

Chlup, Radek

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

Religio. 2009, vol. 17, iss. 1, pp. [3]-36

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/125272>

Access Date: 02. 12. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

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

Radek Chlup

Claude Lévi-Strauss, jedna z nejlivnějších 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 zkrslení 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 budít 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, jež 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 ‘iracionálním’, a snažil jsem se nalézt řád za tím, co se nám prezentuje jako nepořádané,“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 oprošťuje 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 numinózní, 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 nepřilíhli 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 nepřilíh 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 zbarvené a mají mystický nádech. V moderní společnosti je oproti tomu vztah mezi jedincem a kolektivem volnější, v důsledku čehož je naše mentální aktivita více diferencovaná 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, Lévi-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. Jakákoliv 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 nepostížitelná 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 pregnančně 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 mechanizmy 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 spíše 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 spíš 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 rekonstruuje 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 předlitterární národy pokračují v těžce „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-Straussa 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 provadět 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 výtvar 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“, byť 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 zevšeobecňující, a tedy vědecký charakter: zjišťuje také analogie a příbuznosti, i když jeho výtvary, 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 předud“ 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 mívá 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 odpověď 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. vlaštovka ohlašující příchod jara). Lévi-Straussovi jsou podobné funkcionalistické výklady z duše odporné, neboť v jeho očích neliterární národy degradují na animální tvory zaměřené především uspokojováním svých biologických potřeb.²⁴ Lévi-Strauss chce napopak 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 vrána 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 tutěž 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 strukturálnější 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 extrémly. 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 kroj a že tento kroj se má skládat zhruba 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 světónázorové 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. Našínek, Praha: Sociologické nakladatelství 1999, fr. orig. 1925), který podobným způsobem analyzuje směnu v primitivních společnostech jakožto součást rozsáhlého systému transakcí, jehož konce žádný jedinec nedohlídí 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 řídil.

Lévi-Strauss si všímá základního paradoxu, který se při studiu mýtů vyočňuje. 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 psycho-sexuálního 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 obhajuje 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 zabití je proto rovněž popřením autochthonie.³⁹ O něco problematičtější je asociace autochthonie s kulhavostí. Lévi-Strauss jejich spojitost dokládá u indiánů, podobně „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 autochthoni 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 Evropu		Kadmos zabije draka	Zrození Spartů ze země z dračích zubů Labdakos = „kulhavý“
	Spartové se vzájemně zabijí		
	Oidipús zabije svého otce Láia	Oidipús zabije Sfinxu	Láios = „křivý“ (či spíše „z kamene zrozený“)
Oidipús se ožení s matkou			Oidipús má sešpendlené nohy
	Eteoklés zabije svého bratra Polyneika		
Antigona pochová bratra Polyneika navzdory zákazu			

39 Sfinx byla sice bezprostředně dcerou obludy Echidny, ta se však zrodila ze spojení Země a Tartaru; Eurípidés proto Sfinxu ve *Foiničkách* 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, „přeceňování pokrevního příbuzenství se má k jeho podceňování 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 nezmizí, 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
(IV) Potvrzení autochthonie		(II) Podhodnocení příbuzenských vztahů

Přiměřené ocenění 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 nezdídka 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 „pozměnit, 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 vnějšíkový efekt, a zjednodušení, jichž se Lévi-Strauss při své prezentaci dopustil, tak v jejich očích mohou celou metodu spíše zdiskreditovat.

Zjednodušená oidipovská demonstrace není zkrslující jen ve svém pochybném určení mýtémů, 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 mýtémů (ostatně tohoto svého slavného konceptu téměř neužíval) a na mýtus pohlížel mnohem dynamičtější. 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 mýtémů 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 (mýtémů), 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 mýtémů 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 uctívá 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. Hippolytův 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 Oidipús po Iokastině smrti opět oženil, jeho nová žena Astymedúsa však jeho syny falešně obvinila ze znásilnění, a Oidipús je proto proklet. 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 *Iliadě* 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 takovou 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.

Prekvapivou 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 Pénélope. Na první pohled dopadne vše ideálně: místo aby syn otce zabil (tj. podcenil příbuzenské vztahy), je s ním jedna ruka (tj. přečnuje 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 Pénélopu, 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-

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

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 strukturou zdvojuje. Základní protiklad přecenění versus podcenění příbuznosti přičtením 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 ožení.

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 krávě? 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 kravskýma 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, zvítěcího 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 zaznamenal 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 zarazí, 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 nepřeberného 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 mysli 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 spáče 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 sebebizarnější 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 hledat nutkavá otázka: jaký je smysl všech těch zásadních 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 nastíněné 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 opouštěl 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 nenese – 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 mýtu 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 sférám 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. Jádrem 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 mysli 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 mysli 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 zvěcnělé, 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 jaksi myslí *mezi sebou*.⁷³

Jakkoli zvláštně 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 koncepcí „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 jaksi 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-Straussovou obranu lze podotknout, že ani on specifika 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 nesděluje 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



Obr.1. Antikrist v podobě fantaskního stvoření.

Na hlavě má korunu a v ruce třímá carské žezlo s dvouhlavou orlicí, ve druhé ruce drží modifikovanou patriaršá berlu jako symboly světské a církevní moci (převzato z M. Cherniavsky, "The Old Believers and the New Religion", in: Slavic Review 25/1, 1966.)