizován, Orson se stává řeckým císařem. Což lze zapsat jako:

*kultura : nadpřirozeno :: příroda : společnost*

pouze z transatlantického pohledu) dnes již nedovoluje odhalit. Jako důkaz můžeme v tomto ohledu uvést zjištění, že americký mýtus o dítěti z chýše a dítěti pohozeném do řeky existuje stopově například u Burjatů, mongolského národa žijícího v sibiřském vnitrozemí.<sup>297</sup>

Přestože nejsme schopni rekonstruovat ani cestu jejich rozšiřování, ani časové rozpětí, budeme považovat takovéto šíření mýtů za pravděpodobné. V okamžiku, kdy ale tuto pravděpodobnost připustíme, vyvstává před námi další otázka: nejsou tato setkání ústních tradic, tak vzdálených v čase i prostoru, a podobnosti, jež jsem uvedl jako příklad, nakonec nevyhnutná, ba přímo nutná? Mohli bychom jít ještě dále a říci, že jsou tato setkání podmíněna určitými vlastnostmi a pravidly inherentními mytickému myšlení, která ohraničují a směřují jeho tvůrčí sílu.

\* \* \*

Mytické myšlení pracuje pomocí opozic a kódů. Pojem binární opozice, jehož nadužívání je mi vyčítáno, vstupuje do analýzy mýtů pouze jako nejmenší společný jmenovatel všech proměnných hodnot vycházejících ze srovnání a analogie. Do binární opozice vstupují velmi rozmanité vztahy: symetrie, která má sama mnoho různých typů, rozpor, protiklad, relativní hodnoty, slovní a myšlenkové figury z řádu tropů atd. Tyto různé podoby opozic vyplývají především z heterogenosti kategorií, a navíc se nikdy neobjevují v abstraktní, dalo by se říci čisté podobě. Konkrétní podoby nabývají v lůně kódů, které slouží k formulování zpráv, jež se pak převádějí do termínů jiných kódů, nebo naopak převádějí do svého vlastního systému zprávy, přijímané kanály v kódech odlišných. Také tyto kódy jsou heterogenní: mohou být prostorové, časové, kosmologické, sexuální, sociální, ekonomické, rétorické atd. Teoreticky vzato je jejich množ-

ství neohraničené, protože kódy jsou nástroje vytvořené pro potřeby analýzy. Míru jejich sounáležitosti s realitou můžeme ověřit až poté, co je použijeme při analýze. Je ale nutno přiznat, že v prvních stádiích bádání závisí výběr a definice os, na nichž jsou opozice situovány, a volba a definice použitých kódů na subjektivním vnímání analytika, takže mohou mít mnohdy impresivní charakter.

Již na samém počátku knihy *Mythologiques* i jinde jsem zdůrazňoval, že jsem si více než kdo jiný vědom určité vágnosti, která z některých mých termínů vystupuje: např. symetrie, inverze, ekvivalence, homologie, izomorfismus (*le Cru et le cuit*, s. 39)... Kdybych se chtěl vyhnout obtížím, mohl jsem se docela jednoduše zaštitit pojmem morfismus, který by se dal charakterizovat jako „jakýkoli vztah, na jehož základě je možno dva objekty srovnat nebo postavit proti sobě“<sup>298</sup>. To by ale znamenalo, že by se všechny mýty musely posuzovat algebrou morfismů, a obtíže by se posunuly pouze jinam. V oblasti tak nové, jakou je systém mytických opozic (přínejmenším pod zorným úhlem, který jsem použil), jsem postupoval systémem pokusů a omylů. Některé, byť reálné opozice nemají vždy tu podobu, kterou jsem jim přisoudil, jiné možná ani neexistují. Bude-li mi přiznáno, že jsem měl pravdu v nezanedbatelném počtu případů, budu zcela spokojen.

Samotný fakt opozice někdy znamená mnohem víc než konkrétní forma, kterou se opozice naplňuje. V průběhu transformace mýtů se často stává, že opozice degeneruje. Z opozice mezi protiklady se stává opozice mezi opaky, která nakonec přechází v rozdílnost stupně. Z původní opozice mezi lidským a ne-lidským se transformací dostáváme k opozici mezi lidským a animálním a posléze k ještě slabší opozici mezi dvěma nerovnými stupni humanity (nebo animality). Tuto poslední opozici mohou popřípadě vyjadřovat i čle-

ny v rámci jednoho systému nesourodé: například členy velký a malý jedlík ve společnosti, která považuje střídmost za ctnost... A přesto se jedná stále o stejnou opozici.

Tato plynulá proměnlivost mytických forem má své důsledky. Postupně, jak se prohlubuje analýza, a hlavně jak postupujeme v čase a prostoru, se před námi odhaluje čím dál komplikovanější síť, kódy a opozice se vzájemně překřičují, množí se uzlové body, až začne nakonec tato síť nebezpečně připomínat teoretickou možnost, kdy je každý uzlový bod spojitelný se všemi ostatními. Mytolog by pak byl postaven před volbu přiznat signifikantní hodnotu každé z cest spojujících jeden uzlový bod s druhým, nebo tuto hodnotu nepřiznat žádné.

Přijmout první možnost by znamenalo, že by se mytologie stala jazykem zbaveným redundance. Redundancí ve smyslu teorie informace zde nazývám ty aspekty jakéhokoli sdělení, které jsou předem dány strukturou kódu a jimž se musí volba mluvčího podřídit. Jedná se o předem dané syntaktické aspekty jazyka, které například telegrafický styl eliminuje, aniž by došlo k podstatné ztrátě ve výsledné informaci. Nahlédnuto zorným úhlem fonologických opozic by byl jazyk bez redundance jazykem, kdy by libovolným zapsáním písmen do určité mřížky s jistotou vznikla křížovka.

A nevypadá tak z ptačí perspektivy i mytologie? Tento obrovský soubor vyprávění, který lidé vytvořili za desítky tisíciletí i více po celé obydlené zemi a který nevede nikam a ústí jen v uzavření se do sebe sama? Z jednoho konce světa na druhý získává postupně toto vyprávění podobu souvislé sítě, přesněji řečeno sítě, jejíž každý uzel je zároveň vrcholkem spojeným se všemi ostatními vrcholky řetězcem vztahů. Tato souvislost a pravidelnost sítě mytologovu práci neznehodnocuje, ale ukazuje mu jistá omezení. Zároveň s tím je obecná mytologie odsouzena k prohře, protože předchozí úvahy ústí

v dva nezvratné závěry: z každého prokázaného či prostě možného postupu může obecná mytologie vždy vytvořit teorii. S rozšiřováním výzkumu vzrůstá pravděpodobnost, že náhodně zvolený postup vyústí v postup souvislý. Čím je záběr širší, tím více se objevují podobnosti, jež však mají stále menší význam.

Co platí o obecné mytologii, přestává platit při srovnávání mytologických systémů ohraničených časově a prostorově, pro které platí tvrzení opačné: čím větší je záběr, tím více se objevují rozdílnosti, na jejichž vztazích vznikají významy. Komparativní studium mýtů indoevropských, amerických, afrických atd. má svoji platnost, mytologie nárokuje si universální charakter nikoli.

Když filosofové vyčítají strukturální analýze, že mytologii redukuje na nic neříkající diskurs, pletou zbytečně biče. Z jejich pozorovacího stanovisko – na těch nejvyšších filosofických metách – se skutečně může zdát, že mýty ztratily jakýkoli kontakt s etnografickou realitou a že nevyprávějí opravdu o ničem. Strukturální analýza postupuje *a contrario* tak, že izoluje úroveň, v níž mýty o něčem vyprávějí, aniž by zavírala oči před závěry, dobře patrnými již na elementární úrovni, které kriticky vyvozuje z mytického způsobu myšlení (srv. *Du Miel aux cendres*, s. 302–305; *l'Origine des manières de table*, s. 160; *l'Homme nu*, s. 571–572, 620). Problém zkrátka spočívá ve vytvoření vhodných podmínek pro stanovení forem, jež by byly schopny přijímat nekonečné množství obsahů. Pokud každý v mýtech nalezne to, co v nich hledá, znamená to, že nic z toho v nich není.

Zúžené mytické pole, ať už ho budeme definovat jakýmkoli způsobem, je plné významů, a my jsme již řekli proč. V rámci teoreticky uchopitelné sítě, v níž by byly propojeny všechny uzly a která by neobsahovala žádnou redundanci, podává každá kultura či skupina kultur pouze částečný ob-

raz, jakousi síť nižší úrovně, podvědomý produkt, v němž se projevuje originalita každé kultury i její omezení. Významy, i když se někdy částečně kryjí, pak vystupují z odchylek mezi těmito sítěmi nižší úrovně.

Strukturální analýza mýtů je tedy poučná dvojnásobně. Předně každá lokální mytologie, konfrontovaná s historií a životním prostředím, nás v mnohém poučí o společnosti, z níž pochází, odhalí její vnitřní hybné síly, osvětlí její fungování, smysl a původ věr a zvyklostí, z nichž některé představovaly často po mnoho staletí neřešitelné problémy. To všechno ovšem platí za podmínky, že nebude analýza nikdy oddělena od faktů. V komentáři k mé studii písně o Asdiwalovi (*Anthropologie structurale deux*, kap. X.) poznamenal již citovaný matematik François Lorrain, že omezili se na zkoumání členů, které jsem postavil do opozice (nebe a země, země a voda, země a podzemní svět atd.), pouze v jejich abstraktní rovině, dojdeme velmi rychle k jejich vzájemnému ztotožnění a systém ztratí na zajímavosti. Jedinou možností tedy je, a já se zde o to snažím, „vrátit se k mýtu a přesně definovat nespočetné, kvalitativně odlišné vztahy spojující ‚nebe‘ a ‚země‘, ‚nebe‘ a ‚vodu‘ a tak pořád dál.“<sup>299</sup> Návrat k mýtům, to ano, ale také, a to hlavně, k praktikám a věrám určitého společenství, které jako jediné nás mohou informovat o kvalitativních vztazích. Z tohoto důvodu se budeme muset vzdát strukturální analýzy mýtů společnosti, u níž nemáme k dispozici etnografický kontext na mýtech nezávislý. Analýza by pak vyšla naprázdno, protože by byla zbavena prostředků konkrétní kontroly.

To je přesně případ obecné mytologie. Ta odděluje mýty od jejich etnografického základu, který zůstává pro svoji obecnost mytologii nepřístupný. Mýty, takto zbavené svého obsahu a zredukované na vyprázdněnou formu, potom dostávají jako nádkem obsahy, o nichž se filosof domnívá, že

je oprávněn či povinován do nich vnést: nahrazuje přitom pouze obsahy, které mu unikají, svými vlastními fantaziemi a přáními.

Ačkoli srovnávání mýtů, vycházející z celku jedinečných kultur a pohybující se v určitém geografickém prostoru a historickém čase, riskuje, že zabředne do přílišné obecnosti, není nic ztraceno. Musíme mít stále na zřeteli, že tento postup redukuje mytické myšlení na jeho formu. Nejedná se již o to dozvědět se, co mýty říkají, ale pochopit, jak to říkají i přes to, že toho říkají stále méně a méně. Od strukturální analýzy budeme tedy očekávat, že osvětlí fungování ducha (dalo by se říci v jeho čiré podobě), který tím, že vysílá prázdný diskurs, protože nemá co jiného nabídnout, odkrývá mechanismus svých operací.

---

\* „Životy svatých jsou tou nejpochybnější literaturou, jaká může být: aplikovat na ně vědeckou metodu, *ač nemáme k dispozici žádný dokument* [podtrženo v textu], považuji za předem odsouzenou činnost – za pouhou zábavu zahálčivého vědce...“ ( F. Nietzsche, *L'Antéchrist*, s. 28).