

Indiánský mýtus o „Orfeovi“

Petr Kylaoušek, Filozofická fakulta Masarykovy univerzity

Synkretismus mytologických představ není jen záležitost řecko-římské antiky. Setkáme se s ním v jiných kulturách a jiných dobách. Některé příklady najdeme v kanadské literatuře. Počátky nutno hledat v prvních kontaktech mezi původními obyvateli severoamerického kontinentu a jezuitskými misionáři, kteří v tehdejší Nové Francii rozvinuli svou činnost. *Misijní zprávy (Relations)*, každoročně uveřejňované pařížským knihtiskařem Sébastienem Cramoisym (1632-1673), se těšily zájmu čtenářů, alespoň dokud trval zájem francouzské veřejnosti o Kanadu. Byly důležitou součástí církevní a státní propagandy. I když mezi autory najdeme některé význačné osobnosti (Paul Le Jeune, Paul Ragueneau, François Le Mercier, Jean de Brébeuf), mají *Misijní zprávy* rys kolektivního a administrativně propracovaného díla s jednotnou úpravou, o niž vždy pečoval při závěrečné úpravě textu a sestavování dílčích informací quebecký superior.

V souhrnu představují *Misijní zprávy* důležitý soupis čtyř desetiletí kanadských dějin. Jsou cenným zdrojem antropologických a etnografických údajů o původních indiánských obyvatelích, především o Huronech, Irokézích, Montažích. Jezuité se učili jazykům původních obyvatel a snažili se proniknout za náboženské rituály - k mýtům. Nejednalo se jen o přirozenou zvědavost intelektuálů. Zájem o mytologické představy je třeba vnímat na pozadí otázek, které si v souvislosti s misijní činností Evropané a křesťané barokní doby kladli o povaze náboženství „divochů“: totiž zda tyto národy jsou či nejsou součástí biblických dějin lidstva, zda se jich týká Adamův hřích a vyhnání z ráje. Myšlenka, že se Indiáni vymykají obecným dějinám, že tedy stojí mimo zlo a dobro a mají blízko k přírodnímu stavu, vedla později k představě přirozeného, dobrého divocha, jež se od Lahontana vyvíjela dále.¹ V opačném případě

¹ Louis-Armand de Lom d'Arce, baron de Lahontan vydal u bratří Honoréů v Haagu (1703) *Nové cesty barona de Lahontan po Severní Americe (Nouveaux Voyages de Mr. baron de Lahontan dans l'Amérique septentrionale)*, *Pojednání o Severní Americe aneb pokračování cest (Mémoires de l'Amérique septentrionale ou la Suite des voyages)* a *Dodatek k cestám barona de Lahontan, s pozoruhodnými rozhovory autora se zcestovalým divochem zdravého rozumu (Supplément aux voyages du baron de Lahontan, où l'on trouve des dialogues curieux entre l'auteur et un sauvage de bon sens qui a voyagé)*. *Nové cesty* představují volný cestopis ve formě dopisů, *Pojednání* je systematickým výkladem o zeměpisu a dějinách nového kontinentu a pětice *Rozhovorů* konfrontuje fiktivního Lahontana s huronským náčelníkem Adariem a evropské hodnoty s „divošskými“ v otázce náboženství, zákona, vlastnictví, lékařství a rodiny. Lahontanovo dílo mělo značný ohlas: deset reedic do roku 1741, překlady

bylo nutno předpokládat, že Indiáni sdílejí, byť v pokřivené a nesprávné podobě, obecný náboženský cit a že u nich lze tudíž nalézt styčné body s pravou vírou.

Toto myšlenkové pozadí mohlo představovat jeden z impulzů pro připodobňování indiánské mytologie k evropským archetypům, k synkretismu. Poukážeme zde na jeden případ – indiánský příběh o cestě zemřelých duší. Jedná se o mýtus, který v kanadském kontextu nezapadl a v obnovených podobách se stal součástí moderní literární tvorby. K ilustraci poslouží dva příklady – anglicky psaný román *Nádherní poražení* (*Beautiful Losers*, 1966) Leonarda Cohena a *Quebecké nebe* (*Le Ciel de Québec*, 1969) frankofonního Quebečana Jacquese Ferrona.²

Z pera Jeana de Brébeuf pocházejí zprávy z let 1635 a 1636. Obě se týkají jeho působení mezi Hurony v oblasti Velkých jezer, kde měl za úkol vybudovat vzorovou misi. V dějinách kontaktů mezi Evropany a původními národy je možno toto období považovat za nejpříhodnější pro zachycení indiánské kultury severovýchodní Ameriky. Ve 20. a 30. letech 17. století byly evropská kolonizace a obchod s kožešinami teprve v počátcích. Huronská konfederace tehdy představovala nejmocnější uskupení, v centru obchodních cest. Huronština byla obchodním a diplomatickým jazykem této části kontinentu. O třicet let později již Huronská konfederace neexistovala. Zničily ji války s Irokézy, které vyzbrojili puškami holandsští obchodníci a kolonisté z okolí Nového Amsterdamu, pozdějšího New Yorku. Indiánské obyvatelstvo ovšem také zdecimovaly epidemie zavlečené Evropany a k rozkladu kmenových společenství významně přispělo šíření křesťanství. Rozsáhlý prostor – od pobřeží až k Velkým jezerům a Mississippi - se za půlstoletí téměř vylidnil.³ Jean de Brébeuf působil v Nové Francii v období 1625-1629 a znovu pak od roku 1633. V březnu 1649 misií přepadli Irokézové, Jeana de Brébeuf a jeho druha Gabriela Lalemanta zajali a spolu s huronskými zajatci umučili. Martyrium vylíčil v *Misijní zprávě* otec Ragueneau. Roku 1930 byl Jean de Brébeuf kanonizován a o deset let později prohlášen patronem Kanady.

do angličtiny (1703, 1735), němčiny (1711, 1739), holandské (1739), italštiny (1731), zkrácené verze německé (1709, 1758), anglické (1705, 1715), holandské (1723) a francouzské (1757). Viz LEMIRE, MAURICE [ED.]. *Dictionnaire des oeuvres littéraires du Québec*. Díl I. Montréal: Fides 1980, 533-543.

² Zde odkazujeme k těmto vydáním: COHEN, LEONARD. *Beautiful Losers*. New York: Bantam Books, 1967; COHEN, LEONARD. *Nádherní poražení*. Praha: Argo, 2008 (překl. Tomáš Hrách); FERRON, JACQUES: *Le Ciel de Québec*. Montréal: Éditions du Jour, 1969.

³ DELÂGE, DENYS. *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est – 1600-1664*. Montréal: Boréal, 1991.

Z obou Brébeufových zpráv nás zde zajímá ta druhá, kterou 16. července 1636 poslal do Quebecu superiorovi Paulu Le Jeunovi z misie Saint-Joseph (Ihonatria). Přesněji řečeno se jedná o druhou kapitolu druhé části „Jaký názor mají Huroni na povahu duše a stav duše jak v tomto, tak posmrtném životě“.⁴ Jako katolický misionář a Evropan si sice nemůže odpustit předsudečné a patrně i „povinné“ poznámky o zbloudilosti ubohých Indiánů: „Pravý Bože, jaká nevědomost a hloupost. *Illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.*“⁵ Odhlédneme-li od této dobové podmíněnosti, jeví se Brébeuf jako zaujatý, systematický etnograf. Snaží se zachytit souhrn náboženských představ. Podrobně například popisuje obřad přenášení kostí zemřelých a jejich pohřbívání do společného hrobu při tzv. Slavnosti mrtvých. Na posmrtný život se táže několika informátorů a rekonstruuje z jednotlivých údajů celek. Posmrtný život je vyličen na základě čtyř svědectví, z nichž dvě slouží k prezentaci obecné představy a dvě další jsou příběhy-mýty, které se k obecným představám váží.

Nejprve obecná představa: po smrti putuje duše do Vesnice (země) zemřelých na západě. Na této cestě musí projít kolem chýše *Oscotaracha*, neboli Probíječe hlav, který zemřelým vybere mozek, pak musí duše překonat prudkou řeku, přes kterou lze přejít jen po kmeni stromu. Tento vratký most střeží pes. Kdo se zalekne jeho útoků, padá do peřejí. Ve Vesnici zemřelých přebývají duše podobně jako v tomto životě, mezi svými, obklopeni týmiž předměty. Svědectví – když se na to Brébeuf vyptává – pocházejí údajně od těch, kdo byli považováni za mrtvé a obživli.

Cestu do Vesnice zemřelých a návrat zpět pak ilustruje následující mýtus – o indiánském „Orfeovi“. Není to ovšem básník, ale bratr, který teskní po zemřelé sestře, a proto se za ní vydává na cestu do Vesnice mrtvých. Na dlouhé cestě – bez jídla a pití – ho živí jeho sestra, která se mu zjevuje ve snu a přináší kukuřičnou kaši. Po třech měsících a dvanácti dnech dorazí konečně k divoké řece a Oscotarachově chýši. Probíječ hlav mu vysvětlí, jak si ve Vesnici zemřelých počínat a dá mu tykev, do které má chytit duši své sestry. Ve Vesnici se v hlavním domě odehrává slavnost a tančí se na počest a k uzdravení *Aataentsic*, ženského principu stvoření světa a matky dvojčat *Iwiskehya* a *Tawiscarona*. Duše při bratrově příchodu prchají. Bratr musí zůstat v uvnitř

⁴ Viz reedici *Relations des Jésuites*. Díl I. 1611-1636 Montréal: Éditions du Jour 1972. Rok 1636 (Jean de Brébeuf). Relation de ce qui s'est passé dans le Pays des Hurons. 2. část, kap. II., 104-107, Quel est le sentiment des Hurons touchant la nature et l'état d'âme, tant en ceste vie qu'après la mort.

⁵ „Vray Dieu, que d'ignorance et de stupidité! *Illuminare his qui in tenebris et in umbra mortis sedent.*“ (Tamtéž 105)

domu celý den. Teprve následující noci se duše vrací a on celou noc zápasí, než se mu podaří sestřinu duši přesvědčit a vtěsnat do tykve. Při návratu ho Oscotarach obdaří druhou tykví, kde je sestřin mozek, a poučí ho, jak oživit sestřino mrtvé tělo. Musí je vykopat, přenést do své chýše, kde se shromáždí členové kmene. V jejich přítomnosti má obcházet s mrtvým tělem na zádech a oběma tykvemi v rukou, dokud obsah tykví nevstoupí do těla. Podmínka je, že všichni přítomní musejí hledět k zemi, nesmějí se podívat na sestřino tělo. Zvědavost je ovšem silnější. Jeden z přítomných zvedne zrak a sestřina duše nenávratně zmizí. Bratrovi chyběly k oživení poslední tři kroky. Tolik Jean de Brébeuf.

Narážku na tento příběh nalezneme v románě montrealského básníka, zpěváka a romanopisce Leonarda Cohena *Nádherní poražení*. Není snadné v krátkosti představit tento složitý a mnohoznačný příběh tří lidí – etnologa, jeho indiánské ženy Edith a jejich frankofonního přítele a milence F. Řekněme, že je to příběh o hledání smyslu života a sebe sama: jak vepsat svůj život do dějin, do lásky a do věčnosti. Učitel F. – quebecký nacionalista, poslanec a nakonec terorista - vede své přátele-milovníky k sebepoznání a jediné jistotě, již je nejistota a nestálost, nutnost neustálého sebenalézání a sebevytváření, plnost askeze. Kontrapunkt k této (post)moderní baroknosti tvoří legenda o irokézské svaté panně Kateřině Tekakwithě, která umrtvila své tělo až k smrti – 17. dubna 1680 – ve čtyřiaadvaceti letech. Cohen čerpá z dobových svědectví páterů Chauchetière a Choleneka, cituje historiky, jako je François-Xavier Charlevoix, a opírá se také o *Misijní zprávy*. Přechasto ponechává řadu pasáží v originální francouzštině a tyto pasáže v textu pak někdy jen volně parafrázuje v angličtině pro lepší porozumění.

Indiánský mýtus o cestě do Zásvěetí se nachází na exponovaném místě románu – téměř v jeho polovině (v českém překladu na straně 105 z 218) – jako ilustrace sváru mezi starým a novým, mezi životní plností a sebeokleštěním. Francouzský jezuita de Lamberville, který již na víru obrátil Kateřinu, se snaží pokřtít i jejího umírajícího strýce. Ten reaguje prudce. Zavře se s Kateřinou v chýši a donutí ji, aby se dívala na jeho nahé, zchátralé tělo:

- Až v mých nozdrách přestane proudit vzduch, tělo mé duše se vydá na dlouhou cestu domů. Zatímco budu mluvit, dívej se na to zjizvené, vrásčité tělo. Krásné tělo mé duše se

vydá na těžkou a nebezpečnou cestu. mnohým se nepoštěstí dojít na její konec, ale mně ano. Po padlém kmenu přejdou zrádnou řeku. Zuřivý proud se mne pokusí narazit na ostrá skaliska. Po nohou se mi bude ohánět velký pes. Potom se vydám po úzké stezce mezi poskakujícími balvany; mnozí budou rozdrčení, ale já budu mezi těmi kameny tančit. Dívej se na to tělo starého Mohawka, Kateřino, když s tebou mluvím. Vedle stezky stojí chatrč vystavěná z kůry. V chatrči žije Oscotarach, probíječ hlav. Stanu pod ním a on mi vytáhne mozek z lebky. To dělá všem, kdo procházejí kolem. Je to nutné, aby byli připraveni na Věčný hon. Dívej se na tohle tělo a poslouchej.

- Ano, strýče.

- Co vidíš?

- Tělo starého Mohawka.

- Dobře. Teď mě přikrej. Neplač. Teď ještě neumru, vysním si nějaký lék.

- Ach, strýče, mám takovou radost. (L. COHEN, 2008:104)⁶

At' už v podobě citací dobových dokumentů, jejich parafrází či jejich fikčním dotvořením představuje příběh Kateřiny Tekakwithy zvláštní stylovou vrstvu – literární řeč uceleného tradičního vyprávění proloženého dialogy, která kontrastuje s otevřeností, neuceleností a fragmentárností moderní literární výpovědi příběhu trojice hlavních postav. Jako by tu literární tradice stála proti moderní koláži, obrazy minulosti proti insolitnosti básnické, takřka surrealistické obraznosti, naplněná smysluplnost proti hledání smyslu v chaosu přítomnosti.

Obě narativní linie se přitom vzájemně osvětlují, nabízejí interpretační mosty. Kateřinina touha po absolutnu je vědomě reflektována jejími montrealskými následovníky. A naopak: její životní příběh přestává být tak jednoznačný, jak jej líčí dobová svědectví katolických kněží, vymyká se schématu legendy, uniká jednoznačné svatosti. Vždyť jak jinak interpretovat Kateřininu radost vyvolanou strýcovým líčením? Není snad přitahována posmrtnou plností Věčného honu, kterou si zaslouží jen ti nejodvážnější? Lze si klást otázky o povaze Kateřinina křesťanství a o představách, v nichž se křesťanská eschatologie možná mísila s indiánskými mýty.

⁶ „When the wind is no longer in my nostrils my spirit body will begin a long journey homeward. Look at this wrinkled, scarred body as I speak to you. My beautiful spirit body will begin a hard dangerous journey. Many do not complete this journey, but i will. I will cross a treacherous river standing on a log. Wild rapids will try to throw me against sharp rocks. A huge dog will bite my heels. Then I will follow a narrow path between dancing boulders which crash together, and many will be crushed, but I will dance with the boulders. Look at this old Mohawk body as I speak to you, Catherine. Beside the path there is a bark hut. In the hut lives Oscotarach, the Head-Piercer. I will stand beneath him and he will remove the brain from my skull. This he does to all the skulls which pass by. It is the necessary preparation for the Eternal Hunt. Look at this body and listen.

- Yes, Uncle.

- What do you see?

- An old Mohawk body.

- Good. Cover me now. Do not weep. I will not die now. I will dream my cure.

- Oh, Uncle, I am so happy.“ (L. COHEN, 1967: 144-145)

Co Cohen fragmentárně naznačuje, to Jacques Ferron v *Quebeckém nebi* dotváří do výraznější integrace evropské a indiánské tradice. Nicméně i tento román je víceznačný a složitý. Obtíže se zařazením románu ostatně prozrazují dobové literární kritiky, kde najdeme označení jako fragmentární epopěj, sága, „roztodivná sága o mýtickém Quebecu“, pamflet, kronika.⁷ Pokusme se ve spleti sedmi narativních linií sledovat alespoň jedno z dominantních témat: totiž pokus vytvořit svébytný aitiologický mýtus, který by provázal a dotvářel vznik moderní quebecké společnosti a kultury. Naznačuje to ostatně jedna z postav, anglikánský biskup Dugald Scot v rozhovoru s poslancem Powerem: „Podle mě je to mladý národ [tj. Quebečané], který si hledá mytologii.“⁸ V tomto smyslu představuje titul románu antifrází: nikoli z nebe, ale zespodu – z podsvětí a země je nutno budovat nové. V ději románu je to vyjádřeno řadou katabází, zejména pak katabází směrem k lidu. Ten představuje základ obnovy a počátek cesty vzhůru. S pojetím lidu je spojena myšlenka míšenectví – indiánů, míšenců, anglofonů, frankofonů a do této souvislosti je třeba dát i synkretismus mytologických a náboženských představ. Vznik nové společnosti symbolizuje v románu založení katolické farnosti v opovrhované, zapadlé vesnici Chiquettes, obývané potomky tří indiánských kmenů, míšenci a frankofonními osadníky, které náčelnice Eulalie oslovuje jako „syny slunce, dcery luny, děti Boží“.⁹ Postavením kostela je pověřen syn anglikánského biskupa Frank-Anacharsis Scot, který nejprve v Quebecu sestoupí z Horního do Dolního Města, aby se poquebečtil (tj. i pofrancouzštil) v náruči prostitutky Georgette, než se jako François-Anacharcis Scot s pomocí míšence Henryho Scotta (či po francouzsku Sicotta) ujme úkolu. Také stavba nového kostela svatě Eulálie v Chiquettes probíhá ve znamení míšenectví – vypůjčování si a krádeží. Za stavební materiál posloužilo to, co bez užitku „přebývalo“ v jiných katolických kostelích, a také

⁷ Např. BEAULIEU, VICTOR-LÉVY. L'année d'une prise de conscience collective. *Maintenant*, prosinec 1969, 312: „*Le Ciel de Québec*, une brique colossale de 400 pages, qui, je pense, marque l'éclatement du roman de Ferron en une espèce d'épopée, la première que nous ayons.“; MARTEL, RÉGINALD. Un diable au paradis. *La Presse*, 13. 9. 1969, 30: „Espérons seulement qu'au-delà de la cruauté ferronienne, ses nouveaux lecteurs sauront reconnaître, dans la vaste saga dont ce roman n'est que le premier volet, un amour très vif et très exigeant du pays québécois et de ses citoyens.“; DUHAMEL, ROGER. La saga farfelue d'un Québec mythique. *Le Droit*, 4. 10. 1969, 7: „Ce n'est pas un roman à proprement parler: il heurte délibérément les règles les plus élémentaires de la vraisemblance, non seulement dans son architecture générale, mais dans le cadre de chaque épisode. Ce n'est pas non plus un livre d'histoire[...]. Serait-ce un pamphlet[...]?[...] Je préfère y voir pour ma part une vaste chronique broussailleuse, rebondissante d'une péripétie à l'autre, d'un comique sain et primitif, d'une invention étonnante par son incongruité.“

⁸ „Je crois qu'ils forment un peuple jeune qui se cherche une mythologie.“ (J. FERRON: 68)

⁹ „[...] fils du soleil, filles de la lune, enfants de Dieu“ (J. FERRON: 77).

to, co zbylo z rozpadlého anglikánského kostela. Jak vysvětluje tesař Joseph Fauché: „[...] my nic nekradem, protože pro nejvyšší prospěch Boží jen přeměňujeme kacířský materiál, ze kterého ostatně už kacířství vyvanulo, a užíváme ho k naší potřebě.“ Při vysvěcení pak, k uctění zesnulé náčelnice Eulalie, zazní „hymnus v archaické angličtině, jenž udivil a uchvátil chiquetteský lid, neboť dosud nikdy neslyšel tak nádhernou latinu“.¹⁰

Zasvěcení kostela svaté Eulálii je identitárně symbolické, neboť souvisí – jak už naznačuje předchozí citace – s řečí a jazykem. Napovídá to řecká etymologie antroponyma Eulálie - *eu-lalein* : je to tedy zároveň odkaz k řeči, jazyku i Evangelium – dobré zprávě, poselství dobra. V případě Chiquettes se ovšem jedná opět o Eulálii synkretickou, směs nejrůznějších Eulálií – římské mučednice, kanadské jeptišky Eulalie Durocherové a do třetice místní indiánky, která je také v kostele pohřbena. Chiquetteská svatá je tady „zároveň panna a mučednice, hudebnice a zakladatelka kongregace, porodní bába a náčelnice“.¹¹

Jak je do tohoto románového synkretismu zabudován zmíněný indiánský mýtus. Je v první řadě vřazen do souboru mytologických představ. Quebecká společnost let 1936-1937 je prezentována na antickém mytologickém pozadí. Soupeří zde Olympané, sídlící v quebeckém Horním Městě, a Prométheovci, blízcí lidu. Najdeme zde ambiciózní Kalliopé, která chrání a prosazuje svého nadaného syna Orfea. Ferronova fikce je zároveň společenskou kronikou se skutečnými osobami – politiky, kritiky, novináři, malíři, spisovateli, mezi něž vstupují postavy fiktivní. Orfeovým jménem je označen Hector de Saint-Denys Garneau (1912-1943), jedna z velkých postav francouzsko-kanadského modernismu a po Emilu Nelliganovi další quebecký prokletý básník. Tento Orfeus potká svou Eurydiku, dceru venkovského lékaře Cotnoira a pro ni se po její smrti vydá do podsvětí.

Sestup do podsvětí má ovšem dvojí verzi a stejně tak nejednoznačné je podsvětí, kam Orfeus sestupuje. Je to dáno mimo jiné autorovým úsilím spojit historické události jak s anticko-křesťanskou, tak indiánskou mytologií. Soupeření Olympanů

¹⁰ „[...] nous ne volons rien, car pour le plus grand bien de Dieu, nous ne faisons que convertir des matériaux hérétiques, dont l'hérésie d'ailleurs s'est retirée, les cédant à nos besoins“ (J. FERRON: 402) ; „[...] un hymne en anglais archaïque qui étonna et ravit le peuple chiquette qui oncques n'avait ouï si beau latin“ (J. FERRON: 399).

¹¹ „[...] à la fois vierge et martyre, musicienne et fondatrice de la communauté, sage-femme et capitanesse.“ (J. FERRON: 404).

s Prométheovci v pomyslné prostorové vertikále se totiž protíná s horizontálou „velké ságy Západu“ („grande saga de l'Ouest“; J. FERRON: 291), na jejímž počátku je eschatologické zjevení indiánského náčelníka vyhubeného kmene Mandanů. Náčelník projíždí na svém hřebci Černé hvězdě Edmontonem a oznamuje prérijní Albertě zkázu, šíří smrt (J. FERRON: 127-129). Dějová linie „ságy“, která se zkříží s Orfeovým osudem, se týká převozu chovných koní z Alerty, stížených katastrofickým suchem, na pastviny quebeckého venkova u Sainte-Catherine-de-Portneuf. Mezi těmito koni je i potomek Černé Hvězdy – hřelec Bílá Hvězda. Nabízí se tuto linii symbolicky interpretovat jako svého druhu inverzní mýtus k cestě duší do Vesnice zemřelých, jako cestu z oblasti smrti na západě do oblasti života na východě. Putování Orfeovu předchází tento návrat duší k životu. Bílá Hvězda je bujný hřelec – symbol prudkého života, tak jako je prudká Eurydichina láska k Orfeovi. Jenže Orfeus je bázlivec, kterému poezie slouží jako ochrana před životem. Není schopen plnosti a silného citu. Láskou zoufalá Eurydika nezvládne oblíbeného hřebce – Bílou Hvězdu – a v Slzavém úvoze pádem hyne.

O sestupu do podsvětí vypráví básník dvakrát. Nejprve svému příteli Jeanu Le Moyneovi.¹² Toto vyprávění (J. FERRON: 277-278) má povahu prospektivní: po Eurydichině pohřbu ho vyhledá míšenec Henry Scott/Sicotte a přemlouvá ho k cestě na záchranu a návrat Eurydichiny duše. Celý tento příběh – v budoucím čase – je návodem, jak dojít do země zemřelých na Západě. Je to onen indiánský mýtus, který již známe z Brébeufa a který uvádí Cohen, jen s tím rozdílem, že se zde hovoří o sedmítýdenním putování nejprve duše a nato i zachránce, o čtyřiceti devíti řekách a mostech. Na cestě měl Scott být Orfeovi průvodcem pro první etapu.

Druhé vyprávění se nachází v závěru poslední, 34. kapitoly (J. FERRON: 385-393). Orfeus se zde svěřuje monsignorovi Camille Royovi. Je to zpověď zvláštní povahy. Camille Roy byl nejen katolický prelát, ale také význačný intelektuál a vlivný literární kritik, který před francouzsko-kanadskou literaturu postavil úkol „odkolonizování“ a pokanadštění, tedy zbavení se závislosti na francouzských vzorech.¹³ Představuje protipól k Orfeovu elitářskému modernismu. V *Quebeckém nebi*

¹² V textu se toto jméno psáno v podobě Jean Lemoine. Jedná se o význačného intelektuála, publicistu a politika, soupevníka premiéra Pierra Eliotta Trudeaua.

¹³ ROY, CAMILLE. La Nationalisation de littérature canadienne. *Bulletin du parler français*, roč. 3, č. 4, prosinec 1904, 116-123, a č. 5, leden 1905, 133-144. Jedná se o tisk veřejné přednášky pronesené na výročním zasedání Společnosti pro francouzskou mluvu v Kanadě (*Société du parler français au Canada*).

postava Camille Roye navíc slouží za dějový a symbolický rámeček, neboť román počíná v 1. kapitole jeho ranní cestou na mši z Horního Města do kláštera Nejsvětější Krve v Dolním městě, kam dorazí v kapitole poslední. Při své katabazi se zastavuje ve vykřičeném domě v ulici Saint-Vallier, kde žehná prostitutkám a kde také narazí na Orfea deroucího se ze sklepního propadliště při návratu z podsvětí.

Toto druhé Orfeovo vyprávění je zajímavé hrou kontinuity a diskontinuity. Explicitně navazuje na kontext předcházející, neboť Jean Le Moyne a Henry Scott jsou zde v úvodu uvedeni s odkazem na první verzi pouti do Vesnice zemřelých. Následný narativní zlom má podobu jak tematickou, tak jazykovou. Cesta, jak ji navrhoval Scott, se neuskuteční. Prodleva je delší než sedm týdnů, mine zima a přichází jaro, březen. K cestě za Eurydikou pak Orfea už nevyzve míšenec, ale zemřelý duch Médérika Marina, bývalého starosty Montréalu, zde v úloze ďábla pokušitele, který v podobě krysy sedí Orfeovi na rameni a provází ho podsvětím. V jazykové rovině je diskontinuita vyjádřena prudkým přechodem z futura do préterita.¹⁴ Retrospektivní vylíčení cesty za Eurydikou je přitom – takřka paradoxně - spojeno s prospektivní synkretickou vizí: obrazem Proserpiny a obnovy jarní přírody, ale také velikonoc a Kristova zmrtvýchvstání.

Zmíněná narativní diskrepance mezi oběma Orfeovými příběhy má v románě tematickou a kompoziční souvislost s líčením podsvětí, které lze připodobnit zrovna tak k předpekli či předrájí, jako k indiánským posmrtným lovištím. I zde vystupuje Orfeus, a to v kapitolách 24 a 25 (J. FERRON: 227-256), jež oběma líčením sestupu do podzemí či cesty do Vesnice zemřelých předcházejí. Je to prostor „mimo čas“ („hors du temps“; J. FERRON: 258). Orfeus se tu setkává nejen se zemřelými (Cyranem z Bergeraku), ale také současníky, kteří žili v době děje románu (malíř Paul-Émile Borduas), ba zemřeli douho po jeho vydání (malíř Patterson Ewen, publicista a politik Jean Le Moyne, týž, kterému Orfeus-Garneau adresuje onu první, indiánskou verzi pouti za

¹⁴ Naopak **zůstanu** si vědom toho, že mrtvá Eurydika na mě **čekala** a že poté, co jsem se jí ve svém životě vyhýbal, nemohl bych setkání s ní uniknout. Minula zima, nikdo pro mě **nepřišel**, pouhý odklad. **Včera večer nebudu překvapen**, že slyším tlumený rachot těžkého auta. Bylo dlouhé a černé jako pohřební vůz a při pohledu z okna mi připadalo jako auto velvyslance. Ani na okamžik **nezapochybuju**, že pro mě přijelo z království mrtvých, od Eurydiky.“ („Par contre je **resterai** averti qu'Eurydice morte **m'attendait** et qu'après l'avoir évitée durant ma vie, je ne pourrais pas échapper à ce rendez-vous. L'hiver **passa**, personne ne **vint** me chercher, simple sursis. **Hier soir, je ne serai pas surpris** d'entendre le roulement sourd d'une lourde voiture. Du carreau, elle me **fit** l'effet, longue et noire comme un corbillard, d'une voiture d'ambassadeur. Je ne **douterai** pas un instant qu'elle vînt du royaume des morts, de la part d'Eurydice.» (J. FERRON: 386 ; tučně zdůrazněno námi).

Eurydikou). Hovoří se tu i Orfeově blízké smrti (Garneau zahyne roku 1941). Hlavně se ale diskutuje o umění a kultuře. Je tu i klíč k Orfeovu jménu a Eurydice (J. FERRON: 238-239). V odpověď na otázku, kdo je a proč mu tak říkají, když není původním nositelem jména, Orfeus-Garneau vysvětluje: je jako jeho předchůdci Rimbaud a Nelligan, tvůrce, který nedokázal přijmout plnost žití, čelit životu a sám sobě. A jako Rimbaud procházel somálskými a habešskými pustinami a Nelligan samotou šílenství, on prochází peklem neplodnosti a hledá svou poezii Eurydiku, aby ji vrátil na zemi: „Minulo již mnoho jar a ještě jich mnohem více mine, ale vždy jen jediná Proserpina, matka pohřbeného Krista, ji navrácí životu.“¹⁵ Dodejme, že Ferron-kritik – právě v tomto románě – se staví proti elitářskému a dle jeho mínění i sterilnímu modernismu Garneauovy generace. Neúspěch Orfea-Garneaua jako by jen podtrhoval jeho postoj. Přesto je zde – právě Orfeovými ústy – vyslovena naděje na návrat poezie, zmrtvýchvstání kultury. Závěrečné setkání národoveckého kritika tradicionalisty, jakým byl Camille Roy, a modernisty Orfea-Garneaua se zdá být symbolické.

Setkání s *Druhým* a jeho *jinakostí* se od počátku jeví jako důležitá součást kanadské kultury. Zájem misionářů o mýty původních obyvatel není jen projevem povinnosti. V *Misijních zprávách* je na mnoha místech zřejmé, že synkretismus souvisí s noetickým úsilím pochopit *druhého* skrz *sebe*, vysvětlit si ho a připodobnit. Proto i onen obdiv barokního vzdělance, jakým byl Barthélémy Vimont, ke scénografii a umné rétorice diplomatické řeči irokézského posla, proto i barokně líčené mučednictví irokézského náčelníka ve *Zprávě* François Le Merciera.¹⁶ Přitom právě tento případ lze považovat za příklad paradoxního porozumění v nedorozumění: jak mučící Huroni, tak přihlížející jezuitští svědci obdivují statečnost mučeného, avšak tu i onde se obdiv zakládá na jiných náboženských představách. Jelikož mučený Irokéz přijme křest *in extremis*, stává se v Le Mercierových očích jeho smrt vzorem křesťanského martyria. V mysli přihlížejících (ale to se lze jen domnívat) však bojovník patrně prokazoval své odhodlání úspěšně vykonat pouť do Vesnice zemřelých. Do tohoto dobového kontextu

¹⁵ „Il y a eu déjà beaucoup de printemps et il y en aura encore bien davantage, mais c'est toujours l'unique Proserpine, mère du Christ au tombeau, qui lui redonne naissance.“ (J. FERRON: 238-239)

¹⁶ Viz reedici *Relations des Jésuites*. Díl III. 1642-1646. Montréal: Éditions du Jour 1972. rok 1647 (Barthélémy Vimont), kap. IX, „Traité de la paix entre les François, Iroquois et autres nations“, 23-32; Díl II. 1637-1641, Montréal : Éditions du Jour 1972. rok 1637 (François Le Mercier), „Relation de ce qui s'est passé dans le Pays des Hurons“, kap. II., „Les excessives cruautés des hommes et de grandes miséricordes de Dieu sur la personne d'un prisonnier de guerre, Iroquois de nation“, 109-119.

vzájemného míjení v soužití a paradoxního porozumění v nedorozumění je patrně třeba zasadit i záznam Jeana de Brébeuf.

Tak jako další svědectví misionářů, cestovatelů a historiků i *Misijní zprávy* vstoupily do kanadského kulturního povědomí jako důležitá součást obrazu o *druhém*. Položily základ indiánské tematiky, jejíž literární a kulturní význam se výrazněji zhodnotil až ve druhé polovině 20. století, ať už zásluhou autorů jako Cohen či Ferron, nebo vlivem indiánských intelektuálů, spisovatelů a umělců, kteří se začínají prosazovat (Daniel David Moses, Drew Hayden Taylor, Bernard Assiniwi, Yves Sioui-Durand aj.). Míšení evropských - antických a křesťanských - představ s představami původních národů je důsledkem multikulturní situace. Má i význam identitární a vždy pak – v literárním díle – souvisí s tvůrčí intencí. Pokusili jsme se zde v krátkosti poukázat na dvě polohy: na individualistické hledání smyslu života u Leonarda Cohena a na románovou reflexi Jacquese Ferrona o možnosti podložit národní kulturu a národní identitu synkretickými mytologickými představami. Jak vyplývá z četby Ferronova románu, moderní a postmoderní doba nemůže nahlížet na tyto mýty jinak než s ironickým odstupem – jako na součást literární hry. Avšak ironie nevylučuje přijetí. Ba je zvláštním modem osvojení. *Mutatis mutandis* není tato ambivalence nepodobná závěrům Paula Veyna v esejích, kde se táže, do jaké míry staří Řekové věřili svým mýtům.¹⁷ Ani modernita nezabavuje mýtus příznaku posvátnosti. Naopak posvěcuje všednost a vedle každodennosti klade nadčasovost.

Bibliografie

BEAULIEU, VICTOR-LÉVY. L'année d'une prise de conscience collective. *Maintenant*, prosinec 1969, 312.

COHEN, LEONARD. *Beautiful Losers*. New York: Bantam Books, 1967.

COHEN, LEONARD. *Nádherní poražení*. Praha: Argo, 2008 (překl. Tomáš Hrách).

DELAGE, DENYS. *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est – 1600-1664*. Montréal: Boréal, 1991.

DUHAMEL, ROGER. La saga farfelue d'un Québec mythique. *Le Droit*, 4. 10. 1969.

¹⁷ VEYNE, PAUL. *Věřili Řekové svým mýtům?: esej o konstitutivní imaginaci*. Praha: OIKOYMENH 1999 (překl. Milena Šubrtová a Jiří Šubrt); orig. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: essai sur l'imagination constituante*. Paris : Seuil 1983.

- FERRON, JACQUES: *Le Ciel de Québec*. Montréal: Éditions du Jour, 1969.
- LEMIRE, MAURICE [ED.]. *Dictionnaire des oeuvres littéraires du Québec*. Díl I. Montréal: Fides 1980, 533-543.
- MARTEL, RÉGINALD. Un diable au paradis. *La Presse*, 13. 9. 1969.
- Relations des Jésuites*. Díl I. 1611-1636, díl II. 1637-1641, díl III. 1642-1646. Montréal: Éditions du Jour 1972.
- ROY, CAMILLE. La Nationalisation de littérature canadienne. *Bulletin du parler français*, roč. 3, č. 4, prosinec 1904, 116-123, a č. 5, leden 1905, 133-144.
- VEYNE, PAUL. *Věřili Řekové svým mýtům?: esej o konstitutivní imaginaci*. Praha: OIKOYMENH 1999 (překl. Milena Šubrtová a Jiří Šubrt); orig. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?: essai sur l'imagination constituante*. Paris : Seuil 1983.

Abstrakt

Součástí synkretismu v multikulturní situaci Kanady je i synkretismus mytologických představ. Za příklad připodobňování indiánské mytologie k evropským archetypům je vzat příběh o cestě zemřelých duší. Tento mýtus, zaznamenaný jezuitským misionářem Jeanem de Brébeuf (1636), v kanadském kontextu nezapadl a v obnovených podobách se stal součástí moderní literární tvorby, jak ukazují dva příklady quebecké tvorby – anglicky psaný román *Nádherní poražení* (*Beautiful Losers*, 1966) Leonarda Cohena a *Quebecké nebe* (*Le Ciel de Québec*, 1969) frankofonního Quebečana Jacquese Ferrona.

Résumé

Le multiculturalisme canadien comporte, comme composante, le syncrétisme des représentations mythologiques. La mythologie des premières nations a souvent été assimilée aux archétypes européens, comme le montre le récit du voyage des âmes au Village des morts. Noté par le missionnaire jésuite Jean de Brébeuf, le mythe se trouve incorporé dans la production littéraire moderne, comme l'indiquent deux exemples: le roman du Montréalais anglophone Leonad Cohen *Beautiful Losers* (1966) et celui du Québécois Jacques Ferron *Le Ciel de Québec* (1969).

Abstract

The Canadian multiculturalism involves, as a component, a syncretism of mythological representations. The mythology of the First Nations has often been assimilated to the European archetypes, as the narrative of the travel of the souls to the Village of the Dead shows. Written down by the Jesuit missionary Jean de Brébeuf, this myth has been incorporated into modern literary creation, which is demonstrated in two examples: the novel *Beautiful Losers* (1966) by the Anglophone Montreal writer Leonard Cohen and the one by the Quebecois writer Jacques Ferron, *Le Ciel de Québec* (1969).