

Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I

Radek Chlup

Claude Lévi-Strauss, jedna z nejvlivnějších postav západního myšlení 20. století, se 28. listopadu 2008 dožil úctyhodného věku sta let, a je proto na místě se zpětně ohlédnout za jeho odkazem. Lévi-Straussovo dílo bylo v uplynulých třech letech zejména díky úsilí nakladatelství Argo českému čtenáři zpřístupněno téměř celé, zároveň však stále schází jakýkoli český pokus o ucelenější rozbor jeho myšlení¹ a ani žádný ze zahraničních úvodů nebyl dosud do češtiny přeložen.² Ve své stati se pokusím tuto mezeru alespoň zčásti zaplnit. Mým primárním cílem bude Lévi-Straussovo myšlení stručně představit a vstřícně kriticky vyhodnotit (nakolik to na ploše časopiseckého článku bude možné). Ve druhé části stati pak nastíním některé možné způsoby, jimiž lze Lévi-Straussův strukturalismus modifikovat a dále rozvíjet. Můj výklad bude veden z pozice religionisty, a proto poskytne odlišný obraz, než kdybychom na Lévi-Strausse pohlíželi z pozice antropologie, filosofie či třeba literární vědy. V jistém ohledu je religionistická perspektiva ta nejméně samozřejmá: jak ještě uvidíme, Lévi-Strauss se svými výklady záměrně snažil zrušit právě ty motivy mytického myšlení, které jsou specificky náboženské. Navzdory tomu jsou však

-
- 1 Práce Petra Horáka *Struktura a dějiny* (Praha: Academia 1982) je sice navzdory svému dobovému ideologickému zkruslení stále použitelná, Lévi-Strausse však sleduje výhradně z filosofické perspektivy a rozhodně ji nelze doporučit jako úvod. O něco lepší je situace ve slovenštině; viz zejm. užitečnou (byť díky extrémně malému písmu obtížně čitelnou) kritickou studii Martina Kanovského, *Štruktúra mýtov: Štruktúrna antropológia Clauda Lévi-Straussa*, Praha: Cargo Publishers 2001, která se ovšem zaměřuje pouze na problematiku mýtu, nikoli na Lévi-Straussovo myšlení obecně.
 - 2 Nejlepší úvod dle mého soudu nabízejí Boris Wiseman a Judy Groves, *Introducing Lévi-Strauss and Structural Anthropology*, Cambridge: Icon Books 1997 (český překlad chystá pro rok 2009 nakladatelství Portál); komiksová forma této knihy může budit nedůvěru, pro Lévi-Straussovu „vědu konkrétního“ je však naprosto dokonalým médiem. Nejvyváženější systematický rozbor Lévi-Straussova myšlení podává Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*, tr. by Mary Baker, Minneapolis – London: The University of Minneapolis Press 1998 [fr. orig. *Claude Lévi-Strauss*, Paris: Belfond 1991]. Empiricky zaměřeným čtenářům může dobře posloužit klasický úvod Edmunda Leache, *Claude Lévi-Strauss*, rev. ed., New York: The Viking Press 1974, psaný z pozice střízlivého anglosasa, jenž navzdory své fascinaci strukturalismem není ochoten nekriticky přijímat všechny jeho aspekty.

jeho postupy pro religionistiku velmi inspirující, a je proto důležité si přesný vztah naší disciplíny ke strukturalismu vyjasnit.

Super-racionalismus

„Od nejranějšího věku mě trápilo cosi, co bychom mohli nazvat ‘iracionálnem’, a snažil jsem se nalézt řád za tím, co se nám prezentuje jako nespořádané,³ shrnuje Lévi-Strauss v roce 1977 své základní východisko, a trefně nás tak upozorňuje na problém, který stojí na pozadí celého jeho zkoumání. Jedním z velkých interpretačních oříšků pro religionistu je bezesporu právě častá bizarnost a zdánlivá iracionálnost řady náboženských představ či praktik. Při studiu nám vzdálených náboženství se mnohdy setkáváme s koncepcemi, které z našeho hlediska nemají žádnou logiku ani rozumné zdůvodnění. Religionisté od samotného počátku hledali cesty, jak podobným představám porozumět a nahlédnout je jako smysluplné.

Na přelomu 19. a 20. století se vyprofilovaly zejména dva protichůdné přístupy k této otázce. Prvním byla snaha pochopit i na první pohled nelogické představy jako v jádru logické a racionální. Nejznámější variantou tohoto postoje byl intelektualismus britských antropologů E. B. Tylora a J. G. Frazera, kteří se pro všechny bizarní náboženské představy a praktiky snažili nalézt nějaké racionální vysvětlení. Předpokládali přitom, že primitiv uvažuje v zásadě stejně jako my – nejde mu to však tak dobře jako nám, a proto dospívá k zvláštním závěrům. Teprve postupně se lidstvo oprostuje od původních chybných představ a směřuje k dokonalosti viktoriánské Anglie. Jakkoli nám dnes podobný přístup může připadat naivní, ve své době byl významný v tom, že umožňoval rozbít hranici mezi civilizovanými Evropany a nekulturními „divochy“. Intelektualistické výklady se snažily ukázat, že ač mohou primitivní představy z moderního hlediska vypadat nesmyslně, ve skutečnosti za nimi stojí racionální uvažování, které se nijak principiálně neliší od toho našeho, „vědeckého“. Daní za tento krok byl ovšem evolucionismus, který mezi „námi“ a „nimi“ ihned budoval bariéru novou.

Proti tomuto pohledu řada autorů namítala, že náboženské představy nelze s vědeckými teoriemi naprosto srovnávat, neboť jde o jevy zásadně odlišné. Kořeny takovéhoho přístupu nalezneme již v romantismu, který proti osvícenskému rozumu stavěl emoce, intuici a zkušenost. Aplikace podobného pohledu na náboženství se nabízí samo sebou a line se celými dějinami religionistiky: Schleiermacherův pocit absolutní závislosti, Max Müllerovo vnímání nekonečna, Ottova zkušenost numinózná, tyto všech-

3 Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, London – New York: Routledge 2002 [1978], 8 [záznam přednášek pro rozhlasovou stanici CBC v roce 1977].

ny koncepce předpokládají, že věda a náboženství jsou dvě nesouměřitelné sféry lidské existence: věda stojí na racionálním myšlení, zatímco náboženství náleží do sféry emocí, jde o zkušenost síly, která nás překračuje, o výraz čehosi, co analytickým rozumem nelze uchopit. Ve Francii byli vlivnými zastánci tohoto přístupu např. Henri Bergson, Georges Sorel či Lévi-Straussův vrstevník Roger Caillois.⁴

Někteří badatelé se oba pohledy snažili propojit, zpravidla nepříliš úspěšně. Prvky z obou stran potkáváme např. v díle Émila Durkheima a jeho žáků. Ti na jednu stranu chápali náboženské systémy jako formu racionální klasifikace vesmíru, jež je předchůdcem moderní vědy, na stranu druhou však v náboženství spatřovali neméně silný prvek afektivity a „kolektivního vzrušení“.⁵ Jestliže u Durkheima byl přesný poměr mezi oběma aspekty nepříliš jasný, precizněji a systematictěji se jej snažil uchopovat francouzský sociolog a filosof Lucien Lévy-Bruhl. Ten byl přesvědčen, že primitivní náboženské představy jsou rovněž projevem myšlení – ovšem myšlení, které se od toho vědeckého principiálně liší a řídí se jinými zákonitostmi. Primitivní společnosti jsou podle Lévy-Bruhla velmi kompaktní, jedinec v nich má málo individuálního prostoru, a proto jsou v nich všechny kolektivní představy emocionálně zabarvené a mají mystický nádech. V moderní společnosti je oproti tomu vztah mezi jedincem a kolektivem volnější, v důsledku čehož je naše mentální aktivita více diferenciována a mezi intelektem a emocemi existuje jasná distinkce.⁶ Lévy-Bruhl se tak sice snaží v primitivních náboženských představách nalézt nějakou logiku, jde ovšem spíše o jakousi pre-logiku, jejíž zákonitosti jsou často spíše emoční než intelektuální.

Lévi-Strausse ani jedno z těchto řešení neuspokojovalo. Sám stál jednoznačně v tradici evropského racionalismu. Romantismus mu byl z duše cizí, Lévy-Bruhl pokládal za jednoho ze svých úhlavních protivníků,⁷ Bergsona nesnášel a existencialismus (další z „iracionalistických“ proudů)

4 Vztah mezi Lévi-Straussem, Sorelem a Cailloisem mapuje Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski*, London: Macmillan 1987, kap. 7.

5 Pro evoluční kontinuitu náboženství a vědy viz Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života*, př. P. Sadílková, Praha: Oikúmené 2002, 462-472. Podle Durkheima se ovšem věda z náboženských klasifikací vyvinula až poté, co je zbavila jejich „subjektivních prvků“ (*ibid.*, 477). Propojení logiky a afektivity bylo typické i pro durkheimovský přístup k mýtu; viz I. Strenski, *Four Theories of Myth...*, 151-153.

6 K sociálnímu pozadí moderní a primitivní mentality viz Lucien Lévy-Bruhl, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris: Alcan 1928 [1910], 442-455. Srov. Robin Horton, „Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution“, in: Robin Horton – Ruth Finnegan (eds.), *Modes of Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 255-256.

7 Viz např. C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning...*, 12.

s jeho snahou o „povýšení osobních úzkostí na filosofické problémy“ pohrdavě nazýval „metafyzikou pro švadlenky“.⁸ Ve svém díle po celý život tvrdě odmítal všechny výklady pracující s emocemi a trval na tom, že humanitní vědy musí kulturu uchopovat intelektuálně, nikoli afektivně. Jakákoli afektivita, která by nebyla odvozena od intelektuálních operací, „by byla jakožto duševní jev zcela nepoznatelná“ a její projev „by nespadal do humanitních věd; patřil by do oboru biologie a příslušelo by jiným než nám se jím zabývat“.⁹

V tomto ohledu měl Lévi-Strauss blíže k britským intelektualistům, ve skutečnosti se však jeho postoj od jejich zásadně lišil. Nejenže na rozdíl od nich nebyl ochoten náboženské myšlení prohlásit za chybné, ale především odmítal jejich pojetí racionality. Starší antropologové dělali podle Lévi-Strausse tu základní chybu, že racionalitu chápali příliš úzce a identifikovali ji s tím typem myšlení, jaký známe z filosofie a vědy. Cokoli z tohoto druhu racionality vybočovalo, bylo viděno jako neracionální nebo jako chybně racionální. Lévi-Strauss navrhuje opačné řešení: chce důsledně vycházet z racionality, ale výrazně rozšířit její hranice a zahrnout do ní i operace, které nám racionální nepřipadají. Jak vysvětluje ve slavné pasáži *Smutných tropů*, k podobnému vidění jej poprvé přivedly teorie Sigmunda Freuda:

Jejich prostřednictvím jsem poznával, že statické antinomie, na nichž nám doporučovali budovat své disertace a později své přednášky – racionální a iracionální, intelektuální a afektivní, logické a prelogické – představují nakonec jen nezávaznou hru. Především, nad racionálním existovala jiná, významnější a platnější kategorie, kategorie signifikantního, v němž nachází racionální svou nejvyšší formu bytí. ... Freudovo dílo mi pak odhalovalo, že tyto protiklady nejsou opravdovými protiklady, protože právě chování zdánlivě nejafektivnější, pochody nejméně racionální, projevy označované jako prelogické – bývají zároveň nejsignifikantnější.¹⁰

Podobně i marxismus Lévi-Strausse naučil, že nad protikladem smyslového a racionálního je třeba klást „jakýsi *super-racionalismus*, usilující, aby smyslové bylo v racionálním shrnuto, aniž by se obětovalo cokoli z jeho vlastností.“¹¹

Lévi-Straussovým cílem tak bylo ukázat, že náboženské představy jsou plně racionální – ovšem racionální hlubinnějším a základnějším způso-

8 Claude Lévi-Strauss, *Smutné tropy*, př. J. Pechar, Praha: Odeon 1966, 39 [fr. orig. *Tristes Tropiques*, Paris: Librairie Plon 1955]. O bergsonismu Lévi-Strauss pro změnu prohlašuje, že „měnil bytosti a věci v kašovitou břečku, aby se ozřejmila jejich slovy nepostižitelná povaha“ (*ibid.*, 37).

9 Claude Lévi-Strauss, *Mythologica IV: Nahý člověk*, př. H. Beguivinová, Praha: Argo 2008, 623 [fr. orig. *Mythologiques IV: L'Homme nu*, Paris: Plon 1971].

10 C. Lévi-Strauss, *Smutné tropy*..., 37.

11 *Ibid.*, 39 (Lévi-Straussova kurzíva).

bem, než jaký známe z filosofie a vědy. Jen tak lze „nalézt řád za tím, co se nám prezentuje jako nespořádané“.¹²

Divoké myšlení

Lévi-Strauss své pojetí náboženského myšlení nejuceleněji představil ve své klasické práci *Divoké myšlení* z roku 1962. Poněkud zvláštní název autor pregnantně objasňuje ve shrnutí na obálce původního francouzského vydání:

„Divoké myšlení“ (*La Pensée sauvage*), a nikoli „myšlení divochů“ (*la pensée des sauvages*), neboť tato kniha se od tradiční etnologie odchyluje v tom, že zkoumá univerzální vlastnost lidského ducha: myšlení v jeho divokém stavu, jež kvete v každé lidské mysli – dnešní i minulé, blízké i vzdálené – dokud není obdělána a domestikována za účelem zvýšení myšlenkových výnosů.¹³

Magicko-náboženské myšlení je „divoké“ v tom smyslu, že jde o myšlení v jeho přirozeném či přírodním stavu, nezkreslené umělými mechanismy písma a formální výuky, které mentální aktivitě dávají mnohem zaostřenější a efektivnější, ale také omezenější ráz. V tomto smyslu je starší než myšlení domestikované, rozhodně ovšem není jeho nedokonalým evolučním předchůdcem:

Místo abychom tedy magii a vědu stavěli do protikladu, měli bychom je spíše chápat jako jevy paralelní, jako dva způsoby poznání, které jsou si nerovné co do svých teoretických a praktických výsledků (neboť z tohoto hlediska je ovšem věda úspěšnější než magie, třebaže magie je předobrazem vědy i v tom smyslu, že také ona dosahuje někdy úspěchu), ale které nejsou nerovné co do druhu předpokládaných intelektuálních operací; mezi těmi nejsou ani tak rozdíly povahy jako spíš rozdíly dané typem jevů, na něž se orientují.¹⁴

Divoké myšlení se od domestikovaného neliší svým pojetím logiky, ale pouze prostředky, jimiž logické vztahy uchopuje. Divoké myšlení nepracuje s *pojmy*, nýbrž přímo s *věcmi*: se zvířaty a rostlinami, s mytickými postavami, s neživými předměty. V tomto smyslu představuje jakousi „vědu konkrétního“, která svět myšlenkově organizuje v termínech smyslového poznání.¹⁵ Lze jistě namítnout, že za těchto okolností je divoké myšlení na-

12 C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*..., 8.

13 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris: Plon 1962. Je smutné, že v češtině byla navzdory tomu kniha vydána pod zavádějícím názvem *Myšlení přírodních národů* (př. J. Pechar, Praha: Dauphin 21996), který je v přímém rozporu s Lévi-Straussovou koncepcí.

14 C. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů*..., 29.

15 *Ibid.*, 32.

výsost handicapováno: je-li omezeno výhradně na konkrétní předměty a smyslová data, nemusí tím snad nutně přicházet o možnost abstrahovat a formulovat obecnější koncepce, která je základním výdobytkem myšlení vědecko-rationálního? Podle Lévi-Strausse rozhodně nemusí. I pomocí konkrétních věcí lze vyjadřovat abstraktní koncepce, ovšem za jedné podmínky: nositelem významu nesmí být ony věci samotné, nýbrž *vztahy mezi nimi*. Tato prostá myšlenka je esencí strukturalismu a line se celým Lévi-Straussovým dílem.

Základním typem vztahu, s nímž divoké myšlení pracuje, je *binární opozice*, která dva prvky uvádí do ostrého kontrastu. Lévi-Strauss byl v tomto ohledu významně ovlivněn strukturální lingvistikou a jejím náhledem, že fonémy nám umožňují rozlišovat mezi slovy či slovními tvary právě díky tomu, že vůči sobě stojí v binárních opozicích.¹⁶ V Lévi-Straussově pojetí platí totéž nejen pro jazyk, ale i pro myšlení a vnímání, a to už na nejzákladnější fyziologické úrovni:

Myšlení ... nikdy není se smysly vnímatelným světem v přímém styku. ... [O]ko viditelné předměty jen nefotografuje: kóduje také jejich vztahy a mozku nepředává ani tak figurativní obrazy jako spíše systém binárních opozic mezi nehybností a pohybem, přítomností a absencí barvy, pohybem jedním směrem v protikladu k jiným pohybům, určitým typem tvaru lišícím se od ostatních typů atd. Z tohoto repertoáru nespojitých informací oko nebo mozek rekonstruuji předmět, který v pravém smyslu vlastně nikdy nevnímaly.¹⁷

V tomto ohledu je veškeré myšlení i vnímání ve své nejzákladnější dimenzi „divoké“, v naší společnosti jsou však takto „divoce“ získaná pojmová a smyslová schémata v další fázi zpracovávána odlišným, „domestikovaným“ způsobem, zatímco předliterární národy pokračují v téže „divoké“ intelektuální strategii i na dalších úrovních.

16 Lévi-Straussův přístup bývá často pokládán za antropologickou aplikaci lingvistického strukturalismu, ve skutečnosti je však k němu spíše paralelní. Lévi-Strauss se bezesporu Saussurem a Jakobsonem významně inspiroval a zejména zpočátku byl podle všeho upřímně přesvědčen, že jeho metoda je věrným přenesením lingvistických metod do antropologie. Z odstupu je nicméně patrné, že Lévi-Strauss řešil své vlastní specifické problémy, k nimž si lingvistické nástroje jen účelově a nesystematicky vypůjčoval, přičemž je dle vlastních slov „neustále velmi volným způsobem přizpůsoboval a modifikoval“ (Claude Lévi-Strauss – Peter B. Kussell, „Interview: Claude Lévi-Strauss“, *Diacritics* 1, 1971, 47). Viz Georges Mounin, „Lévi-Strauss' use of linguistics“, in: Ino Rossi (ed.), *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi-Strauss in Perspective*, New York: E. P. Dutton 1974, 31-52. Z tohoto důvodu oproti běžné praxi nepokládám za nutné lingvistický strukturalismus rozsáhleji shrnovat. Jak uvidíme níže (sekce „Mýtus a smysl“), důsledná snaha chápat Lévi-Strausse skrze lingvistiku může někdy být dokonce překážkou v porozumění jeho přístupu.

17 C. Lévi-Strauss, *Mythologica IV: Nahý člověk...*, 631-632.

Lévi-Strauss vyjadřuje rozdíl mezi divokým a vědeckým myšlením pomocí slavného a geniálního příměru. Vědec se podle něho podobá inženýrovi, který si všechny své nástroje a pomůcky nechává vyrobit přesně na míru. Každý jeho pojem představuje právě takový nástroj, jenž slouží jednoznačně danému cíli a vyjadřuje tu či onu abstraktní koncepci. Mytické myšlení je ve srovnání s tím jakési intelektuální „kutilství“ (*bricolage*). Domácí kutil je s to provádět obrovské množství úkonů, ale na rozdíl od inženýra nemá možnost získávat stroje a suroviny určené přesně pro naplnění daného záměru: „jeho instrumentální svět je uzavřený, a pravidlem hry je vystačit s tím, co má doma“, tj. s omezeným souborem nástrojů a materiálů, které jsou navíc naprosto nesourodé, a původně každý sloužil k něčemu jinému.¹⁸ Kutil je však přesto dokáže zkombinovat tak, aby dosáhl svého záměru. Jeho výtvor funguje nikoli díky svým složkám, ale díky důmyslnému způsobu, jímž jsou poskládány dohromady.

Týmž způsobem pracuje divoké myšlení. Jeho „materiálem“ jsou věci a smyslové představy. Ty jsou zdánlivě k vyjadřování jakýchkoli abstraktních koncepcí zcela nevhodné, lze však s nimi pracovat „kutilským“ způsobem: oprostít je v mezích možností od jejich přirozeného kontextu a začít je spojovat dohromady novými a novými způsoby, podobně jako když kutil dokáže pro starou dřevěnou krychli nalézt desítky různých využití. Věci jsou při tom povýšeny z obrazů na *znaky*, které jsou sice na rozdíl od pojmů stále ještě konkrétní, na rozdíl od obrazů však „mohou zastupovat jinou věc než sebe samy“, být jen v omezené míře.¹⁹ Nositelem výsledného významu pak nejsou jednotlivé znaky, nýbrž struktura z nich vytvořená:

Takto lze pochopit, že i mytické myšlení, třebaže je zcela vázáno na obrazy, může už nicméně mít zevšeobecnující, a tedy vědecký charakter: zjišťuje také analogie a příbuznosti, i když jeho výtvořiny, podobně jako v případě domácího kutila, spočívají vždy jen v novém uspořádání prvků, jejichž povaha zůstává nezměněna.²⁰

Totemismus

Divoké myšlení formuluje obecné koncepce tím, že do určitých přesně daných vztahů uvádí konkrétní věci. Nejznámějším Lévi-Straussovým pří-

18 C. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů...*, 34.

19 *Ibid.*, 35. Jak ovšem uvidíme níže (sekce „Mýtus a smysl“), sémantický pojem „znaku“ je ve skutečnosti ve spojení s divokým myšlením zavádějící, neboť zcestně sugeruje existenci něčeho „označovaného“ vně mytických struktur.

20 *Ibid.*, 38.

kladem je *totemismus*, tj. tendence některých předliterárních společností symbolizovat své sociální rozčlenění pomocí různých přírodních bytostí nebo fenoménů. Starší badatele totemismus fascinoval tím, že se zdál postulovat jakési mystické propojení mezi lidmi a zvířaty, a rušil tak ostrou hranici mezi kulturou a přírodou, jež je vlastní křesťanské civilizaci. Podle Lévi-Strausse měl tento „totemický přelud“ jedinou funkci: „sloužil ke zdůraznění všech odlišností primitivních institucí ve srovnání s těmi, které se vyskytují v naší kultuře“ a ujišťoval nás, že nám by se něco podobného stát nemohlo.²¹ Lévi-Strauss míří přesně opačným směrem a chce ukázat, že totemismus je výsledkem intelektuálních operací, které jsou platné stejně tak pro nás jako pro „primitivy“.²² Totemismus není než zvláštní odpovědí na všelidský problém *klasifikace*.²³ Jde o způsob uchopování a kódování rozdílů mezi skupinami pomocí analogických rozdílů pozorovaných ve světě přírody – postup nám dobře známý např. z Ezopových bajek.

Tímto způsobem lze elegantně odpovědět též na tradiční otázku, kterou si antropologové kladli, a sice proč si vlastně ta či ona sociální skupina volí za svůj totem právě to či ono zvíře. Britští funkcionalističtí antropologové se často domnívali, že totemický status získávají zvířata, která jsou nějak důležitá pro blaho dané komunity, ať už přímo či na základě myšlenkové asociace (např. vlašťovka ohlašující příchod jara). Lévi-Straussovi jsou podobné funkcionalistické výklady z duše odporné, neboť v jeho očích neliterární národy degradují na animální tvory zaměstnané především uspokojováním svých biologických potřeb.²⁴ Lévi-Strauss chce napak hranici mezi „primitivy“ a námi rozbít, a snaží se proto totemismus

21 Claude Lévi-Strauss, *Totemismus dnes*, př. Z. Justoň, Praha: Dauphin 2001, 112, 9-11 [fr. orig. *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris: Presses Universitaires de France 1962].

22 Lévi-Strauss v návaznosti na starší antropology označení „primitivové“ občas užívá, ale obecně se mu spíše vyhýbá, neboť v jeho očích vytváří příliš ostrou hranici mezi „námi“ a „nimi“. „Primitivové“ jsou podle něho ve skutečnosti národy neznalé písma. Viz C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning...*, 11; *id.*, „Komparativní religionistika předliterárních národů“, in: *Strukturální antropologie II*, př. J. Vacek, Praha: Argo 2007, 63-65 [původně in: *Problèmes et méthodes d'histoire des religions: Mélanges publiés par la Section des sciences religieuses à l'occasion du centenaire de l'École pratique des hautes études*, Paris: Presses universitaires de France 1968, 1-7].

23 Myšlenka sama nebyla nikterak nová. Nalezneme ji už ve slavné práci Émila Durkheima a Marcela Mause, „De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives“, *Année Sociologique* VI, 1903, 1-72. Durkheim se ovšem myšlenky klasifikace nedržel dostatečně důsledně a v *Elementárních formách* upřednostňuje spíše afektivní pojetí, v němž totem představuje symbol kolektivních emocí. Viz Lévi-Straussovu kritiku v *Totemismus dnes...*, 80, 104-106.

24 Lévi-Strauss tento hrubý typ funkcionalismu nachází především u Malinowského, a v *Totemismu dnes* (s. 66; srov. *Myth and Meaning...*, 12) cituje jeho slavný výrok z *Magic, Science and Religion and Other Essays*, Prospect Heights: Waveland Press

ukázat jako fenomén navýsost intelektuální. Totemické druhy divocha nezajímají proto, že jsou „dobré k jídlu“ (*bonnes à manger*), nýbrž proto, že jsou „dobré na přemýšlení“ (*bonnes à penser*).²⁵ Skutečný důvod jejich volby nespočívá v zajímavosti oněch druhů samotných, nýbrž v zajímavosti *vztahů* mezi nimi. Mají-li dva sousední klany jako svůj totem kupříkladu vránu a jestřába, nejsou klíčem k této volbě vlastnosti obou ptáků chápaných izolovaně, nýbrž strukturální opozice, kterou mezi sebou vytvářejí: oba ptáci jsou dravci, ale jestřáb je lovec, zatímco vrána mrchožrout.²⁶

Jelikož v rámci totemismu nejde o prvky celého systému, nýbrž o vztahy mezi nimi, není již nijak překvapivé, že lze tímž způsobem konceptualizovat nejen řád přírody, ale i řád společnosti. Ta je sice tvořena jinými prvky, ale rozdíly mezi těmito prvky (tj. mezi klany a dalšími sociálními jednotkami) jsou pojímány jako identické s rozdíly mezi věcmi v přírodě. Proto lze klasifikaci přírody a společnosti sloučit, provádět ji naráz a hovořit rovnou o jednotlivých klanech jako o klokanech, orlech, jezevcích atd. Jinými slovy, náboženské myšlení je *kondenzované*, dokáže „sjednotit heterogenní sémantická pole“²⁷ a hovořit naráz o různých rovinách lidské zkušenosti. Jelikož vyjadřuje abstraktní systém rozdílů, lze jej vztáhnout k různým konkrétním rovinám – k řádu společnosti, k taxonomii zvířecích a rostlinných druhů, k astronomickým jevům či k ekonomickým vztahům. Divoké myšlení neusiluje „jen o všeobecné, ale přímo o *totální* porozumění vesmíru; to jest, jde o typ myšlení, který předpokládá, že když nerozumíte všemu, nerozumíte ničemu“.²⁸ Důvodem je jeho strukturální charakter: jelikož je význam pouze ve vztazích, je každý prvek plně objasněn až tehdy, když jej dokážeme vztáhnout k celému systému (nebo se nám přinejmenším zdá, že bychom toho teoreticky byli schopni). Vzájemná strukturální koordinace všech rovin zkušenosti je jen dovedením tohoto přístupu do důsledků. Lévi-Strauss neopomene dodat, že tato strukturální

1992 [1948], 44: „Krátká je cesta vedoucí z pralesa do žaludku a potom do duše divocha: jemu se svět nabízí jako prostřený stůl, na kterém navzájem odlišuje pouze užitečné rostlinné a zvířecí druhy a hlavně pak ty, které jsou jedlé.“ Radcliffe-Browna ovšem Lévi-Strauss pod tutéž hlavičku řadí nelegitimně: jemu nešlo o užitečnost totemických zvířat či přírodních jevů samotných, nýbrž o různé obecnější sociální hodnoty, které tyto jevy symbolicky reprezentují (viz Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*, Cambridge: Cambridge University Press 1987, 129).

25 C. Lévi-Strauss, *Totemismus dnes...*, 97.

26 Lévi-Strauss zde čerpá z Radcliffe-Browna, který ke konci svého života začal o totemech uvažovat strukturálnějším způsobem; viz jeho stať „The Comparative Method in Social Anthropology“, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 81, 1951, 15-22.

27 C. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů...*, 122.

28 C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning...*, 13 (Lévi-Straussova kurzíva).

propojenost všeho je v posledku iluzorní; je to však iluze, která lidskému životu dává smysl a řád, a proto se vyplatí na ni věřit.²⁹

Lévi-Strauss si samozřejmě nemyslí, že by jednotlivý „primitiv“ byl schopen strukturální systém, v němž žije, intelektuálně uchopovat v jeho celistvosti. Jedinec je do celého systému zasazen a jeho dílčí úseky potřebuje ke své orientaci, systém jako takový jej však přesahuje. Dobrým příkladem je australský totemismus. Ten při pohledu z ptačí perspektivy tvoří do sebe uzavřenou důmyslnou soustavu totemů, které se navzájem doplňují, reagují na sebe a dohromady pokrývají celý řád přírody. Mezi totemy a společenskými institucemi jednotlivých kmenů lze pozorovat složité opozice, strukturální inverze či naopak snahu o prostředkování mezi dvěma extrémy. Neznamená to nicméně, že by celý systém byl vědomě naplánován:

Úhrnem, v oblasti společenské organizace a náboženského myšlení si australské společnosti počínaly tak, jako si venkovské kolektivy evropské počínaly na konci 18. století a na začátku 19. století ve věcech kroje. Že každé společenství musí mít svůj kraj a že tento kraj se má skládat z týchž prvků, ... o tom nebylo sporu: každá vesnice si jenom dávala záležet, aby se odlišila od vesnice sousední a aby ji předčila bohatstvím nebo důmyslností v jednotlivých detailech. Všechny ženy nosí čepce, ale v různých krajích jsou čepce různé; jazyk čepců sloužil u nás ostatně i k formulaci endogamních pravidel uzavírání sňatků („on n'épouse que dans la coiffe“, tj. nevěsta má být jen odtud, kde se nosí stejný čepce), podobně jako u Australanů sloužil k formulaci takovýchto pravidel – jenomže exogamních – jazyk sekcí nebo totemů. Kombinovaný účinek obecného konformismu (který je typický pro uzavřený svět) a místního patriotismu směřuje tu i tam ... k tomu, že kultura je pojímána podle hudebního pravidla „tématu a variací“.³⁰

Celý systém tak vzniká na bázi nikde nekončících vzájemných *transformací*, v jejichž rámci každá skupina strukturálně reaguje na všechny skupiny sousední tím, že jejich instituce a světonázorové koncepce rozličnými způsoby invertuje a vede s nimi dialog. Výsledkem je neustále probíhající komunikační výměna, kterou aktivně zajišťují jednotlivé skupiny, ale která ve své totálnosti přesahuje perspektivu kterékoli jedné z nich.³¹

29 *Ibid.*

30 C. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů...*, 116.

31 Lévi-Strausse v tomto bodě velmi inspiroval slavný Maussův *Esej o daru* (př. J. Našinec, Praha: Sociologické nakladatelství 1999, fr. orig. 1925), který podobným způsobem analyzuje směnu v primitivních společnostech jakožto součást rozsáhlého systému transakcí, jehož konce žádný jedinec nedohlíží a v němž má každý dar význam jen díky možnosti kontrastního srovnání s jinými dary.

Struktura mýtů

Je-li totemismus názorným, ale přece jen ne zcela běžným příkladem divokého myšlení, z hlediska religionisty je mnohem zajímavější aplikace téhož pohledu na studium mytologie, jíž se Lévi-Strauss proslavil asi nejvíce.³² I v mýtech spatřoval hlubší strukturální logiku, kterou se důmyslnými metodami pokoušel rozkrýt. Nejsystematičtější úvod do své metody podal ve své vlivné stati „Struktura mýtů“, a bude proto vhodné od ní vyjít – byť je třeba předznamenat, že metoda v ní nastíněná zdaleka nepostihuje všechny postupy, jimiž se Lévi-Strauss při svých výkladech mýtů řítil.

Lévi-Strauss si všímá základního paradoxu, který se při studiu mýtů vynořuje. Mýty na jedné straně působí chaoticky a arbitrárně. Jednotlivé epizody kombinují nečekaným a na první pohled nelogickým způsobem. Od jednoho příběhu navíc zpravidla existuje řada nesourodých variant, které dohromady ještě zintenzivňují dojem, že obsah mýtu je zcela libovolný. Na druhé straně se však po celém světě mytické vzorce často opakují a po prozkoumání velkého množství mýtů se nelze ubránit pocitu, že jejich motivy a témata jsou stále tytéž. Opakování vyvolává tušení hlubšího řádu, není ovšem snadné ho najít. Kdykoli některé konkrétní motivy prohlásíme za univerzální a archetypické, nalezneme ihned řadu protipříkladů, jež zvoleným vzorcům neodpovídají. V tom je základní problém např. jungiánského přístupu: budeme-li pro jednotlivé archetypy hledat mytické příklady, nalezneme jich po celém světě obrovské množství; jakmile ale postupujeme opačně a chceme každou mytickou postavu vztáhnout k nějakému archetypu, často se nám to nepodaří.

Podle Lévi-Strausse je celý problém analogický k tomu, který dlouho řešili filosofové jazyka. Ti se v jazyce snažili najít nějakou zákonitou spojitost mezi zvuky a významy. Kdykoli však nějakou postulovali, záhy ji vyvrátil nějaký jiný jazyk, v němž neplatila. „A tak se zmíněný rozpor vyřešil teprve tehdy, když si badatelé všimli, že významová funkce jazyka není přímo spjata se zvuky samotnými, ale se způsobem, jak se tyto zvuky vzájemně kombinují.“³³ Teprve v typech vzájemných kontrastů mezi fonémy se podařilo nalézt zákonitosti platné pro všechny jazyky bez rozdílu. Podobně je třeba postupovat i při studiu mýtů: ani jejich smysl nespočívá v izolovaných prvcích, nýbrž ve způsobu, jímž se kombinují.

32 Srov. k tomuto tématu přehlednou studii Martina Kanovského, *Štruktúra mýtov: Štruktúrna antropológia Clauda Lévi-Straussa*, Praha: Cargo Publishers 2001.

33 Claude Lévi-Strauss, „Struktura mýtů“, in: *Strukturální antropologie I*, př. J. Vacek, Praha: Argo 2006, 184 [angl. orig. „The Structural Study of Myth“, *Journal of American Folklore* 68, 1955, 428-444].

„Pravda mýtu nespočívá v nějakém výsadním obsahu, nýbrž v logických vztazích obsah postrádajících.“³⁴

Potud Lévi-Strauss jen opakuje svůj obecný přístup, který jsme viděli již při jeho výkladu totemismu. Mýtus je však složitější fenomén než totemismus, a jeho interpretace si proto žádá několik dalších nesamozřejmých metodologických kroků. Z hlediska posluchače je na mýtu nejnápadnější jeho *příběh*, a mohli bychom se proto domnívat, že právě v něm bude význam zakódován. Podle Lévi-Strausse by podobný dojem byl mylný. Sledujeme-li pravidelné vzorce v mýtech, málokdy je nalezneme na rovině příběhu. Právě naopak: typický mýtus bude mít celou řadu různých verzí, jež se neliší jen v detailech, ale často i v základním narativním uspořádání. Společné jim budou některé dílčí dějové prvky, ale ne nutně příběh jako celek. Narativní souslednost bývá navíc poněkud arbitrární. Postavy mýtů nejsou literárními hrdiny s realistickými touhami a motivacemi, jejichž jednání by mělo jasný psychologický řád. Často není naprosto zřejmé, proč postava v dalším kroku jedná, jak jedná, a lze si představit i jinou souslednost. Lévi-Strauss proto nekompromisně prohlásí, že příběh základní význam mýtu nenese. Příběh imituje časovou posloupnost, mýtus však ve skutečnosti není fenoménem časovým. Mýtus je třeba chápat jako složitý synchronní obrazec, v němž všechny epizody platí zároveň. Jeho význam spočívá v synchronním vztahu mezi všemi těmito epizodami, které je do příběhů promítán až druhotně.³⁵

Lévi-Strauss své pojetí ilustruje opět srovnáním se Saussureovou lingvistikou. Ta rozlišuje mezi *jazykem* (*langue*) coby systémem pravidel, jimiž se všichni mluvčí vědomě či nevědomě řídí, a konkrétní *promluvou* (*parole*), kterou lze v rámci jednoho jazyka pronést. Promluva má diachronní časovou strukturu udávanou větnou syntaxí – v Saussureově terminologii je uspořádána „syntagmaticky“. Jazyk naopak udává bezčasový synchronní (v Saussureově terminologii „paradigmatický“) repertoár variant, jež mohou stát na kterémkoli místě syntagmatického řetězce.³⁶ V běžné komunikaci jsou pro nás důležitější promluvy, lingvistu však za-

34 Claude Lévi-Strauss, *Mythologica I: Syrové a vařené*, př. J. Vacek, Praha: Argo 2006, 251 [fr. orig. *Mythologiques I: Le Cru et le cuit*, Paris: Plon 1964].

35 Představa mýtu jako bytostně bezčasového není pochopitelně nijak nová a nalezneme ji i v některých domorodých reflexích. Takto např. novoplatonik Sallústios (4. stol. n. l.) o mytických událostech tvrdí (*O bozích a kosmu* 4): „Tyto věci se nikdy nestaly, nýbrž neustále jsou. A intelekt je nahlíží všechny naráz, řeč však o některých hovoří dříve a o jiných později.“

36 V Lévi-Straussově strukturalismu je adjektivum „syntagmatický“ víceméně synonymem za „diachronní“, zatímco „paradigmatický“ za „synchronní“. U Saussurea je situace složitější, pro nás však jeho přesná pozice není podstatná; srov. David Kronenfeld – Henry W. Decker, „Structuralism“, *Annual Review of Anthropology* 8, 1979, 509.

jímá pouze jazyk jako takový se všemi svými možnostmi vyjadřování. Stejně tak i mytický příběh je určitou „promluvou“, Lévi-Strauss však jako důležitější vidí hlubinnou nadčasovou strukturu, kterou mýtus vyjadřuje a která je analogická k „jazyku“. Jako jazyk není identický s konkrétními promluvami, ale ve všech se ukazuje, můžeme i mytickou strukturu zahlédnout v mnoha konkrétních příbězích a jejich různých variantách.

Jelikož má struktura mýtu zásadně synchronní povahu, projevuje se mimo jiné *opakováním*. Mýty jsou variacemi na několik málo strukturálních témat, a při jejich rozboru je proto třeba sledovat, jaké typy vztahů se v mýtech opakují, případně k jakým strukturálním posunům při tomto opakování dochází. Hlavním významonosným prvkem mýtu je paradoxně jeho redundance. Toto pravidlo má zásadní metodologický důsledek: při hledání struktury musíme pracovat s co největším počtem verzí daného mýtu. Budeme-li rozebírat jednu variantu jednoho mýtu, šance na vysledování opakujících se vzorců je velmi malá. Vzrůstá však s každou další variantou a s každým dalším příbuzným mýtem, jež zahrneme do našeho zkoumání. Jednotlivé varianty odpovídají dílčím promluvám; nás však zajímá jazyk coby repertoár všech lingvistických možností, a proto je v našem zájmu promluvu zkoumat co nejvíce. Tento postup může působit zvláště, je nicméně v mnohém osvobozující. Historicky orientovaní badatelé se např. při zkoumání antických mýtů po řadu generací neúspěšně snažili stanovit jejich „původní“ či „autentické“ verze a odlišit je od desítek dalších, „pokřivených“ variant. Lévi-Strauss toto počínání razantně odmítá: „Neexistuje ‘správná’ verze, jejímiž kopiemi či deformovanými ohlasy jsou verze ostatní. Součástí mýtu jsou všechny verze.“³⁷ Dokonce i všechny pozdější výklady mýtu lze pokládat za součást jeho hlubinné struktury, a Lévi-Strauss proto neváhá např. do mýtu o Oidipovi počítat i jeho slavný výklad Freudův. I on vyjadřuje tutéž strukturu, pouze přeloženou do psychosexuálního kódu.

Jak mytické struktury identifikujeme? Odpověď na tuto otázku není zcela snadná a Lévi-Strauss sám ve svém díle předvádí různé možnosti.³⁸ V rané fázi svého uvažování, jak ji reprezentuje i stať „Struktura mýtů“, se ještě silně držel lingvistického modelu, a ačkoli se z odstupů neukázal být

37 C. Lévi-Strauss, „Struktura mýtů...“, 193. Pro studium antických mýtů obhájuje Lévi-Straussův přístup skvěle Kenneth R. Walters, „Another Showdown at the Cleft Way: An Inquiry into Classicists’ Criticism of Levi-Strauss’ Myth Analysis“, *Classical World* 77, 1984, 337-351.

38 O souhrnný praktický návod na strukturální analýzu se pokouší J. Patrick Gray, „Structural Analysis of Folktales: Techniques and Methodology“, *Asian Folklore Studies* 37, 1978, 77-95. Jím navrhovaný postup je pochopitelně jen jedním z mnoha možných, pro začátečníka může být nicméně velmi nápomocným odrazovým můstkem.

příliš šťastným, bude vhodné si jej alespoň stručně představit (už proto, že bývá ve většině výkladů strukturalismu prezentován jako jediný). Lingvistický strukturalismus přišel s náhledem, že zvuky nemají význam samy o sobě, nýbrž ve svých vzájemných kontrastních vztazích. Nositeli těchto významonosných kontrastů jsou fonémy, tj. hlásky schopné rozlišovat slova a jejich tvary. Lévi-Strauss se zprvu analogicky k tomu snažil i v mýtech identifikovat základní jednotky s rozlišovací schopností – v návaznosti na fonémy je označil jako „mytémy“. Mytémy pochopitelně nemohou být identické s jednotlivými dějovými epizodami, protože těch je v každém příběhu obrovské množství. Odpovídají širším souborům těchto epizod spojeným nějakým shodným tématem či typem vztahu. Takovýchto stále se opakujících motivů bude v mýtu jen omezené množství – podobně jako fonémů v jazyce.

Lévi-Strauss ve „Struktuře mýtů“ svou metodu ilustroval na relativně jednoduchém, ale zároveň velmi kontroverzním příkladu: na mýtu o Oidipovi, či přesněji řečeno, na mýtech celého thébského cyklu, do nějž oidipovský mýtus patří. Oidipús zabije svého otce Láia a ožení se se svou matkou Iokastou. Při pohledu na ostatní mýty thébského cyklu zjistíme, že tyto události nejsou nijak ojedinělé a mají řadu dalších obdob. K vraždě mezi příbuznými dojde i u Oidipových synů Eteoklea a Polyneika, kteří se zabijí navzájem, a nacházíme ji už na počátku celého cyklu u Spartů, mužů vzešlých ze zubů Areova draka, kteří se hned po svém zrodu rovněž začnou navzájem vraždit. Lévi-Strauss zde proto identifikuje první opakující se typ vztahu neboli mytém: *podhodnocené* (nebo spíše *znehodnocené*) *příbuzenské vztahy*. Oidipův incest stojí ve zřejmé binární opozici k tomuto mytému a představuje příbuzenské vztahy *nadhodnocené*. Lévi-Strauss řadí do stejné rubriky i Kadmovo přehnaně náruživé hledání ztracené sestry Európy, které jej z Foiníkie dovedlo až do středního Řecka (kde posléze založil Théby), stejně jako tvrdošíjně trvání Oidipovy dcery Antigony na tom, že svého padlého bratra Polyneika pochová navzdory tomu, že na Théby vytáhl jako nepřítel.

Vedle toho identifikuje Lévi-Strauss další dva opakující se motivy. Prvním je zabíjení rozličných monster: Kadmos zabije Areova draka, Oidipús zabije Sfingu. V opozici k tomu jsou však hrdinové thébského mýtu často sami jakýmsi monstry: Oidipús kulhá, neboť mu otec po narození propíchl kotníky; samo jeho jméno znamená doslova „Oteklonožka“. Kulhavost a potíže s chůzí pak Lévi-Strauss na etymologické bázi spatřuje i u Oidipova otce Láia a dědečka Labdaka. Oba tyto mytémy Lévi-Strauss dále interpretuje a nachází v nich téma *autochthonie*. Ta je na první pohled patrná v epizodě s drakem: z jeho zubů zasetých do země se narodili Spartové, předci budoucích Thébanů, kteří jsou díky tomu autochthonní, ze země

zrození. Kadmos však draka zabije, čímž se autochthonnost snaží popřít (je ale příznačné, že na konci života se Kadmos sám v draka promění, a svůj původní čin tak invertuje). Ze země zrozená byla i Sfinx, a její zabítí je proto rovněž popřením autochthonie.³⁹ O něco problematičtější je asociace autochthonie s kulhavostí. Lévi-Strauss jejich spojitost dokládá u indiánů, podobné „frazerovské“ zdůvodnění však nebude pro každého přijatelné. Slibnější cestu nabízí reinterpretace Láiova jména, jež etymologicky spíše než s adjektivem *laios*, „levý“, souvisí se substantivem *láas*, „kámen“ – přičemž právě z kamenů se v řeckých mýtech autochthonni často rodí.⁴⁰ Na Oidipovi je pro změnu zajímavé, že měl své oteklé nohy jehlicemi sešpendlené k sobě, a měl tak vlastně nohu jen jednu – což je opět typickým rysem řeckých autochthonů.⁴¹ Autochthonii můžeme ostatně parafrázovat právě jako „zrození z jednoho“, oproti běžnému „zrození ze dvou“.

Ve výsledku Lévi-Strauss mytémy uspořádává do následující tabulky:

Mytém I: nadhodnocené příbuzenské vztahy	Mytém II: podhodnocené příbuzenské vztahy	Mytém III: popření autochthonie	Mytém IV: potvrzení autochthonie
Kadmos hledá Európu		Kadmos zabije draka	Zrození Spartů ze země z dračích zubů Labdakos = „kulhavý“
Oidipús se ožení s matkou	Spartové se vzájemně zabijí Oidipús zabije svého otce Láia	Oidipús zabije Sfinxu	Láios = „křivý“ (či spíše „z kamene zrozený“) Oidipús má sešpendlené nohy
Antigona pochová bratra Polyneika navzdory zákazu	Eteoklés zabije svého bratra Polyneika		

39 Sfinx byla sice bezprostředně dcerou obludy Echidny, ta se však zrodila ze spojení Země a Tartaru; Euripidés proto Sfinxu ve *Foiničankách* označuje jako „zroence země“ (1019) a „Zemino neštěstí“, jež z hlubin země posílá Hádés (806-811).

40 Tak nejznáměji v mýtu o lidech, kteří se po potopě zrodili z kamenů vrhaných Deukaliónem a Pyrrhou (Apollodóros 1.7.2). K Láiově spojitosti s kameny viz K. R. Walters, „Another Showdown at the Cleft Way...“, 339-341.

41 Ti mají nejčastěji místo dvou nohou jeden hadí ocas – tak nejznáměji athénský Kekrops, jak jej můžeme vidět na řadě vázových maleb.

Na tabulce je dobře patrné, jak Lévi-Strauss zachází s mytickou diachronií: pokud bychom tabulku četli po řádcích odshora dolů, získali bychom víceméně narativní souslednost všech událostí. Lévi-Strauss ovšem tuto „syntagmatickou“ souslednost pokládá za bezvýznamnou a mýtus čte napříč po jednotlivých sloupečcích. Ty vyjadřují synchronní („paradigmatický“) řád, který je v mýtu přítomen ve všech fázích stejně.

Jaký je však význam nalezených mytémů? Podle Lévi-Strausse mytémy samy o sobě ještě žádný význam nemají a získávají jej až ve svých vzájemných vztazích. Viděli jsme, že tímto vztahem je opozice mezi mytémy I a II, stejně jako mezi III a IV. Obě opozice jsou analogické: I : II :: III : IV. Slovně vyjádřeno, „přečeňování pokrevního příbuzenství se má k jeho podčeňování jako snaha o vymanění se z autochthonnosti k nemožnosti v této snaze uspět“. ⁴² V Lévi-Straussových očích je právě autochthonnost základním problémem, jež mýtus o Oidipovi řeší. Thébané (stejně jako ještě známěji Athéňané) byli o své autochthonnosti přesvědčeni: své aristokratické rody pokládali za potomky ze země vyrostlých Spartů. Myšlenka autochthonie je však intelektuálně paradoxní: jak se lidé mohli zrodit ze země, když empiricky se vždy rodí z muže a ženy? Mýtus tento problém uchopuje a nabízí jakýsi logický nástroj na jeho „řešení“ tím, že jednu neřešitelnou opozici uvede do vztahu s jinou. Paradox tím pochopitelně nezміzí, je však neutralizován tím, že je v něm nalezena vnitřní symetrie. Uspořádáme-li všechny paradoxy do pravidelného a symetrického vzorce, začleníme je tím jistým způsobem do řádu a učiníme je kognitivně snesitelnými.

O několik stran dále naznačuje Lévi-Strauss ještě další možnost „řešení“, když tvrdí, že „mytické myšlení vychází z uvědomění si určitých protikladů a postupně se mezi nimi snaží prostředkovat“; často toho dosahuje tím, že „dva prvky, mezi nimiž zdánlivě není možný přechod, jsou nahrazeny ... dvěma prvky ekvivalentními, připouštějícími jiný prvek jako prostředkující“. ⁴³ Na mýtus o Oidipovi sice Lévi-Strauss toto pravidlo přímo neaplikuje, je nicméně zřejmé, že by se zde jeho aplikace snadno nabízela. Jakkoli jsou totiž oba páry oidipovských mytémů zdánlivě protikladné tímž způsobem, ve skutečnosti je mezi nimi jeden klíčový rozdíl: zatímco autochthonnost a její popření jsou protiklady nesmiřitelné, mezi přeceněním a podceněním příbuzenských vztahů existuje střední člen, jímž je *přiměřené ocenění příbuzenských vztahů*. ⁴⁴

42 C. Lévi-Strauss, „Struktura mýtů...“, 191.

43 *Ibid.*, 198.

44 Tímto způsobem Lévi-Straussův výklad domýšlí John Peradotto, „Oedipus and Erichthonius: Some Observations on Paradigmatic and Syntagmatic Order“, *Arethusa* 10, 1977, 85-101.

(III) Popření autochthonie



(I) Nadhodnocení příbuzenských vztahů

Přiměřené ocenění příbuzenských vztahů

(IV) Potvrzení autochthonie

(II) Podhodnocení příbuzenských vztahů

Neřešitelný problém autochthonie se tak zdánlivě řeší tím, že je logicky převeden na obdobný problém, jenž řešení má.

Mytické transformace

Lévi-Straussův výklad mýtu o Oidipovi vyvolával od počátku ve čtenářích pochopitelné rozpaky. Identifikace mytémů v thébském cyklu není zdaleka samozřejmá a asi jen málokdo by při zkoumání opakujících se motivů dospěl k téže konfiguraci jako Lévi-Strauss. Ještě problematičtější je další interpretace těchto mytémů. Jak poznamenal jeden z kritiků, ačkoli měl rozbor oidipovského mýtu „ilustrovat strukturální metodu, ve skutečnosti se stal živým příkladem její svévole“.⁴⁵ S analýzou nejsou plně spokojeni ani Lévi-Straussovi přívrženci, kteří se ji nezřídka snaží reformovat a nabídnout vlastní výklad, aniž by se ovšem byli s to vzájemně shodnout na jednoznačném řešení.⁴⁶ To vše poukazuje na to, že prvek subjektivní interpretace je ve strukturální analýze silnější, než si její vynálezce zpravidla připouštěl.⁴⁷

Na Lévi-Straussovu obranu lze podotknout, že svou analýzu oidipovského mýtu sám avizoval jako nezávaznou ukázkou, která neměla mít vědeckou platnost, nýbrž měla sloužit k rychlé a působivé demonstraci strukturální metody – podobně jako když podomní obchodník potřebuje „co nejrychleji vysvětlit, jak funguje strojek, který se snaží prodat zevlounům“.⁴⁸ Mýtus o Oidipovi si vybral pro jeho obecnou známost a předem počítal s tím, že odborníci v oblasti klasické mytologie budou jeho výklad chtít s největší pravděpodobností „pозměnit, ne-li odmítnout“.⁴⁹ Je otázkou, nakolik byl tento krok šťastný. Většina čtenářů jeho stati patrně ne-

45 Alfred C. Goodson, „Oedipus Anthropologicus“, *Modern Language Notes* 4/94, 1979, 688.

46 Tak např. Edmund Leach, „Lévi-Strauss in the Garden of Eden: An Examination of Some Recent Developments in the Analysis of Myth“, *Transactions of the New York Academy of Science*, Series 2, 23, 1961, 386-396; Michael P. Carroll, „Lévi-Strauss on the Oedipus Myth: A Reconsideration“, *American Anthropologist* 80, 1978, 805-814.

47 K tomuto problému viz závěr druhé části mého článku.

48 C. Lévi-Strauss, „Struktura mýtů...“, 188.

49 *Ibid.*, 189.

budou typickými „zevlouny“ sledujícími pouze vnějškový efekt, a zjednodušení, jichž se Lévi-Strauss při své prezentaci dopustil, tak v jejich očích mohou celou metodu spíše zdiskreditovat.

Zjednodušená oidipovská demonstrace není zkreslující jen ve svém pochybném určení mytémů, ale především v tom, že vlastně jen málo odpovídá tomu, jak Lévi-Strauss ve svých jiných pracích reálně postupuje. Lévi-Strauss v běžných případech nevychází z identifikace staticky pojímaných mytémů (ostatně tohoto svého slavného konceptu téměř neužíval) a na mýtus pohlížel mnohem dynamičtěji. Jen výjimečně se navíc snažil analyzovat jediný mýtus sám o sobě. V jeho pojetí pro mýty platí totéž, co pro totemy: svůj smysl nemají samy v sobě, ale až ve svých vzájemných vztazích. Analýza dvou párů mytémů v jednom mýtu má zhruba podobný status, jaký by měl rozbor dvou párů sousedních totemů: prozrazuje nám dílčí logický vztah, je však třeba ji v dalším kroku vztáhnout k co největšímu množství dalších prvků celého systému.⁵⁰ V případě mýtů je navíc situace ještě svízelnější. Totemismus má totiž úzkou vazbu na daný sociální systém, a proto kopíruje jeho strukturu a je omezen jeho hranicemi. Mýty – jak ještě uvidíme – jsou podle Lévi-Strausse na společnost vázány mnohem volněji, a proto netvoří pevně ohraničený soubor. „Základním rysem mytického myšlení je rozbíhavost jednotlivých sekvencí a motivů. ... Mytické myšlení se nesnaží odněkud skutečně vycházet ani někam dospět, nikdy nedojde až na konec cesty – vždy mu ještě zbývá něco dokončit.“⁵¹

Takto nekonečně koncipovaný mytický systém již nespočívá jen v nějaké malé množině stále týčž opakujících se témat (mytémů), ale především v jejich neustálých *transformacích*. Jednotlivé mýty si mezi sebou svá témata předávají, ale každý je posune někam jinam tím, že částečně nebo úplně invertuje jeho strukturu – podobně jako ve výše uvedeném příkladu s vesnickými kroji představujícími vzájemně kontrastní variace na totéž základní téma. Teprve ve svých vzájemných transformacích se mytické struktury naplno vyjevují, a Lévi-Strauss proto v jedné ze svých pozdějších statí formuluje pravidlo, podle něhož mýtus „nikdy nesmí být interpretován sám, nýbrž ve vztahu k ostatním mýtům, které dohromady tvoří transformační grupu“.⁵² Systematicky tento pohled aplikuje ve čtyřech svazcích svých *Mythologik*, v nichž zkoumá stovky mýtů Jižní a Severní Ameriky. I je se snaží ukázat jako jeden synchronní systém, zároveň

50 Neznamená to, že by analýza mytémů v rámci jednoho mýtu byla zbytečná. Měla by však vždy jít ruku v ruce s rozbořením vztahu k dalším mýtům daného systému. Ke komplementaritě obou postupů viz C. Lévi-Strauss, *Mythologica I: Syrové a vařené...*, 315.

51 C. Lévi-Strauss, *Mythologica I: Syrové a vařené...*, 18.

52 C. Lévi-Strauss, „Komparativní religionistika předliterárních národů...“, 67.

však předpokládá, že jde o systém dynamický, v němž na sebe všechny mýty reagují a hledají nová a nová řešení podobných problémů.

Předvést takovouto analýzu na malém prostoru lze jen s obtížemi, můžeme si však ilustrovat alespoň její základní princip, jímž je strukturální transformace. Lévi-Strauss ji rozsáhle předvádí na amerických mýtech, pro jednoduchost však bude snazší, zůstaneme-li u známějších mýtů řeckých.⁵³ Jako první příklad si můžeme vzít mýtus o Hippolytovi. Ten coby jednostranný uctíváček panenské Artemidy rozhněvá Afrodítu, jež na oplátku způsobí, že k němu milostnou vášní vzplane jeho nevlastní matka Faidra. Hippolytos její lásku znechuceně odmítne a Faidra spáchá sebevraždu – před smrtí však ještě syna falešně obviní z pokusu o znásilnění. Hippolytovův otec Théseus obvinění věří a modlí se k Poseidónovi, aby syna zabil, což se vskutku stane. Na první pohled zde s mýtem o Oidipovi není žádná spojitost, při bližším prozkoumání však zjistíme, že oba příběhy jsou vůči sobě přesně inverzní: v jednom syn zabije otce a spí se svou matkou, ve druhém otec zabije syna a syn s matkou spát odmítne. Mýtus o Hippolytovi tak není než transformací mýtu oidipovského.

Lze namítnout, že mýtus o Hippolytovi nemá s thébským cyklem nic společného. Z Lévi-Straussova hlediska ovšem neexistuje ostrá hranice mezi jednotlivými mytickými cykly. Všechny mýty jedné kulturní oblasti tvoří v posledku jeden systém a navzájem na sebe reagují (v tomto případě zcela explicitně: Faidra je vnučkou Európy, po níž její bratr Kadmos marně pátral). Že není strukturální podobnost mýtů o Oidipovi a Hippolytovi čistě nahodilá, potvrzuje ostatně výskyt naprosto identické inverze v rámci samotného thébského cyklu. Podle jedné okrajové varianty⁵⁴ se Oidípús po Iokastině smrti opět oženil, jeho nová žena Astymedúsa však jeho syny falešně obvinila ze znásilnění, a Oidípús je proto proklel. Existence téhož příběhu v rámci thébského cyklu i mimo něj potvrzuje strukturální jednotu řecké mytologie.

Proč dochází k takovýmto transformacím? Podle Lévi-Strausse je důvod intelektuální:

Tatáž etnická skupina nebo etnické skupiny blízké si zeměpisně, jazykem nebo kulturou někdy vytvářejí mýty, které se systematicky zaměřují na ten či onen problém a postupně se ho pomocí jednotlivých verzí snaží několika myslitelnými způsoby vyřešit. Například problém prostředkování – od mesiáše přes androgyna, trickstera a božská dvojčata až po manichejskou dvojici; nebo problém božských dvojčat, přičemž postupně zkoušejí všechny možnosti, k nimž patří dělitelný hrdina, identická

53 V tomto ohledu následují Edmunda Leache, který se pokusil Lévi-Straussovy principy aplikovat na širší soubor řecké mytologie v *Claude Lévi-Strauss...*, 78-89.

54 Uvádí ji scholion k *Íliadě* IV 736. Srov. K. R. Walters, „Another Showdown at the Cleft Way...“, 343.

dvojčata, bratři nepřátelé, babička a vnuk, stará čarodějka a mladý hrdina; případně problém dvojího pohlaví, přičemž postupně mužský a ženský princip navzájem zaměňují z několika hledisek: nebe a země, vzestup a sestup, aktivita a pasivita, blahodárnost a škodlivost, rostlinné a živočišné atd.⁵⁵

I v řecké mytologii lze pozorovat takovouto snahu o hledání nových řešení pomocí transformací. Hippolytova macecha Faidra má kupříkladu sestru Ariadnu, dceru krétského krále Mínoa, proti němuž se vypravil Théseus. Ariadné se do Thésea zamiluje a pomůže mu pomocí své niti nalézt cestu z labyrintu poté, co zabil Mínoáura (jenž v mýtu funguje jako temný Mínoův dvojník). Struktura je stále tatáž jako v Hippolytově mýtu, pouze otočená vzhůru nohama: v jednom případě otec zabíjí syna kvůli zradě matky, ve druhém potenciální zeť zabíjí tchána kvůli zradě dcery. Transformace je zde už ovšem důmyslnější, neboť vztahy pokrevně příbuzenské přecházejí zčásti do vztahů příbuznosti přiženěním, jež jsou opět zároveň přeceněny (dcera zradí otce ve prospěch ženicha) i podceněny (ženich zabíjí tchána). Ani tudy každopádně mýtus k řešení nedospívá: Théseus nejprve proradně opouští Ariadnu (na její přecenění reaguje svým podceněním) a poté při návratu do Athén zapomene na znamení svého úspěchu vyvěsit na lodi bílé plachty, jak bylo domluveno, což má fatální důsledek: Théseův otec žalem skáče ze skály v domnění, že syn při výpravě zahynul. Strukturální kyvadlo se tak opět překlápí do původní polohy a syn se nevědomky stává vrahem svého otce – stejně jako Oidipús.

Překvapivou oidipovskou pointu Théseova příběhu bychom jistě mohli vyhodnotit jako čistě náhodnou: vypravěči chtěli zkrátka celému příběhu dát zajímavý temný kontrastní podtón. Podobný výklad by však již byl podstatně méně pravděpodobný v případě další transformace téhož motivu, kterou nacházíme ve vyprávění o Odysseovi. Ten společně se synem Télemachem zabije dotěrné nápadníky, kteří se v jeho nepřítomnosti ucházeli o jeho manželku Pénélopu. Na první pohled dopadne vše ideálně: místo aby syn otce zabil (tj. podcenil příbuzenské vztahy), je s ním jedna ruka (tj. přeceňuje je). Tato přesná negace Oidipovy situace se však ukazuje být neúčinnou. Po čase se Odyssea vydá hledat jeho nemanželský syn Télegonos, kterého na svých cestách zplodil s čarodějkou Kirkou. Télegonos se s otcem náhodou střetne, ale nepozná ho a v šarvátce ho zabije – stejně jako Oidipús. Oba bratři se poté navzájem ožení se svými nevlastními matkami: Télegonos s Pénélopou, Télemachos s Kirkou. Z narativního hlediska je podobné vyústění krajně nepřesvědčivé a stěží se lze zbavit dojmu, že si je musela vynutit hlubinná struktura mýtu.

O krok dál se v řešení dostává jiný řecký hrdina Amfitryón. Ten je zasnouben s Alkménou, dcerou krále Élektryóna, jemuž ukradl krávy Ptere-

láos. Amfitryón získá krávy nazpět, ale jedna se od stáda zatoulá a on po ní hodí kyj; omylem však zasáhne svého budoucího tchána Élektryóna a zabije ho. Následně se vypraví proti Ptereláovi a porazí jej jedině díky zradě jeho dcery Komaithó, která se do něho zamiluje. Amfitryón Ptereláa zabije, spolu s ním však zavraždí i Komaithó. Je zřejmé, že mýtus je další transformací nám známých motivů, tentokrát však rafinovaně svou strukturu zdvojuje. Základní protiklad přecenění versus podcenění příbuznosti přiřazením se odbývá mezi Amfitryónem, Ptereláem a Komaithó a končí podobně jako v příběhu Théseově. Ve vztahu k Élektryónovi však mýtus za zbloudilou dceru substituuje zbloudilou krávu. Tchán na její zbloudění opět doplatí smrtí, pravá dcera však přežije a Amfitryón se s ní zdárně ožene.

Podobné rozbory nemusí na první pohled každého přesvědčit, mají však jednu nespornou výhodu: dovedou dát smysl mytickým detailům a epizodám, které by jinak působily zcela nahodile. Proč musí například Amfitryón svého budoucího tchána zabít právě házením kyje po zbloudilé krávi? Z hlediska narativní (diachronní, syntagmatické) logiky vypadá tento prvek arbitrárně, a ostatně i dosti nepravděpodobně. Strukturální (synchronní, paradigmatická) analýza v něm umožňuje zahlédnout smysluplný vzorec, který se v transformované podobě opakuje i v dalších mýtech. Jednu z dalších variant tohoto motivu spatřujeme u Kadma, který hledal *sestru* Európu, delfská věštitelka mu však přikázala, aby místo ní následoval zbloudilou *krávu* a Théby založil na místě, kde se zastaví. Kráva je zjevnou substitucí za Európu – kterou ostatně Zeus na Krétu unesl v podobě roztomilého *býčka* (aby s ní zde zplodil Mínoa, jehož alter ego je býčí muž Mínoítauros). Při jiné příležitosti se vztah invertuje a Diova manželka Héra (o níž básníci mluví jako o bohyni „s kravským očima“) od Dia odežene jeho milenkou Íó tím, že ji promění v bloudící krávu...

Substituce krav a býků za rozličné postavy v řeckých mýtech upozorňuje na jednu klíčovou dimenzi strukturální interpretace mýtů, jež zatím v našem výkladu nebyla příliš patrná, pro Lévi-Strausse je však zcela zásadní. Mytické transformace v jeho pojetí nespočívají jen v tom, že se jedna struktura proměňuje v jinou, ale také v tom, že se tatáž struktura vyjadřuje jiným *kódem*. Ve většině dosud analyzovaných mýtů jsme zatím struktury sledovali na rovině příbuzenských vztahů. V některých případech však tytéž struktury začaly být vyjadřovány pomocí jiného, zvířecího kódu, v němž namísto lidských aktérů vystupovaly krávy a býci. Někdy byla jejich strukturální identita s lidskými postavami výslovná (např. když se Zeus v býčka přímo promění), jindy byla jen metaforická a nestrukturalista by ji nezaznamenal (např. u krávy, již následuje Kadmos). V Lévi-Straussově pojetí je takovéto přepínání mezi kódy klíčovou vlastností mý-

tů, jež úzce souvisí s výše nastíněnou „kutilskou“ povahou divokého myšlení.

Již u totemismu jsme viděli, že pro divoké myšlení je typická právě snaha vyjadřovat tutéž strukturu na různých rovinách. V případě totemismu byla tato korelace snadno pozorovatelná díky tomu, že obě základní roviny – rovina společnosti a přírody – zde byly přítomny ve své úplnosti a představovaly dva vůči sobě paralelní systémy, jež spolu byly explicitně propojeny. V mýtech je situace složitější. Nejen že je zde repertoár kódů mnohem širší, ale především máme jen málokdy některý z těchto kódů vyjádřen v podobě úplného systému. Typický mýtus pracuje v každém okamžiku s několika kódy zároveň: vedle lidských postav zahrnuje zvířata, rostliny, potraviny, astronomické jevy, fyzikální vlastnosti atd. Z každého kódu však využívá jen několik prvků, a proto není snadné jejich strukturu nahlédnout, neboť k tomu bychom ideálně potřebovali znát daný kód v jeho úplnosti. Hraje-li kupříkladu v mýtu důležitou roli nějaká rostlina, můžeme její význam rozluštit až tehdy, když nahlédneme její pozici v systému ostatních rostlin, jak s ním daná kultura pracuje. V praxi to znamená, že pro výklad rostliny v jednom mýtu musíme nejen znát co nejvíce dalších mýtů, v nichž se objevují rostliny, ale ideálně být též seznámeni s celkovou klasifikací rostlin dané kultury. Když Lévi-Strauss tímto způsobem rozplétá kódy amerických mýtů v *Mythologikách*, je schopen dílčí detail jednoho mýtu objasnit často až poté, co odvypráví sto mýtů dalších!

Podobný postup je pochopitelně obtížné ilustrovat na ploše časopiseckého článku, alespoň základní ukázkou si však předvedeme ve druhé části článku v sekci „Struktura a ideologie“. Pro tuto chvíli si můžeme přinejmenším částečně vypomoci srovnáním s fenoménem mýtu blízkým, jež každý z nás zná ze své zkušenosti: s fenoménem snu. Příbuznost mezi mýty a sny znamenal již Freud a Lévi-Strauss nijak nepopírá, že byl jeho náhledem významně ovlivněn. Zároveň však smysl snů pochopil naprosto odlišně:

Když jsem poprvé četl *Výklad snů*, z výše uvedených důvodů to pro mne bylo zjevné. Dnes mě ale zaráží, že Freud zkoumal jen velmi specifický typ snů a nikoli sny obecně. To nejobecnější na snech je, že mysl se v mezích svých možností snaží vytvořit více či méně organizovaný celek z nepřehledného množství podnětů, které do nevědomí během spánku vstupují. Tyto podněty mohou být jistě i toho druhu, který Freud uznává výhradně, tj. mohou to být nevědomé tužby. Ale podle mě může být i řada podnětů zcela jiného typu. Mohou vycházet z nejasného pocitu, že je něco v nepořádku s naším tělem, a nebo prostě z vnějšího světa. Mohou být určité i další zdroje. Hlavní starostí myslí v každém případě je, jak z toho všeho udělat koherentní celek.⁵⁶

56 Bernadette Bucher – Claude Lévi-Strauss, „An Interview with Claude Lévi-Strauss, 30 June 1982“, *American Ethnologist* 12, 1985, 361-362.

V mýtech funguje mysl naprosto stejně. I zde se snaží všechny impulsy z okolního světa propojit do koherentního celku a využít je jako nástroj k řešení svých problémů. Rozdíl je pouze v tom, že tak činí v zájmu celé skupiny.⁵⁷

Srovnání mýtu se snem je každopádně užitečné v tom, že nám fungování divokého myšlení a jeho logiky smyslových kvalit pomáhá zahlédnout takřka na živo. Ze snů dobře známe právě onen „kutilský“ moment, kdy mysl věci a události spojuje dohromady způsobem, který z hlediska bdělého života působí neuvěřitelně, ale který nepostrádá zvláštní vnitřní logiku a půvab. Sen zpravidla tvoří příběh, jen málokdy v něm však nalezneme uspokojivou narativní koherenci. Typická je spíše situace, kdy jednotlivé epizody následují za sebou zdánlivě bezdůvodně a dochází k nečekaným výměnám kulis. Přesto se spáček často nemůže zbavit dojmu, že navzdory zdánlivému narativnímu chaosu se ve snu cosi zásadního řeší, přičemž řešený problém přetrvává napříč všemi dějovými transformacemi a znovu a znovu se vynořuje na různých rovinách. Z Lévi-Straussova hlediska je tato snová činnost naprosto srozumitelná: její pointou nejsou jednotlivé události, nýbrž pravidelné vztahy mezi různými dějovými prvky, a to často v rovině několika různých smyslových kódů naráz, mezi nimiž mysl hladce přechází a jichž využívá jako nástrojů ke své práci.

Mýtus a smysl

Bylo-li Lévi-Straussovým základním cílem „nalézt řád za tím, co se nám prezentuje jako nespořádané“,⁵⁸ pak není pochyb, že v případě mýtů se mu to impozantním způsobem podařilo. Nejlepším dokladem jsou jeho *Mythologika*, v nichž zdánlivě nahodilá a nelogická vyprávění amerických indiánů postupně začínají krystalizovat v systém s jasnou strukturou, v němž má každý mýtus své místo a lze jej pochopit jako transformaci motivů zpracovávaných ostatními mýty. Lévi-Strauss je schopen do hry začlenit sebemenší a sebezajímavější detaily a vždy je ukázat jako zákonitou součást složitého systému vztahů.

Přesto bude asi jen málo čtenářů, které by četba *Mythologik* uspokojila – ba kteří vůbec dokáží toto *opus magnum* dočíst do konce. Ve většině z nich začne dříve či později hlodat nutková otázka: jaký je smysl všech těch úžasných symetrií? Co přesně se nám jimi mýty snaží sdělit? Lévi-Straussova základní odpověď je metodologicky čistá, ale asi ne pro každého uspokojivá: mýty jsou zajímavé jako nejryzejší výraz divokého myšle-

57 *Ibid.*, 362.

58 C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning...*, 8.

ní a jeho intelektuálních operací. Zatímco např. v rámci totemismu musí lidský duch při svém přemýšlení brát v úvahu vnější sociální realitu, s níž musí jeho úvahy korelovat, v mýtu lidské myšlení na podobná omezení nenaráží a může se sebereflexi oddávat zcela svobodně. Mytologie tak „nemá zjevnou praktickou funkci“, je výrazem sebereflexe, při níž „lidský duch, zabraný do dialogu jen se sebou samým a vyhýbající se povinnosti vztahovat se k předmětům, jako by jenom napodoboval sebe sama jako předmět“.⁵⁹

Proč ale lidská mysl toto vše dělá? K čemu chce svými úvahami dospět? Jednu možnou odpověď jsme viděli již v souvislosti s mýtem o Oidipovi, kde Lévi-Strauss jako funkci mýtu chápal prostředkování mezi protiklady. Dlužno říci, že tato funkce není ani zdaleka jediná (jak se zejména anglosaští badatelé často mylně domnívají), je nicméně pravda, že mýty se v Lévi-Straussově pojetí opravdu často potýkají s rozličnými intelektuálními paradoxy, které se snaží „řešit“ – nezřídka ovšem pouze jejich transformací v jiné paradoxy s podobnou strukturou. Jedním ze základních paradoxů je například vztah přírody a kultury, jež jsou od sebe odděleny, ale přitom potřebují vzájemně komunikovat. Mýty jej proto často reflektují a hledají různé způsoby, jak jej uchopovat (opozice syrového a vařeného, jež dala název prvnímu svazku *Mythologik*, je právě jedním z těchto způsobů). Čtenář, který by v mýtech doufal nalézt nějaké hluboké odpovědi na základní lidské otázky, bude nicméně četbou *Mythologik* zklamán. Většina probíraných mýtů žádné řešení nenabízí a představuje spíše variace na různé strukturální motivy nastiňené v jiných mýtech. Mýty se sice kolem různých základních otázek točí, ale spíše si s nimi pohrávají a z různých stran je zkoumají, než že by na ně odpovídaly. Otázky samotné jsou navíc extrémně obecné, není jich mnoho a čtenář je právem na pochybách, zda kvůli nim musel vznikat tak složitý mytologický systém.

Z těchto důvodů se nakonec zdá být rozumnější řešení intelektuálních otázek pokládat spíše za průvodní jev nežli za hlavní důvod mýtotvorné aktivity. Jsou-li mýty výrazem lidského ducha, pak tento duch podle všeho často přemýšlí bezcílně. Právě v tom se ostatně jeho divoké myšlení liší od mentální aktivity „domestikované“: až ta je kultivována utilitárně za účelem získání větších myšlenkových výnosů. Cílem strukturalistické analýzy mýtů tak není odhalení nějakého skrytého významu, k němuž by mýty odkazovaly, nýbrž odhalení pravidel, jimiž se řídí symbolická aktivita lidské mysli. Lévi-Straussovým záměrem je ukázat, že divoké mytické myšlení má navzdory své bezcílnosti v sobě skrytý řád, a proto je smysluplné.

59 C. Lévi-Strauss, *Mythologica I: Surové a vařené...*, 23.

Jak ve svém vlivném výkladu ukázal francouzský antropolog Dan Sperber,⁶⁰ Lévi-Strauss své čtenáře často poněkud mate tím, že strukturální analýzu popisuje v lingvistických pojmech, a probouzí tak dojem, že mýty (a symboly obecně) představují „znaky“, k nimž musí existovat nějaké „označované“. Takto např. o různých rovinách, na nichž mýty své struktury vyjadřují, hovoří jako o „kódech“, čímž sugeruje, že v mýtu je zakódováno nějaké sdělení. Při takovémto pohledu by mýtus hrál čistě instrumentální roli: byl by nástrojem sloužícím k vyjadřování skutečných skrytých významů, jež samy o sobě stojí mimo sféru mýtu. Přesně to ale Lévi-Strauss na řadě míst popírá a trvá na tom, že jeho metoda „vychází z pečlivé snahy nic z mýtu nevysvětlovat jinak než mýtem, a vyloučit tak hledisko posuzovatele pohlízejícího na mýtus zvenčí, který by z tohoto důvodu měl sklon hledat mýtu vnější příčiny. Je naopak třeba nechat se prodchnout přesvědčením, že za každým mytickým systémem se jako převládající určující faktory rýsují jiné mytické systémy.“⁶¹ V mýtech skutečnosti není „zakódováno“ nic jiného než jejich vlastní struktura – která má jistě ke „sdělení“ v lingvistickém smyslu dosti daleko.

V tomto ohledu je velmi příhodné, že Lévi-Strauss v *Mythologikách* postupně opouští lingvistickou metaforiku a namísto s jazykem začal mýty srovnávat s hudbou.⁶² Skvěle tím vystihl bytostnou nereduktivnost svého pojetí mýtu. Hudba se vyznačuje tím, že ji nelze přeložit do jiného jazyka – můžeme ji pouze dále rozvíjet a vytvářet nové variace jejích motivů. Podobně i jakýkoli výklad mýtu, který se pokusíme podat, je ze strukturalistické perspektivy nakonec sám jen transpozicí struktury na jinou rovinu, než na jaké ji formuloval mýtus sám:

Proto se v mýtech marně pokoušíme vyčlenit nějaké privilegované sémantické roviny: buď se mýty, s nimiž takto zacházíme, stanou čímsi jalovým, nebo se vytratí rovina, o které jsme se domnívali, že jsme ji vydělili, a automaticky zaujme místo v systému majícím opět několik rovin.⁶³

Typickým příkladem snahy o vyčlenění „privilegované sémantické roviny“, jež má být pravým zdrojem všech ostatních, může být Freudův výklad oidipovského mýtu. Ve Freudově reduktivním pojetí jsou mytické události pouze druhotným zastřeným výrazem primárních psychických

60 Dan Sperber, *Rethinking Symbolism*, tr. by Alice Morton, Cambridge: Cambridge University Press 1975, 68-84 [fr. orig. 1974]. Srov. M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss...*, 120-140.

61 C. Lévi-Strauss, *Mythologica IV: Nahý člověk...*, 585-586.

62 C. Lévi-Strauss, *Mythologica I: Syrové a vařené...*, 28-43. Srov. M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss...*, 138, 175-178.

63 C. Lévi-Strauss, *Mythologica I: Syrové a vařené...*, 348.

skutečností. Podle Lévi-Strausse naopak Freud pouze pokračuje ve vyprávění mýtu způsobem, který jej obohacuje o novou sémantickou rovinu se stejnou strukturou. Velkou výhodou této nové psycho-sexuální roviny bylo, že měla vazbu na aktuální problémy, s nimiž se potýkalo myšlení počátku 20. století, a představovala tak důležitý sémantický „převodník“, který modernímu člověku umožnil smysluplně se vztáhnout k ostatním rovinám mýtu, jež byly jeho žitému světu už velmi vzdálené. Právě proto mohla psycho-sexuální dimenze Freudovi připadat jako základnější a privilegovaná. Z Lévi-Strausovy perspektivy je ovšem s ostatními mytickými dimenzemi plně rovnocenná.

Fungování mýtu je v tomto ohledu přesně analogické k totemismu. Ani v něm nejde o to, že by totemické druhy „označovaly“ sociální skupiny. Jeho cílem je naopak vytvoření systému vztahů, v němž přírodní druhy a lidské sociální skupiny představují dva rovnocenné typy uspořádání na sebe navzájem převoditelné. Funkcí totemického systému není lidem cokoli sdělit, nýbrž vnést do jejich života řád. Totéž platí pro mýty a náboženský symbolismus obecně. Podle Sperbera symbolismus „není způsob kódování informací, ale prostředek jejich pořádání.“⁶⁴ Pátrat po „významu“ mýtů je za těchto okolností zcestným počinem. Mýtus sám žádný význam nenesé – dokáže jej však vtiskávat světu a lidskému životu tím, že na něj umožňuje pohlížet očima svých strukturovaných schémat:

Jinými slovy, na rozdíl od sémiologického dekodování se zde nejedná o interpretaci symbolických jevů pomocí kontextu, ale naopak o interpretaci kontextu pomocí symbolických jevů. Ti, kdo se snaží symboly interpretovat pouze z nich samotných, se dívají do zdroje světla a zjišťují, že nic nevidí. Onen zdroj světla tu však není proto, abychom do něj hleděli, ale proto, abychom viděli to, co je jím osvětlováno. A totéž platí pro symbolismus.⁶⁵

Ilustrací tohoto principu může být role biblických příběhů v křesťanské kultuře. Každou neděli v každém kostele kněz některý z nich předčítá a hledá ve svém kázání způsob, jak jej vztáhnout k životu věřících, tj. jak strukturu příběhu propojit s nějakou oblastí běžné zkušenosti, a tím ji uspořádat. Smysl onoho příběhu je pak právě v řádu, který do lidských životů vnáší. Tento smysl se ovšem ukáže vždy až ve vztahu k nějaké konkrétní zkušenostní rovině. Příběh sám o sobě žádný smysl nemá. Nebo ještě lépe, smysl příběhu spočívá v jeho symbolických strukturách – ty však samy nic neznamenají a jsou pouze prázdnými vztahovými maticemi, jež mají díky své významové prázdnotě klíčovou schopnost rezonovat se vše-

64 D. Sperber, *Rethinking Symbolism...*, 70.

65 *Ibid.*

mi rovinami lidské zkušenosti, do nichž vnášejí řád a umožňují mezi nimi přecházet a propojovat je.⁶⁶ Lévi-Strauss tento náhled skvěle vyjadřuje v jedné ze svých pozdních prací:

Mýtus nabízí jakousi mřížku, která je definována pouze svými vlastními konstrukčními pravidly. Pro účastníky kultury, jíž mýtus náleží, tato mřížka neuděluje smysl mýtu samotnému, nýbrž všemu ostatnímu – to jest, obrazům světa, společnosti a jejich dějin (jichž si jsou členové skupiny více či méně vědomi), stejně jako obrazům otázek, jež všechny tyto různé předměty před členy skupiny kladou. Tyto roztroušené danosti se většinou nespojují v žádný celek a dostávají se vzájemně do konfliktu. Matrice srozumitelnosti, kterou mýtus nabízí, nám tyto danosti umožňuje artikulovat v koherentní systém.⁶⁷

Pro domorodce bude pochopitelně tvrzení o významové prázdnotě mýtů a symbolů nepřijatelné a budou trvat na tom, že mýty a symboly naopak neustále překypují smyslem.⁶⁸ Jakkoli odlišný se ovšem podobný názor může jevit, ve skutečnosti jde jen o komplementární vnitřní pohled na to, co strukturalista popisuje zvenčí. Jelikož symboly samy o sobě nic neznamenají, může je domorodec donekonečna vztahovat k dalším a dalším sféram své zkušenosti, a jeví se mu proto plným právem jako nevyčerpatelná studnice smyslu. Svě mýty a symboly zná odjakživa pouze ve smysluplném propojení s různými rovinami svého světa, a v jejich čisté, od kontextu oproštěné podobě je nahlížet nedokáže ani nepotřebuje. Teprve z vnější transkulturní perspektivy je patrné, že mimo svůj přirozený kontext symboly žádný inherentní význam nenesou.

Důležitým důsledkem takového pohledu je, že tatáž mytická a symbolická struktura získává odlišný význam v závislosti na tom, s jakými konkrétními prvky v socio-kulturním prostředí se spojí a jaká mravní hodnota je jim přisouzena. Právě z tohoto důvodu můžeme tytéž mytické struktury nalézt v různých dobách a na různých místech u společností navzájem dosti nepodobných a jedině díky tomu mohou např. křesťané a Židé vyvozovat různé závěry z týchž biblických textů.

66 V tomto ohledu je praktické rozlišovat mezi „významem“, chápaném referenčně jako odkaz k něčemu jinému, a „smyslem“, jenž má povahu řádu vytvářejícího celek. Zatímco nositelem významu jsou znaky, zdrojem smyslu jsou symboly, jež dokáží věci uvádět do vztahu.

67 Claude Lévi-Strauss, „The Lessons of Linguistics“, in: id., *The View from Afar*, tr. by J. Neugroschel and Phoebe Hoss, Oxford: Blackwell 1985, 145-146 [původně předmluva k Roman Jakobson, *Six leçons sur le son et le sens*, Paris: Éd. de Minuit 1976].

68 Tak např. ze své křesťanské hermeneutické perspektivy Paul Ricoeur, *Život, pravda, symbol*, př. M. Rejchrt a J. Sokol, Praha: Oikúmené 1993, 163.

Mýtus jako autonomní výraz lidského myšlení

Náhled, že mýty a náboženské představy tvoří matici, jež dává světu smysl, není sám o sobě v antropologii nikterak převratný – týž předpoklad stál např. na pozadí slavných prací E. E. Evans-Pritcharda o Azandech a Nuerech. Evans-Pritchard ovšem v souladu s běžným antropologickým přístupem tuto symbolickou matici studoval jako vědomě uchopovaný a kulturně specifický systém. Lévi-Straussův pohled byl originální v tom, že se za všemi kulturně podmíněnými symbolickými systémy pokusil objevit matici hlubší úrovně, jež je v posledku všem lidem společná. Jejím nositelem je „lidský duch“ či „mysl“.

U empiricky orientovaných antropologů tento postulát často vzbuzuje nedůvěru a Lévi-Strausse podezírají z mysticismu či hegelovského idealismu. Jádro jeho koncepce je však prosté a veskrze nemystické: výroky o neosobní „mysli“ nejsou než zkratkou za konstatování, že všichni lidé mají tytéž mentální schopnosti a v podobných situacích docházejí k podobným výsledkům. Běžný člověk si tato pravidla mentální činnosti neuvědomuje, podobně jako si nepotřebuje uvědomovat pravidla gramatiky svého rodného jazyka. Právě díky nevědomé povaze mytického myšlení působí některé Lévi-Straussovy výroky o něm poněkud hegelovským dojmem. Jedinec si symbolických operací myslí není vědom, a byť se jimi sám při vyprávění příběhů implicitně řídí, jsou v jeho myšlení jen jedním z mnoha faktorů. V plné síle je zahlédneme až ve chvíli, kdy jsou v příbězích díky kolektivnímu tradování potlačeny individuální motivy, a vyvstávají naopak mentální rysy společné všem:

Nemám rád pojem „kolektivní myšlení“, protože není pochyb o tom, že mýty původně vytvořili jedinci. Je nutné předpokládat, že úplně na počátku musel nějaký jedinec onen příběh říci poprvé. Ale takový příběh ještě není mýtem. Mýtem se stává až ve chvíli, kdy jej přijme nějaká kolektivní skupina. Ta je samozřejmě sama složena z individuálních myslí, ty však ve svém vzájemném souběhu některé aspekty příběhu začnou opakovat, zatímco jiné eliminují. Všechny myslí totiž podléhají týmž omezením. Jedno z nich je dáno už tím, že mozek má u všech lidí v principu tutéž strukturu a funguje stejně.⁶⁹

Paul Ricoeur tento přístup legendárně označil za „kantianismus bez transcendentálního subjektu“, s čímž Lévi-Strauss ochotně souhlasil.⁷⁰ Podobně jako Kanta jej zajímají základní podmínky a pravidla lidského myšlení, na rozdíl od něho ovšem mysl nechápe jako sídlo abstraktních aprior-

69 B. Bucher – C. Lévi-Strauss, „An Interview with Claude Lévi-Strauss...“, 362. Srov. C. Lévi-Strauss, *Mythologica IV: Nahý člověk...*, 583-584.

70 Paul Ricoeur, „Symbole et temporalité“, *Archivio di Filosofia* 1-2, 1963, 24; C. Lévi-Strauss, *Mythologica I: Syrové a vařené...*, 24.

ních kategorií, nýbrž jako souhrn mentálních operací vyabstrahovaných z dat.⁷¹ „Před hypotézou, podle níž existuje jakýsi univerzální rozum, dává přednost empirickému pozorování kolektivních rozumů, jejichž vlastnosti, svým způsobem zvěčnělé, se mu vyjevují v nesčetných konkrétních systémech představ.“⁷²

V této perspektivě je třeba rozumět i legendárnímu Lévi-Straussově výroku, který zejména anglosaské badatele neomylně vyvádí z míry:

Nehodláme tedy ukázat, jak lidé myslí v mýtech, ale jak se mýty myslí v lidech, aniž to lidé vědí. A jak jsme naznačili, možná je na místě zajít ještě dál, a abstrahující od jakéhokoli subjektu, vzít v úvahu, že mýty se jaksí myslí *mezi sebou*.⁷³

Jakkoli zvláště takovému tvrzení vypadá, chce se jím prostě říci, že mýty tvoří dohromady systém, který uniká vědomí kteréhokoli jedince podobně, jako jsme to viděli u totemismu. Každý mýtus samozřejmě vypráví nějaký konkrétní jedinec – ale nevědomky tak činí v kontrastní variaci k jiným mýtům, které zná. Stejným způsobem postupuje každý další vypravěč, a výsledkem je proto složitý systém mytických transformací, který žije jakoby svým vlastním životem, byť je co do své existence závislý na aktivitě vypravěčů. Celé pojetí připomíná Durkheimovu koncepci „kolektivních představ“, které nevytváří žádný jedinec, nýbrž vznikají společnou interakcí jednotlivých členů každé společnosti a dohromady tvoří útvar, jenž přesahuje všechna individuální vědomí a chová se zcela autonomně. Durkheim ovšem jejich vznik chápal sociálně: skupina podle něho dohromady tvořila jakýsi „kolektivní subjekt“, který přesahuje záměry svých členů. Lévi-Strauss se podobné sociologické metafyzice snažil vyhnout – odtud jeho tvrzení, že „mýty se jaksí myslí *mezi sebou*“ a žádný kolektivní subjekt nepotřebují. Autonomně se chovající mytické představy nemají svůj původ v „kolektivním vědomí“, nýbrž v obecných pravidlech fungování lidského myšlení. To sice na společenský život reaguje, původně je však na něm nezávislé. Jak trefně poznamenává Marcel Hénaff, zatímco Durkheim hledal „sociální původ symbolismu“, Lévi-Strausse zajímal spíše „symbolický původ společnosti“.⁷⁴

Jelikož Lévi-Strauss pokládá mýty za autonomní produkt lidské mysli, je připraven je analyzovat transkulturně. Názornou ukázkou jsou *Mythologica*, v nichž jsou mýty Jižní i Severní Ameriky analyzovány jako jeden

71 Viz M. Hénaff, *Claude Lévi-Strauss...*, 112-114.

72 C. Lévi-Strauss, *Mythologica I: Syrové a vařené...*, 23. Srov. Ino Rossi, „The Unconscious in the Anthropology of Claude Lévi-Strauss“, *American Anthropologist*, New Series, 75, 1973, 30-31.

73 *Ibid.*, 24 (Lévi-Straussova kurzíva).

74 *Ibid.*, 119.

systém fungující napříč konkrétními společnostmi (jakkoli kdysi dávno historicky propojenými). Lévi-Strauss uznává, že každá skupina má vlastní mýty odlišné od mýtů ostatních skupin, je však přesvědčen, že všechny mýty v posledku vyjadřují tytéž univerzální pochody lidského myšlení, a proto je ve výsledku můžeme spolu srovnávat a pokládat je za vzájemně transformace. Teprve tímto způsobem se dostává k vlastnímu cíli svého zkoumání, tj. k fungování lidského myšlení jako takového. Zatímco mýty jedné skupiny ještě velmi specificky reagují na konkrétní socio-ekologické podmínky svého vzniku, teprve ve srovnání mýtů různých skupin, často od sebe velmi vzdálených, vyvstávají základní struktury na konkrétních společenských podmínkách nezávislé.

Není překvapivé, že většina zejména anglosaských antropologů není ochotna v tomto bodě Lévi-Strausse sledovat, neboť jim příliš připomíná naivní universalismus Frazerův, jehož odmítnutí bylo základním východiskem moderní antropologie založené na terénním výzkumu a důkladném studiu jedinečné konfigurace sociálních vztahů a kulturních představ každé společnosti. Na Lévi-Strausovu obranu lze podotknout, že ani on specifiká jednotlivých společností nebere na lehkou váhu a nikterak nepopírá, že mýtus reaguje na konkrétní socio-kulturní prostředí, v němž vznikl. Odmítá nicméně možnost, že by byl druhotnou odvozeninou od tohoto prostředí a sloužil jako nástroj potřebný k jeho fungování. Pravý vztah je podle něho přesně opačný: mýtus není nástrojem prostředí, ale naopak prostředí nástrojem mýtu. Mýtus na prostředí svého vzniku reaguje a své základní operace vyjadřuje pomocí jeho dat, dál už však jejich původní kontext nerespektuje a postupně si je přetváří po svém. Výsledkem je jakýsi dialog – v němž ovšem mýtus hraje roli do sebe ponořeného intelektuála, který svého konverzačního partnera poslouchá jen na půl ucha, zatímco primárně hovoří sám se sebou:

... mytologický systém se vyznačuje relativní autonomií vzhledem k ostatním projevům života a myšlení skupiny. Všechny tyto projevy jsou do určité míry pevně spjaty, jejich sepětí však nevyúsťuje ve strnulé vztahy, vynucující si, aby se jednotlivé roviny navzájem automaticky přizpůsobovaly. Spíše jde o dlouhodobé působení, v rámci něhož může mytologický systém jakoby sám se sebou vést dialog a dialekticky se prohlubovat: tj. neustále komentovat, někdy však formou obhajoby nebo odmítání, bezprostřednější modalitý svého začlenění do skutečnosti.⁷⁵

Lévi-Strauss ví, že mýty se často vztahují ke společnosti, jde však podle něho jen o jednu skupinu mýtů – o „mýty prvního stupně“, jejichž obsah „bezprostředně vyjadřuje pozorovanou skutečnost“.⁷⁶ Na ně reagují

75 C. Lévi-Strauss, *Mythologica I: Syrové a vařené...*, 339.

76 *Ibid.*, 340.

mýty druhého stupně, jež s nimi vedou intelektuální dialog, během něhož výchozí strukturu transformují. Po několika dalších takovýchto stupních se mýty od společenské reality vzdalují k nepoznání a řeší již jen obecné problémy lidského myšlení. Právě na této rovině se Lévi-Strauss pohybuje při své panamerické mytologické analýze.

Je samozřejmé, že výpovědní hodnota takto širokých mytologických rozborů není velká. Četba *Mythologik* je zvláštním zážitkem, v jehož první fázi je zpravidla čtenář oslněn významovým bohatstvím, které se v mýtech odkrývá. Fantaskní a zdánlivě naprosto nahodilé detaily mýtů zapadají postupně do smysluplné matrice a začínají působit jako zákonité a pravidelné. Po nějaké době však zpravidla přichází rozčarování: čtenář postupně zjišťuje, že celý tento složitý systém vypovídá pouze sám o sobě a je jakousi bezcílnou hrou ducha, která nic zásadního nesděljuje a jen si pohrává s transformacemi svých struktur. Je jistě pozoruhodné, že všechny jihoamerické mýty lze po řadě transformačních kroků převést na mýty severoamerické, pocit smysluplnosti se tím však spíše vytrácí. Důvod je zřejmý: je-li mýtus „matricí srozumitelnosti“, pak tato matrice dokáže smysl generovat teprve v okamžiku, kdy jejím prizmatem začneme pohlížet na jedinou, jasně ohraničenou socio-kulturní skupinu, jejíž představy, klasifikační modely a společenské instituce poskytují mýtu jeho nezbytné „sémantické horizonty“.⁷⁷ Bez tohoto propojení jsou mytické struktury prázdné a nic neříkající. Jak výstižně konstatuje Dan Sperber: „Everything is meaningful, *nothing is meant*.“⁷⁸

Přesto jsou *Mythologica* významným počinem – nesmíme je ovšem chápat jako vlastní ukázkou toho, co by měl strukturální antropolog s mýty dělat, nýbrž jako svérázný myšlenkový experiment. Na jeho pozadí se podle Sperbera⁷⁹ rýsuje odvážný předpoklad, že jádro symbolismu je transkulturní, ale každá kultura díky svému ideologickému výkladu z implicitní obecné symbolické struktury vytáhne na povrch jen některé její rysy, s nimiž pak explicitně pracuje. Domorodci nevědomě vnímají strukturu celou, a proto se při tvorbě mýtů řídí jejími pravidly. Antropologovi je ovšem daná kultura příliš cizí, než aby mohl do jejího vnitřního fungování proniknout takto důkladně. Díky tomu si musí vypomáhat mezikulturním srovnáním: vezme do hry mýty dalších společností, které z implicitní

77 Marcel Detienne, *Dionysos Slain*, tr. by M. Muellner and L. Muellner, Baltimore – London: The John Hopkins University Press 1979, 8 [fr. orig. 1977].

78 Dan Sperber, „Claude Lévi-Strauss Today“, in: *On Anthropological Knowledge*, Cambridge – Paris: Cambridge University Press – Editions de la Maison des Sciences de l'Homme 1985, 72.

79 D. Sperber, *Rethinking Symbolism...*, 72-82.

symbolické struktury rozvíjejí pro změnu některé jiné aspekty, a s jejich pomocí se pokusí porozumět mytické logice.

Právě to je cílem *Mythologik*. Ukazuje-li v nich Lévi-Strauss každý mýtus jako transformaci jiných mýtů, nechce tím říci, že daný mýtus opravdu takovouto transformací vznikl. Snaží se spíše objasnit obecný postup, jímž symbolické myšlení postupuje. „Logika za transformacemi mýtů je tatáž jako logika za jejich tvorbou“,⁸⁰ a ve výsledku je proto lhostejné, jestli je mýtus opravdu v proměněné podobě převzatý od jiné společnosti, nebo jestli vznikl mentální transformací lokálních dat (neboť jakékoli původně realistické líčení se při kolektivním předávání postupně promění v mýtus).

Z tohoto důvodu nemusíme Lévi-Straussovy transkulturní rozborů chápat jako protiklad moderní antropologie, opírající se o důkladné znalosti jedné konkrétní společnosti, nýbrž jako její užitečný pomocný nástroj. Jak trefně podotýká Edmund Leach, Lévi-Strauss rozvíjí jakousi obecnou mytickou lingvistiku, jíž nezáleží na významu jednotlivých výpovědí, nýbrž na univerzálních mechanismech, díky nimž mytické výpovědi vůbec jakýkoli význam mohou získávat.⁸¹ To ovšem neznamená, že by zkoumání smyslu dílčích mytických jazyků odmítal. Sám naopak v řadě svých statí nutnost napojení na etnografický kontext zdůrazňuje, a pokládá je dokonce za jediný způsob, jak strukturální analýzu „objektivně verifikovat“.⁸² Touto cestou se vydala i většina jeho žáků.

80 *Ibid.*, 79.

81 Edmund Leach, „Claude Lévi-Strauss: Anthropologist and Philosopher“, in: Stephen Hugh-Jones – James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach I*, New Haven – London: Yale University Press 2000, 106-107 [původně v *New Left Review* 34, 1965, 12-37].

82 Viz Claude Lévi-Strauss, „Strukturalismus a literární kritika“, in: *Strukturální antropologie II*, Praha: Argo 2007, 247-249. Lévi-Strauss v této odpovědi na anketu časopisu *Paragone* z roku 1965 odmítá strukturální analýzu románů právě díky nemožnosti její etnografické verifikace.

SUMMARY

Structural Anthropology Yesterday and Today: 100 years of Claude Lévi-Strauss I

The aim of this two-part article is to summarize and critically evaluate the thought of Claude Lévi-Strauss and its importance for the study of religion. Part one introduces Lévi-Strauss' notion of savage thought, focusing mainly on myth as its purest expression. After giving a basic presentation of mythical structures and their transformations with the help of examples from Greek mythology, the rest of the paper discusses the meaning and nature of these structures.

While Lévi-Strauss' use of linguistic terminology sometimes creates the impression that myths are to be read as 'signifiers' pointing to some sort of 'signifieds', in actuality his theory only makes sense if we take it for granted that mythical structures signify nothing in themselves, being just neutral relational matrices whose semiotic emptiness allows them to resonate with all levels of human experience, imposing order upon them and making transitions between them possible. From this point of view, no interpretation of myth (whether etic or emic) is ever able to uncover its 'true core'; rather, what all interpretations do is to carry on the narration of the myth, transferring its structures to further semantic levels. Thanks to this myth appears as an inexhaustible fount of meaning, for its empty structures can be related to ever new aspects of human life, giving us a chance to view it through their prism.

Ústav filosofie a religionistiky
Filosofická fakulta
Univerzita Karlova
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha

RADEK CHLUP

e-mail: radek.chlup@ff.cuni.cz

Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse II

RADEK CHLUP

V první části svého článku¹ jsem představil základní metody a principy Lévi-Straussova strukturalismu a snažil jsem se ukázat, v čem spočívá jeho přínos a síla. V části druhé se naopak pokusím upozornit na některé jeho meze. Můj přístup bude nicméně i tentokrát ve svém jádru konstruktivní: cílem nebude Lévi-Straussovy koncepce rozbít, ale spíše ukázat několik možných směrů, jimiž je další antropologové dokázali rozvinout či nově promyslet.

Struktura a ideologie

Viděli jsme již, že ve snaze vyhnout se jakémukoli sociologickému či jinému redukcionismu kladl Lévi-Strauss obrovský důraz na autonomii a bezcíllost mytického myšlení. Mýtus je v jeho pojetí projevem sebereflexe lidského ducha, pro nějž je veškerá vnější realita jen „nástrojem, nikoli předmětem významu“.² Lévi-Strauss sice přiznával, že mýtus zároveň vnáší do světa řád a v tomto ohledu plní funkci navýsost praktickou, jen zřídka kdy však tento aspekt podrobil důkladnější analýze. O to větší pozornost mu nicméně věnovali Lévi-Straussovi bezprostřední frankofonní následovníci – nejznáměji pak klasicisté Jean-Pierre Vernant a Marcel Detienne. Ti měli oba výhodu skvělé znalosti starořecké společnosti a kultury, přičemž strukturalismus dokázali kombinovat s tradičními textově-historickými metodami. Vernanta s Detiennem na rozdíl od Lévi-Strausse eminentně zajímaly právě praktické dopady mýtu na orientaci člověka ve světě. Nepopírali, že mýty jsou výrazem intelektuální sebereflexe lidského ducha, neviděli však důvodu, proč by společně s tím mýty nemohly také vyjadřovat a přenášet „jakési poznání skutečnosti a vizi světa, kterou by Georges Dumézil nazval ideologií“.³ Mytologie v tomto pojetí tvoří sys-

1 Radek Chlup, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I“, *Religio* 17/1, 2009, 3-35.

2 Claude Lévi-Strauss, *Mythologica I: Syrové a vařené*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2006, 348.

3 Jean-Pierre Vernant, *Myth and Society in Ancient Greece*, přel. Janet Lloyd, London: Methuen 1982, 235 (fr. orig. 1974).

tém, který svou implicitní opoziční strukturu využívá k tomu, aby příslušníkům dané kultury vštěpoval základní hodnoty, probouzel v nich vhodný typ tužeb a reguloval jejich chování, myšlení a zakoušení světa. Logické opozice vyjádřené v mýtémech se tak na jedné z mnoha rovin celého strukturálního systému proměňují v „ideologémy“ – významonosné konfigurace vyjadřující základní hodnoty dané kultury.⁴

Slavnou ukázkou tohoto přístupu je Detiennova studie *Adónidovy zahrádky*.⁵ Jejím tématem je mýtus o Adónidovi. Aby ho však Detienne mohl interpretovat, musí přibrat do hry desítky dalších řeckých mýtů, stejně jako úvahy řeckých astronomů, botaniků a přírodovědců. Díky tomu nám zároveň poslouží jako vhodná ilustrace výše naznačeného způsobu, jímž mýty přecházejí mezi různými kódy a rozvíjejí svou „logiku smyslových kvalit“ na mnoha paralelních úrovních zároveň, přičemž jejich správnou interpretaci nelze provést bez zevrubné znalosti klasifikačních modelů dané kultury.

Adónis byl synem Myrhy, dcery asyrského krále. Ta odmítala ctít Afroditu, a bohyně ji proto potrestala tím, že v ní vyvolala milostnou touhu po vlastním otci. Myrha chodila s otcem po tmě v noci souložit, dvanáctou noc ji však poznal a jal se ji s mečem pronásledovat. Myrha se modlila k bohům o pomoc a ti ji proměnili v myrhovník. Z něho se po desíti měsících zrodil Adónis, který byl tak svůdný, že se do něho ihned zamilovala Afrodité i Persefoné. Spor obou bohyň o Adónida musel rozsoudit Zeus, podle něžž musí Adónis trávit vždy třetinu roku s Persefonou, třetinu s Afroditou a třetinu, s kým bude chtít (Adónis volil vždy Afroditu). Adónis si ale s bohyněmi neužíval dlouho. Ještě v nedospělém věku přecenil své schopnosti a navzdory Afroditinu odrazování vyrazil na lov a střetl se s nebezpečným kancem, který ho zabil.⁶

Detienne svou analýzu začíná na botanické rovině, od myrhy, kterou Řekové pálili jakožto vonnou látku při obětech a v rámci erotického svádění. Vonné látky a koření byly obecně spojovány s horkem a suchem. V řeckém pojetí rostly pouze ve vyprahlé Arábii a sbíraly se uprostřed léta, když na nebi vycházel Sírius, hvězda zosobňující nesnesitelný sluneční žár, v němž běžné rostliny nedokáží růst. Podobné představy neodpovídaly skutečnosti, o to jsou však pro nás zajímavější, neboť vyjadřovaly specificky řecký klasifikační řád. Řekové kladli vůni do souvislosti s horkem

4 Termín „ideologémy“ razí Eric Csapo, *Theories of Mythology*, Malden: Blackwell 2005, 263.

5 Marcel Detienne, *Les jardins d'Adonis*, Paris: Gallimard 1972.

6 Ovidius, *Proměny* 10.298-739, přel. Ferdinand Stiebitz, Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1958, 303-317.

a nepomíjivostí, zatímco vše vlhké mělo hnit a smrdět. Obyvatelé horkých krajin žili v řeckém pojetí déle a jejich krajina vydávala sladkou vůni. Podobná vůně byla tradičně asociována i s bohy. Vztah chladného a horkého se promítal i do řecké koncepce vaření, jež bylo chápáno jako postupný proces transformace pomocí žáru. Ten začíná svícením Slunce na zemi, pokračuje zráním šťáv v rostlinách a končí vlastním vařením. Klíčovou roli při tom hrála zemědělská kultivace: díky orání byla země vystavena slunci, a pomáhala tak kulturním plodinám rozvíjet jejich vnitřní žár, který scházal rostlinám divokým. Vaření na ohni tento žár pak dovršovalo. Vystavování ohni se však muselo provádět s mírou, jinak vedlo k přehoupenutí do opačného extrému, ke spálení. Celkově lze tak u Řeků vysledovat následující zjednodušený systém opozic:

Nepomíjivé	bůh	spálené	vonné látky	horké	suché	voňavé
	člověk	vařené	obilí			
Pomíjivé	zvíře	syrové	divoké rostliny	chladné	vlhké	páchnoucí

Jak je patrné, člověk v tomto rozvrhu stojí přesně uprostřed mezi bohy a zvířaty. Na rozdíl od zvířat s bohy udržuje kontakt prostřednictvím rituálů, nesnaží se však bohům vyrovnat a spokojuje se jen s poloviční horkostí. Základním rituálem, který prostřední postavení člověka stvrzoval, byla zvířecí krvavá oběť. Její ustavení, jak je klasicky podává Hésiodos,⁷ představovalo *začátek kultury*, a to hned ve třech ohledech: korelovalo se vznikem *zemědělství*, se zavedením instituce *manželství* a získáním *ohně* coby kulturního nástroje. Zároveň však znamenalo *konec Zlatého věku*: zatímco do té doby žili lidé bezpracně, od nynějška museli potraviny ze země v potu tváře dobývat. Ustavení oběti tak vytvořilo propast mezi lidmi a bohy, ale zároveň člověka povzneslo nad úroveň zvířat. Oba krajní póly tohoto systému vztahů se díky tomu paradoxně dotýkají. Z hlediska člověka má divoké k božskému velmi blízko a jedno se do druhého často překlápí. Již tím je naznačen jeden ze základních řeckých „ideologémů“, totiž bytostná situovanost kultury do zlatého středu mezi dvěma extrémními

7 Hésiodos, *Theogonie* 535-616; *Práce a dny* 45-105 (česky in: *Zpěvy železného věku*, přel. Julie Nováková, Praha: Nakladatelství Svoboda 1990, 29-30, 43-44). Srov. J.-P. Vernant, *Myth and Society...*, 135-139, 182-185. Viz též shrnutí Vernantova výkladu v Radek Chlup, „*Illud tempus* v řeckém rituálu“, *Religio* 15/2, 2007, 183-210: 193-195.

póly – božským a zvířecím – jež jsou z hlediska člověka podobným způsobem neudržitelné, a proto strukturálně ekvivalentní.

Všechny tyto motivy je třeba vzít v potaz při interpretaci mýtu o Adónidovi. Adónis představuje voňavou myrhu se vši její krásou a erotickou svůdností. V tomto ohledu překračuje střední lidskou pozici a směřuje k bohům. Adónis je však člověk, a proto je pro něho podobné směřování nebezpečné. V mýtu je díky tomu jeho stoupající tendence neustále vyvažována tendencí k pádu do nejnižšího bodu. Do Adónida se zamiluje nebeská Afrodíté i podsvětní Persefoné a on neustále osciluje mezi nebem a podsvětím. Týž protiklad lze zahlédnout na rovině botanického kódu. Adónis ze zrodil z myrhy, když jej však na lovu začal pronásledovat kanec, chtěl se ukrýt do salátového záhonu. Jestliže myrha byla rostlina horká a suchá, salát byl v očích Řeků jejím pravým protikladem: byl chladný a vlhký, souvisel se smrtí a s hnitím. Zatímco myrha dokázala vybudit milostnou touhu, salát se používal k jejímu potlačení a u mužů vyvolával impotenci. Výše nastíněnou tabulku můžeme proto doplnit následovně:

bůh	myrha	horké, suché	prudké vzrušení	Adónis s Afrodítou
člověk	obilí			
zvíře	salát	studené, vlhké	impotence	Adónis s Persefonou

Detienne je schopen tytéž strukturální vztahy vysledovat v řadě dalších mýtů. V jednom z nich je například milenkou podsvětního boha Háda krásná nymfa Mátá (Mintha), která se kvůli tomu dostane do konfliktu s Hádovou legitimní manželkou Persefonou. Ve výsledku Persefoné (či její matka Démétér) Mátu roztrhá a ta se promění ve stejnojmennou rostlinu, která je odsouzena k neplodnosti (neboť se nemnoží semeny, nýbrž pomocí kořenových výhonků). V řeckém lékařství byla máta pokládána za standardní „horkou“ vonnou látku, jež – stejně jako myrha – dokáže vyvolávat pohlavní touhu. Při větších dávkách měla ovšem vést k neplodnosti a impotenci, a byla díky tomu paralelně klasifikována i jako rostlina „chladná“. Není proto překvapivé, že navzdory své vůni byla asociována též s nepříjemným pachem, neboť řecké slovo *minthos* označuje kromě máty též lidské exkrementy. Tato ambivalence přesně odpovídá té, kterou jsme viděli u Adónida – s tím rozdílem, že v tomto případě není rozložena do dvou prvků (myrhy a salátu), nýbrž je zkoncentrována v prvku jediném, jenž v sobě skrývá vnitřní opozici: horko i chlad, vůni i zápach, vzrušivost

i impotenci. V obou těchto modalitách je máta v opozici k Démétře a Persefoně, bohyním obilí.

Mátin příběh poukazuje na další významný ideologém. Máta je Hádivou milenkou a stojí v opozici k Persefoně, jež je jeho manželkou. Manželství je tím asociováno s obilím, jež ve všech uvedených tabulkách stálo ve zlatém středu mezi horkým a studeným extrémem. Nelegitimní milostný poměr s Mátou je oproti tomu sice vzrušující a voňavý (stojí nad obilím), ale ve výsledku neplodný a páchnoucí (stojí pod obilím). Tutéž opozici mezi manželstvím a nelegitimní sexualitou lze vztáhnout i k mýtu o Adónidovi. Podle Ovidia⁸ svedla Myrha otce v době, kdy její matka slavila svátek bohyně Cerery, jež byla římskou obdobou Démétry. Během svátku ženy sexuálně abstinovaly a měly zakázáno vyslovování slov „otec“ a „dcera“. Vztah matky a dcery (tj. Démétry a Persefony) stál tak v opozici ke vztahu otce a dcery – který právě v rámci své incestní vášně rozvine Myrha. V řeckém světě byly hlavním Démétriným svátkem Thesmoforie a Detienne nachází zřetelnou strukturální opozici mezi ním a svátkem Adónií, při němž byl oslavován i oplakáván osud Adónidův. Zatímco Thesmoforie byly svátkem vdaných žen a cizoložnice měly účast zakázánu, Adónií se mohly účastnit i prostitutky a milenecké páry. Thesmoforie byly zároveň svátkem plodnosti – nejen plodnosti zemědělské, ale též manželské. Adónie byly oproti tomu svátkem neplodnosti. Konaly se uprostřed léta v době největšího Síríova žáru a ženy při nich do rozbitých květináčů sázely salát s obilím; tyto „Adónidovy zahrádky“ poté vynášely na střechy domů, kde je vydatně zalévaly. V letním žáru rostlinky rychle vyrostly, stejně rychle však zvadly a uschly. Ženy pak na střechách nad zvadlými rostlinami oplakávaly Adónidovu smrt a následně je házely do moře či do potoků.

Svátek na oslavu neplodnosti působí na první pohled překvapivě, získává však skvělý smysl, jakmile jej nahlédneme jako součást širšího systému opozic. Cílem Adónií je ztvárnovat oba extrémy ležící nad a pod zlatým středem vyjadřovaným Thesmoforiemi. Krásný a voňavý Adónis zosobňuje erotickou svůdnost, jíž chybí pevný základ. Adónis se milostným hrátkám oddává ještě jako předčasně vyspělý mladíček, který v konfrontaci s drsnou silou kance umírá. Podobně jeho zahrádky vyrůstají díky Síríovu žáru rychle, stejně rychle však kvůli němu hynou. V tomto ohledu jsou jakousi karikaturou pěstování obilí, jež je oslavováno v Thesmoforiích pořádaných na podzim, tedy právě v období obilné setby. V rovině sociologického „kódu“ odpovídá Adónis rozkošnictví a erotickému svádění, které narušuje legitimní manželské vztahy. Mýtus je ovšem ukazuje jako

8 Ovidius, *Proměny* 10.431-436 (s. 307 v překladu F. Stiebitze).

neplodné a staví je do opozice k manželství, oslavovanému při Thesmoforiích. Ideologická pointa je zřejmá: Adónie ukazují, že pokud se sexualita pevně nezasadí do manželského rámce, nevydá žádné plody. Adónis tak v řeckém mytologickém systému slouží jako odstrašující příklad. Proto byl jeho příběh situován do „smyslného“ Orientu, který hrál obecně pro Řeky roli „antisystému“, vůči němuž mohli lépe vymezovat své vlastní „střední“ hodnoty.

Lévi-Strauss dobře věděl, že „nic se mytickému myšlení nepodobá víc než politická ideologie“.⁹ Spatřoval ovšem podle všeho v této podobnosti velké nebezpečí a snažil se ji zneutralizovat. Záměrně proto mýtus pojímal tak, aby jako primární vyvstal jeho formálně-intelektuální aspekt, zatímco jakákoli sociální a politická využití měla až odvozený status.¹⁰ Svůj postoj jasně formuluje v nekrologu za Malinowského, v němž za hlavní nebezpečí funkcionalismu označuje „možnost ospravedlnit jakýkoli režim“.¹¹ Proti podobnému přístupu lze namítnout, že ideologické využití mýtu je naprosto přirozené, děje se neustále a pouhým zavíráním očí před ním mu jen stěží zabráníme. Jsou-li mýty někdy zapojovány do služeb problematických ideologií, je o to důležitější naučit se vztah mýtu a ideologie přesně analyzovat, a být tak schopen jej účinně rozkrývat a v případě potřeby relativizovat.

Na druhou stranu je ovšem třeba zdůraznit, že i ideologická rovina je nakonec jen jednou z vrstev symbolického systému, a Detienne ji proto rozhodně nepokládá za jeho „pravý“ význam. Mýty nejsou nástrojem ideologie, nýbrž fungují autonomně. Ideologie se na jejich strukturu napojuje a využívá ji ve svůj prospěch, nijak ji tím však nevyčerpává. Tatáž struktura mohla nepochybně lidskou zkušenost artikulovat i na mnoha jiných úrovních. Jelikož struktury samy nenesou žádný význam, jsou implicitně mnohovýznamové, a umožňují nám naopak mezi různými typy významu přecházet a držet je pohromadě.

Struktura a funkce

Jiným, ale neméně zajímavým způsobem se Lévi-Straussův strukturalismus pokoušeli reformovat někteří anglosaští antropologové. Ti se při

9 Claude Lévi-Strauss, „Struktura mýtů“, in: id., *Strukturální antropologie* [I], přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2006, 185.

10 Takto interpretuje Lévi-Straussův přístup Strenski v opozici k Sorelově koncepci mýtu jako programu pro jednání (Ivan Strenski, *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History: Cassirer, Eliade, Levi-Strauss and Malinowski*, London: Macmillan 1987, 164-168).

11 Claude Lévi-Strauss, „Souvenir of Malinowski“, *VVV* 1/1, 1942, 45 (cituje I. Strenski, *Four Theories of Myth...*, 173).

svých výkladech mýtů dlouho opírali o pojetí, jež ve své slavné stati „Mýtus v psychologii primitivů“ z roku 1926 předložil jeden ze zakladatelů moderní funkcionalistické antropologie Bronisław Malinowski.¹² Ten se jako jeden z prvních snažil mýty systematicky studovat v terénu a sledovat přitom, jak s nimi domorodci zacházejí a co pro ně znamenají v konkrétních situacích, v nichž jsou vyprávěny. Pro Trobriandany, mezi nimiž pobýval, se mýtus ukázal být „vyjádřením jakési silnější reality“,¹³ jejíž autorita podpírá sociální řád. Tuto svou funkci plní mýtus především tam, „kde existuje nějaké společenské napětí – např. všude tam, kde jsou velké rozdíly v postavení a moci, kde platí nějaká precedence a podřízenost“.¹⁴ Je-li například jeden klan nadřazen ostatním, mohou to členové jiných klanů vnímat jako nespravedlnost. Mýtus však díky své nezpochybnitelné autoritě tuto nerovnou situaci dokáže ospravedlnit a legitimizovat. „Realita mýtu tak spočívá v jeho sociologické funkci“,¹⁵ totiž v tom, že poskytuje pevný a nezpochybnitelný podklad, o něž se lidé mohou opřít vždy, když jejich společenský řád dospívá ke svým vnitřním mezím a hrozí mu, že bude zpochybněn. Mýtus ustavuje základní společenské vztahy a drží strukturu společnosti pohromadě. Malinowski jej proto nazývá „pragmatickými stanovami“ (*charter*) primitivní společnosti.¹⁶

Takovéto pojetí mýtu stojí na první pohled v přesné opozici k Lévi-Straussovu. Lingvisticky řečeno, jestliže Lévi-Strausse zajímá mýtus jakožto symbolický jazyk, Malinowského zajímá jako typ *promluvy*, jíž mluví v dané situaci přisuzují nějaký vědomý význam. Lévi-Strausse naopak vědomé významy nudí a je přesvědčen, že studium mýtu se vědeckým stává až tehdy, když postoupí „za hranice vědomí“ ke stěžejním bodům „skutečného“ systému.¹⁷ Lidský subjekt pokládá za „nesnesitelného rozmazlece, který příliš dlouho zaujímal filozofickou scénu a tím, jak se domáhal výlučné pozornosti, překážel seriózní práci“.¹⁸ Podobný přístup je právě při zkoumání náboženských představ v mnohém oprávněný, neboť asi jen málokdo by se odvážil tvrdit, že například mýty jsou plně vědomým konstruktem, jehož detaily by jeho tvůrci byli do posledního schopni jasně zdůvodnit. Jakkoli je ovšem zřejmé, že náboženství v řadě

12 Bronisław Malinowski, „Myth in Primitive Psychology“, in: id., *Magic, Science and Religion and Other Essays*, New York: The Free Press 1948, 93-148 (stať byla původně vydána samostatně: New York: W. W. Norton 1926).

13 *Ibid.*, 126.

14 *Ibid.*

15 *Ibid.*, 117.

16 *Ibid.*, 101.

17 Claude Lévi-Strauss, „Komparativní religionistika předlitterárních národů“, in: id., *Strukturální antropologie II*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2007, 69.

18 Claude Lévi-Strauss, *Mythologica IV: Nahý člověk*, přel. Helena Beguivinová, Praha: Argo 2008, 641.

svých aspektů přesahuje vědomé chápání svých praktikantů, jistě to neznamená, že by na vědomé úrovni nepůsobilo vůbec. Realističtější je předpoklad, že mýtus má obě stránky a dokáže často působit vědomě i nevědomě zároveň. Malinowského pozorování, že domorodci mýtů užívají v argumentaci pro zaštiťování různých konfliktních nároků, je nezpochybnitelné a představuje jasnou ukázkou vědomého významu, jež může mytická „promluva“ mít.

Funkcionalismus a strukturalismus bychom v tomto ohledu mohli chápat jako dva přístupy, které se vzájemně míjejí, ale nijak nevylučují. Je ovšem otázkou, zda by nemohly navzájem i konstruktivně spolupracovat. Lévi-Strauss sám si to nemyslí a dělá všechno pro to, aby svůj přístup prezentoval jako s funkcionalismem naprosto neslučitelný. Důvodem byla jeho osobní předpojatost: funkcionalismus byl v jeho očích hrubým utilitarismem, který kulturu redukuje na uspokojování základních potřeb a upírá jí její intelektuální autonomii.¹⁹ Řada anglosaských antropologů však navzdory tomu Lévi-Straussovy práce funkcionalistickými očima čte a hledá způsob, jak jeho náhledy do svého rámce plodně začlenit. Oblíbeným východiskem v této souvislosti bývá „Asdiwalův příběh“ – jedna z mála statí, v níž se Lévi-Strauss soustřeďuje na jediný mýtus jedné konkrétní společnosti (severoamerického kmene Cimšjanů), přičemž jeho detaily precizně vztahuje k sociální, ekonomické a ekologické realitě dané skupiny.²⁰ Jeho rozbor bude vhodné si alespoň v základních obrysech shrnout, neboť představuje jeden z jeho nejslavnějších komentářů ke vztahu mýtu a společnosti.

Na počátku Asdiwalova příběhu stojí matka a dcera, které žijí odděleně – první na západě, druhá na východě. V zimě jim hlady zemřou manželé, a obě se proto nezávisle rozhodnou, že vyrazí navštívit tu druhou. Sejdou se na půli cesty a usadí se tu. Za dcerou začne docházet tajemný cizinec Hatsenas a zplodí s ní syna Asdiwala, jemuž daruje rozličné magické předměty. Poté zmizí, matka zemře a dcera se s Asdiwalem vrátí na západ do rodné vesnice. Zde jednou Asdiwal pronásleduje bílou medvědice a vyleze za ní po žebříku do nebe. Je to Večernice, dcera Slunce, a Asdiwal se s ní

19 Claude Lévi-Strauss, *Myth and Meaning*, London – New York: Routledge 2002 (1. vyd. 1978), 11-12. Je příznačné, že Lévi-Strauss ve svých kritikách často funkcionalismus redukuje na jeho nejpřizemnější pragmaticko-biologickou variantu, již v řadě svých prací zastával Malinowski.

20 Claude Lévi-Strauss, „Asdiwalův příběh“, in: id., *Strukturální antropologie II*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2007, 138-180 (původně in: *Annuaire de l'École pratique des hautes études: Section des sciences religieuses, 1958-1959*, Paris: École pratique des hautes études 1958, 3-43). Podrobný komentář k Lévi-Straussovu výkladu podává Martin Kanovský, *Štruktúra mýtov: Štruktúrna antropológia Clauda Lévi-Straussa*, Praha: Corgo Publishers 2001, 22-62.

po překonání řady zkoušek ožení. Po čase však jde na návštěvu dolů do matčiny vesnice, kde Večernici podvede se smrtelnou ženou. Za trest zemře, Slunce ho opět oživí, ale Asdiwal po čase do matčiny vesnice uteče opět, tentokrát nadobro. Ve vesnici se dozví, že matka zemřela, a vydá se proto ještě dále na západ k moři, kde se znovu ožení. Se švagry soupeří v lovu: loví úspěšně na horách, oni neúspěšně na moři. Švagři ho v zlosti i se sestrou opustí. Asdiwal si vezme jinou ženu a opět se švagry soupeří v lovu, tentokrát na moři. Znovu je úspěšný a rozzlobení švagři ho nechají na útesu v bouři. Až otec Hatsenas ho zachrání proměnou v ptáka. Poté ho myš odvede do podzemního království tuleňů, které při lovu poranil. Asdiwal je vyléčí a jejich král ho dopraví na souš v bárce ze svého žaludku. Zde Asdiwal zahubí švagry, ženu opustí a vrátí se na východ do končin svého dětství, kde se usadí se svým synem. Jednou jde však na lov, zapomene si kouzelné sněžnice, uvízne na svahu hory a zkamení.

Na první pohled působí mýtus jako poněkud neusourodá série epizod, Lévi-Strauss si ovšem všímá řady opozic, které mýtem procházejí paralelně na několika rovinách. Asi nejnápadnější je kosmologická opozice mezi horním a dolním. Ta prochází celým příběhem, Asdiwal se ji snaží překlenout, každý pokus však vede k novému vychýlení – byť se mu přinejmenším daří zmenšovat vzdálenost mezi oběma póly. Nejprve osciluje mezi nebem a zemí, jejich protiklad však nepřekoná a zemře. Ani opozici mezi lovem na horách a na moři se plně překlenout nepodaří. Při prvním pokusu je švagry opuštěn. Při druhém jakýsi střední bod nachází na útesu, který je zároveň horou i mořem, zde však uvízne a je zbaven pohybu. Geograficky navíc dosahuje maximální separace od svého výchozího bodu, jenž leží na východě; bezvýchodně minimalizovaná opozice vertikální je tak automaticky v rovině geografického kódu doprovázena největší vzdáleností horizontální. V tomto bodě dochází k inverzi a směr příběhu se obrací. Mocného hrdinu zachraňuje bezmocná myš; někdejší manžel nebeské Večernice se ocitá v podsvětí; zabiják zvířat zvířata léčí; přinašeč jídla se sám stává jídlem a cestuje v žaludku. Týž zvrát proběhne i na geografické rovině a Asdiwal se vrací na východ. Zde v závěru nalezne konečně pevný střední bod – je ovšem opět bezvýchodný, neboť znamená zkamenění na svahu, na půl cesty mezi vrcholem a údolím.

K podobnému kolísání dochází i na sociologické rovině. Výchozím bodem jsou dva patrilokální domovy, které matka i dcera opouštějí. Dceřin syn prochází řadou matrilokálních manželství, žádné však není úspěšné: všechna jsou provázena nepřátelstvím mezi Asdiwalem a příbuznými jeho ženy. Zvrát přichází až po návratu z říše tuleňů: Asdiwal ženu i její příbuzné opouští a vrací se domů se synem. Otec a syn tak žijí oprostěni od

příbuzných z matčiny strany, čímž se dostávají do opozice k výchozímu soužití matky s dcerou zbavených vazby na příbuzné ze strany otce.

Jaký je smysl všech těchto opozic? Podle Lévi-Strausse jsou reakcí na sociální organizaci Cimšjanů, která trpí hned dvojnásobným vnitřním napětím.²¹ V první řadě zde panovalo pnutí mezi matrilinearitou a patrilokálností: status a majetek se dědil po matce, žena však po svatbě žila ve vesnici manželových rodičů, čímž hrozilo, že se rod bude neustále rozptylovat a nebude držet pohromadě. Cimšjanové se tento problém snažili řešit preferováním sňatků křížových bratranců a sestřenic: synovi byla za manželku pokud možno dávana dcera matčina bratra. Odstředivá tendence vyvolávaná patrilokálností tím byla zčásti zažehnána, napětí však zcela neodstranila, neboť jednotlivé cimšjanské rody spolu zároveň tvrdě zápolily o prestiž a snažily se sňatků využívat ke zvýšení svého statutu a k pokoření ostatních. Mezi rodem manžela a manželky tak stále existovalo skryté nepřátelství.

Mýtus o Asdiwalovi se s tímto základním paradoxem cimšjanské společnosti snaží pracovat a nalézt jeho řešení.²² Matka s dcerou na počátku patrilokální uspořádání opouštějí a jejich syn po celý život experimentuje s matrilocálností. Napětí vůči manželčinným příbuzným však ve všech případech trvá. Návrat domů, k patrilokálnosti, je jediným způsobem, jak minimalizovat napětí mezi protiklady, v nichž se Asdiwal v rámci svých experimentů zmítá. Ani tento návrat však problém zcela nevyřeší, což mýtus přiznává tím, že hrdinu nechá zkamenět. Celý mýtus má díky tomu vazbu na sociální realitu Cimšjanů, není však rozhodně jejím pasivním odrazem:

Mytické spekulace o ryze patrilokální nebo matrilocální formě sídla tedy nemají nic společného s tsimshianskou realitou, nýbrž s možnostmi obsaženými v její struktuře, jejími skrytými potenciálnostmi. Důkladně zváženo, nesnaží se líčit skutečnost, ale ospravedlnit kompromisní řešení, v němž spočívá, protože krajní pozice jsou v ní pouhými *představami*, aby se ukázalo, že jsou *neudržitelné*; tento postup, vlastní mytickému uvažování, implikuje připuštění (avšak v zastřeném jazyce mýtu) faktu, že

-
- 21 Dlužno říci, že Lévi-Straussův rozbor sociální struktury Cimšjanů vykazuje jisté slabinu a byl ze strany antropologů vystaven tvrdé kritice; viz např. Lynn L. Thomas – Judy Z. Kronenfeld – David B. Kronenfeld, „Asdiwal Crumbles: A Critique of Lévi-Straussian Myth Analysis“, *American Ethnologist* 3, 1976, 147-173 (Lévi-Strausse srdatě hájí M. Kanovský, *Struktúra mýtov...*, 27-31). Pro naše účely ovšem etnologické námitky nejsou podstatné, neboť nás rozbor Asdiwala zajímá jen jako ilustrace Lévi-Straussovy výkladové metody, nikoli jako relevantní výpověď o Cimšjanech.
- 22 Stojí za povšimnutí, že zatímco o 6 let později již Lévi-Strauss ostře odmítá existenci jakékoli „privilegované sémantické roviny“ v mýtu (C. Lévi-Strauss, *Mythologica I...*, 348), v naší stati uvažuje o mýtu ještě mnohem pragmatičtěji a v paradoxech obsažených v sociální struktuře Cimšjanů spatřuje právě takovouto privilegovanou rovinu, jež je základním zdrojem všech dalších mytických opozic (C. Lévi-Strauss, „Asdiwalův příběh...“, 159-160).

takto do krajnosti dovedená sociální praktika je poznamenána nepřekonatelným rozporům. Rozpor, který stejně jako hrdinu mýtu tsimshianská společnost nedokáže pochopit a raději na něj zapomíná.²³

Chtěl-li Malinowski ukázat, jak mýty legitimizují stávající společenské uspořádání tím, že pro ně nabízejí primordiální předobraz, Lévi-Strauss směřoval přesně opačným směrem. Mýtus podle něj nezaštiťuje existující společenský řád, ale naopak umožňuje nepřímo přemýšlet o jeho alternativách. A co je ještě důležitější, v mýtu vyplouvají na povrch „nevědomé kategorie“, s nimiž daná společnost pracuje, ale které si otevřeně nepřiznává.²⁴

Tato myšlenka představuje mimořádně zajímavý, byť spíše okrajový motiv Lévi-Straussova myšlení, který má jasnou spojitost s Freudem a jeho koncepcí nevědomí. Asi nejjasněji jej nalezneme ve *Smutných tropech* v rámci slavného výkladu obličejových kreseb dívek z brazilského kmene Kađuvejů. Kađuvejové, příslušníci aristokratického národa Mbayů, byli rozděleni do tří striktně endogamních kast, které se veskrze uzavíraly do sebe na úkor soudržnosti sociálního tělesa jako celku. Podobné sociální uspořádání bylo možno nalézt i u kmenů Bororů a Guanů, kteří byli dříve Mbayům podřízeni. Oba tyto kmény ovšem své kastovní rozčlenění vyvažovaly současným rozdělením na dvě poloviny, které šlo napříč kastami a v jehož rámci si muži z jedné poloviny směli striktně brát pouze ženy z poloviny druhé. Asymetrie tříd tak byla vyvážena symetrií polovin. Kađuvejové podobné řešení na rovině sociální struktury nezvolili, kombinovali však symetrii s asymetrií obdobným způsobem ve svých obličejových malbách, jejichž rozvrh byl prakticky identický s půdorysem bororských vesnic:

Všechno tedy vypadá, jako kdyby Guanové a Bororové dokázali rozpory své společenské struktury vyřešit (nebo je zamaskovat) metodami čistě sociologickými. ... U Mbayů k tomuto řešení nedošlo. ... Nepoštětilo se jim tedy vyřešit své rozpory, nebo je aspoň zamaskovat pomocí důmyslných institucí. Ale toto východisko, které jim v sociální rovině vždy chybělo nebo pro ně nebylo přijatelné, nemohlo přece jen úplně uniknout jejich pozornosti. Vkrádalo se zálučně do jejich podvědomí a nepřestávalo je vzrušovat. A protože si je nesměli uvědomit a žít je, začali o něm snít. Ne v přímé podobě, v níž by narazilo na jejich předsudky, ale v podobě transponované a zdánlivě nevinné: ve svém umění. Neboť jestliže je tento rozbor správný, bude nutno grafické umění kađuvejských žen, jeho tajuplnou svůdnost a složitost na první pohled náhodnou interpretovat konec konců jako fantazijní výtvar společností, jež s neukojenou vášní hledá způsob, jak symbolicky znázornit společenské instituce, jaké by mohla mít, kdyby jí v tom její zájmy a pověry nebránily.²⁵

23 C. Lévi-Strauss, „Asdiwalův příběh...“, 162.

24 *Ibid.*

25 Claude Lévi-Strauss, *Smutné tropy*, přel. Jiří Pechar, Praha: Odeon 1966, 137.

Inspirace Freudem a jeho koncepcí nevědomí je v těchto řádcích jasně patrná. I Freud si všiml toho, že každá kultura má v sobě určité nepřirozené napětí, které ji ohrožuje a s nímž se musí vypořádávat. V jeho pojetí byly ovšem zdrojem tohoto napětí biologické instinktivní tužby (zvláště pak sexuální), jež musí člověk potlačit, aby s ostatními lidmi dokázal existovat ve společnosti. Mýty jsou pak jakýmsi kolektivními sny, jež tyto skryté touhy vyjadřují a dávají jim fantazijní průchod. Lévi-Strauss při výkladu Kaďuvejů pracuje s velmi podobnou koncepcí – s tím klíčovým rozdílem, že ji důsledně intelektualizuje: základní rozpory v lidské kultuře spočívají v našich klasifikačních kategoriích, které jsou vždy v nějakém ohledu jednostranné a svou jasnou artikulovanost si udržují jen za cenu skrývání rozporů a vytěsňování alternativních možností. Strukturální analýza díky svému důrazu na opozice tyto skryté klasifikační tenze umožňuje rozkrýt a ukázat je jako hnací sílu mýtů a uměleckých projevů.

Právě v tomto ohledu se nicméně Lévi-Strauss nápadně přibližuje funkcionalistické antropologii. Ta totiž již od 50. let mýtus a rituál přestávala chápat jako přímočaré předobrazy sociálního řádu, které v nich viděli starší funkcionalisté, z nichž Lévi-Strauss převážně čerpal. Britští antropologové typu Victora Turnera či Edmunda Leache viděli společnost jako inherentně nestabilní systém plný konfliktů – ať už mezi různými sociálními frakcemi, mezi jedincem a ideálními normami, či dokonce mezi různými normami navzájem. Mýty a rituály začaly být pokládány za pružné instituční rámce, které tato napětí dokáží vsříbat a konstruktivně s nimi pracovat.²⁶ Lévi-Straussovo pojetí mýtu jako výrazu skrytých společenských rozporů, jak je formuloval v „Asdiwalově příběhu“, šlo s takovýmto přístupem skvěle dohromady a řada anglosaských badatelů je díky tomu začala pokládat za pravé jádro jeho přístupu (společně s koncepcí mýtu jako nástroje k prostředkování mezi protiklady, pro poválečné funkcionalisty rovněž dobře srozumitelnou). Málokterí přitom brali ohled na to, že Lévi-Strauss s tímto latentně funkcionalistickým přístupem koketoval pouze ve svých statích z 50. let. Později od něj ustoupil²⁷ a držel se již výhradně své výše nastíněné koncepce nevědomí jakožto implicitní matrice myšlení, která je nevědomá nikoli proto, že ji díky potlačení znát nechceme, ale na-

26 Viz shrnutí Turnerova pojetí rituálu v Radek Chlup, „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I“, *Religio* 13/1, 2005, 3-28: 3-17. K aplikaci téhož pohledu na mýtus viz Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1954, 264-278.

27 Není vyloučeno, že tak učinil právě v reakci na to, jak si jeho myšlenky začali osvojoovat funkcionalisté, vůči nimž se celý život vymezoval.

opak proto, že ji díky přílišné složitosti běžně znát nepotřebujeme (podobně jako mluvčí nepotřebuje znát pravidla pro kombinace fonémů).²⁸

Jakkoli ovšem funkcionalistický výklad strukturalismu neodpovídá vlastním záměrům jeho tvůrce, nic nám nebrání tuto perspektivu přesto rozvíjet. Asi nejnáměji se o to pokoušel Edmund Leach a výsledky jeho snažení rozhodně stojí za pozornost. Dobrou ukázkou je jeho stať „Šalomounova legitimita“, v níž strukturální metodu aplikuje na výklad Bible.²⁹ Leach v návaznosti na Malinowského předpokládá, že biblické knihy Proroků měly pro své editory ve 4. stol. př. n. l. legitimizující funkci: měly ospravedlnit koncepci Izraelců coby vyvolených vlastníků zaslíbené země a zaštitit jejich náboženskou exkluzivitu. Zároveň se však musely vyrovnávat s tím, že realita tomuto ideálnímu modelu ne vždy odpovídala: Izraelci žili odedávna mezi množstvím polopříbuzných kmenů, s nimiž měli tendenci se stále znovu mísit; Židé byli navíc nejednotní a sama kategorie endogamie byla problematická, neboť hranice mezi příbuzností a nepříbuzností nebyla jasná.

Tyto rozpory editoři vědomě nereflektovali, byly však „hluboce zakořeněny v židovské tradiční kultuře jakožto celku“,³⁰ a proto se spontánně projevovaly v jejích sdílených příbězích. Zatímco ve své hlavní linii plnilo biblické vyprávění průhledně legitimizační roli, ve svých detailech a dílčích zápletkách neustále vytvářelo různé dvojznačnosti, které rozpor mezi ideálem a realitou sice nemohly nikdy plně usmířit, dokázaly ho však zamaskovat a učinit kognitivně snesitelným – často s pomocí ambivalentních mytických postav sloužících jako prostředníci. Leach tento vzorec ilustruje na podrobném rozboru genealogie krále Šalomouna. V jeho rodokmenu se například objevuje nápadné množství žen, které jsou strukturálně ambivalentní a spojují endogamii s exogamií a čistotu s poskvrnou. Šalomoun se tak díky nim navzdory své endogamní čistotě stával zároveň

28 K tomuto dvojímu pojetí nevědomí u Lévi-Strausse viz Marcel Hénaff, *Claude Lévi-Strauss and the Making of Structural Anthropology*, Minneapolis – London: The University of Minneapolis Press 1998, 96-119. K rozdílu mezi Lévi-Straussovým a Freudovým pojetím nevědomí viz Ino Rossi, „The Unconscious in the Anthropology of Claude Lévi-Strauss“, *American Anthropologist* 75, 1973, 20-48: 29-30. Lévi-Strauss svou koncepci v kontrastu s Freudovou vysvětluje ve stati „Účinnost symbolů“, in: *Strukturální antropologie* [I], přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2006, 179-181 (původně v *Revue de l'histoire des religions* 135, 1949, 5-27).

29 Edmund Leach, „The Legitimacy of Solomon“, in: Stephen Hugh-Jones – James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach II*, New Haven – London: Yale University Press 2000, 40-79 (původně v *European Journal of Sociology* 7, 1966, 58-101). Týž přístup rozvíjí Karin R. Andriolo, „Structural Analysis of Genealogy and Worldview in the Old Testament“, *American Anthropologist* 75, 1973, 1657-1669.

30 E. Leach, „The Legitimacy of Solomon...“, 57.

potomkem několika okolních, „nečistých“ národů, a tedy i dědicem jejich území.

Leachův přístup zajímavě ukazuje, jak se vědomé významy mýtu mohou pojit s nevědomými. Editoři knih *Proroků* měli jasný vědomý záměr: potřebovali myticky zaštitit své pojetí Židů jako vyvoleného národa s nárokem na palestinské území. Starozákonní text byl ovšem výrazem dlouhé tradice, do níž zasahovalo nekontrolovatelné množství jedinců; finální editoři představovali jen poslední článek tohoto dlouhého a rozvětveného řetězce. Text do sebe díky tomu postupně vstřebával názory různých stran, přičemž vznikající obsahové rozpory se další generace tradentů snažily zhladit vsouváním rozličných interpolací – jež ovšem samy generovaly rozpory nové. „A právě tato všudypřítomná nahodilost a inkonsistence činí z těchto ‚historických‘ textů materiál vhodný pro strukturální rozbor, neboť v těchto nahodilých podmínkách přestává základní příběh být pod kontrolou svých editorů a získává svou vlastní dynamiku.“³¹ Text tak v každém okamžiku říká mnohem více, než editoři vědomě zamýšleli, a se čtenářem nepozorovaně pracuje, aniž by si toho byl kdokoli vědom.

Lévi-Strauss by s takovýmto rozбором nesouhlasil, neboť funkcionalismus odmítal z principu. O existenci legitimizujících vyprávění ví, odmítá jim však přiznat status mýtu. Legitimizační funkci získává v jeho pojetí mýtus až ve chvíli, kdy po řadě transformací jeho struktura zeslábně natolik, že přestává roli mýtu hrát a proměňuje se v legendu vyprávěnou za účelem historického ospravedlnění.³² Podobná snaha uchránit mýtus před špínou dějin je jistě srozumitelná, ale jen stěží obhajitelná. I když připustíme, že struktury mýtu jsou ve svém nejhlubším jádru ahistorickým výrazem nevědomých intelektuálních operací bez zjevné praktické funkce, nic nebrání tomu, aby se na dalších, kulturně-specifických rovinách zapojovaly do služeb sociokulturního řádu a pomáhaly mu řešit jeho vnitřní problémy. Jakkoli tato funkce nemusí být pravým důvodem existence mýtů, patří rozhodně k jejich nejzajímavějším rysům, a stojí proto za studium.

Struktura a čas

Jestliže mýty (a divoké klasifikační systémy obecně) nemají ve své podstatě „zjevnou praktickou funkci“, jednu jim Lévi-Strauss přece jen přiznává: dokáží rušit čas v jeho historickém plynutí. Rozkvět mýtu je díky

31 *Ibid.*, 51.

32 Tuto tezi rozvíjí Lévi-Strauss ve stati „Jak umírají mýty“, in: id., *Strukturální antropologie II*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2007, 231-241 (původně in: Jean-Claude Casanova [ed.], *Science et conscience de la société: Mélanges en l'honneur de Raymond Aron I*, Paris: Calmann-Lévy 1971, 131-143).

tomu nepřímou úměrnou míře, s níž je daná společnost připravena se konfrontovat s dějinami. Podle Lévi-Strausse lze lidské společnosti rozdělit v zásadě do dvou typů (jež pochopitelně představují jen ideální póly na škále s řadou mezistavů).³³ Na jedné straně stojí společnosti „horké“, jež odhodlaně přijímají tok historického dění, „aby z něho učinily hnací sílu svého vývoje“.³⁴ Na straně druhé nalezneme společnosti „studené“ (běžně označované jako „primitivní“), jež chtějí zůstat v pokud možno neměnném, rovnovážném stavu, a proto se ze všech sil snaží eliminovat dopad dějinných změn. „Objektivně“ se jim to jistě nemůže povést (i ony se neustále mění), „subjektivně“ jsou nicméně ve svém úsilí velmi úspěšné a změny se jim před sebou samými daří zastřít. Umožňují jim to jejich instituce, které veškerou diachronii systematicky převádějí na synchronii. Jednou z nich jsou i mýty. Ty nejenže umožňují veškeré dění ukazovat jako opakování primordiálních událostí, ale především jsou již svou strukturou uspořádány tak, že diachronní čas příběhu proměňují v synchronní harmonii opakujících se mytémů.

Lévi-Strauss v tomto ohledu účinek mýtů srovnává s hudbou, jež v jeho pojetí hraje v evropském novověku v menším měřítku velmi podobnou roli jako mýty „studených“ kultur (proto rozkvět vážné hudby začíná v 16. - 17. století coby kompenzace za úpadek mýtů ve chvíli, kdy Evropa odhodila poslední zbytky své „studenosti“ a vrhla se všemi silami na cestu pokroku).³⁵ Hudba i mytologie jsou „jakýmsi stroji na zrušení času“:

Pod zvuky a rytmy působí hudba na úhoru, jímž je fyziologický čas posluchačův – čas nutně diachronický, protože je nevratný, hudba však proměňuje jeho segment určený k poslechu v synchronický celek uzavřený do sebe sama. Poslech hudebního díla tedy v důsledku jeho vnitřního uspořádání znehybnil plynoucí čas; zachytil jej a složil jako ubrus nadzdvihnutý větrem. Učinil to tak dobře, že poslechem hudby a právě při něm se stáváme jakoby nesmrtelnými.³⁶

Lévi-Strauss se svým pojetím mýtu jako stroje na zrušení času překvapivě přibližuje Mirceovi Eliadovi, v jehož očích mýty evokují bezčasový *illud tempus*, do nějž se archaický člověk touží navracet. Je dost dobře možné, že oba autoři tímto způsobem reagují na dějinná traumata první poloviny 20. století: oba museli prchat před nacismem a nijak se netajili

33 Claude Lévi-Strauss, „Oblast antropologie“, in: id., *Strukturální antropologie II*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2007, 36-37 (původně předneseno na Collège de France 5. ledna 1960). Srov. id., *Mýšlení přírodních národů*, přel. Jiří Pechar, Praha: Dauphin 2019, 284-296.

34 *Ibid.*, 284.

35 C. Lévi-Strauss, *Mythologica IV*..., 608-609.

36 C. Lévi-Strauss, *Mythologica I*..., 28.

svým kritickým pohledem na současnou západní civilizaci.³⁷ Zároveň je však důležité vidět zásadní rozdíl v jejich reakci. Eliade se chodu dějin snažil vyhnout evokací bezčasové primordiální plnosti bytí, jež vyvěrá z metafyzických hlubin světa. Lévi-Strauss podobné pojetí mýtu razantně odmítá:

Je třeba se s tím smířit: mýty neřekají nic o tom, co by nás poučilo o řádu světa, o podstatě reality, o původu člověka nebo jeho osudu. Nemůžeme od nich očekávat žádnou metafyzickou laskavost; nepřijdou na pomoc vyčerpaným ideologiím.³⁸

Jeho vlastní bezčasí je naprosto odlišné: je dáno chladnými a hodnotově neutrálními univerzálními strukturami myšlení, jež mají čistě formální povahu. V očích mnoha čtenářů bude podobný typ bezčasí podstatně méně atraktivní než ten eliadovský, Lévi-Strauss jej však nepochybně rozvíjel zcela záměrně a dával si dobrý pozor na to, aby svým pojetím stál od eliadovského přístupu co nejdále. O jeho důvodech můžeme jen spekulovat, velmi zajímavý výklad však nabízí Ivan Strenski. Lévi-Strauss podle něho jakékoli romanticko-primitivizující pojetí mýtu odmítal z toho důvodu, že bylo v jeho očích příliš snadno politicky zneužitelné; ne náhodou z jeho kořenů vyrůstala i fašistická ideologie (s níž se částečně ve 30. letech v Rumunsku zapletl i Eliade).³⁹ Důslednou sekularizaci a odosobnění mýtu chápal Lévi-Strauss podle tohoto výkladu jako nejspolehlivější prostředek, jak podobným zneužitím zabránit. K témuž cíli měla nejspíše přispět i důsledná naturalizace mýtu, tj. časté zdůrazňování toho, že mytické binární struktury mají ve skutečnosti zdroj v lidském těle, ať už ve fungování mozku či dokonce v samotné struktuře DNA.⁴⁰ Neosobní přírodní řád byl ideální alternativou k metafyzickým hlubinám, jež v mýtech spatřovali Lévi-Straussovi romantizující konkurenti.

Ať už byla Lévi-Straussova motivace jakákoli, z dnešního hlediska se jeho řešení jeví jako problematické a asi málokdo by byl ochoten je veskrze přijmout. Můžeme jistě snadno přistoupit na to, že v mýtech lze nalézt řadu strukturálních prvků, které jsou podle všeho na narativních sekvencích zcela nezávislé a opakují se stále dokola. V tomto ohledu je Lévi-Straussova analýza podnětná a pomáhá řešit řadu problémů. Skvělým příkladem je jeho myšlenka rovnocenné platnosti všech variant, která

37 Viz např. C. Lévi-Strauss, *Smutné tropy...*, 24-25; srov. I. Strenski, *Four Theories of Myth...*, 174-177. K Eliademu viz Douglas Allen, *Myth and Religion in Mircea Eliade*, New York – London: Routledge 2002, 283-287.

38 C. Lévi-Strauss, *Mythologica IV...*, 596.

39 K Eliademu vztahu k meziválečné politické scéně v Rumunsku viz I. Strenski, *Four Theories of Myth...*, 70-103.

40 C. Lévi-Strauss, *Mythologica IV...*, 638-648.

interpreta osvobozuje od bezvýchodného hledání „pravé“ verze mýtu a umožňuje mu naopak ze všech verzí poskládat nesmírně komplexní obraz daného mýtu, který je interpretačně neskonale nosnější než kterákoli verze sama o sobě.

Historicky orientovaní badatelé dozajista namítnou, že mýtus nikdy není ahistorický, že je vždy vyprávěn v nějaké konkrétní dějinné situaci, kterou ospravedlňuje, a proto na volbě té či oné varianty záleží ve skutečnosti velmi mnoho.⁴¹ Podobná námitka je nicméně neoprávněná, neboť se mívá s tou rovinou mytologie, jež zajímá Lévi-Strausse. Vztah ke konkrétní historické situaci je nutno znát v případě, kdy rozvíjíme Malinowského přístup a zajímá nás, co pro domorodce v daném případě mýtus znamená jakožto vědomě pronášená mytická promluva a jaké své nároky s jeho pomocí zaštitují. Lévi-Strauss však sleduje hlubinnou gramatiku mýtů, kterou si vypravěči sami neuvědomují, ale již se při vytváření příběhů přesto řídí. Na této úrovni je již pochopitelná myšlenka, že všechny mýty dané kultury tvoří jeden propojený soubor, v němž každý motiv pomáhá osvětlit všechny ostatní.

Skutečný problém synchronické strukturální analýzy leží jinde: v ignorování *příběhu*. Pro Lévi-Strausse jsou příběhy jen jakýmsi účelovým kostýmem, jímž se mytémy snaží přivábit posluchačovu vědomou pozornost, ale který sám nic neznamená. Podobný pohled je stěží únosný. Asi málokdo bude ochoten připustit, že příběhy, jež mají nad lidmi často tak velkou moc, by byly jen povrchním lákadlem bez významu. Mytické příběhy jistě často působí poněkud svévolně, přesto se však nelze zbavit dojmu, že i v jejich narativní sekvenci je ukryta nějaká logika. Problém v rámci své kritiky Lévi-Strausse skvěle shrnuje Jean-Pierre Vernant:

Lingvisté nás upozorní, že mýtus, stejně jako jakýkoli jiný příběh, se řídí přísnými narativními pravidly, která bychom se měli snažit formálně definovat a rozebrat. Příběh se odvíjí v lineárním čase, a právě proto předpokládá počáteční situaci, jež v průběhu vyprávění projde nějakou transformací. K této transformaci dochází díky jednání a činům aktérů či „subjektů“ nadaných takovými vlastnostmi a rysy, jež odpovídají daným situacím a umožňují svým nositelům ony činy provést a vytrpět si jejich důsledky. Lze načrtnout formální tabulku typů jednání a modalit změn, s nimiž mytický příběh počítá, a díky tomu můžeme vysledovat obecnou logiku, jíž se tento typ příběhu řídí. Vykladač mýtů k tomu pak dodá, že narativní forma je jedním ze základních znaků mýtu, a žádné dešifrování, které by ji ignorovalo a rozbíjelo by narativní struktury ve snaze odkrýt strukturu mýtu, by proto nedokázalo mýtus interpretovat na všech jeho rovinách.⁴²

41 Takto lze např. na mýtech o athénské králi Théseovi ukázat, jak se po stovky let proměňují v souladu s aktuální politickou situací v Athénách, viz Fritz Graf, *Greek Mythology: An Introduction*, přel. Thomas Marier, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1993, 136-140.

42 J.-P. Vernant, *Myth and Society...*, 233-234.

V tomto ohledu je tedy Lévi-Straussova metoda nedostatečná a je třeba ji propojovat s jinými typy strukturální analýzy. Někteří badatelé se ji sice pokoušeli aplikovat i na diachronní (syntagmatické) řetězce, ale výsledky těchto pokusů byly spíše slabé: strukturální rozbor diachronní sekvence zpravidla jen potvrdil totéž, co předtím ukázala analýza synchronní (paradigmatická), žádný nový moment však do výkladu nevnesl.⁴³ Ukázkou takového postupu jsme ostatně mohli vidět již výše v souvislosti s mýtem o Asdiwalovi: Lévi-Strauss při jeho výkladu bral v potaz i celkový narativní vývoj a všiml si například toho, jak se hrdina pohybuje na západ, aby se posléze mohl vrátit na východ, či jak se postupně zmenšuje rozpětí mezi extrémy, mezi nimiž Asdiwal procházel. V jeho očích nicméně i takovéto zdánlivě diachronní prvky ve skutečnosti jen potvrzovaly základní synchronní schémata, z nichž byl celý mýtus vystavěn.⁴⁴

Pro skutečné zhodnocení narativní sekvence mýtu by zjevně bylo zapotřebí strukturální analýzu uchopit ze zcela odlišného konce. Vysoce originální, byť dosud dostatečně nedocenený návrh takového alternativní cesty nabídl již v roce 1969 americký antropolog Terence Turner, který se ve své stati „Oidipús: Čas a struktura v narativní formě“ pokusil od základů nově promyslet základní Lévi-Straussova východiska, prezentovaná ve „Struktuře mýtů“.⁴⁵ Turner dospěl k závěru, že vztah synchronie a diachronie ve skutečnosti neodpovídá vztahu mezi logickými strukturami a narativní sekvencí příběhu, jak se Lévi-Strauss domníval. Souvisí-li synchronie s ideálním bezčasovým řádem, který mýty vyjadřují (a který v nich domorodci také spatřují), pak diachronie musí být jeho přesným opakem: musí odpovídat *historickému času* každodenní zkušenosti, který je *nespořádaný*. Příběh je oproti tomu sám již vysocě strukturovaný. Zahrnuje sice časovou posloupnost, ta však není zdaleka tak nahodilá jako v běžném životě, nýbrž je přísně uspořádaná. Proto se některé typy narativních sekvencí opakují stále dokola. Vztah mezi příběhem a mytématickou strukturou tak není vztahem mezi diachronií a synchronií, nýbrž mezi dvěma typy synchronických struktur. V lingvistice by druhý z nich odpovídal sémantické-

43 Viz např. John Peradotto, „Oedipus and Erichthonius: Some Observations on Paradigmatic and Syntagmatic Order“, *Arethusa* 10, 1977, 85-101 a v návaznosti na něj E. Csapo, *Theories of Mythology...*, 234-245.

44 Přesněji řečeno, Lévi-Strauss těmto prvkům diachronní ráz vůbec upírá a řadí je mezi schémata, nikoli mezi sekvence („Asdiwalův příběh...“, 151-154).

45 Terence Turner, „Oedipus: Time and Structure in Narrative Form“, in: Robert F. Spencer (ed.), *Forms of Symbolic Action: Proceedings of the 1969 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society*, Seattle: University of Washington Press 1969, 26-68. Jak mi Turner zdůraznil v osobní korespondenci (e-mail ze 13. 4. 2007), ve své reformě byl mimo jiné klíčovou měrou ovlivněn Jeanem Piagetem; srov. Terence Turner, „Piaget's Structuralism“, *American Anthropologist* 75, 1973, 351-373.

mu vztahu mezi morfémy, který platí obecně napříč konkrétními výpočty, zatímco ten první (narativní) by byl analogický ke struktuře věty. Mytická narativní sekvence v tomto smyslu není samotnou diachronií ve smyslu historického času, nýbrž spíše bezčasovým *modelem* pro ni, jež pomáhá prostředkovat mezi časem a věčností. A právě v tom tkví podle Turnera podstata příběhů.

Na příbězích je nápadné, že jsou konstituovány napětím mezi řádem a chaosem. Tradiční příběh začíná narušením struktury běžného řádu. Akteři se vůči sobě dostávají do mnohoznačných či protikladných pozic a jejich vztahy se poté postupně proměňují, až na konci dosáhnou synchronní rovnováhy. Příběh tím do sebe pojme diachronickou neuspořádanost, ale pracuje s ní tak dlouho, dokud ji nepromění v řád. Tento jeho klíčový rys dává Turner do souvislosti se vztahem jedince a společnosti. Jedinec svou existenci ve společnosti zakouší jako tok událostí, který se často odchyluje od ideálních, synchronních norem. I jedinec sám se navíc neustále mění a prochází různými vztahovými konflikty. Aby mohl navzdory tomu ve společnosti fungovat, musí se snažit neuspořádané aspekty své zkušenosti znovu a znovu začleňovat do ideálních kategorií své kultury. To nemusí být snadné, a společnost proto potřebuje nějaké instituce, jež podobné reintegraci napomohou. Jednou z nich jsou právě příběhy. Ty propojují synchronní strukturu kategorií s procesuální či syntaktickou strukturou, která ukazuje modelovou reintegraci a vyoření řádu z nespořádanosti.

Mýty se typicky týkají nejproblematictějších situací v sociálním řádu: rodinných vztahů, královského nástupnictví atd. Díky tomu představují kulturní modely pro zvládání typických napětí, jež v dané společnosti pánují mezi subjektivní zkušeností a ideálním sociokulturním řádem. Mýty jsou tak vlastně jakési „metakategorie, které umožňují rozběžné a často traumatické individuální zkušenosti reintegrovat do řádu normativních kategorií“.⁴⁶ V tomto ohledu fungují podobně jako přechodové rituály, které rovněž pomáhají uspořádat zkušenostní zmatek, k němuž dochází při přechodu z jedné pozice v normativním řádu do jiné.

Turner nezůstal jen u obecných úvah, ale pokusil se následně svou metodu aplikovat na mýtus o Oidipovi, jehož narativní strukturu dokázal vyloužit mimořádně precizně a do velkých detailů. Jeho rozbor je bohužel příliš rozsáhlý na to, aby se zde dal reprodukovat, o jeho kvalitách však svědčí skutečnost, že Jean-Pierre Vernant, který se Oidipovi sám věnoval s mimořádnou důkladností, jej označil za „nejinspirativnější pokus o apli-

46 T. Turner, „Oedipus...“, 36. Turnerovo pojetí mýtů zde má blízko ke koncepci „normativního“ a „sensorického“ pólu Victora Turnera (s nímž se Terence Turner dobře znal). Viz blíže R. Chlup, „Struktura a antistruktura...“, 12-17.

kaci pravidel mytologické analýzy na různé verze mýtu o rodové linii Labdaka, Láia a Oidipa“.⁴⁷

Strukturalismus a religionistika: struktura a antistruktura

Lévi-Strauss se celý život zabýval interpretací fenoménů, jež chápeme jako náboženské. Sám byl ovšem antropolog, nikoli religionista, a necítil sebemenší potřebu mezi náboženskými a nenáboženskými aspekty kultury rozlišovat. Nabízí se proto otázka, nakolik je jeho přístup použitelný v religionistice, která na podobném rozlišení zakládá samu svou existenci a jediné díky němu nesplyne s katedrami kulturologie či antropologie.

Lévi-Strauss se z tohoto hlediska ukazuje na první pohled jako autor religionistice dosti vzdálený. Jak si již v roce 1964 ve své recenzi na *Divoké myšlení* povšiml Edmund Leach, Lévi-Strauss „věnoval sice obrovské úsilí výkladu logiky náboženských kategorií, ale přitom úplně opomenul právě ty aspekty celé problematiky, které jsou nejvíce ze všeho specificky náboženské“.⁴⁸ Leach svou námitku ilustruje na příkladu totemismu: Lévi-Strauss nepochybně geniálně předvedl totemismus jako propracovaný myšlenkový systém, vyhnul se však té nejdůležitější otázce: „Proč jsou totemické druhy pokládány za posvátné?“⁴⁹ Explicitní zákaz konzumace totemického zvířete u australských domorodců je tak pro Lévi-Strausse na stejné rovině jako implicitní zákaz konzumace potkanů v naší vlastní společnosti. Ve skutečnosti je však mezi obojím zjevný rozdíl: potkan je nejedlý díky své odpudivosti, totemické zvíře z důvodu své posvátnosti. Z hlediska logiky binárních opozic může být tento rozdíl zanedbatelný, z hlediska *hodnoty*, již lidé zvířatům přisuzují, je však zásadní.⁵⁰

Lévi-Strauss se opomíjením náboženské dimenze totemismu nijak netají, a dokonce je pokládá za hlavní přednost svého přístupu. Základní chybou starších interpretů byla „právě utkvělá představa, že totemismus patří

47 Jean-Pierre Vernant, „Oedipus“, in: Yves Bonnefoy (ed.), *Mythologies I*, Chicago – London: Chicago University Press 1991, 200 (fr. orig. 1981).

48 Edmund Leach, „Telstar and the Aborigines, or *La Pensée Sauvage*“, in: Stephen Hugh-Jones – James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach I*, New Haven – London: Yale University Press 2000, 125 (původně publikováno ve francouzštině v *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations* 19/6, 1964, 1100-1115).

49 *Ibid.*, 122.

50 Srov. kritiku Roye Wagnera, „Totemism“, in: Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion XIV*, New York: Macmillan 1987, 573-576. Wagner na příkladu australských Walbiriů ukazuje, že Lévi-Strauss bere v potaz pouze každodenní situaci, kdy totemy fungují jako systém rozdílů udávající pravidla pro sociální interakce, nezohledňuje však pravidelnou identifikaci s totemickými předky při rituálech, během nichž vztah k totemům nelze omezovat jen na kognitivně-klasifikační rovinu.

mezi náboženské představy“.⁵¹ Díky tomu se totemismus jevil jako naprosto nespojitý s našim vlastním myšlením a působil výstředně. V předposledním odstavci *Totemismu dnes* si Lévi-Strauss neodpustí otevřený výpad proti religionistice: „Jestliže hodláme považovat náboženství za samostatné odvětví, které podléhá zvláštním výzkumným postupům,“ tj. jestliže jej budeme pokládat za fenomén *sui generis*, „pak se nevyhnutelně dostaneme do situace, že se ho už v očích vědy nepodaří odlišit od nadvlády zmatených myšlenek.“ Jestliže naopak „přičítáme náboženským myšlenkám stejnou hodnotu, jakou má jakákoliv jiná pojmová soustava, ... potom může náboženská antropologie zaujmout své postavení mezi vědami, ale ztrácí přitom svou samostatnost a jedinečnost“.⁵² Tých postoj nacházíme i ve „Finále“ *Mythologik*:

Za lživou výtka, že jsem ochudil mýty, se skrývá zakuklený mysticismus živící se marnou nadějí, že se za smyslem objeví nějaký skrytý smysl, který ospravedlní nebo omluví nejrůznější neurčitě a nostalgické tužby, které se neodvažují vyjádřit. I já jistě považuji oblast náboženského života za úžasnou zásobárnu představ, které objektivní bádání zdaleka nevyčerpalo; jsou to však představy jako jakékoli jiné a duch, v němž se pouštím do zkoumání náboženských skutečností, předpokládá, že se jim předem upře jakákoli specifičnost.⁵³

Lévi-Strauss zde implicitně polemizuje s fenomenologií a všemi dalšími přístupy, které by v náboženství chtěly spatřovat cokoli romanticky mimoracionálního. Jeho strukturalismus je navržen tak, aby znemožnil náboženství chápat jako výraz hlubinných, rozumem neuchopitelných sil, a ukázal je naopak jako bytostně intelektuální jev. V rámci této přehnané obranné reakce však Lévi-Strauss s vaničkou vylévá i dítě a je nucen ignorovat řadu rysů náboženských představ, jež můžeme binárními klasifikacemi postihnout jen stěží. Pro religionistu je podobný postup sotva přijatelný.

Přesto nemusí být ani z hlediska religionistiky vše ztraceno. Lévi-Strauss sice sám religionistou není, nic nám však nebrání jeho strukturalismus domyslet způsobem, který by studiu náboženství vyhovoval více. Velké úsilí v tomto směru vyvíjel právě Edmund Leach, který se Lévi-Straussův přístup snažil propojit se zcela odlišným typem „strukturalismu“, jež následně nejvíce proslavila britská antropoložka Mary Douglasová.⁵⁴ Tento

51 Claude Lévi-Strauss, *Totemismus dnes*, přel. Zdeněk Justoň, Praha: Dauphin 2001, 112.

52 *Ibid.*, 112-113.

53 C. Lévi-Strauss, *Mythologica* IV..., 596.

54 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London – New York: Routledge 2002 (1. vyd. 1966). Leach tuto koncepci naznačil již ve svém eseji „Time and False Notes“, in: Stephen Hugh-Jones – James Laidlaw (eds.),

konkurenční „anglo-strukturalismus“⁵⁵ rovněž vychází z potřeby člověka svět kolem sebe pořádat a rozčleňovat do sdílených kategorií. Počítá nicméně s tím, že skutečnost je příliš komplexní, než aby se nechala do jakéhokoli jediného klasifikačního systému vměstnat, a všechny kultury se proto musí vyrovnávat s jevy, které do běžných kategorií nezapadají a stojí ve štěrbinách mezi nimi. Toto ambivalentní pomezí je často nadáno zvláštní mocí, díky níž může být dle okolností chápáno jako nebezpečné, zakázané či posvátné. Konstruktivně se s touto chaotickou mocí snaží pracovat náboženské rituály – nejnápadněji rituály přechodové, jejichž prostřední, liminální fázi bohatě rozpracoval Victor Turner.⁵⁶

Leach touto svou zdánlivě drobnou reformou strukturalismus staví na zásadně odlišnou bázi, která by pro Lévi-Strausse nebyla přijatelná. Proměňuje se především sama koncepce struktury, která už nemá jen podobu nekonečné sítě binárních opozic, nýbrž začíná tvořit vícerozměrný útvar. V jeho rámci se všechny struktury dostávají do opozice k liminálnímu „bodů nula“, který z veškeré strukturovanosti vybočuje. Lévi-Strauss se podobných témat vzdáleně dotýká ve svých úvahách o „prostřednicích“ – obojakých mytických postavách typu *trickstera* či Popelky, které umožňují překlenout vzdálenost mezi logickými protiklady.⁵⁷ Nepříznává jim ovšem žádnou svěbytnou povahu a chápe je jen jako další řadové členy logické sítě opozic. V Leachově pojetí se naopak podobné ambivalentní postavy dostávají mimo tuto síť a tvoří její transcendentní rámeček.

Abychom si tuto koncepci lépe ozřejmili, můžeme si jako příklad vzít opět mýtus o Oidipovi. V Lévi-Straussově analýze ustupuje samotná po-

The Essential Edmund Leach I, New Haven – London: Yale University Press 2000, 182-186 (původně v *Explorations* 5, 1955, 30-35). Naplno ji rozvíjí v „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse“, in: Stephen Hugh-Jones – James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach* I, New Haven – London: Yale University Press 2000, 322-343 (původně in: Eric H. Lenneberg [ed.], *New Directions in the Study of Language*, Massachusetts: Institute of Technology Press 1964, 23-63).

55 Takto jej ve svém skvělém rozboru různých forem strukturalismu v antropologii označuje Terence Turner, „Structure, Process, Form“, in: Jens Kreinath – Jan Snoek – Michael Stausberg (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, Leiden: Brill 2006, 207-246, zejm. 224-228.

56 Model přechodových rituálů a koncept liminality se Leach na mýty snažil aplikovat ve svých pozdních strukturalistických rozborech biblických příběhů. Dospěl v nich mimo jiné v závěru, že náboženskou dimenzi dodávají Bibli její rozličné vnitřní rozpory, neboť právě v nich jsou meze struktury překračovány a do textu prosakuje posvátná liminální jinakost. Viz zejm. Edmund Leach, „Anthropological Approaches to the Study of the Bible during the Twentieth Century“, in: Edmund Leach – D. Alan Aycok, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, 7-32.

57 C. Lévi-Strauss, „Struktura mýtů...“, 198-201.

stava Oidipa do pozadí a vlastní jádro mýtu se ukazuje až ve vztahu mezi různými strukturálními prvky celého thébského cyklu. Podobný pohled jistě nemusí být chybný, stejně tak se ale lze ptát, zda strukturální analýza nedokáže něco relevantního říci i o Oidipovi samotném. Ukázkou podobné interpretace podává již zmiňovaný Terence Turner. V jeho pojetí je klíčem k oidipovskému mýtu hádanka Sfingy: „Má to hlas a stává se to čtyřnohým, dvounohým a třínohým. Co je to?“⁵⁸ Odpověď zní „člověk“ – je však důležité, že člověk je zde popisován ve svých jednotlivých životních obdobích. Jak si Turner všimá, Sfinx jednotlivé životní fáze charakterizuje pomocí různých způsobů chůze, a naznačuje tak, že tématem je *přechod* mezi nimi.⁵⁹

Týž motiv se vine celým mýtem. Oidipús je po narození nejen odložen v horách, ale jsou mu navíc zmrzačeny nohy. U nemluvněte odsouzeného k smrti je podobné opatření zbytečné, jeho smysl je však symbolický: poškození nohou vyjadřuje, že otec Láios Oidipovi brání v přechodu z dětství do dospělosti. Oidipús nástrahu překoná a po letech se o přechod aktivně pokouší. V cestě mu však znovu stojí Láios a brání mu projít. Oidipús jej zabije a zjedná si tak právo na postup do dospělosti – nejen ve smyslu psychologickém, ale především v sociologickém, neboť jde do Théb zaujmout po otci uprázdněný královský trůn. Vztah mezi generacemi vyjadřuje mýtus na vertikální ose: Láios jede na voze a hledí na syna svrchu; Oidipús však otce svrhne a dostane se na stejnou rovinu jako on.

Týž vzorec se opakuje i u samotné Sfingy, která se rovněž snaží zastavit jeho postup. Je příznačné, že na vázových malbách požívá Sfinx výhradně mladíky na prahu dospělosti.⁶⁰ Ti nezodpovězením její hádanky prokázali, že nejsou schopni svůj přechod do další životní fáze uskutečnit. I Sfinx je vůči Oidipovi nahoře: sedí na skále či vysokém sloupu. Po zodpovězení hádanky skočí dolů a zabije se. Pro okřídlenou bytost je takováto smrt jistě poněkud absurdní, je však v logice příběhu: opět jde o svržení, při němž se Oidipús dostane na stejnou úroveň jako jeho protivnice.⁶¹ Sfinx v tomto smyslu zjevně odpovídá Oidipově matce Iokastě a představuje její negativní podobu. Sama vzešla z incestního vztahu matky (obluďy Echidny) a syna (děsivého psa Ortha). Podle jména je Škrtička, přičemž škrtí mladíky. Škracení je mateřské objetí v temném, destruktivním aspektu. Podlehnou mu mladíci, kteří se nedokáží emancipovat a stát se dospělými. Proto má Sfinx i jistý erotický náboj, ale pokřivený: je zpola krásná,

58 Apollodóros, *Knihovna* 3.53.

59 T. Turner, „Oedipus...“, 45.

60 Timothy Gantz, *Early Greek Myth II*, Baltimore – London: The Johns Hopkins University Press 1993, 495-496.

61 T. Turner, „Oedipus...“, 45.

zpola zrůdná. Vyjadřuje negativní mateřskou incestní lásku, jež brání exogamní lásce opravdové.

Oidipovi se přechod do dospělosti podaří, uskuteční jej však pokřiveným způsobem. Zatímco správně by mezi generacemi měly být jasné hranice, Oidipús je zruší a stává se přesně onou obludou, o níž hovořila hádanka: je dospělým mužem, ale díky svazku s matkou stojí zároveň na rovině svého otce; díky dětem, jež s ní má, je pak zároveň sourozencem svých dětí. Spojuje v sobě to, co se zdá být nespojitelné. Je monstrem stojícím mimo hranice lidské společnosti. Právě v tom však spočívá fascinace jeho příběhu. Oidipús přestává být obyčejným člověkem a stává se liminálním héroem. Podtrhuje to i jeho sebeoslepení, jež je standardním symbolem liminality. Oči vyjadřují schopnost být doma ve světě a rozlišovat konvenční kategorie. Slepec je ze světa vydělen – díky tomu je však někdy schopen vidět to, co jiní nevidí.⁶²

Proč se Oidipús stává liminálním a proč je liminalita zdrojem jeho moci? Terence Turner přímou odpověď nepodává, lze ji však odvodit z jeho výše uvedené koncepce narativní struktury. Hraje-li mýtus při začleňování nespořádané lidské zkušenosti do řádu podobnou roli jako rituál, je jediné přirozené, že v něm stejně jako v rituálu klíčovou roli hraje liminální moment. Jako v přechodových rituálech liminalita umožňuje přechod mezi dvěma nespořádanými pozicemi v sociální struktuře, mohou i liminální mytické postavy fungovat jako prostředníci mezi protichůdnými hodnotami a sociálními rolami v daném sociálním systému.⁶³ Mohou zosobňovat plodivý chaos, z jehož plnosti všech možných uspořádání se každý řád rodí a k němuž se uchyluje, kdykoli dosáhne mezi svého uspořádání.⁶⁴ Není vyloučeno, že ona tendence k neustálým transformacím mytických struktur, kterou Lévi-Strauss v *Mythologikách* tak impozantně předvedl, souvi-

62 *Ibid.*, 54-55. Tento aspekt je dobře patrný na nejslavnějším mytickém slepci, jímž byl věštec Teiresiás. Je příznačné, že i k jeho oslepení došlo díky vybočení z konvenčních kategorií. Teiresiás se díky tajemnému setkání s kopulujícími hady na část života proměnil v ženu a stal se tak bytostí, v níž se snoubí zkušenost obou pohlaví. Díky tomu si jej posléze povolali Zeus s Héroem, aby rozsoudil jejich hádku o to, zda má z pohlavního styku větší rozkoš muž či žena. Teiresiás přířkl větší rozkoš ženě a rozhněvaná Héra jej za trest oslepila. Zeus mu pak oslepení vykompenzoval věštickým darem. Viz např. Ovidius, *Proměny* 3.316-338 (s. 87 v překladu F. Stiebitze).

63 Strukturální paralela mýtů s přechodovými rituály byla v uplynulých 30 letech do velké hloubky propracována v rámci studia řeckých mýtů. Většina badatelů k ní ovšem přistupovala s nedostatečným metodologickým zázemím, a proto tíhli k naivně doslovnému závěru, že většina mýtů opravdu původně s nějakými (dávno zaniklými) přechodovými rituály souvisela. Viz kritický rozbor Hendrika S. Versnela, „What's Sauce for the Goose Is Sauce for the Gander: Myth and Ritual, Old and New“, in: Lowell Edmunds (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1990, 23-91, zejm. 44-59.

64 Viz R. Chlup, „*Illud tempus...*“, 185-210, zejm. 208-209.

sí právě s touto zásadnější schopností mýtu představovat flexibilní metařád, jenž kulturně specifickým klasifikačním systémům dává příležitost ke změně a chrání je před tím, aby se zadusily svými vlastními pravidly.

Této interpretaci nahrává závěr Oidipova příběhu, jak jej Sofoklés mistrně zachycuje v *Oidipovi na Kolónu*. Oidipús je poskvrněným vyhnancem, který bloudí po světě se svou dcerou Antigonou. Na sklonku života přichází k Athénám a dorazí k posvátnému háji Erínyí na pahorku Kolónos. Staříčkový Oidipús si zde přeje zemřít. V tu chvíli však v jeho osudu nastane zvrát: je vydána věštba, podle níž se jeho hrob stane zdrojem ochrany pro obec, na jejímž území bude ležet. O jeho přízeň se nenadále začnou ucházet hned dvě obce: Athéňané i Thébané. Jeho švagr Kreón jej chce do Théb odvést násilím, athénský král Théseus mu v tom však zabrání. Oidipús poté za tajuplných okolností umírá a vkládá svou liminální moc do služeb Athén. Ten, který nevědomky porušil nejvýsošnější kulturní pravidla, se nyní stává jejich ochráncem.

Lévi-Strauss viděl mýtus jako nositele hlubinné struktury. Jeho pohled je přínosný a na mytický materiál umožňuje opravdu často vrhnout zajímavé světlo. Rozhodně jej ale nevyčerpává. Z hlediska religionistiky je přínosné spatřovat v mýtu vedle struktury i liminální antistrukturu, jež se strukturou komunikuje a vrací tak mýtu přesně ten náboženský rozměr, který se z něj Lévi-Strauss usilovně snažil odstranit.

Závěr

Lévi-Strauss patří k poslední generaci velkých moderních myslitelů, kteří nenabízeli jen dílčí postřehy, ale totální vizi světa a kultury, tvořící svébytný filosofický systém. Výsledek je úchvatný, zároveň nás však dnes svou totalitní uzavřeností nevyhnutelně přivádí do rozpaků. Čtenář, který si prošel postmodernou, často jen s úžasem sleduje Lévi-Straussovo sebevědomí, s nímž je schopen své úvahy dovádět do logických důsledků i v případech, kdy jsou tyto důsledky silně konstraintivní.⁶⁵ Nic není našemu mysliteli cizejší než metodologický pluralismus, který je v současnosti v antropologii i religionistice převládajícím paradigmatem.

65 Dobrou ukázkou je např. jeho analýza oběti v *Divokém myšlení*: Lévi-Strauss při ní dospívá k závěru, že zatímco totemický systém je „pravdivý“, systém oběti je „falešný“ a představuje „promluvu postrádající jakéhokoli rozumového významu a smyslu, vzdor tomu, že bývá často proslovována“ (C. Lévi-Strauss, *Myšlení přírodních národů...*, 278).

Lévi-Strauss byl přesvědčen, že odhaluje univerzálně platné struktury nejen myšlení, ale tělesné skutečnosti obecně a bylo pro něho jen otázkou času, než jejich existenci potvrdí i přírodní vědy na biochemické úrovni.⁶⁶ Řada kritiků měla od počátku odlišný názor a trvala na tom, že Lévi-Straussovy struktury nijak objektivní nejsou a do mýtů či dalších symbolických fenoménů je vnáší až interpret, který z jejich nepřeborného množství rysů bere v potaz vždy jen ty, jež mu do jeho výkladu zapadají. Lévi-Straussova odpověď byla typická:

Případným kritikům tedy odpovíme: co na tom sejde? Jestliže totiž konečným cílem antropologie je přispět k lepšímu poznání objektivizovaného myšlení a jeho mechanismů, je nakonec jedno, zdali myšlení jihoamerických indiánů nabývá určité podoby působením myšlení mého, nebo myšlení moje působením myšlení jejich. Důležité je, že bez ohledu na totožnost svých příležitostných poslů v nich lidský duch vyjevuje strukturu tím srozumitelnější, čím více se vyvíjí dvojnásob reflexivní postup dvou myslí navzájem na sebe působících, přičemž střídavě jedna nebo druhá může být doutnákem či jiskrou jejich sblížení, z nichž vytryskne společné osvětlení.⁶⁷

Lévi-Straussův přístup zde nabývá v pravdě hegelovských dimenzí. Antropolog přestává být chybujiícím, historicky situovaným jedincem a stává se médiem univerzálního ducha:

Mé dílo se ve mně myslí, aniž bych si to uvědomoval. Nikdy jsem neměl a ani dosud nemám jasně zakoušený pocit své osobní identity. Případá mi, že jsem místem, na němž se něco děje, ale na němž není žádné „já“. Každý z nás je jakousi křižovatkou, jíž něco prochází.⁶⁸

Podobný pohled je fascinující, ale asi jen málokdo by dnes byl ochoten jej zastávat. Navzdory tomu jsou nicméně právě citované Lévi-Straussovy výroky v něčem trefné a nabízí se možnost, jak je reinterpretovat – a s nimi i celý myšlenkový odkaz jejich autora – způsobem, jenž se s postmoderním pluralismem nijak nevylučuje. S odstupem času je zřejmé, že interpretativní moment je ve všech strukturalistických výkladech silný a dva vykladači téhož souboru mýtů se jen málokdy ve svých výsledcích plně shodnou.⁶⁹ Je ovšem otázkou, zda to zásadně vadí, a zda to naopak přirozeně neplyne z vlastností náboženského symbolismu. Pro ten je mnohovýznamovost typická. Symboly mají zázračnou schopnost nabalovat na sebe

66 Viz např. C. Lévi-Strauss, *Mythologica I...*, 251; id., *Myth and Meaning...*, 4-5; id., „Účinnost symbolů...“, 178.

67 C. Lévi-Strauss, *Mythologica I...*, 26.

68 C. Lévi-Strauss, *Myth and Meaning...*, 1-2. Srov. id., *Mythologica IV...*, 583. Možná právě toto napojení na univerzálního ducha umožnilo Lévi-Straussovi fyzicky přežít většinu svých nejvýznamnějších poststrukturalistických kritiků...

69 Viz konkrétní příklady u M. Kanovského, *Struktura mýtů...*, 41, 74-76.

stále nové a nové významy a jejich důležitost pramení mimo jiné právě z toho, že díky své nekonečné ochotě k reinterpetacím dokáží propojovat jinak oddělená sémantická pole a navzdory jejich nesourodosti z nich vytvářet jeden celek. Je přitom pravděpodobné, že tato pružnost a mnohotvárnost je ukryta již v jejich struktuře, to jest že ani ta není zcela jednoznačná. Je-li struktura udávána vztahy mezi prvky v systému, bude nepochybně vždy existovat několik paralelních možností, jak tyto vztahy konstruovat. Skvěle celý problém postihuje Dan Sperber:

Cílem tohoto typu analýzy je zviditelnit symbolický *potenciál* mýtu, spíše než mu jednou provždy přiřadit jednu jedinou strukturu. V pozadí takovéhoho přístupu stojí předpoklad, že komplexní výtvory „divokého“ myšlení, jakými jsou například mýty, mají symbolický potenciál mimořádně vysoký. Do určité míry může s tímto potenciálem zacházet každý jinak a je docela dobře možné, že antropologovo zacházení s ním se s domorodcovým nikdy úplně neshodne. Interpret mýtů se ovšem snaží vydat počet z onoho potenciálu jako takového, nikoli ze všech způsobů, jimiž je možné jej individuálně využít.⁷⁰

Lévi-Strauss brilantně vyjevuje právě tento potenciál a v tomto ohledu vystupuje jako dokonalé médium symbolické aktivity lidské mysli. Selektivnost a občasná arbitrárnost jeho výkladů je zcela na místě, neboť je pro symbolické myšlení konstitutivní. Jak skvěle připomíná Sperber,⁷¹ ne náhodou je jednou z nejtypičtějších symbolických aktivit věštění z nahodilých konfigurací jevů. Skutečnost, že se výsledný výklad liší věstec od věstce, celé proceduře nijak na autoritě neubírá. Neznamená to samozřejmě, že by každý strukturalistický výklad měl stejnou platnost. Jsou-li mýty a symboly „matricí srozumitelnosti“ postupující různými rovinami lidské zkušenosti, musí nakonec být kritériem úspěšného výkladu míra, v níž se navrhované struktury dají propojit s pozorovanými etnografickými daty.⁷² Kvalitní výklad je takový, který do svého rámce dokáže koherentně začlenit co největší počet rovin a prvků dané kultury.⁷³ Jistě však může existovat více paralelních interpretací s takto širokým záběrem, podobně

70 Dan Sperber, „Claude Lévi-Strauss Today“, in: id., *On Anthropological Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press – Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l’Homme 1985, 79.

71 Dan Sperber, *Rethinking Symbolism*, Cambridge: Cambridge University Press 1975, 67: „Symbolické myšlení dokáže právě to, že šum přemění na informaci. ... Žádný model symbolismu, který by nedokázal totéž, by nebyl adekvátní.“

72 Viz Claude Lévi-Strauss, „Strukturalismus a literární kritika“, in: id., *Strukturální antropologie II*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2007, 247-249.

73 D. Sperber, *Rethinking Symbolism...*, 66.

jako jsou domorodci připraveni brát naprosto vážně výklady několika konkurenčních věštců.

Motiv významové bezmeznosti symbolického myšlení analyzuje Lévi-Strauss skvěle ve své klasické stati „Čaroděj a jeho magie“ z roku 1949.⁷⁴ Zdroj šamanovy léčebné moci zde vidí v jeho schopnosti dávat zkušenosti smysl. Nemocný člověk se snaží zorientovat ve svých narušených fyziologických stavech, leč marně – je omezen svým „normálním“ myšlením, jež „se na věcech vždy dožaduje smyslu, ale ty mu jej odmítají poskytnout“.⁷⁵ Šaman naopak přetéká interpretacemi, ale ne vždy je má k čemu vztáhnout. Jeho myšlení má v sobě cosi „patologického“: je gejírem obrazů a nekonečným řetězcem asociací, jež běží stále dál a dál. Při šamanské léčbě se obojí propojuje: skupina léčitele vybízí, aby své symbolické bohatství, samo o sobě nepoužitelné, investoval do pacienta. Střetnutí šamana, jenž smyslem přetéká, s pacientem, jemuž se smyslu nedostává, vede k ustavení rovnovážné struktury vzniklé spoluprací všech stran. Pacientovy zmatečné stavy jsou tím artikulovány do systému, což se projeví i na fyziologické rovině.

Četba *Mythologik* nenechá žádného „normálního“ čtenáře na pochybách, že i Claude Lévi-Strauss je šaman. I on před námi rozkládá bezbřehou síť strukturálních korelací, která se táhne donekonečna⁷⁶ a z níž je běžný člověk (autorem tohoto článku počínaje) schopen pojmut jen malou část. I jím odhalované struktury překypují smyslem a „nadbytkem označujícího“,⁷⁷ přestože samy vlastně žádný smysl nemají a nic neoznačují.⁷⁸ Ve svém celku představují jeho interpretace gejíř příliš divoký a překypující na to, aby jej kdokoli „normální“ byl ochoten plošně přijmout za svůj. Může však být chápán jako nesmírně bohatý zdroj inspirace, který – podobně jako šamanské vize – opravdu realistické plody vydává až ve svých rozličných recepcích, při nichž se teprve ve střetu „normálního“ a „patologického“ myšlení ustaví „rovnovážná struktura“.

Je nepochybné, že Lévi-Strauss takto od počátku působil: žádné žáky, kteří by jeho přístup rozvíjeli v jeho čisté podobě, se mu získat nepodařilo, své příznivce i odpůrce nicméně nikdy nepřestal podněcovat k přemýš-

74 Claude Lévi-Strauss, „Čaroděj a jeho magie“, in: id., *Strukturální antropologie* [I], přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2006, 149-164 (původně v *Les Temps modernes* 41, 1949, 3-24).

75 *Ibid.*, 161.

76 Viz C. Lévi-Strauss, *Mythologica* I..., 17: „Analýza mýtu nemá skutečný konec, neexistuje ani skrytá jednota, kterou bychom na konci rozboru postihli. Motivy se donekonečna štěpí.“

77 C. Lévi-Strauss, „Čaroděj a jeho magie...“, 162.

78 Viz R. Chlup, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I...“, 25-29.

lení. Jak napsal již v roce 1964 Edmund Leach ve své recenzi na *Divoké myšlení*, „jde o jeden z nejobjevnějších a potenciálně nejvlivnějších příspěvků k antropologii za posledních čtyřicet let, ale význam této práce spočívá v jejích inovacích a výchozích bodech, nikoli v jejích závěrech“.⁷⁹ Jeho slova lze dnes, o téměř půl století později, vztáhnout k celému Lévi-Straussově odkazu. Dílčí postupy strukturální analýzy jsou stále aplikovány, byť už většinou v proměněné podobě a v odlišném kontextu, než v jakém je jejich autor původně prezentoval. Strukturalismus dnes není do sebe uzavřeným filosofickým světonázorem, nýbrž flexibilním nástrojem, který lze tvůrčím způsobem propojovat s nejrůznějšími dalšími metodologickými přístupy.

Síla autorů, jež označujeme za klasické, není dána tím, nakolik přetrvá jejich celkový světonázor, ale naopak tím, nakolik se daný autor jeví jako inspirativní i poté, co byl jeho světonázor odmítnut. V tomto ohledu je Lévi-Strauss ve svých sto letech autorem navýsost klasickým.

79 E. Leach, „Telstar and the Aborigines...“, 126.

SUMMARY

Structural Anthropology Past and Present: One Hundred Years of Claude Lévi-Strauss II

The aim of this two-part article is to summarize and critically evaluate the thought of Claude Lévi-Strauss and its importance for the study of religion. While part one proposed a positive presentation of Lévi-Strauss' structuralism, part two points out some of its limits, suggesting three main ways of reforming it. (1) In the first place, Lévi-Strauss' aversion to functionalism is shown as exorbitant. Even if myths do form an autonomous and self-communicating system, it can hardly be doubted that they are also frequently used as charters sanctioning the socio-political order. Accordingly, structural analysis of myth needs to go hand in hand with the study of its ideological and legitimising functions. (2) Also untenable is Lévi-Strauss' sole focus on synchrony, which leads him to ignore the narrative aspect of myth. Mythical stories may certainly seem arbitrary in many cases, yet we cannot help suspecting a deeper logic hidden in their narrative sequence. Its nature was convincingly exposed by Terence Turner, who has shown stories as sophisticated instruments helping to reintegrate the chaotic subjective experience of individuals into the order of normative categories. (3) Last but not least, scholars of religion cannot accept Lévi-Strauss' attempts to reduce myths to their rationally analysable structures only. In myth (as well as in religion in general) a no less important part is played by transgressive antistructure that all ordered structures are dissolved in but that also appears as their ultimate source of power. It is only through the polarity of structure and antistructure that myth can be grasped in all its fullness.

Ústav filosofie a religionistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha

RADEK CHLUP

e-mail: radek.chlup@ff.cuni.cz