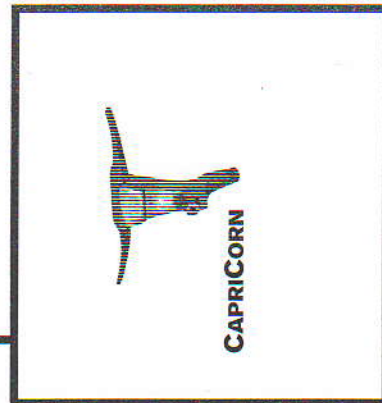


**CLAUDE
LÉVI-STRAUSS**

Strukturální
antropologie

Argo



XI. STRUKTURA MÝTŮ¹⁾

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

tabulka (příčemž opakujeme, že ji nevnučíme ani nepředkládáme k úvaze odborníkům v oblasti klasické mytologie, kteří by ji do zajiště chřelí pozměnit, ne-li odmítnout):

Kadmos hledá svou sestru Europu, unesenou Diem

Kadmos zabije draka

Spartáně se navzájem vyhladí

Labdakos (otec Laiův) = „kulhavý“ (?)

Oidipus zabije svého otce Laia

Laios (otec Oidipův) = „křivý“ (?)

Oidipus zabije Sfingu

Oidipus = „oteklá noha“ (?)

Oidipus se ožení s lokastou, svou matkou

Eteokles zabije svého bratra Polyneika

Antigona pochová svého bratra Polyneika a tím poruší zákaz

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

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

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

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

Tyto hypotézy pomáhají pochopit smysl čtvrtého sloupce. V mytologii lidé zrození ze země bývají často zobrazováni tak, že ve chvíli, kdy se vynoří na povrch, nedokáží chodit nebo chodí neobratně. Tak u Pueblanů chtonické bytosti jako Shumaikoli nebo Muyingwú⁷⁾, podobléjící se na vzniku lidí, jsou kulhavé (v textech se jim říká „Zakřivená noha“, „Zraněná noha“, „Měkká noha“). Totéž platí o Koskimech v mytologii Kwakiutlů: poté co je pohltilo chtonické monstrum Tsiakish, vystoupili opět na zemský povrch, „klopýtající dopředu nebo stranou“. Společným rysem čtvrtého sloupce by tedy mohla být *stálost lidské autochtonnosti*. Z toho by plynulo, že čtvrtý sloupec je ve stejném vztahu ke sloupci třetímu jako první sloupec ke druhému. Nemožnost sloučit tyto grupy vztahů je překonána (nebo spíš nahrazena) tvrzením, že dva navzájem protikladné vztahy jsou totožné do té míry, do jaké je každý – stejně jako ten druhý – protikladný se se-

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

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

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

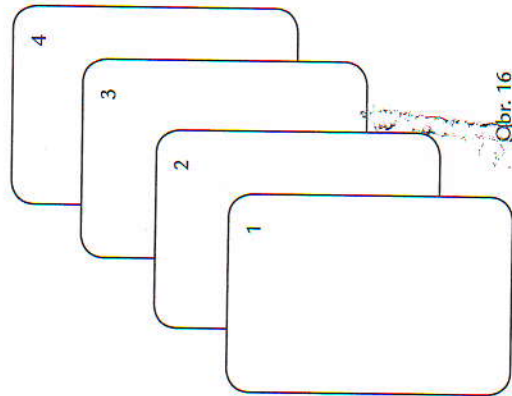
Náš metoda nás tedy zbavuje obříže, která dosud byla jednou z hlavních překážek stojících v cestě pokroku mytologických studií, totiž hledání *autentické* nebo *původní* verze. My naopak navrhuje definovat každý mýtus jako souhrn všech jeho verzí. Jinými slovy: mýtus zůstává mýtem, dokud je jakožto takový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

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

Z toho, co jsme uvedli, vyplývá jeden významný důsledek. Poně- vadž konkrétní mýtus se skládá ze všech svých variant, strukturální analýza bude muset přihlížet ke všem stejně. Jakmile tedy prozkou- máme známé varianty thébské verze, vezmeme v úvahu také ostatní: příběhy týkající se vedlejší linie Labdakovy, zahrnující Agauu, Pen- thea i samu Lokastu; thébské varianty o Lykovi, v nichž Amfión a Zé- thos hrají úlohu zakladatelů města; jiné, vzdálenější, pojednávající o Dionýsovi (Oidipově bratraci z matčiny strany), a athénské le- gendy, ve kterých úloha, již Théby přisuzovali Kadmovi, připadá Ke- kropovi, atd. Ke každé z těchto variant vypracujeme tabulku, kde každý prvek bude umístěn tak, abychom jej mohli srovnat s odpoví- dajícím prvkem v ostatních tabulkách: zahubení hada Kerkopem s obdobnou epizodou v příběhu Kadmově; opuštění Dionýsa a Oi- dipa, „Oteklá noha“ a Dionýsos *loxias*, tj. „šněrující cestu“; hledání Európy a Antiopy; založení Théb, jednou Spartány, podruhé di- oskúry Amfíonem a Zéthem; Zeus unáší Európu nebo Antiopu a po- dobná epizoda, v níž oběti je Semelé; Théban Oidipus a Perseus z Argu, atd. Tak získáme několik dvojrozměrných tabulek, z nichž každá se bude vztahovat k jedné variantě,

a tyto tabulky postavíme vedle sebe jako paralelní řady, čímž zís- káme trojrozměrný celek. Ten lze „čist“ třemi různými způsoby: zleva doprava, shora dolů a zepředu do- zadu (nebo naopak). Tyto tabulky nebudou nikdy zcela totožné. Avšak zkušenost dokazuje, že dife- renciační odchylky, kterých si do- zajista povšimneme, se vyznačují významnými korelacemi, umožňu- jícími podrobit je všechny logič- kým operacím pomocí postupu- ných zjednodušování, a posléze dospět ke strukturálnímu zákonu zkoumaného mýtu.

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



Obr. 16

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

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

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

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

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

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

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

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

ZMĚNA	SMRT
mechanické využití rostlin (žebříky k výstupu z dolních světů)	zahubení lidských dětí bohy (utopením)
alimentární využití planých rostlin	magický zápas s Lidem rosy (sběrači proti zahradníkům)
alimentární využití kulturních rostlin	oběť bratra a sestry (mající zajistit vítězství)
periodický charakter zemědělských činností	adopce bratra a sestry (vyměnou za kukuřici)
alimentární využití zvířete (lov)	válka s Kyanakwe (zahradníci proti lovcům)
nevyhnutelnost války	válka, vedená dvěma Bohy války
	oběť bratra a sestry (mající zajistit vítězství nad Potopou)
	záchrana kmene (objevení středu Světa)
	TRVÁNÍ
	SMRT

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

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

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

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

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

Ve všech mýtech západních Pueblanů je logická formulace pro-

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

ŽIVOT (-RŮST)	PŮVOD
(Mechanické) využití rostlinné říše přihlížející pouze k růstu	
Alimentační využití rostlinné říše omezené na plané rostliny	SBĚR
Alimentační využití rostlinné říše zahrnující rostliny plané i kulturní	ZEMĚDĚLSTVÍ
Alimentační využití živočišné říše omezené na zvířata	LOV
Ničení živočišné říše rozšířené na lidi	VÁLKA
SMRT (= ÚBYTEK)	

(Zde však je rozpor, jde o po-přetí života = zkázu, a proto)

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

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

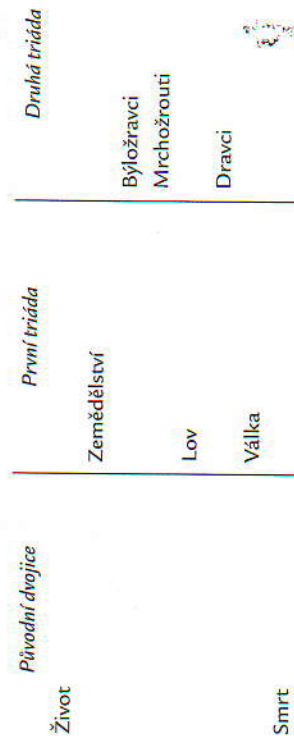
tedy řada kombinaturních variant plnicích v různých kontextech tutéž funkci. Tak chápeme, proč v pueblanských rituálech mohou klau-nům připadat válečné funkce. Problém, jenž byl často považován za neřešitelný, se rázem vyřeší, když poznáme, že klauni (jakožto nasytové, kteří mohou beztrněně požívat nemístně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

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

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

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

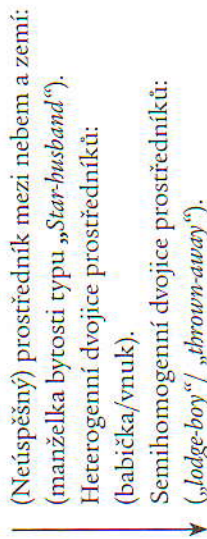
Postava, které v americké mytologii obvykle říkáme *trickster*, byla dlouho záhadou. Jak vysvětlit, že téměř v celé Severní Americe tato úloha připadla kojotovi nebo havranovi? Důvod této volby vyjde najevo, jakmile poznáme, že mytické myšlení vychází z uvědomění si určitých protikladů a postupně se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



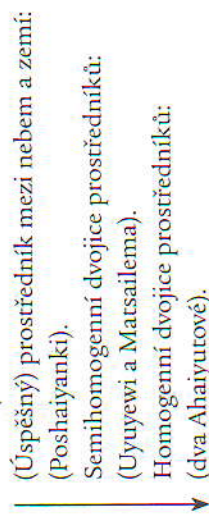
Tato struktura má platnost implicitní úvahy: mrchožrouti se podobají dravcům (požívají živočišnou potravu), ale také výrobčům rostlinné potravy (nezabíjejí to, co jedí). Pueblané, pro které je zemědělský život „významnější“ nežli lov, formulují tutéž úvahu poněkud odlišně: havrani jsou pro zahrady tím,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

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

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



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



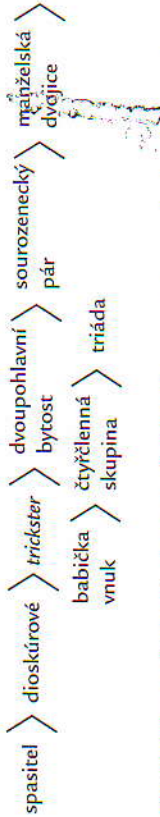
Korelace téhož typu se mohou vyskytnout rovněž na ose vodovné (to platí dokonce i v rovině jazyka, tak třeba četné konotace kořene *pose* v tewštině, jak je uvádí Parsons: kojot, mlha, skalp atd.). Kojot (jenž je mrchožrout) zaujímá místo uprostřed mezi býložravci a masožravci *jak*o mlha mezi nebem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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

Můžeme vytvořit řadu formálně analogickou s kereskými verzemi podobného mýtu:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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



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

XII. STRUKTURA A DIALEKTIKA¹⁾

Od Langa přes Durkheima, Lévy-Bruhla a van der Leeuwa až po Malinowského sociologové či etnologové, kteří se zajímali o vztahy mezi mýtem a rituálem, si zmíněné vztahy představovali jako určitou redundanci. Někteří spatřují v každém mýtu ideologickou projekci rituálu, mající sloužit za základ mýtu, jiní tento vztah převrací a rituál pojmají jako jakousi ilustraci mýtu v podobě pohybujících se obrazů. V obou případech se mezi mýtem a rituálem předpokládá pevná korespondence čili homologie: bez ohledu na to, kterému z nich se připisuje úloha originálu a kterému úloha odrazu, mýtus a rituál se navzájem reprodukuje, jeden v rovině jednání, druhý v rovině pojmu. Zbývá však zodpovědět otázku, proč ne všechny mýty odpovídají rituálům a naopak, proč zmíněnou homologii lze dokázat jen ve velmi malém počtu příkladů, a konečně a především: jaký je důvod onoho zvláštního zdvojení.

Mám v úmyslu ukázat (a budu se přitom opírat o konkrétní příklad), že tato homologie neexistuje vždy, nebo přesněji, že by mohla být – když existuje – zvláštním případem obecnějšího vztahu mezi mýtem a rituálem a mezi rituály samými. Takový vztah ovšem implikuje, že si prvky zdánlivě odlišných rituálů nebo prvky rituálu a mýtu bod po bodu odpovídají, aniž by se však tato korespondence mohla pojímat jako homologie. Má-li být rekonstruována v příkladu, který zde budeme rozebírat, bude to vyžadovat řadu předběžných operací: permutací nebo transformací, v nichž možná tkví důvod onoho zdvojení. Pokud je naše hypotéza správná, budeme muset přestat vztah mýtu a rituálu hledat v jakési mechanické kauzalitě a pojímat jejich vztah na úrovni určité dialektiky, dosažitelné pouze za předpokladu, že mýtus i rituál předem zredukujeme na jejich strukturální prvky.

Nástin takového důkazu je podle mě příhodnou počtou dílu a mětodě Romana Jakobsona. On sám se o mytologii a folklor několikrát zajímal; postačí, když připomenu jeho článek o slovanské mytologii ve Funkově a Wagnallově *Standard Dictionary of Folklore*, sv. I (New York 1950) a jeho cenné komentáře k *Russian Fairy Tales* (New York 1945). Dále je zřejmé, že metoda, které se přidržuji, představuje pouhé rozšíření metody strukturální lingvistiky, k níž se Jakobsonovo



XIII. TŘI MAORSKÉ DŘEVOREZBY (18. nebo 19. století). Podle AUGUSTUS HAMILTON, *Maori Art*.

jméno pojí, do jiné oblasti. A konečně Jakobson vždy mimořádně dbal těsného spojení strukturální analýzy s dialektickou metodou; své slavné *Principy historické fonologie* (Principes de phonologie historique) uzavřel slovy: „Spojení statiky a dynamiky je jednou z nezákladnějších dialektických antinomii, jež vyznačují pojem jazyk.“ Snažím-li se tedy probádat vzájemné implikace pojmu struktura a dialektického myšlení, kráčím tak jednou z cest, které vyznačil on sám.

V díle G. A. Dorseye věnovaném mytologii Pawneeů, sídlících v severoamerických prériích (*The Pawnee: Mythology*, část I, Washington 1906), najdeme pod čísly 77 až 116 řadu mýtů vysvětlujících původ šamanských schopností. Několikrát (viz č. 77, 86, 89 a *passim*) se v něm opakuje motiv, který pro zjednodušení nazvu *těhotný chlapec*. Seznamme se zběžně např. s mýtem č. 77.

Jeden těchto věcí neznalý chlapec postřehl, že má magické schopnosti, které mu umožňují léčit nemocné. Jeden starý, oficiálně uznávaný čaroděj, žárlící na jeho vzrůstající prestiž, jej v doprovodu své ženy několikrát navštívil. Celý vzteklý, že na oplátku za svá vlastní naučení se – ze zcela pochopitelných důvodů – nedozvěděl žádné tajemství, nabídl chlapci svou dýmku, naplněnou kouzelnými bylínami. Takto očarovaný chlapec zjistil, že je těhotný. Pln studu opustil vesnici a vydal se hledat smrt mezi divou zvěří. Ta, pohnuta jeho nešťěstím, se ho rozhodla vyléčit – vyňala mu z těla plod a vstřípla mu své magické schopnosti, díky nimž chlapec po návratu ke svým zlého čaroděje zabil a sám se stal věhlasným a ctěným léčitelem.

Když text tohoto mýtu, jehož jediná verze má v Dorseyově práci třináct stránek, pozorně analyzujeme, povšimneme si, že je vybudován kolem dlouhé řady opozic: 1. *šaman zaspěčený / šaman nezaspěčený*, tj. opozice mezi mocí získanou a mocí vrozenou; 2. *dítě / starček*, protože mýtus zdůrazňuje mládí nebo stáří každého z protagonistů; 3. *splynutí pohlaví / rozlišení pohlaví*, veškeré metafyzické myšlení Pawneeů se totiž zakládá na představě, že na počátku světa byly protikladné prvky smíšeny a dílo bohů nejprve spočívalo v jejich odlišení. Chlapec je bezpohlavní, nebo přesněji: mužský a ženský princip u něho splyvají. Naopak u starce je rozlišení pohlaví definitivní; to v mýtu jasně vyjadřuje vždy přítomná dvojice čaroděje a jeho ženy, stojící v protikladu k samotnému hošíkovi, který v sobě však skrývá

mužství i ženství (těhotný muž); 4. *plodnost dítěte* (vzdor jeho panictví) / *neplodnost starce* (vzdor jeho neustále připomínanému manželství); 5. nevratný vztah oploďňování „syna“ „otcem“ je zde dán v protikladu k rovněž nevratnému vztahu, který představuje „otcova“ pomsta za to, že mu „syn“ nesvěří žádné tajemství (žádné totiž nemá) výměnou za tajemství jeho; 6. trojí opozice mezi magií *rostlinnou* (a *skutečnou*: drogou, pomocí níž stařec dítě oplodní – jde však o magii *léčitelnou*) a magií *původu živočišného* (a *symbolickou*: manipulace s lebkou), pomocí kterého dítě zabije starce, *aniž tomu kyně naděje na vzkršení*; 7. jedna z obou magií spočívá ve *vložení*, druhé ve *vyjmutí*.

Tuto výstavbu na základě opozic najdeme i v detailech. Zvěř k chlapci pocítí soucit ze dvou důvodů, v textu jasně uvedených: chlapec v sobě kumuluje charakteristické rysy muže i ženy; toto spojení u něho vyjadřuje protiklad mezi hubeným tělem (už celé dny se postí) a tlustým břichem (tloušťka břicha je dána chlapcovým stavem). Aby mu přivodili potrat, *byložravci zvracejí kosti*, zatímco *masožravci vyjmají maso* (trojí opozice); konečně hrozí-li chlapci nebezpečí, že mu tlusté břicho způsobí smrt (v mýtu č. 89 je plod nahrazen hroudou hlíny, která roste, až dotyčného roztrhne), čaroděj na okluzi břišní dutiny skutečně zemře.

Verze uvedená pod č. 86 některé z uvedených opozic zachovává a zároveň zesiluje: vrah svou oběť spustí na konci provazu do podsvětí (příbýtku kouzelných zvířat, savců), aby mu tam nasbírala pera orla a žluny zelené, tj. ptáků sídlících v nebi, z nichž jeden je blíže spjat s empyreem a druhý s bouří. Tuto inverzi systému světa doprovází korelační obnova opozice (s níž jsme se setkali v „přímém“ systému mýtu č. 77) mezi masožravci a býložravci: tentokrát se masožravci postarají o kosti plodu a býložravci o jeho krev, což je „normální“. Tak vidíme všechno, čeho by se strukturální analýza obsahu mýtu mohla sama dobat: transformační pravidla umožňující přechod mezi jednotlivými variantami na základě operační podobných operacím algebraickým.

Zde bych však chtěl upozornit na jiný aspekt problému. Kterému pawneeskému rituálu mýtus o těhotném chlapci odpovídá? Na první pohled žádnému. Pawneeové nemají šamanská společenství založená na věkových třídách, kdežto mýtus zdůrazňuje rozpor mezi generacemi. Vstup do zmíněných společenství nevyžaduje zkoušky ani platby. Jak uvádí Murie, u Pawneeů „the usual way to become a medicine-man was to succeed one's teacher at his death.“²⁾ Naopak celý

náš mýtus spočívá na dvojí představě moci vrozené, a proto popírané učitelem, jenž osobě, kterou nechce za svého nástupce, k takové moci neukázal cestu.

Řekneme tedy, že pawneeský mýtus odráží systém, který je korelativní a opoziční k systému převažujícím v pawneeském rituálu? To by bylo správné jen částečně, protože opozice by nebyla relevantní – přesněji řečeno, pojem opozice tu není heuristický, protože některé rozdíly mezi mýtem a rituálem vysvětluje, a jiné ponechává nevysvětleny. Přehlíží zejména motiv těhotného chlapce, kterému jsme ve skupině zkoumaných mýtů přisoudili stěžejní význam.

Všechny prvky mýtu naopak do sebe zapadnou, když mýtus srovnáme nikoliv s odpovídajícím rituálem Pawneců, nýbrž se symetrickým a protikladným rituálem převládajícím u příjinních kmenů Spojených států, které svá šamanská společenství a pravidla vstupu do nich pojímají opačně nežli Pawneecové. Jak říká Lowie, „the Pawnee have the distinction of having developed the most elaborate system of societies outside the age-series“.³⁾ V tomto směru jsou protikladem Černonožců a vesnických kmenů, Mandanů a Hidatsů, kteří představují nejvýhraněnější příklady onoho druhého typu a s nimiž jsou nejen kulturně, ale také zeměpisně a historicky spjata prostřednictvím Aríkarů, kteří se od Skidi Pawneců (u nichž sbíral mýtus Dorsey) oddělili teprve v první polovině 18. století.

U těchto kmenů, jednotlivá společenství tvoří věkové třídy – k přechodu z jedné do druhé dochází na základě koupě; vztah mezi prodávajícím a kupujícím je chápán jako vztah mezi „otcem“ a „synem“, navíc kandidát se vždy dostaví v doprovodu své ženy a ústředním motivem transakce je předání „synovy“ ženy „otci“, jenž s ženou vykoná skutečnou nebo symbolickou soulož, vždy pojímanou jako akt oplodnění. Shledáváme se tedy se všemi opozicemi už analyzovanými v rovině mýtu, dochází však k inverzi hodnot přisuzovaných každé dvojici: zasvěcený a nezasvěcený, mládí a staří, splynutí a rozlišení pohlaví atd. V rituálu Mandanů, Hidatsů nebo Černonožců totiž „syna“ doprovází manželka, stejně jako v mýtu pawneeském žena doprovázela „otce“, ale zatímco v pawneeském mýtu byla pňouhou státičkou, tentokrát hraje hlavní úlohu: je oplodněna orcem a zplodí syna, takže v sobě zahrnuje onu dvojpohlavnost, kterou mýtus přisoval synovi. Jinými slovy, sémantické hodnoty jsou tytéž, pouze jsou posunuty o jeden řád vzhledem k symbolům, které jim slouží za nositele. V této souvislosti je zajímavé porovnat prvky, jimž se v obou

systémech přisuzuje úloha oplodňujícího činitele: v pawneeském mýtu dýmku, kterou otec a jeho žena přinášejí synovi; v rituálu Černonožců vodnici, již nejprve přeneše otec na synovu ženu a ta potom na syna. Dýmka, dutá trubice, je totiž prostředníkem mezi nebem a prostředním světem, takže se nachází ve vztahu symetrie a inverze k úloze připadající v mytologii přerů vodnici, jak jasně vyplývá z některých variant cyklu nazývaného „star husband“, kde vodnice je jakousi plnou zátkou, přerušující spojení mezi oběma světy. Když se jejich pořadí převrátí, jednotlivé prvky mění znaménko.

Pawneeskému mýtu odpovídá rovněž podivuhodný rituál Hidatsů (na jehož archaické čínské paralely, pokud vím, dosud nikdo neupozornil) spočívající ve vystavení žen v přístřešku pokrytém sušeným masem místo střešní krytiny: platí se masem – jednou oplodňujícím otcům vlastním kouzlo, podruhé zase kouzelným zvířatům plnicím úlohu ne-otců (= způsobujících potrat). V jednom případě je však maso prezentováno jako nádoba (přístřešek pokrytý masem), kdežto ve druhém případě se výslovně uvádí, že má být předloženo jako obsah (tašky napěchované masem). Tyto paralely bychom mohli sledovat ještě dál, dovedly by nás k témuž závěru: pawneeský mýtus ukazuje rituální systém opačný nikoliv k systému převládajícímu u tohoto kmene, nýbrž k systému, který Pawneecové nepoužívají a který náleží spřízněným kmenům, jejichž rituální organizace je pravým opakem rituální organizace Pawneců. Navíc vztah mezi oběma systémy se vyznačuje kontrapunktickým charakterem: jestliže jeden platí za stoupající, pak druhý se jeví jako klesající.

Takto jsme jeden pawneeský mýtus uvedli do vztahu korelace a opozice k cizímu rituálu. Je pozoruhodné, že vztah téhož druhu, ale mnohem složitější lze objevit mezi týmy mýtem a rituálem, který sice neprovádějí pouze Pawneecové, ale který se mezi nimi stal předmětem mimořádně důkladného výzkumu: rituálem Hako.⁴⁾

Hako je alianční rituál mezi dvěma skupinami; na rozdíl od pawneeských společenství, jejichž místo v sociální struktuře je pevně dáno, zmíněné skupiny se mohou navzájem libovolně vybírat. Přitom však vstupují do vztahu *otec/syn*, tj. do téhož vztahu, jenž definuje stálý vztah mezi po sobě jdoucími věkovými třídami u sedentárních kmenů. Jak to kdysi důkladně dokázal Hocart, vztah *otec/syn*, na kterém Hako spočívá, lze považovat za permutaci aliančního vztahu

mezi příbuznými ze strany otcovy a matčiny.⁵⁾ Jinými slovy, mýtus o těhotném chlapci, rituál postupu na vyšší stupeň v řadě věkových tříd u Mandanů a Hidatsů a Hako představují grupy permutací, jejichž zákonem je ekvivalence mezi opozicemi *otec/syn* a *muž/žena*. Osobně jsem ochoten tvrdit, že tato rovnice se opírá o distinktivní rysy příbuzenského systému nazývaného crow-omaha, v němž vztahy mezi sešvagřenými skupinami jsou formalizovány právě v termínech vztahů mezi předky a potomky, zde se však touto stránkou problému hlouběji zabývat nemůžeme.

Jen tedy rychle prozkoumám poslední fáze rituálu (od šestnácté do devatenácté podle Fletchera dělení), mající nejposvátnější charakter a vykazující řadu pozoruhodných analogií s mýtem o těhotném chlapci. Otcova skupina přišla do synovy vesnice; symbolicky se zmocní malého dítěte (lhostejno, zda chlapce, nebo dívky – dítěte bezpohlavního či přesněji dítěte s pohlavím neurčitým, viz *tamtěž*, s. 201) a posvětí je řadou pomazání, jež ho mají ztotožnit s Tirawou, nejvyšším božstvem nebeského světa. Poté dítě v pokrývce vyzvednou – nohy mu přitom včínávají dopředu – a v této poloze jím pohybují jako falem, čímž znázorňují symbolickou soulož se světem, představeným kruhem nakresleným na zemi, do kterého dítě údajně nechá jako vejce spadnout hnízdo žluvy. „The putting of the child's feet in the circle means the giving of new life“, jednoznačně to komentuje indiánský informátor (*tamtěž*, s. 245). Nakonec kruh smažou, smýjí dítěti masti a zase je pošlou hrát si s kamarády.

Je zřejmé, že na všechny tyto operace lze pohlížet jako na permutaci prvků mýtu o těhotném dítěti. V obou případech máme tři protagonisty:

řada mýtu	syn	otec (nebo manžel)	otcova žena
řada rituálu	{ syn	otec	dítě
	(permutace manželky)	(permutace manžela)	(permutace syna)

V obou řadách je rovněž patrné pohlaví dvou protagonistů, pohlaví jednoho zjevně není (syn nebo dítě).

V řadě mýtu neurčitost pohlaví synovi umožňuje být napůl mužem a napůl ženou; v řadě rituálu se plně stává jak mužem (aktivním činitelem koitu), tak ženou (porodí hnízdo, symbolizující vejce, do kruhu, jež symbolizuje hnízdo).

Z veškeré symboliky Haka vyplývá, že otec oplodní syna prostřednictvím ambivalentní funkce dítěte, stejně jako v mýtu ambivalentní

funkce dvojice čaroděj-žena oplodní dítě a v rituálu usedlých kmenů otec oplodní syna prostřednictvím ambivalentní funkce synovy ženy. Tato pohlavní obojakost jednoho z protagonistů je v kontextu neustále zdůrazňována; v tomto ohledu lze srovnat pytel, z něhož vyčnívají nohy dítěte (Hako), dítě mužského pohlaví s vystoupilým břichem (pawneeský mýtus) a ženu držící v ústech vyčnívající vodnici (mýtus Černonožců, o němž se opírá rituál postupu do společenství *kéit-foxes* poskytnutím manželky).

V jiné práci⁶⁾ jsem se pokusil ukázat, že genetický model mýtu (tj. ten, který mu dává vzniknout a zároveň určuje jeho strukturu) spočívá v aplikování čtyř funkcí na tři symboly. Zde jsou ony čtyři funkce určeny dvojí opozicí *starší / mladší* a *mužský / ženský*, z čehož vyplývají tyto funkce: otec, matka, syn, dcera. V mýtu o těhotném chlapci mají otec i matka každý svůj odlišný symbol a funkce syn, dcera splyývají ve třetím dostupném symbolu, dítěti. V rituálu Mandanů a Hidatsů otec a syn jsou odlišeni, zatímco synova žena je nositelkou funkce matka a dcera. Složitější je situace v rituálu Hako, kde symboly, rovněž tři, kromě otce a syna uvádějí na scénu další postavu: synovo dítě (chlapce nebo dívku). Zde však aplikování funkcí na symboly vyžaduje ideální dichotomizaci symbolů: jak jsme viděli, otec je zároveň otcem i matkou, syn synem i dcerou a postava dítěte přebírá od obou ostatních jednu z jejich polovičních funkcí: oplodňujícího činitele a oplodňované osoby (dcery). Je pozoruhodné, že toto složitější rozdělení funkcí mezi symboly je charakteristická pro ten z uvedených tří systémů, který jako jediný vyžaduje reciprocitu: pokud jde totiž vždy o uzavření aliance, v prvním případě je odmítnuta, ve druhém požadována a pouze ve třetím případě dojednána.

Dialektický vztah mezi mýtem a rituálem musí být založen na výzkumech struktury, jimiž se zde nemůžeme zabývat; spokojíme se tím, že čtenáře odkážeme na uvedenou pojednání. Snad jsme však ukázali, že máme-li tento vztah pochopit, je nezbytné srovnávat mýtus s rituálem nejen v rámci téže společnosti, ale také s náboženskými představami a praktikami sousedních společností. Jestliže určitá skupina pawneeských mýtů představuje permutaci nejen určitých rituálů téhož kmene, ale také rituálů jiných etnických skupin, nelze se spokojit analýzou ryze formální: ta je jen předběžnou etapou výzkumu, plodnou, pokud umožňuje formulovat přesněji, než to obvykle činíme, problémy geografie a historie. Strukturální dialektika tedy nepopírá historický determinismus: sama jej vyžaduje a poskytuje

mu nový nástroj. Ostatně Jakobson spolu s Meillem a Trubeckým opakovaně dokázal, že projevy vzájemných vlivů mezi jazykovými oblastmi zeměpisně sousedícími nemohou stát mimo strukturální analýzu – to je slavná teorie jazykových svazů. Pokusil jsem se ji obohatit o skromný příspěvek, aplikovaný na jiný obor, přičemž jsem zdůraznil, že afinita nespočívá jen v difuzi některých strukturálních rysů mimo jejich původní oblast nebo v odporu vůči jejich šíření: afinita může postupovat také na základě antitéze a dát vzniknout strukturám majícím charakter odpovědí, nápravných prostředků, omluv, nebo dokonce výčitek svědomí. V mytologii stejně jako v lingvistice klade formální analýza bezprostředně otázku smyslu.

UMĚNÍ
