

**CLAUDE
LÉVI-STRAUSS**

Strukturální
antropologie

Argo



CAPRICORN

Ouvrage publié avec le concours du Ministère français chargé
de la culture – Centre national du livre.

*Toto dílo bylo vydáno s podporou francouzského Ministerstva kultury –
Národního knižního centra.*

Vydání této publikace podpořil program Evropské unie –
Culture 2000.

With the support of the Culture 2000 programme of the European
Union.



Education and Culture

Culture 2000

Přeložil Jindřich Vacek

Argo, 2006

© Plon, 1958, 1974, 1996

Translation © Jindřich Vacek, 2006

ISBN 80-7203-713-7

OBSAH

PŘEDMLUVA	11
STRUKTURÁLNÍ ANTROPOLOGIE	13
I. ÚVOD: HISTORIE A ETNOLOGIE	15
JAZYK A PŘÍBUZENSTVÍ	37
II. STRUKTURÁLNÍ ANALÝZA V JAZYKOVĚDĚ A ANTROPOLOGII	39
III. JAZYK A SPOLEČNOST	57
IV. JAZYKOVĚDA A ANTROPOLOGIE	67
V. DOSLOV KE KAPITOLÁM III A IV	79
SOCIÁLNÍ ORGANIZACE	93
VI. POJEM ARCHAISMU V ETNOLOGII	95
VII. SOCIÁLNÍ STRUKTURY VE STŘEDNÍ A VÝCHODNÍ BRAZÍLIÍ	110
VIII. EXISTUJÍ DUALISTICKÉ ORGANIZACE?	120
MAGIE A NÁBOŽENSTVÍ	147
IX. ČARODĚJ A JEHO MAGIE	149
X. ÚČINNOST SYMBOLŮ	165
XI. STRUKTURA MÝTŮ	182
XII. STRUKTURA A DIALEKTIKA	205
UMĚNÍ	213
XIII. ZDVOJENÉ ZOBRAZENÍ V UMĚNÍ ASIE A AMERIKY	215
XIV. HAD S TĚLEM NAPLNĚNÝM RYBAMI	233
PROBLÉMY METODY A VÝUKY	237
XV. POJEM STRUKTURY V ETNOLOGII	239
XVI. DOSLOV KE KAPITOLE XV	275
XVII. MÍSTO ANTROPOLOGIE V SOCIÁLNÍCH VĚDÁCH A PROBLÉMY JEJÍ VÝUKY	290
POZNÁMKY	321
BIBLIOGRAFIE	348
REJSTŘÍK	365

XI. STRUKTURA MÝTŮ¹⁾

„Jako by bylo údělem mytologických světů rozpadnout se na prach, sotva se vytvoří, aby z jejich trosek vznikly světy nové.“

FRANZ BOAS, úvod k práci Jamese Teita
*Traditions of the Thompson River Indians of British
Columbia*, *Memoirs of the American Folklore
Society*, VI (1898), s. 18.

Zdá se, že vzdor ojedinělým pokusům už nějakých dvacet let antropologie postupně přestává zkoumat náboženská fakta. Toho využili nej-různější amatéři a zaplavili obor náboženské etnologie. Jejich naivní hrátky se odehrávají na půdě, kterou jsme nechali ležet ladem, a jejich výstřelky ruku v ruce s naší líknavostí ohrožují budoucnost naší práce.

Jak se k této situaci dospělo? Zakladatelé etnologie náboženství – Tylor, Frazer a Durkheim – vždy věnovali pozornost psychologickým otázkám, ale protože sami nebyli profesionálními psychology, nemohli sledovat rychlý vývoj psychologických idejí, tím méně pak jej předvídat. Jejich interpretace zastarávaly stejně rychle jako psychologické postuláty, které v sobě zahrnovaly. Přiznejme jim však jednu zásluhu: pochopili, že otázky etnologie náboženství spadají do oblasti intelektualistické psychologie. Stejně jako Hocart, jenž se v tomto smyslu vyjádřil už na začátku jedné nedávno vydané posmrtné práce, budeme litovat, že moderní psychologie jen zřídka projevovala zájem o jevy intelektuální a upřednostňovala zkoumání afektivního života: „K nedostatkům psychologické školy... se tak přiřadila i mylná domněnka, že jasné myšlenky se mohou zrodit z vágních emocí.“²⁾ Bylo by třeba rozšířit rámce naší logiky a zahrnout do nich i mentální operace zdánlivě odlišné od našich, avšak právě tak intelektuální. Místo toho jsme se je pokusili zjednodušit na beztvare, nevyhovitelné city. Tato metoda, známá jako religionistická fenomenologie, se příliš často ukázala neplodnou a jednotvárnou.

* * *

Ze všech oblastí etnologie náboženství trpí v důsledku této situace především mytologie. Zajisté můžeme uvést významné práce G. Dumézila a H. Grégoira. To však nejsou práce etnologické v pravém slova

smyslu. Etnologie si stejně jako před padesáti lety libuje v chaosu. Dáváme svěží podobu starým interpretacím: chimérám o kolektivním vědomí, zbožšťování historických postav, nebo naopak. Ať už k nim přistupujeme jakkoliv, všechny mýty jako by se redukovaly na svévolnou hru nebo na jakousi elementární formu filosofického myšlení.

Chceme-li pochopit, co je to mýtus, máme tedy na vybranou jen mezi plytkostí a sofismatem? Někteří tvrdí, že každá společnost ve svých mýtech vyjadřuje určité základní city jako lásku, nenávisť nebo pomstychtivost, jež sdílí celé lidstvo. Podle jiných mýty představují jakési pokusy o vysvětlení obtížně pochopitelných jevů – astronomických, meteorologických atd. Avšak společnosti se neuzavírají pozitivním výkladům, dokonce ani když přijímají ty nesprávné; proč by tedy před nimi najednou dávaly přednost tak nejasným a složitým způsobům myšlení? Naproti tomu psychoanalytici – stejně jako někteří etnologové – chtějí interpretace kosmologické a naturalistické nahradit jinými, převzatými ze sociologie a psychologie. Ale pak se všechno stává příliš snadným. Když určitý mytologický systém přikládá značný význam některé postavě, dejme tomu zlé babičce, dostane se nám vysvětlení, že v takové společnosti babičky zaujímají k vnoučatům nepřátelský postoj; mytologie bude považována za odraz sociální struktury a společenských vztahů. A když pozorování bude této hypotéze odporovat, dostane se nám náznak, že mýty vlastně mají odreagovávat sice skutečné, ale vytěsňené city. Ať je reálná situace jakákoliv, vždy vítězí dialektika se dokáže dobrat příslušného smyslu.

Přiznejme spíše, že studium mýtů nás dovádí k rozporuplným závěrům. V mýtu se může stát všechno, posloupnost událostí jako by v něm nepodléhala žádnému zákonu logiky či kontinuity. Každý podmět může mít libovolný přísudek, každý myslitelný vztah je možný. Přesto však mýty, ač napohled se vyznačují nahodilostí, se s týmiž charakteristickými rysy a mnohdy i týmiž podrobnostmi opakují v různých oblastech světa. A odtud otázka: jestliže obsah mýtu je zcela nahodilý, jak potom chápat, že po celém světě se mýty navzájem tolik podobají? V odpověď můžeme doufat jen tehdy, když si uvědomíme tuto základní antinonii, danou povahou mýtu. Zmíněný rozpor se totiž podobá rozporu, jež objevili první filosofové, kteří se zajímali o jazyk: aby se jazykověda mohla ustavit jako věda, bylo nejprve třeba tuto hypotézu formulovat. Staří filosofové uvažovali o jazyce stejně, jako my dosud uvažujeme o mytologii. Shledávali,

že v každém jazyce určité skupiny zvuků odpovídají určitým významům, a zoufale se snažili pochopit, jaká vnitřní nutnost ony *významy* a *zvuky* spojuje. Bylo to marné, protože tytéž zvuky se vyskytovaly i v jiných jazycích, avšak pojily se k odlišným významům. A tak zmíněný rozpor se vyřešil teprve tehdy, když si badatelé všimli, že významová funkce jazyka není přímo spjata se zvuky samými, nýbrž se způsobem, jak se tyto zvuky navzájem kombinují.

Mnoho teorií o mytologii formulovaných v poslední době vychází z podobného zmatku. Podle Junga se přesné významy pojí k určitým mytologickým motivům, jež nazývá archetypy. Uvažuje jako filosofové jazyka, kteří byli dlouho přesvědčeni,³⁾ že různé zvuky se vyznačují přirozenou afinitou s tím kterým významem: tak třeba „plynné“ polosamohlásky prý mají navozovat představu odpovídajícího stavu hmoty, otevřené samohlásky jsou s oblibou voleny při tvoření názvů velkých, silných, těžkých nebo zvučných předmětů atd. Saussurův princip *arbitrární povahy jazykových znaků* je nepochybně třeba revidovat a poopravit;⁴⁾ ale všichni lingvisté shodně uznají, že z historického hlediska znamená Saussure neodmyslitelnou etapu jazykovědného myšlení.

Nestačí vybědnout mytologa, aby svou nejistou situaci porovnal se situací lingvisty v době předvědecké. Kdybychom totiž zůstali jen při tom, vystavovali bychom se značnému nebezpečí, že jedné obtíže se zbavíme a budeme čelit druhé. Srovnávat jazyk s mýtem není řešení: mýtus je nedílnou součástí jazyka, známe ho prostřednictvím promluvy, takže spadá do oblasti diskursu.

Chceme-li vysvětlit specifické rysy mytického myšlení, musíme dokázat, že mýtus je zároveň jak v řeči, tak mimo ni. Ani tato nová obtíž není lingvistovi cizí: což samotná řeč nezahrnuje různé roviny? Když Saussure navzájem odlišil jazyk a promluvu, ukázal, že jazyk se vyznačuje dvěma komplementárními stránkami: strukturální a statistickou; jazyk náleží do oblasti času vratného, promluva do oblasti času nevratného. Jestliže můžeme v řeči vyčlenit tyto dvě roviny, není vyloučeno, že v něm můžeme určit ještě rovinu třetí.

Odlišili jsme jazyk a promluvu pomocí časových systémů, k nimž se každý z nich vztahuje. Také mýtus se dá definovat časovým systémem, který je kombinací prvních dvou. Mýtus se vždy vztahuje k minulým událostem, k nimž došlo „před stvořením světa“ nebo „v nejstarších dobách“, rozhodně však „už dávno“. Ale vnitřní hodnota přisuzovaná mýtu vyplývá z toho, že události, jež se údajně odehrály

v daném čase, vytvářejí také trvalou strukturu. Ta se vztahuje zároveň k minulosti, přítomnosti i budoucnosti. Tuto zásadní dvojakost nám pomůže jasně ukázat srovnání. Nic se mytickému myšlení nepodobá víc než politická ideologie. Možná že ta v našich současných společnostech jen nahradila mytické myšlení. Vždyť co dělá historik evokující francouzskou revoluci? Dovolává se určitého sledu minulých událostí, jejichž vzdálené důsledky nepochybně dosud pocítujeme prostřednictvím celé nevratné řady událostí prostředkujících. Ale pro politika a pro ty, kdo ho poslouchají, je francouzská revoluce skutečností zcela jiného rázu: je sledem minulých událostí, ale také schématem obdařeným trvalou účinností, umožňujícím vykládat společenskou strukturu současné Francie, protiklady, jež se v ní projevují, a nejasně tušit hlavní rysy budoucího vývoje. Takto se vyjadřuje Michelet, politický myslitel i historik zároveň: „Onoho dne bylo možné vše... Budoucnost byla přítomna...“, tj. nebyl už čas, ale záblesk věčnosti.“⁵⁾ Tato dvojí struktura, současně *historická* i *ahistorická*, vysvětluje, proč mýtus může zároveň spadat do oblasti promluvy (a jakožto takový být analyzován) i do oblasti jazyka (v němž je formulován) a ve třetí rovině může vykazovat též charakter absolutního předmětu. I tato třetí rovina má lingvistickou povahu, je však odlišná od obou ostatních.

Budiž mi dovoleno poněkud odbočit a formou poznámky osvětlit originalitu mýtu v porovnání se všemi ostatními lingvistickými fakty. Mýtus bychom mohli definovat jako onen modus diskursu, v němž se hodnota formule *traduttore, traditore* prakticky blíží nule. V tomto ohledu je na škále modů jazykového výrazu mýtus protikladem poezie, ať už o jejich blízkosti uvedeme cokoli. Poezie je formou řeči nesmírně těžko přeložitelné do cizího jazyka a každý její překlad s sebou nese četné různé deformace. Naopak hodnota mýtu jakožto mýtu přetrvává vzdor sebehoršímu překladu. Bez ohledu na to, jak málo známe jazyk a kulturu populace, kde byl daný mýtus zaznamenán, kterýkoliv čtenář na celém světě vnímá mýtus jako mýtus. Podstata mýtu netkví ani ve stylu, ani v tom, jak jej vyprávíme, ani v syntaxi, ale v *příběhu*, který vypráví. Mýtus je řečí, ale je to řeč působící na velmi vysoké úrovni, na níž se smysl *odpoutává* od jazykového základu, na němž se zpočátku rozvinul.

Shrňme tedy prozatímní závěry, k nimž jsme dospěli. Jsou tři: 1. Jestliže mýty mají smysl, pak tento smysl nemůže být dán izolovanými prvky, z nichž mýty sestávají, nýbrž kombinací zmíněných

prvků. 2. Mýtus náleží do řádu řeči, je její nedílnou součástí; přesto se však jazyk používaný v mýtu vyznačuje specifickými vlastnostmi. 3. Tyto vlastnosti můžeme hledat pouze *nad* obvyklou úrovní jazykového výrazu; jinými slovy, jsou složitější nežli vlastnosti, s nimiž se setkáváme v jazykovém výrazu libovolného typu.

Budou-li tato tři tvrzení připuštěna, byť jen jako pracovní hypotézy, vyplynou z nich dva velmi důležité důsledky: 1. tak jako každé lingvistické jsoučno se mýtus skládá z určitých jednotek; 2. tyto jednotky implikují přítomnost jednotek, které se ve struktuře jazyka normálně projevují, totiž fonémů, morfémů a sémantémů. Jsou však ve vztahu k sémantémům tím, čím jsou sémantémy ve vztahu k morfémům a morfémy ve vztahu k fonémům. Každá z uvedených forem se od té předchozí liší vyšším stupněm složitosti. Proto nazveme prvky, které jsou pro mýtus charakteristické (a také nejsložitější ze všech), velkými konstitutivními jednotkami.

Jak tyto velké skladebné jednotky neboli mytémy rozpoznat a vyčlenit? Víme, že je nelze srovnávat s fonémy, s morfémy ani se sémantémy, že zauímají místo ve vyšší rovině – jinak by se mýtus neodlišoval od kterékoliv jiné formy diskursu. Budeme je tedy muset hledat na úrovni věty. V úvodním stadiu hledání zvolíme metodu postupných aproximací, pokusů a omylů, a budeme se přitom řídit principy tvořícími základ strukturální analýzy ve všech jejích podobách: úsporností výkladu, jednotou řešení, schopností rekonstruovat celek z fragmentu, a na základě aktuálních údajů předvídat další vývoj.

Dosud jsme používali tuto techniku: každý mýtus se analyzuje zvlášť; sled událostí se snažíme vyjádřit co možná nejkratšími větami. Každá věta je zapsána na lístku označeném číslem, jež odpovídá jejímu místu v příběhu. Vidíme tedy, že každý lístek přiděluje určitému podmětu určitý přísudek. Jinak řečeno, každá velká skladebná jednotka má povahu určitého *vztahu*.

Právě uvedená definice nás dosud neuspokojuje, a to ze dvou důvodů. Především strukturalističtí jazykovědci dobře vědí, že všechny skladebné jednotky, bez ohledu na to, na jaké úrovni je vyčleníme, spočívají ve vztazích. Čím se tedy *velké* jednotky liší od těch ostatních? A za druhé, právě vyložená metoda se vždy používá v čase nevratném, protože lístky jsou očíslovány v pořadí daném vyprávěním. Onen specifický charakter, který jsme přiznali mytickému času – jeho dvojí povaha, zároveň vratná i nevratná, synchronická i diachronická –, tedy zůstává nevysvětlen.

Tyto poznámky vedou k nové hypotéze, jež nás dovádí k jádru problému. Připouštíme totiž, že skutečnými skladebnými jednotkami mýtu nejsou izolované vztahy, ale *soubory vztahů* a že skladebné jednotky nabývají významové funkce pouze formou kombinací těchto souborů. Vztahy z téhož svazku se mohou objevit ve vzdálených intervalech, pohlížíme-li na ně z hlediska diachronického, když se nám je však opět podaří uspořádat „přirozeně“, podaří se nám zároveň uspořádat mýtus podle určitého časového referenčního systému nového typu, odpovídajícího požadavkům výchozí hypotézy. Tento systém je totiž dvojrozměrný: je zároveň diachronický i synchronický, takže spojuje charakteristické vlastnosti jazyka i promluvy. Tuto myšlenku pomohou pochopit dvě přirovnání. Představme si jakési budoucí archeology, kteří spadli z jiné planety poté, co veškerý život lidí na povrchu Země zanikl, a provádějí vykopávky na místě, kde stávala některá z našich knihoven. Tito archeologové nevědí vůbec nic o našem písmu, ale pokoušejí se je rozluštit, a musí tedy nejprve zjistit, že abeceda, jíž používáme, se čte zleva doprava a shora dolů. Přesto však jednu kategorii svazků tímto způsobem rozluštit nedokážou. Budou to hudební partitury, uložené v oddělení muzikologie. Naši vědci se nepochybně jmou čist notové osnovy jednu za druhou, odshora a pěkně po řadě; poté si všimnou, že určité skupiny not se opakují v intervalech, identicky nebo částečně, a že určité melodické obrysy, zdánlivě navzájem vzdálené, se vyznačují jistými analogiemi. Možná si položí otázku, zdali tyto obrysy není třeba pojímat jako prvky jednoho celku, místo aby k nim přistupovali postupně, a zmíněný celek chápat celostně. Tak objeví princip toho, co nazýváme *harmonii*: orchestrální partitura má smysl pouze tehdy, když ji čteme diachronicky podle jedné osy (stránku za stránkou, zleva doprava), ale zároveň synchronicky podle druhé osy, shora dolů. Jinými slovy, všechny noty na téže svislé lince tvoří jednu velkou skladebnou jednotku, soubor vztahů.

Druhé přirovnání se od toho prvního liší méně, než by se zdálo. Představme si pozorovatele, jenž neví nic o našich hracích kartách a delší dobu naslouchá věštce. Pozoruje a zařazuje si zákazníky, odhaduje jejich přibližný věk, pohlaví, zjev, společenské postavení atd., asi tak jako etnograf ví něco o společnostech, jejichž mýty studuje. Náš pozorovatel bude poslouchat kartářčiny rady, dokonce je bude nahrávat na magnetofon, aby je mohl studovat a podle libosti srovnávat, jako to děláme i my s našimi nativními informátory. Pokud

je pozorovatel dostatečně nadaný a shromáždí dostatečně bohatou dokumentaci, zřejmě se mu podaří rekonstruovat strukturu a složení používané hry, tj. počet karet – 32 nebo 52 – rozdělených do čtyř shodných řad, tvořených týmiž skladebnými jednotkami (kartami), vyznačujícími se jediným diferenčním rysem, totiž barvou.

Je na čase osvětlit naši metodu bezprostředněji. Vezměme jako příklad mýtus o Oidipovi, jenž má tu výhodu, že jej znají všichni, a tak jej nemusíme vyprávět. Tento příklad se nepochybně sotva hodí k podání důkazu. Mýtus o Oidipovi se nám dochoval v útržkovitých pozdních verzích a ty všechny jsou literárními transpozicemi, inspirovanými spíše estetickou nebo morální tendencí než náboženskou tradicí či rituálním územím, pokud se k němu takto vůbec kdy přistupovalo. Nám však nejde o to podat pravděpodobný výklad mýtu o Oidipovi, tím méně pak vysvětlení přijatelné pro specialistu. Chceme tak jen ilustrovat – aniž v souvislosti se zmíněným mýtem vyvodíme nějaký závěr – určitou techniku, jejíž použití v tomto konkrétním případě vzhledem k uvedeným nejistotám pravděpodobně není na místě. „Důkaz“ tedy musíme chápat nikoliv v onom smyslu, jež tomuto výrazu připisuje vědec, ale v takovém, jaký mu přisuzuje nanejvýš podomní obchodník. Nejde o to dosáhnout určitého výsledku, nýbrž co nejrychleji vysvětlit, jak funguje strojek, který se pokouší prodat zevlounům.

S mýtem budeme zacházet stejně jako s orchestrální partiturou, kterou zvrácený amatér osnovu za osnovou přepsal jako souvislou melodickou řadu a my bychom se pokoušeli rekonstruovat její původní úpravu. Asi jako kdyby nám někdo předložil řadu celých čísel typu 1, 2, 4, 7, 8, 2, 3, 4, 6, 8, 1, 4, 5, 7, 8, 1, 2, 5, 7, 3, 4, 5, 6, 8 a dal nám za úkol seskupit všechny jednotky, dvojky, trojky atd. v podobě tabulky:

1	2	4	7	8
	2	3	4	6
1		4	5	7
1	2		5	7
	3	4	5	6

Stejně budeme postupovat i s mýtem o Oidipovi a postupně se budeme pokoušet různě uspořádat jednotlivé mýtemy, až nalezneme uspořádání vyhovující podmínkám uvedeným na s. 186. Zcela náhodně předpokládáme, že takové uspořádání představuje následující

tabulka (přičemž opakujeme, že ji nevnučujeme ani nepředkládáme k úvaze odborníkům v oblasti klasické mytologie, kteří by ji dozajista chtěli pozměnit, ne-li odmítnout):

Kadmos hledá
svou sestru Europu,
unesenou Diem

Kadmos zabije draka

Spartané se
navzájem vyhladí

Labdakos (otec
Laiův) = „kul-
havý“ (?)

Oidipus zabije
svého otce Laia

Laios (otec
Oidipův) =
= „krivý“ (?)

Oidipus zabije
Sfingu

Oidipus = „oteklá
noha“ (?)

Oidipus se ožení
s lokastou, svou
matkou

Eteokles zabije svého
bratra Polyneika

Antigona pochová
svého bratra
Polyneika a tím
poruší zákaz

Dostali jsme tak čtyři svislé sloupce a každý z nich sdružuje několik vztahů náležejících do téhož „svazku“. Kdybychom měli mýtus *vyprávět*, tohoto rozdělení do sloupců bychom si nevšímalí a jednotlivé řádky bychom četli zleva doprava a odshora dolů. Jakmile však máme mýtus *pochopit*, polovina diachronického řádu (odshora dolů) ztrácí svou funkční hodnotu a my „čteme“ zleva doprava sloupec za sloupcem, přičemž každý sloupec pojímáme jako celek.

Všechny vztahy sdružené v tomtéž sloupci se podle našeho předpokladu vyznačují určitým společným rysem, kterého se musíme dobrat. Tak všechny události shromážděné v prvním sloupci zleva se týkají pokrevních příbuzných, o nichž bychom mohli říci, že jejich příbuzenské vztahy jsou jaksi přehnané: s těmito příbuznými se nakládá způsobem důvěrnějším, nežli společenská pravidla dovolují.

Připusťme tedy, že společný rys prvního sloupce představují *nadhodnocené příbuzenské vztahy*. Ihned zjišťujeme, že druhý sloupec vyjadřuje týž vztah, avšak opatřený opačným znaménkem: *příbuzenské vztahy podhodnocené* nebo *znehodnocené*. Třetí sloupec je spjat s monstry a jejich zničením. Co se čtvrtého sloupce týče, je na místě několik upřesnění. Badatelé si často všimli hypotetického smyslu vlastních jmen v Oidipově rodu z otcovy strany. Jazykovědci mu však nepřipisovali zvláštní význam, protože jak je dobrým zvykem, smysl určitého výrazu lze vymezit pouze tak, že jej začleníme do všech kontextů, v nichž byl doložen. Vlastní jména však samou svou podstatou jsou mimo kontext. Při použití naší metody by se zmíněná obtíž mohla zdát menší, protože mýtus je nyní uspořádán tak, že se sám ustanovuje jako kontext. Významovou hodnotu teď neposkytuje možný smysl každého jména zvlášť, nýbrž skutečnost, že všechna tři jména vykazují jeden společný rys: zahrnují hypotetické významy a ty všechny evokují *potíže s normální chůzí*.

Nežli budeme pokračovat, položme si otázku, jaký je vztah mezi oběma sloupci vpravo. Třetí sloupec je spjat s monstry: nejprve s drakem, chtonickým monstrem, které je třeba zničit, aby se ze země mohli zrodit lidé; potom se Sfingou, jež se pomocí hádanek, které se rovněž vztahují k povaze člověka, snaží své lidské oběti připravit o život. Druhý výraz je tedy opakováním prvního a ten se vztahuje k *autochtonnosti člověka*. Protože obě monstra přemohou s konečnou platností lidé, můžeme říci, že společným rysem třetího sloupce je *popření autochtonnosti člověka*.⁶⁾

Tyto hypotézy pomáhají pochopit smysl čtvrtého sloupce. V mytologii lidé zrození ze země bývají často zobrazováni tak, že ve chvíli, kdy se vynoří na povrch, nedokáží chodit nebo chodí neobratně. Tak u Pueblanů chtonické bytosti jako Shumaikoli nebo Musingwú⁷⁾, přidávající se na vzniku lidí, jsou kulhavé (v textech se jim říká „Zakrvácená noha“, „Zraněná noha“, „Měkká noha“). Totéž platí o Koskimech v mytologii Kwakiutlů: poté co je pohltilo chtonické monstrum Tsiakish, vystoupili opět na zemský povrch, „klopýtajíce dopředu nebo stranou“. Společným rysem čtvrtého sloupce by tedy mohla být *stálost lidské autochtonnosti*. Z toho by plynulo, že čtvrtý sloupec je ve stejném vztahu ke sloupci třetímu jako první sloupec ke druhému. Nemožnost sloučit tyto grupy vztahů je překonána (nebo spíš nahrazena) tvrzením, že dva navzájem protikladné vztahy jsou totožné do té míry, do jaké je každý – stejně jako ten druhý – protikladný se se-

bou samým. Tento způsob formulace struktury mytického myšlení má jen přibližnou hodnotu. Prozatím však postačí.

Co by tedy znamenal mýtus o Oidipovi vyložen takto „po americku“? Vyjadřoval by skutečnost, že společnost, která hlásá víru v autochtonnost člověka (tak Pausaniás, VIII, XXIX, 4: rostlina je vzorem člověka), nedokáže přejít od této teorie k uznání faktu, že každý z nás se ve skutečnosti zrodil ze spojení muže a ženy. Je to nepřekonatelná obtíž. Avšak mýtus o Oidipovi nabízí jakýsi logický nástroj umožňující vytvořit pojítka mezi problémem počátečním – rodíme se pouze z jednoho, nebo ze dvou? – a problémem odvozeným, který lze formulovat přibližně takto: rodí se stejně ze stejného, nebo z jiného? Z toho vyplývá korelace: přeceňování pokrevního příbuzenství se má k jeho podceňování jako snaha o vymanění se z autochtonnosti k nemožnosti v této snaze uspět. Zkušenost může vyvrátit teorii, ale společenský život potvrzuje kosmologii, pokud společenský život i kosmologie projevují tutéž rozporuplnou strukturu. Kosmologie tedy říká pravdu. Na okamžik teď odbočme a učinme dvě poznámky.

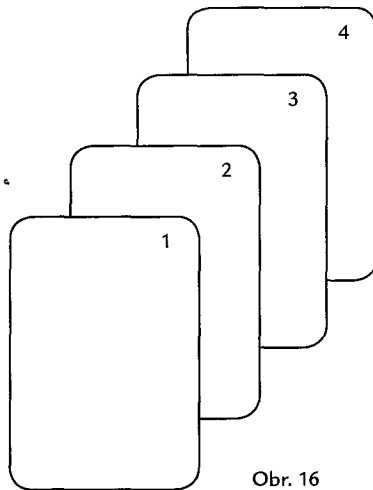
V uvedeném pokusu o interpretaci jsme mohli zanedbat otázku, která značně znepokojovala odborníky v minulosti: v nejstarších (homérských) verzích mýtu o Oidipovi chybějí některé motivy, jako třeba Iokastina sebevražda a Oidipovo dobrovolné oslepení. Zmíněné motivy však nenarušují strukturu mýtu, do níž se ostatně mohou snadno začlenit, první z nich jako nový příklad sebezničení (sloupec 3) a druhý jako jiná tematizace tělesné vady (sloupec 4). Tyto doplňky jen pomáhají mýtus vysvětlit, protože přechod od nohy k hlavě se vyskytuje ve významné korelaci s jiným přechodem: od negace autochtonnosti k sebezničení.

Naše metoda nás tedy zbavuje obtíže, která dosud byla jednou z hlavních překážek stojících v cestě pokroku mytologických studií, totiž hledání autentické nebo původní verze. My naopak navrhneme definovat každý mýtus jako souhrn všech jeho verzí. Jinými slovy: mýtus zůstává mýtem, dokud je jakožto takový vnímán. Tento princip dobře ilustruje naše interpretace mýtu o Oidipovi, která se může opírat o freudovskou formulaci a kterou na ně lze dozajista aplikovat. Problém, jež nastolil Freud v „oidipovských“ termínech, už dozajista není problémem alternativy mezi autochtonností a dvouhlavní reprodukcí. Pořád však jde o to pochopit, jak se *jeden* může narodit ze *dvou*: jak to, že nemáme jen jediného rodiče, ale že máme matku, a ještě k tomu otce? Bez váhání tedy mezi své prameny k mýtu

o Oidipovi zařadíme po Sofoklovi i Freuda. Jejich verze si zaslouží stejnou důvěru jako verze jiné, starší a zdánlivě „autentičtější“.

Z toho, co jsme uvedli, vyplývá jeden významný důsledek. Poněvadž konkrétní mýtus se skládá ze všech svých variant, strukturální analýza bude muset přihlížet ke všem stejně. Jakmile tedy prozkoumáme známé varianty thébské verze, vezmeme v úvahu také ostatní: příběhy týkající se vedlejší linie Labdakovy, zahrnující Agauu, Pen-thea i samu Iokastu; thébské varianty o Lykovi, v nichž Amfión a Zé-θος hrají úlohu zakladatelů města; jiné, vzdálenější, pojednávající o Dionýsovi (Oidipově bratranci z matčiny strany), a athénské legendy, ve kterých úloha, již Théby přisuzovali Kadmovi, připadá Kerkropovi, atd. Ke každé z těchto variant vypracujeme tabulku, kde každý prvek bude umístěn tak, abychom jej mohli srovnat s odpovídajícím prvkem v ostatních tabulkách: zahubení hada Kerkopem s obdobnou epizodou v příběhu Kadmově; opuštění Dionýsa a Oidipa; „Oteklá noha“ a Dionýsos *loxias*, tj. „šňerující cestu“; hledání Európy a Antiopy; založení Théb, jednou Sparťany, podruhé dioskúry Amfiónem a Zéthem; Zeus unáší Európu nebo Antiopu a podobná epizoda, v níž obětí je Semelé; Théban Oidipus a Perseus z Argu, atd. Tak získáme několik dvojrozměrných tabulek, z nichž každá se bude vztahovat k jedné variantě, a tyto tabulky postavíme vedle sebe jako paralelní řady, čímž získáme trojrozměrný celek. Ten lze „číst“ třemi různými způsoby: zleva doprava, shora dolů a zepředu dozadu (nebo naopak). Tyto tabulky nebudou nikdy zcela totožné. Avšak zkušenost dokazuje, že diferenciační odchylky, kterých si do-zajista povšimneme, se vyznačují významnými korelacemi, umožňujícími podrobit je všechny logickým operacím pomocí postupných zjednodušování, a posléze dospět ke strukturálnímu zákonu zkoumaného mýtu.

Někdo možná namítne, že takový pokus nelze dovést až do konce, protože jedinými verzemi, kterými disponujeme, jsou ty, které známe



Obr. 16

dnes. Co by se stalo, kdyby dosažené výsledky zvrátila nějaká nová varianta? To je skutečná potíž, když máme po ruce jen velmi málo verzí, jak však jejich počet stoupá, její povaha se rychle stává teoretickou. Zkušenost ukáže, jaký počet nezbytných verzí budeme potřebovat; příliš mnoho jich nebude. Jestliže nábytek v určitém pokoji a jeho rozmístění známe pouze prostřednictvím obrazů odrážených dvěma zrcadly upevněnými na protilehlých stěnách, mohou nastat dva případy. Kdyby zrcadla byla navzájem přesně rovnoběžná, počet obrazů by byl teoreticky nekonečný. Kdyby naopak jedno zrcadlo bylo vůči druhému umístěno šikmo, počet obrazů by rychle klesal v závislosti na úhlu svíraném zrcadly. I v tomto případě by však čtyři či pět obrazů stačilo – i kdybychom nezískali úplnou informaci, aspoň bychom se přesvědčili, že jsme žádný důležitý kus nábytku nepřehlédli.

Naopak nikdy nelze dostatečně zdůraznit, že je naprosto nezbytné neopominout žádnou ze zaznamenaných variant. Jestliže Freudovy komentáře k oidipovskému komplexu tvoří – jak se domníváme – nedílnou součást mýtu o Oidipovi, nemá už smysl otázka, zdali Cushingův přepis zuříského mýtu o původu je dostatečně věrný na to, abychom k němu dále přihlíželi. Neexistuje „správná“ verze, jejímiž kopiemi či deformovanými ohlasy jsou verze ostatní. Součástí mýtu jsou všechny verze.

Nyní můžeme pochopit, proč mnoho výzkumů v oboru obecné mytologie přineslo tak skličující výsledky. Především k tomu došlo proto, že komparatisté chtěli vybrat jakési privilegované verze, místo aby přihlíželi ke všem. A potom, jak jsme viděli, strukturální analýza *jedné* varianty *jednoho* mýtu zaznamenaná u *jednoho* kmene (někdy dokonce v *jedné* vesnici) vede k dvojrozměrnému schématu. Jakmile začneme pracovat s více variantami téhož mýtu vyskytujícími se v téže vesnici nebo u téhož kmene, schéma se stává trojrozměrným, a pokud chceme srovnávaný materiál rozšířit, počet nezbytných rozměrů vzrůstá tak rychle, že už je nemůžeme uchopit intuitivními procesy. Zmatky a banality, v něž až příliš často vyústí obecná mytologie, tedy vyplývají z neznalosti skutečně nezbytných mnohorozměrných referenčních systémů, o nichž se naivně domníváme, že je můžeme nahradit systémy o dvou nebo třech rozměrech. Po pravdě řečeno, existuje jen malá naděje, že srovnávací mytologie by se mohla rozvíjet bez využití symboliky inspirované matematikou a aplikovatelné na vícerozměrné systémy, které jsou pro naše tradiční empirické metody příliš složité.

V letech 1952–1954⁸⁾ jsme se teorii stručně shrnutou na předchozích stranách pokusili ověřit vyčerpávající analýzou všech známých variant zuňských mýtů o původu lidí a jejich objevení se na povrchu země: Cushing 1883 a 1896, Stevensonová 1904, Parsons 1923, Bunzelová 1932, Benedictová 1934. Tuto analýzu doplnilo srovnání výsledků, k nimž se dospělo u podobných mýtů ostatních skupin Pueblanů, jak západních, tak východních; proveden byl rovněž předběžný průzkum mytologie préríjních indiánů. Výsledky pokaždé potvrdily hypotézy. Nejenže severoamerická mytologie vyšla z tohoto pokusu v novém světle, ale občas se nám podařilo vytušit a někdy i definovat logické operace, které buď patří k příliš často přehlíženému typu, nebo byly zaznamenány v oborech velmi vzdálených našemu. Na tomto místě nemůžeme zacházet do podrobností, uvedeme jen několik výsledků.

Nadmíru zjednodušená tabulka zuňského mýtu o původu lidí by v hrubých rysech vypadala následovně (s. 195).

Postačí zběžný pohled na tabulku, a pochopíme její povahu. Je to jakýsi logický nástroj mající prostředkovat mezi životem a smrtí. Pro pueblanské myšlení jde o obtížný přechod, protože Pueblané chápou lidský život podle vzoru rostlinné říše (vynošení ze země). Toto vysvětlení sdílejí se starověkým Řeckem – mýtus o Oidipovi jsme si jako první příklad nezvolili úplně náhodou. Nativní Američané, jejichž případem se zde zabýváme, postupně rozebírají rostlinný život z několika hledisek, uspořádaných od nejjednoduššího po nejsložitější. Nejvyšší místo zaujímá zemědělství a to se přece vyznačuje periodickým charakterem, tj. v rozporu s počátečním postulátem spočívá ve střídání života a smrti.

I když tohoto rozporu nebudeme dbát, níže v tabulce se projeví znovu: zemědělství je zdrojem potravy, a tedy života; lov však rovněž zajišťuje potravu, a přitom se podobá válce, tedy smrti. Cushingova verze je zaměřena na opozici mezi činnostmi směřujícími k zajištění potravy, které mají okamžitý výsledek (sběr planých rostlin), a těmi, s jejichž úspěchem lze počítat teprve časem. Jinak řečeno, má-li být zemědělství možné, musí se do života začlenit smrt.

V Parsonsově verzi se přechází od lovu k zemědělství, zatímco ve verzi Stevensonové je tomu naopak. Všechny ostatní rozdíly mezi zmíněnými třemi verzemi lze s těmito základními strukturami uvést do vztahu korelace. Tak třeba všechny tři verze líčí velkou válku, kterou předkové Zuňů svedli s bájnou populací Kyanakwe, přičemž do

ZMĚNA			SMRT
mechanické využití rostlin (žebříky k výstupu z dolních světů)	výstup na povrch, vedený Milovanými dvojčaty	incest spáchaný bratrem a sestrou (původ vody)	zahubení lidských dětí bohy (utopením)
alimentární využití planých rostlin	migrace, vedená dvěma Newekwe (obřadními klauny)		magický zápas s Lidem rosy (sběrači proti zahradníkům)
alimentární využití kulturních rostlin		oběť bratra a sestry (mající zajistit vítězství)	
periodický charakter zemědělských činností		adopce bratra a sestry (výměnou za kukuřici)	
alimentární využití zvěře (lov)	válka, vedená dvěma Bohy války		válka s Kyanakwe (zahradníci proti lovcům)
nevyhnutelnost války			záchrana kmene (objevení středu Světa)
SMRT		oběť bratra a sestry (mající zajistit vítězství nad Potopou)	TRVÁNÍ

vyprávění vnášejí významné obměny spočívající v tom, že 1. bohové jsou spojenci, nebo nepřáteli; 2. konečné vítězství je přisouzeno buď jedné, nebo druhé straně; 3. bájným Kyanakwe je přisuzována různá symbolická funkce: jednou jsou líčeni jako lovci (mají luky s tětivami zhotovenými ze zvířecích šlach), podruhé zas jako zemědělci (jejich luky jsou opatřeny tětivami z rostlinných vláken):

CUSHING	PARSONS	STEVENSONOVÁ
Bohové, Kyanakwe	Kyanakwe, samotní, tětivy z rostlin	Bohové, Lidé
{ spojenci, používající rostlinná vlákna		{ spojenci, používající rostlinná vlákna
<i>vítězí nad:</i>	<i>vítězí nad:</i>	<i>vítězí nad:</i>
lidmi, samotnými, používajícími tětivy ze šlach (nežlí je nahradí vláknou)	Lidmi, Bohy	Kyanakwe, samotnými, používajícími tětivy ze šlach
	{ spojenci, používajícími tětivy ze šlach	

Protože vlákno rostlinné (zemědělství) vždy předčí tětivu ze šlach (lov) a spojenectví bohů je (ač v menší míře) žádoucnější než jejich nepřátelství, v Cushingově verzi se člověk ocitá ve dvojí nevýhodě (nepřátelství bohové, tětivy ze šlach), ve verzi Stevensonové ve dvojnásobné výhodě (bohové příznivě nakloněni, tětiva z vláken), zatímco verze Parsonsova je názorným příkladem situace prostředkující (bohové příznivě nakloněni, ale tětivy ze šlach, protože první lidé žijí z lovu).

Opozice	Cushing	Parsons	Stevensonová
bohové/lidé	-	+	+
vlákno/šlacha	-	-	+

Verze Bunzelové se vyznačuje touž strukturou jako Cushingova. Liší se od ní však (stejně jako verze Stevensonové) v tom, že tyto dvě verze líčí vznik člověka jako výsledek úsilí vyvíjeného lidmi, aby se vymanili ze žalostného postavení v útrokách země, zatímco verze Bunzelové zmíněný vznik člověka pojímá jako důsledek výzvy, se kterou se na lidi obrátily mocnosti vyšších sfér. Rovněž ve verzi Bunzelové na straně jedné a ve verzi Stevensonové a Cushingově na druhé jednání směřující ke vzniku člověka postupuje navzájem symetricky a v opačném pořadí. U Stevensonové a Cushinga od rostlin ke zvířatům; u Bunzelové od savců ke hmyzu a od hmyzu k rostlinám.

Ve všech mýtech západních Pueblanů je logická formulace pro-

blému táž: východisko i konec úvahy jsou jednoznačné, nejasnost se vyskytuje v prostředním stadiu:

ŽIVOT (=RŮST)

(Mechanické) využití rostlinné říše přihlížející pouze k růstu	PŮVOD
Alimentační využití rostlinné říše omezené na plané rostliny	SBĚR
Alimentační využití rostlinné říše zahrnující rostliny plané i kulturní	ZEMĚDĚLSTVÍ
Alimentační využití živočišné říše omezené na zvířata	LOV <i>(Zde však je rozpor, jde o po-pření života = zkázu, a proto)</i>
Ničení živočišné říše rozšířené na lidi	VÁLKA

▼ SMRT (= ÚBYTEK)

Výskyt protikladného prvku přímo uprostřed dialektického procesu souvisí s tím, že se objevuje dvojí řada dioskurických párů, jejichž úkolem je prostředkovat mezi dvěma protiklady:

- | | | |
|---|---------------------------------|--|
| 1. 2 božští poslové | 2 obřadní klauni | 2 bohové války |
| 2. homogenní dvojice: dioskúrové (2 bratři) | sourozenci pár (bratr a sestra) | heterogenní pár (manžel-manželka) (babička-vnuk) |

tedy řada kombinatorních variant plnicích v různých kontextech tutéž funkci. Tak chápeme, proč v pueblanských rituálech mohou klaunům připadat válečnické funkce. Problém, jenž byl často považován za neřešitelný, se rázem vyřeší, když poznáme, že klauni (jakožto nenasytové, kteří mohou bezrestně požívat nemístně velké množství potravy) mají vzhledem k výrobě potravin tutéž funkci jako bohové války (jež se v dialektickém procesu jeví jako *nemístný* lov: lov na člověka místo na zvěř určenou pro lidskou potřebu).

V některých mýtech centrálních a východních Pueblanů je tomu jinak. Na začátku připouštějí základní totožnost lovu a zemědělství. Tato totožnost je patrná například v mýtu o původu kukuřice, získané od Otce zvířat, jenž místo zrní sázal paspárky jelenů. Tento mýtus se tedy pokouší vyvodit zároveň život i smrt z jednoho globálního prvku. Místo aby krajní prvky byly jednoduché a prvky prostřední zdvojené (jako u západních Pueblanů), zdvojují se krajní prvky (tak třeba 2 sestry východních Pueblanů) a do popředí vystupuje jednoduchý prvek prostředkující (Poshaiyanne u puebla Zia), vyznačující

se však dvojakými atributy. Díky uvedenému schématu můžeme dokonce vyvodit, jaké atributy bude tento „spasitel“ mít v různých verzích podle toho, kdy se v mýtu objeví: bude blahodárný, když se projeví na začátku (Zuňi, Cushing), obojaký uprostřed (centrální Pueblané) a zlý na konci (Zia) – s výjimkou verze Bunzelové zuňiského mýtu, kde je příslušná sekvence převrácena, jak už jsme uvedli.

Když budeme metodu strukturální analýzy aplikovat systematicky, uspořádáme posléze všechny známé varianty určitého mýtu do řady, která tvoří určitou grupu permutací a v níž varianty zaujímající místo na obou koncích se ve vzájemném vztahu vyznačují symetrickou, avšak inverzní strukturou. Začínáme tedy vnášet jakýsi řád tam, kde vládl jen chaos, a navíc získáváme tu výhodu, že se dobíráme některých logických operací, na nichž spočívá mytické myšlení.⁹ Od této chvíle lze vyčlenit tři typy operací.

Postava, které v americké mytologii obvykle říkáme *trickster*, byla dlouho záhadou. Jak vysvětlit, že téměř v celé Severní Americe tato úloha připadla kojotu nebo havranovi? Důvod této volby vyjde najevo, jakmile poznáme, že mytické myšlení vychází z uvědomění si určitých protikladů a postupně se mezi nimi snaží prostředkovat. Předpokládejme tedy, že dva prvky, mezi nimiž zdánlivě není možný přechod, jsou nejprve nahrazeny dvěma prvky ekvivalentními, připouštějícími jiný prvek jako prostředkující. Potom jeden z původních prvků a prvek prostředkující jsou opět nahrazeny novou triádou a tak dále. Získáme tedy prostředkující strukturu tohoto typu:

Původní dvojice	První triáda	Druhá triáda
Život	Zemědělství	Býložravci Mrchožrouti
	Lov	Dravci
Smrt	Válka	

Tato struktura má platnost implicitní úvahy: mrchožrouti se podobají dravcům (požívají živočišnou potravu), ale také výrobčům rostlinné potravy (nezabíjejí to, co jedí). Pueblané, pro které je zemědělský život „významnější“ nežli lov, formulují tutéž úvahu poněkud odlišně: havrani jsou pro zahrady tím, čím jsou dravci pro býložravce.

K býložravcům však už bylo možné přistupovat jako k prostředníkům: podobají se totiž sběračům (jsou vegetariáni) a poskytují živočišnou potravu, aniž jsou sami lovci. Tak získáváme prostředníky prvního, druhého, třetího stupně atd., přičemž každý prvek dává na základě opozice a korelace vzniknout členu dalšímu.

Tento sled operací je jasně patrný v mytologii préríjních indiánů, kterou lze uspořádat do řady:

- (Neúspěšný) prostředník mezi nebem a zemí:
(manželka bytosti typu „*Star-husband*“).
- Heterogenní dvojice prostředníků:
(babička/vnuk).
- Semihomogenní dvojice prostředníků:
↓ („*lodge-boy*“/ „*thrown-away*“).

Naproti tomu u Pueblanů (Zuňiů) uvedené řadě odpovídá řada typu:

- (Úspěšný) prostředník mezi nebem a zemí:
(Poshaiyanki).
- Semihomogenní dvojice prostředníků:
(Uyuyewi a Matsailema).
- Homogenní dvojice prostředníků:
↓ (dva Ahaiyutové).

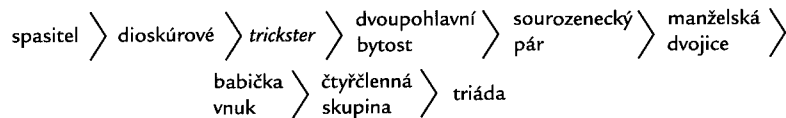
Korelace téhož typu se mohou vyskytnout rovněž na ose vodorovné (to platí dokonce i v rovině jazyka, tak třeba četné konotace kořene *pose* v tewštině, jak je uvádí Parsons: kojot, mlha, skalp atd.). Kojot (jenž je mrchožrout) zaujímá místo uprostřed mezi býložravci a masožravci *jako* mlha mezi nebem a zemí, *jako* skalp mezi válkou a zemědělstvím (skalp je jakousi válečnou „žní“), *jako* sněť obilná mezi rostlinami planými a kulturními (klíčí na rostlinách kulturních jako rostlina planá), *jako* oděv mezi „přírodou“ a „kulturou“, *jako* odpadky mezi obývanou vesnicí a bušem, *jako* popel (a saze) mezi ohništěm (zemí) a střešní krytinou (obrazem nebeské klenby). Tento řetěz prostředníků – lze-li to tak říci – zahrnuje řadu logických artikulací umožňujících vyřešit různé problémy americké mytologie: proč bůh rosy je také pánem zvířat; proč bůh vlastníci bohaté oděvy je často mužskou Popelkou (*Ash-boy*); proč ze skalpů vzniká rosa; proč Matka zvířat je spojována s obilnou snětí, atd.

Můžeme si však také položit otázku, jestli takto nedospějeme k univerzálnímu způsobu, jak uspořádat data smyslové zkušenosti.

Srovnáme s výše uvedenými příklady francouzské *nielle*, latinsky *ne-bula*, a skutečnost, že v Evropě údajně přináší štěstí odpadky (staré střevíce), popel a saze (viz rituál líbání kominíka); srovnáme také americký cyklus *Ash-boy* s indoevropským cyklem Popelky. Oba zmínění protagonisté jsou postavy falické (prostředníci mezi pohlavími), vládcové rosy a divoké zvěře, majitelé nádherných oděvů a sociologičtí prostředníci (manželský svazek mezi vznešenými a sedláky, bohatými a chudáky). Tento paralelismus nelze vysvětlit výpůjčkou (jak se někdy tvrdilo), protože příběhy o *Ash-boyovi* a o Popelce jsou do těch nejmenších podrobností symetrické a inverzní, zatímco příběh o Popelce v podobě, v jaké ho Amerika skutečně převzala (viz zništěnou pohádku o *Hlídačce krocánů*) je paralelou k prototypu. Odtud tabulka:

	Evropa	Amerika
pohlaví	ženské	mužské
rodina	rodina dvojí (otec znovu ženat)	rodina žádná (sirotek)
vzhled	hezká dívka	ohydný chlapec
postoj	nikdo ji nemá rád	miluje, sám nemilován
transformace	v důsledku nadpřirozené pomoci zahalena nádhernými šaty	v důsledku nadpřirozené pomoci zbaven ohydného vzhledu

Stejně jako *Ash-boy* a Popelka je tedy i *trickster* prostředníkem a tato funkce vysvětluje, proč má v sobě něco z oné duality, kterou má za úkol překonávat. Odtud jeho nejasná, dvojaká povaha. *Trickster* však nepředstavuje jediný možný model prostředkování. Některé mýty jako by se plně zaměřovaly na to, vyčerpávat veškeré možné modality přechodu od duality k jednotě. Když srovnáme všechny varianty zuňského mýtu o vzniku člověka, podaří se nám vyčlenit uspořádatelnou řadu prostředkujících funkcí, z nichž každá vyplývá z té předchozí na základě opozice a korelace:



V Cushingově verzi se tato dialektika spojuje s přechodem od prostředí prostorového (prostředkování mezi nebem a zemí) k prostředí časovému (prostředkování mezi létem a zimou, jinými slovy mezi

zrozením a smrtí). Avšak třebaže dochází k přechodu od prostoru k času, poslední vzorec (triáda) znovu zavádí prostor, protože trojici zde tvoří dvojice dioskúrů daná zároveň se spasitelem; naopak kdyby v termínech prostoru (nebe a země) byl vyjádřen vzorec počáteční, pojem času by v něm byl implicitně přítomen: spasitel snažně prosí, v důsledku čehož dioskúrové sestupují z nebe. Vidíme tedy, že logická výstavba mýtu předpokládá dvojí permutaci funkcí. K tomu se vrátíme poté, co si povšimneme jiného typu operací.

Nyní, když jsme vysvětlili dvojaký charakter *trickstera*, lze totiž vysvětlit i jiný příznačný rys mytologických bytostí. Máme na mysli dvojakou povahu téhož božstva – podle okolností hned dobrého, hned zase zlého. Porovnáme-li jednotlivé varianty hopiského mýtu, na němž spočívá rituál Shalako, shledáme, že ho můžeme uspořádat podle této struktury:

$$(\text{Masauwú} : x) \approx (\text{Muyingwú} : \text{Masauwú}) \approx \text{Shalako} : \text{Muyingwú}) \approx \\
 \approx (y : \text{Masauwú})$$

kde x a y představují libovolné hodnoty, které však u obou „krajních“ verzí musíme předpokládat. V těchto verzích se totiž bohu Masauwúovi, jenž se tu vyskytuje sám – na rozdíl od verze 2, kde se vyskytuje ve spojení s jiným bohem, a verze 3, kde dokonce úplně chybí –, připisují určité funkce, ty však jsou relativní. V první verzi Masauwú (sám) pomáhá lidem, ale ne vždy; ve verzi 4 je nepřátelský, ale ve svém nepřátelství by mohl zajít ještě dál. Jeho úloha je tedy definována – alespoň implicitně – na základě srovnání s jinou možnou, blíže neurčenou úlohou, kterou zde představují hodnoty x a y . Naopak ve verzi 2 je Muyingwú poměrně vstřícnější než Masauwú a ve verzi 3 je Shalako vstřícnější než Muyingwú.

Můžeme vytvořit řadu formálně analogickou s kereskými verzemi podobného mýtu:

$$(\text{Poshaiyanki} : x) \approx (\text{Lea} : \text{Poshaiyanki}) \approx (\text{Poshaiyanki} : \text{Tiamoni}) \approx \\
 \approx (y : \text{Poshaiyanki})$$

Struktura takového typu si zaslouží obzvláštní pozornost, protože sociologové se s ní už setkali ve dvou jiných oblastech: v oblasti vztahů podřízenosti u kurovitých i jiných živočichů (*pecking-order*) a v oblasti příbuzenských systémů, kde jsme ji nazvali *generalizovanou výměnou*. Když ji nyní vyčleníme v rovině třetí, totiž v rovině mytického myšlení, můžeme doufat, že máme lepší podmínky k poznání

její skutečné úlohy ve společenských jevech a k tomu, abychom podali její teoretickou interpretaci obecnějšího dosahu.

Konečně když se nám podaří uspořádat úplnou řadu variant do podoby grupy permutací, můžeme doufat, že objevíme zákon grupy. Za současného stavu výzkumu se zde budeme muset spokojit s jen velmi přibližnými údaji. Bez ohledu na to, nakolik bude třeba následující vzorec upřesnit a pozměnit, už teď zřejmě víme, že každý mýtus (považovaný za souhrn svých variant) lze zjednodušit na kanonický vztah typu:

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_{a-1}(y)$$

kde jsou dány zároveň dva prvky (a a b) jakož i dvě funkce těchto prvků (x a y), a můžeme tedy předpokládat vztah ekvivalence mezi dvěma situacemi, z nichž každá je definována inverzí *prvků* a *vztahů* pode dvěma podmínkami: 1. že jeden ze členů bude nahrazen svým protikladem (zde vyjádřeno takto: a a $a-1$); 2. že mezi *hodnotou funkce* a *hodnotou prvku* obou veličin (zde: y a a) dochází ke korelativní inverzi.

Uvedený vzorec nabude plně smyslu, jestliže si vzpomeneme, že podle Freuda jsou zapotřebí dvě traumata (a nikoliv jen jedno, jak jsme často v pokušení se domnívat), má-li vzniknout onen individuální mýtus, v němž spočívá neuróza. Kdybychom se tento vzorec pokusili aplikovat na analýzu zmíněných traumat (za předpokladu, že splňují výše uvedené podmínky 1 a 2), nepochybně by se nám genetický zákon mýtu podařilo vyjádřit přesněji, striktněji. A hlavně bychom byli s to rozvíjet paralelně sociologický a psychologický výzkum mytického myšlení, možná s tímto myšlením dokonce zacházet jako v laboratoři a pracovní hypotézy podrobovat experimentální kontrole.

Je nepříjemné, že obtížné podmínky vědeckého výzkumu ve Francii zatím nedovolují v práci pokročit. Mytické texty jsou nesmírně rozsáhlé. Jejich analýza na skladebné jednotky vyžaduje týmovou práci a technický personál. Středně rozsáhlá varianta obsáhne několik set lístků. Abychom našli to nejlepší rozložení lístků do sloupců a řad, museli bychom mít svislé pořadače o rozměrech přibližně $2 \times 1,50$ m, opatřené příhrádkami, kde bychom mohli lístky podle libosti rozkládat a přemisťovat. Když se rozhodneme vytvořit trojrozměrné modely, abychom mohli srovnávat více variant, potřebujeme tolik pořadačů, kolik je variant, a také dostatečný prostor, abychom

jimi mohli volně pohybovat a rozmisťovat je. A když referenční systémem pracuje s více než třemi dimenzemi (a jak jsme ukázali na s. 193, hrozí nebezpečí, že k tomu brzy dojde), je třeba používat děrované štítky a mechanizaci. Protože zatím není naděje ani na to, že dostaneme místnosti potřebné k vytvoření jediného týmu, uvedeme jen tři poznámky jako závěr tohoto výkladu.

Především jsme si často kladli otázku, proč mýty a orální literatura obecněji pracují tak často se zdvojováním, ztrojnásobováním či zčtver násobováním těžce sekvence. Přijmeme-li vyslovené hypotézy, je odpověď snadná. Opakování má svou vlastní funkci – má vyjevit strukturu mýtu. Ukázali jsme totiž, že pro mýtus příznačná synchronicko-diachronická struktura umožňuje, abychom jeho prvky uspořádali do diachronických sekvencí (řady v našich tabulkách), které se musí číst synchronicky (sloupce). Každý mýtus má tedy „listovou“ strukturu, prosvítající na povrch, lze-li to tak říci, v procesu opakování a skrze ně.

Avšak (a to zadruhé) jednotlivé listy nejsou nikdy důsledně totožné. Jestliže cílem mýtu skutečně je poskytnout logický model sloužící k vyřešení určitého rozporu (což je úkol neproveditelný, je-li rozpor reálný), vznikne teoreticky nekonečný počet listů, z nichž každý se bude nepatrně lišit od toho předchozího. Mýtus se bude odvíjet jakoby ve spirále, dokud se nevyčerpá duchovní impuls, jenž mu dal vzniknout. *Rozvíjení* mýtu je tedy spojitě, naopak jeho *struktura* si uchovává charakter nespojitý. Smíme-li formulovat poněkud odvážnou představu, pak mýtus je verbální jsoucno zaujímavější v oblasti promluvy (*parole*) místo srovnatelné s tím, jež ve světě fyzikální reality připadá krystalu. Vzhledem k jazyku (*langue*) na straně jedné a k promluvě (*parole*) na straně druhé se jeho postavení skutečně podobá postavení krystalu: je to předmět prostředkující mezi statistickým úhrnem molekul a molekulární strukturou samou.

Konečně sociologové, kteří si položili otázku, jaký je vztah mezi myšlením nazývaným „primitivním“ a myšlením vědeckým, ji zpravidla zodpověděli s odvoláním na kvalitativní rozdíly ve způsobu, jímž lidská mysl pracuje v tom kterém případě. Nezpochybnili však skutečnost, že v obou případech se mysl vždy soustřeďuje na tytéž předměty.

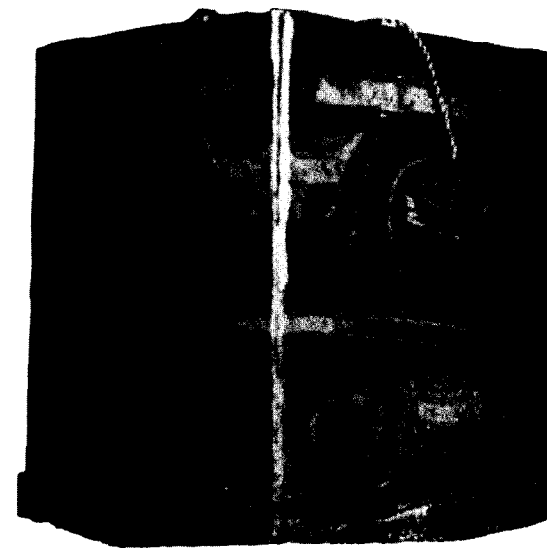
Předchozí stránky nás dovádějí k jinému pojetí. Logika mytického myšlení nám připadala stejně náročná jako ta, na níž spočívá myšlení pozitivní, ale vlastně i málo odlišná. Rozdíl totiž nespočívá ani tak

v kvalitě intelektuálních operací jako v povaze věcí, k nimž se tyto operace vztahují. Toho si ostatně už dávno ve svém oboru všimli technologové: železná sekerka nepředčí sekeru kamennou proto, že jedna je „vyrobena lépe“ než druhá. Obě jsou zhotoveny stejně dobře, ale železo není totéž co kámen.

Jednou možná objevíme, že v myšlení mytickém i v myšlení vědeckém působí tatáž logika a že člověk vždy myslel stejně dobře. Dějištěm pokroku – pokud bychom pak ještě mohli použít tohoto výrazu –, by nebylo vědomí, nýbrž svět, v němž lidstvo obdařené neměnnými schopnostmi by se v průběhu své dlouhé historie neustále střetávalo s novými předměty.



I. BRONZOVÁ NÁDOBA, DYNASTIE ŠANG, Čína, 1766–1222 př. Kr.
Podle W. PERCEVAL YETTS, *The George Eumorphopoulos Collection Catalogue*.



II. KRABICE NA ZÁSObY PŘEDSTAVUJÍCÍ ŽÁBU, tichomořské pobřeží
Severozápadu, 19. století. Sbírká dr. JACQUESA LACANA.

- vody“ znamená stejně jako v jazycích iberorománských „pramen“ (srov. portugalské *olho d'agua*).
- 9) HOLMER a WASSEN, *tamtéž*, s. 65–66.
 - 10) HOLMER a WASSEN, s. 45, pozn. 219; s. 57, pozn. 539.
 - 11) Otazníky zde udělal překladatel: *nusupane*, od *nusu*, tj. „červ“, se obecně používá pro označení penisu (viz HOLMER a WASSEN, s. 47, pozn. 280; s. 57, pozn. 540, a s. 82).
 - 12) *Tamtéž*, s. 85.
 - 13) M. A. SECHÉHAYE, *La Réalisation symbolique* (příloha č. 12 časopisu *Revue suisse de Psychologie et de Psychologie appliquée*), Bern 1947.
 - 14) Ve svých pracích *Mimo princip rozkoše* a *Nová řada přednášek*, s. 79 a 198 anglického vydání. Cituje E. KRIS, *The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation*, in *Freedom and Experience, Essays presented to H. M. Kallen*, Cornell University Press 1947, s. 244.
 - 15) Prováděli je Caspersson a Hyden v ústavu Karolinska ve Stockholmu.
 - 16) MARIE BONAPARTE, *Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene*, in *The Psychoanalytic Study of the Child*, sv. I, New York 1945.
 - 17) Tato velmi kritizovaná definice znovu nabývá smyslu, rozlišujeme-li důsledně mezi povědomím a nevědomím.

XI

- 1) Podle původního článku *The Structural Study of Myth*, in: *Myth, A Symposium*, Journal of American Folklore, sv. 78, č. 270, říjen-prosinec 1955, s. 428–444. Přeloženo s několika doplňky a drobnými změnami.
- 2) A. M. HOCART, *Social Origins*, Londýn 1954, s. 7.
- 3) Tato hypotéza má dosud své zastánce. Např. Sir R. A. PAGET, *The Origin of Language...*, Journal of World History, I, č. 2, UNESCO 1953.
- 4) Srov. E. BENVENISTE, *Nature du signe linguistique*, Acta Linguistica, I, I, 1939, a kapitolu V této práce.
- 5) MICHELET, *Histoire de la révolution française*, IV, 1. Citát převzat z MAURICE MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, Paříž 1955, s. 273.
- 6) Třebaže se nehodláme pouštět do diskuse s odborníky – z naší strany by to bylo domýšlivé a bezpředmětné, protože mýtus o Oidipovi zde chápeme jako pouhý příklad, s nímž navíc zacházíme poněkud svévolně –, chtonický charakter přisuzovaný Sfínze by mohl někoho překvapit, a tak se dovoláme svědectví Marie Delcourtové: „V prastarých legendách se dozajista rodili ze samé země“ (*Oedipe ou la légende du conquérant*, Lutych 1944, s. 108). I když se naše metoda od metody M. Delcourtové velmi liší (a nepochybně by se velmi lišily i naše závěry, kdybychom byli povoláni k tomu, abychom daný problém zkoumali do hloubky), zdá se, že přesvědčivě dokázala povahu Sfingy v archaické tradici: je to ženské monstrum, napadající a znásilňující mladíky, jinými slovy personifikace ženské bytosti s obráceným znaménkem, což vysvětluje, proč na půvabných vyobrazeních,

jež M. Delcourtová shromáždila na konci svého díla, muž a žena vždy zaujímají obrácenou polohu „nebe/země“.

Jak ukážeme dále, mýtus o Oidipovi jsme zvolili jako první příklad kvůli pozoruhodným analogiím, které zřejmě existují mezi určitými aspekty řeckého archaického myšlení a myšlení Pueblanů, od nichž jsme převzali následující příklady. V této souvislosti si povšimneme, že postava Sfingy, jak ji v její původní podobě ukázala M. Delcourtová, se shoduje se dvěma postavami severoamerické mytologie (nepochybně tvořícími postavu jedinou). Na jedné straně jde o „old hag“, starou čarodějkou s odpuzujícím vzezřením, která svým fyzickým vzezřením dává mladému hrdinovi hádanku: jestliže mladík záhadu rozluštit – tj. neodmítne nadbílání mrzkého stvoření –, po procitnutí najde ve svém loži oslnivě krásnou mladou ženu, díky níž získá nejvyšší moc (v této podobě je to rovněž keltský motiv). Sfinga však ještě lépe připomíná „child-protuding woman“ indiánů kmene Hopi, falickou matku, pokud by něco takového existovalo: onu mladou ženu, kterou její blízcí opustili během náročné migrace právě ve chvíli, když rodila, a která nyní bloudí pouští v podobě Matky zvířat, jež odpírá lovcům. Kdo ji potká v jejím zakrváceném oděvu, „je tak zděšen, že se mu ztopoří úd“, čehož ona využije, znásilní ho a potom ho odmění zaručeným úspěchem při lovu (viz H. R. VORTH, *The Oraibi Summer Snake Ceremony*, Field Columbian Museum, publ. n° 83, sv. III, č. 4, Chicago 1903, s. 352–353 a 353, pozn. 1).

- 7) Nikoliv tedy Masauwů, jehož jméno se objevuje v anglickém textu této práce v důsledku chyby, k níž došlo při přepisování.
- 8) Viz *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 1952–1953, s. 19–21, a 1953–1954, s. 27–29.
- 9) Jiné použití této metody viz naše pojednání *Four Winnebago Myths*, in: *Culture and History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York 1960.

XII

- 1) Uveřejněno pod tímto titulem (*Structure et dialectique*) in: *For Roman Jakobson, Essays on the occasion of his sixtieth birthday*, Haag 1956, s. 289–294.
- 2) J. R. MURIE, *Pawnee Societies*, Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History, sv. XI, část VII, 1914, 603.
- 3) R. H. LOWIE, *Plains-Indian age-societies: historical and comparative summary*, Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History, sv. XI, část XIII, 1916, 890.
- 4) A. C. FLETCHER and J. R. MURIE, *The Hako: a Pawnee Ceremony*, 22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology, část 2, Washington 1900–1901 (1904).
- 5) A. M. HOCART, *Covenants*, in: *The Life Giving Myth*, Londýn 1952.
- 6) Kapitola XI této knihy.