

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

RADEK CHLUP

V první části svého článku<sup>1</sup> 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“.<sup>2</sup> 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 – nejnáměji 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“.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup>

Slavnou ukázkou tohoto přístupu je Detiennova studie *Adónidovy zahrádky*.<sup>5</sup> 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 nějž musí Adónis trávit vždy třetinu roku s Persefonou, třetinu s Afrodítou a třetinu, s kým bude chtít (Adónis volil vždy Afrodítu). Adónis si ale s bohyněmi neužíval dlouho. Ještě v nedospělém věku přecenil své schopnosti a navzdory Afrodítinu odrazování vyrazil na lov a střetl se s nebezpečným kancem, který ho zabil.<sup>6</sup>

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 krajín 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,<sup>7</sup> 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 „ideologemů“, 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 (Míntha), 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 nepřijemným 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 Démétré a Persefoně, bohyním obilí.

Mátin příběh poukazuje na další významný ideologém. Máta je Hádovou 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). Tutěž opozici mezi manželstvím a nelegitimní sexualitou lze vztáhnout i k mýtu o Adónidovi. Podle Ovidia<sup>8</sup> svedla Myrha otce v době, kdy její matka slavila svátek bohyně Cerery, jež byla římskou obdobou Démétrý. Během svátku ženy sexuálně abstinovaly a měly zakázáno vyslovování slov „otec“ a „dcera“. Vztah matky a dcery (tj. Démétrý 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 ztvárňovat 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 „myslného“ 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“.<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> Svůj postoj jasně formuluje v nekrologu za Malinowského, v němž za hlavní nebezpečí funkcionalismu označuje „možnost ospravedlnit jakýkoli režim“.<sup>11</sup> 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: Cassire, Eliade, Lévi-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.<sup>12</sup> 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“,<sup>13</sup> jejíž autorita podpirá 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“.<sup>14</sup> 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“,<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup>

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 mluvčí 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.<sup>17</sup> Lidský subjekt pokládá za „nesnesitelného rozmazlence, který příliš dlouho zaujímal filozofickou scénu a tím, jak se domáhal výlučné pozornosti, překážel seriózní práci“.<sup>18</sup> 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 předliterárních národů“, in: id., *Strukturální antropologie II*, přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2007, 69.

18 Claude Lévi-Strauss, *Mythologica IV: Nahý člověk*, přel. Helena Beguinová, 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.<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup> 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 medvědici 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 nejpřízemnější 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: Cargo 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 země, 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 nesourodá 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.<sup>21</sup> V první řadě zde panovalo pnutí mezi matrilinarií 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 statusu 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.<sup>22</sup> Matka s dcerou na počátku patrilokální uspořádání opouštějí a jejich syn po celý život experimentuje s matrilokálností. Napětí vůči manželčiny 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 matrilokální 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 slabičky 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 rozporem. Rozporem, který stejně jako hrdinu mýtu tsimshianská společnost nedokáže pochopit a raději na něj zapomíná.<sup>23</sup>

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.<sup>24</sup>

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 kmeny 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.<sup>25</sup>

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 všímal 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 koexistovat ve společnosti. Mýty jsou pak jakýmsi kolektivními sny, jež tyto skryté touhy vyjadřují a dávají jim fantazijní průchod. Lévi-Strauss při výkladu Kađuvejů 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 vytěšňování 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 vstřebat a konstruktivně s nimi pracovat.<sup>26</sup> 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). Málokteří přitom brali ohled na to, že Lévi-Strauss s tímto latentně funkcionalistickým přístupem koketoval pouze ve svých statích z 50. let. Později od něj ustoupil<sup>27</sup> 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 osvojovat 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).<sup>28</sup>

Jakkoli ovšem funkcionalistický výklad strukturalismu neodpovídá vlastním záměrům jeho tvůrce, nic nám nebrání tuto perspektivu přesto rozvíjet. Asi nejznáměji 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.<sup>29</sup> 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 nerefletovali, byly však „hluboce zakořeněny v židovské tradiční kultuře jakožto celku“,<sup>30</sup> 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 zahladit 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.“<sup>31</sup> 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 zeslábne natolik, že přestává roli mýtu hrát a proměňuje se v legendu vyprávěnou za účelem historického ospravedlnění.<sup>32</sup> 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).<sup>33</sup> Na jedné straně stojí společnosti „horké“, jež odhodlaně přijímají tok historického dění, „aby z něho učinily hnací sílu svého vývoje“.<sup>34</sup> 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).<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup>

Lévi-Strauss se svým pojetím mýtu jako stroje na zrušení času překvapivě přibližuje Mirceovi Eliadovi, v jehož očích mýty evokují bezčasový *illud tempus*, do něž 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 Váček, 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.<sup>37</sup> 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 neříkají 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.<sup>38</sup>

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).<sup>39</sup> Důslednou sekularizaci a odosobnění mýtu chápal Lévi-Strauss podle tohoto výkladu jako nejspolehlivější prostředek, jak podobným zneužitím zabránit. K těmž 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.<sup>40</sup> 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 Eliadeho 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 bezvýhodného 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.<sup>41</sup> Podobná námitka je nicméně neoprávněná, neboť se mýjí s tou rovinou mytologie, jež zajímá Lévi-Strausse. Vztah ke konkrétní historické situaci je nutno znát v případech, 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 zaštiťují. Lévi-Strauss však sleduje hlubinnou gramatiku mýtů, kterou si vypravěči sami neuvědomují, ale jíž 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 rozbýjelo by narativní strukturu ve snaze odhalit strukturu mýtu, by proto nedokázalo mýtus interpretovat na všech jeho rovinách.<sup>42</sup>

41 Takto lze např. na mýtech o athénském 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.<sup>43</sup> 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 všímal si například toho, jak se hrdina pohybuje na západ, aby se posléze mohl vrátit na východ, či jak se postupně zmenšuje rozpětí mezi extrémami, 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.<sup>44</sup>

Pro skutečné zhodnocení narativní sekvence mýtu by zjevně bylo zapotřebí strukturální analýzu uchopit ze zcela odlišného konce. Vysoce originální, byť dosud dostatečně nedocenený návrh takovéto 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“.<sup>45</sup> 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 vysoce 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 výpověďmi, 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, jenž 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 re-integraci napomohou. Jednou z nich jsou právě příběhy. Ty propojují synchronní strukturu kategorií s procesuální či syntaktickou strukturou, která ukazuje modelovou re-integraci a vnoření řádu z nespořádanosti.

Mýty se typicky týkají nejproblematičtějších situací v sociálním řádu: rodinných vztahů, královského nástupnictví atd. Díky tomu představují kulturní modely pro zvládání typických napětí, jež v dané společnosti panují 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“.<sup>46</sup> 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 vytvořit 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“.<sup>47</sup>

### 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“.<sup>48</sup> 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?“<sup>49</sup> 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.<sup>50</sup>

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“.<sup>51</sup> 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“.<sup>52</sup> Týmž postoj nacházíme i ve „Finále“ *Mythologik*:

Za lživou výtku, 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 neurčité 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.<sup>53</sup>

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.<sup>54</sup> 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“<sup>55</sup> 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 – nejnapadněji rituály přechodové, jejichž prostřední, liminální fázi bohatě rozpracoval Victor Turner.<sup>56</sup>

Leach touto svou zdánlivě drobnou reformou strukturalismus staví na zásadně odlišnou bázi, která by pro Lévi-Strausse nebyla přijatelná. Pro měňuje 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 „bodu 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.<sup>57</sup> Nepřiznává jim ovšem žádnou svébytnou 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 rámec.

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 rozbořech 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 Aycock, *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?“<sup>58</sup> Odpověď zní „člověk“ – je však důležité, že člověk je zde popisován ve svých jednotlivých životních obdobích. Jak si Turner všímá, Sfinx jednotlivé životní fáze charakterizuje pomocí různých způsobů chůze, a naznačuje tak, že tématem je *přechod* mezi nimi.<sup>59</sup>

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.<sup>60</sup> 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.<sup>61</sup> Sfinx v tomto smyslu zjevně odpovídá Oidipově matce Íokastě a představuje její negativní podobu. Sama vzešla z incestního vztahu matky (obluďdy Echidny) a syna (děsivého psa Orthy). Podle jména je Škrťáčka, přičemž škrť mladíky. Škrceň je mateřské objetí v temném, destruktivním aspektu. Podlehnu 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 héróem. 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.<sup>62</sup>

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.<sup>63</sup> Mohou zosobňovat plodivý chaos, z jehož plnosti všech možných uspořádání se každý řád rodí a k němuž se uchyluje, kdykoli dosáhne mezí svého uspořádání.<sup>64</sup> 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 Héróu, aby rozsoudil jejich hádku o to, zda má z pohlavního styku větší rozkoš muž či žena. Teiresiás přičkl větší rozkoš ženě a rozhněvaná Héra jej za trest oslepila. Zeus mu pak oslepení vykompenzoval věšteckým 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 došlownému 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 posvrtným 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 zvrat: 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 nejvýsostnější 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 kontraintuitivní.<sup>65</sup> Nic není našemu mysliteli cizější 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 proslouvána“ (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.<sup>66</sup> 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. Důležitě 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.<sup>67</sup>

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

Mé dílo se ve mě 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 křížovatkou, jíž něco prochází.<sup>68</sup>

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 nevyklučuje. 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.<sup>69</sup> Je ovšem otázkou, zda to zásadně vadí, a zda to naopak přirozeně neplyne z vlastností náboženského symbolismu. Pro ten je mnohovýznamovost typická. Symboly mají záračnou 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, *Štruktúra mýtov...*, 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 mnohoznačnost 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 výtvoř „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.<sup>70</sup>

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,<sup>71</sup> 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 „maticí srozumitelnosti“ prostupující různými rovinami lidské zkušenosti, musí nakonec být kritériem úspěšného výkladu míra, v níž se navrhované struktury dají propojit s pozorovanými etnografickými daty.<sup>72</sup> Kvalitní výklad je takový, který do svého rámce dokáže koherentně začlenit co největší počet rovin a prvků dané kultury.<sup>73</sup> 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.<sup>74</sup> 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“.<sup>75</sup> Šaman naopak přetéká interpretacemi, ale ne vždy je má k čemu vztáhnout. Jeho myšlení má v sobě cosi „patologického“: je gejzírem 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 donekonečna<sup>76</sup> a z níž je běžný člověk (autorem tohoto článku počínaje) schopen pojmout jen malou část. I jím odhalované struktury překypují smyslem a „nadbytkem označujícím“,<sup>77</sup> přestože samy vlastně žádný smysl nemají a nic neoznačují.<sup>78</sup> Ve svém celku představují jeho interpretace gejzír 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“.<sup>79</sup> Jeho slova lze dnes, o téměř půl století později, vztáhnout k celému Lévi-Straussovu 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