

Novotný, František

Reduktivní tanec s vlky : ke knize Monomýtus Jana A. Kozáka

Religio. 2024, vol. 32, iss. 1, pp. 157-166

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

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/Rel2024-38104>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.79945>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](#)

Access Date: 14. 06. 2024

Version: 20240606

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

*Reduktivní tanec s vlky: Ke knize Monomýtus Jana A. Kozáka**

FRANTIŠEK NOVOTNÝ

Když jsem byl před několika měsíci požádán, abych napsal stručnou reakci na knihu *Monomýtus* religionisty Jana A. Kozáka, známého především pro jeho studie o severogermánské mýtické látce,¹ netušil jsem příliš, co čekat. Název knihy odkazoval ke kontroverzní teorii Josepha Campbella, autora poloviny 20. století, o předpokládaném nad-kulturním a nad-historickém schématu odchodu a návratu bájného hrdiny.² Campbellovy teze se během desetiletí od svého publikování dočkaly značné popularity mezi širší veřejností a zároveň poměrně zdrcující kritiky ze strany veřejnosti odborné, která jí vytýkala především bezuzdné generalizace a často svévolně povrchní nakládání s pramenným materiálem. S odstupem více než půl století od vydání klíčové Campbellovy knihy přežívající popularita Campbellova díla vyprovokovala až lítou reakci folkloristy Alana Dundese, který, zdůrazňující Campbellův diletantismus, vyčetl tomuto autorovi řadu hrubých prohřešků proti metodě i znalostem pramenného materiálu. Kromě povrchního „vyzobávání“ hodících se příkladů a rozmáchlých generalizací vytýkal Dundes Campbellovi především ignorování rozdílů mezi kategoriemi mýtů na jedné straně a pohádek a pověstí (*folktales*) na druhé, dále pak nekritické nakládání s teoriemi Carla G. Junga o archetypch, které Campbellovi umožnily předpokládat, podle Dundese zcela neoprávněně, že mentální ústrojí a myšlenkové světy lidí se napříč historickými obdobími a kulturními okruhy shodují.³ Když tedy Jan A. Kozák pojmenoval, po mnoha kolech zdrcující kritiky vůči Campbellovi, svou obsáhlou publikaci *Monomýtus*, přistupoval jsem ke knize se zvědavostí.

* Text nebyl recenzován.

- 1 Z českých publikací nejznáměji v knize Jana A. Kozáka, *Ódinn. Mýtus, obět, iniciace*, Praha: Hermann a synové 2018.
- 2 Joseph Campbell, *The Hero With a Thousand Faces*, Princeton (NJ): Princeton University Press 1949.
- 3 Alan Dundes, „Folkloristics in the Twenty-First Century (AFS Invited Presidential Plenary Address, 2004)“, *The Journal of American Folklore* 118/470, 2005, 385-408, zejm. 393 ff.



Religio: Revue pro religionistiku 32/1, 2024, 157-166.

<https://doi.org/10.5817/Rel2024-38104>

This work can be used in accordance with the Creative Commons BY-NC-ND 4.0 International license terms and conditions (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

Půjde o intelektuální provokaci v podobě (částečné) rehabilitace Campbellových tezí o kulturní univerzalitě hrdinského mýtu? Nebo půjde o úplnou redefinici kého hrdiny? Na rozdíl od Milana Fujdy, jehož detailně vyargumentovaná response na Kozákovu knihu je v tomto čísle *Religia* také obsažena,⁴ jsem, rámcově obeznámen s Kozákovým starším výkladem mýtu o sestupu severogermánského boha Ódina do zásvětí, neočekával, že by autor používal slovo monomýtus ve významu vyprávění vznášejícího výlučný nárok na pravdu, ve smyslu teze Michaela Landmanna.⁵ Čekal jsem, že Kozákova kniha bude o bozích a hrdinech. Když jsem ji tedy otevíral, ptal jsem se: „Jak chce Jan Kozák psát o monomýtu, a nenaběhnout si na vidle“?

Reduktivní fascinace divností

Odpověď se začala rýsovat hned na prvních stranách knihy. Na straně 13 Kozák píše: „jedna ze základních otázek, na něž chce kniha odpovědět, je proč jsou mýty tak divné. Ať již staré mýty plné metamorfóz, hybridů, barevných říší a kosmických propastí, nebo moderní mýty plné únosů do UFO a satanistických pedofilů ovládajících svět. Podivnost a neuvěřitelnost mýtů je jedna z věcí, která na nich zarazí hned zkraje.“⁶

Při čtení takového úvodu se nešlo nezeptat, a učinil to ve své responsi i Milan Fujda, na jakém základě Kozák soudí, že archaické mýty byly pro své primární adresáty „divné“.⁷ Kromě této automaticky se nabízející kritiky presentalismu lze ale, domnívám se, podrobit úvod knihy snad ještě zásadnější kritice. Jestliže jsou podle Kozáka mýty typické a nápadné svou „divností“, znamená to snad, že ne-fantaskní a ne-bizarní příběhy mýty být nemohou, nebo jimi obvykle nebývají? Na jakém teoretickém základě Kozák usuzuje, že příběhy o UFO nebo o satanistických pedofilech jsou mýty o cosi víc než vyprávění o úžasném luxusu obyvatel Beverly Hills, která se na českého konzumenta televizní zábavy valila krátce po pádu Železné opony? Nebo než líčení vzniku Československého státu na ruinách rakousko-uherského „žaláře národů“ na podzim roku 1918? U obou příkladů je možné opřít se o přístup Gerarda Boucharda, podle nějž mýtus není mýtem díky své fantastičnosti nebo bizarnosti, ale díky dvěma jiným pro-

4 Milan Fujda, „Monomýtus Jana A. Kozáka: Bezstarostná imaginativní performance pro neuspokojené měšťanstvo“, *Religio: Revue pro religionistiku* 32/1, 2024, 167-185.

5 Michael Landmann, *Pluralität und Antinomie: Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*, München – Basel: E. Reinhardt 1963.

6 Jan A. Kozák, *Monomýtus: Syntetické pojednání o teorii mýtu*, Praha: Jakub Hlaváček – Malvern 2022, 13.

7 M. Fujda, „Monomýtus...“.

měnným: Strukturu svého vyprávění a sociální roli, kterou hraje.⁸ Kozák Boucharda zná a cituje hned na následující straně 14. Jeho pojetí mýtu je podle něj nicméně výstižné pro mýty „v širším smyslu“, zatímco za mýty v „užším smyslu“ Kozák považuje „tradiční“ mýty o bozích, polobozích, héroech, zakladatelích a ničitelích světů. Jinými slovy Kozák hned úvodem, a je třeba považovat za klad knihy, že výslovně, avizuje, že mýty jsou pro něj především „divné příběhy“.

Nevede ale toto zacílení na bizarnost, fantasknost, „divnost“ mýtů k podobnému efektu, k němuž vedlo mnohé religionisty 20. století, nejslavněji zřejmě Mirceu Eliadeho, soustředění se na kategorii *posvátného*? Ve snaze neredukovat komplexní fenomény na jejich historicko-genealogický, sociologický, psychologický nebo jiný rozměr badatel převádí tyto fenomény na manifestace čehosi, o čem předpokládá, že tomu recipienti oněch fenoménů přikládali mimořádnou váhu a pozornost. U Eliadeho šlo o *posvátno*, u Kozáka o *divnost*. Není však takový přístup až příliš přehlízivý k ostatním stránkám a souvislostem zkoumaných fenoménů?

Když se Kozák snaží o ne-reduktivní přístup k mýtům, zdá se, že má na mysli pojetí ne-reduktivnosti velmi blízké tomu u Eliadeho: Odstínění sociálních souvislostí mýtu a soustředění se na jejich předpokládané jádro, na to, co zakládá jejich příslušnost ke zvláštnímu typu příběhů. Tento přístup je v rámci vlastního paradigmatu konzistentní. Domnívám se nicméně, že soustředění se na (předpokládanou) podivnost mýtických vyprávění coby na jejich hlavní ustavující znak vede Kozáka v průběhu knihy cestou, kterou lze velmi dobře nahlížet jako paradoxně reduktivní; jakkoliv Kozák uvádí celou knihu coby „syntetické pojednání“ a v úvodních kapitolách deklaruje zájem „tančit s velkými teoriemi“, pojmát klasiky bádání o kategorii mýtu jako vzájemně komplementární.⁹

Aby nedošlo k nedorozumění: nemyslím si, že analyzovat „divnost“ mnoha mýtických vyprávění je nutně krok špatným směrem. Domnívám se nicméně, že Kozákův přístup je problematický ve chvíli, kdy si klade otázku: „Proč lidé vymýšlejí a vyprávějí tyto divné příběhy?“ a opomíjí přitom sociální kontext onoho vymýšlení a vyprávění, který jednak určuje, co bude považováno za „divné“, za druhé, jaké formy „divnosti“, pokud vůbec nějaké, budou v konkrétním vyprávění přítomny a zdůrazňovány, a konečně, budou-li „divné“ motivy vypravěčem či publikem považovány právě za to, co je v příběhu hodné pozornosti. Jako by mýtické myšlení bylo výlučným fenoménem nadaným apriorní silou, která se občas projeví mezi lidmi. Právě zde spatřuji reduktivnost Kozákova přístupu.

8 Gerard Bouchard, *Social Myths and Collective Imaginaries*, trans. Howard Scott, Toronto – Buffalo (NY) – London: University of Toronto Press 2017.

9 J. A. Kozák, *Monomýtus...*, 20-25.

Rozdíl mezi Kozákovým a mým pojetím (ne)reduktivnosti snad lze metaforicky přirovnat ke středověkému scholastickému sporu mezi realisty a nominalisty. Jan Kozák stojí v tomto příměru na „realistické“ straně. Je podle něj užitečné uvažovat o mýtičnosti jako o jsoucnu, které nemusí být nutně závislé na konkrétních příbězích a sociálních situacích, v nichž se příběhy vyprávějí, nýbrž obsahuje vnitřní, na kontextu nezávislé kvality, které stojí za studium a rozbor. Můj pohled má blíže k „nominalistickému“ pojetí, v němž je kategorie mýtu abstrakcí vytvořenou na základě pozorovaných podobností mezi různými příběhy a jejich sociálními kontexty. Není tedy příliš užitečné uvažovat o mýtech jinak, než jako o jednotlivinách; konkrétních sociálně vytvářených a sdílených příbězích. Jinými slovy, Jan Kozák uvažuje o mýtičnosti, jako by existovala *ante rem*, zatímco pro mě je užitečnější uvažovat o ní jako o kvalitě existující toliko *post rem*, potažmo *in re*. Oba přístupy jsou pochopitelně modely a nepředpokládám, že by Kozák postuloval nějakou odvěkou ideu nebo univerzálii mýtičnosti. V jeho teorii se mu hodí o mýtech uvažovat tak, jako by taková univerzálie existovala, a je přesvědčen o užitečnosti tohoto přístupu. Jakkoliv nepopírám, že Kozákův přístup může přinést dílčí výsledky zejména při identifikaci a komparaci narativních vzorců, které se v různých vyprávěních a jejich variantách opakují, domnívám se, že před sebou kope víc příkopů přes cestu, než kolik klade lávek přes příkopy už existující.

Kozákova fascinace mýtickou *divností* a také, jak píše, „ne-všedností“, se nejvíc projevuje v krátkém komentáři ke katolickému dogmatu o transsubstanciaci.¹⁰ Zde si Kozák zve na pomoc nejen Mirceu Eliadeho, ale také klasikou práci Johana Huizingy *Homo ludens*,¹¹ v níž slavný nizozemský historik představil tezi o hře coby participaci na *jiném* světě, o němž si uvědomujeme, že není reálný stejným způsobem, jako svět náš, přesto se do něj ale noříme. Podobně se Kozák dívá na mýty. V kontrastu ke svému pojetí kritizuje tezi Lauriho Honka, podle níž je základní vlastností mýtu jeho sociální funkce, kdy slouží jako vzor pro praktické jednání. Kozákova kritika zde ovšem, domnívám se, mýjí cíl, a to dosti zásadním způsobem.

Lauri Honko vymezuje mýtus vůči jiným druhům vyprávění, typicky folklórním příběhům. Ty jsou, píše Honko, často plné postav a jevů, s nimiž se setkáváme v mýtech, nicméně zdráhá se umístit je do stejné kategorie jako klasické mýty – protože si uvědomuje rozdílnost sociálních rolí různých příběhů. Honko ve skutečnosti představuje čtyři základní funkce mýtu: Mýtus se 1) vztahuje ke skutečnostem považovaným za posvátné; 2) váže se obvykle k rituálu nebo k formalizované performanci; 3) pojed-

10 *Ibid.*, 147-150.

11 V češtině Johan Huizinga, *Homo ludens*, Praha: Mladá Fronta 1971.

nává o zásadních událostech týkajících se založení, udržování a fungování světa; a 4) slouží jako návod pro praktické jednání.¹² Jak vidno, Honkova definice mýtu je ve skutečnosti mnohem rafinovanější, než jak ji představuje Kozák, který ji omezuje na závěrečný z jejich čtyř pilířů. Kozák nepopírá, že mýty mají své sociální funkce. V průběhu knihy jim nicméně věnuje minimum prostoru (jde především o závěrečné kapitoly, v nichž odkazuje na myšlenky filozofa současné společnosti Slavojе Žižeka), zatímco se přidržuje své ústřední teze, že základním rysem mýtů je jejich divnost a ne-všednost. Není bohužel příliš jasné, jak má tato teze prakticky přispět k historickému, antropologickému, sociologickému atd. studiu konkrétních příběhů, které označíme za mýty na základě nějaké definice, ať už Honkovy, nebo třeba obsahově příbuzné Bascomovy.¹³ Jak zmiňuji výše, při komparaci příběhů a identifikaci analogických motivů v nich může být Kozákův přístup užitečný. O jeho přínosu pro studium formování, předávání a přijímání konkrétních příběhů nicméně po přečtení knihy nejsem přesvědčen.

Společenská mýtotvorba

Mám-li se pokusit načrtnout svůj pohled na dynamiku vyprávění mýtických příběhů, které by snad Honko i Bascom označili za mýty, považuji za užitečné dívat se na ně ne jako na hotové příběhy, ale jako na specifický způsob nakládání s kulturně sdíleným rezervoárem znaků a jejich významů. V tomto ohledu považuji za užitečnou nejen již představenou Honkovu definici mýtu, ale také starší Honkův článek „Memorates and the Study of Folk Beliefs“, v němž se finský badatel zabývá vztahem mezi tradovanými motivy, stavebními prvky folklórních příběhů (například „mrtvý vstal z hrobu“), folklórními vírami a představami (jak se člověk stane revenantem? Jak na takovou situaci reagovat?) a „memoráty“, vyprávěními typu „když byla babička mladá, stalo se u nich na vesnici, že mrtvý vstal z hrobu...“ Honkův argument lze stručně shrnout tak, že při studiu folklórních příběhů je nezbytné soustředit se velmi konkrétně a empiricky na způsob, jakým konkrétní sociální situace, v níž je příběh vyprávěn, včetně mechanismů sociální kontroly, ovlivňuje jak samotný syžet vyprávění, tak jeho přijetí posluchači.¹⁴ V některých situacích zkrátka některé memoráty, ať už vlastní zážitky nebo zprostředkovaná vyprávění, není dost dobře možné

12 Lauri Honko, „The Problem of Defining Myth“, *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 6, 1972, 7-19, 17-18.

13 William Bascom, „The Forms of Folklore: Prose Narratives“, *The Journal of American Folklore* 78/307, 1965, 3-20, 5-6.

14 Lauri Honko, „Memorates and the Study of Folk Beliefs“, *Journal of the Folklore Institute* 1/2, 1964, 5-19.

ani vyslovit. A naopak, některé sociální situace přímo vybízejí k permutování mýtické látky do velmi specifických podob. Pokusím se to ilustrovat na pramenném materiálu, jímž se dlouhodobě zabývám.

Na počátku 30. let 13. století se v souvislosti s prvními inkvizičními procesy v německých zemích objevila představa o obscénní sektě, která měla věřit v Luciferovo konečné vítězství nad Bohem a jeho návrat na nebesa. Pronásledovatelé této údajné sekty zároveň předpokládali, že jejími členy jsou i jistí vysoce postavení šlechtici, a samotné pilíře křesťanské společnosti jsou tak ohroženy. Jde jednak o jakýsi stínový kontra-mýtus, parafrázující a zároveň převracající příběh o Ježíšově sestupu do pekel a triumfálním návratu, jednak o propojený mýtus o silách zla, hrozcích zbourat řád civilizace. Jeden z významných, a často opisovaných, dobových pramenů, přepis veřejné výpovědi údajného člena sekty, označuje její praktiky, které kulminují v homosexuálním pohlavním styku, za *mysterium iniquitatis*,¹⁵ latinský ekvivalent řeckého *mysterion tes anomias*, tedy termínu, který užil Pavel z Tarsu pro blíže nespecifikovanou hrozbu, kterou prozatím drží na uzdě taktéž nespecifikovaný zadržovatel, *Katechón*.¹⁶ Tato soustava příběhů a tvrzení měla své předobrazy v kronikářských příbězích o obscénních sektách heretiků 11. a 12. století, které zase čerpal z pozdně antické hereziologie, prominentně ze spisů Augustinových. Zároveň je ovšem obtížné interpretovat celou tuto soustavu mimo dobový kontext konfliktu svatého římského císaře Fridricha II. a papeže Řehoře IX. ve 20. a 30. letech 13. století, kdy se to mezi oběma protagonisty a jejich stoupenci hemžilo obviněními z hereze. Antikristovství a zrady křesťanstva. Stejně tak je obtížné interpretovat vznik oné soustavy, aniž bychom vzali do úvahy institucionální konflikty a zmatky obklopující vznik papežské inkvizice jako nového typu církevního soudnictví. A konečně je třeba vzít do úvahy osobu inkvizitora Konráda z Marburgu, hlavního pronásledovatele údajné fantaskní sekty, který už dříve proslul coby propagátor radiálně asketických praktik, které ukládal i své duchovní svěřenkyni, dceři uherského krále a manželce durynského vévody, a které i podle pramenů Konrádovi nakloněných nešetřily hrubým tělesným násilím. Konrád v zásadě všude, kde mohl, zdůrazňoval zkaženost a hnusnost tělesného, což s vysokou pravděpodobností přispělo k jeho obsesi zprávami o líbání obřích ropuch nebo koprofagické imitaci eucharistie při sektářských shromážděních.¹⁷ Všechny tyto politicko-sociální a osobní roviny

15 *Error Katerorum*, ed. Bernd-Ulrich Hergemöller, *Krötenkuss und Schwarzer Kater: Teufelsdienst, Idolatrie und Unzucht in die inquisitorische Phantasie des 13. Jahrhunderts*, Warendorf: Fahlbusch Verlag 1996, 45.

16 2Thes 2,6-7.

17 K těmto souvislostem systematicky Karen Sullivan, *The Inner Lives of Medieval Inquisitors*, Chicago (IL): University of Chicago Press 2011, 76-95.

přispěly k tomu, že se na základě antické i středověké hereziologie, křesťanského mýtu a Ježíšově sestupu do podsvětí, a snad i obecně kolujících historek o divných úkazech a obludných zvířatech (ano, jde zde, terminologií Jana Kozáka, o divné příběhy), zformovala komplexní vyprávění o sektě, která měla disponovat svým vlastním mýtem (jakýsi mýtus o mýtu) a zároveň zaujala ústřední roli v mýtu o útoku antinomických sil zla proti křesťanstvu. Když se zhruba o dvě dekády později chopil této látky německý minnesenger známý jako Der Stricker (Pletač), doplnil do něj poznámku o tom, že bezprostřední příčinou luciferova pádu byla „Unminne“,¹⁸ „ne-láska“ či „ne-dvornost“, která se rozmohla mezi anděly a kterou Bernd-Ulrich Hergemöller poměrně přesvědčivě interpretuje jako sexuální poměr mužů s muži.¹⁹ Minnesenger obohatil příběh o svůj bezprostřední sociální kontext potulného dvorského básníka.

Tímto příkladem jsem se pokusil ilustrovat, že mýtotvorbu je, dle mého soudu, nejlépe vnímat jako specifické nakládání s materiálem, který sám o sobě může (a nemusí) být „bizarní“ a „divný“, způsob nakládání s ním ale nelze omezit jen na „divoké myšlení“, o němž s odvoláním na slavný koncept Claudea Lévi-Strausse Jan Kozák píše na s. 111-113. Klíčovou roli zde hraje nakládání s dotyčným materiálem, které je determinováno sociální situací na různých úrovních, a tedy analyzovatelné metodami historické pramenné kritiky, potažmo sociálních věd. V tomto smyslu se kloním k potřebě držet na uzdě fascinaci „vřením příběhů v kotli“, o němž psal J. R. R. Tolkien,²⁰ a mít na paměti, že ony „kusy kostí“, stavební prvky tradovaných příběhů, v kotli nevěrou jaksi samohybně, nýbrž na základě procesů, které lze a je záhodno podrobit analýze. Stručně řečeno, je třeba hledat a vyvažovat přístup, při němž neupřeme jedincům kreativitu a příběhům s jejich motivy atraktivitu, zároveň se jimi ale nenecháme zcela okouzlit a udržíme na zřeteli, že souřadnice, po nichž se příběhy se svými motivy pohybují, jsou určeny „suchopárným“ sociálním, a toto sociálně také rozhoduje, bude-li daný příběh možné (například) v Honkové klasifikaci považovat za mýtus.

Kognitivní vědec Mark Turner argumentuje, že člověk je vypravěčem příběhů z podstaty svého mentálního ústrojí. Myšlení podle něj předchází jazyku, člověk intuitivně myslí v příbězích.²¹ Je-li tomu tak, pak je snad

18 Wolfgang W. Moelleken (ed.), *Die Kleindichtung des Strickers* 5, Göppingen: Kümmerle 1978, 210-211.

19 Bernd-Ulrich Hergemöller, „Black Sabbath Masses: Fictitious Rituals and Real Inquisitions,“ in: Christoph Auffarth – Loren T. Stuckenbruck (eds.), *The Fall of the Angels*, Leiden – Boston (MA): Brill 2004, 176-190, 181.

20 John R. R. Tolkien, *On Fairy Stories*, Oxford: Oxford University Press 1949.

21 Mark Turner, *Literary Mind*, Oxford: Oxford University Press 1996 (česky vyšlo jako *Literární mysl*, Brno: Host 2005).

možné říct, že narativní *myšlení* a společenská *kommunikace*, k níž patří vyprávění příběhů, se k sobě mají podobně, jako spektrum slyšitelných zvuků a tvorba melodií, lze-li si dovolit přeznačit Lévi-Straussův přírůdek ze *Syrového a vařeného*.²² Pochopitelně s vědomím, že přeznačení klasika příměru je podmíněně mou povrchní znalostí jeho díla, náklonností k hudebním metaforám, ale také mým očekáváním ohledně toho, kdo budou čtenáři časopisu *Religio*, tedy sociální skupina, k níž se pokouším obracet – zkrátka spleťtým sociálním kontextem.

Nespoutaný tanec a analytická ukotvenost

Pokusil jsem se zde na několika stránkách vyjádřit základní námitku, kterou vůči knize Jana Kozáka mám: Jeho snaha o „nikoliv tuhomyslný“ syntetický přístup paradoxně vede k reduktivnímu pohledu na mýtotořbu a tato redukce je motivována fascinací zdánlivou nespoutaností a analyticky neuchopitelností mýtických látek.

Podkapitolou, která dobře ukazuje kořeny limitů Kozákova přístupu, je uvedení do tématu „symbolických soustav“ na str. 29-31. Kozák píše, že „symbolická soustava ... nás zcela obklopuje, dává našim životům orientaci ... a přesto je velmi obtížné říci, kde se vlastně nachází a v jakém smyslu ‚je tu‘“. Lze souhlasit, že vůbec definovat, co je to „symbolická soustava“, natož ji lokalizovat v žitých světech jedinců i kolektivů, je úkol sisyfovský. Máme-li se však o něčem, jako jsou soustavy symbolů, smysluplně bavit, měli bychom představit přinejmenším pracovní koncept toho, na jaké rovině se pohybujeme: Na rovině individuální myslí, nebo sdíleného, společensky konstruovaného světa? Pokud na rovině individuální myslí, k jaké teorii myšlení se představované pojetí vztahuje? Máme zde co dočinění s přístupem psychoanalytickým? Nebo fenomenologickým? Nebo snad kognitivně-naturalistickým? A pohybujeme-li se na rovině společenské konstrukce, používáme konstruktivisticko-sociologický přístup Bergerův a Luckmannův? Nebo symbolicko-antropologický pohled Geertzův? Nebo se soustředíme na projevy společenských mocenských struktur v jazyce, jako to ve svých raných dílech dělal Michel Foucault? Každý z těchto šesti nastíněných přístupů je možný, každý ale bude nevyhnutelně nakládat s pojmem „symbolická soustava“ velmi odlišným způsobem. Tím, že Jan Kozák řekne, že povahu symbolických soustav je obtížné definovat a lokalizovat, a u toho skončí, otevírá si dveře k prakticky neomezené kreativní interpretaci, řečeno s Eliadem, nejrůznějších kulturních látek a materiálů a zároveň se imunizuje vůči kritice určité vágnosti svého textu. Vždyť si přeci uvědomuje, že vše, o čem píše, má „neostré hranice“.

22 Claude Lévi-Strauss, *Syrové a vařené*, Praha: Argo 2006, zejm. 26-43.

Týmž krokem si nicméně Kozák značně zužuje prostor ke skutečné analýze jakéhokoliv pramenného materiálu i badatelských koncepcí o něm, a naopak jej vytyčená cesta nevyhnutelně vede blízko (snad až příliš!) k parodovaným pozicím typu „vše souvisí se vším“.

Podobně jako k samotným mýtům se Jan Kozák chová i k „velkým teoriím“, s nimiž si předsevzal nakládat kreativně a zároveň s respektem. Už Petr Abélard věděl, že i k těm největším autoritám vlastního intelektuálního prostředí je třeba přistupovat dialekticky, metodou *sic et non*, nehledat za každou cenu soulad mezi jejich výroky, nýbrž nebát se říct, že i ty největší kapacity občas tvrdí zcela protichůdné věci a nelze dát plně za pravdu oběma zároveň. Což neznamená, že posléze nemůžeme směřovat ke třetímu pohledu, který se u obou autorit inspiruje, a zde má Jan Kozák pravdu, že jako badatelé v humanitních a společenských vědách až příliš často vyhazujeme do komína celé stohy děl „překonaných“ autorů, aniž bychom se zamysleli, není-li v nich přeci jen obsaženo cosi pro nás podnětného. Specifikum Kozákova přístupu k „velkým teoriím“ lze nicméně shrnout asi tímto příměrem: Staří velikáni, jako Eliade, Jung, ale třeba i Lévi-Strauss nebo Dumézil, se toulali a toulají krajinou bádání o náboženství jako divocí vlci. Sami si svůj status nezkrocených, široce rozkročených a dalekosáhlá tvrzení postulujících myslitelů bezmála polyhistorického stříhu pečlivě vybudovali. Narazíme-li na takového vlka, nabízí se nám několik možností, co udělat. Můžeme ho zastřelit, jako to dělá řada současných badatelů. Můžeme se jej také pokusit domestikovat a přeměnit ve psa, který si v sobě zachová něco z vlčího původu, a zároveň nám může být užitečný. To ale Jan Kozák, z respektu k vlkům, který přechází ve fascinaci jejich nespoutaností, nechce dělat. Rozhoduje se namísto toho s vlky „radostně tančit“. Nicméně, kdo chce s vlky býti, musí s nimi i výtí, a v posledku se stát jedním z nich. To je, a troufnu si říci, že zjevně uvědomovanou, ba záměrnou, ambicí knihy Jana Kozáka. Takové „zvlčení“ religionisty naráží na své limity, jak jsem se pokusil nastínit výše, zároveň jej ale nelze šmahem odsoudit a nařídít intelektuální odstřel, což jsem se pokusil nastínit také.

Ke knize Jana Kozáka je, domnívám se, třeba přistupovat spíše jako k publikované kolekci pracovních poznámek a nástinů esejů než jako k systematické studii, a jako taková může být v jistých ohledech obohacující. Zároveň se tento formát textu poměrně záhy vyčerpává. Těžiště současné religionistiky by, domnívám se, mělo ležet ve studiích soustředěnějších, střídmejších a především analytičtějších. Víření radostného tance si lze chvíli užívat, pro nový vhled do problematiky mýtu by ale snad bylo vhodnější zaujmout klidnější, ukotvenou pozici a pozorovat terén.



SUMMARY

Reductive Dance with Wolves: About Jan A. Kozák's Book *Monomýtus*

This article is a critical response to the book *Monomýtus* by Jan A. Kozák. It argues that although Kozák presents his approach to the category of myth as non-reductive, in a certain sense he reduces the narratives he summarizes under the term myth to their "weird" and "bizarre" motifs, while neglecting the social dimension of the formation and reproduction of these narratives.

The article further argues that studying the social circumstances of a narrative's formation and construction is necessary to understand not only its social function, but also its internal structure, including the character and role of "weird" motifs in the story.

In the concluding section, the article addresses certain terminological blurriness of the book, which might be related to the author's non-reductionist ambitions, but limits the analytical potential of Kozák's contribution, just like does the overly synthetic approach to classical works on the theory of myth.

Keywords: myth; narrative; reductionism; social dimension; critical response

Department of Philosophy and Religious Studies FRANTIŠEK NOVOTNÝ
Faculty of Arts and Philosophy
University of Pardubice
Stavařov 97
532 10 Pardubice
Czech Republic

frantisek.novotny@upce.cz