

UNIVERZITA KOMENSKÉHO V BRATISLAVE
Filozofická fakulta

Milan Kováč

TEÓRIA MÝTU

Religionistické študijné texty
Zv. 1.



Bratislava, STIMUL 2010

ISBN 978-80-89236-83-1
EAN 9788089236831

Úvodná poznámka.

Uvedené študijné texty nemajú ambíciu byť ničím viac ako internou pomôckou pre štúdium predmetu Svetové mytológie, ktorý patrí do programu odboru religionistika na Filozofickej fakulte Univerzity Komenského. Vychádzajú z kurzu, ktorý prebehol v školskom roku 2007/2008 a vznikali v rámci dlhodobého zámeru, pri ktorom boli viacerí študenti ochotní podieľať sa prekladmi a referátmi na postupnom sprístupňovaní súčasných poznatkov z oblasti teórie mýtu pre svojich vlastných spolužiakov a ďalších kolegov. Zoznam účastníkov, ktorých práca bola pri písaní týchto študijných textov použitá sa nachádza v záverečnej poznámke. Základnou bázou nám boli viaceré súčasné antológie teórie mýtu a ich kritické komentáre, výnimočné postavenie medzi nimi však mala edícia Alana Dundesa: Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth. Berkeley 1984.

Práca neprešla jazykovou ani štylistickou úpravou.

Copyright: Univerzita Komenského, Bratislava 2010

ISBN 978-80-89236-83-1

OBSAH

Kapitola 1. - Základné pojmy	4
Kapitola 2. - Vedecké štúdium mytológie na Slovensku	7
Kapitola 3 - Problém definície mýtu podľa Lauri Honka	11
Kapitola 4 - Pravdivosť mýtu podľa Raffaella Petazzoniho	22
Kapitola 5 - Leenhardtova „mýtickosť“ podľa Erica Dardela	34
Kapitola 6 - Úloha mýtu v živote podľa Malinowského	52
Kapitola 7 - Mýtus a príbeh podľa Theodora Gastera	66
Kapitola 8.- Plastičnosť mýtu podľa Raymonda Firtha	90
Kapitola 9. - Flexibilita mýtu podľa Van Baarena	99
Kapitola 10. - Pád človeka podľa Frazera	105
Kapitola 11.- Vynesenie zeme z vody podľa Alana Dundesa	126
Kapitola 12. - Asdiwalov príbeh podľa Lévi-Straussa	146
Kapitola 13. - Psychológia archetypu dieťaťa podľa C. G. Junga	155
Kapitola 14.- Mýty a ľudová viera Šošonov podľa Ake Hultkrantza	167
Kapitola 15. - Lacandónsky mýtus v svojich verziách podľa Milana Kováča	180
Kapitola 16 - Mýtus o Georgeovi Washingtonovi podľa Dorothy Wender	193
Literatúra k ďalšiemu štúdiu	201

Kapitola 1.

Základné pojmy

Pojem mýtus je v súčasnej dobe mnohonásobne reinterpretovaný a v bežnom jazyku podporovanom masmédiami sa používa na označenie fikcie, nepravdy a podobne. Toto však nie je úroveň výkladu o ktorú by sme sa chceli pri skúmaní mýtu oprieť. V našich textoch sledujeme výhradne vedecký, presnejšie religionistický rozmer skúmania mýtov v ich vlastnom, pôvodnom význame, ktorý by sa dal najpriliehavejšie označiť ako „posvätná narácia“.

O tom, čo chápeme pod pojmom „posvätná“ jestvuje dnes všeobecne rozšírený konsenzus založený na výkladoch pojmu „sacrum“ od Rudolfa Otta, Emila Durkheima a Nathana Soederbloma. Na druhej strane, pojem narácia – rozprávanie môže znieť zavádzajúco pri niektorých už celé storočia „štandardizovaných“ mytologických eposoch typu Rámajána alebo Odyssea. Treba si však uvedomiť, že aj tie boli pôvodne naráciami a iba s veľkým odstupom času boli zapísané a tým fixované, či dokonca „kanonizované“.

Skutočná povaha mýtu má svoj základ v rozprávaní a zapísané mýty strácajú veľa vlastností, ktoré má živý mýtus, plniaci funkcie, ktoré sa od predčítavania fixného textu líšia. Toto sa týka nielen historických mýtov, ktoré poznáme zo staroveku a boli zaznamenané pred mnohými stáročiami, ale aj tzv. etnografických mýtov, ktoré boli zväčša zaznamenané u domorodých populácií v prvej polovici 20. storočia. Väčšina týchto populácií definitívne stratila kontakt so svojimi vlastnými koreňmi a mýty dnes u nich nezohrávajú žiadnu úlohu. Ich zapísaná forma dokáže vypovedať len veľmi málo o úlohe, ktorú hrali v interakciách so svojim rôznorodým kontextom. Aj v súčasnosti existuje niekoľko málo spoločností, kde ešte stále mýtus zostal základňou pre výklad sveta či pre legitimizáciu sociálnych inštitúcií toho-ktorého spoločenstva. Ich moderné štúdium, konfrontované s výsledkami, ktoré boli na tomto poli dosiahnuté v priebehu posledných sto rokov, môže poukázať na nové cesty k porozumeniu výkladu mýtov, ktoré, ako sa zdá, sprevádzajú ľudstvo už od úsvitu dejín.

K tomu, aby sme mohli s mýtmí vedecky narábať, potrebujeme určitý minimálny pojmový aparát, ktorý sa pri analýzach mýtov vo všeobecnosti používa, alebo ktorý je používaný niektorými najrozšírenejšími školami štúdia mýtov. Na tomto mieste nie je priestor na dôkladné osvojenie jemných nástrojov, ktoré ponúkajú jednotlivé koncepcie, tie si môže

čitateľ do istej miery osvojiť po prečítaní adekvátnych pasáží vo vnútri týchto študijných textov. Môžeme tu však stručne zmieniť niektoré rozšírené pojmy a kategórie, ktoré sa bežne objavujú v úvodoch k štúdiu svetových mytológií:

KOZMOGÓNIA – zrod vesmíru, široká oblasť mýtov, ktoré pojednávajú o stvorení sveta z rôznych entít, napríklad z pravajca, prapahorku a podobne.

KOZMOLÓGIA – usporiadanie vesmíru, veľký okruh mýtov, ktorý sa zaoberá štruktúrou a usporiadaním vesmíru. Napríklad typická šamanistická kozmológia chápe svet vo vertikálnom usporiadaní ako triadický, t.j. vo vrstvách predstavujúcich nebo, svet a podsvetie.

AXIS MUNDI – os sveta, nadväzuje na vertikálne usporiadanie vesmíru, ibaže priamo postuluje vzájomné prepojenie jednotlivých častí pomocou stredovej osy, ktorou môže byť napríklad hora v strede sveta, svetový strom, stĺp alebo aj centrálna žrd' stanu alebo típi.

ANTROPOGÓNIA – zrod človeka, ide o okruh mýtov, ktoré vysvetľujú pôvod človeka, často v súvislosti so zvieratami, ale aj stvorením z hlíny, dreva, či iného materiálu.

DEMIURG - stvoriteľ sveta, božstvo, ktoré tvorí, obvykle z nejakej látky alebo nejakým, často remeselným spôsobom svet.

TRICKSTER – šaľbiar, ľstivé božstvo alebo hrdina, ktorý má súčasne dobré aj zlé vlastnosti. Navádza na zlo, často v mene dobra, ale aj len pre vlastné potešenie z huncútstiev. Táto samopašná bytosť je často v centre mytológie a vedľajším produktom jej činnosti býva stvorenie niečoho zásadného a prospešného pre ľudstvo. Trickster je veľmi typický pre severoamerickú mytológiu.

KULTÚRNY HRDINA - Božský, častejšie však polobožský alebo ľudský hrdina, ktorý nachádza, vynalieha alebo od bohov získava niečo kľúčové pre rozvoj ľudskej kultúry, napríklad oheň. Typickým kultúrnym hrdinom je Prometheus a ostatní darcovia ohňa, kultúrnych plodín alebo nástrojov. V niektorých prípadoch kultúrny hrdina a trickster splývajú.

ETIOLOGICKÝ MÝTUS - vysvetľujúci prečo veci sú také aké sú, hľadá pôvod rôznych vecí a javov v mytologických epizódach čias pred vznikom dnešného sveta. Často ide o vysvetlenia sfarbenia či charakteristiku anatomických častí niektorých zvierat a podobne. Etiologická zložka nemusí byť dominantnou zložkou mýtu, skôr býva však často akousi vsuvkou, a to aj k mýtom s celkom odlišným zameraním.

EUHEMERIZMUS– prístup k štúdiu mýtu, ktorý predpokladá, že mýtus hovorí o reálnych, aj keď dodatočne mytologizovaných udalostiach, ktoré sa odohrali v hlbokej minulosti. Hoci ide o veľmi starý prístup, zostáva stále aktuálny, v súčasnosti ho napríklad na grécku mytológiu aplikoval Robert Graves.

IMAGO MUNDI – obraz sveta, vo význame výstavby pozemských stavieb ako obrazu predpokladaných nebeských vzorov. Tento postup v mýtoch odhaľuje Mircea Eliade.

OMPHALOS MUNDI – pupok sveta vo význame bodu, ktorý označuje predpokladaný stred sveta. Je známou skutočnosťou, že svoje centrálné sväté miesta pokladala väčšina svetových populácií za geografický stred sveta s výnimočným stupňom svätosti.

ILLUD TEMPUS – „onen čas“, kategória z Eliadeho koncepcie archaickej ontológie. Vyjadruje koncept „zlatého veku“ rozšíreného v mýtoch rôznych národov sveta. Pod „oným časom“ sa chápe mytologický vek, ktorý jestvoval pred tým súčasným.

ARCHETYP – jungovská kategória z oblasti analytickej psychológie, ktorá našla rozsiahle aplikácie a reinterpetácie v celom systéme humanitných vied. V oblasti štúdia mytológie je za archetyp považovaný vzor určitého charakteristického mytologického hrdinu, predmetu alebo javu, ktorí je súčasťou kolektívneho nevedomia a preto sa objavuje nezávisle v rôznych oblastiach sveta, ktoré sa nemohli vzájomne ovplyvňovať. U moderných, demytologizovaných populácií sa objavuje v snoch.

MYTOLOGEMA – charakteristický sujet mýtu, centrálny motív, ktorý sa môže opakovať bez ohľadu na rozličné historické a kultúrne kontexty. Vychádza z predpokladu existencie archetypov. S touto kategóriou pracoval C. G. Jung a K. Kerényi, v našom prostredí ju aplikoval na svoje rozsiahle zbierky komparatívnych mytológií Ján Komorovský.

Treba poznamenať, že prakticky každý z týchto pojmov je teoreticky zat'azený. To znamená, že jeho používaním sa používateľ nepriamo hlási ku koncepcii, v rámci ktorej bol vytvorený, pretože z jej premís daná kategória obyčajne vychádza. Používanie jednotlivých pojmov preto nie je ľubovoľné, musí byť konceptuálne a konzistentné alebo ošetrené náležitým kritickým aparátom. Stručný výber týchto pojmov a kategórií naviac nemôže nijako nahradiť dôkladné štúdium jednotlivých teórií mýtu, ktoré pracujú s oveľa bohatším a prepracovanejším pojmovým aparátom.

Kapitola 2.

Vedecké štúdiu mytológie na Slovensku

V 19. storočí, kedy sa rodila veda o mýtoch, Slovensku chýbali nielen kolónie, kde by sa jeho občania dostávali do kontaktu s živými mytológiami, ale aj autonómny kultúrny rozvoj, ktorý by mohol produkovať odborníkov na štúdiu mytológií. Aj preto môžeme o vedeckom štúdiu mýtov u nás hovoriť až v 20. storočí, a to predovšetkým v jeho druhej polovici, pričom je táto vedecká oblasť dodnes reprezentovaná len niekoľkými odborníkmi.

Ján Komorovský a jeho projekt komparatívnej mytológie.

Za skutočného zakladateľa tejto disciplíny, rovnako ako religionistiky všeobecne, môžeme považovať Jána Komorovského (1924). Spočiatku sa venoval najmä slovanskému folklóru, kde si intenzívne všimal mytologické prvky. S mýtopoetickou formou sa konfrontoval už pri preklade Slova o pluku Igorovom do slovenčiny v roku 1947 a tiež o desať rokov neskôr v svojej knihe Kráľ Matej Korvín v ľudovej prozaickej slovesnosti. Významnejším dotykom so svetovými mytológiami bola Komorovského kapitola o mytológii Slovanov, ktorou doplnil Kulcsárovej výber svetových mytológií, ktorý u nás vyšiel v roku 1971. Prvou zbierkou komparatívnej mytológie sa však stali až jeho Amazonky – mýty a legendy o vláde žien, o bojovných ženách, a o krajinách žien, ktoré vyšli v roku 1983. Nasledovalo dnes už klasické dielo: Prométheus – mytologické paralely z roku 1986. Týmto úvodom do komparatívnej mytológie súčasne otvoril cestu k systematickému štúdiu mýtov. V tom istom roku obe vydania doplnil o zbierku: Únoscovia ohňa. Mýty a legendy o kultúrnych hrdinoch a zrode civilizácie. V podobnom duchu napokon vychádza a sériu v roku 1994 uzatvára zbierka: Po cestách Asklepiových. Od mýtov a mágie k medicíne. Okrem týchto systematických prác vydal niekoľko prekladov mýtov, ako je Alpamyš z roku 1972 a o desať rokov neskôr, pre rozvoj teoretického štúdia mýtov významný, komentovaný preklad: Jablko z nartskej záhrady. Nartské báje z kaukazských vrchov a dolín.

Komorovského dielo možno pokladať jednoznačne za komparatívne. Skúmal a porovnával podobné motívy v najrozličnejších mytológiách sveta. Spočiatku bola jeho komparatívna metóda inšpirovaná jazykovedou, napríklad Trierovou koncepciou sémantických polí (Komorovský 1976), ktorú navrhoval aplikovať ako sémantický rad pri

štúdiu obradov, neskôr ju navrhol priamo aplikovať do fenomenológie náboženstva tak, aby bola príliš strohá východisková typológia nahradená oveľa adekvátnejšou polysémiou reprezentovanou sémantickým poľom (Komorovský 1992).

Miloslav Okál a jeho preklad Homérových eposov

Miloslav Okál (1913-1997) bol klasickým filológom a jeho prínos v oblasti štúdia mytológie na Slovensku spočíva predovšetkým v prekladoch ústredných mytologických cyklov zo starej gréčtiny do slovenčiny. Jeho prvým dielom v tomto smere bol výber klasických mýtov: *Legends and myths of the ancient Greeks* (1958). Za najdôležitejšie v tomto smere však možno považovať jeho preklady oboch Homérových eposov. V roku 1962 vychádza *Iliad* a v roku 1966 *Odyssey*. Týmto vydaním nás nielenže zaradil medzi vyspelé národy z hľadiska kultúry prekladu, ale súčasne poskytol študentom a širokej verejnosti na skúmanie najznámejšiu mytologickú látku starovekého sveta. Napriek tomu, že preklady sú zaopatrené úvodom a krátkymi poznámkami spolu s registrom, nepostačujú celkom k vedeckému štúdiu textov a musia byť dopĺňané ďalšími sekundárnymi textami. Miloslav Okál bol filológom a pri svojej práci používal filologické postupy, nebol celkom bádateľom na poli mytológií, ale dal nám do ruky veľmi cenný prameň, vďaka ktorému dnes môžeme mytologické bádania úspešne rozvíjať.

Viktor Krupa a mytológia Polynézie

Viktor Krupa (1936) je v prvom rade vynikajúcim lingvistom a špičkovým prekladateľom. Jeho vedecký záujem je dlhodobo zameraný najmä na Polynéziu, ale zaoberá sa aj ďalšími kultúrami a jazykmi tichomorskej oblasti. V oblasti štúdia mýtov sú veľkým prínosom najmä jeho preklady najvýznamnejších tamojších mytologických zbierok ako sú: *Polynesian myths* z roku 1973, *Kodjiki – Japanese myths* z roku 1979 (v najnovšom vydaní z roku 2007), či *Hawaiian myths* z roku 1981. Všetky tieto zbierky sa vyznačujú okrem presného prekladu aj hodnotnými komentármi, ktoré uľahčujú ich odborné štúdium.

Mýty a rozprávky sú predmetom jeho populárnejšie ladených zbierok: *Obrova stupaj* (1965, 1975), *Rozprávky z nefritových hôr* (1973), či výberu z japonského folklóru *Chlapec z broskyne* (1969).

Bez ohľadu na vysokú hodnotu prekladov Viktora Krupu, z hľadiska vedeckého štúdia mýtov sa ako najprínosnejšia zatiaľ javí jeho kniha *Legends and myths of Polynesia - Polynesian cosmogony* z roku 1997. V tejto knihe Krupa prenáša ťažisko z prekladov na systematické štúdium polynézskej kozmogónie. Postupuje podľa jednotlivých geografických zón

a systematicky analyzuje všetky prvky polynézskych mýtov, ktoré môžu súvisieť s kozmogóniou, hľadá a nachádza v nich vzťahy a súvislosti. Záverečná časť je venovaná typologickému štúdiu týchto mýtov, kde využívajúc svoje jazykové znalosti, pracuje s etymológiou jednotlivých pojmov, ale aj s kladením si vedeckých otázok smerujúcich k vysvetleniu podobností a odlišností v miestami veľmi heterogénnom svete Polynézie.

Martin Kanovský a štrukturálna analýza mýtu

Martin Kanovský (1970) na rozdiel od zostavovateľov veľkých mytologických zbierok, sústredil svoje úsilie na metodológiu štúdia mýtov, pričom sa sústredil na analýzu mýtov prostredníctvom štrukturálnej metódy Clauda Lévi-Straussa. Záslužné sú tiež jeho preklady Lévi-Straussových kníh do slovenčiny, ktoré umožnili celému radu jeho študentov efektívne parcováť štrukturalistickou metódou. Sú to najmä Totemizmus z roku 1998 a Štrukturálna antropológia z roku 2000. Za jeho zásadné dielo na poli teórie mýtu možno považovať knihu Štruktúra mýtov – Štrukturálna antropológia Clauda Lévi-Straussa z roku 2001. Okrem týchto širšie koncipovaných metodologických prác sa Martin Kanovský pokúsil aplikovať uvedenú metódu aj na niektoré konkrétne mýty. Spomeňme len jeho štúdiu bororského mýtu, ktorú uverejnil pod názvom Výprava k hniezdu papagájov – Sémantika mýtu ešte v roku 1996. Martin Kanovský presunul neskôr svoj záujem na kognitívne vedy v antropológii.

Milan Kováč a štúdium mezoamerických mýtov

Milan Kováč (1967) založil svoje štúdium mýtov v prvom rade na terénnom zbere autentických mytológií a ich analýzach v lokálnom kultúrnom kontexte. Prostredníctvom dlhodobých výskumov u posledného nekresťanského mayského kmeňa Lacandóncov, ktorí žijú v Lacandónskom pralese v mexickom štáte Chiapas, sa mu podarilo zozbierať viac ako sto mýtov v množstve rôznych verzií. Okrem ich zachytenia a prekladu z mayského jazyka sa venoval dôslednému skúmaniu rozprávačských situácií, ako aj ich sociálnemu významu a symbolike. Tento objemný mytologický korpus v súčasnosti stále spracováva, hoci už z neho publikoval niektoré parciálne štúdie.

Za dôležitý príspevok k najvýznamnejšiemu mayskému mytologickému cyklu Popol Vuh možno považovať jeho štúdiu: Dvojdomé univerzum Popol Vuh z roku 1998. Lacandónskym mýtom sa potom osobitne venoval v niekoľkých samostatných štúdiách, napríklad: Šokra – Príbeh lacandónskej vodnej ženy z roku 2000, Príbeh T'uba – porovnávací štúdiá mayského astrálneho mýtu z roku 2005 a Lacandónsky mýtus o dvoch

Slnkách z roku 2007. Napokon, lacandónske mýty, ktoré určitým spôsobom usporadúvajú vzťahy medzi človekom a zvierat'om analyzoval v práci: Lacandónsky totemizmus dnes z roku 2007. Niekoľko krátkych mýtov z jeho zberov sa stalo súčasťou monografie: Slnko jaguára – náboženský svet Olmékov, Mayov a Aztékov z roku 2002.

Kapitola 3.

Problém definície mýtu podľa Lauri Honka

*Výskum mýtu v dvadsiatom storočí sa radikálne líši od vedy o mýte v devätnástom storočí. Predstava mýtu ako predvedeckej teórie prírody údajne charakteristickej pre ranné obdobia ľudskej evolúcie ustúpila obrovskému množstvu nových koncepcií a prístupov. V pozoruhodne výstižnej eseji, fínsky folklorista Lauri Honko, profesor folklóru a komparatívnej religionistiky na Univerzite v Turku, poskytuje užitočný prehľad definícií a teórií o mýte z dvadsiateho storočia. Mnoho z týchto teórií, ktoré Honko spomína, budú analyzované obširnejšie v ďalších esejách tohto zväzku. Pre ďalší prehľad o teóriách mýtu pozri H. Baumann, "Mythos in ethnologischer Sicht," *Studium Generale* 12 (1959), 1-17, 583-97; J.L Fischer "The Sociopsychological Analysis of Folktales," *Current Anthropology* 4 (1963), 235-95; ; Percy S. Cohen, "Theories of Myth," *Man n.s.* 4 (1969), 337-53; a Robert A. Segal, "In Defense of Mythology: The History of Modern Theories of Myth," *Annals of Scholarship* 1(1980), 3-49.*

SÉMANTICKÝ ROZSAH KONCEPTU MÝTU

Prvá vec, ktorú si človek uvedomí pri snahe pochopiť sémantické implikácie mýtu je skutočnosť, že mýtus môže zahŕňať extrémne široké pole. Bez toho, aby sa vymenovali rozličné spôsoby použitia termínu mýtus v súčasnosti, je jasné, že mýtus v sebe môže zahŕňať všetko od jednoduchého, fiktívneho, ako aj nepravdivého dojmu, až po absolútne pravdivú a posvätnú úvahu, úplnú realitu, z ktorej preváži hocičo, čo môže obyčajný každodenný život ponúknuť. Spôsob, akým je pojem mýtus obyčajne používaný tiež odhaľuje, že slovo je preplnené emocionálnym podtextom. Tieto emocionálne podtexty prenikajú nielen do bežného jazyka, ale, trocha prekvapujúco, aj do vedeckého štýlu. To, že mýtus naozaj nesie emocionálny podtext je najjednoduchšie chápať, ak uvažujeme o takých pojmoch ako napríklad modlitba, liturgia, rituál, zarietanie: všetky sú používané v rozličných náboženských žánroch, ale zdajú sa byť viac neutrálne ako mýtus. Zdá sa, že je náročné pre mnohých vedcov diskutovať o mýte iba ako o forme náboženskej komunikácie, ako o jednom žánre medzi ostatnými žánrami.¹

Všetky pokusy definovať mýtus by mali byť samozrejme založené na jednej strane na tých

tradíciách, ktoré sú skutočne dostupné a ktoré sa nazývajú mýtmi, na strane druhej, na druhu jazyka, ktorý vedci používajú, keď diskutujú o mýte. V oboch prípadoch, v prípade empirického materiálu a v prípade histórie vedy o mýte, výsledný obraz je ďaleko od jednotvárnosti. Medzi faktormi, ktoré to ovplyvnili a do istej miery stále ovplyvňujú situáciu by som zmienil tri. Prvá je: demytologizácia; druhá: vysvetlenia pochádzajúce z antiky; a tretia : moderné teórie týkajúce sa mýtu.

TYPOLÓGIA DEMYTOLOGIZÁCIE

Existujú tri hlavné druhy demytologizácie. Môžeme hovoriť o *terminologickej* demytologizácii. To znamená, že aktuálny pojem mýtus sa vynecháva, ale význam, príbeh samotný, sa zachová. Nazývať vzkriesenie Krista mýtom by mohlo byť nehanebnou urážkou pre kresťana, pre ktorého má koncepcia mýtu pejoratívny význam. Pravdepodobne by dal prednosť výrazu posvätný príbeh, alebo posvätná história, snáď len celkom jednoducho história, pretože pre kresťanov, rovnako ako pre Židov, existuje značná tendencia pretransformovať náboženské tradície v históriu. Takáto tendencia je kultúrne viazaný jav: v niektorých iných kultúrach môžeme zaznamenať jasné preferovanie pojmu príbeh namiesto pojmu história. Kresťanský teológovia čelia určitým ťažkostiam, keď používajú pojem mýtus, história, alebo posvätná história. Je možné si predstaviť, že niekto by sa pokúsil klasifikovať stvorenie ako mýtus, ukrižovanie ako históriu a vzkriesenie ako posvätnú históriu. 2

Druhý hlavný typ demytologizácie môže byť nazvaný *úplný a kompenzujúci*. Tu je mytologická tradícia odmietnutá úplne. Tvrdí sa, že také príbehy nie sú potrebné pre myslenie civilizovaných ľudí. Potom sme konfrontovaní s dvoma problémami: ako vysvetlíme pokračujúcu existenciu mýtov a vplyv, ktorý uplatňujú? Ako môžeme presvedčiť ostatných o bezcennosti týchto príbehov? Na prvú otázku sa vždy odpovedalo prostredníctvom evolučných argumentov. Comte, Dardel a mnohí ďalší sa zaoberali predstavami o mýtických dobách, ktoré boli nasledované dobami nemýtickými. Avšak historický vývoj obvinil takéto špekulácie zo lži. Filozofi, ktorí sa dychtivo snažili skoncovať s mýtmi si uvedomili, že ak je vplyv mýtu na kultúru chápaný ako nedôležitý, okamžite sa vytvorí vákuum. Preto sa snažili poskytnúť konštruktívne návrhy, že čo by mohlo prevziať miesto mýtu a jeho pozíciu v kultúre. Odpoveď Davida Bidneyho je nasledujúca: „Mýtus musí byť braný vážne a presne, pretože môže byť postupne nahradený v záujme rozvoja pravdy a nárastu ľudskej inteligencie. Normatívna, kritická a vedecká myšlienka poskytuje jedine sebanapravujúce prostriedky porazenia a difúzie mýtu, ale môže to robiť iba za podmienky, že si udržíme pevnú

a nekompromisnú vieru v integritu rozumu a v transkultúralnu hodnotu vedeckého počínu.“³ Slávny autor Teoretickej Antropológie verí potom vo vedu, ktorá nahradí náboženstvo. Poskytuje dôkaz z času na čas presadzovanému tvrdeniu, že veda je náboženstvom pre vedcov. Toto trochu triviálne zovšeobecnenie nás tu zaujíma menej ako fakt, že zástancovia demytologizácie sa púšťajú do kompenzácie a substitúcie. Klasický príklad toho je Platónov koncept elity: odmietol prijať Homéra a Hesioda do svojho Ideálneho Štátu. Ďalším príkladom je August Comte, ktorý sa pokúsil vyplniť medzeru spôsobenú demytologizáciou založením uctievania “Le Grand Etre“ – Veľkého Bytia.

Tretí typ demytologizácie je *čiastkovým a interpretatívnym* typom. Zástancovia tohto smeru myslenia vysvetľujú, že neexistuje žiadne ospravedlnenie pre úplne doslovnú vieru v mýty. Hovoria, že mýty sú symboly, alebo reprezentácie: to, čo je dôležité je pochopenie toho, čo sa nachádza mimo nich. Aby sme získali toto pochopenie, potrebujeme pomoc interpretátora, ktorý vie vysvetliť, čomu by sme mali veriť. Pôvod čiastkovej a interpretatívnej demytologizácie môžeme často prisúdiť faktu, že si filozof všima, že náboženská tradícia mýtu už viac nie je postačujúca: už viac nie je v zhode s ostatnými súdmi súčasného sveta. Namiesto voľby možnosti totálnej demytologizácie, snaží sa zachovať niečo z mýtov tým, že ich interpretuje. To je to, čo sa stalo v antickom Grécku a nedávno bola Bultmannova kampaň v rovnakom smere uvažovania, ktorá začala v roku 1941. Bez toho, aby sme prešli celou Bultmannovou teológiou, človek získa dojem, že on nežiada, aby boli stvorenie, zázraky týkajúce sa vyliedenia v Novom Zákone, ani vzkriesenie akceptované ako úplná pravda. Namiesto toho zdôrazňuje, že dôležité je pochopiť podstatu kresťanskej viery a nájsť existenčné riešenie svojich problémov vo svetle interpretovaných kresťanských tradícií. Bultmann nie je bez kritiky. Napríklad v diskusiách medzi Bultmannom a Jaspersom môžeme vidieť, aký je medzi oboma rozdiel. Jaspers je schopný akceptovať fakt, že mýtus umožňuje viacero interpretácií, kým Bultmann sa zvykne pridŕžiavať toho, že tradícia môže byť zredukovaná na jednoduchý význam, ktorý má univerzálnu platnosť. Obidvaja vidia v kňazovi osobu hrajúcu významnú rolu interpreta; ale Jaspers akceptuje interpretácie prispôbené na isté situácie. Bultmann na druhej strane sa snaží odhaliť správny význam tradície. 4

INTERPRETÁCIE STAROVEKU

Úloha hraná klasickou antickou vo vede o mýte môže byť len sotva precenená. Antickí filozofi postulovali okolo desať vysvetlení pre mýtus, ktoré boli oživované z času na čas až do dnešnej doby. Význam týchto teórií sa nezačal strácať až do náhleho pokroku empirického

výskumu na začiatku tohto storočia. Na objasnenie, čo mám na mysli týmito teóriami týkajúcich sa mýtu, tu je zoznam:

1. *Mytografické interpretácie* patria sčasti do náboženskej praxe a sčasti do literatúry. Hésiodos vo svojej Teogónii a Homér vo svojej epike (alebo kompilátori týchto diel) boli zástancovia tradícií a ich prenášači, ale pravdepodobne si dovoľili určitú slobodu v interpretáciách a poetických výrazoch.

Kritika sa vzniesla na mytografov a "profanizované" mýty. Existovali demytologizátori totálneho a kompenzujúceho typu. Tak máme:

2. *Filozofickú kritiku* rozličných druhov. Odmietnutie tradičných mýtov je totálne a siaha od Xenofanovho monoteizmu a Hérakleitových tak trochu panteistických koncepcií logu až po Platónov cynický pohľad na náboženstvo, ako nástroja obracajúceho sa na necivilizované spoločenské triedy.

3. *Predvedecké interpretácie*. Podľa Thálesa voda bola prvotnou príčinou všetkých vecí a Anaximandros hovoril o apeiróne ako o substancii, ktorá bola materiálnou podstatou vesmíru. Táto prírodná veda o hmotných pôvodoch prísne nepopierala náboženstvo (Tháles veril vo vesmír plný božstiev). Odmietnutie, ako aj kompenzácia zostali skryté a implicitné.

Boli aj takí, ktorí chceli zachrániť mýty čiastkovou a interpretatívnou demytologizáciou. Tak máme napríklad Theagenove alegórie ako napríklad:

4. *Alegorické vysvetlenia založené na prírodných javoch*, podľa ktorých Apolón je oheň, Poseidón voda, Artemis mesiac a Héra atmosféra (z "hymnov" zložených Parmenidom a Empedoklom) a

5. *Alegorické vysvetlenie založené na duševných vlastnostiach*, podľa ktorých Aténa je múdry úsudok, Áres neohraničená nevedomosť, Afrodita túžba a Hermés bystrý intelekt (Anaxagoras vysvetľoval, že Aténa je umenie, Létke zabudlivosť a Zeus intelekt).

6. *Etymologické interpretácie* sa tiež sústredili na vytvorenie dojmu, že mýty dávajú zmysel. Myslelo sa, že tajomstvo bohov spočíva v ich menách a prívlastkoch. Platón odvodil zo slovesa *θείν* teóriu, že človek vytvoril ideu bohov pozorovaním pravidelného pohybu hviezd. Stoik Kleanthes mal dve alternatívne etymológie pre Apollóna (slovesá "zničiť" a "rozptýliť").

7. *Historická (komparatívna a derivačná) interpretácia* bola založená Hérodotom. Mýty a bohovia boli vždy prevzatí z iných kultúr do Grécka. Existovali líbyjskí bohovia, ako jeden z nich, ktorý sa neskôr nazýval Poseidón, alebo egyptskí bohovia, ako napríklad Zeus (odvodený od Ammona), Aténa (od Neith), Apollón (od Hóra). Interpretácie mien bohov a ich atribúty slúžili ako dôkaz. "Etnologický" pohľad vytvoril atmosféru relativity

a sekularizácie.

8. *Euhemeristická interpretácia* bola tiež historická, ale v takom zmysle, že sa vysvetľovalo, že bohovia sa vyvinuli z biografii ľudí. Hérodotos a Prodikos naznačili takéto domnienky. Neskôr uctievanie Hérakla a Asklépia a predovšetkým Alexandra Veľkého slúžilo ako dobový príklad. Myšlienka kultu prisudzovaného ľudským bytostiam, hlavne kráľom a héroom, bola sústavné používaná novelistom Euhemérom v jeho spisoch (príbeh o návšteve ostrova Panchaia, kde boli nájdené genealógie gréckych bohov, pôvodne kráľov atď. vyryté v zlatom stĺpe).

9. *Sociologická interpretácia alebo podvod kňazov, zákonodarcov, kňazov atď.* bola predstavená, keď uctievanie múdrych vodcov pokleslo. Sofista Kritias učil, že bohovia boli vymyslení, aby udržiavali sociálny poriadok. Epikuros takisto odkazoval na ľudské zlé vedomie ako prvotný zdroj mýtov a Polybios povedal, že predkovia múdro vymysleli bohov aby strachom z neznámeho udržali pod kontrolou nevšímavé masy. Socrates a Platón prisúdili väčšinu obsahu mýtov fantázii básnikov.

10. *Psychologické interpretácie* sú už rozoznateľné v predchádzajúcom smere. Strach, ako zdroj viery a uctievania bol okrem iných hlásaný Epikurom. Bol to Statius, ktorý vymyslel tvrdenie: *prius in orbe deos fecit timor*. Prodikus hlásal, že uctievanie bohov je založené na vďačnosti, napríklad pre dobrú úrodu, úspešný lov; je to ľudská odozva na priazeň a účinnosť kozmu a zeme. Bohovia sú priaznivými silami: chlieb = Demeter (Matka Zem, ochrankyňa úrody), víno = Dionýzos, oheň = Héfaistos. 5

Tieto vysvetlenia boli vytvorené, aby slúžili elite: ľudové náboženstvo a oficiálny kult nimi neboli hlboko ovplyvnené. Tak je to odvtedy. Môžeme sledovať na jednej strane formovanie rôznych náboženstiev a rozvoj vedeckých rámcov na strane druhej. Nemusia byť nutne v zhode, alebo vo vzájomnom vzťahu.

MODERNÉ TEÓRIE MÝTU

Odvtedy, čo koncepcia, ktorú máme o mýte začala byť neustále prepracovávaná vo svetle modernej vedy, krátka klasifikácia súčasných teórií o mýte, alebo uhlov pohľadu, z ktorých je mýtus študovaný dnes, by bola vhodná. Zostavil som zoznam dvanástich spôsobov, ktoré vedci používajú vo svojich prístupoch k problematike mýtu: medzi týmito dvanástimi prístupmi môžu byť rozlíšené štyri podskupiny: menovite historická, psychologická, sociologická a štrukturálna perspektíva. 6 Tieto prístupy môžu byť niekedy vo vzájomnej opozícii a súťažia jedna s druhou, ale jednako si myslím, že sú dva fakty, ktoré sú dnes

akceptované väčšinou vedcov. Prvý je, že tieto teórie sa v skutočnosti prekrývajú a dopĺňajú jedna druhú do určitej miery. Druhý je, že mýty sú multidimenzionálne: mýtus môže byť priblížený, z mnohých uhlov, z ktorých niektoré môžu byť viac relevantné ako ostatné, čo závisí na charaktere materiálov, ktoré sú študované a na otázkach, ktoré boli položené.

1. *Mýtus ako zdroj kognitívnych kategórií.* Mýtus je chápaný ako vysvetlenie pre enigmatické javy. Intelekt potrebuje pomenovať určité aspekty univerza, určiť vzťah medzi rozličnými fenoménmi.

2. *Mýtus ako forma symbolického vyjadrenia.* Mýtus je umiestnený na rovnakú úroveň s ostatnými kreatívnymi činnosťami, ako je poézia, alebo hudba. Mýtus má svoje vlastné zákony, svoju vlastnú realitu, svoje vlastné formy vyjadrenia: môže sa na neho pozeráť ako na projekciu ľudskej mysle, ako na symbolické štrukturovanie sveta.

3. *Mýtus ako projekcia podvedomého.* Mýtus je chápaný vo vzťahu ku základu zdieľaného sčasti všetkými ľuďmi, sčasti iba členmi rovnakej rasy, národa, kultúry (neo – jungovský dôraz na socializáciu a kultúrne skupiny namiesto rasovo – genetického dedičstva). Freud ponúkol koncept denných snov ako model pre mýtus. Správa je zamaskovaná a zhustená; projekcia podvedomého je kontrolovaná sčasti tradíciou, sčasti základnými faktami života.

4. *Mýtus ako integračný faktor v ľudskej adaptácii na život: mýtus ako svetonázor.* V mýtoch je človek konfrontovaný so základnými problémami spoločnosti, kultúry a prírody. Mýty poskytujú príležitosť na selekciu rôznych elementov, čo uspokojuje rovnako individuálne sklony a spoločenské potreby. Z týchto elementov je možné vytvoriť individuálny, ale v rovnakom čase aj tradičný spôsob nazerania na svet.

5. *Mýtus ako návod na správanie.* Mýtus dáva podporu akceptovaným vzorom správania sa tým, že umiestňuje súčasnú situáciu do zmysluplnej perspektívy s ohľadom na precedensy minulosti. Mýty poskytujú platnú obhajobu záväzkov a privilégií. Mýty konajú ako ochranné ventily, pretože umožňujú ľuďom ventilovať svoje emócie bez spoločensky ničivých následkov.

6. *Mýtus ako legitímácia spoločenských inštitúcií.* Mýty udržiavajú inštitúcie: spolu s obradmi sa vyjadrujú k spoločným náboženským hodnotám a konsolidujú ich.

7. *Mýtus ako ukazovateľ sociálnej závažnosti.* Mýty nie sú vnímané ako náhodná zbierka príbehov: v kultúre je jasná korelácia medzi distribúciou mytologických tém a tým, čo je považované za spoločensky relevantné v danej kultúre.

8. *Mýtus ako zrkadlo kultúry, spoločenskej štruktúry atď.* Mýty sú považované za odraz určitých aspektov kultúry. Táto reflexia je zriedkakedy priama, alebo fotografická, ale môže

odhaliť hodnoty, ktoré by bolo inak odhaliť zložité.

9. *Mýtus ako výsledok historickej situácie.* Dôraz sa kladie na rekonštrukciu takých udalostí, ktoré boli najviac rozhodujúce pri vytváraní mýtu. Mýty sú zhodnotené vo svetle svojho historického pozadia: ich následné použitie a modifikácia z pohľadu súčasného historického vývoja sú kladené vo vzťahu k ich pôvodu.

10. *Mýtus ako náboženská komunikácia.* Mýty môžu byť vnímané ako informácia, ktorá je vysielaná od odosielateľa k príjemcovi cez rozličné médiá. Bližšia analýza tohto komunikačného procesu obsahuje také veci ako sledovanie bohatosti v jazyku náboženstva a v neverbálnych spôsoboch vyjadrovania, definície základných elementov posolstva, atď'...

11. *Mýtus ako náboženský žáner.* Mýty majú v prvom rade naratívny charakter: jednako však sú chápané vo vzťahu k ostatným naratívnym žánrom a k neepickým žánrom spôsobom, ktorý prispieva k rozšíreniu posolstva mýtu. Tento žánerovo - analytický aspekt mýtu naznačuje, že tradičné formy podmieňujú povahu komunikačného procesu.

12. *Mýtus ako prostriedok pre štruktúru.* Do tejto kategórie patria tie metódy výskumu, ktoré sú často charakterizované ako štrukturálne, ale ktoré sa zaoberajú rozličnými spôsobmi jazykom, obsahom a štruktúrou mýtov. Štruktúra mýtov môže byť analyzovaná napríklad zo syntagmatického, alebo paradigmatického uhla. Koncept binárnej opozície je jedno z najpopulárnejších hesiel v tomto ohľade.

OPISNÁ DEFINÍCIA

Čo tu bolo povedané má v úmysle poskytnúť pozadie prostredníctvom ktorého môže byť chápaný rozvoj a použitie konceptu mýtu . Názory, že čo je zahrnuté konceptom mýtu sa značne líšia. Osobne uprednostňujem stredný smer medzi extrémami príliš širokých definícií a príliš obmedzených definícií. Ako príklad príliš širokej definície, tak širokej až skoro beztvarej je takzvaná mytopoetická koncepcia, ktorú napríklad reprezentuje Cassirer. ⁷ Taká abstraktná definícia nie je ani potrebná, ani užitočná, dokonca aj pre tých, ktorí si želajú využiť výsledky dosiahnuté Cassirerom v jeho výskumoch o mytologických symboloch. Na druhej strane pohľad Theodora Gastera môže byť použitý ako príklad príliš obmedzenej koncepcii mýtu. Podľa neho je vyžadovaný priamy dôkaz, že príbeh je použitý v spojitosti s rituálom predtým, ako môže byť akceptovaný ako mýtus. ⁸

Ako deskriptívnu a stručnú definíciu mýtu som v minulosti používal nasledujúcu:

„Mýtus, príbeh o bohoch, náboženská úvaha o počiatku sveta, stvorení, základných udalostiach, vzorových skutkoch bohov, ako výsledok ktorých svet, príroda a kultúra boli

spolu vytvorené s ostatnými časťami a daný je ich poriadok, ktorý je stále platný. Mýtus vyjadruje a potvrdzuje náboženské hodnoty a normy spoločnosti, ponúka vzory správania sa, ktoré majú byť imitované, dokazuje účinnosť rituálu s jeho praktickým zmyslom a zakladá posvätnosť kultu. Skutočné centrum mýtu možno nájsť v náboženských obradoch a ceremóniách. Rituálne konanie mimo mýtus vyjadruje obranu svetového poriadku; imitovaním posvätných vzorov je svet uchránený od návratu do chaosu. Opätovné uzákonenie stvoriteľskej udalosti na počiatku času, napríklad spôsob liečenia bohom na počiatku času je spoločný cieľ mýtu, aj rituálu. V tomto prípade je udalosť prenesená do súčasnosti a jej výsledok, napríklad uzdravenie chorej osoby môže byť dosiahnuté znova v tomto okamihu. V tomto prípade tiež svetový poriadok, ktorý bol vytvorený v prehistorickej dobe a ktorý je reflektovaný v mýtoch si uchováva svoju hodnotu ako vzor pre dnešných ľudí. Udalosti vyrozprávané v mýtoch majú skutočnú platnosť pre zbožnú osobu. Kvôli tomuto dôvodu používanie termínu mýtus v každodennom jazyku je z vedeckého pohľadu nepresné (v bežnom jazyku je mýtus často používaný špeciálne na označenie niečoho nepravdivého, utopického, zavádzajúceho atď...). Východiskovým bodom je potom kritika namierená k náboženským skupinám a tradíciám zvonku a táto kritika vždy existovala. V dnešnej dobe sú často snahy označiť nenáboženské idey, politické idey, ekonomické učenia atď, ako mýty.“ 9

ŠTYRI KRITÉRIA

Aby sa objasnilo presnejšie, čo sa myslí tu danými definíciami, môže byť poznamenané, že sú postavené na štyroch kritériách: forma, obsah, funkcia a kontext.

V rámci svojej formy je mýtus rozprávaním, ktorý poskytuje ústnu úvahu o posvätných počiatkoch. Existujú navyše samozrejme krátke náznaky a narážky na mýty a mýtické symboly. Tieto môžu byť chápané iba ak určité naratívne obsahy môžu byť považované ako pozadie pre ne. Mytologické prototypy, vzorové osobnosti, charaktery ako aj opakované hrdinské činy, alebo stvoriteľské činy môžu byť verbalizované vo forme rozprávania. Otázkou zostáva, či môžu byť mýty vyjadrené prostredníctvom iných ako naratívnych žánrov, napríklad modlitby, alebo posvätných obrazov, kde nie je žiadna potreba odriekať naratívny obsah. Keď sa skúma určitý mýtus, musia sa do výskumu zahrnúť všetky informácie, ktoré mýtus pomôžu zachrániť. Nemožno obmedzovať skúmaný materiál na tradičné a fixné formy prejavu mýtu: pozornosť sa musí venovať každému individuálnemu, dočasnému, jedinečnému a nefixovanému aspektu použitia mýtu.

Mýtus môže byť oživený vo forme rituálnej drámy (opakujúci sa mýtus), liturgickej recitácie (naratívny mýtus), v prípade ktorej aj verbálne a neverbálne prostriedky (kázanie,

hymny, modlitby, náboženské tance) môžu byť použité. Podobne mýtus môže byť manifestovaný v náboženskom umení (ikony, symbolické znaky). Okrem týchto kodifikovaných foriem máme tiež spôsoby, v ktorom je mýtus prenášaný rečou, myšlienkou, snami a inými spôsobmi správania sa. Nábožná osoba môže v priebehu svojej skúsenosti identifikovať samu seba s mýtickou postavou. Mýtus môže totálne ovládať jej správanie, ale nemusí byť verbalizovaný. Pretože materiál s ktorým empirický výskum mýtov musí pracovať je taký rôzny, bolo by užitočné mať termín pre minimálne množstvo informácií, ktoré ľudská myseľ potrebuje, aby vytvorila rozoznateľnú verziu mýtu nezávisiac na forme alebo kontexte, ktoré by mýtus prijal pre svoje vyjadrenie. Termín H. A. Murraya “mýtický imagent“ by mohol byť použitý pre toto minimum. 10

Mýty sú samozrejme rôzne čo sa týka ich *obsahu*, ale jedno puto, ktoré ich spája spolu spočíva vo fakte, že vo všeobecnosti mýty obsahujú informácie o rozhodujúcich, stvoriteľských udalostiach na počiatku času. Nie je žiadna náhoda, že *kozmogonické* opisy zaberajú centrálnu miesto v mnohých mytologických úvahách. Človek musí iba myslieť na časť hranú kozmogóniou vo všetkých troch hlavných typoch rituálu: kalendárne obrady, obrady prechodu a obrady v časoch krízy. Dôležitosť stvoriteľských mýtov ako druhu proto – mýtov sa stáva hlboko jasnou hneď ako je snaha zostaviť zoznam nespočetných príkladov, ktoré ukazujú, ako jednoducho je pôvod široko odlišných fenoménov spojený so stvorením sveta. Kozmogonické mýty sa zdajú byť v mnohých náboženstvách tými, ktoré ponúkajú špeciálnu autoritu pre príbehy o tom, ako vznikla daná kultúra. Ale samozrejme nie všetky mýty sú kozmogonické čo sa týka ich obsahu, ak je toto slovo použité v jeho prísne doslovnom význame. Najdôležitejšia vec snáď, aspoň sa mi tak zdá, je štrukturálna paralela medzi kozmogonickým mýtom a niektorými ďalšími príbehmi o pôvode sveta, ktoré sociálne skupiny akceptujú ako jediný zdroj ich identity. Inak povedané, termín kozmogonický v tomto zmysle zahŕňa všetky tie príbehy, ktoré rozprávajú o tom, ako svet začal, ako začala naša éra, ako sú ciele, ktoré sa snažíme dosiahnuť determinované a naše najposvätnejšie hodnoty uzákonené. Videné z tohto uhla pohľadu, 96 súra Koránu, narodenie Krista, život Lenina, smrť Che Guevaru a Maove prejavy sú všetko materiály, ktoré za určitých podmienok môžu byť štruktúrované spôsobom, ktorý sa podobá antickým kozmogonickým mýtom.

Mýty *slúžia* ako príklady, ako modely. Z mýtov je možné získať viac alebo menej jednotné vysvetlenia sveta, na ktorých sa zakladajú stvoriteľské, tvorivé činy bohov, kultúrnych hrdinov, atď. Mýtický pohľad na svet je pociťovaný ako niečo statické: nie sú tam žiadne zmeny, žiadny vývoj. V princípe je možné nájsť príklad všetkých ľudských aktivít a všetkých rozoznateľných aktivít v udalostiach veľkého počiatku. Podiel nábožnej osoby v tomto

spočíva vo fakte, že si uchováva tieto príklady v mysli, nasleduje ich a napodobňuje. Mýty majú samozrejme množstvo špecifických funkcií, ale môžeme zovšeobecnene konštatovať, že poskytujú tak kognitívny základ pre správanie, ako aj praktické modely správania. Z tohto uhla pohľadu mýty môžu byť charakterizované ako *ontologické*: sú začlenené a integrované do súvislého pohľadu na svet a opisujú veľmi dôležité aspekty života a univerzum.

Kontext mýtu je v normálnom prípade *rituál*, vzorec správania sa, ktoré bolo sankcionované zvyklosťou. Mýty poskytujú ideologický obsah pre posvätné formy správania sa. Rituál prináša stvoriteľské udalosti na počiatku času do života a umožňuje im, aby boli opakované v tomto okamihu, v prítomnosti. Bežná realita každodenného života ustupuje a je nahradená realitou rituálnej drámy. Čo raz bolo možné a účinné - platné na počiatku času, sa stáva bežným opät' a môže uplatniť vplyv nanovo.

ZÁVEREČNÉ POZNÁMKY

Snahou definície, ktorú som sa snažil načrtnúť bolo hlavne upútať pozornosť na rozličné úrovne, ktoré sú relevantné v nespochybniteľne komplexnom koncepte mýtu. Ak niekto rozlišuje medzi týmito štyrmi úrovňami, menovite formou, obsahom, funkciou a kontextom, je potom pre neho oveľa jednoduchšie stretávať rôzne použitia, ktorý tento koncept získal vo vedeckej literatúre. Týmto myslím, že je možné delimitovať a ešte byť flexibilný v rovnakom čase. Nie je potreba vítať s otvorenou náručou iba nejaké tradície do zákutí výskumu mýtu: ale ani nie je nevyhnutné vylúčiť, napríklad štúdia mýtu, kde kontextové kritérium, napríklad kontext rituálu, nie je naplnené. Stupeň flexibility, ktorý môže byť dosiahnutý závisí na prístupe, ktorý si vedec vybral. Ak by si želal zahrnúť aj literárne zdroje a ústny materiál v rozličných kultúrach a prípadne aj v rozličných žánroch, aby osvetlil všetky prejavy motívu mýtu, potom je zbytočné požadovať, aby ich funkcia a kontext by sa mal zhodovať s týmto ideálnym typom mýtu. V takýchto prípadoch bolo vždy možné obísť problém rozprávaním, napríklad o mytologéme namiesto mýtu. V tomto smere sa vyhýbame podvádzaniu čitateľa vo viere, že subjekt, o ktorom sa diskutuje je rituálny text. Napríklad ak v balade recitovanej mladým dievčaťom v Ingermanland je obsiahnutý variant kozmogonického mýtu, je lepšie hovoriť o ňom ako o mytologéme, než o mýte, aby sa vyhlo tomu, že si čitateľ vytvorí dojem, že je to rituálny tanec. Tak je to otázka vhodnej voľnosti na úrovne kontextu, ktoré je oprávnené, kým vedec obmedzuje svoje požiadavky striktne k obsahu. Samozrejme by bolo želateľné povedať, ktoré z kritérií je, alebo sú najviac rozhodujúce, ale nedá sa v tomto prípade normatívne odporúčanie. Je a bude to úloha každého vedca poskytnúť fungujúcu definíciu, teda vymedziť jej obsah, ktorý čo najefektívnejšie a konzistentne slúži výsledkom,

ktorý jeho vlastná, konkrétna výskumná situácia žiada. V procese každé zo štyroch už spomenutých kritérií by malo byť starostlivo preskúmané určitým spôsobom.

1. Žánrovo analytický aspekt ako aj iné aspekty výskumu mýtu som analyzoval v článku “Der Mythos in der Religionswissenschaft,” *Temenos* 6 (1970), 36 ff., a predtým v “Genre Analysis in Folkloristics and Comparative Religion,” *Temenos* 3 (1968). Tu nechcem opakovať väčšinu z toho, čo už som povedal, ale dúfam, že čitateľ nahliadne tie články pre ďalšie bibliografické odkazy. V tejto eseji bude bibliografický aparát redukovaný na minimum.
2. Honko, “Der Mythos,” s. 56
3. David Bidney, “Myth, Symbolism and Truth,” *My: A Symposium*, ed. T. A. Sebeok (Bloomington, Ind. 1958), s. 14
4. Pre problematiku demytologizácie pozri napríklad K. Goldammer, “Die Entmythologisierung des Mythos als Problemstellung der Mythologien,” *Studium Generale* 8 (1955), 378 ff., a o diskusii medzi Karlom Jaspersom a Rudolfom Bultmannom, *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion Without Myth* (New York, 1958).
5. Pre teórie antiky pozri napríklad J. de Vries, *Forschungsgesichte der Mythologie* (Freiburg 1961), s. 43. J. de Vries, *The Study of Religion: A Historical Approach* (New York 1967), 3 ff.
6. P. S. Cohen, “Theories of Myth,” *Man* 4 (1969), 337 ff., kde množstvo teórii je viac limitovaných.
7. Pozri Honko, “Der Mythos“ s. 38 ff.
8. Ibid, s. 39
9. L. Honko, *Uskontotieeten oppisanastoa* (Helsinki 1971), s.v. myytti
10. Definuje ho ako “imaginárnu (vizuálnu) reprezentáciu mýtickej udalosti“ a poukazuje na to, že kniha mýtických príbehov na policičke v knižnici je neúčinná – iba zvyšok predstavivosti z minulosti – pokiaľ nie je čítaná, nevytvára ovplyvňujúce predstavy v mysliach iných. Pozri H. A. Murray, *Myth and Mythmaking* (Boston 1960), s. 320

Kapitola 4.

Pravdivosť mýtu podľa Raffaella Petazzoniho

Vzťah jednotlivca k mýtu závisí z časti na tom, nakoľko sa dá v ňom nájsť pravda – či už pravda historická/literárna alebo pravda metaforická/symbolická. Väčšina ľudských spoločností rozlišuje najmenej dve hlavné kategórie tradičných rozprávání. Jedna pozostáva z pravdivých príbehov (mýty, legendy) – to sú príbehy, ktoré sa stali, alebo sa verí, že sú založené na skutočných udalostiach – iné sú fiktívnymi príbehmi (ľudové príbehy). Ale toto je príliš statické tvrdenie, nakoľko je pravdepodobné, že mýtus mohli pokladať za pravdivý v jednom čase a v neskoršom období už nie. Prestáva byť mýtus mýtom, v prípade, že už nie je chápaný ako skutočný? Je viera v mýtus nevyhnutné kritérium pre jeho presnú definíciu? V rozsahu, v ktorom sú mýty súčasťou organizovaných náboženstiev, nie je v nich obvykle akceptované, že sú skutočné – aj keď iba symbolicky alebo metaforicky? Alebo existuje čosi ako dva druhy pravdy? Analytik v mýtus normálne neverí, ale nejak usudzuje, že v neho verí alebo verila nejaká skupina pôvodných obyvateľov. S takýmto rozmyšľaním majú ostatní ľudia mýty, pokiaľ my, analytici, máme náboženstvo a/alebo vedu. Omylom tu je, že aj analytici majú mýty – či v ne veria, alebo nie.

S rozhodujúcou otázkou, ktorá sa týkala pravdivosti mýtu, sme boli oslovení Raffaelom Pettazzonim, profesorom histórie náboženstiev na Rímskej Univerzite. Učenci porovnávacej religionistiky alebo histórie náboženstva neobmedzujú sami seba židovsko-kresťanskou tradíciou, alebo svetovými náboženstvami ako islam či buddhizmus. Skôr ich zaujíma náboženské správanie a viera globálne. Profesor Petazzoni načrtnol v jeho eseji údaje, ktoré boli zozbierané od mnohých ľudí v Afrike, Ázii a hlavne v Severnej Amerike. Ďalšia zaujímavá esej o mýte od Petazzoniho je jeho „Mýty počiatku a Stvoriteľské mýty“ v Eseji o História náboženstva (Leiden, 1954), strany 24-36. Pre ďalšiu diskusiu o skutočnej hodnote mýtu tiež možno pozrieť Giuseppe Cocchiara, „Il mito come ‚Storia Vera‘“, Revista d'etnografia 4 (1950), 76-86, Stephen J. Reno, „Mýtus v obrysoch“, Temenos 9(1973), 38-54

Mýtus vo všeobecnom prijímaní sveta náleží do oblasti imaginácie, ktorá je výrazne vzdialená, až protikladne, k reálnemu svetu. Bohovia, ktorí sú postavami mýtu, sú pre nás len úžasnými stvoreniami, v ktorých existenciu neveríme. Kritika mýtu siaha do pohanského staroveku, ku prvým gréckym mysliteľom, ako Theagenes a Xenophanes, ktorí žili v 6. stor. pnl. a ktorí ako prví zistili, že antropomorfizmus bohov homérskeho obdobia je nezlúčiteľný so vzorom božskosti. No mýtus je starší ako Homér a náleží svetu, ktorý verí v bohov. Táto viera v mýtus, táto náboženská realita mýtu, ktorá je práve zatienená Homérom, je naopak mimoriadne živá v primitívnej mytológii a mýty sú samé dôkazom, kým zreteľný dôkaz ponúka množstvo svedectiev podaných domorodcami

Pawnee, severoamerický kmeň jazykovej skupiny Caddo rozlišuje medzi „pravými“ a „nepravými“ príbehmi a v prvom rade medzi „pravé“ počítajú tie, ktoré sa týkajú počiatku

sveta, v ktorých sú postavy božskými bytosťami, nadľudskými, nebeskými a astrálnymi. Ďalšie sú tie, ktoré sa spájajú s neuveriteľnými dobrodružstvami národného hrdinu, mladíka, ktorý sa narodil v skromnosti k záchrane jeho ľudí, k oslobodeniu ich od zlej príšery, ochránením ich pred hladomorom a inými pohromami, či plnením iných vznešených a ušlachtilých skutkov. Posledné sú príbehy, ktoré majú dočinenia so svetom šamanov a osvetľujú, ako medicínman získal jeho nadľudskú moc, ako sa pripojiť k šamanom, atď. „Nepravé“ príbehy sú tie, ktoré rozprávajú napríklad mnohé povzášajúce príbehy o výdobytkoch Kojota, preriového vlka¹. Kým v „pravdivých“ príbehoch sa stretávame s nadpozemským a sakrálnym, tak vo „falošných“ sa stretávame s tým profánnym, svetským a práve Kojot je mimoriadne populárny v tejto i iných severoamerických mytológiách, pričom vystupuje ako trickster, podvodník, kejkliač a dokonalý zlodej².

V spojení s týmto je tu aj príbeh Wichitov, ktorí tiež hovoria Caddósky a sú príbuznými Pawneeov, čo je v ňom mimoriadne významné. Hovorí o súťaži medzi Kojotom a jeho protivníkom, ktorý vie najviac, tzn. pozná najviac príbehov³. Súťaž sa odohráva v noci a protivníci sedia naproti sebe, pričom každý porozpráva jeden príbeh a potom rozpráva ten druhý. V istom momente začne Kojotov protivník javiť známky vyčerpanosti a je pomalší a pomalší v hľadaní ďalšej na porazenie tej, čo povedal Kojot, kým on pokračuje ďalej bez zastavovania či váhania, akoby jeho repertoár bol bez konca. Až nakoniec bol protivník prekonaný a potom zabitý. Prečo Kojot vyhral? Pretože rozprával rozprávky, jeho príbehy boli „falošné“, vymyslené a teda ich počet bol nekonečný, kým jeho protivník, ktorý bol ako by sme mali poznamenať symbolizovaný padajúcou hviezdou, rozprával príbehy „skutočné“ a teda, že mohol rozprávať len príbehy, ktoré sa udiali a teda ich počet je následkom toho obmedzený a nie sú žiadne iné. Príbehy o Kojotovi, ktorý sa tu zjavuje obvykle ako trhač sveta, znásilňovač žien atď., ktorý je tu zobrazovaný, akoby vypočítaval svoje vymyslené dobrodružstvá, ktoré mohol ľahko násobiť podľa vzoru tých, ktoré skutočne prežil. Samozrejme, Wichitovia sami diferencujú medzi „starými“ príbehmi ktoré majú čo dočinenia so vznikom sveta a prvou etapou histórie a „novými“. Ktoré sa týkajú súčasnosti a iba tvorcovia vedia, ktoré sú pre nich pravdivé⁴.

Podobne aj Oglalskí Dakotovia, kmeň zo západnej rodiny Siuxov v Severnej Amerike rozlišuje medzi „príbehmi kmeňa“, ktoré skutočne sú historickými udalosťami a odohrali sa a sú chápané ako „pravdivé“ príbehy a „smiešnymi príbehmi“, ktoré sú chabými výmyslami bez akéhokoľvek reálneho základu, ako sú všetky Iktomiho dobrodružstvá, ktorý bol postavou podobný Kojotovi⁵. Podobne aj Cherokeeovia, ktorí sú Irokézskym kmeňom, ktorí rozlišujú medzi posvätnými mýtmi (tie, ktoré hovoria o stvorení sveta, o pôvode smrti a o nebeských

telách) a svetskými príbehmi, ktorých cieľom je vysvetliť napríklad, často humorne, anatomické a fyziologické nezvyklosti niektorých zvierat⁶.

V Austrálii, vrámci kmeňa Karadjeri, z Legrangerovho zálivu na severo-západnom pobreží sú posvätné tradície jednania s mýtickým vekom a vrámci kozmogónických súčastí, ktoré sa učia novici počas iniciácie, chápané ako „pravdivé“⁷.

V Afrike medzi Hetermi sa považujú príbehy, ktoré hovoria o počiatkoch delení na jednotlivé kmene za historicky pravdivé a preto sú vybrané aj mnohé, viac či menej komické príbehy, ktoré nemajú žiadny pravdivý základ⁸. Negroeovci z Toga tiež berú svoje príbehy o stvorení za úplne reálne⁹. Podobne aj Haussovia rozlišujú medzi ságami alebo historickými rozprávami a podivnými príbehmi, ktoré sa týkajú ľudského bytia alebo nižších zvierat¹⁰.

Teraz je evidentné, že príbehy počiatkov, kozmogónie, theogénie a legendy o nadľudských bytostiach, ktoré tieto príbehy realizujú a pokladajú základy toho, čím je mýtus. A teraz vidíme, že pre tých, ktorí majú či poznajú „pravdivé“ príbehy, ktoré boli jasne odlišné od tých nepravých a rozdiel nespočíva len v obsahu, ale ovplyvňuje celý pôvod mýtu, tým že ho ukazuje cez zrejme vonkajšie znaky.

Vskutku, aj medzi Pawneemi a Wichitmi, príbehy o počiatku, vrátane tých, ktoré sú v úzkom spojení s šamanmi sú recitované vrámci akéhosi kultovo-ceremoniálneho úseku medzi jednotlivými rituálmi, čo sa však nerobí s tými nepravdivými¹¹. Navyiac, pravdivé príbehy nie sú bežným majetkom v kontraste s tými nepravdivým. Napríklad medzi Cherokeeemi sú príbehy stvorenia, o nebeských telách napríklad prezentované večer a len pre úzky výber ľudí¹². Medzi obyvateľmi Pimy, ktorí žijú na hraniciach Kalifornie a Nového Mexika a radia sa k Uto-Aztéckej jazykovej skupine, sa mýty nesmú hovoriť v prípade, že je prítomná žena. Len niekoľkí experti poznajú týchto dôkladne a je pre nich známe, že chlapci sú do mýtov o tom, ako bol stvorený svet, odkiaľ prišiel kmeň Pima a o tom, ako sa potýkali s démonmi, príšerami a ohavnými monštrami¹³, zasvätení počas štyroch, po sebe idúcich nocí. Nakoniec, pokiaľ nepravé príbehy môžu byť prednášané rozdielne a beztréstne na akomkoľvek mieste a v akomkoľvek čase, toto nie je možné s pravými príbehmi, ktoré sú exkluzívne rozprávane na jeseň a zimu a výnimočne v lete¹⁴, ale hlavne v žiadnom prípade počas dňa, ale počas noci alebo večer¹⁵.

Je teda evidentné, že mýty nie sú čistá fikcia, nie sú bájkami, ale históriou, teda tou čistou históriou a nie nepravou. Sú pravdivými kvôli svojmu obsahu, ktorý je záznamom udalostí, ktoré sa odohrali a náležia k tým úžasným udalostiam počiatku stvorenia, pôvodu sveta a ľudského druhu, tie ktoré sú o živote a smrti, o rastlinných a živočíšnych druhoch, o lovení a obrábaní pôdy, o uctievaní, o iniciačných rituáloch, o pripojení sa k šamanom s ich

liečivými schopnosťami. Všetky tieto udalosti sú mimoriadne vzdialené v čase a od nich odvodzujeme náš súčasný život, od nich pochádza súčasná štruktúra spoločnosti, ktorá k nim však stále náleží. Boh alebo iné nadľudské bytosti, ktoré zohrávajú úlohu v mýtoch, ich pamätateľné činy a hrdinské dobrodružstvá, celý tento svet zázrakov je nadzmyslová realita, ktorá je nespochybniteľná, pretože predchádzala súčasnej realite, bez nej by nebolo nič.

Mýtus je pravdivým, pretože je posvätnou históriou, nie len kvôli jeho obsahu, ale hlavne kvôli posvätným silám, ktoré ho uvádzajú. Prednášanie mýtu počiatku je začlenené do kultu, pretože je kultom samotným a speje ku koncu, ktorý je kultom tiež slávený, oslava býva ochranou a zvýšením sily života. Medzi rôznymi ľuďmi Austrálie sa počas iniciačných osláv rozprávajú príbehy z mýtického veku, ktoré hovoria o nekonečných cestách totemických predkov, ktorí boli predkami jednotlivých kmeňov, pretože tieto príbehy z časti zvyšujú nárast rôznych totemických druhov, z časti na udržanie nažive a z časti na posilnenie kmeňových tradícií. Rozprávanie o stvorení sveta ho pomáha zachovať, rozprávanie o počiatku ľudstva pomáha ľudstvu v existovaní, o ktorom rozpráva komunita alebo kmeň. Prednášanie o zriadení iniciačných rítov a šamanských praktík má moc zaistiť ich pôsobivosť a ich pretrvanie v čase. Tak aj v starovekej Mezopotámii bol prednášaný Epos o stvorení počas akítu, alebo Novoročných osláv, aby bol tento dej zopakovaný a bolo to akoby svet opäť bol stvorený a tak nový rok bol uvedený tým najsprávnejším spôsobom, keď bol započatý nový cyklus času novým aktom stvorenia¹⁶.

Toto je dôvod, prečo sú mýty pravdivými príbehmi a nemôžu byť nepravdivými. Ich pravdivosť nemá žiadny pôvod v logike a tiež v historických faktoch, ale sú všetky skôr o náboženskom, či presnejšie o magickom poriadku. Presvedčivosť mýtu na konci kultu, zachovanie sveta a života leží v mágii sveta, v jej vyvolávacej moci, moci mythos v jej najstaršom význame, jej fa-bula, nie však úžasnom rozprávaní, ale skôr v tajomnej a mocnej sile, príbuznej, ktorej etymológia poukazuje na silu fa-turn¹⁷. „Hovorí sa, že je to tak a preto je to tak.“ Toto je úryvok, v ktorom Eskimáci Netsilimského kmeňa vysvetľujú úplnú moc magickej pravdy a tá spočíva v tom, že spraví reálnym to, čo bolo povedané. Odvolávajú sa špeciálne na Netsiliské rozprávania, ktoré sú „naraz ich reálnou históriou aj zdrojom všetkých ich náboženských predstáv¹⁸.“

Táto vyvolávacia moc mýtu sa odráža aj v niektorých presných cvičeniach, ktoré doprevádzajú jej rozprávanie. Medzi juho-východnými arizonskými Yavapaimi asi každý počul o umierajúcom bohovi, ktorý utekal pred rizikom¹⁹, že ochorie, s výsledkom, že rozprávanie bolo vždy ukončené tým, že sa každý poslucháč postavil a ponatáhoval s úmyslom, aby sa touto cestou oslobodil od neodbytnej choroby²⁰, ako veril, že dokáže.

Medzi západnými a severo-západnými Yapaimi, keď starší skončili rozprávanie príbehu (v noci), tak povedali mladým ľuďom, ktorí počúvali „Teraz sa postavte a kým sa zjaví úsvit, bežte k rieke a umyte si tváre, pretože toto je veľký príbeh a pokiaľ to nespravíte, tak sa stanete chromými.“²¹. Podobný príbeh sa rozprával aj medzi Cherokeeemi, kde pokiaľ vás niekto prekvapil počas noci, kedy bol rozprávaný príbeh o Kanati a Selu, ktorý je o pôvode kukurice a hry (tiež posvätný, pravdivý príbeh), so všetkými náležitosťami a súčasťami, tak musel ísť na svitaní k vode, či pred jedením a okúpať sa v tečúcej vode, pokiaľ bol šaman zaneprázdnený rituálnymi predstaveniami na plytčine²². Alebo, odvolávajúc sa na paralelné svedectvo²³, po strávení noci počúvaním príbehov,

Po brieždení išla celá skupina k tečúcemu prameňu, kde sa deti a poslucháči mýtov obnažili a boli škriabaní po obnaženej koži s kosteným hrebeňom v rukách kňaza, po čom sa prebrodili von a pozreli sa na Slnko a potom sa 7 krát ponorili pod hladinu, pokým kňaz recitoval zaklínadlá na plytčine.

Toto trasenie, umývanie a skrvavonie sú všetko aktami oslobodenia, ktoré z pohľadu majú rovnaký koniec a to oslobodiť poslucháča od škodlivých účinkov, ktoré dostal počas počúvania, inými slovami počas vyvolávania tých veľkolepých či skôr nekalých udalostí, ako smrť boha medzi Yavapaimi, ktorý bol vyvolaný, čo by mohlo mať za následok súcitnú silu, ktorá spôsobí smrť poslucháča.

Oslobodenie je tiež cieľom presnej formule, ktorú prenesú na záver rozprávania. Medzi Tongami, ľuďom Bantu, je rozprávač zvyknutý zakončiť rozprávanie s týmito slovami adresovanými priamo príbehu „Zmizni, choď ku Gwambemu a Dzabane!“ a toto bolo rovnaké ako povedať „Odíď do sveta duchov!“, pre Gwambeho a Dzabanu, ktorí boli prvými ľuďmi a sú predkami a vládcami riše mŕtvych, krajiny duchov²⁴. Medzi Berbermi sa tiež rozprávanie začína a končí s formulou, ktorá sa líši od kmeňa ku kmeňu, ale všeobecný úvod sa odvoláva k príslušnej sile („Nech nám boh dá dobré a smrť nepriateľom!“) vyvodzovaná formula mala apotropajné účinky s účelom preniesť negatívne vplyvy na zviera, napríklad šakal, alebo na nejakú postavu príbehu²⁵.

Rovnaký spôsob vyjadrenia malo spôsobiť oslobodenie vyznaním sa z hriechu, čo je v jeho základnej forme tiež spájané s aktom oslobodenia, rovnako ako umývanie, vyzliekanie, pálenie, púšťanie krvi, zvracanie či plutie. S týmto všetkým mieni sa hriešnik oslobodiť od hriechu, dostať ho zo seba alebo ho zahodiť za chrbát a pre tento účel ho tiež vyznáva, pretože tým ho vkladá do svojich slov, vyvoláva ho a „vyjadruje ho“ najpresnejším spôsobom, čím ho

zo seba vyháňa²⁶. Rovnaký princíp zadržiava dobré zo snov, čo často opúšťa spiaceho a necháva ho vystaveného jeho preludom a vplyvu ich telesných zjavení. Na udržanie tohto od tela, odvolávajú sa na starovek, bolo dobré sa umývať a to hlavne v morskej vode²⁷, ako spravila čarodejka Kirké v Argonautice od Appolónia Rhodosského²⁸. Ďalším prospešným spôsobom bolo povedať sen na otvorenom priestranstve za slnečného svetla²⁹, ako sa dozvedáme z Sofoklovej Electry vo veci Klythaimestrinho sna vo veci Chrysothemis. Antickí, ako vraví autor poznámky „ sú uvyknutí na očistu na slnečnom svetle tým, že povedia svoje sny slnku.“ Zámer je stále rovnaký a to zbaviť osobu zostatkových vplyvov duchov a prízrakov videných v snoch, nočných fantómov, ktorí sa boja slnka a utečú preto do ich sveta tieňov.

Nie je bez dôvodu, že medzi ľuďmi, ktorí žijú lovom sú mýty a príbehy o príšerách rozprávané práve pri príležitosti loveckých výprav. Tiež medzi Pawneemi sú spomenuté príbehy, tie pravé historiky, ktoré hovoria o mýtickom hrdinovi, ktorý zachránil ľudí pred hladom zabitím bizónov a sú rozprávané práve na loveckých výpravách, pretože sú nezabudnuteľnou súčasťou vaku s mýtmi, ktoré musia byť rozpovedané a týmto majú zaistiť vyvolanie moci, ktorá zabezpečí úspešnosť súčasnej výpravy³⁰. Podobne aj u Korwov, ktorí sú Kolariáncami z Chota Nagpur vo stredo-východnej Indii, majú pred začiatkom výpravy rozprávať lovecké príbehy, čím zvyšujú svoje šance na úspešný lov³¹. Medzi rozličnými ľuďmi Sibíre, ako sú Buriati a iní, ako Altajci sa večer lovci stretnú v obecnom zrube, aby rozprávali príbehy, pretože sa vraví, že duchovia lesa, ktorí sú prírodnými ochrancami zvierat, sú potom tak preplnení láskavosťou, že ostanú neviditeľnými až do konca lovu, zabudnú na svojich chránencov, ktorí sú ponechaní svojim motlitbám a lovcom³². Toto je ale až druhotný, racionalizovaný dôvod, ktorý nenapĺňa primárny význam rozprávania. Tým bolo v prvom rade zaujať nie lesných duchov, ale priamo zvieratá, pričom strážca, ktorý stráži jednotlivé živočíšne druhy sa vyvinul v duchu módy transfigurácie, živočíšnej hypostázy³³.

Faktom ostáva, že príbehy, ktoré si rozprávajú lovci na Sibíre či Atlaji nie sú nič iné, ako príbehy o zvieratách, pokiaľ príbehy rozprávané Bushmenmi, ktorí sú skôr primitívnymi lovcami sú hlavne príbehmi o monštrách. Tiež nástenné maľby týchto Bushmanov sú reprezentované hlavne postavami zvierat a výjavmi z loveckých scén, pričom tieto spodobnenia plnia rovnaké magické účely ako recitácia mýtu a počítajú, že obrázok dostatočne pasuje na povýšenie portrétovanej veci, pričom jej rozmnoženie má zvýšiť rovnakou úmerou aj úspech lovu podobne. Pre oblasť mágie má namaľovaný či nakreslený obrázok rovnakú magickú silu, ako povedané slovo a každý kto tvorí spodobnenie nejakej osoby má potom túto v moci, presne akoby poznal jej meno a každý, kto pozná mýtus

o pôvode živočíšnych či rastlinných druhov má moc nad jednotlivcami daných druhov³⁴, rovnako ako každý, kto nakreslí úlovok bizóna na kameň sa stáva pánom bizónov.

A toto je pravda práve pre prehistorické epochy a najstaršie nástenné kresby paleolitických, mezolitických a neolitických lovcov, pričom pre ich predlohy sôúžili najčastejšie práve postavy zvierat a výjavy z loveckých scén. A ako pre nás sú najstaršími pozostatkami grafického umenia, tak pre nás sú to prvé zachytenia príbehov o monštrách³⁵, od mýtov Bushmanov k Ezopovým bájkam a ďalej, pričom reprezentujú najstaršie formy ľudskej literatúry, ktorá sa vracia až k primitívnym kultúram lovcov a zberačov jedla a obe prichádzajú z mágie ducha, ktorý patrí do starovekej ľudskejši, ktorá je potopená v animizme a je nejasná doteraz, len v moci neznámej a vždy čakajúcej šťastnej budúcnosti, ako je získanie poznatkov o hre, či objavenie plodonosných plodín.

Ale táto ľudskosť už bola, práve pre jej magickú ľudskosť, náboženskou ľudskoťou. Podľa Frazera nebola nikdy skôr náboženská epocha, než tá magická. Pravdepodobne aj mýty stvorenia s ich úžasnými bytosťami tvoriacimi prvé bytie, ktor sú stvoriteľmi ľudskej rasy, života a smrti a toho, čo je najbližšie tomu, čo voláme náboženstvom. Ale myšlienka najvyššej bytosti, ktorá tvorí, čím je logickým konceptom predmytologického obdobia, presne ako postuluje W. Schmidt je vlastne úplne dobrovolný konštrukt mysle. Predmýtický stav nie je nič viac či menej, než predstava L. Léviho-Bruhla, že ľudské myšlienky sú mystické aj logické v jednom čase. Náboženstvo vôbec nie je úplne racionálnym rozmyšľaním bez akejkoľvek znalosti mýtu, ako si myslí Andrew Lang. Tak ako aj mýtus, aj mágia predstavuje náboženstvo. Myšlienka Najvyššej bytosti medzi primitívnymi kmeňami, ktorá tvorí nie je nič iné, než prenesená forma mýtu stvorenia, ktorá ma spoločná hlavnú postavu mýtu, ktorá je magickou i náboženskou³⁶. Tento charakter je, ako sme povedali, najvyššou pravdou mýtu kvôli absolútnej pravde viery a tou je práve kvôli najvyššej pravde života. Mýtus je pravdivým a nemôže byť nič iné, pretože je to kapitolou kmeňového života, základom sveta, ktorý nemôže pokračovať bez mýtu. Na opačnej strane je fakt, že mýtus nemôže existovať bez tohto sveta, kde slúžia jeho organické časti na vysvetlenie mýtu, ako jeho „raison d'être(dôvod existencie)“ či ako jeho úvod do neba³⁷. Život mýtu, ktorý je rovnaký ako jeho pravda, je životom rodiaceho sa sveta usporiadaní a zrodu. Odhliadnuc od tohto, mýtus dokáže občas prežiť, ale tento mýtus už nie je viac pravdivým, pretože už viac nežije a zaniká pravdivosť príbehu, čím sa mení na nepravdivý.

Ako bolo spomenuté, tak príbehy o Kojotovi, prérijovom vlkovi, ktoré sa šíria medzi ľuďom Severnej Ameriky sú nepravdivé. Vytvorili široký okruh rozprávání, ktoré sa týkajú jeho dobrodružstiev, no sú ďaleko od poučných, odkedy pozostávajú z podvodov, žartov,

intríg, lží, pascí, švindlov, klamov, krádeží, súloží a vulgarít všetkého druhu v ostrom kontraste k vznešenosti, serióznosti, dôstojnosti a vplyvu mýtov počiatku, ktoré sú pravdivými príbehmi. Ale postava Kojota nemá iba ohavné vlastnosti, kojot sa často zjavuje v pozícii Demiurga, patróna ľudskosti, zákonodarcu, zakladateľa úradov a občas tiež tvorcu, ktorý je podriadený a v opozícii k najvyššej bytosti³⁸.

Komplexné a protichodné aspekty Kojotovej povahy sú výsledkom zložitých procesov, ktoré umožnili zrod jeho postavy. Pôvodne pochádza Kojot zo sveta primitívnych lovcov, kde život závisí na dobrom výsledku lovu a ten závisí na dobrej vôli šeliem a v prvom rade na pánovi šeliem, ktorý ich má vo svojej moci. To bola pozícia, z ktorej Kojot vychádzal. Tak bol aj pôvodnou dokonalou bytosťou, čo v iných severo-amerických mýtoch prebrala vrana alebo zajac a v Afrike modlivka medzi Bushmanmi, či pavúk alebo slon inde a zostali tak dlho, pokiaľ ostal primitívny svet, z ktorého sa zrodili a pokračovali aj potom. Ale ako sa svet menil, tak sa menila aj ich pozícia dokonalej bytosti či Pána šeliem, alebo dokonca pána hry³⁹. A tak sa Kojot poddal a prenechal svoju pozíciu novej Najvyššej bytosti, Tvorcovi a sám prežil len ako nezmieriteľný protivník tohto tvorcu, postava bez dôstojnosti a nesprávna postava, ktorá bola konfrontovaná s pravou povahou Najvyššej bytosti, tak ako jeho legendy sa do budúcnosti stali nepravdivými pred tvárou pravdy stvoriteľského mýtu.

Príde deň, kedy stvoriteľské mýty tiež stratia svoju pravdu a stanú sa nepravdivými príbehmi, inými slovami úžasnými. Toto nastane, keď sa ich svet, ktorý bol vystavaný na ruinách toho prvého zrúti, aby mohol uvoľniť miesto pre neskoršiu a novú štruktúru. Toto je v skutku spôsob, akým sa história prejavuje, sériou zmiynutí a objavení, zrušení a znovuzrodení v naveky ostávajúcej výmene života a smrti. A v prípade, že z dôvodu vnútornej degenerácie alebo presileniu vonkajších síl sa svet zničí a nový začne povstávať na jeho ruinách, keď jedna forma kultúry zlyhá, aby bola nahradená ďalšou, keď organické vzťahy skončia kvôli svojim dielčím časťami. Rozložené, odpojené, roztrhnuté, strácajú akúkoľvek spojitosť a stávajú sa korisťou šíriacim sa odstredivým silám. Potom aj mýty, fragmenty za fragmentami vyzlečené na ich pravú náboženskú podstatu smerodatne cudziu k novej štruktúre, ktorá má vlastnú ideológiu a svet je vyhodенý do nových hraníc, pokiaľ sa ich matrice neoslobodia od pút predošlých a potom idú od úst k ústam ako šport, či zábava.

Toto ale neznamená, že všetky svetské príbehy sú len desakralizovanými pozostatkami starých mýtov. Veľa a z literárneho pohľadu tie najzaujímavejšie sú svetského pôvodu od počiatku a sú čistými výmyslami a fikciou, ktoré nikdy neboli pravdivými príbehmi. Ale sú tu aj iné, odvodené od pôvodných, ktoré boli kedysi pravými príbehmi a boli úžasnými, ale stali sa objektom smiechu, dôvodom pre zábavu či šport⁴⁰. Rovnakým spôsobom sa stal Kojot

z pôvodného demiurga len protivníkom tvorcu, vzdialeným predchodcom Satana, diabla⁴¹, ducha, ktorý vždy odporuje, degenerovaného na posvätného vtipkára, vtipného podvodníka či vulgárneho šaša. Je to rovnaký spôsob, akým sa dráma, ktorá bola kedysi liturgickým predstavením stala svetskou zábavou a je to rovnaké, ako keď sa kreslené umenie stalo z prvotných magicko-náboženských malieb len čímsi, čo je možno dostať dokonca aj zdarma, či je napríklad aj posvätný rituál slnka, ktorý sa stal len loptovou hrou⁴².

¹G.A.Dorsey, *The Pawnee Mythology*, časť 1.(Washington D.C.,1906), str. 10, 13 , 141, 428

² Napríklad medzi Crowmi, vid'. Fr. B. Linderman, *Old Man Coyote*(New York,1931)

³G.A.Dorsey, *The mythology of Wichita* (Washington, D.C., 1904) str. 252 ff.

⁴Na rovnakom mieste, str. 20-22

⁵Martha w. Beckwith, „Mythology of Oglala Dacots“ v *Journal of American Folklore* 43(1930) , 329. V legendárnom cykle o Iktomim(Iktomi medzi Anniboimi, Iginki medzi Iowmi, Istinike medzi Ponkami a Omahmi), vid' tiež J.R.Walker, *The Sun Dance and other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dacota*, *Anthropological Papers of the American Museum of the Natural History* vol. 16, no. 2(New York, 1917), 164

⁶J. Mooney, *Myths of Cherokee*, *Nineteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, časť 1(Washington D.C., 1900) str, 229

⁷R. Piddington, „Totemic system of Karadjeri Tribe“, *Oceania* 2(1932), 374, 393, „Karadjeri Initiation“, *Oceania* 3(1932), 46

⁸G. Viehe, v *Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin* 5(1902), 3. časť, str. 112

⁹ A.W. Cardinal, *Tales from Togoland*(London, 1931), str. 9

¹⁰C.K. Meek, *The northern Tribes of Nigeria*, vol. 2(Oxford, 1925), str. 147

¹¹Dorsey, *The Pawne*, str. 13,141 a Dorsey, *Mythology of Wichita*, str.16. Medzi Tinguianmi z Luzonu(vid' F.Cole, *Traditions of Tinguian: A Study in Phillipine Folk-art*, *Field Museum Publication* číslo 180 (Chicago,1915, str.6), šamanské príbehy sú rozprávané iba počas prípravy obety šelmy, alebo inej obety bohom.

¹²Mooney, *Myths of the Cherokee*, str.229

¹³Fr. Russel, *The Pima Indians*, *Twenty-sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology*,(Washington D.C.,1908), str.206, medzi Berbermi je to naopka stará žena, kto rozpráva príbehy a muži nikdy nie sú poslucháčmi, vid' H. Basset, *Essai sur la Literature des Berbers*(Algiers,1920), str. 101

¹⁴Medzi Berbermi sú príbehy rozprávané počas leta a zimy, ale nie cez deň(Basset, Essai, str.103), medzi Yavapaijmi z Arizony sú mýty hovorené v lete počas noci a rozprávať ich v zime znamená riziko, že vyvolajú obrovskú búrku. Toto je jediný podobný príklad u juho-východných Yavapajov, vid' E.W. Gifford, The south-eastern Yavapai, University of California Publications in American ethnology and archeology, vol. 29,č.3(1932),212. Naopak medzi ostatnými Yavapaimi, či už severnými, alebo severovýchodnými sú príbehy prezentované mužom, počas noci a na jeseň, alebo v zime a pri ohni(Gifford, North-eastern and western Yavapai Myths, Journal of American Folk-lore 46(1933),347). Medzi Tingulianmi z Luzonu sú príbehy o mýtickom veku hovorené vždy v období sucha(Cole, Traditions of Tingulian, str.5)

¹⁵Medzi Bukaua(Papuánci z Novej Guineje) sa príbehy hovoria počas večera v období, kedy dozrievajú plodiny, vid' Neuhauss, Deutch Neu-Guinea, vol.3, str.449, citované v Levi-Bruhl, La mytologie primitive(Paris,1935), Medzi pobrežnými Yukmi z Kalifornie sú mýty, ktoré sa volajú „nočné príbehy“ a majú sa rozprávať v noci v zime, lebo inak hrozí, že ohrbatiete , vid' E.W.Giffor, Coast Yuki Myths, journal of American Folklore(1937), str.116. Medzi Californskými Miwokmi sa príbehy rozprávajú vždy po prvom zimnom daždi a len starými mužmi a v noci, vid' C. Merriam, The Dawn of the World(Cleveland,1910) ,str.15, citované Van dorsenom, Der Heilbringer(Groningen, 1931) str. 28-30. Medzi Tongami, ktorí sú južnými Bantu, sú príbehy rozprávané vždy večer a kto by ich rozprával cez deň, tak oplešatie(vid' H.A.Junod, The life of South African Tribe(London,1927)211). Medzi lovcami na Sibíri a Altaji sú príbehy hovorené v noci a v čase, kedy sa usporiadávajú výpravy lovecké, medzi Osiakmi je zakázané hovoriť príbehy v lete, pokiaľ nezačnú pramene zamrzáť, medzi ľuďom na Kaukaze a tiež niektorými Iránskymi nomádmi je silou zakázané ich hovoriť počas dňa, vid' Zelenin, Die religiose funktion der Volkmarhen, Internationales Archiv fur Ethnographie 31(1910), 21. Rovnaké príklady a zákazy sú v krajinách Stredozemného mora a tiež kdekoľvek v Európe. Navyše v Írsku, keď ste počuli príbehy, ktorých rozprávačom bola žena počas dňa tak vás čakalo nešťastie, vid' Bolte-Polívka, Annerkunden zu der Kinder, und hausmarchen der Bruder Grimm, vol4. str.5

¹⁶Kapitola „Babilonia“ v mojej eseji Confessione dei peccati, diel 2(Bologna, 1935) str.91, či tiež moj článok „Der babylonische ritus des Akitu und das Gedlich der Weltschupfung“, Eranos-Jahrbuch 19(1951), 404-430

¹⁷Myšlienka nemennosti predpisu magickej formule vyvstala, keď si niekto prečítal v Coastal Yuki of California, že rozprávač musí recitovať bez najmenej zmeny v slove(Gifford v Journal of American Folklore(1937)116) . 6e medzi Miwokmi v Californii sú mýty

prenášané z osoby na osobu, bez akýchkoľvek zmien či prídavkov(C. Merriam, The Dawn of the World(Cleveland,1910)str.15), medzi Sudánskymi Haussami je zas tradíciou, že keď rozprávač čosi pozmení, či sa niekde pomýli, tak ho poslucháči opravia(the northern tribes of Nigeria, vol.2 str.153))

¹⁸Knut Rasmussen, The Netsilik Eskimos(Copenhagen,1931) str. 207,363

¹⁹Mýtus o božstve, či hrdinovi, ktorý umiera a opäťpovstáva je typický u rozličných národov južnej Kalifornie ako Luisenovia, Dieguenovia, Mohavovia a ďalší. Vid' Goddard du Bois, The Religion of the Luisiana Indians, University of California Publications in American Archeology and Ethnology vol.8, č.3(Berkeley,1908) 145. T.T.Waterman, The practises of Dieguena Indians , University of California Publications in American Archeology and Ethnology 8, č.6(Berkeley,1910)338. A.L.Kroeber, „Two myths of the Mission Indians of California“ Journal of American Folklore 19(1906) 314. R.Pettazzoni Miti e legende(Turin,1956),str.201

²⁰Gifford, The South-eastern Yavapai, 242

²¹Gifford, The North-eastern and Western Yavapai Myths, 347

²²J. Mooney, „Myths of Cherokeeos“, Journal of American Folklore 1(1888) 98, Pettazzoni, Miti e Legende vol3. str. 490

²³Mooney, Myths of Cherokee, str. 229

²⁴Junod, Life of South African Tribe, str. 211, 349

²⁵Basset, Essai, str. 104

²⁶Confessione dei peccati,vol1-3(Bologna, 1929-36) a vol. 1-2(Paris, 1931-32), vid' tiež Confession of Sins:An Attempted general Interpretation v Petazzoniho Essays of the History of Religion(Leiden,1954), str.49

²⁷Aeschylus Persae 201, Arystophanes Frogs 1340, so scholastikom.

²⁸Pôvodní obyvatelia Maroka sa delili po tom, ako sa zobudili zo zlého sna.(E.Doutte, Magie et religion dans L'Afrique du Nord(Paris, 1909)str. 408). Medzi Akambami , ktorí patria k Bantu z Južnej Afriky, keď mal niekto zlý sen, tak vzal horiace poleno a zahodil ho so slovami „Bodaj by môj zlý sen odišiel ako toto horiace poleno“, vid' G. Lindblom, The Akamba(Uppsala, 1919-1920)str.212

²⁹Euripides, Iphigeneia in Taurus, 43

³⁰Dorsey, The Pawnee, str. 141

³¹R.W.Russell, The tribes and Casters of the Central Provinces of India(London,1916), str.377

³²D. Zelenin, Die religiose Funktion, str.21, citoval K. Mengesa „Jagerglaube ugebrauche bei Altajischen Turken“, Museon(1932), str. 83

³³Uno Harva, Die Religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker(Helsinki,1938), str. 393

³⁴Medzi kmeňom Cuna, zo skupiny Isthmus z Panamy, formula, ktorá naráža na pôvod druhov v tom, že znalosťou dostali silu ovplyvňovať zvieratá tých druhov Poznanie pôvodu rastliny je dôležitá a postačujúca podmienka pre jej medicínske použitie. (Erl Nordenskiöld, La conception de l'ame chez les Indiens Cuna de l'Isthme de Panama, Journal de la societe des Americanistes (1932) str. 6,13,24)

³⁵Zelenin, Die religiose Funktion, str. 28

³⁶vid'. „Mýty počiatku a stvoriteľské mýty „ vrámci Pettazzoniho esejí, str. 26-27

³⁷Referencia na slávnú scénu z Goetheho Fausta, časť prvá

³⁸Na ukážku medzi Maidu, z Kalifornie, vid' R.B.Dixon, Maidu Texts(1912) str.4, z jeho „System and Sequence in Maidu Mythology“, Journal of American Folklore 16(1903) str.32, R. Dangel, „ Der Schopferglaube der Nordcentralcalifornier“ Studi a Materiali di storia della religioni 3(1937), 31

³⁹H. Baumann, „Afrikanische Wild- und Buschgeister“, Zeitschrift für Ethnologie 70 (1938)208-39), A. Dirr, „Der Kaukasische Wild-und Jagdgott“ Anthropos 20(1925)str.139, a reďalšie vid' epilóg The All-knowing God(London, 1955)

⁴⁰Argomento di riso e di trastullo, je to verš z známej básne Giacoma Leopardiho

⁴¹prvá kapitola z mojej knihy Misteri(Bologna, 1924)

⁴²Alice C. Fletcher a Fr. La Flesche, The Omaha Tribe, Twenty-seventh annual report of the bureau of American Ethnology(Washington D.C., 1911), str. 197. Father P.H. Meyer, „Wunekau, oder Sonnenverehrung in Neuguinea,“ Anthropos(1932), str. 427, W. Krickeberg, „Das mittelamerikanische ballspiel u. Seine religiose symbolik.“ Paideuma 3 (1948), str. 118

Kapitola 5.

Leenhardtova „mýtická“ podľa Erica Dardela

Misionári boli vždy fascinovaní mýtmi na ktoré narazili medzi ľuďmi, u ktorých dúfali, že konvertujú. Z časti, mýty reprezentovali „protiklad“ ktorý musel byť prekonaný, za účelom úspechu pri prezentovaní katolicizmu alebo inej formy kresťanstva ako náhrady na ich miesto. Nebola to náhoda, že prvé mýty zaznamenané v Novom Svete boli zozbierané Ramonom Pane, kňazom, ktorý s Kolumbom opustil Španielsko za účelom štúdia domorodých náboženstiev. Pozri Edward Gaylord Bourne: „Columbus, Ramon Pane and the beginnings of American Anthropology,“ pojednanie v „American Antiquarian Society“ časť 17(1907), s.310-348.

Dokonca aj v dvadsiatom storočí nájdeme špecialistov lingvistov pracujúcich vo vzdialených oblastiach pod patronátom S.I.L. (Summer Institute of Linguistics), ktorých primárna motivácia analyzovať a obstarávať písanú formu jazykov exotických kmeňov je preloženie Biblie do týchto jazykov. Niektorých jazykovedcov veľmi zaujal jazyk použitý v kmeňových mýtoch, lebo niekedy, napríklad v strednej Amerike, tam sú archaické slovné/slovesné formy používané výhradne na vyjadrenie mýtických časov vo veľmi vzdialenej minulosti a ktoré sa vyskytujú len v mýtických textoch. Pri použití takýchto foriem v ich prekladoch Biblie, títo misionári – jazykovedci dúfajú, že dajú „domorodej“ verzii ten istý druh rezonancie a pocitu, aký majú Euro – Američania, keď čítajú alebo počúvajú pasáže zo Starého alebo Nového zákona. Pre príklad pozri H. Daniel Shaw, “The structure of Myth and Bible Translation,” Practical Anthropology 19(1972), s.129-132. Pozri tiež zvláštne vydanie tohto periodika, slúžiaceho misionárskym antropológom, týkajúce sa mýtu. V šesťdielnej eseji Jacoba A. Loewena, Practical Anthropology 16(1969), s.147-192, je do určitej miery diskutovaná užitočnosť mýtu pre misionára.

Následná trochu básnická oslava mýtična bola inšpirovaná dielom misionára – etnografa; Úplný názov eseje je „ Mýtické podľa etnologickej práce Mauricea Leenhardta.“ Napísané bez poznámok pod čiarou pre populárnejšie intelektuálne obecenstvo, esej napriek tomu trochu rozbíja niekoľko kritických otázok v štúdiu mýtu. Aký je vzťah medzi logikou alebo racionalitou a mýtom? (Sú mýtus a racionalita zlučiteľné ?). Ide koncept mýtu alebo mýtického za abstraktné rozprávanie? Je tu aj nejaká estetická zložka mýtu?

Obaja, Leenhardt aj Eric Dardel boli špeciálne ovplyvnení filozofickým a religióznym aspektom mýtu. Skorší spisovatelia tejto tradície sú napríklad Ernst Cassirer, „*Language and Myth* (New York, 1946); G. Van der Leeuw, „*Die Bedeutung der Mythen*,“ v zborníku Alberta Bertholeta (Tübingen, 1950), s.287-293; Konrad T. Preuaa, *Der religiöse Gehalt der mythen* (Tübingen, 1933); a tiež Lucien Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive* (Paris, 1963). Čitatelia si možno radšej preštudujú niektoré z Leenhardtových prác sami, než aby sa spoliehali na Dardelove sumarizácie. V takom prípade by mali pravdepodobne začať dielom *Do Kamo*, vydaným vo Francúzsku v r.1947, ale tiež dostupným v anglickom preklade : „*Do Kamo : Person and Myth in the Melanesian World* (Chicago, 1979). Kapitola 12 s titulom „*Myth*“ je pre túto tému relevantná. Pre rozsiahlejší úvod do Leenhardtového života a práce, pozri James Clifford, *Person and Myth, Maurice Leenhardt in the Melanesian World* (Berkley and Los Angeles, 1982). Ďalšia Dardelova esej v ktorej spracúva mýtus, pozri „*Magie, Mythe et Histoire*,“ *Journal de psychologie normale et pathologique* 43(1950), s.193 – 229(špeciálne s.204-216). Pre ďalšiu esej ovplyvnenú Leenhardtom, pozri Jean Poirier, „*Sens et role du mythe en ethnologie*,“ *Journal de la Société des Océanistes* 4(1948), 28-47.

Doteraz sme sa naučili nepozerať sa na mýtus ako na jednoduché pobavenie alebo blábolenie. Tam, kde oko 19.storočia dokázalo nájsť iba zastaranú hračku zanechanú detinskými ľuďmi alebo kultúrne divadlo pre majetné sociálne kruhy, humanitné vedy nás učia rozpoznávať autentický prejav človeka: mýtus rozpráva s maximálnou vážnosťou niečo, čo je až esenciálne dôležité. Okrem toho, je to cesta života vo svete, orientovania sa uprostred vecí, hľadania akejosi odpovede pri pátraní po vlastnej osobnosti. Dlhujeme tento alternatívny pohľad celej skupine bádateľov: Cassirer, Van der Leeuw, Unger, Preuss; dlhujeme to zvláštnym spôsobom aj Mauriceovi Leenhardtovi a jeho pôvodnému dielu, ktoré pre náhlu smrť ostala nedokončená¹.

1. Počas dlhej misionárskej kariéry v Novej Kaledónii, slúžiac Parížskej spoločnosti evanielických misií(1902-1926), Maurice Leenhardt sa začal zaujímať o humanitné vedy, sociológiu a etnológiu. Poverený vedeckým poslaním Ministerstva školstva, absolvoval výskumnú cestu do čiernej Afriky, nasledovanú o niekoľko rokov neskôr vedeckým prieskumom v Oceánii, v meste Nouméa (1947). V roku 1940 bol menovaný na miesto Marcela Maussa na École des Hautes Études(škola vyšších štúdií). Po kurze oceánskych jazykov a umiestnení na École des Langues Orientales(škola orientálnych jazykov), bol povolaný, aby zabezpečil/garantoval jeho inštrukcie(1945). Smrť mu zabránila urobiť posledný krok, ako sa snažil dokončiť jeho vedeckú prácu, od precízneho dotvorenia niektorých bodov, ktoré sa mu zdali byť nedostatočne jasné a od rozptýlenia niektorých

nedorozumení, ktoré štúdium tohto typu samé vytvára. Napriek tomu jeho vedecká práca, tak ako ju zanechal, je dôležitá a originálna. Roztrúsená v niekoľkých časopisoch (*Revue philosophique, Revue de metaphysique et morale, revue d'histoire et philosophie religieuses, Anthropologie, a i.*), je jeho práca veľmi dobre reprezentovaná niekoľkými vedeckými publikáciami Inštitútu etnológie: *Notes d'ethnologie néo-Caledonienne(1930), Documents néo-caledoniens(1932), Vocabulaire et grammaire de la langue de Houailou(1935)*, a tiež dvoma prácami, ktoré sú svojim charakterom viac osobné, *Do Kamo* a *Arts d'Océanie*. Táto hlavná časť práce, napriek tomu, že nedokončená, ku ktorej musia byť pripojené ešte dva dôležité články v časopise *Histoire des religions*(Quilet publishers), a *Histoire des Religions*(Bloud&Gay publishers, 1935), prispela ku obohateniu a obnove širokého úseku humanitných vied. Je to jedna z tých prác, ktorá podporuje nových priekopníkov a otvára nové horizonty, pretože Maurice Leenhardt mal talent na prebudenie záujmu a vyvolanie náklonnosti.

Rovnako ako Lévy-Bruhl, s ktorého prácou sa cítil byť spriaznený, Maurice Leenhardt si musel vydobýť cestu cez pasce vykopané posledným storočím a jeho intelektuálnymi zvykmi. Keď je objektom vedy človek sám a keď vedec nechce stratiť žiadnu z jeho kvalít ako človeka, musí sa vyvarovať pascí jazyka; a náš jazyk, ktorý je tak plný abstraktností, začne ukrývať, čo sa vlastne pokúša ukázať. Prichádzajúc z iného prostredia ako Lévy-Bruhl, Maurice Leenhardt sa tiež musel neustále zúčastňovať toho istého zápasu proti jazyku, aby ochránil skúsenosť „primitívneho“ od zdeformovaného prepisu do nášho slovníka pojmov a názorov. Človek na mýtickom stupni vidí vzťah medzi kameňom a predkom, ktorý sa my pokúšame vyjadriť prostredníctvom identity: povieme, že pre neho predok *je* kameň. Ale naše sloveso „byť“, oslabené storočiami gramatiky a filozofie, rozhodne neobsahuje význam živej skúsenosti prvotného človeka, ktorý v kameni vníma mýtickú prítomnosť, prejav vlastnej reality jeho predka. Pojmy ako sú identita, participácia, totožnosť sú samé o sebe iba nešikovné priblíženia, otupené pojmovými rozšíreniami deformujúce pravdivosť toho vzťahu. Mýtus, rovnako ako hudba alebo poézia, od nás požaduje, aby sme boli prenesení do sveta, kde existuje. Je to napríklad tam, kde identita skaly – predka (skalného predka?), precítená skôr ako je pochopená, umožňuje prejaviť jej skutočný význam. Pre západného vedca nie je možné pochopiť tento predpoklad pokiaľ, niekde za *Rozumom(logos)* a jeho logickými a priestorovými námietkami, ho niečo z prvotného(primitívneho) *Mýtu(Mythos)* neprežíva. Maurice Leenhardt objavil prístup do mýtického nie v knihách alebo teóriách, ale v jeho každodennej skúsenosti misionára, pátrajúc po spôsobe ako sa priblížiť k ľuďom z Océanie a komunikácii s nimi. To ľudské porozumenie/náklonnosť, ktoré mu umožnilo pochopiť primitívnu dušu z vnútra, dalo jeho práci veľmi individuálne zafarbenie, možno nie tak úplne zlučiteľné s koncepciou vedy ochraňovanou v poslednom storočí, ale rozhodne menej cudzie humanitnej vede, ktorú sa snaží budovať naše vlastné obdobie.

Na druhej strane, Maurice Leenhardt musel ochraňovať svoju etnologickú prácu proti hmlistým názorom, ktoré striehnu čakajúc na vedca preč od vychodených ciest prírodných vied. Taktiež sa vyhýbal, ako to len išlo, výrazu "primitívny/prvotný," ktoré vnucuje myslí určitý druh následnosti spojený s hodnotením, "primitívny/prvotný" obvykle vnímaný ako niečo predošlé alebo nižšie veciam, ktoré my pripisujeme "antickému" alebo "modernému" človeku. Zmýšľanie pripisované takzvaným primitívom môže byť znovuobjavené v srdci západnej mysle; nepriamo, racionálne koexistuje s mýtickým uprostred menej rozvinutých národov, pre ktoré je výraz "archaické" národy primeranejší.

Túžiac ochrániť práva jasného/čistého jazyka, Maurice Leenhardt odmietol príliš viacmyselné slovo "mystický". Melanézan nekoná pod vplyvom záhadných alebo dopredu určených/determinovaných síl. Naopak, má jasný pohľad na vzťah medzi svetom a ním samotným; vidí tieto vzťahy prostredníctvom mýtu ako cez zrkadlo. Hmla alebo prítmie mystického sotva patrí ku svetu, kde sa mýtický príbeh/rozprávanie javí ako odhalenie sveta, ako pravda o bytí, odhaľujúc sa človeku, tak ako je. Mýtické nie je pre-logická štruktúra mysle ako opačná ku logickej/rozumovej, ale skôr iné odčítavanie/vnímanie sveta, prvá spojitosť umiestnenia vecí a určité stanovisko, ktoré je doplnkové ku rozumovému správaniu.

I. ESENCIA/ ZÁKLAD MÝTICKÉHO

Ako dôkaz klasickej mytológie a jej rôznorodých výkladov, ktoré sme pri pátraní po malebných alebo poetických témach mali od moderných maliarov, dlho sme verili, že mýty nie sú nič iné, než príbehy o bohoch, pekle alebo hrdinských bojoch. Predpokladalo sa, že to boli iba vymyslené príbehy od básnikov postrádajúce čokoľvek seriózne alebo pravdivé, na čo má naša západná logika povinnosť pozerat' sa ako na číre pobavenie alebo detskú hru.

Ale práca etnológov a sociológov, spolu so štúdiom "hlbkovej psychológie," nás už pol storočia núti pozmeniť svoj nadmieru zjednodušený názor. Ukázali nám, že mýty sú jazyk ovplyvnený serióznosťou, často so zápalom/vrelosťou alebo jemnosťou, prislúšiaci k spoľahlivému obrazu sveta, ktorý je perfektne platný, aj keď počúva úplne iné duševné požiadavky, než si vyžaduje riadenie sa logikou a históriou. Lévy-Bruhl, v jeho diele *Primitive Mythology*, pripomína záujem nás moderných o mýtické príbehy, ktoré k nám často prichádzajú vo forme rozprávok a legend, aj keď sme v tieto legendy už aj prestali veriť. Tento záujem pripisoval k pocitu uvoľnenej ľahkosti, ktorú cítime, keď sa vrhneme do tejto rozprávkovej atmosféry, kde spojenia a pnutia racionality unikajú z nášho vedomia. Ale tento pocit, ktorý v nás mýtické vytvára, sa neobmedzuje iba na jednoduchý duševný oddych: má to hlbšie, pozitívnejšie príčiny. Pod legendou a rozprávkou je TO mýtické, čo obsahuje

skúsenosť/zážitok, reakciu na realitu. Keď "primitív" rozpoznáva predka hľadiaceho na neho okom žraloka alebo jašterice, určite si vytvára nejaký pohľad na realitu, ale interpretuje si to mýticky; vyjadruje si to súvislosťou, ktorá pre nás nemá význam, dojem ktorý cíti, je to jeho citová reakcia na "veci." Mýtus nie je ani pravdivý ani nepravdivý, vznikol mimo naše logické obzory, uprostred precitnutia, ktoré prežíva človek v centre diania. V mýte a pomocou mýtických obrazov, ide o akési stvárnenie vnútorného rozrušenia, emócie človeka ako sa stretol so svetom, jeho vnímavosť voči impulzom prichádzajúcim "z vonka," spojitosť s hmotou vedúca k úplnosti bytia.

Ak mýtické je jazykom človeka, ktorý vníma sám seba úplne zajedno s ostatným svetom, časť sveta, forma medzi formami vesmíru, je to zároveň prvá trhlina v jeho bytí/existencii, prvý prelet ponad, ktorý robí reálne nereálnym a oddeľuje človeka od jeho životného priestoru / prostredia, a je prvotným zdrojom všetkej poézie a kultúry. A nie je to nepriepustne pre logiku, ako uvidíme nižšie. Pre archaické myslenie nie je racionalita primárnym záujmom, nachádza sa až na druhom mieste, základným je umiestnenie samého seba v súčasnom univerze. Ako racionalita príberá na dôležitosť, na interpretáciu sveta sa môžeme pozerat' cez tri za sebou idúce obdobia: *mýtické obdobie*, na ktoré sa tu obmedzíme, *epické obdobie* a *historické obdobie*. *Mýtické obdobie* sa mení na *epické*, keď človek založí svoje správanie a celý vesmír na napodobňovaní modelu človeka, na kulte hrdinu: hrdina je archetypom, ktorého kvality a výrazy sú ďalej vykresľované jeho nasledovníkmi a v ktorom sa objavuje ľudský osud(?). Ľudia, ustupujúci pred odvahou byť samými sebou, žiadajú o zdôvodnenie/potvrdenie ich vlastnej existencie od hrdinu. Herkules, Theseus alebo Hector sú "superľuďmi", ktorí požičávajú autoritu, ich príkladnou hodnotou, normálnym životom prostých smrteľníkov; sú dedičmi vlastností a činov, ktoré prenášajú "veľkosť" do bežného života. Potreba byť posilnený touto nadľudskou silou bola potrebná za účelom čeliť histórii... . Ako povedal Ernst Junger, epos "venovaný duši hrobiek" vytvoril "úvod do histórie" z tejto púte k hrobom hrdinov. Historické obdobie sa úplne neprejavilo, pokiaľ sa človek neprestal obracať ku svojej vzorovej minulosti, za účelom odvážiť sa jednat' za samých seba, dať si ľudské ciele a osvojiť si ľudské prostriedky na ich dosiahnutie, ale predovšetkým, keď im ich racionálna emancipácia nesformovala smer vedúci k odhaleniu udalostí, jedným slovom, aby začali dbať o svoju História.

Ale dokonca aj v našom svete, v ktorom dominujú logické a historické záujmy, s našimi vysvetleniami vedenými zákonom príčiny a následku/kauzality, zostávame citliví ku inému zafarbeniu vesmíru, k tomu aktuálnemu a emocionálnemu tónu, ktorý nás fascinuje alebo vzrušuje. Mýtické, dokonca aj v mýtoch, zostane pre nás zatvorenou knihou, ak to

neprebudilo niektoré spiace možnosti v našom vnútri, citové a imaginárne predispozície pripravené vždy reagovať cestou mýtov na pomery sveta. Je dobré si zapamätať raz a navždy, že všetko mýtické, čo je tesne spojené so sférou sentimentu a emócií, zdieľa univerzálnosť emocionálneho života, ktorý sa vzdáva reflexie a prijíma útočisko po tichu/v tichu alebo sa mení pod nestranným okom pozorovateľa. Je v nás tá vibrácia nášho celého bytia, ktorá sa ukazuje v presvedčeniach alebo v domnienkach, v skutočnostiach, ktoré deklarujeme za pravdivé. Romantický mýtus o podstate, mýtus pokroku, mýtus, že svet je absurdný - v tomto smere si každá doba vyhradzuje "tú svoju" pravdu, ktorú aj vrelo pripája. Naša "pravda" okamihu je často iba mýtus, ktorý ani nevie, že je, a ako dodáva M. Jourdain, vytvárame mýty každý deň bez toho, aby sme o tom vedeli. Mýtus, ukrytý hlboko v nás, osvetľuje každú realitu, dávajúc jej smer a hodnotu. Mýtus je taktiež určite univerzálny a fundamentálny *fenomén* ktorý, zatiaľ čo uschováva vážne motívy, nevyjadriteľné emócie a pocity ukryté vo vnútri každého jedinca, odhaľuje prostredníctvom vonkajších výrazov, foriem a slov, niečo z toho vnútorného tajomstva, ktoré mimo starnutia žije v srdci každého človeka storočie za storočím.

1. Mýtické sa neodohráva v minulosti

"Raz dávno," "na začiatku," "vtedy" ...; ľudové príbehy nás unášajú do minulosti s ich prvými slovami. Mýty nás vedú do vzdialenej, prvotnej minulosti: k udalostiam, hrdinom a bohom, ktorí existovali už skôr, než všetko, čo je. Protiklad medzi slnkom a mesiacom pochádza, podľa Melanézanov, z aktu nevery. Zvyky a obrady vychádzajú z podmienok, ktoré ich zavádzajú a dosvedčujú. Sviatky, ktoré zdokonaľujú skupinový život, len opakujú niektoré posvätné rituály. Pre každú generáciu to je iba akt realizácie dávnych podmienok alebo archetypov, za účelom potvrdiť správnosť a platnosť úkonov, ktoré v tom istom čase sami robia. Nič nové sa nezačína, nič nie je nové tam, kde objavovanie platného poriadku zároveň poukazuje na jeho pôvod.

Je tu aj optická ilúzia, ktorá je v nás udržiavaná rozvinutými mytológiami. Melanézske mýty idú úplne iným smerom. Z historikového pátrania po minulosti nie je odstránené nič, než "primitívov" postoj/vzťah vzhľadom na mýtické dianie. Mýtická minulosť nemôže byť datovaná, je to minulosť "pred časom", respektíve "mimo čas." "Dávno," "jedného dňa," "na začiatku" a "vtedy," všetky tieto slovné spojenia spájané s mýtickým, sa zjavne zahrávajú s historickým časom. Prvotné činy sú stratené v "temnote času," čo sa udialo "kedysi" (nikto nevie kedy) ide ďalej v pohyblivom a mnoho - vrstvenom čase bez presného historického umiestnenia. Kauzálné/príčinné mýty alebo mýty pôvodné napriek tomu vyvolávajú, rovnako

ako starodávne kozmológie, nejaké určité obdobie alebo chvíle. Ale musíme byť opatrní pri narábaní s týmito vypracovanými/ nadobudnutými "popismi" z neskorších období, kde je načrtnuté úsilie zachytiť a vysvetliť, na ceste ku histórii. Maurice Leenhardt nás nabáda, aby sme v nich videli deformáciu mýtického, racionalizáciu, prebúdzanie stále ešte nevelmi emancipovaného historického povedomia. Mýtické, zbavené svojej sily, svojej "večnosti", je v nich odsunuté "na počiatok."

Mýtické je *prítomné*. Predovšetkým, je to prítomné v zmysle, že rozprávač, v jeho opise, je prenášaný a prenáša poslucháča do času ktorý sa uskutočňuje/odohráva, " v centre," "tam niekde," "veľmi ďaleko." Ťahá obecnosť príbehu preč, len aby sa sami umiestnili v želanej diaľke. Mýtické aktualizuje všetko čoho sa dotýka: robí rozprávača hercom jeho "príbehu," poslucháča robí svedkom, svet prítomným bez minulosti alebo budúcnosti. Opis je zjednotený s tým čo hovorí: je to rozprávka, výraz "raz dávno" neprináša do danej situácie minulosť ako takú, evokuje ju, v magickom zmysle výrazov, vyvoláva do prítomného bytia.

Mýtické je ešte omnoho viac prítomné, pretože pôvodná udalosť, pri opakovaní, je opäť " prítomne" vytváraná. "Pôvodné" totiž znamená "trvalé", nie ani tak "skoršie." Prvotná realita leží blízko prítomnej realite. Nepriamo, neexistuje to samo od seba: neudržanie si svojej sily, musí byť každý krát reprodukované. Mýtus, vo svojich obrazoch a rozprávaniach, prenáša skúsenosť stálosti/večnosti života, návrat známých situácií a emocionálnych stavov, ktoré sú posvätené niečím, čo sa už udialo. Starí Kanakovia (Canakas) za účelom rekonštruovať " Jašteričí mýtus," sa vyjadrujú v prítomnosti, ukazujú na kopec, kde jašterica žije, "čakajúc, kým sa vráti láskyplná vernosť jej milovaných." Čas mýtu je nesúvislý čas, opakované "teraz," nie trvanie, ale skôr aktualizácia, ktorá sa uskutočňuje skokmi z jedného "teraz" do ďalšieho "teraz." Van der Leeuw sa rozhodol rozprávať o "zvečňujúcej" tendencii mýtu. Je lepšie uspokojiť sa rovnako ako Maurice Leenhardt, so *večným* charakterom mýtického času. To, čo tu v skutočnosti máme, je čas, majúci kontinuitu života, a v žiadnom zmysle nie čas, postrádajúci akúkoľvek skúsenosť smrti a pocit ničoty, ktorý sa môže hodiť k našim názorom o pominuteľnosti a večnosti. Je to prítomnosť rezonujúca emocionálne hĺbky bytia, nepoznajúca preludy a negatíva našej dočasnosti, ktorá prebúdzá vášeň, strach alebo nadšenie, kde všetko prirodzené znie v obrazoch a symboloch odvodených zo všetkých zmyslov. Prostredníctvom mýtu človek identifikuje seba a svoje prirodzené prostredie s totemom, vníma seba ako súčasníka totemového života a zodpovedného za staranie sa o bytie. To je dôvod, prečo chyba *par excellence*, je neschopnosť, ktorá narúša reťaz aktualizácií, alebo láme tabu, ktoré zaručuje prenos života.

V tomto nediferencovanom čase, človek môže nachádzať sám seba v niekoľkých časoch zároveň. Skala ktorú vidí je - teraz - predok ktorého už viac nevidí; je to jeho "prízrak," viditeľná forma zároveň ukrývajúca i odhaľujúca neviditeľné. Ten istý akt uvedomenia zahaľuje skalú do jej prítomnej formy, pamätajúc si jej starú podobu a predok, prítomný v skale, stále dohliada nad životom. Mýtický čas sa skladá z týchto súbežností, ako ukazuje novo-guinejský mýtus o človeku - vtákovi: tento človek, zbavujúci sa svojej hubami posiatej pokožky, aby si mohol nasadiť krídla a stať sa vtákom, vkláza ešte raz do svojej chorej kože, pohybujúc sa na emocionálnej a imaginárnej ploche, kde súčasnosť dvoch "momentov" je prevedená do rýchlej následnosti obrazov. Vďaka sile tohto mýtického času, človek sa cíti jednotný so všetkými generáciami, so všetkým živým: cíti sám seba vo svojom prarodičovi rovnako ako vo svojom vnukovi, v totemovej jašterici bežiacej cez jeho cestu rovnako ako v strome predkov, kde minulosť rozjíma o svojej prítomnosti. Ochudobnené o ontologické pozadie, nielen, že nevie kde sa nachádza jeho "ja," mýtický človek nedokáže rozoznávať čo bolo od toho čo bude a čo vytvára prítomnosť. Jeho pomínelnosť padá ako okvetné lístky do štádií, do "teraz" do ktorých je prenesený, nevedomujúc si protirečení/nezrovnalostí.

Rituál musí byť dôveryhodný, rozprávanie bez omylov, aby sa mýtický model mohol stať prítomnosťou a prejavila sa jeho sila v osobe vodcu alebo rozprávača. Mýtus nie je jednoduchý príbeh, je to vždy istý *typický* príbeh: má príkladnú hodnotu, ktorá je konkrétna a živá. Totem prebýva v strýkovi z matkinej strany, čakajúc na synovca, ktorý obdrží jeho ďalšie uloženie. Je to prítomné/prezentované v jašterici gekon z Novej Kaledónie, ktorá prevzala farbu konára; " bez akéhokoľvek pohybu okrem jeho otvorených očí, vyzerá ako živá bytosť, ktorá je jedno telo s lesom a ukazuje život v nehybnej hmote sveta." Obýva priestor a vkladá ho do krajiny. Je časom ako energia života, ako prítomnosť ktorá spolu zhromažďuje všetky roztrúsené prítomnosti sveta. On, o ktorom mýtus hlása, že sa stane pánom úrody a genetického života je tiež objavom, ktorý rozjasňuje svet, neúmyselná poézia zmiešaná s každou substanciou a umiestnená v každej forme.

2. Mýtické sa nemá zamieňať s rozprávaním

Grécke, keltské a germánske mytológie sú zbierkami opisov. Mimo *Epického* alebo epického opisu, ktoré bolo bez chronologickej lokalizácie a bolo bez vzorového charakteru. Či je to príbeh bohov alebo iba výmysel, mýtus, zdá sa nutne predpokladá rozprávanie, písané alebo ústne. Ale medzi archaickými ľuďmi, mýtus presahuje ďaleko za oblasť rozprávania a dajme tomu aj jazyka. Je to pravda, predovšetkým, lebo toto "slovo," ešte aj rozšírené do významu ktorému títo ľudia rozumejú, sa nepribližuje k celému rozsahu mýtického.

Medzi Melanézanmi, rozhodnutie, ktoré si otec pred svadbou necháva pre seba, si vyžaduje "slovo"; rovnako ako akt pomsty, ktorý umožňuje mužovi potrestať urážku spôsobenú jeho bratovi treťou osobou; rovnako ako magický úkon, a rovnako ako myšlienka. "Slovo" je to, čo má silu, čo má pevnosť skaly, čo manifestuje bytie a ustanovuje jeho trvalú existenciu: tradícia je to "trvalé slovo," sláva čo schádza dolu od bohov a predkov, zvyk, ktorý stmeluje spoločnosť. Ešte dôležitejšie je "dlho vykresľované slovo," alebo mýtický opis, ktorý je ekvivalentom k "celkovému životu kmeňa naprieč vekmi." Vodcova prestíž nie je spojená s odznakmi/symbolmi alebo zvláštnymi poctami, ale so skutočnosťou, že je ochrancom/držiteľom tejto fundamentálnej správy: slúži mu to na "pripomenutie... všetkých kmeňových tradícií, spojenectiev a veľkolepých časov, všetkých zväzkov, všetkej slávy." Vodca je správou kmeňa. A správa je človek: ako vo feudálnej spoločnosti, vyžaduje si celého človeka. Správa nie je prejavom, je to sila: z nej vychádza schopnosť myslieť, jednať, budovať. Skrz to, človek čelí svetu, existuje a vie.

Slovo je taktiež tým, čo mu odpovedá svet, čo mu odzrkadľuje hora, les alebo mesiac, čo mu rozpráva pohyblivý scenár mora a šum lístia v lese. Dokonca aj v našom modernom vesmíre, ako to okomentoval Jean Vugué, stále môžeme cítiť "dramatičnosť západov slnka a pokoj modrej oblohy," a básnik, podľa Martina Bubera, dokáže v prítomnosti mesiaca stále osviežiť "emocionálny obraz mesačného fluida prechádzajúceho telom." Je v nás pozostatkom, ako čelíme svetu, toho primitívneho mýtického, kde sú veci ešte podnetnými, kde zvieratá a rastliny "rozprávajú," kde odvšadiaľ znejú hlasy sveta, to volanie, ktoré rezonuje v človeku: prelína "prítomnosti" z ktorých prichádzajú signály, príkazy, zamietnutia. Mýtické je tou správou, ktorá odvšadiaľ, zvoláva ľudí dokopy a ukončuje temnotu. Nie je to ani alegória ani fikcia, ale formy a zvuky, zákonitosti a frázy, ktoré sú tiež volania, zjavenia, významy, skrátene - správa.

Tento večný dialóg medzi človekom a svetom dáva mýtu ako správe veľkú dôležitosť a v tom istom čase aj rozsah, ktorý ďaleko presahuje limity jeho formulácie. Novokaledónske sochárstvo vyjadrilo túto esenciálnu úlohu nápadným spôsobom cez symbol vytŕčajúceho jazyka. Čokoľvek je v nás prchavé a márne, rozptýlené v klebetách a oficiálnych rečiach, je tu zhustené do kreatívnej sily. Kanacký(z kmeňa Kanakov) rezbár vyryl na rámy dverí a trámy chatrčí tváre predkov vyplazujúcich jazyky, ktoré by sme my mohli mylne vnímať ako neúctivé zobrazenia. Jazyk, ktorý "navonok opatruje tradičné mravy, statočné rozhodnutia a všetky prejavy života, ktoré slovo nesie," sa stáva symbolom múdrosti, životaschopnosti a hojnosti. Správa, ktorá už nemá túto silu je formálnou správou - mohli by sme povedať - *rozumová(logos)* - v ktorej je predzvesť abstraktných myšlienok a toto, pre obyvateľov

Oceánie, znamená prázdnu a bezmocnú formuláciu: vychádza to z pier, nie z hlbokých pocitov vo vnútri.

Mýtické, votkané do tejto živej a silnej správy, sa lepí na človeka. Ale jeho sila je zjemnená do opisu, ktorý postráda zápal a váhu, pripraveného pre mytológiu a literatúru: ozdoba bez duše. Autentický mýtus si drží svoj vitálny obsah v svete veľmi odlišnom od nášho, svet, ktorý nemá žiaden ekvivalent pre naše sloveso "zomrieť," kde naša predstava života je príliš abstraktná, aby mohla byť pochopená, ale kde čokoľvek, čo je dôležité, všetko čo *je*, je živé, kde nie sú žiadne veci, len bytosti zúčastňujúce sa jednotného toku života - ľudí, zvierat, rastlín alebo kameňov. Strom života zasadený v jame, kam bola vložená placenta, bude žiť tak dlho ako človek a po jeho smrti uschne. Nepriamo, človek je omnoho viac než krátkodobá forma rastlinného života. Je to prostredníctvom niečoho odlišného, skrz toto súžitie so stromom, obraz jeho života, jedným slovom, prostredníctvom žitého a zobrazovaného mýtu človek uchopuje svoju existenciu a spoznáva sám seba. Vidí sám seba len v odraze svojej existencie, ktorý mu dáva svet, a jeho život, ktorý, sám od seba, nie je opodstatnený, nachádza odôvodnenie len v mýte, ktorý ho pripútava k univerzálnemu životu, ku všetkému živému. Je to tajná správa, vpísaná do sexuality, vyslovená nad človekom predkami alebo bohmi, *osud(fatum)*, "čo o ňom bolo povedané" a čo zapríčiňuje jeho život, jeho údel. Ale je to správa, ktorá môže zostať nevyslovená, viazaná k nikdy nevyslovenému menu, alebo môže byť jednoducho uložená v tichej práci rezbára alebo sochára.

Mýtus rozlišuje a priznáva existenciálnu spojitosť človeka s jeho okolím, s jeho prirodzeným prostredím, s jeho kmeňom a zásadami jeho fungovania. Namiesto hľadania, ako robíme my, pre rozumné a skutočné vzťahy so svetom, za účelom poznať ho, narušiť a ovládať ho, "primitív" verí svojim mýtom, dovoľuje im, aby ho viedli a prostredníctvom nich vidí aj sám seba. Je zbytočné, ak by sme chceli porozumieť jeho reakciám a myšlienkam, "vedecky" rekonštruovať jeho mýty alebo ich prerozprávať v romantickej póze. Je lepšie nasledovať poeta v jeho "fantázii" alebo počúvať hudobníka, opýtať sa maliara, nechať sa inšpirovať rovnako ako sú oni, tými "svetmi" v ich sviežosti a lesku. Najlepšie je zapožičať svoje ucho tomuto mýtickému, tvoriacemu základ našich vlastných dôvodov a znalostí, ktoré C.G. Jung a jeho škola vyniesli na svetlo sveta jednu z veľkolepých podstát nášho duševného života.

Mýtické je všeobecným prameňom morálky a náboženstva, charakteru a spoločnosti, "krásna" a zmeny. Spája jednotlivca s jeho kmeňom a vybavuje ho jeho sociálnou rolou, jeho dramatickým partom. Zemiak alebo ryba, človek nachádza svoje miesto na svete, svoj ontologický status, prostredníctvom mýtu. Z toho vychádza veľmi silný pocit závislosti, ktorý

pocit'uje vzhľadom k životu, ktorý dostal ako dedičstvo, a zodpovednosti voči životu. Mýtus kontroluje výmenu žien pri sobášii medzi kmeňmi, z dôvodu garancie "prenosu totemového života." Pri takomto mýtickom vnímaní vecí, centrálne miesto celkom prirodzene pripadá mýtu *par excellence*, totemovému mýtu. Totemický jašter zúrodňuje plodiny. Cesta, ktorú nasleduje pri zostupe z hory je starostlivo vyjasnená. Je obklopený rešpektom. Je vážnym priestupkom zmieniť sa o ňom; nazvať niekoho menom jeho totemu je ako vziať mu slobodu, ktorá ho zasahuje v jeho najintímnejšom bytí. Totem dohliada nad sexualitou a plodnosťou. Sleduje materinskú líniu a dáva jej prednosť, je to on (totem), ktorého mladé dievča, keď sa vydáva, prináša do jej nového kmeňa: svätý depozit, ktorý synovci preberajú od strýkov z matkinej strany a nad ktorým rešpekt k totemu a náboženská horlivosť uplatňuje svoju opateru.

A teraz sme ďaleko od mýtu - opisu, od "príbehov bohov," od toho bezfarebného, okrajového mýtického, ktoré niektorí vnímajú iba ako nadstavbu spoločnosti alebo úprimnosť. Je to v totemizme, mýtickom čase a priestore, kulisách po predkoch, slávnosti kde je oslavovaný kmeň, že, mimo seba, "primitív" uznáva, že v tom žije, že odtiaľ sa bude vydávať za objavovaním samého seba, keď úpadok mýtického sveta oslobodí jednotlivca. Za týmto horizontom, stráca oporu v cudzom svete, svete osamelých hôr, divokých rozpínaní odkiaľ pocit'uje výbuchy hnevu, oceánskej nesmiernosti z ktorej prichádzajú na breh bieli ľudia, tie príznaky, ktoré už viac nemajú ľudské tváre. Tam, kde im mýtus už nemá čo povedať, tam už nie je vôbec nič, okrem chaosu, prekliatia a nevraživosti.

3.Mýtické a estetické

Dávno predtým, než to zobralo literárnu formu alebo sa stalo "príbehom bohov," hrdinským rozprávaním a pádom do pekla, mýtus si našiel svoje plastické vyjadrenie. Oceánsky svet ponúka neobyčajný a bezpochyby unikátny príklad spoločností, kde umenie, ďaleko od reprezentácie druhotnej aktivity alebo dekorácie života, je v samom centre bytia. Estetické tam nie je, ako u nás, limitované výsekom aktivity ako nejaký luxus, ktorý je okrajový vzhľadom na základné potreby. Je to samo o sebe aspektom, ktorým sa svet prezentuje človeku svoju ľudskú tvár, forma daná mýtu. Svet, kde sa všetko primárne stretáva s dojmami, emóciami, pocitmi, vierou, prejavuje sám seba ako život foriem, s účasťou estetického. Ozdobná prova lode, nejaké náušnice, ozdobná čelenka, všetko, čo človek zdá sa pridáva k životu, prevádza do formy mýtického vyjadrenia a estetického štýlu života, ktorý dominuje oceánskej spoločnosti.

Estetické je súhlasom so svetom: hlboká zhoda s prirodzeným a sociálnym prostredím, so sezónnym rytmom, s aspektmi a zmenami vecí, dôverčivé oddávanie sa možnostiam, ktoré sú pociťované, k čomukoľvek čo "ovplyvňuje" a posúva človeka, či už jednotlivu alebo kolektívne. Estetický postoj vzhľadom na svet núti človeka aby vložil do svojich výrazov a svojej reči, do celého svojho bytia, formu alebo záľubu pre ozdoby a eleganciu, ktorá často naberá na právoplatnosti zvyku alebo dokonca mravu. Občas to vyzeralo úžasne nájst' medzi týmito ľuďmi zosúladenie, vznešenosť vzťahov, "životný štýl," ktorý im bol daný celkom bezmyšlienkovito. Tento estetický prejav je zobrazený nielen vo farbách, pierkach a maľovaných vzoroch s ktorými sa on, obyvateľ Oceánie rád ozdobuje, nielen vo výzdobe chatrčí alebo v aranžovaní radov a tancov počas veľkých sviatkov, ale aj v činnostiach bežného života a osobnom správaní sa. Pokrm kde zemiak, predkovo telo, je konzumovaný v tichosti, ako sa stáva slávnosťou spoločenstva. Dajakovia(Dyaks) z Bornea a Novokaledónčania boli obvinení zo surovosti a hrubosti, pretože dajacká žena vždy kráča niekoľko krokov za svojim mužom, pokiaľ je on sprevádzaný inými mužmi. Ale táto situácia poukazuje na neinformovanosť o skutočnosti, že zvyk požaduje od dajackého muža chrániť svoj ženu pred hadmi, škorpiónmi a inými nebezpečenstvami na ceste, a taktiež pozabúda na taktnosť oceánskej ženy prinášať čo najmenej rušenia do konverzácie mužov, zatiaľ čo ich v protiklade potajomky okúzľuje.

Ale tiež estetické, prejav mýtu, je taktiež ochranou, ktorá chráni človeka pred tlakom jeho životného prostredia. V zmätku a neporiadku primitívneho sveta je hlavným "rádom"(usporiadaním) vecí. Obyvatelia Oceánie "uchopujú formu vecí pred ich analýzou a v tomto smere s nimi majú dostatočnú skúsenosť.... Ich myslenie sa už prejavuje podľa estetického "módu," dlho predtým než sa dokáže prejaviť podľa logického módu." Možno nie je úplne zbytočné pripomenúť, že grécke slovo *kosmos* a latinské *mundus* majú túto estetickú hodnotu, súvisiacu s ich zmyslom pre "rád"(usporiadanie), pre "vesmír." Prvé usporiadanie prisudzované svetu bola estetická súdržnosť, to zoradenie, ktoré človek prvý krát hľadal vo vzhľade vecí okolo neho. Estetické utvorilo prepážku foriem medzi človekom a vecami; bol to závoj prehodený cez to, čo bolo ukryté v hĺbinách a cez pôvodný chaos z ktorého sa vytvárajú všetky kauzálne mýty, predtým, než *objavenie* a *sformovanie* dalo a usporiadalo všetky veci. Pod záštitou tohto ochranného usporiadania, "primitív" usporiadal svoj život a aj život svojej spoločnosti, limitovaný, ale vždy chránený zvukmi, farbami a formami, všetkým tým "zmením," ktoré mu bez prestania potvrdzovalo prítomnosť a istoty v prítomnosti ktorých žil.

Svet rozkvitol do živých foriem. Človek sám je jednou z tých foriem. Je bytosťou v predstavení, je rolou, istý druh herca z obecnstva, na scéne sveta. Jeho gestá a jeho slová počúvajú tradíciu, vyjadrujú mýtus, "znázorňujú" predkov a bohov. Akákoľvek osobná výstrednosť, porušením zavedeného krásna, by bola veľmi nesprávna, umocňujúca zneuctenie predkovej cti a základov spoločnosti. Nie ozdobné alebo inak doplnkové akýmkoľvek spôsobom, tieto formy sú vyjadrením, mýtickým jazykom: telesné zoskupenie, pekné maurské alebo guinejské kanoe, vysoké sochy na Veľkonočnom ostrove, patria k tomu lexikónu foriem pomocou ktorých obyvatelia Oceánie dešifrovali zmysel sveta. Príroda, s veľmi jasným zmyslom pre vkus, je privolaná, aby sa pripojila k umelcovi v radosť z umeleckej tvorby: slnko dáva svoje svetlo perleti a nefritu; vietor trasie pierkami a rozširuje ich živé farby vo vánku; oceán obstaráva penu pre štíhle kanoe a ich vytesané provy. Pracujú inštinktívne a s prekvapujúcou citlivosťou, človek priniesol spoluúčasť svetla a hodín do jeho herectva, za účelom vstúpiť do spoločnosti so svetom. Piesne a tance, čelenky a náušnice, medzi týmito ľuďmi, ktorí vôbec nemali literatúru ani filozofiu, vytvorili obrazový slovník, ktorý pre nich zastupoval ich idey a múdrosť.

Táto symbolická aktivita, kde sa symbol podieľa na tom, čo reprezentuje a spája neviditeľné s viditeľným, sa bude vyvíjať, s progresom logiky, smerom k viac uvedomelým symbolom. Bez väčších problémov môžeme dešifrovať jazyk v ktorom biela je farba smrti, červená farbou života, kde vták pripomína plynulosť mýtického k imaginácii. Tam kde mýtus stratil svoju silu, symbol bude "vysychať" do alegórie alebo formalizmu. Alegória napadla klasickú mytológiu. Mýtické obrazy, zredukované do ich formálnej hodnoty, sa stali témami a frázami pre svetské úvahy.

II. ÚSTUP MÝTICKÉHO

1. " Vznik" bohov

Maurice Leenhardt, v kapitole 12 knihy *Do Kamo*, objavil proces dekompozície mýtu. Nič nie je viac poučné ako prostriedky alebo porozumenie špecifických rysov archaickej mentality proti mentalite pokročilejších národov. Mýtus začína upadať, keď sa zväčšuje vzdialenosť medzi človekom a svetom, keď sa veci začnú oddeľovať jedna od druhej a rozkladajú sa na rozdielnych úrovniach.

Mýtická perspektíva je narušená keď umenie, napríklad, rozvíja tretí rozmer. Pre víziu sveta ktorá korešponduje s mýtickým obdobím rozširuje všetko v dvoch rozmeroch. "Mýtus," píše

Maurice Leenhardt v diele *Arts de l'Océanie*, "nemá žiadnu hĺbku; činí celé svoje odhalenie priamo." Všimame si guinejského sochára sekajúceho provu kanoe ako krokodíla s vtáčim perím a ľudským tvarom. Potom bytosť objaví v kom jeho mýtická vízia nachádza zrozumiteľný výraz. Týmto spôsobom je ukázané " prvý objav a prisvojenie si priestoru," akési stelesnenie a individualizácia objektu. Tým istým ťahom je zobrazovaná hĺbka priestoru a dočasnosť času. Racionalita naznačuje samú seba do mýtologickej mentality.

Človek nachádza sám seba odrezaného od svojho prostredia kúsok po kúsok a získava vedomie jeho vlastnej osoby. Začína si pridelať sídlo v priestore, aby si zmeral trvanie svojho života, aby si prisvojil svoje telo. Bolo by to nemožné, určite, skúsiť datovať tieto zmeny alebo určiť ich príčiny. Môže iba zaznamenať niekoľko krokov v tomto prenikaní rozumu(logos) do "primitívneho" duševného vesmíru."

Mýty rozvinutých ľudí nás donútili si myslieť, že "príbehy bohov" alebo činy hrdinov boli nezrušiteľne spojené s mýtom. Ale že obraznosť, ktorá k nám prichádza od Hesodia a Ovidia len prináša mŕtve mýty do obrazu a môže priniesť iba pochybné dôkazy.

Práca, ako tá od Mauricea Leenhardta, nám činí službu uvoľnenia nás od toho druhu predčasného súdu. Idea boha nie je primitívna; požaduje ideu osoby, ktorá sa vyvíja dopredu, a my musíme očakávať dosť rozšírený stupeň racionalizácie pre takúto osobu na vystúpenie z chaosu, v ktorom je prvotne ponorená. Bohovia sú len dediči: ich "príbehy" boli tvarované počnúc od mýtických prejavov ustálených okolo totemov a iných bytostí, v ktorých sila života deklarovala samú seba. Zaručené spevnenie okolo ideí sily, práca porozumenia/uvažovania a objasnenia predchádza nahradeniu nebeského individuálnymi bohmi.

Dlho predtým než sú bohovia zaodetý do osobnosti, je okolo kultov života, vášnivého vzrušenia, darov a ponúk do ktorých emocionalita obsadila hlbokú intimitu človeka so svetom, že mýty, naladené estetickým spôsobom, boli formované regulovať spoločenskú disciplínu a riadenie života. Mýtus existoval skôr ako bohovia a že koreň mýtologickej tvorby musí byť hľadaný v totemickej sfére. Podľa rozhodujúceho komentára Mauricea Leenhardta, legendy bohov a totemické mýty sú často zmiešané bez zmätku: chovanie archaického človeka dokazuje, že on vždy rozlišuje čo závisí na toteme a čo na bohoch. Zobrazuje neľahký/úzkostný, zdvorilý záujem s rešpektom k totemickej realite. Uctieva si predkov z matkinej strany, "nositeľov sily života." Silno cítil svoju závislosť a svoj dlh k životu, ktorý vyžaruje z totemu a ktorý rôzne tabu obklopili posvätnosťou. Totemický element má silné citové zafarbenie: zbožnosť, vernosť, náklonnosť pochádza z toho smeru; človek sa s tým cíti byť zviazaný vzťahom spoločenstva a ponuka totemu musí byť prezentovaná s čistými rukami. Podmienky pre zvečnenie života, totemický kult pridáva zvláštnu dôležitosť žene a

ženskému elementu, ktorý je obklopený výnimočnou prestížou udelenou posvätným princípom života. Z tohto vychádzajú tie vážne zodpovednosti, ktoré pripadajú na manžela, napríklad, v prípade, kde manželka zomrie v momente, kedy sa stáva matkou, aj keď táto smrť, z nášho uhlu pohľadu, je spôsobená prirodzenými príčinami. Etická hodnota sa pripája ku všetkému čo je totemické; druh sociálneho a morálneho "krásna" vzniká z tejto mýtiskej esencie života a dáva tým, ako ľudia kmeňa Dobu, ktorí udržali náboženské dedičstvo nedotknuté, udivujúci postoj, serióznosť spojená s ľahkosťou; na druhej strane, medzi Trobriandmi, mýtiský úpadok priniesol so sebou rozpad spoločenskej disciplíny a voľnomyšlienkarstvo.

Bohovia sa narodili v rozdielnej mentálnej oblasti. Raz bol stav vecí, v ktorých boh, mŕtvy človek, veľmi starý a dokonca človek bez súperov, ktorý zostal nerozlíšený. V jazyku Houailou, to isté slovo *bao* ich určovalo bez rozdielu. Smrť je priechod k novému spôsobu existencie. Zem, kde sú predkovia rozpustení, stromy v ktorých prežívajú, vetry ktoré nosia ich hlasy, skaly kde strážia, čokoľvek čo riadi silu a dôstojnosť, ustanovuje nebeské, to nebeské ktoré je roztrúsené prostredníctvom sveta, to neviditeľné vo vnútri viditeľného.

Omnoho neskôr bude mŕtvola oddelená od náleziska, oddelená ako mŕtvola a odlišená. Mimo náleziska, bude tam hrob a pohrebisko. Mŕtvy prestane byť *bao-bohom* za účelom aby sa stal *bao-mŕtvolou*. Rastie na dôstojnosti, uctieujú ho ako zosnulého. Svet je rozdelený do úrovní rozlišujúcich hodnôt, do stupňov. "Nadpozemšťan" je oslobodený od obmedzení pozemského sveta, v tom momente, keď priestor a čas sú obmedzené do izolovaných miest a okamihov. Predstava sily je oslobodená od vášne a života, kult zbožňovaného predka má prednosť pred totemickým tabu, mužská rodová línia pred materinským rodom. Odôvodnenie, ktoré upevňuje toto dlhé dozrievanie, odstránilo ženského predka z mýtu života, aby ju odsunulo hore ako bohyňu plodnosti. Mužský predok, vyzdvihnutý prostredníctvom hrdinu a náčelníka, rastie na sile a stáva sa bohom. Je mu pridelená funkcia v určitej časti vesmíru: on je silou slnečných lúčov boha-slnka, energiou blesku, bohom hromu, majestátnosti mora, boh oceánu. Oklamaný v jeho vôli po sile, túžbou predlžovať sa a stať sa veľkým, náčelník má pre seba skonštruované prepychové hrobky a pyramídy a označí svoju mimoriadnosť množstvom a cenou jeho ponúk, spočítaním obetí, krvavými hekatombami, ktoré lichotia jeho pýche a zabezpečujú mu výhodné postavenie so zreteľom na život mimo zeme. Bude hľadať, počas života, aby vyzdvihol sám seba k božstvu, aby dostal bohov a svet pod svoju moc.

Bohovia budú vyberať, krok za krokom, zmysel reality a slávy, ktoré sú uverejňované v mýtoch. Budú predpovedať tú "inú" realitu, ten nadpozemský základ, uvoľnený alebo všeobecnú a každodennú realitu prostých smrteľníkov. Budú z iného sveta, a uvažujúca

myslel, "teológia," si ich zoberie do rúk, aby definovala miesto ich existencie a ich rolu. Ale, na sociálnej úrovni, z tejto transformácie vychádzajú vážne dôsledky - predovšetkým, nadržanie rovnováhy medzi, na jednej strane, mýtom orientovaným na uctievanie a zabezpečovanie života, a na druhej strane, idea moci, ktorá povyšuje silu, kvantitu, majstrovstvo; medzi oduševnením a majestátnosťou; medzi materinským - ženským a vládnyim mužským elementom. Náboženská história ľudstva je z veľkej miery boj medzi týmito dvoma prístupmi a týmito dvoma rodmi., protiklad zmiešaný so zámenami a kompromismi.

Vykresľovanie mýtického pred racionalitou je často sprevádzaná degradáciou, z ktorej človek platí svoju cenu. Územie stratené mýtom nie je vždy vyhraté rozumom a slobodou. Až príliš často, je napádané mágiou a jej formalizmom. Keď je železo chybné, africký kováč obviňuje čarodejníctvo ženy, ktorá prešla okolo, zatiaľ čo bolo odlievané železo. Tento predsudok voči mágii mu zabraňuje od hľadania prirodzených príčin omylu v jeho zhotovovaní a odoberá mu z túžby napraviť to, čo je prvá podmienka akéhokoľvek pokroku. Magická strnulosť so sebou prináša stagnáciu alebo úpadok, a také národy, ktoré sú nazývané primitívnymi, pretože ich správanie stuhlo do magických mechanizmov, by mali byť zaradené medzi duševne zaostalých, ak nie medzi degenerovaných. Obetný dar sa stáva formalitou, obeť krvavým masakrom, kde bohovia sú viazaní veľkým množstvom obetí. Kde, bez mýtického obzoru/horizontu, ľudia "vrúcne verili...že usporiadanie sveta záležalo na pravidlách ich riadenia," všetko zatuhlo do slepého *fatum*, do osudu vysloveného napriek večnosti, v ktorej ľudia odpočívali, aby sa zbavili všetkého rizika a všetkej iniciatívy.

2. Mýtické a logické(logika)

Mýtické nevyklučuje racionalitu, nepredchádza to v čase, úplne nezmizne pred jej pokrokom. Koexistuje s tým a je k tomu komplementárne. Melanézan, bez neviazania ktoréhokoľvek z "no", "slova," ktoré postupuje emocionálnymi cestami a vychádza z mýtu, poznáva ďalšiu ríšu prístupnú spoľahlivej racionalite: je to to zo "sa," z výroby, z *techniky/metódy*, kde vstupuje výpočet a meranie. Logika dozerá, napríklad, nad zošivaním vlákien sukní, ktorej pomoc je v drevených meracích paličkách za účelom získať vlákna rovnakej dĺžky. Tento kúsok paličky je predmetom, okolo ktorého sa tvorí predstava miery a odhadu. Niektorí by sa mohli pokúsiť spájať tento dôležitý dôkaz s postrehom Rodolpha Kassnera o gréckom svete, kde prebehla dokonalá revolúcia mysle, ako to vidí on, okolo ideí miery/merania, jadra celého racionálneho myslenia. Je to dosť zjednodušená logika medzi Kanakmi(Canakas), ktorí stále postrádajú logické materiály a potrebnú skúsenosť, ktorá je nutná na ich pozdvihnutie, ako grécky svet, k

idei práva a príčiny; ale logika je stále rovnaká, získava na pevnosti ako sa domorodec vyvíja. Je to teda *inteligenciou rúk*, že začína vzostup abstrakcie, ktorý človeka zdvihne k samým vrcholom pojmovej aktivity.

Ale toto je tápajúci progres, ktorý spoločenská ulita ohrozuje obklopením v každom momente. Pokiaľ sa odborník cíti byť inšpirovaný pôvodným slovom, odhalením, udržiava dôstojnosť a sviežosť svojej práce. Ale keď postup už nie je viac chápaný ako dar od predkov a bohov, elán a nadanie sú zašpinené a práca degeneruje. Aj tak je urobený pokus udržať formu jednania a frázy, ktoré mali účinnosť. Ale čo zostáva nie je nič iné, než zaklínadlá a magické formulky, technika bez duše alebo prázdna slovná zásoba a neprežíva nič zo sily, ktorá udržiava sociálnu organizáciu v rovnováhe, zo srdca, ktoré bývalo umiestnené na kultiváciu nejakej krajiny. Pocit esenciálnej intimity/dôvery sa stratil.

V spoločnostiach, s príchodom Logos, podstata vyšla z temnoty, mýtus bol zahnaný späť do šera. Ale stalo sa to podozrením/pochybnosťou(suspect) alebo to prešlo do ilegality. Ale aj napriek tomu to nezmizlo. Jestvuje, jestvuje to v hĺbkach a pokračuje v oživovaní mnohých foriem našej kultúry alebo v stvárnení mnohých pohybov duše. Inšpiruje básnika, románopisca a rečníka. Je to na dne nepochybných kolektívnych pocitov, ktoré nám pripadajú ako "prirodzené," ako "demonštrované," ako možné: národné cítenie, triedne uvedomenie, republikánske ideály, atď.... Občas si osvojuje tvár vedy a prejav rozumu: volá sa to idea pokroku, teória evolúcie alebo materializmus. Vysvetľuje to vášnivé prifarbenie, ktoré je v nás vytvárané istými "pravdami," ktoré by mali zostať jasné a odlišné od rozporu. Mýtus je to, čo v sebe nemôžeme nikdy "vidieť," tajomný zdroj našej vízie sveta, našej zbožnosti, našich najvnútornejších predstáv. Ktokoľvek volá mužov, aby sa obetovali pre niečo, čo nie je dokázateľné a odôvodnené, psychické dispozície a vnútorné pochody, ktoré ich vedú k naplneniu výzvy, sú toho istého základu ako tie u archaických národov, ktoré berú na seba mýtickú podobu.

Popri línii, ktorú zdokonalil Lévy-Bruhl, Maurice Leenhardt dokončil jeho myšlienky a, v niektorých bodoch, ho nasledoval, s voľnosťou, ktorú mu môže dať priame pozorovanie. Metóda tu nie je oddeliteľná od cieľov, ku ktorým bola schopná dospieť. Každodenný kontakt s ľuďmi je tým najlepším úvodom k štúdiu humanitných vied. V každom prípade, je to táto konkrétna skúsenosť a toto úprimné ľudské porozumenie, ktoré obnovuje náš spôsob chápania človeka v archaických civilizáciách a, nepriamo, porovnaním, dovoľuje nám lepšie pochopiť určité rysy najpokročilejších ľudských spoločností. Veľká časť ľudského dedičstva, celá štruktúra ľudskej reality, až doteraz nie správne objasnená, je takto umiestnená v našom dosahu, a nakoniec, vidíme omnoho jasnejšie do nás samých. Primitívne spoločnosti sú viac

než geografickými zvláštnosťami alebo kontrastom na vyrovnanie nášho vlastného vysokého štandardu kultúry. To, čo v nich objavujeme je, že tam môže byť niečo primitívneho a originálneho v človeku, ktorý vždy existoval a ktorým sme my tiež. Pri prešľapávaní ciest smerom k tejto jednoduchosti a pôvodným podmienkam, Maurice Leenhardt napísal svoje meno do línie súčasného myslenia, ktoré sa spolu, javí ako návrat k zdrojom.

Niektorí, vracajúc sa za najrannejšie filozofické úvahy, žiadajú grécku tragédiu alebo epické, aby nám prinavrátila tie ľudské problémy, tie túžby, tú opovážlivosť, to trápenie ľudskej existencie ako čelí veciam, od ktorých filozofia radšej utiekla, než na ne odpovedala. Iní rýpu do filozofie k jej úplným základom, za účelom nájsť spoľahlivú pôdu, poslednú oporu, koreň základných otázok. Unavené z chodenia od veci k veci bez nájdenia konca reťaze, nikdy nenasýtené výkladmi, ktoré veci radšej urovnávajú, než ich objasňujú, naše storočie obracia svoju voľbu k tomu, čo je zdrojom a základom, k tomu, čo nikdy nezostarne a nemôže byť pokorené, a mýtické, ktorému Maurice Leenhardt zasvätil podstatnú časť svojho výskumu a jeho spisov, v ktorom určite prevláda záujem o *archeus*, na ktorom už všetko stojí a odpočíva, kde sa v predstihu nachádzajú príčiny *raison d'être* vecí. Zobrazenie rozprávok alebo vymyslených rozprávání, mytologických postáv sa nám môžu zdať, že nesú znaky jednoduchosti. Ale pod ich niekedy detinským tvarom, tlmočia určité spytovanie, ktoré patrí všetkým storočiam, odkedy človek, ktorý položil tieto otázky, človek v jeho celistvosti ako bytosti organickej, psychickej a duchovnej, a stavia ich na fakte, že on sám existuje a že jeho život ho vrhá do stredu sveta. Nakoniec, mýtické zmýšľanie, ako nám odhalil Maurice Leenhardt, korešponduje so vzťahom, ktorý je otvorený, pokiaľ ide o svet: pre človeka z Oceánie, ako pre starovekého človeka, je to vesmír sám o sebe, ktorý hovorí o začiatku a deklaruje svoju stálosť v prchavosti, ako to robí úsvit každého nového dňa, v hlučnom dialógu medzi skutočným a neskutočným.

Kapitola 6.

Úloha mýtu v živote podľa Malinowského

Antropológovia prispeli k štúdiu mýtu najviac jeho štúdiom priamo v teréne. Počas dlhých mesiacov pozorovania a rozšírenej interakcie s informátormi, začali antropológovia objavovať, že mýty nemôžu byť správne pochopené bez odvolávania sa na kultúrny kontext, v ktorom existujú. Odklon v teoretickom dôraze od takých bádateľov ako boli James Frazer (1854-1941) a Andrew Lang (1844-1912) k etnografom 20. storočia, ktorí pracujú v teréne ako Franz Boas (1858-1942) a Bronislaw Malinowski (1884-1942), umožnil značný posun v štúdiu mýtu.

*Franz Boas, zakladateľ akademického štúdia antropológie v Spojených Štátoch, mal celoživotný záujem v mytológii. Tvrdil, že mýtus tvorí druh autobiografickej etnografie. V dôsledku toho sa nezamerával len na zbieranie mýtov samotných, najmä od domorodcov na severozápadnom pobreží Pacifiku, ale povzbudzoval k tomu aj vlastných študentov na Columbijskej univerzite. Svoj prístup k mýtu opísal v práci *Tsimshian Mythology* (Washington, D.C., 1916). Boas považoval mýty za kultúrne zrkadlá a používal mýty ako zdroj, z ktorého odhadoval etnografické detaily o príbuzenských výrazoch, typoch domov, loveckých technikách ap. V *Tsimshian Mythology*, po krátkom popise Tsimshianov, (str. 43-57) nájdeme mýty (str. 58-392). Potom nasleduje detailný opis Tsimshianov založený na ich mytológii (str. 393-564), v ktorom všetko od nábytku a náradia v domácnosti až k šamanizmu je spracované cez informácie vybrané zo všetkých mýtov. Boas poskytol komparatívnu štúdiu Tsimshianskej mytológie (str. 565-871), v ktorej podáva paralely s repertoárom mýtov viacerých iných indiánskych kmeňov severozápadného Pacifiku. Po krátkom súhrne (str. 872-81) nasleduje dodatok obsahujúci mýty Nootkov a Bellabellov (str. 883-935), Dodatok 2 (str. 936-58) pozostáva z pôsobivého *Summary of Comparisons*. Zoznam mien a slovníky sú nasledované finálnym *Indexom odkazov* (str.980-1037), ktorý je nielen zoznamom odkazujúcim na knihy, ale sú v ňom obsiahnuté názvy všetkých mýtov spomenutých v knihe spolu so stranou, na ktorej ich môžeme nájsť.*

*Neskoršia Boasova práca *Kwakiutl Culture as Reflected in Mythology* (New York, 1935) je rovnako vypracovaná etnografická správa o Kwakiutloch pozostávajúca z mytologických textov. Jediná zmena bola v tom, že na základe príslušných mýtov porovnal Tsimshianov a Kwakiutlov. Boasov prístup napokon odmietli viacerí jeho študenti. Ruth Benedictová- Zuni*

Mythology (New York, 1935), Melville J. Herskovits a Frances S. Herskovits- Dahomean Narrative (Evanston, Ill. 1958) a Melville Jacobs- The Content and Style of an Oral Literature (Chicago, 1959) si uvedomili, že v jeho práci bolo viac mýtov ako presných reflexií o etnografických faktoch. Niektoré javy ako incest, ktoré sa vyskytli v mýtických textoch, nekorešpondujú s každodennou realitou. Avšak Boas aspoň pritiahol pozornosť na dôležitosť zaznamenávania presných znení mýtov, pokiaľ možno v domorodom jazyku, a pokúsil sa spojiť ich s kultúrou do jedného celku.

Bronislaw Malinowski bol jedným z pionierov toho, čo v antropológii nazývame funkcionalizmus. Pomohol podnietiť zmenu záujmu, ktorý sa v 19. storočí upieral na pôvod mýtov, na praktický záujem o to, ako mýty fungujú v žijúcej spoločnosti. Bol pevne presvedčený, že antropológovia by mali žiť medzi ľuďmi, ktorých študujú a nielen ich príležitostne navštevovať z útočísk misionárskych štvrtí, teda pokiaľ je to možné. Túto techniku nazval zúčastnené pozorovanie. Malinowski bol obzvlášť kritický k literárnym študentom mýtov, tvrdil, že ich teórie a metódy sa podieľajú na znehodnocujúcom okliešťovaní reality. Tak isto ako Boas, aj Malinowski formuloval svoj prístup cez texty mýtov, ktoré sám zozbieral v teréne.

*Malinowskeho hlavná úvaha o mýte bola prezentovaná ako prednáška k pocte Sira Jamesa Frazera na Univerzite v Liverpoole v novembri 1925. Publikovaná bola v roku 1926 pod názvom *Myth in Primitive Psychology* a časom bola znovu vydaná v *Magic, Science and Religion and Other Essays (Garden City, N.Y., 1954)*. Prvá časť tejto dôležitej eseje bola tiež publikovaná v časopise *Psyche* v apríli 1926 a napokon znovu vydaná práve v tejto publikácii. Nezahŕňa všetky Malinowského vyjadrenia k prirodzenosti mýtu, ako napr. „Mýtus je výpoveďou o prvotnej realite, ktorá stále žije v súčasnom živote a ako zdôvodnenie či precedens, dodáva retrospektívny vzor morálnych hodnôt, sociálnych príkazov a magickej viery. Nie je to bezvýznamné rozprávanie a ani forma vedy, ani odvetvie dejín umenia a napokon ani vysvetľujúci príbeh. Splňa funkciu svojho druhu blízko spojenú s prirodzenou tradíciou, kontinuitou kultúry, so vzťahmi medzi dospelými a mládežou a s ľudským postojom voči minulosti. Funkciou mýtu je upevniť tradíciu a vybaviť ju vyššou hodnotou a prestížou zachytením vyššej, lepšej a nadprirodzenejšej reality počiatocných udalostí.“ (*Magic, Science and Religion*, str. 146). Toto oveľa viac artikulovalo to, čo Malinowski myslel, keď nazval mýtus sociologickou chartou pre vieru.*

Vo všetkých svojich prednáškach na tému kultúrne podmienené štúdium mýtu zdieľal spolu s Boasom zakorenenú antipatiu k idej, že by mohol byť mýtus symbolický. Boas favorizoval literárny prístup jedna u jednej, totiž, že mýtus reflektuje kultúru, Malinowski zašiel ešte ďalej

a povedal: „Štúdiom naživo vidíme, že mýtus nie je symbolický, ale je to priame vyjadrenie podstaty subjektu.“ Táto literárna antisymbolická predpojatosť prevládla medzi viacerými antropológmi zaoberajúcimi sa mýtmi. Malinowski dostatočne vystúpil proti tomu, o čom sa domnieval, že sú výstrelky psychoanalytického prístupu. Zapojil sa do duchovnej debaty s horlivým Freudovým stúpencom v Anglicku, Ernestom Jonesom, na otázku či bol alebo nebol Oidipov komplex univerzálny. Malinowski tvrdil, že matrilineárne spoločnosti (jednu z nich študoval na Trobriandských ostrovoch) nemajú Oidipov komplex, ale namiesto neho nemajú ani avunkulárny komplex. Dokazoval, že v takýchto spoločnostiach nie otec, ale matkin brat vlastní bohatstvo, ktoré zdedí, a vychováva svojich synovcov. Naproti tomu Ernest Jones a Géze Róheim poukazovali na to, že chlapcov strýko nepredstavuje sexuálneho rivala v matkinej náklonnosti. Takýmto rivalom je chlapcov otec. V Malinowského publikácii môžeme nájsť mýtus, v ktorom chlapec zabije útočiacu príšeru, ktorá mala identitu chlapcovho strýka z matkinej strany. Pre diskusiu o oidipovských mýtoch, ktoré zhrnul ale nezorganizoval Malinowski, pozri John Ingham, Malinowski: *Epistemology and Oedipus, Papers of the Kroeber Anthropological Society* 29(1963), 1-14, alebo pre viac detailov na túto tému: Melford E. Spiro, *Oedipus in the Trobriands* (Chicago, 1982). Pre zhodnotenie pohľadu na Malinowského prístup k mýtom a k iným druhom folklóru: William Bascom, *Malinowski's Contributions to the Study of Folklore, Folklore* 94 (1983), 163-172.

Skúmaním jednej typickej Melanézskej kultúry a prehľadom názorov, tradícií a chovania týchto domorodcov, si kladiem za cieľ ukázať, ako hlboko vstupuje posvätná tradícia, mýtus, do ich snáh a ako silno ovláda ich morálne a sociálne chovanie. Inými slovami, tézou tejto práce je, že existuje tesná spojitosť medzi svetom, mýtom, posvätnými cestami kmeňa na strane jednej a jeho rituálnym konaním, morálnymi činmi, sociálnou organizáciou a dokonca i jeho praktickými činnosťami na strane druhej.

Aby sme dostali podklad pre náš popis Melanézskych udalostí, vynasnažím sa zhrnúť súčasnú situáciu vedy o mytológii. I povrchný prehľad literatúry by odhalil, že si nemožno sťažovať na monotónnosť, čo sa týka rôznorodých názorov alebo tvrdých polemík. Keby sme vzali k úvahy iba teórie, ktoré sa v poslednej dobe snažia vysvetliť prirodzenosť mýtu, legendy a rozprávky, museli by sme dať na čelo zoznamu, aspoň s ohľadom na výkon a seba presadzovanie, takzvanú školu Prírodnej mytológie, ktorá rozkvitá hlavne v Nemecku. Spisovatelia tejto školy zastávajú názor, že primitívny človek sa vysoko zaujíma o prírodné javy a že jeho záujem je prevažne teoretickej, pozorovacej básnickej povahy. Snaha vyjadriť

a vyložiť fázy mesiaca či pravidelnú a napriek tomu premenlivú cestu slnka na oblohe, primitívny človek tvorí symbolické zosobňujúce rapsódie. Pre spisovateľov tejto školy je pre každý mýtus jadrom, alebo konečnou skutočnosťou ten, či onen prírodný jav, prevedený do poviedky tak dôkladne a do takej miery, že je niekedy zakrytý alebo vymazaný. Títo bádatelia sa medzi sebou nezhodujú v tom, o aký typ prírodného javu sa jedná, ktorý leží na dne viacerých mytologických dejov. Existujú krajní lunárni mytológovia, tak dokonale posadnutí svojou predstavou, že si nepriznajú, že by sa akýkoľvek iný jav mohol prepožičať pre nejaké divošské rapsodické interpretácie, ako jav zemskej nočnej družice. Spoločnosť Porovnávacích Štúdií Mýtu, založená v Berlíne v roku 1906 a ktorá ráta medzi svojich stúpencom takých známych bádateľov ako sú Ehrenreich, Siecke, Winckler a mnohí iní, účinkovala pod znakom mesiaca. Iní ako napríklad Frobenius pokladajú slnko za jediný predmet, okolo ktorého primitívny človek upriadol svoje symbolické poviedky. Potom je škola meteorologických interpretov, ktorí považujú vietor, počasie a farby neba za podstatu mýtu. K týmto patrili takí dobre známi spisovatelia starej generácie, ako sú Max Müller a Kuhn. Niektorí z týchto odborných mytológov tvrdo bojujú za svoje princípy alebo za svoje nebeské telesá, iní majú viac katolícky vkus a sú pripravení súhlasiť s tým, že prastarý človek vytvoril svoju mytologickú radu zo všetkých nebeských telies dohromady.

Vynasnažil som sa uviesť jasne a hodnoverne tento naturalistický výklad mýtu, ale jednoznačne sa mi táto teória javí ako jedno z najprehnanejších hľadísk, ktoré kedy rozvinul antropológ či humanista- a to znamená hodne. Prijala úplne ničivú kritiku od veľkého psychológa Wundta a javí sa celkom neobhájiteľná v svetle ktoréhokoľvek spisu sira Jamesa Frazera. Na základe vlastného štúdia živých mýtov medzi divochmi mal by som povedať, že primitívny človek má vo veľmi obmedzenej miere čisto umelecký alebo vedecký záujem o prírodu; je veľmi málo miesta pre symbolizmus v jeho predstavách a rozprávani; a mýtus vskutku nie je neužitočnou rapsódiou, alebo bezcieľným vyvrcholením márných predstáv, ale tvrdo pracujúca, krajne dôležitá kultúrna moc. Okrem toho, že si nevšíma kultúrne funkcie mýtu, táto teória pripisuje primitívnemu človeku množstvo fantazijných záujmov a premiešava veľa dobre rozlíšiteľných druhov príbehov: rozprávku, legendu, ságu a rozprávanie posvätného mýtu.

Oproti tejto teórii, ktorá robí mýtus naturalistický, symbolický a fantazijný, stojí teória, ktorá považuje posvätnú poviedku za skutočný historický záznam minulosti. Tento názor nedávno podporovaný takzvanou Historickou Školou v Nemecku a v Amerike a zastúpený v Anglicku Dr. Riversem, pokrýva iba časť pravdy. Nemožno poprieť, že ako dejiny, tak prírodné prostredie museli zanechať hlboký vplyv na všetky kultúrne výdobytky a teda aj na

mýty. Ale brať celú mytológiu ako úplnú kroniku je rovnako nesprávne, ako ju považovať za zamýšľanie primitívneho naturalistu. Taktiež vybavuje primitívneho človeka určitým druhom vedeckého podnetu a túžbou po poznaní. Aj keď divoch má vo svojej podstate niečo zo starožitníka a niečo z naturalistu, je predovšetkým zamestnaný radou praktických snáh a musí zápasit' s rôznymi ťažkosťami; všetky jeho záujmy sú zamerané na jeho všeobecný pragmatický náhľad. Mytológia, posvätná ľudová tradícia kmeňa, je, ako uvidíme, účinný spôsob, ktorý napomáha primitívnemu človeku spojiť dve vetvy jeho kultúrneho dedičstva. K tomu môžeme vidieť, že nesmierne služby, poskytované mýtom primitívnej kultúre, sú spojené s náboženským rituálom, morálnym vplyvom a sociologickým princípom. Náboženstvo a morálka čerpajú iba vo veľmi obmedzenej miere zo záujmu o vedu alebo o minulú históriu a mýtus je teda založený na úplne odlišnom duševnom postoji.

Úzka spojitosť medzi náboženstvom a mýtom, ktorá unikla pozornosti mnohých bádateľov, bola inými uznaná. Psychológovia ako Wundt, sociológovia ako Durkheim, Hubert a Mauss, antropológovia ako Crawley, klasickí učitelia ako slečna Jane Harrisonová, všetci pochopili vnútornú spojitosť medzi mýtom a rituálom, medzi posvätnou tradíciou a normami sociálnej štruktúry. Všetci títo spisovatelia boli vo väčšej či menšej miere ovplyvnení prácou sira Jamesa Frazera. Okrem toho, že tento významný britský antropológ, rovnako ako väčšina z jeho stúpcov, majú jasný názor na sociologický a rituálny význam mýtu, skutočnosti, ktoré predložím, nám umožnia vyjasniť a presnejšie formulovať hlavné princípy sociologickej teórie mýtu.

Môžem predviesť ešte rozsiahlejší prehľad názorov, delenia a sporných bodov učených mytológov. Veda mytológia bola spoločným bodom rôznych bádání: klasický humanista sa musí sám rozhodnúť, či je Zeus mesiac, slnko ale prísne historická osobnosť a či je jeho manželka ranná hviezda alebo krava, alebo zosobnenie vetra. Potom sa musia všetky tieto otázky znova prebrať na scéne mytológie rôznymi kmeňmi archeológov, Chaldecov a Egyptanov, Indov a Číňanov, Peruánco v a Mayov. Historik a sociológ, študent literatúry, lingvista, germanista a romanista, keltský učenc a slavista jednajú, každý malý huf medzi sebou. Mytológia nie je tak úplne bezpečná pred logikmi a psychológmi, metafyzikom a epistemológom, nevra viac o takých návštevníkoch ako je teozofista, moderní astrológ a kresťanský vedec. Nakoniec tu máme psychoanalytika, ktorý konečne prišiel, aby nás poučil, že mýtus je bdelym snom rodu, a že ho môžeme vysvetliť iba otočením sa chrbtom k prírode, dejinám a kultúre a ponorením sa do temných jazier podvedomia, kde na dne leží obvyklé náradie a symboly psychoanalytického vysvetlenia. Tak keď nakoniec úbohý antropológ a bádateľ folklóru príde k hostine, sotva pre neho zostanú zvyšky!

Ak som vyvolal dojem chaosu a zmätku, ak som vzbudil pocit beznádeje o neuveriteľnej mytologickej rozpornosti, so všetkým prachom a hlukom, ktorý vyvoláva, znamená to, že som dosiahol to, čo som chcel. Pozvem preto svojich čitateľov, aby vystúpili z uzavretej študovni teoretika a vstúpili do otvoreného priestoru antropologického poľa a sledovali ma v mojom duševnom lete späť do doby, ktorú som strávil medzi ľuďmi jedného Melanézskeho kmeňa na Novej Guinei. Tam, brodením sa v jazere, sledovaním domorodcov pod žiarivým slnkom pri ich záhradných prácach, nasledovaním ich po cestičkách v džungli a na kľukatých plážach a útesoch sa naučíme poznávať ich život. A zasa pozorovaním ich obradov v popoludňajšom chládku alebo v tieni večera, podieľaním sa s nimi o ich jedlo okolo ich ohňa, budeme schopní načúvať ich historkám.

Pretože antropológ, iba on jediný medzi mnohými účastníkmi mytologickej súťaže, má tú zvláštnu výhodu, že môže nasledovať divocha, kedykoľvek cíti, že jeho teórie sa zadrhávajú a jeho argumentačná výrečnosť vyschýna. Antropológ nie je viazaný na nedostatok zvyškov kultúry, rozbité dosky, záhadné texty alebo zlomkovité nápisy. Nepotrebuje vyplniť naše obrovské medzery obsiahlymi poznámkami. Antropológ má tvorcu mýtu po ruke. Nielenže môže úplne zapísať text tak, ako je, so všetkými jeho variáciami a prekontrolovať ho; má taktiež množstvo autentických komentárov, z ktorých môže ťažiť; okrem toho pozná plnosť samotného života, z ktorého sa mýtus zrodil. A ako uvidíme ďalej, možno sa z tohto životného kontextu toľko naučiť o mýte, koľko je v samotnom rozprávaní.

Tak ako mýtus existuje v divošskom spoločenstve t.j. v jeho žijúcom primitívnom tvare, nie je iba rozprávaný dej, ale živá skutočnosť. Nemá prirodzenosť fikcie, tak ako dnes čítame v románe, ale je žitou realitou, o ktorej sa verím, že sa stala niekedy za prastarých časov a ktorá od tej doby stále ovplyvňuje svet a ľudské osudy. Tento mýtus je pre divocha niečo, ako je pre plne veriaceho kresťana biblický dej stvorenia, pádu, vykúpenie Kristovým obetovaním na kríži. Tak ako náš posvätný dej žije v našom rituály, v našej morálke, ako ovláda našu vieru a kontroluje naše chovanie, rovnako ovláda divocha jeho mýtus.

Obmedzenie štúdia mýtu na obyčajné skúmanie textu, sa stalo osudným pre správne pochopenie jeho prirodzenosti. Tvary mýtu, ktoré sa k nám dostávajú z klasickej antiky a zo starých posvätných kníh Východu a z iných podobných zdrojov, prišli k nám bez kontextu so žijúcou vierou, bez možnosti získať pripomienky od skutočných veriacich, bez následného poznania ich sociálnej organizácie, ich praktikovanie morálky a ich ľudových zvykov, prinajmenšom bez plnej informácie, ktorú môže ľahko získať moderný terénny pracovník. Navyše, niet pochybnosti o tom, že v ich prítomnom literárnom tvare utrpeli tieto deje veľmi značné premeny v rukách odpisovateľov, komentátorov, učených kňazov a teológov. Je

potrebné sa vrátiť späť k primitívnej mytológii, aby sme poznali tajomstvo jej života štúdiom mýtu, ktorý ešte žije, predtým než bude uložený do chrámu v nezničiteľnom, ale bezživotnom skladisku mŕtvych náboženstiev, mumifikovaný múdrosťou kňazov.

Keď sa študuje živý, nie je mýtus ako uvidíme symbolický, ale je priamym vyjadrením svojej predmetnej látky; nie je vysvetlením uspokojujúcim vedecký záujem, ale rozprávanie vzkriesenej prastarej skutočnosti, rozprávanie, ktoré má slúžiť k uspokojeniu hlbokých náboženských potrieb, morálnych túžob, sociálnych pravidiel, rozvrstvenia a dokonca i praktických požiadaviek. Mýtus plní v primitívnej kultúre nenahraditeľnú funkciu: vyjadruje, podporuje a kodifikuje vieru; chráni a posilňuje morálku; ručí za výkonnosť rituálu a obsahuje praktické pravidlá pre vedenie človeka. Mýtus je teda životne dôležitým prvkom ľudskej civilizácie; nie je neužitočným príbehom, ale ťažko vypracovanou účinnou mocou; nie je intelektuálnym vysvetlením alebo umeleckou fantáziou, ale je pragmatickou chartou primitívnej viery a morálnej múdrosti.

Vynasnažím sa vysvetliť všetky tieto spory štúdiom rôznych mýtov; ale aby náš rozbor bol presvedčivý, bude potrebné najskôr vyličiť nielen mýtus, ale tiež rozprávku, legendu a historický záznam.

Plávajme teda v duchu k brehom jedného Trombriandského jazera¹ a vstúpme do života domorodcov, uvidíme ich pri práci, pri hre a počúvneme si ich príbehy. Koncom novembra začína daždivé obdobie. Je málo čo robiť na záhradkách, rybárska sezóna ešte nie je v plnom rozbehu, námorské plavby sa nejasne rysujú v budúcnosti, zatiaľ čo slávnostná nálada stále trvá po hostinách a tancoch oslavujúcich úrodu. Družnosť je vo vzduchu, majú dost času, lebo škaredé počasie ich často drží doma. Vstúpme v prítmí blížiaceho sa večera do jednej z ch osád a posadme sa u ohňa, kde šľahajúce plamene priťahujú viac a viac ľudí s nastávajúcou tmou a rozhovor sa rozvíja. Skôr alebo neskôr bude niekto požiadany, aby rozprával, pretože toto je čas rozprávok. Ak je dobrým rozprávačom, skoro vyvolá smiech, odpovede a prerušenia a jeho rozprávka sa rozvinie do bežného predstavenia.

V tomto časovom období sa obvykle recitujú ľudové príbehy zvláštneho druhu nazvané *kukwanebu*. Existuje určitá nejasná viera, ktorá nie je braná veľmi vážne, že keď sa rozprávajú, majú blahodarný vplyv na úrodu nedávno osadených záhrad. Aby sa dosiahlo tohto účinku, musí byť na konci vždy zaspievaná krátka pieseň, v ktorej sú zmienky o niektorých pestovaných divokých rastlinách, nazvaných *kasiyena*.

Každá poviedka je „majetkom“ niektorého člena spoločenstva. Každá poviedka, napriek tomu, že ju pozná veľa ľudí, môže byť prednesená iba „majiteľom“; on ju ale môže predať niekomu inému, ktorého ju naučí a oprávni ho, aby ju znova rozprával. Ale nie všetci

„majitelia“ vedia zaujať a vyvolať srdečný smiech, čo je jeden z hlavných cieľov takýchto poviedok. Dobrý rozprávač vtipov musí meniť svoj hlas pri dialógu, spievať pesničky s príslušným temperamentom, gestikulovať a všestranne baviť poslucháčov. Niektoré z týchto poviedok sú určite neslušné, z ostatných vám podám pár príkladov.

Tak je tu panna v tiesni a hrdinská záchrana. Dve ženy vychádzajú hľadať vtáacie vajce. Jedna objavuje hniezdo pod stromom, druhá ju varuje: „ To sú vajcia hada, nesiahaj na ne.“ „Ach, nie! Sú to vajcia vtáka,“ odpovedá a odnáša ich. Hadia matka sa vracia domov a keď nachádza hniezdo prázdne, začína hľadať svoje vajcia. Vstupuje do najbližšej osady a spieva pesničku:

„Šla som svojou cestou kľukatou,
vajce vtáka je dovolené jesť;
na vajcia kamaráta je zakázané siahnuť.“

Táto cesta trvá dlho, pretože had sa plazí z jednej osady do druhej a zakaždým musí zaspievať svoju pesničku. Konečne vstupuje do osady oných dvoch žien a vidí vinníčku ako pečie vajce, obtočí sa okolo nej a vchádza do jej tela. Obeť sa položí na zem bezmocná a strápená. Ale hrdina je blízko; muž zo susednej osady vidí v sne onú dramatickú situáciu, prichádza na miesto, vyťahuje hada, rozsekáva ho na kúsky a žení sa s oboma ženami a teda dostáva dve ceny za svoje hrdinstvo.

V inej poviedke sa dozvedáme o jednej šťastnej rodine, o otcovi a dvoch dcérach, ktoré vyplávajú zo svojho domova na severnom korálovom súostroví a pokračujú juhozápadne, až sa dostanú k divokým, strmým svahom kamenného ostrova Gumasila. Otec si ľahne na plošinu a zaspí. Z džungle vychádza ľudožrút, zje otca, chytí a znásilní jednu z dcér, zatiaľ čo druhej sa podarí utiecť. Sestra si zaobstará v lese pre seba a zajatú prút z palmy a keď si ľudožrút ľahne a zaspí, tak ho rozseknú na polovicu a utečú.

Žena žije so svojimi piatimi deťmi v osade Okopukopu pri pramenitej rieke. Obrovská raja sa brodí riekou, pohybuje sa po osade, vstupuje do chatrče a pri nápeve pesničky usekne prst žene. Jeden syn sa snaží zabiť obludu, ale nedarí sa mu to. Každý deň sa opakuje to isté predstavenie až do piateho dňa, keď sa najmladšiemu synovi podarí zabiť obrovskú rybu.

Voš a motýľ sa pokúšajú lietať, voš ako cestujúci a motýľ ako lietadlo a pilot. Uprostred predstavenia, práve keď letí medzi brehom Wawela a ostrovom Kitava, voš hlasno vykrikuje, motýľ sa otrasie, voš vypadne a utopí sa.

Muž, ktorého svokra je ľudožrút, nie je dostatočne opatrný. Odchádza a necháva jej na starosti svoje tri deti. Prirodzene, že sa ich snaží zjesť; napriek tomu včas ujdú, vylezú na palmu a unikajú jej (dost' predĺženou historkou), než sa otec vráti a zabije ju. Podobná poviedka sa rozpráva o Slnku, ďalšia o ľudožrútovi, ktorý ničí záhrady, ďalšia o žene, ktorá bola tak pahlná, že ukradla všetko jedlo pri pohrebnej hostine, a mnohé podobné.

Na tomto mieste ale nesústred'ujeme našu pozornosť toľko na text rozprávania, ako na jeho sociologické odkazy. Text je iste veľmi dôležitý, ale bez súvislostí je bezživotný. Ako sme už videli, zaujímavosť poviedky sa ohromne pozdvihuje a naberá i správneho charakteru spôsobom, akým sa rozpráva. Celá prirodzenosť predstavenia, hlas a mimika, podnet a odpoveď poslucháčov, znamenajú pre domorodcov toľko, koľko znamená text; a sociológ mal prevziať tieto narážky od domorodcov. Predstavenie sa zasa musí umiestniť do príslušného časového usporiadania, ktoré mu zodpovedá- hodina dňa a ročné obdobie s kľúčiacimi záhradami v pozadí, ktoré čaká budúca práca a sú nepatrne ovplyvňované mágiou rozprávok. Musíme tiež brať do úvahy sociologickú súvislosť súkromného vlastníctva, spoločenskú funkciu a kultúrnu úlohu zábavného predstavenia. Všetky tieto prvky sú rovnako dôležité; všetky sa musia preštudovať rovnako ako text. Tieto historky žijú v živote domorodcov a nie na papieri, a keď ich učenec zaznamená, bez toho, aby bol schopný vyvolať atmosféru, v ktorej sa rozvíja, znamená to, že nám nepodal nič viac než skomolený kus skutočnosti.

Prechádzam teraz do inej oblasti dejov. Tie sa vzťahujú k nejakému zvláštnemu obdobiu, nemajú žiaden ustálený spôsob rozprávania a ich prednes nemá charakter predstavenia, ani nedosahujú žiadneho magického účinku. Napriek tomu sú tieto príbehy dôležitejšie ako predchádzajúca skupina poviedok; pretože sa verí, že sú pravdivé a informácie, ktoré obsahujú sú cennejšie a významnejšie ako tie, obsiahnuté v *kukwanebu*. Keď nejaká spoločnosť odchádza na vzdialenú návštevu, alebo odpláva na výpravu, tak mladší členovia, ktorí sa ostro zaujímajú o krajinu, o nové spoločenské, nových ľudí a možno i nové zvyky, vyjadrujú svoj úžas a začnú sa vyzvedať. Starší a skúsenejší im poskytujú informácie a poznámky a to vždy v tvare určitého rozprávania. Starý muž napríklad povie svoje vlastné skúsenosti z bojov a výprav, povie o známych magických obradoch a o mimoriadnych ekonomických výdobytkoch. Do toho môže vložiť i spomienky svojho otca, poviedky a legendy z počutia, ktoré prechádzajú viacerými generáciami. Týmto spôsobom sú teda udržiavané spomienky na doby sucha a na ničivé hladomory po mnohých rokoch, spoločne s popisom ťažkostí, zápasov a zločinov rozhorčeného ľudu.

Spomína sa na mnoho príbehov o námorníkoch, ktorí sa vydali na cesty a vylodili sa u kanibalov a u nepriateľských kmeňov. Niektoré z nich sú usporiadané do piesní, iné sú pretvorené do historických legiend. Vynikajúci predmet pre pieseň a príbeh je krása, talent a vystúpenie preslávených tanečníkov. Existujú poviedky o vzdialených sopečných ostrovoch; o horúcich prameňoch, v ktorých sa raz skupina nevedomých kúpania chtivých uvarila k smrti; o tajuplných krajinách obývaných úplne inými mužmi alebo ženami; o divných dobrodružstvách, ktoré sa stali námorníkom v ďalekých moriach; o obrovských rybách a chobotniciach, poskakujúcich kameňoch a prestrojených čarodejníkoch. Rozprávajú sa príbehy, niektoré nedávne a niektoré staré, o veštoch a návštevníkoch zeme mŕtvych, a vymenovávajú sa ich najznámejšie a najdôležitejšie zážitky. Sú tiež poviedky späté s prírodnými javmi; o skamenenom kanoe, mužovi premenenom na kameň, o červenej škrvne na koralovom útese, ktorá tam zostala po skupine ľudí, ktorí zjedli príliš veľa orieškov.

Máme teda pestrú škálu príbehov, ktoré možno rozdeliť na historické správy dosvedčené priamo rozprávačom, alebo pri najmenšom potvrdené niekým zo žijúcich pamätníkov; na legendy, v ktorých svedectvo nie je priamo doložené, ale ktoré spadajú obyčajne do okruhu obyčajných skúseností príslušníkov kmeňa; a na príbehy z počutia o vzdialených krajinách a starých udalostiach nejakej doby, ktorá nespadá do okruhu súdobej kultúry. Pre domorodcov sa ale tieto triedy nepostrehnuteľne prelínajú jedna do druhej; sú označené rovnakým menom, *libwogwo*; všetky sa považujú za pravdivé; nie sú prednesené ako predstavenie ani rozprávanie pre zábavu v zvláštnom období. Ich predmetná látka tiež vykazuje podstatnú jednotnosť. Všetky sa odvolávajú na témy silno povzbudzujúce domorodcov; všetky sa vzťahujú k činnostiam ako sú ekonomické snahy, vojny, dobrodružstvá, úspech v tanci a v obradných výmenách. Navyše, pretože zaznamenávajú jednotlivo veľké úspechy vo všetkých týchto snahách, prispievajú tak k vyznamenaniam nejakej osoby a jej potomkov, alebo celého spoločenstva; a z tohto dôvodu sa drží pri živote ctižiadosť tých, ktorých pôvod velebí. Príbehy, vedúce k vysvetleniu zvláštnosti rysov krajiny, majú často sociologický kontext, čo znamená, že vymenovávajú niektorý klan alebo rodinu, ktorá čin vykonala. Keď prípad nie je taký, sú príbehy jednotlivé, zlomkovité poznámky o nejakom prírodnom ryse, pripútávajú sa k nemu, akoby im šlo o prežitie.

Jedno je z tohto jasné, a to, že nemôžeme ani úplne uchopiť význam textu, ani sociologickú prirodzenosť príbehu, ani postoj a záujem domorodcov o neho, ak rozprávanie preštudujem len na papieri. Tieto poviedky žijú v pamäti človeka spôsobom, ktorým sa rozprávajú a ešte viac so zložitým záujmom, ktorý ich drží pri živote, ktorý spôsobuje, že ich rozprávač prednáša s hrdosťou či žiaľom, čo pôsobí na poslucháča, aby ich sledovalo

nedočkavo, vážne s pocitom nádeje a túžob. Preto sa podstata legendy, viac než podstata rozprávky, nenachádza v obyčajnom našťudovaní poviedky, ale v kombinovanom študovaní rozprávání v ich súvislostiach so sociálnym a kultúrnym životom domorodcov.

Prirodzenosť všetkých troch tried vyjde najavo najprv potom, ako prejdeme k tretej a najdôležitejšej triede poviedok, k posvätným príbehom alebo mýtom a dáme ich do protikladu k legendám. Tretia trieda sa domorodcami nazýva *liliu* a chcem zdôrazniť, že napodobňujem *prima facie* triedenie a názvoslovie domorodcov a obmedzujem sa iba na niečo málo poznámok týkajúcich sa ich presnosti. Tretia trieda príbehov stojí hodne odlúčená od ostatných dvoch. Prvé sa rozprávajú pre zábavu, druhé, aby podali vážnu výpoveď a aby uspokojili sociálnu ctižiadosť, tretie sa nielenže považujú za pravdivé, ale taktiež za úctyhodné a posvätné a majú vysoko dôležitú kultúrnu úlohu. Ludový príbeh, ako už vieme, je sezónne predstavenie a čin spoločenskosti. Legenda, vzniknutá na základe styku s nezvyklou skutočnosťou, otvára pohľady do minulosti. Mýtus vstupuje do hry, keď rituál, ceremoniál alebo sociálne či morálne pravidlá vyžadujú ospravedlnenie, záruku veku, skutočnosti a posvätnosti.

V tejto chvíli sa letmo pozrieme na tému niektorých typických mýtov. Zoberieme napríklad každoročnú slávnosť návratu mŕtvych. Konajú sa dôkladné prípravy, hlavne aby bolo dostatok jedla. Keď sa slávnosť blíži, rozprávajú sa príbehy o tom, ako smrť začala trestať človeka a ako sa stratila moc večného návratu mladosti. Hovorí sa, prečo duchovia musia opustiť osady a prečo nesmú zostať u ohňa a konečne, prečo sa vracia jedenkrát za rok. Inokedy, v niektorých obdobiach, pri príprave nejakej zámorskej výpravy, sú opravované kanoe a stavajú sa nové za sprevádzania zvláštnej mágie. V tomto prípade sú v zariekadlách mytologické zmienky a tiež tajomné úkony obsahujúce prvky, ktoré sú zrozumiteľné, iba keď sa k tomu rozpráva príbeh o lietajúcom kanoe, jeho rituály a mágiu. V spojitosti s ceremoniálnym obchodovaním sú pravidlá, mágia a dokonca i zemepisné cesty spojené s odpovedajúcou mytológiou. Neexistuje žiadna dôležitá mágia, žiadne obrady, žiaden rituál bez viery; a viera je uspôsobená k podávaniu správ o konkrétnych predchádzajúcich udalostiach. Spojenie je veľmi tesné, pretože mýtus nie je považovaný iba za komentár alebo doplnkovú informáciu, ale je zárukou, chartou a často i praktickým sprievodcom činnosťami, s ktorými je spojený. Na druhej strane rituály, obrady, zvyky a sociálna organizácia občas obsahujú priame zmienky o mýte a sú pokladané za výsledky mýtickej udalosti. Kultúrna udalosť je pomníkom, do ktorého je mýtus vtelený; zatiaľ čo sa verí, že mýtus je skutočnou príčinou, ktorá priniesla morálne pravidlá, sociálne zoskupenia, rituál, zvyk. Uvedené príbehy teda tvoria nedeliteľnú časť kultúry. Ich existencia a vplyv nielen presahujú samotné

rozprávania deja, nielen ťažia svoju látku zo života a z ich záujmu- mýty panujú a ovládajú mnoho kultúrnych rysov, tvoria dogmatickú chrbticu primitívnej civilizácie.

Najdôležitejším bodom tézy, na ktorej trvám je, že existuje zvláštna trieda príbehov, ktoré sa považujú za posvätné, sú vtelené do rituálu, morálky a sociálnej organizácie a ktoré tvoria nedeliteľnú a účinnú časť primitívnej kultúry. Tieto príbehy nežijú iba neužitočným záujmom, ani ako fiktívne a ani ako pravdivé rozprávania; ale sú pre domorodcov výpoveďou o prastarej, velebnejšej a významnejšej skutočnosti, ktorá určuje prítomný život, osudy a činnosti ľudstva. Ich znalosť dodáva človeku popud k vykonávaniu rituálnych a morálnych obradov, rovnako ako mu prikazuje ako ich má vykonávať.

Aby sme objasnili tematický bod, porovnajme ešte raz naše závery so súčasnými hľadiskami modernej antropológie, nie aby sme bezúčelne kritizovali názory iných, ale aby sme vložili naše výsledky do súčasného stavu poznania, vyslovili príslušné poďakovania za to, čo sme prijali a uviedli jasne a presne, kde sa líšime.

Bolo by lepšie citovať zhustené a autoritatívne prehlásenia a za účelom definície si vyberám rozbor podaný v Notes and Queries on Anthropology zosnulou slečnou C.S.Burne a profesorom J.L.Myres. Pod nadpisom Stories, Sayings and Songs sa dozvedáme, že „táto sekcia obsahuje veľa intelektuálnych snáh národov“, ktoré „predstavujú najranejšie pokusy výcviku rozumu, predstavivosti a pamäti“. S trochou obavy sa pýtame, kam sa stratili emócie, záujem a ctižiadosť, sociálna úloha všetkých príbehov a hlboká spojitosť tých vážnejších z nich s kultúrnymi úlohami? Po krátkom roztriedení príbehov obvyklým spôsobom čítame o posvätných poviedkach: „Mýty sú príbehy, ktoré akokoľvek sa nám javia podivuhodné a nepravdepodobné, sú rozprávania so všetkou dobrou vierou, pretože je to tak zamýšľané, alebo rozprávač tak verí, že vysvetľujú, použitím niečoho konkrétneho a zrozumiteľného, nejakou abstraktnou predstavou, alebo také neurčité a zložité pojmy, ako sú stvorenie, smrť, rozdielnosť medzi rasami, alebo zvieracími druhmi, rôznymi zamestnaniami žien a mužov; počiatky rituálov a zvykov, podivuhodné prírodné úkazy, alebo prehistorické pamätníky; význam mien osôb či miest. Takéto príbehy sú často popísané ako etiologické, pretože ich zámer je vysvetliť prečo niečo je alebo sa deje.“²

Tu máme v kocke všetko, čo môže pri najlepšom povedať moderná veda o danej tematike. Súhlasili by naši Melanézi s týmto názorom? Určite nie. Nechcú „vysvetliť“ ani urobiť „zrozumiteľným“ to, čo sa deje v ich mýtoch- a už vôbec nie nejakú abstraktnú ideu. Na základe svojich znalostí môžem povedať, že takýto príklad nemožno nájsť ani v Melanézii ani v žiadnej inej divošskej komunite. Malý počet abstraktných ideí, ktoré domorodci majú, obsahuje ich konkrétny komentár priamo v slovách, ktoré ich vyjadrujú. Keď sa bytie

popisuje slovesami klamať, sedieť, stáť, keď sa príčina a následok vyjadruje slovami, znamenajúcimi základy a minulosť stojaca na nich, keď rôzne konkrétne podstatné mená sa vzťahujú k významu vesmíru znamená to, že slovo a spájanie sa s konkrétnou skutočnosťou, robia abstraktnú ideu dostatočne „zrozumiteľnú“. Trombriander, alebo akýkoľvek iný domorodec by nesúhlasil s názorom, že „stvorenie, smrť, rozdielnosti medzi rasami alebo zvieracími druhmi, rôzne zamestnania žien a mužov“ sú „neurčité a zložité pojmy“. Nič nie je bližšie domorodcovi než rôzne zamestnania mužského a ženského pohlavia; na tom nie je čo vysvetľovať. Napriek tomu dobre známe, sú také odlišnosti občas protívne, nepríjemné, alebo pri najmenšom obmedzujú, a existuje potreba ich ospravedlniť, zaručiť ich starodávnosť a skutočnosť, krátko, podporiť ich platnosť. Smrť teda nie je ani neurčitá, ani abstraktná, ani zložitá v pochopení pre žiadnu ľudskú bytosť. Je len príliš strašidelne skutočná, príliš konkrétna, nie príliš zložitá pre pochopenie kohokoľvek, kto mal s ňou nejakú skúsenosť medzi svojimi blízkymi príbuznými alebo ho osobne poznamenala. Keby bola neurčitá či neskutočná, človek by toľko netúžil sa o nej zmieniť; ale idea smrti je nasiaknutá desom, túžbou odstrániť jej hrozbu, neurčitou nádejou, že ju nemožno vysvetliť, ale skôr vysvetliť ako ju zahnať, urobiť ju neskutočnou a vskutku ju zaprieť. Mýtus zaručuje vieru v nesmrteľnosť, vo večnú mladosť, v záhrobný život, nie je rozumovou reakciou na nejakú záhadu, ale jednoznačným činom viery, zrodeným najvnútornejšou, inštinktívnou a emocionálnou reakciou na najhrozivejšiu a najstrašidelnejšiu ideu. Príbehy rozprávane o „počiatkoch rituálov a zvykov“, taktiež nie sú iba ich vysvetlením. Nikdy nevysvetľujú v akomkoľvek zmysle slova; vždy vyloží niečo, čo predchádza, čo stanovuje nejaký ideál a záruku jeho pokračovania a občas podávajú i praktický návod postupu.

Nesúhlasíme teda so žiadnym bodom tohto skvelého, ale nič menej stručného prehlásenia súčasného mytologického názoru. Táto definícia by vytvorila imaginárnu, neexistujúcu triedu rozprávania, etiologický mýtus, odpovedajúci neexistujúcej túžbe vysvetľovať, vedúci k akejsi bezvýznamnej existencii ako „intelektuálnej snahe“ a zostávajúci mimo domorodú kultúru a sociálnu organizáciu s jej pragmatickými záujmami. Celé vyhlásenie sa nám javí nesprávne, pretože sa s mýtmi zachádza ako s obyčajnými príbehmi, pretože sa na ne nahliada ako na primitívnu intelektuálnu oddechovú záležitosť, pretože sú vytrhnuté z ich životných súvislostí a študované podľa toho, ako vyzerajú na papieri a nie ako vyzerajú v živote. Také určenie by znemožnilo buď jasné podanie prirodzenosti mýtu, alebo uspokojivého triedenia ľudových bájí. Naozaj nemôžeme tiež súhlasiť s definíciou legendy a rozprávky nasledovne podanej v *Notes and Queries on Anthropology*.

Najviac zo všetkého by toto hľadisko bolo osudové pre terénnu prácu, pretože by vyvolalo spokojnosť pozorovateľa len zapisovaním rozprávania. Intelektuálna povaha deja sa vyčerpá jeho textom. Funkcionálna, kultúrna a pragmatická stránka akejkoľvek domorodej poviedky sa prejavuje ako v jej usporiadaní, stelesnení a súvislých vzťahoch, tak v texte. Je jednoduchšie zapísať dej, než pozorovať rozptýlené, zložité spôsoby, ktorým dej vstupuje do života, alebo študovať jeho funkcie sledovaním rozsiahlych sociálnych a kultúrnych skutočností, do ktorých vstupuje. A z tohto dôvodu máme toľko textov a poznáme tak málo o skutočnej prirodzenosti mýtu.

Poznámky

¹Trobriandské ostrovy sú korálové súostrovia ležiace na severozápade Novej Guinei. Domorodci patria k papuomelanézskej rase a svojim fyzickým vzhľadom, duševným vybavením a sociálnou organizáciou predstavujú kombináciu oceánskych rysov zmiešaných s niektorými rysmi zaostalejšej papuánskej kultúry z pevniny Novej Guinei.

Pre úplné vyličenie Severných Massimov, ktorých časťou sú Trombriandovia, pozrite sa na klasickú prácu profesora C.G.Seligmana: *Melanesians of British New Guinea* (Cambridge, 1910). Táto kniha tiež ukazuje vzťah medzi Trombriandmi a inými rasami a kultúrami okolo Novej Guinei. Základnou prácou Malinowského na túto tému však zostávajú jeho *Argonauts of the Western Pacific*, (London, 1922).

²Cit: *Notes and Queries on Anthropology*, st.210, 211.

Kapitola 7.

Mýtus a príbeh podľa Theodora Gastera

Myšlienka, že sa môže spirituálny mýtus stať v priebehu času sekulárnym (alebo svetským) nie je nová. Napríklad Grimmovci verili, že svetské ľudové historiky boli "úlomky" starovekých mýtov. Ale jedna škola mýtologickej interpretácie namietala, že sám mýtus pochádza zo staršieho rituálu. Tento takzvaný mýticko-rituálny prístup sa tešil veľkej obľube začiatkom 20-teho storočia. Bol mimoriadne obľúbený medzi študentmi Mytológie Blízkeho Východu. Keďže sa predpokladalo, že mýtické texty predstavujú odrazy rituálov, v 19.st. vzrástol záujem o vyhľadávanie ich pôvodu sústredeného na rekonštrukciu údajných rituálov, ktoré dali podnet na vznik mýtu. Najčastejšie sa hovorilo, že iniciačný rituál je kalendárny alebo sezónny. Tak, ako koniec zimy prinášal nástup jari v predpokladanom cyklickom tvare, tak boli mýty o obnove predstavované ako čistiaci efekt prvotnej záplavy, v ktorej je starý svet zničený a nový stvorený.

Mýticko-rituálny prístup bol doložený takými kultúrnymi materiálmi, ako sú tance, divadelné hry, hry, detské riekanky (pozri napr. Lewis Spence, Mýtus a rituál v tanci, hre a riekanke. Londýn 1947). Väčšine týchto mýticko-rituálnych rekonštrukcií chýbala vierohodnosť, a ak tam aj bol nájdený pôvod mýtu v rituály, pre samotný mýtus nebolo nikdy ponúknuté žiadne vysvetlenie. Takže otázka prvotného pôvodu mýtu ostala nezodpovedaná. Ak aj mýtus pochádza z rituálu, odkiaľ pochádza rituál? Zatiaľ nie je vzájomný vzťah medzi mýtom a rituálom možné odbiť ako banalitu, pretože tam sú, pravdaže, doložené prípady súčasného (naraz sa vyskytujúceho) mýtu i rituálu. Možno najzdravšie vyjadrenie mal na túto tému antropológ Clyde Kluckhohn, ktorý si všimol, že „stručné fakty neumožňujú nijaké univerzálne zovšeobecnenie, čo sa týka rituálu ako príčiny mýtu a naopak.“ Ich vzťah je skôr komplikovaná vzájomná závislosť, rôzne štrukturovaná v rôznych kultúrach a pravdepodobne aj v jednej kultúre, ale v rôznom čase.

Mýticko-rituálne výklady mali priaznivý účinok na štúdium mýtu do takej miery, že povzbudili literárnych vedcov, aby sa pozreli za ústne texty mýtov. Mýty neboli určené nato, aby boli slávnostne študované, ako sami končia, ale ako odzrkadlenie iných aspektov kultúry, v ktorej boli vynájdené. Jedna z najfascinujúcejších myšlienok bola, že práve tak, ako mýtus a rituál mohli byť vytvorené ako súbežné fenomény, tak pozemské formy ako chrámy mohli byť

izomorfne s predpokladanými transcendentnými formami. Ľudské pokusy o to, kopírovať počas rituálu to, čo sa považovalo za realitu zobrazenú v mýte znamenajú, že tam mohlo ísť o vedomý pokus človeka stvoriť mikrokozmos, formovaný na základe toho, čo bolo chápané ako makrokozmos.

Theodor H. Gaster je moderný mýto-ritualista a špecialista komparatívnej religionistiky a folklóru, obzvlášť čo sa týka Predného Východu. Vyslovuje tu svoj pohľad na mýtus. Gaster sa prikláňa k názoru, že mýtus a rituál sú paralelné výrazy, no nie sú odvodené jeden od druhého. Viac o Gasterovom prístupe k mýt pozri jeho *Thespis: Ritual, myth and drama in the ancient near east.* (Gardencity, NY, 1961). Na vzorku bohatého ritualno-mýtického bádania, vid S.H.Hooke, „*The Myth and Ritual Pattern of Ancient East*“, v S.H.Hooke, ed., *Myth and Ritual* (London, 1933), pp.1-14; E.O.James, „*Myth and Ritual*“, *Eranos Jahrbuch* 17 (1949), 79-120, Stanley Edgar Hyman „*The Ritual View of Myth and the Mythic*“, *Journal of American Folklore* 68 (1955), 462-472; Claude Lévi-Strauss, „*Sur les rapports entre la mythologie et le rituel*“, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 50 (1956), 99-125; William Bascom, „*The Myth-Ritual*“, *Journal of American Folklore* 70, (1957), 103-114; Phyllis M.Kaberry, „*Myth and Ritual: Some Recent Theories*“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 5 (1957), 42-54; S.G.F.Brandon, „*The Myth and Ritual Position Critically Considered*“, v S.H.Hooke, ed., *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford, 1958), pp.261-291; Francis Lee Utley, „*Folklore, Myth and Ritual*“, v Dorothy Bethurum, ed., *Critical Approaches to Medieval Literature* (New York, 1960), pp.83-109; a Robert Ackerman, „*Frazer on Myth and Ritual*“, *Journal of the History of Ideas* 36 (1975), 115-134; Kluckholnova veľmi dôležitá esej, „*Myth and Rituals: A General Theory*“, *Harvard Theological Review* 35 (1942), 45-79; Kritika na pohľad od klasicistu, vid' Joseph Fontenrose, *The Ritual Theory of Myth* (Berkeley and Los Angeles, 1966). Pozri tiež Robert A. Segal, „*The Myth-Ritualist Theory of Religion*“, *Journal for the Scientific Study of religion* 19 (1980), 173-185.

I. Nový postoj k mýtu

1. Vedy sú ako malé deti, ktoré neustále vyrastajú zo svojich šiat, ale všetky sú príliš často nútene nedbanlivosťou alebo chudobou svojich ochrancov, vystačiť si s vlnajším odevom. A o žiadnej vede to neplatí práve tak, ako o mytológii.

V priebehu posledných 50 rokov, dosiahla veda o mytológii, ak nie dospelosť, tak minimálne dospievanie. V prvom rade vďaka archeologickým vykopávkam na Blízkom Východe máme teraz bohatšiu starovekú mytologickú literatúru a širšie znalosti o starovekých náboženských presvedčeniach a praktikách ako nikdy pred tým. Preto sme sa teraz ocitli v pozícii rozoznať množstvo kontrolných procesov a vzorov, o ktorých sme až doteraz netušili. Na druhom mieste nám intenzívna práca antropológov objasnila, že mýtus nemôže byť viac študovaný iba ako časť literatúry alebo umenia, ale patrí taktiež –v podstate viac- do sféry náboženstva a kultu; mytologické príbehy boli prednášané v mnohých spoločnostiach, ale nie pre zábavu či pobavenie, ale ako súčasť i časť rituálnych procedúr.

Napriek tomu, úplné implikácie tohto vývinu sa nejavia ani teraz ako adekvátne vnímané. Aj keď sa pole prieskumu zväčšilo, je veda o mytológii stále ovládaná perspektívou éry, v ktorej bola hlavne literárnym štúdiom, a v ktorej bol mýtus pokladaný za základný verbálny fenomén – to znamená, že bol vnímaný ako druh príbehu. Napríklad pravdivosť mýtu je stále dosť často stotožňovaná s vierohodnosťou alebo historickosťou jednotlivých poviedok. Vzťah od mýtu k rituálu je vo väčšine prípadov stále koncipovaný ako vzťah veci povedanej k veci urobenej, zatiaľ čo výskumy základných procesov vzniku mýtu sa prikláňajú k sústredeniu sa na zúčtovanie prvkov fantázie v príbehoch, a zvyčajne sa sami rozuzlia do niečoho, čo sú naozaj skôr výklady psychológie poézie a poetickkej predstavivosti.

Redefinícia mýtu

2. Bod, ktorý volá po uznaní je ten, že mýtus sa ukázal ako oveľa komplexnejšia vec, než za akú bol toho času považovaný. Získal nielen nový kontext, ale aj nový rozmer. Preto viac nemôže byť pojímaný v rámci starých kategórii, ale vyžaduje si oboje: redefiníciu a čerstvý prístup. V skutočnosti stojíme tvárou v tvár pred zrodom novej a širšej vedy, ktorej je tradičná „literárna“ mytológia len jeden aspekt.

To, aké meno by tejto vede sedelo najlepšie, alebo skôr jej základný predmet, je otázka terminológie, ktorá môže byť bezpečne ponechaná budúcnosti: momentálne je dôležité ju zadefinovať a zobrazit'. A tak ju môžeme v tejto debате nazývať Mytom(s veľkým M), a pre jej čisto ústne vyjadrenie- to, čo je konvenčne štylizované ako mýtus - môžeme pre rozlíšenie používať termín „mytologický príbeh“.

3. Berúc do úvahy stopu z jeho kultickej funkcie, skôr ako z jeho úplného literárneho alebo umeleckého obsahu, môže byť Mýtus- v tomto širšom zmysle- definovaný ako nejaké uvedenie súčasného do pojmov ideálneho. Je to vyjadrenie spôsobu, akým môžu byť naraz videné všetky veci z dvoch hľadísk- na jednej strane pozemského a okamžitého, na druhej strane večného a nadprirodzeného. Napríklad súčasná generácia je len okamžité, dočvíľne vtelenie ideálnej komunity, ktorá transcendentuje „tu“ a „teraz“, a v ktorej sú všetky generácie utápané rovnakým spôsobom ako je moment utápaný v čase. Všetko, čo to činí je len koncentrácia.

Vzťah medzi mýtom a rituálom

4. Význam rituálu je zobrazit' situáciu formálne a dramaticky vzhľadom na jeho okamžitý presný stav- ako výsledok alebo výskyt, niečo, v čom sú súčasní jednotlivci zahrnutí. Na druhej strane ide o prezentáciu mýtu z jeho ideálneho a nadzmyslového hľadiska -ako niečo stávajúce sa(skôr ako vyskytujúce sa), súčasne vo vecnosti ako i zahŕňajúce preterpunktuálne, indesinentné bytosti, ktorých sú žijuci muži a ženy len dočasné vtelenia.

5. Jednoduchý názorný príklad najlepšie objasní pointu. Medzi primitívnymi ľuďmi sa obvykle verí, že na konci roka alebo cyklu potrebuje život komunity regeneráciu: slnko musí byť znovu zapálené, následnosť období musí byť znovu ustanovená, a plodnosť ľudí, zvierat a rastlín musí byť znovu zaistená. *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. Za týmto účelom sú schválené (pod spoločenskou záštitou a sankciami) určité funkčné postupy. Toto je rituál. Avšak v rovnakom čase pridáva obnova novú zmluvu ideálneho kontinua: nie je to len okamžitá generácia, ktorá je revitalizovaná, ale tiež *eo ipso* nadzmyslovej podstaty, ktorej je to len terajšia fáza. Prezentácia procedúry z tohto hľadiska je Mýtus.

Prakticky povedané: ak kráľ alebo vodca uskutoční nejaký akt presne poporadi, aby pršalo alebo aby odvrátil nákazu, príslušný mýtus vyobrazí tento akt ako niečo, čo sa udialo podľa nadprirodzeného plánu nesmrteľnými superbytosťami. Ak sa, napríklad, kráľ alebo vodca spojí s démonom nádrží či záplav a zvíťazí nad ním, koná tak preto, aby zaistil hojnú úrodu počas nasledujúceho roku, jeho počin bude vykreslený v sprievodnom myte ako porážka Draka kmeňovým bohom(alebo bohom počasia) či napr. „sv. Georgom“ .

6. *Au fond*(= v podstate), je preto Mýtus kosubstančný s Rituálom. Nie sú -ako sa často predpokladá- dve veci spojené do vzťahu umelo a schematicky, ale je to jedna vec videná z dvoch rozličných uhlov alebo dvoma rozličnými hranolmi. Aby sme sa z hľadiska

formálneho článkovania uistili, že osobitý mytologický príbeh môže byť neskorší ako osobitá rituálna procedúra a naopak. Avšak toto je postupnosť alebo poradie foriem výrazov, nie abstraktnej a konečnej podstaty. To nijako nepredpokladá, ako tvrdil Robertson Smith, že Mýtus *per se* je len odnož alebo premietanie Rituálu, a tiež to nie je tak, ako sa hádalo mnoho súčasných autorov, že Rituál je len následne uzákonenie Mýtu. Obe tieto tézy sú takisto klamlivé, lebo obe rozdeľujú do dvoch skupín to, čo je v podstate jeden fenomén, a lebo znázorňujú genealogicky postupe to, čo sú sprievodné javy jednej a tej istej veci.

Rozličné vyjadrenia Mýtu

7. Základná myšlienka mýtu- koncept vnútorného paralelizmu medzi reálnym a ideálnym- je v jeho **implicit in the very process of apprehending phenomena or of attributing significanse to them**. Avšak hlavná funkcia náboženstva je, aby ich urobila jasnými- t.j.- článkovať ich prostredníctvom vonkajších médií. Z nich je slovne médium –mytologický príbeh- len jedno. Je tam aj zopár iných, no všetky musia byť zhodnotené súčasne, ak chceme jasne pochopiť pravý charakter Mýtu.

8. **Boh a Kral**. Jedno z najnápadnejších alternatívnych médií je koncept Božieho Kráľovstva. Pravá podstata medzi kráľom a kmeňovým božstvom je tá, že sú to dva aspekty rovnakého fenoménu, videne jednotlivo z hľadiska reálneho a ideálneho. *Kráľ* stelesňuje alebo predstavuje ducha či charakter žijúcej komunity, ktorá existuje v určitom časovom momente. Na druhej strane predstavuje alebo stelesňuje *kmeňové božstvo* podstatu tej ktorej komunity, koncipovanú na ideálnej, nadprirodzenej podstate, z ktorej je žijúca generácia len súčasná fáza. Teda povedané: Kráľ by bol vládnci panovník GB, kým kmeňové božstvo by bola Koruna (alebo snád' John Bull). *Mutatis mutandis*, vzťah je rovnakého poradia ako vzťah medzi Božím Synom a Bohom v kresťanskej terminológii.

9. Osvietená ilustrácia je poskytnutá konceptom *devarāja*, alebo bohom- kráľom v starovekej Kambodži. Vieme, že *devarāja* nie je zbožtený panovník, ale skôr trvalý princíp a esencia kráľovského majestátu (*rājyasāra*). Ale- a toto je významný bod, je počatý, aby bol skonkrétneňý a spresneňý v sebe samom (*sūksmāntanātman*.) každého nasledujúceho panovníka, a môže byť dokonca symbolizovaný predstavou ,alebo modlou. A preto tu

podávame viac menej presnú formuláciu, iba ponorenie presného do ideálneho, o ktorom rozprávame.

10. Veľmi blízkou paralelou je viera zo starovekého Egypta, že každý faraón bol stelesnením boha Hora a obrázok môže byť ďalej objasňovaný ako odvolávka k súčasnému africkému použitiu. Kráľ Loango napr. je oslovovaný pango, čo znamená boh. A teda je, ako by to poňali kresťania -samotný boh rôznych bohov- ko- substančný a tej istej podstaty - θεός nielen θεός.Podobne ,kráľ Gandy sa nazýva Liare- Všemohúci boh a verí sa, že ovláda presne a okamžite prejavy prírody. Tu opäť nie je splnomocnenec, alebo zástupca, ale vtelenie. Boh je podobne titul kráľa Rwandy kým medzi Kaffitshos,nesie meno hlavného božstva Heql. Tým istým spôsobom tiež ľudia v LAnda zdravia svojho kráľa s výkrikom Zdravíme nášho boha a keď náčelník Biu zomrie, hovorí sa, že boh spadol.

11.Niekedy je spôsob vyjadrenia menej priamy: vraví sa len , že po smrti sa kráľ stane bohom. Toto je napríklad bežné vyjadrenie v starovekých textoch Hituite a J.F. poukázal na paralelu s používaním v Mexiku. Dokonca aj tu je základný koncept ten istý a taký istý mýto poetický proces je v práci. Čo sa tohto týka (ako je to bežne predpokladané) proces zbožtenia -to znamená premeny na vyšší typ bytia -ale skôr reverzia vtelenia na zrozumiteľnejšiu podstatu ktorá je dočasne stelesnená. Inými slovami, presne a skutočné ustupuje smrti a bytie potom pokračuje len ako aspekt večného a ideálneho.

12. Boh a hrdina. Ďalšie príbuzné vyjadrenie základnej mýtickej myšlienky je inštitúcia uctievania hrdinu.

Uctievanie, a treba si to všimnúť hneď od začiatku, je viac ako len obyčajný rešpekt; znamená nielen uctievanie, ale aj bázeň; nielen pietu ale i úslužnosť. Preto ak je národný hrdina, alebo zosnulý predok uctievaný, získava tým viac ako len vyjadrenie vážnosti, alebo obyčajnej pohrebnej alebo posmrtnej úcty. Čo sa musíme preto spýtať je presne prečo je on tak odlišovaný od ostatných bežných smrteľníkov, alebo od úplnej väčšiny mŕtvych, ktorí môžu inšpirovať len pocity a rituály zrodené z nadprirodzeného chápania alebo, prinajlepšom, zo sentimentálnej úcty. Odpoveď je, že je považovaný za niekoho, kto má niektoré špeciálne vlastnosti, ktoré ho od nich oddeľujú a tá vlastnosť spočíva presne v skutočnosti, že on je, alebo bol presné plavidlo a dopravný prostriedok dokonalej a neukončenej podstaty. Je to preterpunktuálna podstata a nie jeho pozemská osobnosť, ktorá je v skutočnosti uctievaná.

Ako vynikajúco vyjadril pán Raglan: Kráľ je uctievaný keď je živý; je naďalej uctievaný aj po smrti, nie pretože je mŕtvy, ale pretože sa verí, že je určitým spôsobom nažive.

13. Preto keď nájdeme Agamemnona považovaného v Sparte za Dia Agamemnona, nie je to Agamemnon. Ale Zeus- kto je nedokončené bytie ,ktoré on stelesňuje -to jest predmet uctievania; Agamemnon je jednoducho symbol ,empirický bod zamerania. Podobne, keď nájdeme starovekých mezopotámskych kráľov (t.j. Shulgi z Uru) ako prijímajú božskú úctu buď počas života, alebo po ich smrti a keď nájdeme znak boh príležitostne ako prefix napísaný k ich menu, nepredpokladáme, že boli povýšení vyššie ako bol ich posmrtný status; všetko, čo je skutočne vyjadrené je, že protipresný aspekt ich služby bol úplne a formálne uznaný. Aby sme to presne vyjadrili, Zeus Agamemnon a boh Shulgi neznamenujú zbožštený Agamemnon. A zbožštený Shulgi ale skôr dokonalý Agamemnon a dokonalý Shulgi a označujú aspekt bytia, ktorý vždy inherentne vlastnili. Konvenčné používanie termínu zbožštenie je v tomto kontexte (alebo Vergöttlichung) naozaj úplne chybné.; pre fenomén, ktorého sa to týka je vhodnejšie použiť výraz božskosť (alebo Gottheit), čo je jednoduché a výstižné. Čo máme je v skutočnosti ďalší výraz vnútorného paralelizmu medzi skutočným a ideálnym- tak ako to skrýva biblické tvrdenie, že na začiatku bolo slovo a to slovo bolo Boh ...a Slovo sa stalo telom a prebývalo medzi nami.

14. Korešpondencia Božského a Pozemského. Tretí výraz základnej mýtickej myšlienky môže byť rozoznaný v bežnom pojme, že pozemské mestá, chrámy, alebo náboženské inštitúcie majú svoje duplikáty v nejakej inej, transcendentálnej sfére, často identifikovanej ako nebo.

Starovekí Egypťania napríklad verili že nómy alebo administratívne celky ich krajiny sa zhodovali s niekoľkými poľami (t.j. teritóriami) bohov na výšine a že veľa ich chrámov bolo postavených podľa kľúča navrhnutého bohmi. Mezopotámci mali podobnú vieru. Text, ktorý bol objavený v Ašure ,starom hlavnom mesto Sýrie, uvádza, že napr. Esagils, slávny chrám Marduka v Babylone korešponduje s budovou postavenou bohmi v nebi, zatiaľ čo nápis Gudea ,vládca Lagašu (asi 2250 B.C.) rozpráva ako vo sne uzrel bohyňu Nisabu držiacu dosku , na ktorej boli vyobrazené 'nebeské hviezdy budovy chrámu' a ako bola bohyňa sprevádzaná bohom. Podobne v biblickom príbehu o budove Tabernacle, sa hovorí ,že Boh ukázal Mojžišovi jej plán na hore Sinaj kým islamský spisovateľ Ibn al-Ferkah vyhlasuje, že budova na AL haram bola naplánovaná anjelmi a uskutočnená Adamom.

15. Niekedy je to mesto, nie chrám, ktorému sa pripisuje transcendentálny náprotivok. Židovská tradícia ubezpečuje, že napr. existuje „vyšší“ a takisto „nižší“ Jeruzalem – myšlienka, ktorá odznieva v rozličných pasážach nového Zákona (presne v Knihe Odhalenia) a preto tvorí námet niekoľkých stredovekých chválospevov. Podobne v Žalme 87:3 Sion je apostrofované ako „Mesto bohov“ –to jest ako skorší duplikát nebeského príbytku- a s týmto môže byť porovnaný názov Amarapura, mesto bohov, ktoré nieslo starodávne hlavné mesto kráľov Barmy.

16. Analogická v bode základného konceptu je Židovská doktrína, že Zákon ,ktorý bol daný Mojžišovi na hore Sinaj bola len kopia dokonalého, prvotného Zákona (Tóra),ktorý zotrúva naveky s bohom, alebo Mohamedova myšlienka, že Korán je len prepis božského archetypu- takzvanej Matky kníh.

Všetky tieto myšlienky sa vracajú späť k uznaniu vnútorného paralelizmu medzi reálnym a dokonalým.

17. Meno a osoba. Mýtická myšlienka podobne nachádza vyjadrenie v primitívnej viere -ako je dokázané najmä v mágii- že meno osoby je integrálnou časťou jej bytia. Keďže tato viera spočíva na skrytej domnienke, že osobnosť sa skladá nielen z vizuálnej telesnej stránky ale aj určitejšie širšej preterpunktuálnej podstaty, ktorej je meno mimoriadne vhodný symbol vzhľadom k tomu, že naozaj predstavuje individualitu hoci je telo neprítomné, alebo zosnulé. Meno ma v tomto kontexte rovnaký vzťah k telu ako boh ma ku kráľovi , alebo „nebeské“ k pozemskému v príkladoch ,ktoré sme citovali.; pomenováva osobnosť vytvorenú v myšlienkovvej i empirickej rovine.

18. Mýtus a história. Nie sú to len osoby a veci, ktoré sú chápané ako tie, ktoré vlastnia transcendentálny náprotivok. To iste je pravdivé aj pre historické udalosti. Najlepším príkladom tejto situácie je sna židovská tradícia že všetky generácie Izraela, nielen súčasní utečenci z Egypta, boli prítomní *in spirit* na hore Sinaj, keď bola uzatvorená Zmluva.

Tu je presná skutočnosť explicitne vysvetlená ako niečo čo sa tiež stalo *eo ipso* na trvajúcej preterpunktuálnej rovine. Tým istým spôsobom, keď hovoríme o nedávnej vojne medzi Veľkou Britániou a Nemeckom ako o konflikte medzi Britským levom a Nemeckým orlom, je obsiahnuté niečo viac ako obyčajná obrazná metafora; keďže lev ,respektíve orol predstavujú pre každú z krajín jej ideál, priebehový aspekt, takže boj ,ktorý sa v skutočnosti odohral v konkrétnom časovom momente je takto portrétovaný v jeho sprievodnom ideálnom

aspekte. Pokiaľ je zahrnutý mytopoetický proces, je to samozrejme úplne nepodstatné či sa, alebo nie údajná historická udalosť naozaj stala; je postačujúce, ak si predstavíme, že sa tak udialo. Keďže základná mýtická myšlienka je časťou konceptu, nie skutočnosti danej udalosti.

OBMEDZENIA MÝTICKÉHO VYJADRENIA

19. Ihneď ako je mýtická myšlienka vyjadrená vonkajšími formami, jej základný význam je nevyhnutne potlačený; keďže každý proces artikulácie zahŕňa redukciu toho, čo je esenciálne transcendentálne k jazyku empirických konceptov a kategórií. Toto zmenšenie môže byť najlepšie znázornené na starodávnych orientálnych kultúrach.

20. Vnútorňý paralelizmus medzi kráľom a bohom, napr. je zvyčajne predstavovaný ako postava genealogického pôvodu alebo ako skutočné prepožičanie vlastnosti a statusu. Takže egyptský faraón je synom boha Ra, babylonský kráľ je prisatý na prsiach bohyně Ištar a hebrejsky monarcha je formálne adoptovaný Jahvem, v momente jeho uvedenia do úradu: Slávnostne som dosadil môjho syna na Sinaj, moju posvätnú horu....Jahve mi zjavil....Ty si môj syn ,v tento deň som ta splodil (Žalm 2:6-7).

Eventuálne, verí sa, že kráľovské emblémy sú skladované na výšinách a sú udeľované, ako prejav božej láskavosti, každému nasledujúcemu panovníkovi. V babylonskom príbehu o Etanovi je vyslovene povedané, že počas obdobia božej nemilosti, keď bolo mesto Kiš ponechané bez kráľa, koruna a zostali v pokladnici Anua, najvyššieho boha , zatiaľ čo Chamurapi ,babylonský kráľ vyhlásil, že kráľovské insígnie mu boli udelené bohom Sin. Podobne v žalme 110 (ktorý, zdá sa, bol zložený na slávnosť dosadenia na trón) ,, Jahve vyhlásil žezlo vašej obratnosti (hovoriac) ' Budeš vládnuť od Sionu až do stredu nepriateľov.'“ Opäť, autorita kráľa- to jest, jeho moc vládnuť komunite v súlade s tým, čo sa považuje za prirodzenú normu (egyptsky *murat*, hebrejsky *sedeq*, v sanskrite *rta*) -sa nevzťahuje na žiadne vrodené božstvo ,ale na špecifické obdarovanie najvyšším bohom. Bože, daj tvoj úsudok kráľovi, a tvoj dar konania správnych vecí (hebrejsky *sidquatēkā*) kráľovskému dedičovi, narieka hebrejský žalmista (Žalm 72:1); pokým v Hittitských textoch , sa hovorí, že je vládca obdarený božskou vlastnosťou *parā-handātar*, druh ducha svätého, ktorý mu umožňuje riadiť správne všetky záležitosti.

Ak ideme naozaj do hĺbky, pojem udelenia sa rozvetvuje tak, že striedavo vzniká sada sekundárnych symbolov: moc a sláva sú vmasírované do kráľa osvietením a pomazaním,

alebo do neho vtlačené priložením rúk, alebo na neho prejdú symbolickým potľapkaním božskej ruky.

21. Podobne, čo sa týka oblasti uctievania hrdinov, vrodená božskosť hrdinu je často zobrazená obrazom pozitívnej deifikácie ; po jeho smrti je premiestnený do vyššieho kráľovstva alebo je prijatý v nebi ako svedok nespočetných legiend o domnienkach.

22. Takže tiež vnútorná identita reálneho s transcendentálnymi mestami (alebo chrámami) zvykne byť prenášaná v rámci umelej identifikácie pozemského s božskou štruktúrou. Transcendentálne sväté mesto ako sa hovorí v Knihe odhalení (21:2) zostúpilo z neba od boha, a kdekoľvek je v skutočnosti rozoznateľné v hviezdach. V mezopotámskej viere, napr. pozemské mesto Sippar malo svoj duplikát v konštelácii Raka a to babylonské v kombinácii Rýb a Cetus(Iku hviezdy), zatiaľ čo dokonalý Tigris mohol byť videný vedľa Rýb (Anunítu), a dokonalý Eufrat v susedstve Cygnus.

Podobne, dynastia Han v Číne(206 b.c.-221 a.d.) mala hlavne mesto navrhnuté tak, aby korešpondovalo s konfiguráciou Veľkej Medvedice a Malej Medvedice, keď sú spojené, a palác bol umiestnený v pozícii Severky a tento vzor pretrval s malými obmenami až do neskorších dôb.

Tu opäť bola mýtická myšlienka takto zredukovaná na empirické kategórie, sekundárny symbolizmus je naopak vytvorený, vzťah medzi kráľovským a ideálnym je prezentovaný ako vzťah medzi miestnym a univerzálnym. Potom sa verí, že chrámy a kultové miesta sú portrétom sveta v miniatúre. Vo védskom rituáli napr. , posvätný pahorok ma symbolizovať vesmír, jeho úpätie predstavuje zem, jeho vrchol oblohu a časť ležiaca medzi tým predstavuje atmosféru. Podobne, v iránskej tradícii, sa vraví, že Zaratuštra venoval Mirthe jaskyňu, ktorá bola špeciálne vykopaná v kopcoch a vybudovaná tak, aby symbolizovala vesmír, ktorý vytvoril boh. Chrám, ktorý postavil Šalamún v Jeruzaleme sa podobne zdá postavený na kozmickom vzore , stĺpy dvojčatá symbolizujú piliere, ktoré podopierajú nebo, a more medzi v záhrade kozmický oceán. Vedci sa ešte stále nedohodli či boli ,alebo nie babylonské chrámy postavené podľa tohto modelu, jasne je, že avšak, že oni tiež vlastnia ich ekvivalent o podzemnom oceáne a baldachýn nad božím trónom sa niekedy nazýval nebo.

Dokonca samotne oltáre sa prepožičiavajú tomuto symbolizmu. Takže, ako zdôraznil Albright- plán oltára nakreslený prorokom Ezechielom predpokladá, že bude zložený z troch štádií a je veľavravné, že najnižšie z nich sa nazýva lono zeme a najvyššie božská hora (hebrejsky har'el), názvy, ktoré jasne indikujú kozmický vzor a prvé z nich rovnako používa

Nabuchodonozor ,aby pomenoval základnú platformu veže chrámu (E- temen-an-aki, Dom základu nebe a zeme) Marduk v Babylone.

23. Najdôležitejšie je, že tieto obmedzenia vo vyjadrovaní musia byť jasne pochopené, inak nám hrozí nebezpečenstvo, že necháme zahalenú pravú podstatu základnej mýtckej myšlienky. Toto sa naozaj sa veľmi často vyskytuje v štúdiách z nedávnej doby. V prípade božského kráľovstva, napr. bol konvenčný idióm vzatý ako nominálna hodnota a na základe tohto vypracované teórie boli skonštruované tak, že v nich kráľ bol zastúpený súčasným potomkom z posvätného manželstva alebo ľudskou bytosťou špeciálne vybranou a poverenou najvyšším božstvom. Pravda je, avšak, že on nie je ničím iným ako samotným božstvom v jeho presnom aspekte, predstava fyzického pôvodu alebo špeciálnej selekcie a označenia je jednoducho koncesia k empirickým formám artikulácie.

II. Mytologický príbeh

Mýtus a rozprávka

24. Všetky doteraz poznamenané poznatky vytvorili predpoklady k novému chápaniu mytologického príbehu.⁴⁷

Mytologický príbeh (alebo mýtus) nie je, ako sa všeobecne predpokladá, len akýkoľvek príbeh o nadprirodzenom, ktorý sa musel stať, aby sa v neho mohlo veriť.⁴⁸ Je to príbeh, ktorý podáva slovné vyjadrenie o mýtckej idei, prakticky povedané príbeh, ktorý je špecificky spojený s kultovou situáciou, a v ktorej taktiež vystupuje. Stojí, vlastne, vo vzťahu k rituálu rovnako ako boh stojí ku kráľovi; božská obec ku svetskej, atď...

25. Prostredníctvom týchto limitovanejších definícií, problém toho, čo v podstate odlišuje mýtus od rozprávky, je hneď vyriešený. Rozdiel nie je v ich námetoch ani vo viere, že pochádzajú zo zhodnej témy, ale v ich funkcii a motivácii. Mýtus je, alebo raz bol,

⁴⁷ Napríklad, toto je základná chyba Engnellových Štúdií v Božskom kráľovstve v starovekom Blízkom východe (Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East). Pozri si súčasnú autorovu kritiku v Review of Religion 9 (1945), 267-81.

⁴⁸ Napríklad, Cf. Websterova definícia: „Mýtus: príbeh, ktorého pôvod je zabudnutý, údajne odráža historické udalosti, ktoré sú obvykle takého charakteru, aby poslúžil na vysvetlenie praktík, viery, inštitúcií alebo kultúrneho fenoménu. Mýty sú predovšetkým spojené s náboženskými rítmi a vierami.“ Podobne Štandardný slovník folklóru, mytológie a legend (New York, 1950) definuje mýtus ako „príbeh, prezentovaný ako skutočne sa vyskytujúci v predošlých dobách“ vysvetľujúci kozmogonické a nadprirodzené tradície ľudí, ich bohov, hrdinov, kultúrne črty, náboženské viery, atď...

využitý, rozprávka je a vždy bola, len povedaná. Skoršie mýty však vyžadujú aktuálnu alebo originálnu spoluúčasť v kultovom vystupovaní, neskoršie nie. Teda – aby sme hovorili len o príkladoch vykreslených zo starovekého v staroveku.

Blízky východ - Babylónsky Epos o Gilgamešovi je rozprávka, pretože sa neuchoval záznam, ktorý by dokazoval, že epos je niečo viac ako len kolekcia hrdinských legiend rozprávaných pre zábavu alebo poučenie. Na druhej strane je takzvaný Epos o stvorení (Enuma eliš), pretože sled jeho základných udalostí – porážka kozmického sprisahania, uznanie víťaza za kráľa, založenie svetového poriadku, stvorenie človeka – korešpondujú s typickým vzorom novoročných rituálov a s náboženskými obradmi sezónneho znovuzrodenia v mnohých častiach sveta. Bol aj vymenovaný za súčasť príprav na novoročný festival (Akitu)⁴⁹, a niekedy taktiež využívaný pri vysviacke nových chrámov⁵⁰.

Podobne, Ugaritská pieseň K-r-t, ktorá hovorí jedine o dobrodružstvách a nešťastiach legendárneho kráľa Hubura, je rozprávka, bez ohľadu na to, koľko božstiev je v nej vyobrazených, zatiaľ čo Báseň o Baalovi je mýtus, pretože jej rozprávanie o výhre boha dažďov nad dračím pánom vôd (Yamm) a nad duchom smrti a podsvetia (Môt), jeho nastolenie na trón v novo postavenom paláci, jeho pohostenie bohov, menovanie dočasného kráľa (Aštar) počas jeho nútenej neprítomnosti a podobne, plynie súčasne na transcendentnej úrovni k charakteristickému programu sezónnych rituálov⁵¹.

Taktiež chetitský príbeh Kessiho - lovca⁵², alebo Ullikummiho - príšery z kameňa⁵³, je čistá rozprávka, zatiaľ čo príbeh o súboji bohov počasie proti drakovi Illuyankasovi⁵⁴ je mýtus, a to nielen odvtedy čo bol formálne recitovaný na letnom Puruli festivale, ale aj pretože zároveň korešponduje s hlavným vzorom komických obradov –“zabíjania draka“, ktoré sú takou bežnou charakteristickou črtou európskych sezónnych festivalov, a ktoré vystupujú v pragmatických rituáloch navrhnutých pôvodne na oslabenie zlomyseľných a tyranizujúcich duchov záplavových a ničiacich vôd⁵⁵. (Reprezentatívnymi príkladmi sú

⁴⁹ Pozri program Akitu obradov preložených v *ANET*, str.332b, riadky 280-85

⁵⁰ Weissbach, *Miscell.*no.12,23, Zimmern, *Zeitschrift für Assyriologie* 23,369, Langdon, *Scientia* 15,239

⁵¹ Pozri *Thepsis*,str.115-222

⁵² J. Friedrich *Zeitschrift für Assyriologie, n.f.* 15 (1950), 235-42, 253-54; T.M. Gaster. *The Oldest Stories in the World* (New York, 1952), str. 144-58.

⁵³ H.G. Güterbock, *Journal of Cuneiform Studies* 5 (1961), 135-61; 6 (1952) 8-42; Gaster: *The Oldies Stories*, str. 110-33

⁵⁴ Goetze, *ANET*, str. 125-26; Gaster: *Thepsis*, str. 317-26,; Gaster: *The Oldies Stories*, str. 131-43; O.R. Gurnay: *The Hittites* (London, 1951), str. 181-83

⁵⁵ Cf. *Thepsis*, str. 321

komické obrady Svätého Juraja v Anglicku, každoročné zabíjanie draka vo Fuerthe a Raguse a tiež mnohé francúzske prehliadky drakov zhromaždených Sébillotom a Dontenvillom.)⁵⁶

26. Naša limitovanejšia definícia mytologického príbehu nám taktiež umožňuje odľahčiť diskusiu od toľkých cudzích tém, ktoré ju neustále narúšajú, a skoncentrovať ju do takej diskusie do akej to náležite patrí. Namiesto oddávaniu sa fantazijným špekuláciám o pôvode imaginatívneho procesu vo všeobecnosti alebo spriadaniu tenkých pavučín plných teórií o pred-logickej mysli alebo spojitosti mýtov so snami, sme schopní zamerať našu pozornosť priamo na špecifický kultový fenomén, bez toho aby bola naša pozornosť odvádzaná alebo aby sme boli zlákaní výsledkami jeho obsahov s tak rozsiahlou kategóriou. Inak povedané, teraz môžeme eliminovať zo štúdií mýtu také otázky ako napr. ako si asi môžeme predstaviť vlka, ktorý prehltnie celú starú mamu Červenej čiapočky, alebo prečo práve bozk od krásneho princa mohol prebudiť spiacu Ruženku. O procese zahrnutom v objave takýchto fantastických príbehov je dnes známe, že nemá a nikdy nemal dočinenia s mýtom, a vyšetrowanie tohto procesu patrí do povahy rozprávok alebo skutočne len do poetickej predstavivosti.

Vývoj mytologického príbehu

27. Mytologický príbeh prechádza štyrmi hlavnými štádiami vývoja. Tieto sú určené progresívnym vývojom jeho funkčného charakteru. Pokojne tieto štádiá môžeme pomenovať ako: a) primitívne, b) dramatické), c) liturgické (náboženské), d) literárne.

a) V primitívnom štádiu je príbeh vedúcim sprievodcom rituálu predstavovaného pre čisto pragmatického cieľa a slúži na prezentovanie niekoľkých charakteristických črt rituálu, *pari passu*, v ich tematickom hľadisku - práve ako sú príhody v transcendentálnej situácií. Toto štádium, akokoľvek je – podobne ako originálne Árijské a Semitské jazyky – viac schematickým predpokladom ako dokumentatívnym faktom. Je to to, čo je vyžadované všetkými nasledujúcimi štádiami, ale bude ťažké nájsť konkrétne príklady, vcelku to môžeme rekonštruovať iba procesom „práce dozadu“.

b) V dramatickom štádiu, rituálne alebo kultové predstavenie už bolo znížené na aktuálnu pantomimickú reprezentáciu príbehu. Toto preto slúži ako ozajstné libreto alebo rukopis.

⁵⁶ P. Sébillot, *Le Folklore de France*, vol. 1 (Paris, 1904), str. 468-71; H. Dontenville, *La Mythologie française* (Paris, 1948), kap. 5, str. 132.

Najlepším príkladom tohto štádia sú komické obrady Svätého Juraja v Anglicku. Čisto funkčný význam zabíjania draka počas rozhodujúcich sezón roka už dlho predtým ustupoval. Predstavenie príbehu o Svätom Jurajovi sa stalo čisto divadelným a opisným a v každom prípade jeho sprevádzaná recitácia nie je ničím iným ako len „knihou slov“ vymyslených vyslovene len na obohatenie hereckých výkonov.

Starovekejšie príklady by mali byť tiež spomenuté. Možno najpozoruhodnejším z nich je Egyptská „Korunovačná dráma“ vytvorená počas prvej dynastie (cca 3300 p. n. l.) a znovuobjavená v 1898, v okolí Ramesseum v Thébach⁵⁷. Tu, hlavnými charakteristickými črtami každoročného festivalu obsahujúceho znovu zvolenie kráľa, sú prezentované nielen v príbehu, ale aj v jeho kultovom predstavení ako uvedenie Hóra, ako kráľa spojeného Egypta po porážke Seta. Tu nie sú v úvahe akékoľvek otázky o ozajstnej transdentalizácii, zúčastnení v predstavení hrajú aj časti protagonistov príbehu. Vlastne na konci takmer každej scény je v texte rubrika špecificky identifikujúca postavy a miesta predstavenia s dramatickými postavami a lokalitami v príbehu.

Ďalším dobrým príkladom tohto štádia je Ugaritská pieseň o graciózných bohoch, objavená, v 1930, v Ras Shamra, na severnom pobreží v Sýrii⁵⁸. Naša kópia sa datuje približne na prvú polovicu štrnásteho storočia pr.n.l., ale kompozícia sama o sebe mohla byť tradičná, a preto omnoho staršia. Tento text (ktorý je nanešťastie nekompletný) zreteľne rozlišuje dve časti. Prvá obsahuje rubriky a úryvky piesní na rituálny obrad a druhá viacmenej s ním spojený príbeh o narodení akýchsi „graciózných bohov“, v ktorých kulte očividne, sa obrad koná. Tak máme zvláštny mix prvého a druhého štádia mytologického príbehu. V časti prvej, napríklad, čisto funkčná procedúra úpravy vín, je reprezentovaná mytologicky, v sprevádzajúcej piesni ako oslabenie domáceho boha plodnosti⁵⁹. Podobným, sa môže zdať, oranie špeciálnej hriadky posvätnéj pôdy (rítus známy na celom svete len v inej podobe), ktoré je reprezentované rodinou a plne rozšírenou metaforou, ako otehotnenie dvoch bohýň⁶⁰-60. Druhá časť, na druhej strane, je čisté a jednoduché libreto. Primitívna funkčná procedúra „svätého manželstva“ sa stala sprievodnou vo formálnej dráme, v opisoch zásnub

⁵⁷ Štandardná edícia je tá od K.Setha, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspiele*, vol.2 (Leipzig,1928), pp.83-264,taktiež *Thespis*,str.383-403

⁵⁸ pre klinopisný text, pozri Ch. Virolleaud, *Syria* 14 (1933), 128-51, Text je preložený v C.H.Gordon, *Ugaritic Handbook* (Rome,1947), č.52. Pre preklad a komentár, pozri *Thespis*,str.239-56 (Zkorigovaná liečba sa objaví vo vychádzajúcej talianskej edícii *Thespis*)

⁵⁹ 8-11

⁶⁰ 13,28. Text sa číta (w)šd šd ilm sd Atrr wRh. Toto rôzne interpretované. My prekladáme: „A preorávať pole, pole božské, aj pole, ktoré je (skutočne) Asherat a panna(Anat). Vysvetlenie je, že akt rituálnej kultivácie hriadky posvätnéj pôdy je mýtizované, rodinnou postavou, ako oplodnenie bohyně plodnosti. Myšlienka sa spája s „ženou = pole“ obrazom

najvyšších bohýň akýchsi božských neviest a nasledujúci zrod bohýň, ktorým bol tento rituál venovaný.

A čo viac, stihlo sa to už degenerovať na kúsok vhodné tak pre populárnu zábavu, ako komické obrady Svätého Juraja a ich analógy, pre jeho tému je potom ponímaný nie ako slávnostné mystérium ale skôr ako paródia⁶¹.

c) V liturgickom (náboženskom) štádiu, príbeh už viac nejde ruka v ruke s rituálom *pari passu*, ale poklesol na stupeň čisto všeobecnú recitáciu navrhnutú, aby vyložil úplný význam náboženského obradu. Napriek tomu, hoci precízne systematický paralelizmus medzi súslednosťou jeho incidentov a prvkov rituálu sa teraz vytráca, príbeh si stále zachováva svoje spojenie s kultom, tým, že je zahrnutý vo formálnom „poriadku obradov“. V tejto forme, to je, samozrejme, už teraz nie nutne staroveká „kniha slov“ zbožne uchovávané, ale zrod dočasných spisovateľov alebo úspechu spisovateľov, a je to obvykle prizdobené všetkými druhmi druhoradých a vedľajších spracovaní.

Dobrym príkladom tohto štádia je Hittiský príbeh o drakovi Illuyankasovi, ktorý sme už spomenuli. Text nám jasne hovorí, že tento príbeh bol pôvodne recitovaný počas Puruli festivalu⁶², jeho kontext ide ruka v ruke, ako sme si už povšimli, s európskymi komickými obradmi zabíjania drakov. Ale nemáme nič čo by dokázalo, že rozprávka bola hrávaná. Stala sa skôr len recitáciou, hoci v tomto istom čase hlavná skutočnosť, ktorá ju formuje na súčasť liturgie vyžrádza jej konečný pôvod vo funkčnejšom prototypu.

Podobne je na tom aj babylónsky Epos o vzniku sveta (Enuma eliš). Hoci, ako môžeme vidieť, zápletko tohto eposu sa zhoduje s programom obradu Nového roka (Akitu), no nie je žiadna zmienka o tom, že to bolo recitované *pari passu* spolu s jeho vonkajším prevedením. Naopak, my vieme, že bol intonovaný kňazom (urigallu) ako formálna recitácia pred soškou boha⁶³. Preto sa zaraďuje jedine medzi chválospevy.

K tomuto štádiu taktiež patrí mnoho stredovekých kresťanských hymnusov spojených s liturgiou svätých dní. Dost' často sú jednoducho poetickými rozprávami, ktoré prezentujú abstraktnú pokresťančenú „vznešenosť“ rituálnych praktík, pôvodne odpozorovaných pri „pohanských“ prototypoch týchto festivalov. Zoberme si napríklad, Adama z Viktorovho slávneho *Laus erumpat*, zloženého pre Michalu⁶⁴-64. Podľa dvanástej kapitoly z *Knihy odhalenia*, toto rozpráva ako archanjel porazí Satana a odváža ho z neba.

⁶¹ Všetade sú textové akcie vysvetľované, podľa významov verbálnych dvojítých entendrov, v sexuálnom zmysle hraničiacom v roztopašnosti.

⁶² Keilschrifttexte aus Boghazkol, 3,7,1,3-4.

⁶³ . Pozri vyššie, č.49

⁶⁴ Cf. *Thepsis*, str.104-6

V dávnych časoch, ako môžeme povedať vďaka paralele a prežitkom v populárnom užívaní, porážka zlovestného sprisahania a škodiacich démonov vo všeobecnosti bola vlastne dosiahnutá v mimickom rituáli počas tejto rozhodujúcej sezóny roku, ale táto neobyčajná báseň nebola spojená so žiadnym takým predstavením: bola a zostala čisto liturgickou recitáciou.

d) V literárnom štádiu, mytologický príbeh sa stal už len rozprávkou, úplne vylúčená z každého rituálneho záznamu. Homérske hymnusy a zopár viac rozprávaných hebrejských žalmov (e.g. str. 74:10-17,89:2-19,93) poskytujú dobré ilustrácie tohto konečného pokroku⁶⁵. V oboch prípadoch je staroveký obsah veľmi široko využiteľný, ale je tu taktiež charakterizovaný stupeň čisto umeleckého spracovania. Nemáme jasný dôkaz, či boli skonštruované pre špeciálne liturgické využitie. Veď, je tomuto štádiu vlastné, že tradičný materiál je často využitý len skôr ako pozadie pre poetické zaobchádzanie s historickými (alebo údajne historickými) sviatkami.

Niekedy, aby sme sa uistili, je ťažké, ak nie nemožné, rozhodnúť, či jednotlivý mytologický príbeh patrí do liturgického alebo literárneho štádia.

Ugaritská báseň o Baalovi je tým pravým príkladom. Postupnosť udalostí v nej veľmi úzko korešponduje s typickým programom sezónnych rituálov. V básni sa rozpráva o boji medzi bohom plodnosti a jeho protivníkmi, osadení víťaza na trón, výstavbe nového paláca pre neho, dočasnom ustanovení a následnom odvolaní z pozície kvôli náhradníkovi, o pohostení bohov, atď... Naviac je tu porovnateľne málo vonkajších záležitostí alebo čisto literárnych spracovaní, a ešte je predstavených len veľmi málo pomocných motívov. Otázka znie preto, či táto báseň bola vôbec využívaná ako liturgická recitácia, aj keď nevystupuje v predošlom štádiu dramatickej reprezentácie. Nemáme preukázateľný záver, a preto musí byť pripustená myšlienka, že sa vysporiadávame jedine s literárnou verziou.

Vnucuje sa nám tak závažnosť v spojení s terajšou rodinnou teóriou, že niektoré biblické žalmy, tie ktoré začínajú „Pán sa stáva kráľom“, boli skutočne kultovými textami používanými v obradoch Nového roka nastolenia Boha na trón. Námietka k tejto teórii je, že žalmy by vlastne mali patriť radšej do literárneho štádia mýtického vyjadrenia – to je to, oni môžu byť len literárnymi pozostatkami rituálnych vzorov, tak ako sú aj viaceré stredoveké židovské hymnusy, v ktorých nastolenie Boha na trón alebo usporiadanie nebeského zasadania sú prízvukované ako špeciálne črty novoročnej liturgie.

⁶⁵ Cf. Thepsis, str.74-87

Mýtické vyjadrenie v príbehu

28. V primitívnom štádiu mytologického príbehu, prirodzený paralelizmus medzi reálnym a vymysleným, je dokázaný výlučne konštantným vyskytovaním sa slov v kultovom vystupovaní. Ale aj v neskorších štádiách to nie je úplne ponechané len na domnienke.

Na prvom mieste, posvätné texty, ktoré stelesňujú toľké príbehy sú považované vo väčšine náboženstiev za texty i nielen s bezprostredným a historickým významom, ale aj za texty so symbolickým a transcendentálnym významom. Yaska zdôrazňuje, napríklad, že v náboženskej tradícii Indie, sa verí, že védske hymny nesú trojitý význam: jeden príbuzný s rituálnym cvičením (adhiyajna), ďalší príbuzný so sférou božskosti (adhidaiva) a tretí príbuzný s duchovnou skúsenosťou (adhiyatna). Tento pohľad je vyjadrený aj v Upanišádach⁶⁶. Podobne bol vždy pevný aj princíp oboch židovských a kresťanských hermeneutík, že historické rozprávania Biblie sú udávané nevhodnými ako aj dochvilnými významami⁶⁷, že napríklad všetky generácie Izraela a nielen čisto utečenci z Egypta boli prezentovaní v duchovnom zážitku na hore Sinai a uzavreli zmluvu s Bohom.

Za druhé - a toto je ďaleko zaujímavejšie - aj v sofistikovanejších štádiách, mytologický príbeh predpovedá aktivitu na stupni trochu odlišnom od toho aktuálneho a empirického. Jeho hrdinovia a hlavné postavy môžu porušiť normálne zákony prírody, môžu meniť tvar a pohlavie alebo prechádzať obdivuhodné neobmedzené vzdialenosti. Nedávne, najobľúbenejšie vysvetlenie tohto prvku je, že sa to vracia k predlogickému štádiu mentality, a práve k primitívnym formám myslenia nespútaného logickými hranicami. Niektorí scholastici videli analógiu tohto štádia v snoch⁶⁸. Omyl týchto téz je očividný, kvôli faktu, že fantastický prvok mýtusov a rozprávok je obvykle predstavený pre vyjadrovací účel poukazovania na mimoriadnosť. Neplatí to o každom kto mení tvary, vlastní magické čížmy, vystatuje svoju nadľudskú silu alebo zodpovedá pozoruhodné otázky. Vlastne, ak toto je ten prípad, nebolo by tu žiadneho príbehu. Toto sú kvality špeciálnych postáv, ktoré boli nimi obdarené, a práve preto sú odlišní od obyčajných mužov a žien. Inak povedané, oni vlastnili tieto vzácne kvality, pretože sú výnimoční, a to čo ich nimi takými urobilo je, že sú schopní vzdorovať bežným zákonom logiky a požiadavkám bežného kategorického myslenia⁶⁹.

⁶⁶ Cf. T. M. P. Mahadevan, PCHII VII(1951), str. 143

⁶⁷ Cf. S. D. F. Salmondov pozoruhodný artikel „Hermeneutizmus“, v deviatej edícii Encyklopedia Britannica.

⁶⁸ Cf. Esp. G. Jacob, Märchen und Traum (Hannover, 1935), K. Abraham, Traum und Mythos (Leipzig, 1909).

⁶⁹ Citované zo odreprezentovaného autorovho výroku, „Chyby metód v štúdiu náboženstiev“ v Freedom and Reason: Studies...v pamiatke Morrisa Raphaela Cohena (New York, 1951), str.381

Ani analógia snov, ktorou dostaneme ich rozličné významy, nám nedokáže určiť ich skutočnú povahu. Preludy snov nie sú vyprodukované naivitou logiky, ale ich zmätokom – sú inkoherentné, ale nie iracionálne, a preto nemôžu byť uvádzané bez ďalšieho dôkazu (ktorý, v jeho úplnej prirodzenosti, je nemožný) ako identický alebo aj podobný s výsledkami postulovanej pred-logickej mentality.

29. Ale nie je to len vo všeobecnom spôsobe, že inkoherentný paralelizmus skutočného a vymysleného je uvedený v mytologickom príbehu. Niekedy je to vyjadrené aj v špecifickejšom spôsobe využitia slov - citlivo (cez homonymá) - efektívneho dvojitého entendra. Najlepšie príklady sú ponúknuté Egyptskou korunovačnou drámou, o ktorej sme už hovorili. V jednej časti príbehu⁷⁰, napríklad, kozy postúpajú vymlátené v dôsledku čoho sú odohnané preč. Tento čisto funkčný akt je raz mystifikovaný ako pošliapanie Osirisa Setovými prisluhovačmi, a potom nasleduje ich odporom pod vedením jeho syna Horusa. Ale mýtický zmysel je nanútený slovesnou hrou: keď Horus zasahuje, on zvoláva „Lo, prikazujem ti, nebi viac môjho otca!“. Zmysel je ten, že egyptské slová obilie a otec sú homonymá (pozri i t). Podobne, keď v kultovom predstavení je faraón obdarený brnením, hovorí sa, že tak prezentuje Horusove prijatie Osirisovej mŕtvolky. Egyptské slovo pre brnenie a prijatie znie rovnako (pozri n l)⁷¹. Veď, v 38 riadkoch rozsiahleho textu je temer na dvadsať podobných slovných hračiek – niektoré z nich sú aj homonymá, iné mučivé slovné hádanky.

Rovnaký zámer je aj charakterizovaný v Ugaritskej básni o graciózných bohoch. Jednou jej časťou je napríklad, nasledujúca pracovná pieseň alebo spievanka spievaná skupinou mužov najatých na orezávanie viniča:

Ako pán a vlastník sedel on na tróne,
So žezlom zármutku v jednej jeho ruke,
A žezlom vdovstva v jeho druhej,
Doteraz, Lo, oni trhajú vinič, nože treba odtrhnúť aj jeho,
Tak ako oni tlčú vinič, tak treba tlčť aj jeho,
Oni rozorvali zem pod ním,
Tak, ako keď sa mužmi pripravuje vinič.⁷²

Tu, podľa významov odôvodnenými dvojitém entendrom, jednoduchá vinárska operácia je zrazu zmýtizovaná ako porážka a vyhnanie zabývaného démona plodnosti. Slovo „žezlo“ tiež

⁷⁰ riadky 29-33, Thespis, str.388

⁷¹ riadky 101-3, Thespis, str.398

⁷² riadky 8-11, mt wšr ytb / bdh ht / bdh ht ulmn / yzbrnn zbrm g p n / ysmdnn s mdm g p n / yšql šdmth km g p n Thespis, str. 241-42, J Finkel, Joshua Starr Memorial Volume (New York, 1953) str. 29-58.

znamená „vínnu ratolest“⁷³, „zármatok“ je homonymum s „hroznovým strapcom“⁷⁴, zatiaľ čo odkaz na „vdovstvo“ okamžite pripomína dobre známy idióm (familiárny a hlavne latinský vitis vidua), podľa čoho nepripravený vinič je opisovaný ako „ovdovený“⁷⁵. Ba čo viac, slovo „trhat“ taktiež znamená „kastrovať“⁷⁶ a výraz „oni rozorvali zem pod ním“ referuje, v literárnom význame, k technike používanej v pestovaní viniča⁷⁷.

To, čo je súčasťou využitia týchto slovných hračiek nie je čisto verbálne alebo umelecky domyslené. Úmysel je založený na primitívnej predstave, že pomenovanie je neoddeliteľnou súčasťou identity. Podľa toho vieme, že ak pomenovanie má dva významy, tak obsahuje ipso facto aj dva aspekty. V tomto prípade, dvojitý aspekt obsahuje paralelizmus medzi skutočným a vymysleným.

30. Na druhej strane, tento paralelizmus trpí rovnako, keď je vyslovovaný v príbehu ako aj, keď je vyslovovaný iným, už spomenutým médiom. Princípom, ktorý nám z tohto vychádza, je redukcia pretenpunktuality na čisto antický stupeň. Na ďalšej úrovni sa vyskytujú výrazy ako „kde bolo tam bolo“. V odľahlej minulosti, mytologický príbeh prestal byť vymysleným sprievodným javom vtedajšej situácie a prevzal na seba charakter svojich archetypov alebo prvotných modelov. Boh, takpovediac, už nie je ponímaný ako zabíjanie draka ako ideálna predstava, ale pri prvom momente kedy kráľ zabije draka sa stáva skutočnou. Kráľ draka jednoducho zabil, rituálny akt je iba mimickou reprodukciou tohoto skutku.

V základe však, toto znamená jednoduchý súhlas s potrebou empirickej artikulácie, čo by nás nemalo oklamať tak, ako to už oklamalo mnohých moderných študentov (Malinowsky, Eliade)⁷⁸ - v domnienke, že primárnou funkciou mýtu je schvaľovať tradičné využitie jeho reprezentovaním ako opakovanie prvotne účinného aktu. Aby sme mohli toto podporiť,

⁷³ Ugaritské slovo je ht. Cf. Príbuzný hebrejskému hôter, Isa. 2:1. Analogické je použitie gréckeho...

⁷⁴ . Ugaritské je slovo tk1, ktoré znie ako hebrejské eshkôl, „hroznový stravec“.

⁷⁵ Cf. Catullus 52.49, Hórove eposi 3.9-10. Cf. taktiež Shakespeare, Kómedia o Errovi, akt 2, sc.2, riadky 173 ff.: Ty, umenie, brest, môj manžel – víno/čia slabosť, zosobášená so silnejším štátom, /robí ma so silou schopného komunikovať.“

⁷⁶ Ugaritské je slovo zbr, čo je arabské z-b-r a hebrejské z-m-r. Pre novší význam slova kastrovať pozri: cf. Haupt. American Journal of Semitic Languages and Literature 26,1, podobne, latinské kastrovať je tiež používané pri trhaní viniča (Cato de re rustica 32,2, Vitruvius 2,9)

⁷⁷ Význam ugaritského yšql šdmth je diskutabilný, pozri Finkel, Joshua Starr memorial volume, str.55 f. Porovnávame to (vďaka sýrskemu s-q-l – premiestniť) s akkadským eqla tabälu, lit. „premiestniť pole“ so zmyslom „prečistiť zem“.

⁷⁸ Tak, Malinowski (prameň z č.2) píše: „Funkciou mýtu je posilniť tradíciu a odkázať ju s veľkou hodnotou a prestížou, ktorá pochádza z vyššej, lepšej, viac nadprirodzenej reality iniciovaných udalostí... Mýtus, ako prejav prvotnej reality, ktorý stále žije v našom každodennom živote a ako dosvedčenie predchádzajúceho, ponúka retrospektívny vzor morálnych hodnôt, sociologický (sociálny?) poriadok, a magickú vieru. Podobné je stanovisko Petazzoniho PCHR VII(1951), str.72. Bližšie k nášmu stanovisku, ale stále ovplyvnený dojmom, že mýtus je archetypje Eliadeho formulácia v jeho Traité d'histoire des religions, str 366.

musíme, ešte raz, zabudnúť na to, že mýtus a rituál prebiehajú súčasne a nestoja v lineárnom alebo genealogickom vzťahu.

„Pravda“ mýtu

31. V akom zmysle môže byť mýtus opísaný ako pravdivý?

Podľa starších bádateľov, táto otázka sotva vystihuje problém. Podľa nich, pravda, v tomto kontexte, bola jednoducho opakom fikcie. Mýtus bol pravdivý ak, to čo obsahoval bolo historicky dôveryhodné. Ak však teraz definujeme mýtus z hľadiska funkčnosti radšej ako kultový než ako čisto literárny fenomén, je zrejmé, že táto odpoveď už nebude ďalej platiť.

V nedávnych štúdiách⁷⁹, Petazzoni sa odvážil o alternatívnu formuláciu:

Mýtus (hovorí) je pravdivý príbeh, pretože je to posvätný príbeh, nie iba účinnosťou jeho obsahu, ale aj účinnosťou konkrétnych sakrálnych zdrojov, ktoré sú zasadené v jeho obsahu. Pôvodná recitácia mýtov je sama o sebe zahrnutá v kulte. Vedie k záverom, pre ktoré bol kult zrealizovaný, menovite, tých, ktoré uchovávajú a vylepšujú život. ...Rozprávanie príbehu stvorenia sveta pomáha uchovávať svet, vyrozprávanie pôvodu ľudskej rasy slúži na udržanie humanity, na pokračovanie komunity alebo spoločenskej skupiny. Rozprávanie príbehov o iniciácii rítu alebo šamanistických cvičení, ako boli prvýkrát uvedené v praxi, slúži na utvrdenie ich účinnosti a trvanlivosti....

Ak to vidíme v tomto svetle, mýtus musí byť nevyhnutne pravdivý. Nemôže byť nepravdivý. Ich pravdivosť nespočíva v logickom odôvodnení, ani v historickom. Je nad všetkým, náboženskej povahy a špecifickejšej magickej povahy. Účinnosť mýtu pre ciele kultu, pre záchranu sveta vrátane jeho živej zložky, leží v podstate magickejši sveta, v evokatívnej sile sveta, v mythos alebo fabula, nie v zmysle fiktívneho diškurzu, ale v tom, ktorý má mysteriózne silné zdroje v spojitosti – veľmi etymologicky – s fa-tum.

K tomuto postoju sa však dá protestovať, pretože si zamieňa pravdu s rozprávaním. Vysvetľuje, brilantne a nesporne, právoplatnosť mytologickej recitácie alebo vystupovania, ale pravda mýtu je niečo, čo musí byť pravdepodobne v niečom inom ako v základnej mýtickej myšlienke, rovnako nie je ani vo výsledku mechanizmov jeho artikulačných foriem. Inak povedané, je to základný metafyzický koncept a obsahuje,

⁷⁹ *Studi a materiali di storie della religione* 23 (1947), str. 104-16

predložili by sme, v nespornosti základného predpokladu, že skutočné a presné ide paralelne s ideálnym a transcendentálnym.

Toto je neredukovateľný údaj – samozrejmä pravdivosť – na ktorom je celá štruktúra postavená.

32. Na podporu tejto tézy treba dodať, že Pettazonni poukázal na to, že medzi niekoľkými indiánskymi kmeňmi Severnej Ameriky (Pawnee, Wichita, Oglala, Dakota a Cherokee), tak ako aj medzi Karadjermi zo severozápadnej Austrálie a Herermi z juhozápadnej Afriky, rozdiel je vlastne vykreslený medzi pravdivými a falošnými príbehmi, kozmogónie a histórie o predkoch pridelené do skoršej kategórie a do pozdejšej kategórie zasa „predstierané“ rozprávania. Toto pozorovanie vychádza z extrémneho významu pre našu vlastnú pozíciu, preto svedčí aktuálne rozpoznávanie v primitívnom myslení týchto dvoch kategórií príbehu, ktoré sme už načrtli, pozri mýty, ktoré sú používané v kulte a rozprávky, ktoré sú rozprávané pre zábavu. Zároveň je ťažké vidieť, akú povahu má „pravda“ v mýte per se, preto sa bude zdať, že uvádza len vieru, ktorá musela byť prežívaná, aby sme ju vôbec mohli zaznamenať v rozličných príbehoch. A aj potom, sú dôležité výhrady na mieste.

Predtým, ako by sme mohli načrtnúť všeobecné dedukcie, zdá sa byť nevyhnutné presne určiť významy a ohraničenia zmienok domorodých termínov spomínaných ako skutočné a falošné. Pravdivé v tomto kontexte môže znamenať presné, správne, historické, skutočné alebo autentické. Potom falošne znamená nedôveryhodné, nehistorické, nereálne(fiktívne), márne, podvrhnuté. Príbeh môže byť napríklad správny, funkčne – teda úplne podáva rituálny význam, ale mohol byť nesprávny historicky alebo je myslený ako historicky správny, ale márný a nepôsobivý ako kultová recitácia. Ešte raz, môže to byť rýdza tradícia, môže byť vo svojej fiktívnosti alebo obrátene, môže sprostredkovať historický fakt doteraz byť moderným produktom a nie rýdzo tradičnou kompozíciou.

Považujme, vlastne, rozličné významy termínu pravdivý v modernom žargóne. Patentovaná medicína môže povedať, že vykonáva pravdivú liečbu. Tu slovo pravdivý znamená jednoducho a určite dobrý. Zákazník môže povedať, že je to pravdivá tradícia. Tu to znamená autentický. O správe môžeme povedať, že je pravdivá. Tu to nepomenúva nič iné ako len fakt. Prepis môže byť považovaný za pravdivú kópiu, kde to čo je implicitné je to čo je správne. Samozrejme, potom, až my budeme precízne vedieť, ktoré slová primitívni ľudia používali⁸⁰, a v akom zmysle ich mali, je nebezpečné vydedukovať z rozdielu medzi

⁸⁰ Porovnateľný je napríklad rozdiel medzi hebrejským emeth a qôst

pravdivými a falošnými príbehmi čokoľvek považovania hodné za fundamentálnu pravdu mýtu⁸¹.

Niektoré výhrady sú zodpovedané

33. Ak náš základný prístup k mýtu je dôkladný, prácou mytológa, keď sa vysporiadáva s príbehmi, bude nájsť prvky, ktoré odrážajú rituálne situácie alebo v nich vystupujú. Vďaka tomuto kritériu bude schopný určiť, či to čo má pred sebou je mýtus (no však v zúženej forme) alebo len číra rozprávka.

Po prvé, vzťah medzi slovom a rítom nemusí byť striktný a precízny, ale jednoducho medzi konceptom podtrhujúcim skoršie a tým, čo inšpirovalo pozdejšie. To, čo mi skutočne hľadáme nie je reprodukcia jedného druhým, ale skôr paralelizmus prejavu skrz dvoch konkurenčných médií.

Po druhé, musíme určite pochopiť, že to čo je zahrnuté, nie je špecifický pôvod jednotlivých kompozícií, ale všeobecný pôvod zaručených literárnych foriem. Takpovediac, tento mýtus per se je súčasťou rituálu per se, neznamená to však, že každý mytologický príbeh je (alebo raz bol) skutočným libretom kultového činu alebo série činov. Aby sme mohli charakterizovať, napríklad Ugaritskú báseň o Baalovi viac ako mýtus a nie ako rozprávku, nie je nevyhnutné prijať alebo dokázať, že bola skutočne recitovaná ako sprievodný jav posvätnej pantomímy⁸². Je dostačujúce, ak môžeme nájsť v jeho obsahu a štruktúre ten istý vzor ako aj vytvoriť základ pre program kultového vystúpenia.

Toto je bod, ktorý sa bude dať ťažko preukázať. V roku 1950, kedy vtedajší spisovateľ bádala v jeho práci *Thepsis*, ako uplatniť tento prístup v analýze nájdených textov starovekého Blízkeho východu, množstvo orientalistov ihneď kritizovalo, že – s jednou alebo

⁸¹ Logicky je pravda mýtu a jej účinnosť rozdielnymi pojmami, ale tento rozdiel je len nami vykonštruovaný. Pre primitívne zmýšľajúceho človeka, pravda mýtu, obsahujúceho tak ako vo vzťahu medzi chvíľkovým a trvajúcim, skutočným a vymyslením, je taktiež nevyhnutná a dostačujúca podmienka účinnosti mýtu, ktorá vychádza z jeho možnosti, keď je recitovaný v náležitej forme, aby garantovala trvalosť sveta, plynutie života, chytanie hry, hojnosť žatvy, atď... Preto, prakticky, vymyslená pravda a funkčná účinnosť sa zhodujú. Aby sme lepšie porozumeli, tak lingvistický a lexikografický prieskum termínov „pravdivý“ a „falošný“ v primitívnom jazyku je fundamentálnej dôležitosti. – editor, Numen.J

⁸² Keď, napríklad, H.J.Rose prehlasuje (*PCHR VII (1951)*), str. 118, ff.), že v starovekom Grécku „nenájdeme žiadny záznam, že tu vôbec dakedy bola dôverná spojitosť medzi mýtom a rituálom“, pretože „nie je tu nič čo by dokazovalo, že mýtusy týkajúce sa akýchkoľvek bohov boli príležitostne či bežne recitované počas slávností bohov,“ on urobil túto závažnú chybu, mimo toho, že by si zmýlil mýtus per se s mytologickým príbehom – a , zdá sa na dôvažok, s vysoko sofistikovými a literárnymi formami neskoršieho.

Podobne, keď A. Goetze kritizuje (*Journal of Cuneiform Studies 6 (1952), 99*) súčasnú autorovu spojitosť, že určité príbehy starovekého Predného východu odrážajú rituál, tvrdiac rozmarne, „Jednoduchý fakt je, že my ovládame mýtus“, a bez dôkazov. Jednoduchým je fakt, že my vlastnime text alebo príbeh. Určite vecou ktorú musíme určiť je či je to mýtus, alebo len rozprávka. Je ťažké vidieť ako to môže byť charakterizované ako predošlé, ak zároveň je popierané, že odzrkadľuje rituál.

dvoma výhradami – neexistoval žiaden presvedčivý záznam, ktorý by preukázal, že tieto texty boli vôbec niekedy dramaticky prezentované. Taká výhrada je založená na základnom a závažnom neporozumení. Argument je vlastne na celkom odlišnom stupni. To, čo to potvrdzuje je, že určitý typ príbehu je au fond literárne (alebo viac neutrálne, povedané verbálne) vyjadrenie tej istej situácie ako je vyjadrený v rituále, a že dve veci preto idú paralelne. Postupnosť skutkov v jednom z nich bola nájdená ako súčasť postupnosti aktov v druhom. V krátkosti povedané, to čo mi tu prediskutujeme je paralelizmus nie medzi ozajstnou recitáciou a skutočným vystúpením, ale medzi vzorom rozprávania a vzorom rituálu alebo – aby sme to povedali zoširoka – konečný vzťah žánru literatúry k žánru obradu.

34. Predmetom kritiky je aj predpokladaný paralelizmus mýtu a sezónneho rituálu v starovekom Blízkom východe, ktorý prestáva byť úvodnou konštrukciou všeobecného kultového vzoru, ktorý je vlastne čistým eklektickým odvarom – ľubovoľnosť postupnosti prvkov načrtnutých s rozmanitými a odlišnými kultúrami, postrádajúcich akúkoľvek vzájomnú genetickú alebo historickú spojitosť. Ved' Frankfort zašiel tak ďaleko, že kritizuje túto celú líniu argumentov postavenú na základoch, ktoré predpokladajú zhodu kultúr, ktorá je úplne fiktívna, a ktorá zastiera ich základné a dôležitejšie odlišnosti. Preto je veľmi dôležité poznamenať, že keď dnešný spisovateľ použije termín „rituálny (alebo sezónny) vzor“ on tým dosť určite nemyslí to, čo to znamenalo v zmysle Uppsalskej školy alebo v zmysle takých scholastikov akými boli Engnell, Hooke. Aby sme boli úplne presní, on tým nepredpokladal žiadnu uniformitu kultových procedúr alebo žiadnu historickú spojitosť medzi sezónnymi obradmi jednej alebo inej oblasti ako Frankfort práve poznamenáva.

Porovnanie má trochu odlišné pravidlá: psychologické a nie historické. Keď súčasný spisovateľ hovorí o „sezónnom vzore“, myslí tým široké spektrum následností zhanobenia, očistenia, posilňovania a jasania, takých aké vlastne charakterizujú sezónne obrady v mnohých častiach sveta. Záznam každého môže byť sotva popieraný niekým, kto mal problém zohnať viac informácií. Ale on taktiež myslí niečo viac. Má na mysli, že týmto vyjadrením chce potvrdiť, že existujú vlastne určité základné predstavy, ktoré sú vlastné takmer všetkým ľuďom, a ktoré sú vyjadrené nielen folklórnych bájkach, ale aj vo folklórnych zvykoch. Takéto myšlienky a inštitúcie by mohli zahŕňať, napríklad: rozširovanie teritória v zmysle zastávania si svojho vlastníctva, zmáčanie ľudskej bytosti alebo bábky v zmysle zaobstarávania dažďa, oheň z bleskov pri slnovrate a rovnodennosti, predpokladanie, že mŕtvi vystupujú na horu, a že sa vracajú počas sezónnych festivalov.

Spisovateľ vyžaduje, aby rozpoznanie takejto myšlienky v mytologickom príbehu poskytovalo užitočný záznam svojho paralelizmu s rituálnymi praktikami a odteraz zavádza kritérium pre charakterizovanie takýchto príbehov a mýtov. Musíme si však povšimnúť, že keď stanovíme takéto porovnania, žiadne historické spojenie medzi jedným zvykom a ostatnými bude nemusí byť nevyhnutné.

Procedúra môže byť ilustrovaná – a ohodnotená – z analógie jazyka. Napríklad oba semitské a klasické jazyky rozprávajú o prameni rieky ako jej „hlave“, ale keď sémantikovia poukazujú na túto paralelu, aby tak ilustrovali spôsob zmýšľania, nik nesníva o tom, ako dokáže predpokladať, že skúša postulovať filologický vzťah medzi hebrejským *ro'sh* a latinským *caput*! Podobne vzaté, keď antropológ alebo študent porovnávacej mytológie skúma zvyky rozdielnych regiónov, nepredpokladá priame spojenie medzi nimi, ale čisto len zhodu základných konceptov a z tohto uhla pohľadu, čím viac sú rôznorodé záznamy, tým viac efektívna je potom ich ilustrácia.

Špekulácie o pôvode a povahe mýtu pravdepodobne nikdy neskončia, ale ak prístup naznačený v týchto stranách bude vypočutý, mohli by sme získať lepší pohľad do jeho závažnosti a významu. A môže sa zdať, že nie sme tak ďaleko od pravdy, keď povieme, že to čo znamená pamäť pre minulosť, nádej pre budúcnosť, znamená mýtus pre súčasnosť.

Kapitola 8.

Plastičnosť mýtu podľa Raymonda Firtha

Jeden z kritických bodov, v ktorých sa mýtus (tak, ako všetok folklór) radikálne odlišuje od písanej, alebo tlačenej literatúry sa týka obmeny. Ku konkrétnemu mýtu môže existovať toľko rôznych verzií, koľko má tento mýtus rozprávačov. Dokonca i jeden rozprávač môže zmeniť detaily vo svojom rozprávaní mýtu počas niekoľkých rokov, alebo to robí počas celého života. Na rozdiel od toho, text publikovanej básne, poviedky, alebo románu sa vôbec nemení, vďaka presnosti tlače. Rôzne generácie čitateľov môžu tiež rozdielne interpretovať časť knihy podľa ich umeleckých sklonov, či pohľadu na svet, text však ostáva stabilný.

Väčšina folkloristov je za jednoduché zachytenie početných verzií mýtu z danej oblasti, alebo informovanie o špecifických črtách variácií v procese komparatívneho výskumu rozprávania. Zriedkavým je akýkoľvek pokus dať do súvislosti variácie verzií mýtu s jednotlivými rozprávačmi, alebo s inými kultúrnymi faktormi. V nasledujúcej štúdii sociálny antropológ Raymond Firth, ktorý sa zúčastnil Malinowského seminára na jeseň roku 1924 a ktorý je veľkým stúpencom Malinowského funkcionalistickej tradície, demonštruje signifikanciu variácie mýtov. Napriek tomu, že sa druhý z jeho príkladov zdá byť skôr legendou než mýtom, hlbšia analýza rozprávania poukazuje na dôležitosť zberu a analýzy variantov v danej oblasti.

*Pre viac informácií o ľuďoch a kultúre Tikopie, kde Firth uskutočnil svoj terénny výskum, pozri jeho etnografiu, *We, The Tikopia: Kingship in Primitive Polynesia* (Boston, 1965), prvý krát publikované roku 1936.*

Všeobecný názor antropológov je, že mýty sú neoddeliteľnou súčasťou náboženstva.¹ Môžu byť veľmi stručné, tak ako mýty o pôvode kmeňa Trobriandov, alebo veľmi prepracované, tak ako príbehy o pôvode Polynézie. Môžu formulovať náboženstvo, alebo ho jednoducho iba opisovať. Môžu načrtnúť povahu božstva, alebo môžu popisovať iba pár božských činov. Môžu zdôvodňovať a interpretovať rituálne činy a dokonca môžu mať za cieľ poskytnúť vzor pre ríty. Nech sú však už presné podoby a funkcie mýtov akékoľvek, vo všeobecnosti sú považované za zhrnutie systému presvedčení spoločnosti, a na vyjadrenie

a podporu množiny spoločných sociálnych ideí a hodnôt. Pri modernom spracovaní mýtov sa natoľko opierame o Durkheimovu analýzu, že znova môžeme použiť jeho výklady rítov Warramungov a tvrdiť, že mytológia nejakej skupiny zvečňuje tradície, ktoré vyjadrujú spôsoby, akými spoločnosť

Z diela *Ethnologica*, (1960), str. 181–88, so súhlasom autora a E. J. Brilla, Leiden

1. Pri zhotovovaní týchto písomností mi veľmi pomohli prostriedky, ktoré mi umožnili, roku 1959, sa stať členom Strediska pre Vyššie Štúdium Behaviorálnych Vied v Stanforde. Za komentáre a rady som zaviazaný špeciálne profesorom Fredovi Egganovi, Meyerovi Fortesovi, Kasparovi Naegelemu a Melfordovi E. Spirovi.

reprezentuje človeka a svet; mýty formujú morálny systém a kozmológiu, tak, ako aj históriu.² Ale kým to takto môže byť vcelku, niektoré patričné otázky stále zostávajú nezodpovedané. Dve z nich sa týkajú obmeny.

Prvá otázka sa týka miery zhodnosti vo forme mýtu, ktorá je očakávaná medzi členmi skupiny. Zvyčajne je výhodné predpokladať, že „kmeň“, alebo „ľudia“ majú základnú množinu mýtov v rozpoznateľnej špecifickej forme, alebo bežnom prevedení, čo antropológom zaručuje možnosť zachytiť niekoľko sub-špecifických foriem, alebo výstredných verzií akéhokoľvek mýtu. Tento predpoklad je prípustný, keďže kritériá pre rozpoznanie bežnej, alebo štandardnej verzie mýtu boli zvyčajne starostlivo zvážené. Problémy vyvolané existenciou týchto sub-špecifických foriem, týchto výstredných verzií nebývajú však dosť často vyšetrované. V každom prípade sa dnes obyčajne predpokladá, že odlišné verzie toho, čo je vo všeobecnosti považované za ten istý mýtus, nie sú jednoducho výsledkom bohatej obrazotvornosti, ale nejakým spôsobom korešpondujú s rozdielnymi záujmami rozprávačov. Keď sú napríklad mýty o počiatku vo vzájomnom rozpore, antropológovia to chápajú tak, že v stávke je spoločný základ v konkurenčných záujmoch—že verzia každej strany je vskutku nárok skupiny (vedomý, alebo nevedomý) na nejaké práva, alebo statusy—ako pôda, alebo výsada titulu—ktoré sú uznávané ako základné hodnoty pre spoločnosť ako celok. Čo však tvrdí každá verzia mýtu, nehľadiac pritom na konkrétne nároky, je všeobecná dôležitosť lokálneho pôvodu, priorita príchodu, kontrola *sakrálna*, alebo čokoľvek, čo je sporným bodom. Problém „blízkości zhody“ medzi verziami mýtu a štruktúrami skupín v spoločnosti zvyčajne nebýva príliš obtiažny. Všeobecný základ, s jednotlivými verziami v jednej skupine, alebo podskupine je rovnaký, jednotlivé časti, ku

ktorým sa vzťahujú obmeny mýtu sa však dajú identifikovať ťažšie. Osobné nároky, agresie, alebo hnev, spolu so štruktúrou životných podmienok sa dajú občas zdokumentovať tiež.³ Niekedy by sme však mali očakávať, že za variáciu sú zodpovedné estetické záujmy v systematizácii, alebo vplyv fantázie, nehľadiac na domáce, alebo iné osobné faktory.

Druhá otázka sa týka stupňa ustálenosti, ktorá sa v mýte očakáva. Tu je názor na vec už menej jasný. Ak mýty reprezentujú tradičné hodnoty spoločnosti, zahrňujúc morálne normy, niekto by mohol očakávať, že budú zachovávať stabilnú formu, že sa budú z generácie na generáciu meniť iba veľmi málo. Pripúšťajúc, že behom času boli zmenené a skreslené, a dokonca prijímajúc extrémnejšie stanovisko, že vôbec nemôžu byť považované za historické zdroje, ale iba za sociologické potvrdenie platnosti existujúcich štruktúr, projekciu prítomnosti späť do minulosti, stále sú s neochotou pokladané za nedávne, alebo menlivé položky. Nemyslím, že by niektorí zo súčasných antropológov zavrhovali túto možnosť; možno len kvôli nedostatku informácií sa k mýtom pristupovalo nevhodným spôsobom, alebo boli charakterizované ako zastaralé.

Jeden z mála, kto tento problém rozpoznal a vydal niekoľko podkladov týkajúcich sa ho, bol Gregory Bateson,⁴ ktorý ukázal, ako bol v dedine v Bali zavedený synkretický mýtus spájajúci bohov ako súrodencov, aby poskytoval rituálny základ pre sociálno-politickú jednotu. Doklady o tejto plastičnosti mýtu sa nezískavajú ľahko, preto podávam dva prípady z Tikópie ako príklad.

2. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, prekl. J. W. Swain (1915), str. 375.

3. Poskytol som príklad v mojej práci *History and Traditions in Tikopia*, ktorá zanedlho vyjde. Toto dielo taktiež podáva všeobecnú klasifikáciu Tikópskych tradícií „mytologického“ charakteru a rozšírenej analýzy jej sociologických implikácií.

4. G. Bateson, „An Old Temple and a New Myth,“ *Djawa 17* (1937).

Prvý, ktorý ukazuje ako sa Tikópska mytológia zaoberá niektorými vyššími bohmi z panteónu, a má za cieľ opísať pôvod jedného z hlavných sakrálnych objektov, svätyňu, nemohol byť formulovaný do začiatku devätnásteho storočia, zatiaľ čo obdobie Tikópskej spoločnosti, ku ktorej sa vzťahuje, môže byť s najväčšou pravdepodobnosťou datované nie neskôr ako do začiatku osemnásteho storočia.

Mýtus sa týka stavby svätyne Rarofiroki, malej, slamenej chatrče na severe územia známeho ako Marae, náboženského centra pohanskej Tikópie.⁵

K mýtu som sa dostal v roku 1929, pri dvoch príležitostiach. Prvou bolo rozprávanie môjho priateľa Pae Saa, staršieho liturgika s vysokou funkciou z kmeňa Tafua, ktorý bol uznávaný

kvôli množstvu informácií, ktoré mal v oblasti náboženských záležitostí. Z diskusie o diele „Work of the Gods“ a o charaktere svätyne Rarafiroki sa ukázalo, že budova bola koncipovaná pre existenciu v dvoch rovinách, materiálnej a duchovnej. Vlastný chrám v Marae mal svoj prototyp v Nebi, kde ho postavili bohovia, skupina súrodencov známa ako Bratia (Fanau). Pae Sao pokračoval, aby mi povedal o stavbe svätyne na Nebi.

„Postavili ju Bratia. Keď ju stavali, bola zväzovaná špagátmi z kokosových vlákien. No Veľký Boh (najstarší zo súrodencov), stojac hore, zavolať dole na svojich bratov, aby mu doniesli železo (klince). Oni boli však proti a podali mu iba kokosové vlákna, škrupiny a špagáty z kokosu. Pokračovali pri stavbe svätyne a keď boli hotoví, Veľký Boh zišiel dole. Zobral železo a odišiel do zeme bieleho muža, zanechávajúc zem čierneho muža za sebou, a priniesol do zeme bieleho muža železo. Potom povedal svojim bratom „Odmietli ste mi dať železo; pýtal som od vás železo, aby som spevnil dom. Teraz môžete ďalej spevňovať vaše domy kokosovými vláknami a špagátmi.“ Potom odišiel, aby rozmiestnil cenné veci po zemi bieleho muža, kým tu sa ľudia toporili so starými vecami.“

Ako príbeh pokračoval ďalej, zakrátko bolo jasné, že to, čo som počúval, nebolo ani tak opisom stavby tejto posvätnéj svätyne v duchovnej rovine, ako vysvetlením, prečo boli bieli muži obdarení železným náradím a Tikópčania nie. V skutočnosti to bol klasický etiologický mýtus s bežným morálnym podtónom. Bolo tam badať, tak, ako aj v iných zrovnateľných príbehoch z Tikópie, iróniu a výsmech zo strany rozprávača na adresu Tikópskej technológie, ktorá používala iba relatívne slabý materiál, a tiež pohrdanie hlúpymi bohmi Tikópčanov, ktorí boli príliš tvrdohlaví na to, aby si uvedomili, že nejaká vec je dobrá, keď ju videli. (Fráza, ktorú som preložil ako „staré veci“ je v doslovnom preklade „hlúpe veci“, ale pôvodný výraz je viac idiomatický v anglickom jazyku.) Na otázku prečo sa železo dostalo najprv k Bratom pravdaže nie je odpoveď, jednoducho tam bolo.

Spočiatku som sa čudoval, či rozprávač nezišiel z témy, a či text s ňou skutočne korešponduje. Z ďalšieho jeho rozprávania a aj z rozprávania iných mi bolo jasné, že sa to takto stalo a prihliadnuc na obmeny, takto skutočne prebehla stavba svätyne v spirituálnej rovine. O nejaký čas neskôr som sa dostal k ďalšej verzii, ešte exotickejšej. Bola od Pa Rangifakainoa z rodu Tavi, z kmeňa Kafika. Podľa jeho verzie, svätyňa Bratov bola postavená v Anglicku, v krajine bieleho muža. Najstarší brat spevňoval strechu a pýtal si po anglicky klince, ktorými ju chcel spevniť. Jeho bratia mu však dobre nerozumeli, keďže hovoril týmto cudzím jazykom, a podávali mu ďalej rôzne typy materiálu na viazanie, ktoré on jeden po druhom odmietal. Nakoniec mu podali špagát z kokosových vlákien. Znechutený od nich odišiel a oni prišli v kanoe do Tikópie. Preto ostalo železo pri bielych mužoch a v

Tikópii špagáty z kokosových vláken. Korunou celého príbehu bolo, že najstarší brat bol „Boh“!

5. Mapa Marae a opis rítov, ktoré sa tam vykonávali sa nachádzajú v mojej práci *Work of the Gods in Tikopia*, London School of Economics Monographs on Social Anthropology, č. 1 a 2 (Londýn, 1940).

Táto verzia mýtu, aj keď som ju počas môjho skúmania pohanského náboženstva Tikópie považoval za trochu detinskú, je svojim spôsobom zaujímavejšia ako tá druhá. Pa Rangifakaino bol pohan, tak, ako pravdaže aj Pae Sao a obaja, ako sa zdalo, úprimne verili v pravdivosť svojho príbehu (ktorého štruktúra ani jedného z nich však vôbec nezaujímal). Druhá verzia bola však nejakým spôsobom trochu viac „logická“ ako prvá. Zodpovedala otázku prítomnosti železa tak, že situovala stavenisko na miesto, kde sa železo vyskytovalo—do Anglicku, alebo aspoň do nejakej krajiny bieleho muža. Tiež prisudzovala vedomosti o vlastnostiach železa a múdrosť vyskúšať a začať ho používať nie bohovi, ktorý je čisto Tikópsky, ale synkretistickej postave—Bohovi bieleho muža, ktorý je súčasne aj najstarším z Tikópskych Bratov.

Obe verzie mýtu ilustrujú takmer až fanatický—a z dobrej príčiny—záujem o železo, ktorý mali obyvatelia Tikópie ešte v roku 1929. Tiež však naznačujú, že nejaká časť—aspoň z tohto mýtu—musela byť vytvorená len nedávno. Dnešná svätyňa Rarofiroki, ako materiálna budova, bola postavená, ako sa uvádza v Tikópii, podľa duchovného vzoru ako výkupné za skupinu obyvateľov, známej ako Nga Ravenga, ktorá bola vyhostená pravdepodobne okolo roku 1700 A.D.⁶, ako môžeme predpokladať na základe genealogických evidencií. Je takmer isté, že poznatky týkajúce sa železa neprišli do Tikópie skôr ako asi o storočie neskôr. Nech je už niekoho názor na toto datovanie akýkoľvek, jedna výpoveď nezapadá do časovej schémy—buď bola skutočná svätyňa postavená omnoho neskôr, keď už poznali železo; alebo bol príbeh o abstraktnej duchovnej svätyni, pri stavbe ktorej bola alternatíva spevnenia železom vymyslený dodatočne. Ja sa domnievam, že pravdivá je tá neskoršia. V oboch prípadoch je však evidentná plastičnosť mýtu, jeho vlastnosť prispôbitel'nosti. Okrem toho je tu ešte jedna vec. Oba tieto príbehy môžeme oprávnene kategorizovať ako mýty. Zaoberali sa hlavnými postavami panteónu, vzťahovali sa k jednému z najdôležitejších *sacrum* v Tikópii, boli rozpovedané za určitých podmienok utajenia, verilo sa, že sú pravdivé a boli určené na to, aby vysvetlili vec veľkej dôležitosti pre všetkých obyvateľov Tikópie, totiž, ich nedostatok železa. Ako, alebo kým boli tieto verzie mýtu vymyslené neviem, ale pokiaľ ide o to kedy—nemohlo to byť o viac ako o storočie skôr, ako som spravil záznam.

Môj druhý prípad sa týka genézy mýtu, či skôr procesu vymýšľania mýtov. Vynára sa v súvislosti s vysoko posvätným kameňom, ktorý bol symbolom Boha Chobotnice a ktorý pri správnom zaobchádzaní zaručoval bohatú úrodu a najmä šťastie pri rybolove. Tento kameň ležal v posteli lemovanej listami z rastliny cykas, v sade Takarito, v oblasti Faea a bol známy tiež pod menom Te Atua i Takarito–podľa Božstva toho miesta. Podľa tradície tam kedysi stála svätyňa a toto miesto slúžilo každý rok Ariki Kafikovovi na dokončenie sezónnych rítov Práce Bohov umytím posvätného kameňa, vyrobením nového lemovania postele, obetami a libáciami bohom a duchom predkov spájaných s touto svätyňou. V roku 1929 boli ríty v Takarito v plnom prúde.⁷ Keď som sa v roku 1952 vrátil do Tikópie, už ich nepoužívali. Stalo sa tak na žiadosť Ariki Kafiku, približne okolo roku 1935. Udalosti súvisiace so zanechaním týchto rítov poukazujú na komplexnosť náboženského myslenia Tikópčanov a tiež na niektoré procesy obsiahnuté v tvorbe mýtu.

S každoročným rituálom Takarito bol spájaný slávnostný zber, pri ktorom členovia rituálnej skupiny potichu, ale verejne vstúpili postupne do každého sadu v okolí a zobrali malé množstvo úrody na obetu a na jedlo zo svätyne. V roku 1929 bolo tento zber, ktorý sa nazýva *aru*, ešte stále v prevádzke, aj keď sa ľudia z Faea, oblasti, kde sa symbol božstva nachádzal, už pred niekoľkými rokmi stali kresťanmi a viac tieto pohanské rituály nepodporovali. V roku 1952, počas rozhovoru so synom Ariki Kafika o využívaní sadov, som sa prvý krát dopytal, že ríty Takarito sa viac nepoužívajú. Vysvetľoval, že aj on sám, rovnako, ako jeho bratia,

6. Firth, *Work of the Gods*, s.211.

7. Ibid., kap. 10.

brával jedlo zo sadu namiesto náčelníka, ktorý je už pristarý na to, aby mohol obrábať pôdu. Rituál *kava* bol však kvôli námietkam ľudu voči zberu *aru*, tejto legitímnej krádeži ich úrody zrušený. Hovorí sa, že kvôli tomu nadávali svojmu náčelníkovi, takže starý muž povedal „Vzdajte sa toho, a *kavy* tiež.“ Keď som sa spýtal náčelníkovho syna, či je pre ľud dobré, alebo zlé takto namietat' odpovedal „Je to zlé–je to dobré a aj zlé,“ mysliac tým, že bolo ich právom protestovať, ale nemali zakročiť voči starým zvyklostiam.

O čosi neskôr som sa rozprával s Pa Fatumaruom, jedným z pohanským starších z Taumako o „*Work of the Gods*“. Znova som sa spýtal na príčinu zrušenia Takaritských rítov. Odpovedal, že učítelia z Misie odstránili kameň z miesta, na ktorom odpočíval. Podľa jeho príbehu nejaký čas na to, ako som z Tikópie odišiel, zobrali posvätný kameň „misionári“, teda nejakí miestni učítelia z Misie, a ukryli ho v kríkoch. Potom čakali čo sa stane–a on sa sám dostal na svoje miesto! Tak ho zobrali a vyhodili z kanoe do mora. Čoskoro pozorovali, že bol

späť na svojom mieste! Potom ho vzali a použili ako kameň do pece v zemi na varenie saga. (Mali v úmysle degradovať symbol božstva použitím kameňa na podradnú úlohu variť jedlo; možno dúfali, že kameň pod vplyvom tepla v peci pukne.) Výsledkom tohto manévru bolo však to, že skrze silu kameňa zostalo jedlo surové! (Tu v nazhromaždenej rodine, počúvajúcej príbeh so mnou vypukol smiech.) A tak Ariki Kafika upustil od rítov.

Spýtal som sa kde je kameň teraz. Odpoveď bola „Nevieme, či je späť na svojom mieste, alebo ešte stále v peci.“ Potom rituálny starší dodal, že neskôr zomrel syn kňaza z Misie. S priateľom sa vydali na zámorskú plavbu. Narazili s kanoe na útes a napadol ho žralok. Do žraloka vstúpil boh a mladý muž bol pohryzený, na následky čoho zomrel. Tiež povedal, že po tom, ako náčelník upustil od rítov, začali sa ryby v Tikópii vyskytovať v malom množstve pre mužov, ktorí chytajú ryby na mori, aj pre ženy, ktoré chytajú ryby z útesu. Toto sa zhodovalo s pohanským názorom, že jedným z cieľov rituálu Takarito bolo zvýšenie výskytu rýb.

O niekoľko týždňov neskôr som znova preberal túto záležitosť s tým istým mužom. Povedal mi, že učiteľ z Misie, ktorý sa dostal do kontaktu s kameňom bol jedným z mladších synov kňaza z Misie. Poznamenal som, že páchatelovi samému sa nič nestalo. „Oh, zasiahlo to jeho brata,“ odpovedala starešinova žena (sama pokrstená kresťanka). Jej manžel dodal, že učiteľ, ktorý sa toho zúčastnil sa vskutku jedného dňa pošmykol a spadol z úbočia vrchu, zranil sa a nikdy už nebol ako predtým. (Bola to pravda, nebol v dobrej fyzickej kondícii.) Na počudovanie, ani jeden z mojich informátorov nespomenul smrť najmladšieho syna učiteľa z Misie. Spýtal som sa teda, či sa aj toto pripisovalo svätokrádežnému činu. „Nie; keď zomrel, prekladanie kameňa sa skončilo–toto je iné,“ bola jeho odpoveď. V každom prípade však potvrdil príbeh ktorý som medzitým počul, že kňaz sa vyhýbal kontaktu s Takaritským kameňom. Podľa záznamu povedal „Pôvodné veci v zemi sú prítomné v každej zemi; nezasahujte do nich.“ Ak je to pravda, nemuselo to byť z rešpektu, ale preto, že nebol ľahostajný voči všetkým takýmto „poverám.“ Neskôr som od iných mužov (vrátane kresťanov a odpadlých kresťanov), pri rôznych príležitostiach počul ten istý príbeh–aj keď jeden z nich podal poradie nehôd v opačnom poradí. To, že učiteľ z Misie mal toľko problémov zbaviť sa kameňa, a všetko zbytočne, bolo vo všeobecnosti považované za vtip. Zdalo sa, že názory na to, či je kameň teraz späť vo svojej posteli, či je posteľ prázdna, alebo či je v nej už iný kameň sú rôzne. V každom prípade, tými najbližšie zainteresovanými bolo považované za všeobecný poznatok, že kameň bol teraz na svojom mieste. Rituálny starešina mi povedal, že jeden z mladších Tikópskych vodcov, John Fararava, ktorý bol popredným kresťanom a zároveň stále členom domu Kafika vyhlásil, že božstvo bolo skutočne tam.

Vlastnil podiel na sade Takarito a bolo zaznamenané, že strihal listy z rastliny cykas a obnovoval lemovanie postele, v ktorej ležal kameň vyrábajúc tak preň „dom“, tak, ako v tradičných mýtoch. Asi o mesiac neskôr mi starší muž z tej istej rodiny, brat Fararavovho otca, tiež kresťan, osobne povedal, že tam spozoroval božstvo—ten istý, nie odlišný kameň. Tiež chcel, povedal, odrezat' listy z rastliny cykas a niektoré ráno olemovať posteľ. Potom som sa na to spýtal samotného Ariki Kafiku. Povedal mi príbeh o hádzaní kameňa preč, že zmizol buď v oceáne, alebo v peci, ale sám od seba sa znovu objavil vo svojom dome. Povedal, že John Fararava (ktorý bol jeho vnuk) ho videl a povedal mu „Starý otec! Boh prišiel a je tu, čo treba urobiť?“ Fararava sa potom spýtal, či by sa ríty Takarito nemali okamžite obnoviť. No starý náčelník odpovedal „Oh, nebude sa v nich pokračovať. Misionári trvali na tom, aby sa z toho spravila zábava. Boh sa vrátil, aby zostal bývať vo svojom obydľí, ale nič viac sa nevykoná, pretože tam je jeho miesto.“ Týmto myslel, že božstvo sa vrátilo a to stačí; krajina bola v jeho právomoci, ale žiadne ďalšie ríty sa konať nebudú, pretože kresťania sa ich vždy pokúšali prekaziť. Tiež povedal, že naposledy pozoroval stratu kameňa keď išiel vykonať rituál. V posteli videl cykasové listy, no posteľ bola prázdna— nebolo tam žiadne božstvo. Hľadal a hľadal, no kameň chýbal. Potom pokračoval so svojou skupinou vo vykonávaní rítov, nerobili však žiaden ceremoniálny zber, ako bolo zvykom. Po tomto, povedal, sa kameň vrátil. Bolo nemožné získať presnú predstavu, čo sa nakoniec stalo v tomto prípade a pre mňa bolo nevhodné, aby som sa šiel osobne pozrieť či kameň je, alebo nie je na svojom mieste. Zdalo sa byť jasné, že kameň bol odstránený zo svojej postele jedným, alebo viacerými učiteľmi z Misie, združenými s rodinou kňaza. Zdalo sa tiež hodnoverným, že kameň bol potom vrátený na svoje miesto—nemožno povedať či jedným z delikventov, ktorý sa bál ďalšieho zmätku vo svojej rodine, alebo najmladším členom Kafika, ktorý nechcel povedať náčelníkovi, že manipuloval s posvätným kameňom.

V každom prípade to však pohania jednoznačne považovali skôr za triumf, než porážku—ich boh sa podľa nich obhájil. Kresťania sa to nesnažili vyvrátiť. Vcelku sa zdalo, že akceptujú hlavné udalosti v príbehu. Od rítov Takarito sa upustilo kvôli definitívnemu rozhodnutiu Ariki Kafika. S týmto boli spojené nie neprirodzené námietky kresťanskej časti obyvateľstva Faei ako celku voči úkonom ceremoniálneho zberu na podporu pohanských rituálov a pohanského boha. Dôvody tohto rozhodnutia boli tak politické, ako náboženské. Narábanie s kameňom nezasvätenými osobami bol priestupok; odplatom zaň bolo pobúrenie a nepríjemnosti. Hlavnou príčinou tohto zrušenia bol však politický tlak prichádzajúci zo zákulisia. Ako povedali niektorí ľudia, bolo to „pretože vo Faei bolo zavedené kresťanstvo“, alebo „pretože

misionári nechceli, aby Ariki Kafika viac vykonával *kavu* vo Faei“, alebo ako povedal sám Kafika „kvôli námietkam rodiny kňaza.“

Ako náčelník s najväčšou zodpovednosťou za verejné veci celej komunity, nechcel vyvíjať žiadne akcie, ktoré by odcudzili polovicu obyvateľstva Tikópie a sťažili mu sociálnu spoluprácu s nimi.

Zdá sa, že takáto bola situácia pri kryštalizácii vznikajúceho mýtu. V rokoch 1928–29 som si vypočul podobné príbehy o strašných dôsledkoch narušenia boha z Takarito.⁸ Keď Pa Fatumaru, rituálny starešina, rozprával príhody v roku 1952, tiež sa odvolával na skoršie prípady. Za roky sa potom nazhromaždilo množstvo údajných incidentov pripisovaných silám kamennému symbolu boha. Tieto môžeme považovať za súčasné mýty. Zaoberajú sa silami a činnosťami vysoko sakrálneho predmetu; aj keď to neboli v žiadnom prípade tajné príbehy, boli rozpovedané v súkromí týkajúceho sa tejto sakrálnej bytosti; verilo sa, že sú úplne pravdivé; a podporovali a zavádzali určité množstvo presvedčení a hodnôt v tradičnej schéme Tikópie. Príbehy samy o sebe boli celkom nedávne a správy o tom, čo sa stalo boli rôzne. No okrem „tvrdého jadra“ kresťanských skeptikov, väčšina populácie Tikópie, kresťania aj pohanovia, bola názoru, že opísané udalosti sa skutočne nejakým spôsobom stali: počiatkové násilie antagonistov a reakcia ohrozovaného božstva nadľudskou mocou; zábavný dôsledok snahy degradovať symbol božstva a konečný trest svätokrádežníka.

8. Firth, *We, The Tikopia* (1936), s. 49; *Work of the Gods*, s.292.

Táto ilustrácia mýtu v jeho formatívnej fáze poukazuje na dôležitý aspekt jeho vzniku. Nevystupuje tu jednoducho ako nejaký cvik intelektu, alebo predstavivosti. Aspoň jeden typ mýtu vystupuje v odpovedi na problém, keď má byť zabezpečené opodstatnenie a vysvetlenie udalosti pri ktorej má byť zachované spoločenské postavenie alebo iné materiálne výhody. V tomto prípade sa počas sporu stratilo niečo závažné—právo vykonávať zber úrody v mene boha. A predsa sa celá vec do určitej miery v očiach kresťanov aj pohanov zarovnala, zdalo by sa, že kvôli zásahom nezmenšenej moci boha. Mýty o jeho návrate a potrestaní narušiteľov jeho dôstojnosti zaručili jeho pohanským stúpencom pokoj a zadosťučinenie. Zjavne sa im veľmi páčili príbehy o víťazstve boha nad jeho protivníkmi. Nakoniec boli tieto príbehy vysvetlením príbehu; horlivý útok kresťanov vyústil v zastavenie rítov (a napokon, v širšom kontexte ku konverzii celej pohanskej Tikópie na kresťanstvo). No bola tu aspoň nejaká nemateriálna kompenzácia materiálnej straty pre pohanov. V tomto prípade malo vytvorenie dobového mýtu signifikantnú funkciu kompenzácie.

Kapitola 9.

Flexibilita mýtu podľa Van Baarena

Výsledky antropologických terénnych výskumov Malinowského, Firtha a ostatných, mali významný vplyv na štúdium mýtov v iných vedných disciplínach. Napríklad študenti histórie náboženstva študovali etnografické výsledky výskumov, ktoré sa týkali mýtov z celého sveta. Ako príklad môžeme uviesť študentov z 19. storočia, akými boli napríklad Frazer a Lang, ktorí prečítali všetky etnografické spisy, ktoré boli vtedy dostupné. Rozdiel je len v kvalite etnografických prác o mýtoch.

V tomto príspevku od Th. P. van Baarena, profesora religionistiky a egyptológie na Univerzite v Groeningene, sa môžeme dozvedieť niečo viac o flexibilita mýtov. Autor nadväzuje na článok Firtha, ktorý mu predchádza. V tomto článku nájdeme sotsifikovanú diskusiu o takých otázkach, ako a či má mýtus relatívne nemenný charakter, či sú mýty len teoretické a za úlohu majú objašňovať alebo či sú praktické a dajú sa uplatňovať v každodennom živote.

Náboženstvo vo všeobecnosti, tak ako aj náboženstvo primitívnych národov, sa vždy chápalo ako niečo veľmi konzervatívne. No s určitou pravdepodobnosťou je zrejmé, že veľa náboženstiev, zahrňujúc aj náboženstvá neliterárnych kultúr, vykazuje vysoký stupeň flexibility. Mýtus, ak ho definujeme ako základ, pôvod, na ktorom je postavená spoločnosť, je flexibilný (na rozdiel od teórie). V praxi sa mýtus môže meniť, tak ako sa nemení v teórii. Tento proces zmien je ľahšie uskutočniteľný u národov s neliterárnou kultúrou ako u národov s písanou kultúrou a tradíciami.

Napriek tomu mýty sú stále predmetom diskusie vo vedách o náboženstve¹, no ich flexibilita do určitej miery unikla pozornosti bádateľov. Je to oprávnené tvrdenie, pretože v roku 1960 R. Firth vydal významný článok o „The Plasticity of Myth.“² Aj napriek tomu, že štúdium mýtov ponúka stále veľa zaujímavých problémov, tento článok je zameraný len na flexibilitu, nie v zmysle degenerácie alebo sekularizácie, kedy jednotlivý mýtus je v procese straty svojej funkcie, niekedy sprevádzajúcej kompletného vymiznutia daného mýtu, ale v zmysle jeho adaptability na nové situácie. Zmena v mýte neznamena, že mýtus začína strácať svoju funkciu a možno aj sám zanikne, práve naopak, zmeny v mýte zamedzujú strate funkcie mýtu a takisto jeho vymiznutiu. Mýtus sa vlastne adaptuje na novú situáciu.

¹ Spomeniem iba tri súčasné články: C. Colpe, Mythische und religiose Aussage ausserhalb und innerhalb des Christentums: beitrage zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, Festschrift Wolfgang Trillhaas, zum 65. Geburtstag (Berlin, 1968), pp. 16-36. L. Honko, Der Mythos in der Religionseissenschaft, Temenos 6 (1970), 36-67. K. Rudolph, Der Beitrag der religionswissenschaft zum problem der sogenannten Entmythologisierung, Kairos (1970), pp. 183-207.

² R. Firth, The Plasticity of Myth, Ethnologica 2 (1960), 181-88.

Uvediem jeden príklad z našej vlastnej kultúry. Spomeňme si koľko rôznych teologických škôl pretvorilo za posledných 150 rokov mýtus o stvorení z prvej kapitoly Genesisu.

Na pochopenie flexibility mýtu uvediem zopár ďalších príkladov. Tahiti, pred príchodom Európanov, boli pod správou kráľa, ktorý musel pochádzať z významnej šľachtickej rodiny. Tahitské mýty zvykli byť prednášané duchovným na významných festivaloch, a bolo nesmierne dôležité, aby tento prednes bol bezchybný. Duchovný, ktorý spravil chybu, mohol byť popravený. V tejto rovine bol tak mýtus chránený pred zmenami a myslíme si, prihladnuc na Durkheima, že udržiavanie tradície bolo úlohou mýtov. Ak sa zmenila vládnuca dynastia, problém nastal v tom, že súčasný mýtus už viac nebol v súlade s novou politickou situáciou. Na vyriešenie tohto problému, duchovní vždy pri prednášaní mýtov robili nepatrné zmeny až dovtedy, kým sa mýty úplne neadaptovali na novú situáciu. Oficiálne však mýtus zmenený nebol. Polinézski duchovní mohli tieto zmeny robiť nielen vtedy, keď sa menila dynastia, ale aj pri iných príležitostiach.

Druhý príklad budem čerpať z Bornea. Na Borneu existuje (alebo existoval) zvyk prinášať obeť, pri stavbe domu. V starších časoch sa pri tejto príležitosti prinášali ľudské obeť v podobe otroka. Ten bol umiestnený do jamy pre hlavný pilier, na ktorom mal stáť celý dom. Otroka bol zabitý tak, že bol vlastne zatĺkaný týmto pilierom. Neskôr Holanďania tento zvyk zakázali, čo malo za následok menšie zmeny v mýte o prinášaní prvotnej obeť. Prestali sa obetovať otroci a namiesto nich sa začali prinášať obeť v podobe vodného byvola.³

Tretí príklad budem čerpať od Anuakov, kmeňa z povodia vyššieho Nílu. Tí rozprávajú mýtus o pôvode smrti, ktorý je viac či menej rovnaký s mýtom s rovnakou tematikou u kmeňa Dinka a Nuer. Anuakovia majú ale ešte doplnkový mýtus, ktorý ostatné kmene nepoznajú. V skratke, hovorí, že Boh stvoril bieleho aj čierneho človeka. Keď Boh ochorel, požiadal čiernych ľudí, aby dali kožu do zásob, keď zomrie. Oni však odmietli splniť jeho žiadosť, mysleli si: „Prečo by sme sa mali obťažovať, ak už aj tak zomrie?“ Na to Boh povedal: „Vy zlí, škaredí bieli ľudia, dajte mi kožu.“ A bieli človek mu dal kožu, a o je dôvod, prečo dal Boh bielym ľuďom silu a bohatstvo a čiernych odsúdil na chudobu a biedu.⁴

Otázkou zostáva, prečo sa tento mýtus objavil len u Anuakov a nie aj u ostatných príbuzných kmeňov. Na túto otázku máme jednu z možných odpovedí. Lienhardt píše, že Anuakovia sú zainteresovaní do predvídania smrti. Vysvetľuje to takto: Príprava na smrť je základnou súčasťou nie len ich filozofie, ale aj systému, ktorý odkazuje, že aj tradícia aj

³ H. Sharer, Die Bedeutung des Menschenopfers im Dajakischen Totenkult, Mitteilungsblatt der deutschen Gesellschaft für Volkenkunde, Hamburg, 1940, p. 25.

⁴ G. Lienhardt, The situation of Death: An Aspect of Anuak Philosophy, in Witchcraft, Confessions and Accusations, ed. Mary Douglas (London, 1970), pp. 282-83.

materiálne vlastníctvo je zabezpečené. Anuakovia majú zvyk vysloviť poslednú vôľu, ktorá má vysokú hodnotu a tak vlastní vzácné dobro, s ktorým môžu voľne disponovať, nakoľko sa chápe ako osobné vlastníctvo. Bohatstvo ostatných kmeňov sa vzťahuje najmä na dobytok, ktorý ale nie je v osobnom vlastníctve. Tieto údaje možno ešte nie sú dostatočné, ale ako môžeme vidieť, ako je kultúra Anuakov zaujatá politickým systémom, úplným rozdielom v tejto úcte od kmeňov Neurov a Dinkov.

V mnohých prípadoch, ako v našom druhom a treťom príklade, zmenu mýtov zapríčinili vplyvy z vonku. Papuánci s Wantoat náboženstvom na severe Novej Guiney majú mýty o stvorení, pôvode svojho vlastného kmeňa a susedného kmeňa, v ktorom vystupujú ako príbuzný, ktorý pochádzajú z polien bambusov. Každý kmeň má svoje vlastné bambusové poleno, z ktorého pochádza. Keď neskôr prišli bieli ľudia na Novú Guineu, aj im boli pridelené takéto bambusové polená, z ktorých pochádzajú. Počas druhej svetovej vojny, kedy bola Nová Guinea okupovaná Japoncami, boli pridelené bambusové polená aj nim.⁵ Vráťme sa ale späť do Afriky, Vansina píše: Množstvo mýtov je výhradne určené na vysvetľovanie existencie sveta a spoločnosti, a ich funkcie opodstatňovať, dokladať existenciu politických štruktúr. Dôkazom tejto funkcie mýtov je existencia mýtov v rôznych častiach Afriky, ktoré vysvetľujú, objasňujú príchod Európanov a ich administratívy do Afriky.⁶

Zmeny v technológiách môžu tiež viesť k zmenám v mýtoch. Firth hovorí o mýte z Tikopie, v ktorom sa spomína chrám, v ktorom sa objavujú železné klince. Firth ďalej hovorí, že tento mýtus nemohol existovať v takejto podobe skôr ako na začiatku 18. storočia.⁷ Mýtus má dvojitý význam. Na jednej strane opisuje budovu ako centrálnu svätyňu, ktorá je v rovnakom čase postavená na zemi a v nebi a na druhej strane odpovedá na otázku prečo majú bieli ľudia železo a obyvatelia Tikopie tento materiál nepoznajú. Veľký boh, ktorý stavia chrám v nebi volá na svojich bratov na zemi, ktorí tam stavajú tiež chrám, aby mu podali železné klince, no oni mu namiesto toho podajú iba pôvodné pracovné materiály, ako sú kokosové vlákna, s ktorými sa jednotlivé trámy spájajú, zväzujú. Veľký boh sa nahneval a za trest im zobral všetko železo a dal ho bielym ľuďom.⁸

Ak sa nejaký prvok vyskytuje vo viacerých prípadoch, môžeme hovoriť o synkretizme, no nie je isté, či problematika mýtu sa tiež dotýka tohto problému. Mýty sa totiž menia aj bez

⁵ C.A.Schmitz, Wantoat: Art and Religion of the Northeast New Guinea Papuans (The Hague, 1963), p. 59

⁶ J.Vansina, Oral tradition: A study in Historical Methodology (London, 1965), p. 51

⁷ Firth, Plasticity of Myth, p. 182

⁸ Firth, Plasticity of Myth, p. 183

vonkajších vplyvov. Synkretizmus je len jeden z mnohých možných dôvodov vnútorných zmien mýtov, ale príčina tohto procesu je, podľa môjho názoru, v charaktere mýtu samotného.

V neliterárnych spoločnostiach sú zmeny v mýtoch oveľa ľahšie uskutočniteľné ako v spoločnostiach s písanou tradíciou, nakoľko ústna tradícia sa mení a manipuluje ľahšie ako tá, ktorá je spísaná, teda je fixne potvrdená. V takýchto kultúrach je jednoduchšie tvrdiť, že žiadne zmeny neprebiehajú, aj keď sa v skutočnosti dejú. To čo píše Turner o rituáloch neliterárneho spoločenstva Ndembu of Rhodesia je, podľa môjho názoru, tiež platné pre mýty tohto spoločenstva: Z mojej skúsenosti...Som pripravený tvrdiť, že žiadne prezentovanie, predvádzanie kultového rituálu sa nikdy nepodobalo inému rituálu. (každý rituál sa predvádzal inak).⁹ Veda o náboženstvách trpela viac z akéhosi optického klamu, ilúzie, okrem toho zosilneného nepresnými teoretickými predpokladmi, že primitívne kultúry sú vysoko statické, nemenné. Faktom je, že o mnohých primitívnych kultúrach máme málo zdrojov, častokrát iba jeden. Taktiež odpovede informátorov sa vzťahujú iba na to obdobie, na ktoré si pamätajú. (nezachytený historický vývoj). Takéto odpovede majú hodnotu len stanoviska či princípu. Z tohto teda pramení nepravdivý obraz primitívnych národov ako statických, nemenných. Firth sa zaoberal otázkou miery fixnosti, ktorá je očakávaná od mýtov.¹⁰ Správne prichádza k záveru, že možno pre nedostatok dokladov, sú mýty chápané ako niečo večné, s určitou kvalitou, ktorá pramení z ich „veku“. Tiež spomína, určitú neochotu, s ktorou sa zmeny v mýtoch chápu.

Jeden z dôvodov takéhoto konceptu nemennosti mýtov, je podľa môjho názoru, fakt, že zakladatelia vedy o náboženstve (prví religionisti) si boli vedomí veľkého rozdielu, ktorý existuje medzi všeobecným náboženskými výpoveďami, ktoré sú viac či menej teoretického charakteru a medzi náboženským správaním sa, takým aké v skutočnosti je. Ukážeme si t o na príklade. Ako píše Marwick, všeobecný názor hovorí, že v Cewe (východná Afrika), 93% zomretých je obeťou čarodejníctva a 73% čarodejov sú ženy. Pri overovaní týchto teórií v praxi na danom území, zistil, že 55% zomretých je obeťou čarodejníctva a 42% čarodejov sú ženy.¹¹

Rád by som pripomenul, že schopnosť meniť sa je jednou zo špecifik mýtov. Iba štúdium zmien v mýtoch môže odhaliť všetky možné varianty tohto fenoménu.

Všeobecne môžeme povedať, že veda o náboženstve (religionistika) v poslednej polovici storočia diskutuje o tom, či sú mýty hlavne teoretické a vysvetľujúce alebo či sú na prvom

⁹ V.W.Turner, Chihamba, the White Spirit: a Ritual Drama of the Ndembu (Manchester, 1969), p.3

¹⁰ Firth, PLasticity of Myth, p. 182

¹¹ M.Marwick, Witchcraft as a Social Strain-Gauge, inWitchcraft and Sorcery, ed. M.Marwick (Harmondsworth, 1970), pp. 284-85

mieste ich funkcie (Malinowski). Môže sa zdať, že tento problém nie je dôležitý. Všetky mýty, možno bez výnimky, vysvetľujú niečí pôvod. V prvej kapitole knihy Genesis je množstvo takýchto mýtov ako napríklad šalamúnové ostrovy. V knihe sa objasňuje pobrežie týchto ostrovov. Prečo je rovné...¹² Takéto mýty sa nazývajú etyologickými. Okrem nich existuje množstvo ďalších, ktoré majú podobný obsah, napr. Eschatologické mýty...

Na druhej strane je pravdou, že mýty sú esenciálnou podstatou náboženstiev a ako určité pravidlo majú viac či menej významnú praktickú funkciu, čo je zrejme o veľa viac dôležitejšie ako ich teoretické funkcie a ich schopnosť, ich charakter vysvetľovať, objasňovať niečo (napr. stvorenie...). Myslím si, že sa stala chyba, ktorá viedla k deleniu mýtov na vysvetľujúce a na mýty ako chartu. Tiež sa predpokladá, že mýtické vysvetľovania sú dané, určené a vyhľadávané, pretože existuje určitá potreba autoritatívneho usporiadania sveta a života. Neexistuje žiadna antitéza k tomuto tvrdeniu, ale iba dva aspekty jednej rovnakej veci. Z každého objasňovania, vysvetľovania, či už mýtického alebo nie, nám vychádza určitá autorita, ktorá má vplyv na sveta a život. A to je dôvod prečo sú všetky mýty na jednej strane vysvetľujúce a zároveň sú aj chartou.

Mýty vysvetľujú prečo a kedy a ako... Toto objasnenie nie je len autoritatívne, pretože je podané vo forme mýtu, teda mýtus má autoritu, pretože podáva objasnenie. Samozrejme, že poznáme rôzne stupne autority: vysvetlenie podané pomocou mýtu obsahuje autoritu celého spoločenstva, ktoré verí v daný mýtus. Privátne vysvetlenia majú malú alebo žiadnu autoritu.

Na záver by som rád zhrnul v skratke znaky a dôsledky flexibility mýtov:

1. mýtus objasňuje určitý jav, vec (prečo, ako...)
2. fakt, že toto objasnenie je súčasťou mýtu, mu dáva viac ako len ľudskú autoritu
3. Funkcia autority mýtov pôsobí ako súčasť systému viery a predstáv náboženstva
4. Náboženské správanie sa je z časti determinované autoritou mýtu, z časti silou, ktorá vyplýva z praxe
5. Ak sú obidve sily v harmónii, tak potom dochádza k takej forme správania sa, ktorá má zmysel v obidvoch smeroch (pre obidve sily)
6. Ak tieto sily nie sú v harmónii, potom dochádza k tomu, že správanie sa má zmysel len pre jednu silu, a stráca zmysel pre tú druhú
7. V takejto konfliktnnej situácii medzi mýtickou a svetovou realitou sa musí jedna sila zmeniť alebo zmiznúť

¹² G. Thomas, Customs and Beliefs of the Natives of Buka, Oceania (1931-32), p. 220

8. Charakter mýtu je v protiklade so strácaním sa, teda predstavuje niečo stále, ale neplatí to vtedy, ak hovoríme o jeho schopnosti meniť sa, pretvárať sa.
9. Náš svet je len veľmi málo otvorený zmenám, a preto má mýtus schopnosť meniť sa, aby menil aj svet
10. Objavenie písma malo za následok skazu, pretože tým pádom sa mýtus môže fixne zapísať a mení sa už potom ťažšie

História náboženstiev nás učí, že v tejto situácii je flexibilita mýtu prenesená do jeho interpretácie, vysvetľovania. Vysvetľuje to dôležitosť funkcie tejto disciplíny vo všetkých náboženstvách založených na svätom písme. Je všeobecne známe, že v primitívnych náboženstvách existuje veľké množstvo rôznych interpretácií, rôznych podôb jedného mýtu a len ťažko je určiť, ktorá verzia je tá všeobecne uznávaná, autoritatívna a pôvodná.

Kapitola 10.

Pád človeka podľa Frazera

Ako bolo stále viac a viac mýtov zaznamenaných cestovateľmi, misionármi, koloniálnymi správcami, prípadne etnografmi a folkloristami, stalo sa veľmi zriedkavým, aby boli niektoré mýty úplne jedinečné. Komparatívna metóda, vypožičaná čiastočne z porovnávacieho štúdia jazyka, mohla byť ľahko aplikovaná aj na mýtus. Porovnávaním podobných mýtov, v rôznych kultúrach, sa vedci pokúsili o rekonštrukciu hypotetickej originálnej formy mýtu, z ktorého sa teoreticky všetky neskoršie mýty odvodzovali. Podľa unilineárnej evolučnej teórie, ktorá bola inšpirovaná darwinovým modelom, sa verilo, že všetky národy sveta prešli cez identické stupne divokosti, barbarstva a kultúry. Predpokladom spájaným s mýtmi bolo, že patrili k primitívnemu obdobiu divokosti. Ako sa človek vyvíjal, tak sa mýtus prenášal. Pokrok pre ľudstvo znamenal opak pre mýtus. Argumentovalo sa tým, že posvätný mýtus sa stal svetským ľudovým príbehom v dobe barbarstva (barbarstvo bolo chápané tak, že ľudia sa stali negramotnými roľníkmi, ktorí nakoniec medzi kultúrnymi spoločnosťami úplne vymierajú). Pretože takto to bolo postulované, vývoj sa zdal byť naozaj unilineárny, inými slovami, uberal sa v jedinej línii, čo túto osobitnú formu porovnávacej metódy mimoriadne povzbudilo. Civilizovaní bádatelia (na konci 19. stor.), ktorí chceli spoznať svoje vlastné korene, svojich vlastných predkov sa mali jednoducho pozrieť na súčasných divochov. Títo divosi, používajúc ďalej túto hroznú, avšak vtedy bežnú, etnocentrickú a rasistickú nálepku, žili v prítomnosti len ako starovekí predchodcovia Angličanov, Francúzov, atď. Porovnávaním úlomkovitých pozostatkov vraj bolo stále možné nájsť medzi kultúrnymi národmi s plnšími a originálnymi formami rovnaké zložky ako medzi súčasnými prírodnými národmi, čo malo objasniť mnohé nepochopiteľné záhady modernej civilizácie. (pre výbornú ilustráciu intelektuálneho prostredia v ktorom evolučná teória kvitla, pozri... J.W. Burrow, Evolution and Society : A Study in Victorian Social Theory (Cambridge, 1966).

Vo svetle tejto teoretickej orientácie, je pochopiteľné prečo bolo toľko záujmu o správy robené misionármi a všetkými inými, ktorí navštívili primitívne národy. Tieto dáta mali byť veľkou pomocou pri objasňovaní chaotických detailov dnešnej civilizácie. Bolo iba otázkou času, kedy bude táto verzia komparatívnej metódy aplikovaná na bibliu.

Medzi evolučnými unilineárnymi antropológmi vyniká meno J.G. Frazera (1854-1941). Klasicista a knižný antropológ J.G. Frazer bol jedným z najčítanejších ľudí svojich čias, hlavne v oblasti zvykov a mýtov. Jeho trinásť zväzková Zlatá ratolesť sa považuje za jedno z

najvýznamnejších zostávajú etnografických dát aké sa kedy vôbec zhromaždili. Jeho technikou skoro vo všetkých prácach, bolo zhromaždiť čo najviac ilustrácií-názorných príkladov z danej magickej praxe alebo mýtu, koľko sa len dalo. Všetko, čo našiel v tlači bolo považované za legitímny zdroj. Horlivou citáciou množstva príkladov dúfal, že rozozná vzor alebo prinajmenšom poskytne prvotné dáta pre neskorších teoretikov. Niekedy však len samotná masívna dokumentácia tak preťažila čitateľa, že zabudol na čo mal materiál poukázať. Súčasní antropológovia majú námietky proti faktu, že Frazer často vyberal etnografické fakty mimo ich kultúrnych súvislostí, aby zapadali do nejakého priečinka jeho tvorby. Avšak čítanie Frazerovej antropológie je nádherná estetická skúsenosť, pretože písal s neobvyklou slušnosťou a humorom. Prostredníctvom jeho prác, sa mu podarilo objaviť mnoho nálezov z neznámych etnografických správ a misijných zápisov, takže zaujal aj pozornosť vzdelanej verejnosti. Jeden z dramatických príkladov Frazerovej metódy, má byť objav jeho duchaplnnej aplikácie porovnávacej metódy k pádu ľudí v Genesis. Na základe skúmania pôvodu mýtov smrti po celom svete, z rôznych prírodných spoločností, sa domnieval, že bude schopný vysvetliť črty príbehu Genesis tak, že budú úplne zrozumiteľné. Čitateľ by mal mať na pamäti, že v čase keď Frazer písal, nejestvovali žiadne jednoduché prostriedky na skúmanie rozsiahleho množstva podobných, či paralelných mýtov. Iba čítaním obrovského množstva kníh a eseí bol niekto schopný zostaviť súhrn adekvátnych paralelných textov.

Od Frazerových čias, boli štúdie rozličných pôvodov mýtov smrti opustené. Ukazuje sa, že ani jeden typ nie je univerzálny, ale skôr že každá kultúrno-zemepisná oblasť má svoje vlastné charakteristické typy/druhy. V Afrike sa najbežnejší mýtus točí okolo poslov, ktorí zlyhali pri doručovaní odkazov. Frazer nazval tento typ „prevrátenou správou“. Typicky, boh posielal chameleóna k ľudstvu, aby oznámil, že človek bude mať večný život a jaštericu s odlišnou správou, že človek zomrie. Stáva sa však, že chameleón sa oneskorí, jašterica dorazí prv, a tým sa zaistí vstup smrti do tohto sveta. Toto je len jeden z viac ako tuctu typov afrických pôvodov mýtov smrti, podľa vynikajúcej porovnávacej štúdie od Hansa Abrahamssona, *The Origin of Death : Studies in African Mythology*, *Studia ethnographica Upsaliensia* no.3(1951), 1-176., alebo Bernhard Stuck, „Das Chameleon in der afrikanischen Mythologie,“ *Globus* 96(1909), 175-77. Miklos Veto, „Le Rôle de l'homme dans les mythes de mort chez les Bantous de l'Afrique orientale et du Congo,“ *Zaire : Revue Congolaise* 15(1961), 75-93. Denise Paulme, „Two Themes on the Origin of Death in West Africa,“ *Man* 2(1967), 48-61. Dominique Zahan, „Essai sur les mythes Africains d'origine de la mort,“ *L'Homme* 9, no.4(1969), 49-50. Pôvod mýtov smrti u Amerických indiánov, pozri: Franz Boas, „The Origin of Death,“ *Journal of American Folklore* 30(1917), 486-91. R.Dangel, „Mythen

vom Ursprung des Todes bei den Indianen Nordamerikas, " Mitteleinlungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien 58 (1928),341-74.

Bežný typ narácie medzi americkými Indiánmi sa týkal rozhovoru o subjekte. Kto vyhral debatu rozhodoval, či musí byť na svete smrť, a hneď po tom bolo prvým, kto zomrel, jeho vlastné dieťa a on ľutoval svoje rozhodnutie. V Oceánii nájdeme najrozšírenejší mýtus o pôvode smrti, ale to je zase iný príbeh. Ten sa odvíja od toho, že človek pravdepodobne zrazu získal silu k tomu, aby omladil sám seba zmenou svojej kože, tak ako had. Frazer nazýva tento typ príbehom „odloženej kože“. Stará žena,ktorá si zmenila kožu ,vystrašila svoje vnúčatá,ktoré ju nerozoznali v podobe mladého dievčaťa. Dovtedy plakali,kým nevzala späť svoju starú kožu,a to znamenalo ,že v budúcnosti musí prísť do Oceánie smrť.

Pre vzory reakcií /nie všetky boli priaznivé/ na Frazerom navrhnutú rekonštrukciu pádu človeka v Genesis pozri nižšie uvedenú literatúru.

1.Príbeh v Genesis

Jehovistický spisovateľ pre nás zobrazuje blažený život našich prarodičov Adama a Evy v šťastnej záhrade, ktorú boh pre nich vytvoril. Tam každý strom ,ktorý bol príjemný na pohľad a dobrý pre potravu, rástol v hojnosti, tam zvieratá žili v mieri s človekom a vzájomne medzi sebou, tam muž a žena nepoznali žiadnu hanbu a nepoznali žiadnu chorobu. Bol to vek nevinnosti.Ale táto šťastná doba trvala krátko,slnečný svit bol čoskoro zahalený.Z jeho popisu o stvorení Evy a jej uvedenia k Adamovi, autor zrazu prechádza do smutného príbehu ich pádu,ich straty nevinnosti,do ich vyhnania z raja a osudu práce ,žiaľu a smrti vysloveným pre nich a ich potomkov.V strede záhrady rástol strom poznania dobra a zla a boh zakázal mužovi jest' z jeho plodov a prehovoril ,"v deň keď sa opovážiš jest' z ovocia stromu,musíš zomrieť",ale had bol prefikáný a žena slabá a dôverčivá,presvečil ju na to ,aby zo zhubného ovocia jedla a dala z neho aj svojmu mužovi, a on z neho jedol taktiež.

Po tom čo to ochutnali,otvorili sa oči oboch a vedeli,že boli nahí a naplnení hanbou a zmätkom,zakryli svoju nahotu pod zásteru z figového listu- doba nevinnosti bola preč navždy.Ten báječný deň,keď teplo poludnia skončilo a tiene sa dlho rozrastali na záhrade,boh sa tam prechádzal,ako mával vo zvyku v chládku večera.Muž a žena začuli jeho kroky,možno šuštiace lístie /ak lístie mohlo v raji padat'/ pod jeho šľapajami a ukryli sa za stromom,hanbili sa pred ním,že boli nahí.Ale on si ich zavolať pred seba,aby vystúpili z húštie, dozvedel sa od zahanbeného páru,ako porušili jeho príkaz jedenia z ovocia stromu poznania,nahneval sa.Preklial hada,odsúdil ho na lezenie na bruchu,jedenie prachu a stal sa nepriateľom ľudstva

do konca svojho života, na veky vekov. Preklial ženu, odsúdil ju na plodenie detí v smútku a aby bola podriadená svojmu manželovi. Preklial muža, odsúdil ho na to, aby získal chlieb každodenný zo zeme v pote, a nakoniec sa má stať prachom, z ktorého povstal. Veriac svojim citom, po hojnom prekliatí, nahnevané ale dobrosrdečné božstvo ochablo, spravilo koženú odev pre vinníkov, aby vymenili svoje nedostatočné zástery z figových listov. Oblečený v nových šatách, zahalený pár ustupoval medzi stromami, zatiaľ čo na západe slnko zapadalo a tieň sa v tratenom raji prehlbovali.

Pri tomto vysvetlení všetko záleží na strome poznania dobra a zla, zaberá to, takpovediac stred stupňa v ohromnej tragédii, s mužom a ženou a hovoriacim hadom. Ale keď sa podívame bližšie všimneme si druhý strom stojaci bok po boku s ďalším uprostred záhrady. Je to veľmi pozoruhodný strom, je to strom života, ktorého ovocie dáva nesmrteľnosť každému, kto ho okúsi. V aktuálnom príbehu o páde nehrá tento báječný strom žiadnu úlohu. Jeho ovocie visí na konároch pripravené na odtrhnutie, a napriek tomu, že nehrozil žiadny božský zákaz, nik nemyslel na to, že by to stálo zato ochutnať jeho sladké ovocie a žiť naveky. Zrak hrdinov je upretý na strom znalostí, druhý strom si nevšimli. Len keď všetko skončilo, sa boh rozpomáľal na podivuhodný strom stojaci tam zanedbaný, so všetkými svojimi nekonečnými schopnosťami, uprostred záhrady a v strachu, aby človek, tak ako po ochutnaní ovocia stromu znalostí, neochutnal ovocie stromu života a stal sa nesmrteľným ako on, vyviedol človeka zo záhrady a postavil anielov s horiacimi mečmi pred bránu záhrady, aby strážili strom života, čiže nikto nemôže jesť z jeho kúzelného ovocia a žiť naveky. Tak, zatiaľ čo počas prebiehajúcej tragédie je naša pozornosť upretá vylučne na jas raja stratený navždy vo svetla bežného dňa, posledný záblesk ktorý zachytíme zo šťastnej záhrady, poukazuje na strom života osvetlený žiarivým zábleskom, ktorý spôsobuje mávnutie anjelským mečom.

Všeobecne je uznané, že nejaký zmätok sa objavil pri úvahe o dvoch stromoch, a že v originálnom príbehu nehral strom života čiste pasívnu úlohu, ktorá bola v danom príbehu pridelená. Niektorí si mysleli, že boli pôvodne dva rôzne príbehy pádu, v jednom z nich figuroval strom znalostí sám, a v ďalšom zas strom života figuroval sám. Pod perom akéhosi autora tieto dva príbehy neobratne splynuli do jedného príbehu, kým jeden príbeh zachoval takmer nedotknutý, druhý skrátil skoro na nepoznanie. Môže to byť takto, ale možno riešenie problému treba hľadať inde. Podstata celého príbehu pádu zdá sa byť pokus o vysvetlenie smrtnosti človeka, vysvetliť ako prišla smrť na svet. Je pravda, že človek si nepovedal, že má byť stvorený nesmrteľným a stratiť svoju nesmrteľnosť skrz neposlušnosť, ale ani nepovedal, že má byť stvorený ako smrteľník. Skôr sa tomu rozumie, že bola tu otvorená možnosť vybrať si medzi nesmrteľnosťou a smrteľnosťou, pre strom života, ktorý stál na dosah, jeho ovocie mu

nebolo zakázané, musel len vystrieť ruku vziať ovocie a zjesť ho a mohol žiť naveky. Vskutku, bez zákazu na jedenie zo stromu života, človek bol povolený ak nie povzbudzovaný, podieľať sa na tom, svojím tvorcom ktorý mu schválne povedal, že môže jesť voľne z každého stromu v záhrade, s výnimkou stromu znalostí dobra a zla. Zasadnením stromu života, nezakázaním jeho použitia, boh zrejme zamýšľal nad tým, že dá človeku šancu, že si môže zvoliť aj druhý strom, pri ktorom ho však varoval, aby sa ho ani nedotýkal a tak vyvaroval smrti. Tzn. zakázaný strom bol opravdu strom smrti, nie znalostí a že obyčajná chuť jeho smrteľného ovocia neodpovedá na všetky otázky poslušnosti alebo neposlušnosti k božskému príkazu. Záver je v súlade s božím varovaním človeka, "nemal by si jesť z neho, keď sa z neho naješ iste zomrieš." Teda by sme mohli predpokladať, že v originálnom príbehu boli dva stromy, strom života a strom smrti, a človek si mohol vybrať či ochutná jeden z nich a bude žiť naveky, alebo druhý a zomrie. Boh mu poradil, aby jedol zo stromu života, varoval ho nejesť zo stromu smrti, ale človek pomýlený hadom jedol zo zlého stromu a tým stratil nesmrteľnosť, ktorú mu navrhol jeho láskavý tvorca.

Prinajmenšom má táto hypotéza výhodu v obnovení rovnováhy medzi dvoma stromami a v podaní jasného, jednoduchého a zhodného výkladu príbehu. Obíde sa to aj bez potreby prevziať dva originálne a odlišné príbehy, ktoré by boli nejakým autorom spojené. Ale hypotéza je ďalej doporučená ďalším a hlbším uvažovaním. Nastavuje charakter tvorcu vďaleko prívetivejšom svetle, zcelo ho vyjasní z podozrenia zo závidosti a žiarlivosti, nehovoriac o zlomyseľnosti a zbabelosti, ktoré na základe príbehu v geneze, tak dlho zostávali ako tmavá škvrna na jeho povesti. Podľa tohto príbehu boh nedoprial človeku vlastniť znalosť aj s nesmrteľnosťou, on si chcel nechať tieto dobré veci pre seba, a obával sa, že keď človek by získal jedno alebo oba, vyrovnal by sa svojmu tvorcu, a to by nestrpel za žiadnu cenu. Teda, on zakázal mužovi jesť zo stromu znalostí, a keď človek nedbal na jeho príkaz, božstvo ho vysťahuje von zo záhrady a uzavrie jej priestory, aby zabránilo človeku jesť z ďalšieho stromu a stať sa nesmrteľným. Motív bol biedny a správanie sa odporuhovania hodné. Viac než to, obaja, jeden aj druhý sú v rozpore s predošlým chovaním božstva, ktoré, vďaleko od závidlivého človeka urobil všetko, čo bolo v jeho moci, aby ho spravil šťastným a spokojným, vytvorením krásnej záhrady pre jeho potešenie, zvieratá a vtákov, aby sa s nimi hral a ženu, aby bola jeho manželkou. Nepochybne je to v harmónii aj s hlavnou myšlienkou príbehu aj s dobrotou tvorcu, pripúšťa sa, že sa zamýšľal korunovať svoju láskavosť voči mužovi udelením výhody nesmrteľnosti a že jeho láskavý úmysel bol zmarený nástrahou hada.

Ale musíme sa ešte opýtať, prečo by mal had praktizovať tento podvod na človeku? Aký mal motív na to, aby zbavil ľudskú rasu ohromného privilégia, ktoré tvorca plánoval pre ňu? Bol jeho zásah čisto horlivý? Alebo mal nejaký hlbší zámer? Na tieto otázky príbeh v geneze neposkytuje odpoveď. Had svojim podvodom nič nezískal, naopak on sa stráca, pretože ho boh prekliat a odsúdil ho liešť na bruchu a lízať prach. Ale možno jeho úmysel nebol zcela zlomyseľný a bezúčelový ako sa to sprvu pozdáva. Povedali sme, že had bol dôvtipnejší než ktorákoľvek iná zver v raji, ozaj ukázal on svoju chytrosť a prežieravosť zlikvidovaním mužových výhľadov, bez zlepšovania svojich vlastných? V skutku, zatiaľ čo presvedčil našich prarodičov, aby jedli zo stromu smrti, on samotný jedol zo stromu života a tak žil naveky. Táto hypotéza nie je až taká extravagantná ako sa môže pozdávať. V mnohých divokých príbehoch o pôvode smrti, ktoré okamžite spomeniem, sa môžeme dočítať, že hady chceli človeka nastrašiť a odstaviť a tak získať pre seba nesmrteľnosť, ktorá bola určená človeku. Mnohí divosi veria, že ak si oblečú hadiu alebo inú kožu, vráti sa ich mladosť a budú žiť naveky. Táto viera sa uchytila u Semitov, a taktiež u starovekých Feničanov, u ktorých podľa spisovateľa Sanchuniathona, had bol najdlhšie žijúcim zvieratkom zo všetkých, lebo zhadzuje svoju kožu a tak obnovuje svoju mladosť. Ale keby Feničania udržali tento pohľad na hadovu dlhovekosť a jej príčinu, ich susedia a príbuzný Hebrejci by mohli spraviť to isté. Hebrejci si však mysleli, že orli obnovujú ich mladosť, ovievaním peria, a keď áno, prečo nie hady zvliekaním svojej kože?

V skutku názor, že had pripravil človeka o nesmrteľnosť darovaním životodarnej rastliny, ktorá mala vyššie sily určené pre náš druh, sa vyskytuje v slávnom epose o Gilgamešovi, ktorý je jeden z najstarších literárnych semitských monumentov a je ďaleko viac staroveký ako geneza. V epose sa dočítame ako zbožňovaný Utnaphistim odhalil hrdinovi Gilgamešovi existenciu rastliny, ktorá mala zázračnú moc obnoviť mladosť človeka. Rastlina niesla meno "starý človek omladne". V epose sa ďalej píše ako Gilgameš získal rastlinu a honosí sa, že on by z nej mohol jesť a tak si obnoví svoju stratenú mladosť, lenže predtým než by tak spravil had ukradne od neho magickú rastlinu a Gilgameš pripravený o nádej stať sa nesmrteľným, sa posadil a plakal. Je pravda, že v epose sa nespomína nič o tom, že by had jedol z rastliny a tak by získal nesmrteľnosť pre seba, lenže toto vynechanie možno pripísať stavu textu, ktorý je mnohokrát nejasný a neúplný, a i keď básnik sa nezmienil o tejto veci, podobná verzia príbehu, ktorá bude citovaná, umožní nám nahradiť túto medzeru s poctivou mierou pravdepodobnosti. Tieto paralely ďalej navrhujú, aj keď nemôžu dokázať, že v originálnom príbehu, ktorý jehovistický spisovateľ zdeformoval, had bol poslom boha, aby zanesol potešujúcu správu človeku o nesmrteľnosti a že táto bytosť prevrátila správu k výhode svojho

druhu a k zániku nášho. Dar reči, ktorý on zneužil na takýto chorobný účel, mu bol zapožičaný ako poslovi boha človeku.

Pre rekapituláciu, ak môžeme súdiť podľa porovnávania verzií rozptýlených medzi ľuďmi, pravdivý originálny príbeh pádu človeka šiel akosi nasledovne. Lásavý stvoriteľ, po vymodelovaní prvého muža a ženy z blata a ich oživení jednoduchým procesom fúkania do úst a nosa, umiestnil šťastný pár na pozemskom raji, kde oslobodený od starostí a práce, sa živili sladkým ovocím nádhernej záhrady, a kde vtáctvo a zver žila v bezpečí. Ako vrchol milosrdenstva, plánoval stvoriteľ darovať našim prarodičom veľký dar nesmrtnosti, ale rozhodol sa, že ich nechá, aby boli sudcami vlastného osudu a aby volne buď prijali alebo odmietli ponúkanú výhodu. Pre tento účel zasadil uprostred záhrady dva podivuhodné stromy s veľmi odlišným charakterom ovocia. Ovocie jedného stromu bolo plné smrti a ďalšieho plné večným životom. Stvoriteľ spravil tak, že poslal hada k mužovi a žene, aby im doporučil túto správu: „nejedzte zo stromu smrti, lebo v deň keď okúsate jeho ovocie musíte ihneď zomrieť, ale keď sa najete z ovocia stromu života, budete žiť naveky.“ Lenže had bol zákernejší než hociktorá iná zver v záhrade, a zamenil správu svojim spôsobom a tak keď dorazil do šťastnej záhrady a našiel ženu osamote, prehovoril k nej: „takto hovoril boh: nejedzte zo stromu života, lebo v ten deň musíte okamžite zomrieť, ale jedzte zo stromu smrti, a budete žiť naveky.“ Pochabá žena mu uverila a najedla sa osudového ovocia, dala aj svojmu mužovi, ktorý sa z neho tiež najedol. Prefíkaný had sa zas najedol ovocia zo stromu života. Preto je to, že ľudia sú smrtníkmi a hadi odvtedy nesmrtné tvory, ktoré si každý rok zvrhajú svoju kožu a tak si obnovujú svoju mladosť. Len keby had nezmenil bohovu dobrú správu a neklamal našu prvú matku, mohli sme byť nesmrtnými namiesto hadov, a ako hady by sme si mohli zvrhať kožu každý rok a tak by sme si udržiavali mladosť naveky. Toto, alebo niečo ako takéto bola originálna forma príbehu ktorý vznikol pravdepodobne porovnávaním nasledovných príbehov, ktoré môžu byť pohodlne usporiadané pod dvoma hlavami, "Príbeh prevrátenej správy" a "Príbeh zvrhanej kože."

2. Príbeh zvrhanej kože

Ako mnoho iných divochov, Namaquasi alebo Hottentóvia spájajú fázy mesiaca s myšlienkou nesmrtnosti, zjavný úbytok a rast mesiaca bolo rozumené ako skutočný proces striedavého rozpadu a opätovného obnovovania, rozpadu a rastu, ktorý sa trvale opakoval. Dokonca východ a západ mesiaca bol nimi interpretovaný ako narodenie a smrť. Oni hovoria, že jedného dňa sa mesiac rozhodol poslať ľudstvu správu o nesmrtnosti a zajac sa

ujal úlohy posla. A tak mu mesiac prikázal zísť k ľuďom a povedal: "tak ako ja umriem a opať ožijem, tak musíš aj ty zomrieť a opať ožiť." Podľa toho zajac prišiel k ľuďom, ale zo zábudlivosti alebo zo zlomyseľnosti, obrátil správu a povedal: "tak ako ja zomriem a neožijem, tak vy tak isto zomriete a neožijete." Potom sa vrátil k mesiacu, ktorý sa ho opýtal čo im povedal. Zajac mu všetko vyrozprávala potom čo mesiac zistil, že im podal zlú správu tak sa nahneval, že hodil tyč na zajaca, ktorému sa rozštiepil pysk. Preto je zajačí pysk stále rozštiepený. Potom bežal zajac preč a beží až dodnes. Niektorí ľudia, tak či tak tvrdia, že predtým než utiekol, poškriabal mesiac na tváry, n ktorom ešte stále vidno stopy po poškriabaní, tak ako niekto môže vidieť sám seba pri jasnom mesačnom svite. Namaquasovia sú ešte stále nahnevaný na zajaca, keďže ich pripravil o nesmrtnosť. Starý muž z kmeňa zvykol hovorievať, "my sme ešte stále nahnevaný na zajaca, ktorý nám priniesol túto zlú správu, preto ho nebudeme jesť." Z tohto dôvodu, odo dňa keď si mladíci vezmú svoje čestné miesto v kmeni, majú zakázané jesť zajačie maso alebo dokonca prísť do styku s ohňom na ktorom bolo maso varené. Keď muž poruší pravidlo, je načas vyhnaný z dedeny. Po absolvovaní pokuty môže byť znova prijatý do komunity.

Podobný príbeh, s menšími odlišnosťami, bol rozprávaný Bushmanom. Podľa nich kedysi mesiac prehovoril k ľuďom takto, "tak ako ja zomriem a znova ožijem, tak musíš aj ty urobiť, keď zomrieš, nemôžeš umrieť úplne ale musíš znova ožiť." Ale jeden muž, ktorý nechcel uveriť tejto dobrej správe, a nechcel nesúhlasiť s mlčanlivosťou. Keď jeho matka zomierala, hlasno nariekal a nik ho nemohol presvedčiť, že ona znova ožije. Nastala hádka medzi ním a mesiacom o tomto bolestivom predmete. "Tvoja matka spí," povedal mesiac. "Ona je mŕtva", povedal muž, a nato začali odznova dovtedy, kým mesiac nestratil trpezlivosť a udrel muža pasťou na tváry, tak že sa mu rozštiepili ústa.

A potom čo tak spravil, preklial muža, hovoriac, "jeho ústa budú vždy takéto, akoby bol zajacom. Budeš skákať preč a vráti sa zdvojmo. Psi ho budú naháňať, a keď ho chytia roztrhajú ho na kusy. On úplne zomrie. A všetci ľudia keď umrú, umrú úplne, pretože on so mnou nesúhlasil, keď som mu namietal, aby neplakal za matkou, lebo ona bude žiť znovu." "Nie," povedal muž, "Moja matka neožije." Preto sa muž premenil na zajaca. Ľudia, oni zomrú úplne, pretože mi odporoval, keď som povedal, že ľudia budú robiť to, čo ja robím, čiže ožijú potom čo umreli. Tak spravodlivá odplata zastihla skeptika pre jeho nedôveru, tak že bol premenený na zajaca, a aj ním ostane naveky. Ale predsa mu zostalo ľudské mäso v jeho stehne a preto Bushman zabije zajaca, nikdy nezjedia túto porciu, ale ju vyrežú. A Bushman vždy prehovorí, "bolo to kvôli zajacovi, že nás mesiac preklial, a zomrieme úplne. Keby tak nebolo mohli sme ožiť po smrti. On však neveril tomu, čo mesiac hovoril, a odporoval mu." V

tejto bushmanovej verzii,zajac nie je zvieracím poslom boha človeku,ale ľudský skeptik,ktorý pochybuje o evangéliu večného života,je premenený na zajaca,a zmenil osud celej ľudskej rasy.Táto môže byť staršia verzia ,ako verzia Hottentotov,v ktorej zajac je zajac a nič viac.Afrika vypovedá príbeh, v ktorom vystupuje pes,ako posol nesmrtnosti,ale keďže nebol nebol prijatý s úctou s takto vznešeným poslaním,nahneval sa a odsúdil ľudstvo na smutný osud,ktorému sa museli podrobiť.Príbeh prebieha nasledovne.Keď žili prví ľudia na zemi,v jeden deň k nim podišiel pes a povedal, "všetci ľudia zomrú ako mesiac.Ale na rozdiel od mesiaca neožijú opäť,pokiaľ mi nedáte nejaké mlieko na pitie z vašej nádoby a pivo,vypit cez slamu.Ak to spravíte,zariadim vám,že pred smrťou ak zjídete k rieke na tretí deň ožijete."Ale ľudia sa mu vysmiali,a dali mu napit' sa mlieka a piva zo stoličky.Pes sa nahneval,že mu nedali napit' sa ako žiadal.Napokon sa napil zo stoličky,ale keď odchádzal riekol, "všetci ľudia zomriete,a len mesiac ožije."

A preto keď ľudia zomrú,odídu preč,zatiaľ čo keď mesiac odíde,,on sa po troch dňoch neprítomnosti vráti späť.Len keby ľudia by boli dali psovi napit' sa mlieka z ich nádoby a vysať pivo slamou,všetci by mohli po troch dňoch ožiť tak ako mesiac.V tomto príbehu sa nič nehovorí o postave,ktorá psa poslala so správou k ľuďom,iba od psa sa dozvedáme,že to bol mesiac.Podľa porovnávania s príbeho Hottentotov,si môžeme odvodiť,že to bol mesiac,ktorý použil psa k tomu,aby bol poslíkom,a že bezohľadné zviera zneužilo príležitosť na to,aby získal privilégia pre seba,na ktoré nemal oprávnenie.

V týchto príbehoch je jednoduchý posol poverený zaniest' významnú správu,a osudový koniec poslania sa pripisuje nedbanlivosti a zlomyselnosti posla.

Hottentotský príbeh o pôvode smrti je obsadený v tejto forme.Oni hovoria ,že raz mesiac poslal akýsi hmyz k ľuďom s touto správou,"choď k ľuďom a povedz im: ako ja umriem, a umierajúci ožijú,tak môžete aj vy umierať a potom znovu ožiť."Hmyz vyrazil s touto správou,ale ako sa plazil priskákal k nemu zajac a pýta sa,"čo je predmetom tvojho posolstva?"Hmyz odpovedal,"poslal ma mesiac,aby ľuďom odovzdal správu,že tak ako on umiera a umieraním ožije,tak aj oni zomrú a ožijú."zajac povedal,"ako nejakého nešikovného bežca,nechaj ma ísť."Zajac sa rozbehol so správou,zatiaľ čo hmyz šiel za ním pomaly sa plaziac.Keď došiel k ľuďom,zajac zamenil správu,ktorú si vypočul od hmyzu a prehovoril k ľuďom,"poslal ma mesiac,aby som vám oznámil,"tak ako ja zomriem,a umieraním zahyniem,rovnakým spôsobom vy taktiež zomriete a tým všetko končí."Potom sa zajac vrátil k mesiacu a povedal mu,aký odkaz odovzdal ľuďom.Mesiac sa nahneval a prehovoril,"podal si ľuďom správu,ktorú som im neodkázal?"S tým vzal do ruky tyč a udrel ňou zajaca na nose.Preto je zajačí nos dodnes roztrieštený.

Podobný príbeh, s menšími obmenami, sa traduje u Tati Bushmanov alebo Masarwasov, ktorý obývali Bechuanaland Protectorate, púšť Kalahari, a časť južnej Rhodézie. Príbeh dvoch poslov je známy aj u černochovo v Ghane, a v ich verzii sú tými poslami ovca a koza. nasledujúci príbeh si vypočuli švajčiarsky misiónári u Akropongov. Na začiatku, keď existovala obloha a zem, ale nebol doposiaľ nikto na zemi, padla kvapka dažďa, a hneď potom sa spustila z neby reťaz, na ktorej vyseli siedmi ľudia. Títo ľudia boli stvorený bohom, a dosiahli pevninu prostredníctvom reťaze. priniesli so sebou oheň a varili na ňom jedlo. Onedlho potom poslal boh kozu z neba, aby doručila nasledujúcu správu siedmym ľuďom, "je tam niečo, čo sa volá smrť, jedného dňa to zabije niektorých z vás, ale aj keď zomriete, nezahyniete úplne, prídete sem ku mne do neba." Koza šla svojou cestou a keď bola už blízko mesta uvidela krík, ktorý sa jej zdal vhodný na jedenie, a tak tam koza zdržovala. Keď to boh uvidel poslal ovcu, aby ona odovzdala správu.

V ashantskej verzii príbehu sú dvaja poslovia takisto ovca a koza a prekrútenie správy o nesmrteľnosti sa pripisuje raz jednému zvieratú, inokedy druhému. Ashantovia hovoria, že kedysi dávno boli ľudia šťastní, pretože Boh prebýval medzi nimi a hovoril s nimi osobne. Avšak tieto nádherné dni netrvali večne. Jedného nešťastného dňa, keď nejaké ženy náhodou mleli kašu palicami v mažiari, Boh stál neďaleko a pozeral sa. Nevedno prečo prítomnosť Boha ženy rozhnevala a povedali mu, nech odíde. A keďže neodíšiel dosť rýchlo na to, aby im vyhovel, ženy ho mlátili palicami. Boh sa vo veľkej zlosti odobral preč zo sveta a zanechal ho pod dohľadom fetišov. Ľudia až do dnešného dňa hovoria: „Ah, keby nebolo tej starej ženy, akí šťastní by sme boli!“ Avšak Boh bol veľmi milostivý a dokonca aj po tom, ako odišiel hore, poslal kozu, nech predá ľuďom na Zemi dobrú správu, ktorá znela: „Existuje niečo, čo sa nazýva Smrť. Zabije niektorých z vás. Ale aj keď zomriete, úplne nezaniknete. Prídete ku mne do neba.“ Tak sa koza vydala s touto potešujúcou správou na cestu. Ale predtým, než prišla do mesta, uvidela lákavé krovie popri ceste a zastavila sa, aby sa napásla. Keď sa Boh pozrel z nebies dole a videl kozu zatúlanú popri ceste, poslal ovcu s tou istou správou, aby priniesla ľuďom šťastnú správu bez zdržiavania. Ale ovca neodovzdala správu tak, ako mala. Namiesto toho povedala: „Boh vám odkazuje, že zomriete, a to bude pre vás koniec.“ Keď koza skončila so svojím jedlom, bežala tiež do mesta a doručila svoju správu takto: „Boh vám odkazuje, že zomriete, ale to určite nebude pre vás koniec, pretože prídete k nemu.“ Ale ľudia koze odpovedali: „Nie, koza, to nie je to, čo povedal Boh. Veríme, že správa, ktorú nám priniesla ovca, je tá, ktorú nám poslal Boh.“ Toto nešťastné nedorozumenie bolo začiatkom smrti medzi ľuďmi.¹⁸ Avšak v ďalšej ashantskej verzii príbehu sú úlohy, ktoré zahrli ovca a koza, vymenené. Ovca je tá, ktorá priniesie ľuďom od Boha správy

o nesmrteľnosti, ale koza ju predbehne a namiesto toho ľuďom ponúkne smrť. Ľudia vo svojej nevinnosti s nadšením prijali smrť, nevediac čo to je, a odvtedy prirodzene umierajú.

Vo všetkých týchto verziách príbehu posielala Boh správu ľuďom, ale v inej verzii z Togolandu v západnej Afrike, správu posielajú ľudia Bohu. Hovorí sa tu, že kedysi dávno ľudia poslali Bohu psa, aby mu povedal, že keď zomrú, radi by sa vrátili späť do života. Pes teda bežal, aby doručil správu. Cestou ale vyhladol, a tak sa zastavil v dome, kde muž varil zázračné bylinky. Pes sa posadil myslieť si: „Varí jedlo.“ Medzitým sa žaba vydala na cestu, aby povedala Bohu, že keď ľudia umrú, neradi by znova ožili. Nikto ju nežiadal, aby odovzdala túto správu, bola to len čistá dotieravosť a drzosť z jej strany. Avšak cestou sa zastavila. Pes, ktorý stále sedel a s nádejou pozoroval varenie pekelného vývaru, videl žabu, ako sa ponáhľala okolo dverí, ale myslel si: „Keď dostanem niečo na jedenie, zakrátko žabu dobehnem.“ Žaba však prišla prvá a povedala Bohu: „Keď ľudia umrú, neradi by znova ožili.“ Potom prišiel pes a povedal: „Keď ľudia umrú, radi by znova ožili.“ Boh bol prirodzene zmätený a povedal psovi: „Skutočne týmto dvom správam nerozumiem. Keďže ako prvú som počul prosbu od žaby, vyhoviem jej. Neurobím to, čo si povedal ty.“ To je dôvodom, prečo ľudia umierajú a nevracajú sa späť do života. Keby sa žaba venovala svojej robote namiesto toho, aby sa miešala do vecí iných, všetci mŕtvi by oživali aj dnes. Ale žaby sa po tom, ako boli celé obdobie sucha mŕtve, kým fúkal Harmattanský vietor, znova vracajú na začiatku obdobia dažďov, keď hrmí. Vtedy, keď padá dážď a hrom duní, môžete ich počuť kvákať v močiaroch.¹⁹ Vidíme teda, ako dopadla žaba po prekrútení znenia správy. Získala pre seba nesmrteľnosť, o ktorú okradla ľudstvo.

V týchto príbehoch sa pôvod smrti vysvetľuje chybou alebo úmyselným podvodom jedného z dvoch poslov. Avšak podľa ďalšej verzie príbehu, ktorá je veľmi rozšírená medzi príslušníkmi kmeňa Bantu z Afriky, smrť spôsobila nie chyba posla, ale zaváhanie samotného Boha, ktorý po tom, ako sa rozhodol dať ľuďom nesmrteľnosť, zmenil názor a predsavzal si, že ich urobí alebo ponechá smrteľnými. A nanešťastie pre ľudstvo, druhý posol, ktorý niesol správu o smrti, predbehol prvého posla, ktorý niesol správu o nesmrteľnosti. V tejto forme príbehu vystupuje chameleón ako posol života a jašterica ako posol smrti. Zuluovia hovoria tak, že na začiatku Unkulunkulu, teda Starešina, poslal k ľuďom chameleóna so správou, hovoriac: „Chod', chameleón, chod' a povedz, nech ľudia neumierajú.“ Chameleón vyrazil, ale plazil sa veľmi pomaly a motal sa popri ceste, aby sa najedol purpurových bobúľ z kríka *ubukwebezane* alebo z morušového stromu. Niektorí ľudia však hovoria, že vyliezol na strom, aby sa vyhrieval na slnku, naplnil si brucho muchami a čoskoro zaspal. Medzitým o tom Starešina lepšie porozmýšľal a poslal k ľuďom jaštericu čo najrýchlejšie po chameleónovi

s úplne odlišnou správou, pretože zvieratú povedal: „Jašterica, keď k nim prídeš, povedz, nech ľudia umierajú.“ Jašterica teda bežala obehla vlečúceho sa chameleóna, prišla prvá medzi ľuďmi a doručila im správu o smrti: „Nech ľudia umierajú.“ Potom sa otočila a vrátila sa späť k Starešinovi, ktorý ju poslal. Ale po jej odchode chameleón napokon dorazil medzi ľuďmi so šťastnou správou o nesmrteľnosti a zakričal: „Bolo povedané, nech ľudia neumierajú.“ Ale ľudia odvetili: „Oh! Už sme počuli slová jašterice, povedala nám to. Povedala, 'nech ľudia umierajú.' Nemôžeme počúvať tvoje slová. Podľa slov jašterice, budú ľudia umierať.“ A od toho dňa až doteraz ľudia umierajú. Preto Zuluovia nenávidia jašterice a zabíjajú ich, kedykoľvek je to možné, lebo hovoria: „Toto je ten netvor, ktorý na začiatku bežal, aby oznámil, že by ľudia mali umierať.“ Ale iní nenávidia a strkajú alebo zabíjajú chameleónov a hovoria: „To je tá malá vec, ktorá sa zdržiavala, keď mala ľuďom oznámiť, že by nemali umierať. Keby nám to len oznámil načas, nemuseli by sme umrieť, naši predkovia by ešte stále žili, na zemi by neexistovali žiadne choroby. Celé to pramení z toho, že sa chameleón zdržal.“²⁰

Rovnaký príbeh v takmer totožnej forme sa vyskytuje u ďalších kmeňov Bantu, ako sú Bechuanovia,²¹ Basutovia,²² Baronga,²³ Ngoni,²⁴ a zrejme aj u kmeňa Wa-Sania z britskej východnej Afriky.²⁵ V trochu pozmenenej forme ho nájdeme dokonca aj u Hausaov, ktorí nepatria ku kmeňom Bantu.²⁶ Do dnešného dňa Baronga a Ngoni nenávidia chameleóna za to, že priniesol svojim zdržiavaním do sveta smrť. Preto keď nájdú chameleóna, ktorý lezie na strom, dráždia ho dotedy, kým neotvorí ústa a hneď potom mu hodia na jazyk štipku tabaku a s potešením sledujú, ako sa zvierka zvíja a mení farbu z oranžovej na zelenú, zo zelenej na čiernu v agonii smrti, lebo sa chcú pomstiť za to zlé, čo spravil ľudstvu.²⁷

V Afrike je teda rozšírená viera, že raz Boh hodlal dať ľuďom nesmrteľnosť, ale že dobročinný plán sa nevydaril kvôli chybe posla, ktorému zveril správu o božom slove.

3. Príbeh o zhadzovaní kože

Mnohí domorodci veria, určité zvieratá a najmä hady, ktoré majú schopnosť pravidelne zhadzovať kožu, si tým obnovujú svoju mladosť a nikdy nezomrú. Na základe tejto viery hovoria príbehy, aby vysvetlili, ako došlo k tomu, že tieto tvory získali výhodu nesmrteľnosti, o ktorú ľudia prišli.

A tak napr. Wafipovia a Wabendeovia z východnej Afriky tvrdia, že jedného dňa Boh, ktorého volali Leza, zostúpil na Zem a povedal všetkým živým tvorom: „Kto si želá, aby nikdy neumrel?“ Nanešťastie ľudia a ostatné zvieratá spali, iba had bdel a ihneď odpovedal: „Ja si to želim.“ To je dôvodom, prečo ľudia a všetky ostatné zvieratá umierajú. Jedine hady

neumierajú. Had zomrie len vtedy, keď ho niekto zabije. Každoročne mení kožu, a tak si obnovuje svoju mladosť a svoju silu.²⁸ Takisto Dusunovia z britského severného Bornea hovoria, že keď Stvoriteľ dokončil stvorenie všetkých vecí, spýtal sa: „Kto je schopný zhadzovať svoju kožu? Ak to niekto vie spraviť, nikdy neumrie.“ Jedine had to počul a odvetil: „Ja to viem.“ Preto odvtedy až dodnes hady neumierajú, pokiaľ ich človek nezabije. Dusunovia nepočuli Stvoriteľovu otázku, inak by aj oni zhadzovali svoju kožu a smrť by neexistovala.²⁹ Rovnako Todjo-Toradjaovia z centrálnej Celebes uvádzajú, že jedného dňa Boh povolal ľudí a zvieratá za účelom, aby určil ich skupinu. Medzi rôznymi skupinami, ktoré Boh navrhol, bolo: „Budeme sa zvliekať zo starej kože.“ Nanešťastie ľudstvo pri tejto príležitosti reprezentovala stará senilná žena, ktorá nepočula tento lákavý návrh. Ale zvieratá, ktoré sa zvliekajú z kože, ako sú hady a krevety, ho počuli a prijali ponuku.³⁰ Domorodci z Vuatomu, ostrov v Bismarck Archipelago, zase tvrdia, že istý To Konokonomiange ponúkol dvom chlapikom, nech prinesú oheň a sľúbil im, že ak to urobia, nikdy nezomrú, ale že ak odmietnu, ich telá zaniknú, hoci ich tiene alebo duše prežijú. Nevenovali mu pozornosť, a tak ich prekliat: „Čože?! Všetci by ste žili! Teraz zomriete, hoci vaše duše budú žiť. Ale leguán (*Goniocephalus*), jašterica (*Varanus indicus*) a had (*Enygrus*) budú žiť, budú zhadzovať kožu a budú žiť naveky.“ Keď to chlapi počuli, plakali, urputne ťutovali svoju hlúposť, že nešli a nepriniesli oheň To Konokonomiangeovi. ³¹

Arawakovia z britskej Guiany spomínajú, že raz zostúpil na Zem Stvoriteľ, aby videl, ako sa darí jeho stvoreniu, človeku. Ale ľudia boli natoľko zlomyseľní, že sa ho pokúsili zabiť. Tak ich pripravil o nesmrteľný život a udelil ho zvieratám, ktoré obnovujú svoju kožu, ako sú hady, jašterice a chrobáky.³² Trochu odlišnú verziu príbehu rozprávajú Tamanachierovia, indiánsky kmeň z Orinoca. Hovoria, že po tom, ako Stvoriteľ sídlil nejaký čas medzi ľuďmi, vzal si čln a odplával na druhú stranu veľkej slanej vody, odkiaľ prišiel. Práve keď vychádzal z brehu, zavolať na ľudí zmeneným hlasom: „Budete meniť kožu.“ Čím mal na mysli: „Budete obnovovať svoju mladosť ako hady a chrobáky.“ Ale nanešťastie stará žena, ktorá počula jeho slová, vykrikla: „Oh!“ veľmi skeptickým, ak nie sarkastickým tónom, ktorý tak nahneval Stvoriteľa, že zrazu zmenil názor a povedal podráždene: „Zomriete.“ To je dôvodom, prečo sme všetci smrteľní.³³

Ľudia z Niasu, ostrova na západe Sumatry, hovoria, že keď bola stvorená Zem, určitá bytosť bola vyslaná z hora, aby dokončila prácu. Mala držať pôst, ale neschopná vydržať bolesti od hladu, zjedla nejaké banány. Výber jedla bol veľmi nešťastný, pretože keby zjedla iba riečne kraby, ľudia by zhadzovali kožu ako kraby, a tak by si neustále obnovovali svoju mladosť a nikdy by nezomreli. Je to tak, že smrť nás našla kvôli jedeniu tých banánov.³⁴

Ďalšia verzia Niaského príbehu dodáva, že „Hady naopak jedli kraby, ktoré podľa ľudí z Niasu zhadzujú kožu, ale neumierajú. Preto hady tiež neumierajú, ale len zhadzujú svoju kožu.“³⁵

V tejto poslednej verzii sa nesmrteľnosť hadov pripisuje, tomu, že zjedli kraby, ktoré tým, že zhadzujú kožu, si obnovujú mladosť a žijú večne. Také isté presvedčenie o nesmrteľnosti kôrovcov sa vyskytuje v Samoanskom príbehu o pôvode smrti. Tvrdia, že bohovia zvolali radu, aby určili, čo bude koniec človeka. Jeden návrh znel, že ľudia budú zhadzovať kožu ako kôrovce a tak si obnovovať svoju mladosť. Boh Palsy naopak žiadal, aby kôrovce zhadzovali kožu, ale aby ľudia umierali. Zatiaľ čo návrh bol stále pred rokovaním, spíška dažďa nešťastne prerušila diskusiu a kým bohovia utekali, aby sa skryli pred dažďom, Palsyho návrh bol jednohlasne schválený. To je príčinou, prečo kôrovce stále zhadzujú kožu a ľudia nie.³⁶

Teda nie malé množstvo kmeňov verí, že šťastná výhoda nesmrteľnosti, dosiahnuteľná jednoduchým procesom pravidelného zhadzovania kože, bola raz na dosah nášho druhu, ale že nešťastnou náhodou bola prenesená na určité nižšie tvory, ako sú hady, kraby, jašterice a chrobáky. Avšak podľa iných, ľudia v skutočnosti niekedy túto neoceniteľnú výhodu mali, ale stratili ju kvôli hlúposti starej ženy. Tak Melancsianovia z Banks Island a z New Hebrides hovoria, že spočiatku ľudia neumierali, ale že počas života zhadzovali svoju kožu ako hady a kraby a vyšli z nej opäť mladí. Po určitom čase išla žena, ktorá zostarla, k prameňu, aby si vymenila kožu. Podľa niektorých bola matkou mýtického alebo legendárneho hrdinu Qat, podľa iných bola Ul-ta-marama, Kožomenič sveta. Odhodila svoju starú kožu do vody a všimla si, že keď klesla ku dnu, zachytila sa na palici. Potom išla domov, kde nechala svoje dieťa. Ale dieťa ju nespoznalo, plakalo, že jeho matka bola stará žena a nie táto mladá cudzinka. Aby utíšila dieťa, išla teda k svojej odhodenej koži a obliekla si ju. Odvtedy ľudstvo odmietlo zhadzovať kožu a umiera.³⁷ Podobný príbeh o pôvode smrti sa hovorí na ostrovoch Shortlands Islands ³⁸ a spomínajú ho tiež Kaiovia, papuánsky kmeň zo severovýchodnej Novej Guiney. Kaiovia hovoria, že spočiatku ľudia neumierali, ale obnovovali si svoju mladosť. Keď ich stará hnedá koža zvráskavela a stala sa škaredou, postavili sa do vody, vyzliekli si ju a dostali namiesto nej novú, mladú a bielu. V tých časoch žila stará babka so svojím vnúčaťom. Jedného dňa sa stará žena, vyčerpaná svojím pokročilým vekom, kúpala v rieke a zhodila starú uschnutú kožu. Vrátila sa do dediny, omladnutá v peknej novej koži. Takto zmenená vyliezla po rebríku a vstúpila do svojho domu. Ale keď ju uvidelo jej vnúča, začalo vrieskať a neverilo, že to je jeho starká. Všetky jej pokusy utíšiť a upokojiť ho boli márne. Nakoniec išla rozhnevaná späť k rieke, vylovila svoju zoschnutú starú kožu z vody, obliekla si ju a vrátila sa domov znova ako stará škaredá baba.

Dieťa bolo šťastné, že sa jeho starká vrátila. Povedala mu: „Kobylky zhadzujú svoju kožu, ale vy ľudia budete od dnešného dňa umierať.“ A odvtedy sa tak deje.³⁹ Rovnaký príbeh, s nejakými bezvýznamnými obmenami, rozprávajú pôvodní obyvatelia Admiralty Islands. Tvrdia, že raz žila stará žena, ktorá bola chorľavá. Mala dvoch synov, ktorí boli prekvapení, keď sa išla kúpať. Stiahla zo seba starú zvráskavenú kožu a vrátila sa späť taká mladá, aká bola pred mnohými rokmi. Keď sa jej synovia vrátili z rybačky, veľmi sa prekvapili, keď ju zbadali. Jeden z nich povedal: „To je naša matka.“ Ale ďalší odvetil: „Môže byť tvoja matka, ale bude mojou ženou.“ Matka ich začula a povedala: „Čo ste to vy dvaja hovorili?“ Obaja odpovedali: „Nič! Len sme hovorili, že si naša matka.“ „Ste klamári,“ odvrkla, „Oboch som vás počula. Keby bolo po mojom, vyrástli by sme a zostarli a potom by sme odhodili svoju kožu a boli by sme mladí. Ale vy ste si vybrali. Zostarneme a potom zomrieme.“ S týmito slovami odišla a priniesla svoju starú kožu, obliekla si ju a stala sa z nej opäť stará žena. A my, jej potomkovia, vyrastieme a zostarneme. Ale keby nebolo tých dvoch mladých darebákov, neexistoval by koniec života, žili by sme naveky.⁴⁰

Ďaleko od Banks Islands To Koolawiovia, horský kmeň zo stradnej Celebes, opakujú úplne rovnaký príbeh. Ako nás informovali holandskí misionári, ktorí ho objavili, Celebeská verzia tejto rozšírenej rozprávky znie nasledovne. V dávnych časoch mali ľudia, podobne ako hady a krevety, silu zvliekať sa z kože, pomocou ktorej sa stali znova mladí. Bola jedna stará žena, ktorá mala vnúča. Raz sa išla okúpať k rieke a nato si zložila starú kožu a zavesila ju na strom. So znovu nadobudnutou mladosťou sa vrátila domov. Ale jej vnúča ju už nespoznalo a nechcelo svoju starú mamu. Povedalo: „Ty nie si moja stará mama. Moja stará mama bola stará a ty si mladá.“ Potom išla žena späť k vode a dala si naspäť svoju starú kožu. Ale od toho dňa ľudia stratili silu obnovovať svoju mladosť a musia zomrieť.⁴¹

Kým sa niektoré kmene domnievali, že na začiatku sveta boli ľudia nesmrteľní vďaka pravidelnému zhadzovaniu kože, iní tú istú výhodu pripisovali istej lunárnej náklonnosti, v dôsledku ktorej ľudstvo prechádzalo alternovanými stavmi vývoja a skazy, života a smrti, ktoré korešpondovali s fázami mesiaca bez toho, aby prišli ku koncu. Hoci sa smrť v určitom zmysle vyskytovala, bola rýchlo napravená oživením, všeobecne sa verilo, že oživenie prišlo po troch dňoch, lebo tri dni bola doba medzi zmiznutím starého mesiaca a objavením sa nového. Tak Mentraovia alebo Mantraovia, plachý kmeň domorodcov v džungli Malajského polostrova, uvádzajú, že na začiatku sveta ľudia neumierali, ale len sa stenčili pri ubúdaní mesiaca a potom stučneli, keď sa mesiac vypĺňal. Nebolo žiadne preverovanie populácie, ktorej počet vzrástol do alarmujúcich rozmerov. Tak syn prvého muža oboznámil otca s týmto stavom a spýtal sa ho, čo sa dá robiť. Prvý muž, dobrá pokojná duša, povedal: „Nechaj veci

tak, ako sú.“ Ale jeho mladší brat, ktorý mal Malthusiánsky pohľad na vec, povedal: „Nie, nech ľudia umierajú ako banány a zanechajú po sebe svoje potomstvo.“ Otázka bola predložená Pánovi Podsvetia a on rozhodol v prospech smrti. Odvtedy ľudia stratili schopnosť obnoviť svoju mladosť ako mesiac a umierajú ako banány.⁴² Na Carolínskych ostrovoch sa hovorí, že v dávnych časoch bola smrť neznáma alebo skôr to bol len krátky spánok. Ľudia zomreli v posledný deň ubúdania mesiaca a znova ožili v deň objavenia sa nového mesiaca, ako keby sa prebudili z posilňujúceho spánku. Ale zlý duch nejako zariadil, že keď ľudia spali spánok smrti, už sa viac neprebudili.⁴³ Wotjobaluk, kmeň z juhovýchodnej Austrálie, spomína, že keď boli všetky zvieratá mužmi a ženami, niektoré z nich umreli a mesiac zvykol hovoriť: „Vstaň znova,“ načo znova ožili. Ale raz starý muž povedal: „Nech zostanú mŕtvi.“ A odvtedy nikto znova neožil, okrem mesiaca, ktorý v tom stále pokračuje až dodnes.⁴⁴ Unmatjera a Kaitish, dva kmene zo strednej Austrálie, hovoria, že zvykli pochovávať mŕtvych do stromov alebo pod zem a že po troch dňoch sa pravidelne prebrali zo smrti. Kaitishovia rozprávajú, ako sa tento šťastný stav vecí skončil. Celé to bola chyba človeka z Curlew totemu, ktorý objavil nejakých ľudí z Little Wallaby totemu, ako pochovávali svojho muža. Z nejakého dôvodu sa muž z Curlew rozvášnil a odkopol telo do mora. Samozrejme potom sa už mŕtvy muž nemohol vrátiť späť medzi živých a to je príčinou, prečo sa dnes nikto nemôže vrátiť po troch dňoch medzi živých tak, ako sa to robilo predtým.⁴⁵ Hoci sa v tomto rozprávaní o pôvode smrti nehovorí nič o mesiaci, analógia s predchádzajúcimi príbehmi napovedá, že tri dni, počas ktorých mŕtvy ležal v hrobe, boli troma dňami, počas ktorých ležal mesiac „ukrytý v prázdnej interlunárnej jaskyni“. Fijianovia takisto spájajú, hoci nie celkom radi, možnosť ľudskej nesmrteľnosti s fázami mesiaca. Hovoria o dvoch starých bohoch, Mesiaci a Potkanovi, ktorí diskutovali o riadnom konci človeka. Mesiac povedal: „Nech je ako ja, nech na chvíľu zmizne a potom znova ožije.“ Ale Potkan povedal: „Nech ľudia umierajú tak ako potkany.“ A nakoniec zvíťazil.⁴⁶

Upotovia z Konga rozprávajú o tom, ako ľudia stratili a Mesiac získal výhodu nesmrteľnosti. Jedného dňa Boh menom Libanza poslal po ľudí mesiaca a po ľudí zeme. Ľudia mesiaca sa ponáhľali k Bohu a on ich za ochotu odmenil. „Pretože,“ oslovil mesiac, „ste prišli ku mne hneď, ako som vás volal, nikdy nezomriete. Budete mŕtvi dva dni každý mesiac, a to iba kvôli oddychu, potom sa vrátite v ešte väčšej nádhere.“ Ale keď sa ľudia zeme nakoniec objavili pred Libanzom, bol nahnevaný a povedal im: „Pretože ste neprišli ku mne hneď, keď som vás volal, jedného dňa zomriete a už neožijete, ale prídete ku mne.“⁴⁷

Bahnarovia z východnej Cochinskej Číny nevysvetľujú nesmrteľnosť primitívneho človeka ani pomocou fáz mesiaca, ani pomocou zvyku zhadzovať kožu, ale zrejme pomocou

regeneračnej schopnosti istého stromu. Hovoria, že na začiatku, keď ľudia zomierali, pochovávali sa pri koreňoch stromu menom Long Blo a že po určitom čase vždy vstali z mŕtvych, nie ako dojčatá, ale ako dospelí muži a ženy. Zem bola teda zaľudnená veľmi rýchlo a všetci obyvatelia vytvorili jedno obrovské mesto, kde vládli naši prví rodičia. Ľudia sa vtedy rozmnožili do takých rozmerov, že istá jašterica si nemohla vyjsť na prechádzku bez toho, aby jej niekto stúpil na chvost. To ju rozčúlilo a táto chytrácka bytosť použila zákernú narážku na hrobárov. „Prečo pochovávate mŕtvych pri koreni stromu Long Blo?“ povedala, „Pochovajte ich ku koreňu stromu Long Khung a už neožijú. Nech celkom zomrú a bude pokoj.“ Tento návrh prijali a od toho dňa ľudia už neožívajú.⁴⁸

V poslednom príbehu, tak ako v mnohých afrických príbehoch, nástrojom, ktorý prináša ľuďom smrť, je jašterica. Máme dôvod predpokladať, že dôvodom, prečo prideliť túto úlohu jašterici bolo, že toto zviera, ako aj had, pravidelne zhadzuje kožu, z čoho si primitívni ľudia mohli vyvodiť, tak ako to vyvodili u hadov, že tvor si tým obnovuje svoju mladosť a žije večne. Takže všetky mýty, ktoré sa vzťahujú k tomu, ako sa jašterica alebo had stali škodlivými sprostredkovateľmi ľudskej smrteľnosti, sa môžu odvolávať na myšlienku určitej žiarlivosti a rivality medzi ľuďmi a tvormi, ktoré zhadzujú kožu, konkrétne hadmi a jaštericami. Môžeme predpokladať, že vo všetkých takýchto prípadoch bolo v príbehu súperenie o vlastníctvo nesmrteľnosti medzi človekom a jeho zvieracími rivalmi, súperenie, v ktorom, či už omylom alebo zlomyseľnosťou, vždy zvíťazili zvieratá, ktoré sa tak stali nesmrteľné, zatiaľ čo ľudstvo bolo odsúdené na smrteľnosť.

4. Kombinovaný príbeh o prekrútenej správe a zhodenej koži

V niektorých príbehoch o pôvode smrti sú príhody o prekrútenej správe a o zhadzovaní kože kombinované. Gallaovia z východnej Afriky pripisujú smrteľnosť ľuďom a nesmrteľnosť hadov chybe alebo zlomyseľnosti istého vtáka, ktorý prekrútil správu o večnom živote, ktorú mu zveril Boh. Tvor, ktorý sa dopustil tohto veľkého omylu voči nášmu druhu, je čierny alebo tmavomodrý vták s bielou škvrnou na každom krídle a s chocholom na hlave. Sídli na vrcholoch stromov a vydáva kvíliace zvuky ako bečanie ovce. A preto ho Gallaovia nazývajú *halawaka* alebo „božia ovca“ a jeho očividnú úzkosť vysvetľujú nasledovným príbehom. Kedysi dávno poslal Boh toho vtáka, aby ľuďom oznámil, že nebudú umierať, ale že keď zostarnú a zoslabnú, zhodia zo seba kožu, a tak si obnovia mladosť. Aby Boh potvrdil vierohodnosť správy, dal vtákovi chochol, ktorý slúžil ako symbol jeho úradu. Vták sa vydal na cestu, aby ľuďom doručil dobrú správu o nesmrteľnosti, ale nedostal sa ďaleko, keď sa

spriatelil s hadom, ktorý hltal zdochlinu na ceste. Vták túžobne pozrel na zdochlinu a povedal hadovi: „Daj mi kúsok z toho mäsa a krvi a ja ti poviem správu od Boha.“ „Nechcem ju počuť,“ odvetil had ostro a pokračoval v jedení. Ale vták toľko naliehal, aby si vypočul tú správu, že had radšej neochotne súhlasil. „Správa,“ povedal potom vták, „znie. Keď ľudia zostarnú, zomrú, ale ty keď zostarneš, zhodíš svoju kožu a obnovíš si tak mladosť.“ To je príčinou, prečo ľudia zostarnú a zomrú, ale hady sa vyzlečú zo starej kože a obnovia si tak mladosť. Ale pre toto výrazné prekrútenie správy potrestal Boh nepozorného alebo podlého vtáka bolestivým vnútorným zlozvykom, ktorým trpí až dodnes. Preto sedáva a narieka v korunách stromov.⁴⁹ Melanézania, ktorí žijú na pobreží polostrova Gazelle v Novej Británii, takisto hovoria, že To Kambinana, Dobrý Duch, miloval ľudí a prial si, aby boli nesmrteľní. Zavolať teda svojho brata To Korvuvu a povedal mu: „Choď za ľuďmi a prinies im tajomstvo nesmrteľnosti. Povedz im, aby každoročne zhadzovali svoju kožu. Tak budú chránení pred smrťou, lebo ich život sa bude pravidelne obnovovať. Ale povedz hadom, že od tej chvíle oni musia umierať!“ Avšak To Korvuvu nezvládol túto úlohu, lebo nariadil ľuďom, aby umierali a hadom vyhradil tajomstvo nesmrteľnosti. Odvtedy sú všetci ľudia smrteľní, ale hady každoročne zhadzujú kožu a nikdy neumierajú.⁵⁰ Podobný príbeh o pôvode smrti sa hovorí v Anname. Hovoria, že Ngoc hoang poslal ľuďom z neba posla, aby im oznámil, že keď dosiahnu starobu, vymenia si kožu a budú žiť večne, ale že keď hady zostarnú, musia zomrieť. Posol zostúpil z neba na Zem a správne oznámil: „Keď budú ľudia starí, zhodia svoju kožu, ale keď zostarnú hady, zomrú a budú uložené do rakvy.“ Zatiaľ veľmi dobre. Ale nanešťastie tam boli mláďatá hadov, ktoré to počuli a keď sa dozvedeli o osude svojho druhu, rozzúrili sa a povedali poslovi: „Musíš to celé povedať znova, ale obrátene. Inak ťa pohryzeme.“ To posla vystrašilo a svoju správu zopakoval, pričom zmenil slová takto: „Keď had zostarne, zhodí svoju kožu, ale keď zostarne človek, zomrie a bude uložený do rakvy.“ To je príčinou, prečo sa smrť týka všetkých tvorov okrem hada, ktorý keď zostarne, zhodí svoju kožu a žije večne.⁵¹

5. Záver

Primitívny filozof, argumentujúc na základe analógie s mesiacom alebo so zvieratami, ktoré zhadzujú kožu, vyvodil, že na začiatku pravidelné obnovovanie mladosti buď stanovila pre ľudský druh istá benevolentná bytosť alebo túto schopnosť mali a nebyť zločinu, nehody alebo chyby, boli by sa ľudia tešili z tejto schopnosti až dodnes. Ľudia, ktorí veria v nesmrteľnosť na základe zhadzovania kože hadov, jašteríc, chrobákov a podobne,

prirodzene považujú tieto zvieratá za nenávidených rivalov, ktorí nás okradli o dedičstvo, ktoré by sme podľa Boha alebo prírody mali vlastniť. Následkom toho rozprávajú príbehy, aby vysvetlili, ako došlo k tomu, že také nízke zvieratá zariadili, aby sme prišli o toto neoceniteľné vlastníctvo. Príbehy tohto druhu sú rozšírené po celom svete a nebolo by nijakým prekvapením nájsť ich dokonca aj medzi Semitmi. Príbeh o Páde človeka v tretej kapitole Genesis vyzerá ako zostručnená verzia tohto domorodého mýtu. Len málo chýba k tomu, aby sme mohli skonštatovať jej podobnosť s mýtmi, ktoré si ešte stále domorodci z mnohých častí sveta rozprávajú. Základnou, takmer jedinou vynechanou časťou je mlčanie rozprávača, keď ide o to, že had jedol ovocie zo stromu života a o následnú nesmrteľnosť, ktorú plazy dosiahli. Nie je ťažké toto považovať za vynechanú časť. Znaky racionalizmu, ktoré sa vyskytujú v hebrejskom vysvetlení stvorenia a zbavili ho mnohých vtipných črt, ktoré oživujú alebo špatia korešpondujúcu babylonskú tradíciu, by mohli vážne zlyhať pri hľadaní prekážky v údajnej nesmrteľnosti hadov. A redaktor príbehu v jeho konečnej forme premiestnil tento kameň priestupku z cesty veriacich jednoduchým procesom tak, že úplne vynechal túto udalosť z legendy. Zívajúca medzera, ktorú zanechal, neunikla komentátorom, ktorí márne hľadajú časť, ktorá sa mala odohrať v rozprávaní o strome života. Ak je moja interpretácia príbehu správna, po tisícoch rokov sme vďaka komparatívnej metóde nahradili prázdno v starom plátne a obnovili, v celej svojej primitívnej surovosti, veselé barbarské farby, ktoré šikovná ruka hebrejského umelca zjemnila alebo zmazala.

18. E. Perregaux, *Chez les Achanti* (Neuchatel, 1906), pp. 198 ff.

19. Fr. Muller, „Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen“, *Anthropos* 2 (1907), 203.

20. H. Callaway, *The Religious System of the Amazulu*, part 1 (Springvale, Natal, etc., 1868). Podľa Callawaya jašteriu nenávidia omnoho viac ako chameleóna a neustále ju zabíjajú. Na druhej strane, podľa Arbousseta a Daumasa, šedá jašterica bola tá, ktorá priniesla správu o živote a chameleón ten, ktorý priniesol správu o smrti. Teda chameleóna nenávidia a neškodnú šedú jaštericu milujú.

21. J. Chapman, *Travels in the Interior of South Africa*, vol. 1 (London, 1868), p. 47.

22. E. Casalis, *The Basutos* (London, 1861), p. 242; E. Jacottet, *The Treasury of Basuto Lore*, vol. 1 (Morija, Basutoland, 1908), pp. 46 ff. Podľa Basutov šedá jašterica bola tá, ktorá bola vyslaná ako prvá so správou o nesmrteľnosti a chameleón bol vyslaný po nej so správou o smrteľnosti. Porovnaj str. 87/20.

23. Henri A. Junod, *Les Chants et les contes des Ba-ronga* (Lausanne, n.d.), p. 137; *Les Ba-Ronga* (Neuchatel, 1898), pp. 401 ff; *The Life of a South African Tribe*, vol. 2 (Neuchatel, 1912-13), p. 328 ff.
24. W.A. Elmslie, *Among the Wild Ngoni* (Edinburgh and London, 1899), p. 70.
25. Pozri Captain W.E.R. Barrett, „Notes on the Customs and Beliefs of the Wa-giriama, etc., of British East Africa,“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 41 (1911), 37. „Wa-Saniaovia veria, že predtým ľudské bytosti neumierali, až kým sa jedného dňa neobjavila jašterica (Dibleh) a povedala im: ‘Vy všetci viete, že mesiac zomiera a znova rastie, ale ľudské bytosti zomrú a už nikdy nevyrastú.’ Hovorila, že od toho dňa ľudské bytosti začali umierať.“ Toto je pravdepodobne iba skrátaná verzia príbehu o dvoch správach, ktoré poslal Mesiac ľuďom pomocou jašterice a chameleóna.
26. J.G. Christaller, „Negersagen von der Goldkuste,“ *Zeitschrift für Afrikanische Sprachen* 1 (1887-88), 61. V tejto Hauskej verzii správa, ktorú poslal ľuďom Boh cez chameleóna, znie: „Keď zomrie človek, musíte sa ho dotknúť chlebom a on znova ožije.“ Chameleón túto správu verne doručil, ale ľudia ju odmietli akceptovať, pretože jašterica, ktorá predbehla chameleóna, im priniesla tieto slová: „Keď zomrie človek, musíte ho pochovať.“
27. H.A. Junod and W.A. Elmslie; pozri vyššie, nn. 23 and 24. Určitý druh jašterice, ktorá podľa Thongov (Baronga) predbehla chameleóna a priniesla správu o smrti, je veľké zviera s modrou hlavou.
28. Mgr. Lechaptois, *Aux Rives du Tanganika* (Algiers, 1913), p. 195.
29. Ivor H.N. Evans, „Folk Stories of the Tempassuk and Tuaran Districts, British North Borneo,“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 43 (1913), 478.
30. N. Adriani and Alb.C. Kruijt, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, vol. 2 (Batavia, 1912-14), p. 83.
31. Otto Meyer, „Mythen und Erzählungen von der Insel Vuatom (Bismarck-Archipel, Sudsee),“ *Anthropos* 5 (1910), 724.
32. R. Schomburgk, *Reisen in Britisch-Guiana*, vol. 2 (Leipzig, 1847-48), p. 319.
33. Ibid., vol. 2, p. 320.
34. H. Sundermann, *Die Insel Nias und die Mission daselbst* (Barmen, 1905), p. 68; E. Modigliani, *Un viaggio a Nias* (Milan, 1890), p. 295.
35. A. Fehr, *Der Niasser im Leben und Sterben* (Barmen, 1901), p. 8.
36. George Brown, D.D., *Melanesians and Polynesians* (London, 1910), p. 365; George Turner, *Samoa A Hundred Years Ago and Long Before* (London, 1884), pp. 8 ff.

37. R.H.Codrington, *The Melanesians* (Oxford, 1891), p. 265; W. Gray, „Some Notes on the Tannese,“ *Internationales Archiv für Ethnographie* 7 (1894), 232.
38. C. Ribbe, *Zwei Jahre unter den Kannibalen der Salomo-Inseln* (Dresden-Blasowitz, 1903), p. 148.
39. Ch. Keysser, „Aus dem Leben der Kaileute,“ in R. Neuhauss, *Deutsch Neu-Guinea*, vol. 3 (Berlin, 1911), pp. 161 ff.
40. Josef Meier, „Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner,“ *Anthropos* 3 (1908), 193.
41. N. Adriani and Alb. C. Kruijt, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, vol. 2 (Batavia, 1912-14), p. 83.
42. D.F.A.Hervey, „The Mentra Traditions,“ *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society* no. 10 (December 1882), 190; W.W.Skeat and C.O.Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, vol. 2 (London, 1906), pp. 337 ff.
43. *Lettres, Édifiantes et Curieuses*, new ed., vol. 15 (Paris, 1781), pp. 305 ff.
44. A.W.Howitt, *Native Tribes of South-East Australia* (London, 1904), pp. 428 ff.
45. (Sir) Baldwin Spencer and F.J.Gillen, *Northern Tribes of Central Australia* (London, 1904), pp. 513 ff.
46. Thomas Williams, *Fiji and the Fijians*, 2nd ed., vol. 1 (London, 1860), p. 205.
47. M. Lindeman, *Les Upotos* (Brussels, 1906), pp. 23 ff.
48. Guerlach, „Moeurs et Superstitions des sauvages Ba-hnars,“ *Les Missions Catholiques* 19 (1887), 479.
49. Miss A. Werner, „Two Galla Legends,“ *Man* 13 (1913), 90 ff.
50. P.A.Kleintitschen, *Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel* (Hiltrup bei Munster, n.d.), p. 334.
51. A. Landes, „Contes et Légendes Annamites,“ *Cochinchine française, Excursions et Reconnaissances*, no. 25 (Saigon, 1886), pp. 108 ff.

Kapitola 11.

Vynesenie zeme z vody a stvorenie mýtopoetického muža podľa Alana Dundesa.

Jungov postoj k mýtu by sa nemal zamieňať s Freudovým postojom. Niekoľko by mohol nesúhlasíť s oboma teóriami Junga a Freuda, ale napriek tomu by si mali uvedomiť ich charakteristické odlišnosti. Stúpenci Jungovej teórie nazývajú svoju disciplínu analytická psychológia, a tá by sa nemala pliesť s Freudovými stúpecami, ktorí hovoria o psychoanalýze. Jungova teória prezentovaná v úvode práce predpokladá existenciu predkultúrnych archetypov, ktoré sú zobrazené v duševných fenoménoch ako sú mýty. Je ťažké si predstaviť ako sa Jungove archetypy, považované za univerzálne, môžu zhodovať s antropologickým princípom kultúrneho relativizmu. Naopak, Freudova teória môže byť v súlade s týmto princípom.

Podľa Freudovej teórie existuje vzťah, možno náhodný, možno korelatívny, medzi obdobím raného detstva a predškolského veku (vzhľadom na vzťah rodič- dieťa, súrodenecké vzťahy atď.) a systémom predstáv dospelého jedinca, ktorého súčasťou je mýtus. Nakoľko sa okolnosti detstva môžu meniť v závislosti od kultúry, tak aj systémy predstáv dospelého jedinca sa rôznia. Freudovo poňatie symbolizmu, substitúcie, kondenzácie a projekcie atď., sa môže vzťahovať na všetky kultúry, ale jednotlivé symboly a špecifické predstavy v nich budú relatívne. Zatiaľ čo Jungove archetypy nie sú nikdy úplne rozpoznateľné, podľa samotného Junga Freudov hypotetický izomorfizmus alebo paralelizmus medzi detským učením sa (obliekanie sa, chodenie na toaletu, atď.) a predstavami dospelého jedinca v danej kultúre, môžu byť overené pokusmi. Buď zhoda existuje alebo nie.

Štúdie o rozšírení mýtov odhaľujú, že nejde o otázku výberu medzi univerzálnou a kultúrnou podmienenosťou. Neexistuje mýtus, ktorý by bol univerzálny pre všetky kultúry. Dokonca sa zdá, že v kultúrach subsaharskej Afriky sa neobjavuje rozšírený mýtus o potope. Rovnako neexistuje ani mýtus, ktorý by bol obmedzený na jednu kultúru. Väčšina mýtov sa objavuje medzi príbuznými kultúrami. Môžeme hovoriť o indiánskych mýtoch Južnej Ameriky, o indiánskych mýtoch Severnej Ameriky (niektoré sú spoločné pre obe- Severnú a Južnú Ameriku), afrických mýtoch, indoeurópskych mýtoch. Keďže mýty nie sú univerzálne,

zástancovia teórie o ich univerzálnosti musia vysvetliť prázdne priestory v ich rozšírení. Ak sú archetypy vrodené a geneticky podmienené, prečo potom nie sú rovnaké mýty vo všetkých kultúrach?

Ak je Freudova teória platná, ako teda možno vysvetliť existenciu rovnakého mýtu v rôznych kultúrach? Ak sú mýty odrazom detstva, znamená to potom, že kultúry zdieľajúce rovnaké mýty musia mať spoločné tie isté základné formujúce elementy detských zvykov?

*Jedným z najrozšírenejších typov mýtov u pôvodných Severoameričanov je mýtus o stvorení Zeme (motív A 812) ako naň poukázala Anna Birgitta Rooth vo svojej porovnávacej štúdií. Avšak tento mýtus sa objavuje aj v Ázii a východnej Európe, ale nenachádza sa v Afrike ani v pôvodnej Austrálii. Ďalšie štúdie o tomto mýte, ktoré nie sú spomenuté v nasledujúcej práci: Charencey, *Une Légende cosmogonique* (Havre, 1884); Sarat Chandra Mytra, „On the Cosmological Myth of the Bihors and Its Santali and American Indian Parallels“, *Journal of the Anthropological Society of Bombay* 14 (1929), 468-78; L. Walk, „Die Verbreitung der Tauchmotifs in den Urmeerschöpfungs (und Sintflut-) Sagen“, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* 63(1933), 60- 76; Wilhelm Schmidt, „Das Tauchmotif in der Erdschöpfungsmythen Nordamerikas, Asiens und Europas“, in *Mélanges de linguistique et de philologie* (Paris, 1937), pp. 111-22; and Mircea Eliade, „Mythologies asiatiques et folklore sud- est européen I. Le Plangeon cosmogonique“, *Revue de l'histoire des religions* 160 (1961), 157-212.*

*Ďalšie Freudove štúdie mýtu: Géza Róheim, *The Gates of the Dream* (New York, 1952); Philip Slaper, *The Glory of Hera* (Boston, 1968). Väčšina psychoanalytikov má tendencie obmedziť svoje výskumy mýtu na klasické mýty alebo biblické texty. Rozsiahla psychoanalytická literatúra o mýte: Justin Glenn, „Psychoanalytic Writings on Classisal Mythology and Religion:1909-1960“, *The Classical World* 70 (1976), 225-47, viacväzková odborná práca od Alexandra Grinsteina, *Index of Psychoanalytic Writings* (New York, 1950).*

Niektorí antropológovia sú spokojní so súčasným stavom štúdia pôvodnej mytológie. Zatiaľ nie každý zdieľa extrémne pesimistický názor Lévi-Straussa, že z teoretického hľadiska sú štúdie mýtu „veľmi podobné tým spred päťdesiatich rokov a predstavujú obraz chaosu“ (1958, 50). Medzi odborníkmi panuje zhoda, že zostáva ešte veľa práce na objasnení procesov formovania, rozširovania a fungovania mýtu v kultúre.

Jedným z možných vysvetlení zlyhania antropológov v snahe o dosiahnutie dôležitých pokrokov v štúdiách mýtov je ich pevné lipnutie na dvoch základných princípoch: doslovné

čítanie mýtov a ich štúdie v monokultúrnom kontexte. Trvanie väčšiny antropológov na doslovnej, čiže nie symbolickej interpretácii, z hľadiska kultúrneho relativizmu, ktorý predstavuje opak k medzikultúrnemu univerzalizmu, je sčasti pokračovaním reakcie proti myšlienkam 19. storočia, v ktorom bol univerzálny symbolizmus v mýte často obhajovaný, a sčasti je to priamy výsledok vplyvu dvoch dominantných osobností v histórii antropológie, Boasa a Malinowského. Obaja títo priekopníci podporovali hlbšie štúdium jednej kultúry v čase a obaja trvali na tom, že mýtus bol v zásade nesymbolický. Boas často hovoril o mytológii ako o odraze kultúry. Z tohto hľadiska môžu byť z mytologického materiálu jednotlivých kultúr vyňaté výhradne deskriptívne etnografické údaje. Malinowski používa podobné argumenty: „Mýtus, ako môžeme vidieť, nie je symbolický, ale je priamym vyjadrením jeho subjektívnej podstaty“ (1954, 101). Zaiste je opodstatnené chápanie mytológie ako odrazu kultúry, na čo poukazujú aj zdokumentované výskumy Boasa a Malinowského. Avšak v prípade postoja „všetko alebo nič“ sa to nevzťahuje na všetky údaje. Boasovi nasledovníci napríklad zaznamenali, že porovnávanie medzi zvyčajnou deskriptívnou etnografiou a etnografickým obrazom získaným z mytológie odhaľuje mnohé nezrovnalosti. Ruth Benedictová (1935) vo svojom úvode k *Zuni Mythology* hovorila o tendencii idealizácie a nahrádzania vo folklóre. Nedávno Katherine Spencer porovnávala rozdiely medzi etnografickými a mytologickými vysvetleniami. Taktiež poukazuje, že javy z folklórneho materiálu, ktoré odporujú etnografickým údajom „možno lepšie vysvetliť v psychologických než historických termínoch“ (1947, 130). Avšak antropológovia sklon nedôverovať psychologickým termínom a teda jazýček váh sa ešte neodklonil od doslovného k symbolickému vnímaniu mýtu. Je to práve nahliadnutie do mysle jedinca umožnené pokrokmi v ľudskej psychológii, ktoré otvára širšie perspektívy pre študentov mýtov. Keď si antropológovia uvedomia, že na analýzu produktov ľudskej mysle (napr. mýtov) je potrebné byť oboznámený s mechanizmom ľudskej mysle, budú môcť posunúť jazýček váh nielen k symbolickej interpretácii mýtov, ale aj k objaveniu ich univerzálnosti.

Sám Freud bol veľmi nadšený možnosťou použitia psychológie v mytológii. V liste D. E. Oppenheimovi z roku 1909 hovorí: „Dlho ma prenasledovala myšlienka, že naše výskumy o obsahu neurózy môžu smerovať k vyriešeniu hádanky o vzniku mýtov...“ (Freud a Oppenheim 1958, 13). Hoci Freud bol spokojný s prácou svojich žiakov, Karla Abrahama a Otta Ranka v tejto oblasti, uvedomil si, že on a jeho žiaci sú v mytológii amatérmi. V tom istom liste Oppenheimovi poznamenáva: „Máme nedostatok akademických vedomostí a znalostí v tejto problematike. Nanešťastie, odborníci z tejto oblasti nemajú záujem o psychoanalytickú teóriu. Jeden príklad za všetky, Lewis Spence vo svojom predslove k *An*

Introduction to Mythology uvádza: „Teórie Freuda a jeho nasledovníkov, týkajúce sa náboženstva a pôvodu mýtov, neboli vzaté do úvahy, pretože podľa autorovej mienky ich len ťažko možno brať seriózne.“ Čo to bolo za teóriu, ktorú nemožno brať vážne? Freud napísal: „V skutočnosti sa domnievam, že veľká časť mytologickej koncepcie sveta, ktorá má dosah na väčšinu moderných náboženstiev, nie je ničím iným len psychológiou premietnutou do vonkajšieho sveta. Nejasné vnímanie (endopsychické vnímanie, ak sa to tak dá povedať) psychických faktorov a vzťahy podvedomia slúžili ako model pri vytváraní *transcendentálnej reality*, ktorá je vedou zmenená na *psychológiu podvedomia*“ (1938, 164). Možno práve takéto chápanie je cenné pre antropológa, ktorý sa zaujíma o pôvodné mýty.

Avšak je tu veľmi dôležitý teoretický problém ohľadom psychoanalytickej interpretácie mýtu. Tento problém vychádza z faktu, že existujú v podstate dva spôsoby, akými môže byť psychoanalytická teória aplikovaná. Mýtus môže byť analyzovaný s informáciami o konkrétnom tvorcovi mýtu alebo bez týchto informácií. Vyskytujú sa pochybnosti o dostatočnosti oboch metód, teda, či je druhá metóda rovnako dostatočná ako prvá. Otázka je, ak použijeme analógiu, môže byť sen analyzovaný bez znalostí o konkrétnom jedincovi, ktorému sa sníval? V antropológickom kontexte nastáva otázka: Môže byť mýtus interpretovaný bez znalostí o kultúre, ktorá ho vytvorila? Je zrejmé, že psychoanalytik by uprednostnil analyzovať jedinca, ktorému sa sníva a tvorcu mýtu, aby presne interpretoval sen alebo mýtus. Podobne aj tí antropológovia, ktorí sa prikláňajú k používaniu psychoanalýzy pri interpretácii mýtov, sa snažia nájsť súvislosti evidentných a latentných mýtov so špecifickými kultúrnymi kontextami. Avšak toto je podnetom na ďalšiu dôležitú otázku. Sú mýty odrazom prítomnosti, minulosti alebo oboch? Niektorí antropológovia vnímajú mýty výlučne z hľadiska prítomnosti. Hoci mlčky pripúšťajú, že tradičné mýty sú značne starobylé, predsa len títo antropológovia pristupujú k analýze súčasnej kultúry vo vzťahu k jej mýtom. Napríklad Kardinerova teória o folklóre odhaľuje túto zaujatosť. Pri mýtoch o ženách v markézskom folklóre si Kardiner všíma, že: „Tieto mýty sú výplodom fantázie nejakého jednotlivca, ktoré boli prenášané a asi mnohokrát zmenené skôr než sa dostali k nám. Jednotnosť príbehov poukazuje na niektoré všeobecné skúsenosti všetkých jedincov v tejto kultúre, ktoré si nepamätajú z dávnej minulosti, ale ich v súčasnej dobe zažili.“ Podľa Kardinera potom mýty sú odpoveďou na súčasnosť (1939, 417, 214). Roheim hodnotí Kardinerovo stanovisko skôr než sa s ním konfrontuje. „Podľa Kardinera, mýty a folklór vždy odrážajú podvedomé konflikty súčasnej generácie, keďže sú formované pod tlakom vyplývajúcim z existujúcich sociálnych podmienok. V ostrom protiklade k Freudovi, Reikemu a mne, mýtus nepredstavuje nejasnú minulosť, ale prítomnosť“ (1940, 540).

Dôkaz získaný z folklórnej tradície naznačuje nemalú ustálenosť v ústnom podaní. Mýty a legendy zozbierané v rámci jednej kultúry preukazujú značnú podobnosť v štruktúre, napriek faktu, že tieto príbehy pochádzajú od rôznych autorov, ktorých od seba delia mnohé generácie. Ak si odmyslíme moderné mýty (pretože proces tvorby mýtov pretrváva)vidíme, že napríklad kozmogonické mýty sa v priebehu storočí v zásade nezmenili. Z tohto hľadiska je zrejmé, že nie je potrebné analyzovať *súčasnú kultúru* z hľadiska tradičných kozmogonických mýtov, ktoré s veľkou pravdepodobnosťou pochádzajú z prehistorickej *minulosti*. Napríklad v zaujímavom výskume HRAF (Human Relations Area Files- štúdia z oblasti ľudských vzťahov), inšpirovaný medzikultúrnym pokusom nájsť súvislosť medzi detskými zvykmi a obsahom ľudových príbehov, sa neberie ohľad na časové hľadisko. Hoci príbehy boli zozbierané v rôznych časových obdobiach medzi rokmi 1890 a 1940, predpokladalo sa, že ľudový príbeh predstavuje zhrnutie všeobecných myšlienok niekoľkých jedincov...“ (McClelland a Friedman 1952, 245). Predpokladá sa, že spoločné myšlienky sú pomerne stabilné a nepodliehajú kultúrnym zmenám v priebehu päťdesiatich rokov. Tak iba jedna verzia známeho príbehu severoamerických Indiánov, Eye Juggler, stačí na to, aby sa dala „určiť účelová motivácia“ členov kultúry. Napriek tomu, Kardinerov teoretický pohľad nie je úplne bezcenný. Dochádza k zmenám v mýtoch a dôkladné skúmanie rôznych variantov konkrétneho mýtu, môže preukázať, že tieto zmeny majú tendenciu sa nahromadiť okolo určitých bodov v čase alebo priestore. Aj keď takéto zmeny sú pomerne malé v porovnaní k celkovej štruktúrálnej stabilite mýtu, môžu slúžiť ako významné signály konečných kultúrnych zmien. Pri porovnaní anglickej a americkej verzie Jack and the Beanstalk (Jack a fazuľky) (1955) Martha Wolfstein poukazuje na niekoľko zaujímavých odlišností, hoci základ deja zostáva rovnaký. Poukazuje na to, že viac falických detailov v amerických verziách je v zhode s ďalšími kultúrnymi rozdielmi medzi Anglickom a Amerikou. Či už budeme s jej závermi súhlasiť alebo nie, možno oceniť hodnotnosť jej metód. Rovnaký mýtus alebo ľudový príbeh môže byť vhodne porovnávaný použitím verzií z dvoch alebo viacerých oddelených kultúr a rozdiely v detailoch dobre ilustrujú významné odlišnosti v kultúre. Môžeme sa zamyslieť nad Nadelovou (1937) adaptáciou Barlettovým experimentom, kedy dal dvom susediacim africkým kmeňom vymyslený ľudový príbeh a zistil, že varianty majú jednu kultúrnu líniu a nie individuálnu. Avšak základný teoretický problém zostáva nevyriešený. Môže byť mýtus ako celok analyzovaný správne? Margaret Mead v stručnom komentári k Wolfsteinovej štúdii nastoluje otázku. Margaret Mead tvrdí: „Čo je tu dôležité je, že keď bol príbeh, Jack and Beanstalk, prvýkrát vytvorený, mohol zapadať do kultúrneho kontextu v čase. Potom prešiel viacerými zmenami, ktoré študujeme a sú vo vzájomnom

vzťahu so súčasnými kultúrami“ (Tax 1953, 282). Nanešťastie, len málokedy je antropológ schopný vedieť, kedy a kde mýtus vznikol. V dôsledku toho, je presná zhoda prakticky nedostupná alebo ťažko rekonštruovateľná. Situáciu viac komplikuje fakt, že väčšina mýtov je rozšírená po celom svete. Bohužiaľ, tieto zmienky nachádzame len ako historický záznam. Inak povedané, z dôvodu rozširovania mýtu ústnym podaním, je nemožné zistiť miesto a čas, kedy sa daný mýtus prvýkrát objavil. Z tohto dôvodu, si antropológovia ako Mead zúfajú nad nejasnosťou vzťahu medzi konkrétnou štruktúrou mýtu a kultúrou. Nanešťastie, niektorí odborníci majú očividné nevedomosti o podstate folklóru a vytrvalo sa pokúšajú analyzovať jednotlivé kultúry prostredníctvom mýtov, ktoré sa vyskytujú u niekoľkých národov. Napríklad, predmetom súčasnej doktorskej práce bola analýza nemeckej kultúry 19. storočia, na základe obsahu rôznych príbehov bratov Grimmovcov (Mann 1958). Hoci analýza príbehov bola dômyselná a psychologicky významná, faktom je, že príbehy bratov Grimmovcov nie sú vôbec ohraničené oblasťou Nemecka, a okrem toho sú nepochybne staršie ako z 19. storočia, teda celkom zhoršujú teoretické predpoklady základných téz. Ak by sme pripustili opodstatnenosť analýzy príbehov, tieto rozborby by boli pravdepodobne rovnako platné nech by sa objavili kdekoľvek v rovnakej forme. Barnouw (1955) urobil rovnakú chybu, keď analyzoval chippewskú osobnosť na základe „pôvodnej chippewskej legendy“, ktorá v skutočnosti obsahuje niekoľko štandardných typov príbehov severoamerických Indiánov (Wycoco). Je to jasný omyl analyzovania medzinárodného príbehu alebo širokorozšíreného mýtu, ako keby patril len jednej kultúre. Iba ak vieme, že mýtus je jedinečný, je špecifický pre jednu kultúru, je zaručená objektívna analýza. To je však, bezchybný postup ako skúmať rozdiely, ktoré nastávajú, keď mýtus prenikne do inej kultúry. Hlavne môžeme preniknúť do mechanizmu kultúrnej asimilácie štúdiom Zuni verzie európskeho kumulatívneho príbehu alebo pôvodného prerozprávania príbehu o Beowulfovi. Kardiner poukazuje ako kultúrny element je prispôsobovaný základnej povahovej štruktúre kultúry, do ktorej prenikol. Jeho popis zmeny comanchovského Tanca Slnka z masochistického a samodeštrukčného rituálu, na prejav sily je veľmi presvedčivý (1945, 93).

Nateraz vzniká otázka: ak je možné iba teoreticky analyzovať rozdiely širokorozšírených mýtov alebo celú štruktúru mýtov vlastných jednotlivým kultúram, znamená to, že celá štruktúra rozšírených mýtov (ktoré sú často najzaujímavejšie) nemôže byť správne analyzovaná? To je v podstate otázka, či sen môžeme analyzovať bez znalostí o snívajúcom: jedna z odpovedí by mohla byť, že také mýty môžu byť analyzované iba do takej miery, ktorá zahŕňa ľudský univerzalizmus. Zatiaľ čo to môže byť omyl pri skúmaní

celosvetovo rozšíreného mýtu, akoby patriaceho jednej kultúre, nie je to omyl pri analýze mýtu v prípade, že by patril všetkým kultúram, v ktorých sa objavuje. To nevylučuje možnosť, že jeden mýtus, ktorý sa nachádza vo viacerých kultúrach, môže mať toľko významov, v koľkých kultúrnych kontextoch sa objavuje (Boas 1910b, 383). Napriek tomu hypotéza o obmedzenom ľudskom univerzalizme predpokladá istý podobný, ak nie identický význam.

Hlavným príkladom antropológa zaujímajúceho sa o univerzalizmus je Kluckhohn. Vo svojej práci „Universal Categories of Culture“, Kluckhohn tvrdí, že „nevyhnutná skutočnosť kultúrneho relativizmu nedosvedčuje tvrdenie, že kultúry vo všetkých oblastiach sú celkom nezlučiteľné monády, a preto sú to neporovnateľné podstaty“ a „k platnému medzikultúrnemu porovnaniu by sa mohlo najlepšie prikrčiť z nemenných vzťahných bodov pozostávajúcich z biologických, psychologických a spoločensko-situačných „darov“ ľudského života“ (1953, 520-521). Oveľa zaujímavejšie je Kluckhohnovo presvedčenie, že tieto „dary“ sú zobrazené v mýtoch. Vo svojej práci „Recurrent Themes in Myths and Mythmaking“, hovorí, že „všeobecnosť istých znakov mytológie, ktoré sú očividne univerzálne alebo tých, ktoré sú širokorozšírené v priestore a čase, môže byť pokladaná za výsledok opakovaných reakcií ľudskej psychiky na situácie a stimuly ovplyvnené rovnakým všeobecným pravidlom“ (1959, 268). Kluckhohnove neustále sa opakujúce témy sa zdajú byť trochu podobné Freudovým typickým snom. Freud špeciálne varoval pred kodifikovaním symbolických interpretácií obsahu snov. Hoci jasne prehlásil, že sa domnieva, že ten istý sen môže skrývať rôzne významy v prípade rôznych osôb alebo kontextov, uvažoval, že existuje niečo také ako typické sny „sny, ktoré sa takmer každému snívajú, a pri ktorých zvykneme predpokladať, že majú rovnaký význam v prípade každého snívajúceho“ (1938, 292, 39). Zatiaľ čo nie je veľa antropológov, ktorí by podporili názor, že opakujúce sa mýty majú podobný význam bez ohľadu na konkrétny kultúrny kontext, to neznamená, že tento pohľad nie je pravdivý. Pre tých, ktorí popierajú univerzálny význam možno spomenúť, že dôvody prečo sa konkrétny mýtus rozšíril ešte neboli dané. Horlivý rozširovateľ, ako opak zástancu polygenézy alebo konvergenencie, môže len poukázať ako sa mýty šíria. A to len zriedka zahŕňa aj dôvod. Aby sme poukázali na hodnovernosť symbolického a univerzálneho prístupu k mýtu, uvedieme tu detailnú analýzu príkladu.

Jedným z najzaujímavejších mýtov severoamerických Indiánov je mýtus o stvoriteľovi sveta. Anna Birgitta Rooth, vo svojej štúdiu približne 300 severoamerických indiánskych mýtov o stvorení, zistila, že z jej ôsmich rôznych typov mýtov, práve mýtus o stvorení bol najrozšírenejší. Earl W. Count, ktorý študoval mýty niekoľko rokov, sa zamýšľala nad

predstava potápača prinášajúceho materiál na vytvorenie krajiny „najrozšírenejší koncept stvorenia sveta jedným človekom“ (1952, 55). Folkloristom Elli Kaija Kōngäs (1960), nedávno dopodrobna preštudoval tento mýtus a preskúmal celé dovtedajšie poznatky z tejto oblasti. Wheeler-Voegelin zhrnul tento mýtus nasledovne:

V mýtoch severamerických Indiánov o pôvode sveta, kultúrny hrdina má rad zvierat, ktoré sa ponárajú do prastarých vôd alebo vôd po potope, aby zabezpečili kúsky bahna alebo piesku, z ktorých mala byť vytvorená zem. Rôzne zvieratá, vtáky a vodné tvory sú poslané do vôd, ktoré pokrývajú zem. Jedno za druhým sú neúspešné; posledné uspeje, avšak vypláva na hladinu polomŕtve, s troškou zeme alebo špiny v pazúroch. Niekedy je to Ondatra, niekedy Bobor, Krab alebo Norka, ktorý uspejú po tom, čo iné zvieratá zlyhali pri vynášaní malého kúska zeme. Ten následne položili na hladinu vody, vzápätí sa zázračne zväčšil a stal sa dnešným svetom (1949,334).

Jedným zo zaujímavých znakov tohto mýtu je stvorenie z blata alebo špiny. Je to zvláštne najmä preto, že človek bol stvorený z rovnakej hmoty (Frazer 1935, 4-15). Ďalšou neobyčajnou charakteristikou je zázračné zväčšenie z trošky blata. Vystávajú otázky ako sa rozšírila myšlienka vytvorenia zeme z čiastočky špiny, dostatočne malej na to, aby sa zmestila za pazúrik alebo necht? Čo spôsobilo, že sa tento kozmogonický mýtus rozvíjal v rôznych kultúrach, nielen v domorodej Severnej Amerike, ale aj vo zvyšku sveta?

Freudova predstava, že mytológia je psychológia projektovaná do vonkajšieho sveta, sa zdá byť na prvý pohľad neaplikovateľná v prípade mýtu o stvoriteľovi. Freudova hypotéza je zrejmejšia v iných kozmogonických koncepciách amerických Indiánov, ako napríklad oddelenie kultúrneho hrdinu Oedipala od Otca Neba a Matky Zeme (Roheim 1921, 163) alebo objavenie sa mýtu, ktorý sa zdá byť predstavou človeka o fenoméne ľudského narodenia. Toto chápanie vzniku mýtu predstavil Washington Matthews už v roku 1902, pričom sa neopieral o psychoanalýzu. V tom čase Matthews navrhol myšlienku, že vznik tohto mýtu je v podstate „mýtus o tehotenstve a narodení“. Wheeler-Voegelin a Moore vo svojej nedávnej štúdií o vzniku mýtu predkladajú podobnú predstavu, ale bez uvedenia detailov (1957, 73-74). Roheim avšak ešte predtým rozšíril Matthewsovu tézu, keď predpokladal, že chápanie sveta pôvodným človekom má pôvod v prenatalnom vnímaní priestoru z lona (1921, 163). V každom prípade, pri určovaní psychologického prototypu mýtu o stvorení, nezáleží na tom ako blízko môže mať objavenie sa človeka z diery v Matke Zemi k súčasnému ľudskému

narodeniu. Skutočne existuje „endopsychické“ vnímanie, ktoré by mohlo slúžiť ako model na vytvorenie kozmogonického stvorenia sveta z blata?

Uvedená hypotéza závisí od dvoch kľúčových predpokladov. Tieto dva predpoklady (a nepochybne sú to iba domnienky) sú: (1.) existencia teórie narodenia z kloaky a (2.) existencia mužskej závisťi tehotenstva. Pokiaľ ide o prvú domnienku, bol to sám Freud, ktorý zahrnul teóriu kloaky medzi všeobecné sexuálne teórie detí. Táto teória v základe vyjadruje, že vzhľadom na to, že deti nepoznajú vagínu a je im len zriedka dovolené byť pri pôrode, predpokladá, že hrča vytvorená v bruchu tehotnej ženy vyjde z tela jediným možným spôsobom akým si vie dieťa predstaviť, čiže cez zadok. Povedané Freudovými slovami: „Deti spája myšlienka, že dieťa sa rodí cez vnútornosti; to znamená, že bábätko je stvorené ako kúsok exkrementu“ (1953, 328). Druhá domnienka sa zaoberá mužskou závisťou schopnosti žien priviesť na svet dieťa. Či už to nazveme „závisť pôrodu“ (Boehm) alebo „závisť tehotenstva“ (Fromm), základnou myšlienkou je, že muži by boli radi schopní vytvoriť cenný materiál z vnútra ich tela, tak ako ženy. Mimochodom, práve táto domnienka je základom vysvetlenia Bruna Bettelheima pre iniciačné rituály v puberte a zvyk kuvády. Jeho téza je, že pubertálne rituály pozostávajú zo špeciálneho znovuzrodzujúceho rituálu, ktorého cieľom je zobrazenie nového narodenia z muža. Popieranie ženskej účasti na zrodení sa dáva najavo zákazom účasti žien na týchto ceremóniách. Kuváda je podobne vysvetlená ako mužská túžba napodobniť správanie žien pri pôrode. Niektorí psychoanalytici predpokladajú, že mužská túžba po duševnej a umeleckej tvorivosti pramení z časti z ich túžby byť na rovnakej úrovni ako ženy (Jones 1957, 40; Fromm 1951, 233; Huckel 1953, 44). Čo je možno ešte dôležitejšie z pohľadu mytológie je vysoký počet klinických prípadov, kde sa muži usilujú mať deti vo forme exkrementov alebo prípady kedy si muži predstavujú vylučovanie sveta. Felix Boehm vytvára širšie zovšeobecnenie, keď hovorí: „Vo všetkých analýzach mužov sa stretávame s fantáziami o análnom pôrode a vieme, že niektorí muži sa správajú k svojim exkrementom ako k dieťaťu“ (1930, 455; vid'. Silberer 1925, 393). Existuje množstvo klinických údajov podporujúcich existenciu tejto predstavy. Stekel (1959, 45) napríklad spomína dieťa, ktoré nazývalo exkrementy „bábätko“. Možnosť dôležitosti tohto názoru pre mýtus o vzniku človeka napadla Abrahamovi (1948, 320), Jungovi (1916, 214) a Rankovi (1922, 54). Jungov komentár k tomuto názoru je: „Prví ľudia boli vytvorení z exkrementov, hrnčiarskej hliny a ílu (porovnaj Schwarzbaum 1960, 48). V skutočnosti Jung skôr predpokladá, že myšlienka análneho pôrodu je základom motívu stvorenia na princípe „hádzania za seba“ ako to bolo v prípade v prípade Deukaliona a Pyrrha. A napriek tomu ani Abraham, ani Jung, ani Rank nezdôrazňovali skutočnosť, že narodenie je zásluhou aj muža. Je pravdou, že aj malé dievčatá

mávajú takúto predstavu, ale pravdepodobne tá fantázia sa vytratí s pôrodom dieťaťa. (Môže existovať súvislosť medzi touto predstavou a rozšíreným javom geofágie medzi tehotnými ženami (Elwin 1949, 292, n. 1)).

Obe domnienky nachádzajúce sa v knihe *Genezis*, tvoria základ hypotézy, ktorá sa pokúša vysvetliť mýtus o stvoriteľovi. Ako zdôrazňuje Fromm (1951, 234), úloha ženy ako tvorkyne je popieraná. Je to muž, ktorý tvorí a v skutočnosti a muž dáva vzniknúť aj žene. Eva je vytvorená z hmoty vzatej z Adamovho tela. Navyše, ak by sme chceli vidieť príbeh o Noemovi ako stvoriteľský, bolo by pozoruhodné, že je to práve muž, ktorý tvorí lono-archu. Tiež je zaujímavé, že povodeň opadla po období, ktorého dĺžka je podobná ľudskému tehotenstvu. Mimochodom, je dosť pravdepodobné, že príbeh o Noemovi je modifikáciou mýtu o stvoriteľovi. Muž posielal raz havrana a dvakrát holubicu, aby čelila povodni a našla stopy zeme (porovnaj Schwarzbaum 1960, 52, n. 15a). V jednom vysvetlení havran neposlúchne príkazy a začne požírať mŕtveho muža, v ďalšom je potrestaný tým, že sa mu zmení biele perie na čierne (Ginzberg 1925, 39, 164). Oba z týchto prípadov sa nachádzajú aj v americkom indiánskom mýte o stvoriteľovi (Rooth 1957, 498). V každom prípade môžeme vidieť, že v knihe *Genezis* sa objavujú mužské mýty o stvorení, hoci Fromm, ich všetky neopisuje. Rovnako ako Abrahama, Jung a Rank hovorili o análnom pôrode bez závesti tehotenstva, Fromm hovoril závesti tehotenstva bez análneho pôrodu. Nespomína, že muž bol stvorený z prachu. To navádza k špekulácii, či mužské mýty o stvorení by mohli nejakým spôsobom súvisieť s vysokopatriarchálnou spoločenskou organizáciou.

Veľkým významom pre súčasnú tézu sú klinické údaje o fantáziách o defekovaní vesmíru. Napríklad Lombroso opisuje dvoch umelcov, z ktorých mali halucinácie, že je pánmi sveta, ktorý vylúčil zo svojho tela. Jeden z nich namaľoval svoj obraz v životnej veľkosti nahého medzi ženami vylučujúci svety (1895, 201). V tomto vymyslenom svete umelec sa chvastá svojou análnou tvorivosťou, pričom zobrazuje samého seba ako nadradeného voči ženám, ktorého obklopujú. Obaja, Freud aj Stekel, zaznamenali prípady, v ktorých chcú muži defekovať svet. Abraham uvádza sen pacienta, v ktorom sníva o tom, že vylúčil svet zo zadku (Freud 1949b, 407; Stekel 1959, 44; Abraham 1948, 320). Samozrejme, dôležitou otázkou pre súčasné štúdium je, či takéto fantázie sa objavili aj v mýtickej forme.

Nepochybne väčšina antropológov by s nechuťou interpretovala mýtus o stvorení ako fantáziu o análnom zrození, na základe niekoľkých prípadov, ktoré sa objavili výlučne v západnej civilizácii. Nedostatok mytologických údajov vyplýva čiastočne z tradičného puritánstva niektorých etnografov a folkloristov. Zopár mýtov zaoberajúcich sa procesmi vylučovania bolo uverejnených. Napriek tomu existuje niekoľko príkladov, v prvom rade o

stvorenie človeka z exkrementov. John G. Bourke (1891, 266) uvádza austrálsky mýtus práve takomto stvorenia človeka. V Indii, boh so sloňou hlavou Ganesh vzniká z exkrementov jeho matky (Berkeley- Hill 1921, 330). V súčasnej Indii, Elwin zozbieral zopár mýtov, v ktorých zem vzniká následkom defekácie. Lanjhia Saora popisuje ako sa Bhimo vyprázdňuje na hlavu Ramy. Výkali sú vhodené do vody, ktorá sa vzápätí vysuší a vzniká zem (1949, 44). V Gadabovom mýte, Larang zhltnie zem, ale Mahaprabhu ho polapí a stisne ho tak silno, že Larang vydefekuje zem, ktorú predtým zhltol... Zo zeme, ktorú Larang vylúčil sa znovu sformuje svet (1949, 37). V iných verziách zem vykadí červ alebo je zem sformovaná z výkalov mravcov (1949, 47; 1954, 9). Bogoras uvádza príklad, ktorý je bližší kontinentálnej Severnej Amerike. V chukchee-ovskom mýte o stvorení, Ravenova=Havran žena, hovorí Ravenovi aby šiel a pokúsil sa stvoriť zem, ale Raven protestuje, že to nedokáže. Jeho žena potom oznamuje, že sa pokúsi stvoriť nejakého spoločníka a ide spať. Raven pozoruje svoju ženu. Jej brucho sa zväčšuje. Počas spánku tvorí bez nejakého úsilia. Raven je tým vystrašený a odvracia tvár, potom čo jeho žena porodí dvojčatá, Raven hovorí: „Ty si stvorila ľudí! Teraz pôjdem a pokúsim sa stvoriť zem.“ Potom Raven letí a defekuje. Každý kúsok exkrementu padá do vody, rýchlo narastá a vzniká zem. Takýmto spôsobom sa Ravenovi podarí stvoriť celú Zem (Bogoras 1913, 152). Tu sa objavuje súvislosť medzi závišťou tehotenstva a análnym stvorením. Bohužiaľ, existuje len málo príkladov, ktoré sú tak zjavné ako bol tento. Jeden z ďalších mýtov, pochádzajúcich zo severnej Ameriky zaznamenal Boas. Rozpráva (1895, 159) kwakiutlský príbeh o norke, ktorá stvorila mladíka zo svojich exkrementov. Malé množstvo verzií od amerických Indiánov neodráža dostatočne neexistenciu mýtov v Severnej Amerike. Kombinácia puritánskych vydavateľských noriem v Spojených štátoch s rovnakými kritériami pri zbieraní mýtov čiastočne vysvetľuje nedostatok údajov. V tomto spojení je pozoruhodné, že zatiaľ čo skorší nemecký preklad kwakiutlskej verzie od Boasa odkazuje výslovne na exkrementy, zatiaľ čo neskorší anglický preklad už hovorí o pižmovom vaku (1910a, 159). Najpravdepodobnejšie je že, etnografovia a vydavatelia rovnakou mierou zdieľali postoj Andrew Langa, keď hovorí o mýte ľudu zo zálivu Enconter. Dean Swift ho pripisuje Yahooom, ktorí dávali ľudstvu nečistý pôvod. Napriek nedostatku veľkého počtu súčasných mýtov o defekácii, a existencia nejakého takéhoto mýtu by podporila hypotézu, že ľudia uvažujú o stvorení v análnych termínoch, a ďalej že táto koncepcia sa premieta do mýtických kozmogonických termínov.

Existuje samozrejme aj ďalší možný dôvod ako vysvetliť nedostatok zjavných mýtov o stvorení s použitím exkrementov a to je proces sublimácie. Ferenczi, vo svojej eseji „The Ontogenesis of the Interest in Money“ (1956), podal explicitné vysvetlenie tohto procesu.

Pozoroval odvrátenie sa detského záujmu od vlastných výkalov, cez spoločensky schválený materiál, ako blato, piesok, hlina a kamenie k zlatu a peniazom. Antropológovia by mohli namietat', že Ferencziho ontogenetický vzor sa dá najlepšie použiť len na viedenský typ kultúry. Alebo len takej kultúry, ktorá má „toilet training“ (to zahŕňa spoločnosť, v ktorej dieťaťu nie je dovolené hrať sa s vlastnými výkalmi). Je tam stupeň sublimácie. Ide vlastne o tzv. análne osobnostné charakteristiky, ktoré boli zaznamenané u Yurokov (Posinsky), Mohavov (Devereux) a Chipewov (Barnouw, Hallowell). Devereux komentuje používanie blata ako náhrady za výkaly u kmeňa Mohavov. Navyše, rozšírené praktiky mazania tela farbou alebo hlinou, pri príprave na nejaké útočné aktivity, majú análny základ. Pokiaľ ide o rovnosť slov zlato- exkrement, antropológovia už objasnili zvláštny lingvistický fakt, že u kmeňa Nahuato slovo pre zlato je teocuitlatl, ktoré je zložené zo slov teotl- boh, a cuitlatl- exkrement. Zlato je teda „exkrementom bohov“ alebo „božským exkrementom“ (Saville 1920, 118). Toto mimoriadne svedectvo freudovského symbolizmu, ktoré uviedol Reik už v roku 1915, malo zrejme malý dopad na antopológov slepo viazaných ku kultúrnemu relativizmu. (Pozri tiež Roheim 1923, 387. Ako príklad symbolizmu peňazí- exkrementov v sne Indiánov z kmeňa Salteaux, vid' Hallowell 1938). Zatiaľ čo symbolizmus zlato- exkrementy je málo pravdepodobný v kultúrach, ktoré zlato nepoznajú, je dôvod sa domnievať, že istý druh sublimácie sa vyskytuje vo väčšine kultúr. (Pre príklady amerických Indiánov o „šperkoch z exkrementov“ pozri Thompson 1929, 329, n. 190a. V tejto súvislosti môže byť poznamenané, že v oceánskej verzii o stvorení sveta z predmetu vhozeného do prvotných vôd, ako možno nájsť v Lessovej komplexnej štúdií (1961), predmety, ktoré sú vhozené zahŕňajú okrem piesku taký materiál ako ryžové plevy, šupku betelových orieškov a popol a tieto sa zdajú byť odpadovými produktmi). Ak je to tak, potom možno vidieť, že v časti Ferencziho úvah o evolučnom priebehu análnej sublimácie nie je dôležité analyzovať stvoriteľské mýty. Ferenczi tvrdí: „ Do konca záujem o špecifický zápach exkrementov neprestáva ihneď, ale je len premiestnením na iný zápach, ktorý sa mu akýmkoľvek spôsobom podobá. Deti pokračujú v ukazovaní sympatií k pachu k mazľavých materiálov s charakteristickým zápachom, hlavne silne zapáchajúce degenerované produkty buniek epidermy, ktoré sa hromadia medzi parstami na nohách, nosný sekrét, ušný maz, špina za nechtami, zatiaľ čo niektoré deti sa neuspokoja s modelovaním a čuchaním takýchto látok, ale si ich dávajú aj do úst.“ (1956, 273). Každý kto je oboznámený s mýtmi o stvorení sveta amerických Indiánov si ihneď spomenie na príklady stvorenia človeka z pokožky (Thompson 1955, motív A 1263.3), zrodzenia z nosného hlienu (motív T 541.8.3), atď. Empirickým faktom je, že takéto mýty existujú! Z ohľadom na stvoriteľské mýty, obyčajný detail úspešného navrátenia potápača s malým kúskom špiny za

nechtom je úplne v zhode s Ferencziho analýzou. Fekálny charakter tej čiastky je tiež spojovaný s jej magickou rozpínavosťou. Ak si predstavíme, čo mohol spôsobiť nejaký výkal, tak každý ďalší spôsobuje zväčšovanie zeme. (Mimochodom, predstava o stvorení zeme vylučovaním má za následok ideu o stvorení tiel z vody, ako aj oceánov močným /to je motiv A 923.1/. Napríklad v už spomínanom chukchee-ovskom mýte, Raven, potom čo vytvoril zem, prešiel k vode. Z kvapky sa stalo jazero, zatiaľ čo prúd sformoval rieku.)

Súčasná hypotéza môžu slúžiť na objasnenie dôvodu, prečo sa kresťanský dualizmus tak často objavuje v eurázijských verziách mýtov o stvorení. Earl Count považuje otázku dualistickej povahy stvoriteľských mýtov potápačom ako jeden z hlavných problémov, ktorý sa spája so štúdiom mýtov (1952, 56). Count nie je ochotný sa vyjadriť, či tento stvoriteľský mýtus je starší než možnosť dualistického prekrytia, ale Köngäs súhlasí so skoršími bádateľmi v tom, že dualizmus je neskorší vynález (Count 1952, 61; Köngäs 1960, 168). Dualizmus má zvyčajne formu zápasu boha a diabla. Ako možno očakávať z tradície filozofického dualizmu, diabol sa spája s telom, zatiaľ čo boh s duchovným elementom. Je to diabol, kto sa ponára pre doslova malú špinu a vracia sa s ňou pod nechtom. Zaujímavá udalosť so zreteľom na Ferencziho úvahu o análnej sublimácii je diabolov pokus zachrániť kúsok zeme tým, že si ju dá do úst. Avšak, keď boh zväčšuje zem, ukradnutý kúsok sa tiež rozrastá, núti diabla ho vyplúť, a hneď potom sa formujú hory alebo skaly (Köngäs 1960, 160-161). V súvislosti s týmto, celkom poučný je aj ďalší dualistický mýtus o stvorení. Boh nie je schopný zastaviť rast zeme a posielala včelu aby sledovala diabla a tak zistila spôsob ako sa to dá uskutočniť. Keď už včela opúšťa diabla a vracia sa k bohu, diabol za ňou volá: „Ktokoľvek Ťa poslal nech zje tvoj exkrement!“ Boh toto spravil a zem prestala rásť (Dragomanov 1961, 3). Odkedy jedenie exkrementov predchádza ďalšiemu rastu zeme, možno vidieť fekálnu povahu hmoty formujúcu zem. V ďalšom dualistickom mýte o stvorení sa znova objavuje pokus vysvetliť prečo výkaly vôbec existujú u ľudí. V tomto príbehu, boh stvorí čisté telo pre človeka, ale musí ho na krátko opustiť, aby mohol získať dušu. Počas jeho neprítomnosti diabol zneuctí telo. Boh potom, čo sa vráti už nemá inú možnosť, len prevrátiť svoj výtvar naruby, čo je dôvod, prečo má človek nečistoty vo svojich črevách (Campbell 1956, 294). Týchto pár príkladov môže byť postačujúcich na to aby ukázali, že dualizmus je v prvom rade vecou oddelenia odpadu od podstaty ducha. Diabol sa jasne stotožňuje s hmotou a predovšetkým s vylučovaním. V skratke, je to diabol, kto robí špinavú prácu. Köngäs má pravdu, keď vidí duševno-telesný dualizmus, to znamená koncept duše je oddeliteľný od tela, čo je základom pre tradičný kresťanský dualizmus. Avšak, ona sa mylí v domnienke, že obaja stvoriteľ a jeho „dvojník“ sú duchovia alebo spätý s duchovnom (1960, 169). Dualizmus zahŕňa hmotný

prvok, a hlavne v stvoriteľskom dualizme, jeden prvok sa zaoberá niečím nečistým, zatiaľ čo druhý tvorí krásu a hodnotné veci zo špiny.

Možno poznamenať, že stvoriteľský mýtus sa predtým študoval z psychoanalytickej perspektívy. Géza Róheim, prvý psychoanalytický antropológ, je autorom množstva štúdií folklóru a mytológie primitívnych spoločností. V jeho skorších prácach, Róheim inklinuje k Freudovi, Abrahamovi a Rankovi v nazeraní na ľudové príbehy ako na analógie k snom (1922, 182), ale neskôr, potom čo objavil napr., že arandské slovo *altjira* znamená sen aj báj (1941, 267), začal premýšľať o príbuzných vzťahoch medzi snom a bájou alebo mýtom. V jeho posmrtno publikovanom článku „Fairy Tale and Dream“ (1953a) je vysvetlená táto nová teória mytológie a báje. Stručne povedané: zdá sa, že sny a mýty nie sú len podobné, ale veľká časť mytológie je v skutočnosti odvodená zo snov. Inými slovami, nemôžeme len aplikovať štandardné techniky interpretácie snu v analyzovaní báje, ale môžeme uvažovať o príbehoch a mýtoch ako o vznikajúcich zo snov, ktoré niekto sníva a potom prerozpráva iným, tí ju zasa prerozprávajú ďalej, možno trochu zmenia v súlade s vlastnými snami (1953a, 394; napr. Róheimov výklad toho, čo nazýva príbeh odvodený zo sna, vid' 1953b). Kritiku k tejto teórii vytvoril E. K. Schwartz. Poznamenal, že „niekto môže prijať rovnaký psychoanalytický prístup a techniky pre porozumenie báje a sna, bez toho aby akceptoval hypotézu, že báj nie je nič iné než rozvinutie alebo spracovanie sna“ (1956, 747-748). Schwartz spísal 12 charakteristických črt pre báje, ktoré možno vidieť aj v snoch, zahrnujúce napr. také znaky ako kondenzácia, substitúcia, symbolizmus, atd. Tvrdí, že nie je nevyhnutné prijať bájku ako sen. Róheim v diele *The Gates of Dream* sa prikláňa k tomuto názoru: „Prečo predpokladáme existenciu stavu sna, keďže podvedomie by obsahovalo podobné prvky aj bez snov?“ Jeho odpoveď je, že teória snu môže objasniť nielen totožnosť obsahu, ale tiež pozoruhodnú podobnosť v štruktúre a zápletke (1951, 348). V súčasnosti tento základný názor nie je kompletne objasnený. Neexistuje dôvod, prečo by sen a mýtus nemohli byť odvodené z ľudského myslenia bez toho aby boli vytvorené nepriamym odvodeným zo sna.

Róheimova teória sa zviditeľnila v analýze o mýte o stvorení. Uvádza, že mýtus o stvorení je „pozoruhodným znázornením pôvodu sna z mytológie“ (1951, 423). Róheim predpokladá existenciu toho, čo nazýva základným snom, pričom snívajúci spadá do niečoho ako jazero alebo diera. Podľa Róheima pre takýto sen je charakteristický „dvojvektorový“ pohyb, skladajúci sa z návratu do lona a predstavy tela ako penisu vnikajúceho do vagíny. Róheim považuje ponorenie sa do prvých vôd lona ako erekciu. Zo značného teoretického záujmu je Róheimov postoj monogenetického pôvodu stvoriteľského mýtu: „jadro mýtu je sen, niekoho, žijúceho v minulosti. Rozprávaním a prerozprávaním sa stáva mýtom...“ (1951,

428). Róheimova teória o pôvode mýtu v sne nie je nijako bezpodmienečne vecou monogenézy. Tvrdí, že je málo pravdepodobné hlavné pravidlo o pôvode snu, podľa ktorého sa sníval jednej osobe v určitom kraji, z ktorého sa príbeh šíri migráciou. Pravdepodobnejšie je, že „sa viacerým sníval takýto sen, sformovali príbeh vo viacerých centrách a ten sa stal tradíciou, potom bol zlúčený a ovplyvnený inými príbehmi v priebehu dejín“ (1951,348).

Platnosť Róheimovej interpretácie stvoriteľského mýtu závisí veľkou mierou od jeho teórie snového pôvodu mýtu, v druhom rade, od špecifickej povahy, tzv. základného sna. Možno povedať, že ani snový pôvod mýtu ani existencia „základného sna“ nie sú nevyhnutné pre pochopenie skrytého obsahu stvoriteľského mýtu. Róheim predpokladá, že sa naďalej tvoria nové hypotézy k takýmto mýtom. V diskusii o charakteristickom znaku postupného rastu zeme, Róheim cituje Onondagovu verziu, v ktorej poukazuje na podobnosť medzi tehotnou ženou a rastúcou zemou. Z pohľadu súčasných hypotéz, podobnosť je celkom logicky odpovedajúca mužskej túžbe tvoriť a dosiahnuť niečo ako ženskú plodnosť. Hmota produkovaná z jeho tela, takpovediac jeho dieťa, musí postupne narastať, rovnako ako proces ženskej kreativity, má za následok postupnú rozpínanosť. (Pozorovanie zjavne magicky sa zväčšujúceho brucha tehotnej ženy je univerzálne). Róheim pokračuje a uvádza podobný mýtus, konkrétne „ten o vyliahnutí zeme z vajíčka alebo kloakálne tvorenie“. Ako bude ukázané neskôr, Róheim je korektný v tom, že upozorňuje na mýty o zrodení z vajíčka. Potom nasledujú jeho diskusiu o eurázijskej dualistickej verzii, v ktorej sa diabol snaží udržať časť zeme v ústach, Róheim vytvára nasledujúcu analýzu: „Ak nahradíme konečník ústami, mýtus možno chápať ako pocit pri prebúdzaní sa s nutkaním ísť na toaletu.“ (1951, 429). Inými slovami Róheim rozpoznáva exkrementálnu stránku stvoriteľského mýtu, a podľa jeho teórie o snovom pôvode mýtu, považuje mýtus za počiatkový sen čisto organickým impulzom potreby sa vyprázdniť. Róheim nasleduje Ranka (1912, 1922, 89). V interpretácii mýtov o potope ako premene snov o močovom mechúre (1951, 439-465). Možno existuje dobrý dôvod na myšlienku, že nejaké mýty a báje sa opierajú o nutkanie na potrebu, ktoré sa zrejme pôvodne odohrávali počas spánku. V európskom folklóre máme množstvo príkladov, ako nám bohato demonštrovali Freud a Oppenheim, o príbehoch, ktoré ukazujú ako sa počas spánku jednotlivci snažia označiť skrytý poklad, a po prebudení zisťujú, že došlo k defekácii seba alebo vlastného partner. Je možné, že existuje podobný základ pre príbeh Winnebago, ktorý uvádza Radin (1956,26-27), v ktorom trickster po zjedení laxatívnych cibuliek začne ustavične defekovať. Aby unikol pred rastúcou hladinou exkrementov, trickster sa vyšplhá na strom, ale je nútený ísť vyššie a vyššie, až napokon padá do rastúceho prúdu exkrementov. Ďalšiu verziu príbehu o tricksterovi možno nájsť v Barnouwovom opise o cykle

Chippewavov (1955, 82). Myšlienka pohybu, ktorý nie je možné zastaviť, keď už sa raz začal, je tiež načrtnutá v predchádzajúcom eurázijskom popise neschopnosti boha zastaviť rastúcu zem. To, že boh musel zjesť exkrement, aby zastavil pohyb, je tematicky podobné ďalšej verzii o tricksterovi, v ktorej jeho vlastný exkrement narastajúci so záplavovými vodami, sa nebezpečne približuje k jeho ústam a nosu. Fakt, že môžu existovať „mýty o nutkaní k vyprázdneniu“ s alebo bez pôvodu v sne neznamena, že tlak je jediným zásadným dôvodom na vznik takéhoto stvoriteľského mýtu. Nazývať stvoriteľský mýtus snovým mýtom vyplýva z volania prírody, bez odkazov na predstavy o mužskej závidosti tehotenstva a teória o zrodení z análu je obrovským zjednodušením psychologickéj etiologie mýtu. Róheim neuviedol do súladu falickú interpretáciu základného sna s interpretáciou uvedomujúceho si sna ako vysvetlením vzniku zeme. Samozrejme je možná multipríčinná hypotéza, ale Róheimove dve interpretácie sa zdá, že si odporujú. V každom prípade Róheim vidí mýty o stvorení ako prvotné príklady jeho tézy o sne- mýte. Hovorí: „Je veľmi pravdepodobné, že mýty o stvorení, kdekoľvek existujú, sú nakoniec založené na sne“ (1951, 430).

Idea o mýtoch análom stvorením urýchlená mužskou závidosťou tehotenstva nie je viazaná na teóriu o snovom pôvode mýtu. Tým nechceme povedať, že teória o sne, nie je vôbec možná, ale je len na to aby potvrdila nezávislosť dvoch hypotéz. Za účelom zdokumentovať ďalšie psychologické výklady stvoriteľského mýtu bude uvedených niekoľko ďalších mýtov o stvorení. Ako už bolo spomenuté Róheim upriamil pozornosť k mýtom o vyliahnutí z vajička. Existuje objektívny dôkaz naznačujúci, že muži, ktorí majú predstavu tehotenstva, často vykazujú zvláštny záujem o činnosti sliepok, konkrétne o kladenie vajíčok (Eisler 1921, 260, 285). Zdá sa ako keby sliepky defekovali vajička. Vo Freudovom známom „Little Hans“, na podporu jednej zo svojich teórií, si predstavil, že zniesol vajce (1949b, 227-228). Lombroso (1895, 182) uvádza pomäteného pseudoumelca, ktorý sa namaloval ako kladie vajička, ktoré symbolizujú svety. Ferenczi mimo to komentuje, to čo nazýva „symbolická identita vajička s výkalmi a diet’a“. Tvrdí, že nadmerná záľuba vo vajíčkach „sa blíži čoraz viac primitívnej koprofílii než abstraktná láska k peniazom“ (1950, 328). Mýty o stvorení sveta z vajička sú bežné na celom svete (Lukas 1894), napriek ich absencii v severnej Amerike. Je pozoruhodné, že tam existujú stvorenia človeka z vajička (motiv T 542 alebo A1222) a stvorenie sveta z kozmického vajička (motiv A641). Ako v prípade výkalov (alebo blata, hliny alebo špiny) kloakálne tvorenie je schopné tvoriť či už človeka alebo svety alebo oboje.

Ďalší mýtus, ktorý sa vyskytuje v domorodej severnej Amerike má ako tvorcu pavúka. Mýtus o pavúkovi, ktorý je jedným z Roothových ôsmich typov mýtov o stvorení, ktoré

nachádzame v severnej Amerike, sa objavuje primárne v Kalifornii a na juhozápade. Pavúk ako tvorca sa vyskytuje aj v Ázii a Afrike. Empirické pozorovanie pavúkov ľahko vzbudzuje predstavu o pavúkovi ako o samostatnom tvorcovi, ktorý ako keby vylučoval svoj vlastný prekrásny, umelecký svet. Aj keď psychoanalytici, zvyknú interpretovať pavúka ako symbol matky (Abraham 1948, 326-322; porovnaj Spider Woman in the Southwest), Freud zaznamenal prinajmenšom jeden prípad, keď pavučina bola symbolom fekálií. V Prusko-Sliezskom príbehu, v ktorom si sedliak želá vrátiť sa z neba na zem. Peter ho premení na pavúka. Sedliak ako pavúk spriada niť, po ktorej zostúpi, ale je zhrozený zistením, že akonáhle príde pred svoj dom, už nevládze viac priasť. Tlačí a tlačí, aby niť bola dlhšia, v tom sa zrazu zobudí a zistí „niečo veľmi ľudské sa mu stalo, zatiaľ čo spal“ (Freud a Oppenheim 1958, 45). Pavúk ako symbol mužskej umeleckej kreativity je popísaný aj v básni od Whitmana „The Spider“. V básni, pavúka porovnáva k duši básnika, ktorá ostáva oddelená a samotná v „nesmiernych oceánoch vesmíru“ a vypúšťa zo seba ďalej vlákna (Wilbur a Muensterberger 1951, 405). Stačí poznamenať, že ako v iných typoch mýtov s mužskými stvoriteľmi, tvorca je schopný tvoriť bez nejakého odvolania na ženu. Či mužský tvorca spriada niť, tvaruje hlinu, kladie vajíčka, tvorí z hlienu alebo sa ponára po čiastku výkalu, psychologická motivácia je stále rovnaká.

Ďalšie kozmogonické zobrazenie análneho stvorenia sú málo známe. Ako ukázal Ernest Jones v niektorých detailoch (1951, 266-357), niektoré z ďalších aspektov vylučovania ako zvuk (tvorenie hromom alebo hovoreným slovom) alebo prechod vzduchu (tvorenie vetrom alebo dychom), majú tiež veľký význam pre štúdium mytológie. S ohľadom na neskoršie charakteristiky je zjavný Vedicov príklad o Pragapatim, ktorý stvoril ľudstvo prostredníctvom „klesajúceho dýchania“ z „pozadia“, uvádzané Jonesom (1951, 279). Jedno vysvetlenie Pragapatiho tvorenia zeme súvisí s prúdením vzduchu v stvoriteľskom mýte. Pragapati sa najprv premení na vietor a rozvíri prvotný oceán; uvidí zem v hĺbinách; premení sa na diviaka a vytiahne zem (Dragomanov 1961, 28). Ďalší staroveký mýtus o vetre sa nachádza v babylonskom opise Marduka. Marduk dobyje Tiamat takýmto spôsobom: „Diabolský vietor, ktorý ho prenasleduje, jej naveje do tváre...tak, aby nemohla zatvoriť ústa. Hrozné vetry naplnia jej brucho (Guirand 1959, 51). Marduk potom prebodne Tiamotino brucho a zabije ju. Prúdenie vetra od muža Marduka, vedie k zničeniu ženy Tiamat. Marduk rozpára svoju rivalku v tvorení, jej brucho, ktoré dalo zrod svetú. Existuje ďalší biblický príklad božského črevného plynu presúvajúceho sa do vôd. Kōngās (1960, 169) je autorkou veľmi dôvtipného, intuitívneho pozorovania, v ktorom naznačuje, základnú podobnosť medzi božím duchom, ktorý sa pohybuje nad prvotnými vodami a medzi mýtom o stvoriteľovi.

Rovnakým menovateľom je mužský mýtus o stvorení, v ktorom mužský tvorca používa rôzne aspekty jediného dostupného prostriedku, a to kreatívnu silu zadku.

Nepochybne antropológovia budú skeptickí voči akejkoľvek predstave, v ktorej je dôkaz uvedený à la Frazer, kde jediným kritériom je domýšľanie si ďalších dôkazov. Dôležitá je možnosť teórie univerzálneho symbolizmu, ktorú možno overiť empirickým pozorovaním v teréne v priebehu nasledujúcich desaťročí Kluckhona aj napriek hlboko zakorenenej nedôvere k prapôvodnému symbolizmu, priznáva, že jeho vlastná práca v teréne a rovnako aj jeho spolupracovníkov, ho priviedla k záveru, že „Freud a iní psychoanalytici vykreslili s ohromnou presnosťou viaceré ústredné univerzálne témy, týkajúce sa motivácií. Spôsoby vyjadrenia týchto tém a najmä tém, majúcich jasný obsah, sú kultúrne podmienené, ale základná psychologická dráma prekračuje kultúrne rozdiely“ (Wilbur a Muensterberger 1951, 120). Kluckhona zakladá svoje domnienky na predstave o limitovanom počte ľudských „darov“, akými sú ľudská anatómia a fyziológia. Hoci je pravdou, že myšlienky o „daroch“ nie sú „darom“ v rovnakom zmysle, môže byť, že ich vznik je nevyhnutný. Inými slovami, človek sa nenarodí s myšlienkou závidia tehotenstva. Nadobúda ju skúsenosťami, čiže prostredníctvom kultúry. Ale ak sú isté experimenty univerzálne, ako napríklad pozorovanie ženského tehotenstva, možno ich potom nazvať ako sekundárne alebo odvodené „dary“, používajúc tento termín v nepochybne osobitom zmysle. Toto je veľmi dôležité pri štúdiu mýtov. Už bolo zdôraznené, že z pohľadu kultúrneho relativizmu, jediná časť mytológie, ktorá môže byť správne preskúmaná sa obmedzuje len na tie mýty, ktoré sú vlastné len konkrétnej kultúre alebo na rozdiely v detailoch širokorozšírených mýtov. Podobne aj výskumom z literatúry možno zozbierať len určité množstvo etnografických údajov odzrkadľujúcich sa v mýtoch. Bez predpokladu symbolizmu a univerzálnosti v mýtoch by antropológovia nemohli použiť veľké množstvo mytológie. Treba poznamenať, že teoreticky neexistuje konflikt medzi prijatím myšlienky o univerzálnosti a obhajovaním kultúrneho relativizmu. Nejde o záležitosť buď alebo. Niektoré mýty môžu byť univerzálne, iné nie. Je to práve prístup „všetko alebo nič“, ktorý sa zdá byť nesprávny. To isté platí aj pokiaľ ide o polemiku medzi polygenézou a difúziou; ani ony sa vôbec nevylučujú. Rovnako nie je rozporuplné, že mýty môžu buď odrážať alebo popierať kultúru. (Táto myšlienka pochádza od A. K. Ramanujana.) Lévi- Strauss (1958, 51) kritizuje psychoanalytické interpretácie mýtov pretože ako hovorí, ak je zlo stará mama v mýte, potom „možno tvrdiť, že v takej spoločnosti budú staré mamy vlastne zlom, a že mytológia odráža sociálnu štruktúru a spoločenské vzťahy; ale ak by boli aktuálne údaje rozporuplné potom by sme ľahko mohli tvrdiť, že cieľom mytológie je poskytnúť priestor na vyjadrenie potláčaných citov. Avšak, nech je

situácia akákoľvek, rozumnou protichodnosťou názorov vždy nájdeme cestu rozuzliť daný význam“. Hoci Lévi –Strauss môže mať dôvod napadnúť niektorých psychoanalytikov ich vetou „Prestali ste biť svoju manželku?“, nie je potrebná rozporuplnosť, pochádzajúca z údajov, ktoré ukazujú, že v kultúre A zlo- stará mama (tento obraz možno nájsť v mýtoch), zatiaľ čo kultúra B vedome prijíma uznávané normy príjemných starých mám, zakrývajúc podvedomú nenávisť voči „zlu“- starým mamám (takisto pochádzajúce z mýte). Inými slovami, mýty môžu, a väčšinou aj obsahujú, vedomú aj podvedomú podstatu kultúry. Do tej miery, že vedomá a podvedomá motivácia sa môže meniť alebo môže byť protikladná podobne ako sa môže mýtus líšiť alebo protirečiť etnografickým údajom. Neexistuje žiadna zaručená jednotná teória mýtu, okrem eklektickej teórie, ktorú obhajuje E. B. Tylor. Mytológia musí byť skúmaná v kultúrnom kontexte, aby sa dalo určiť, ktoré jednotlivé mytologické prvky odrážajú alebo popierajú kultúru. Navyše, kultúrny relativizmus nesmie zabrániť rozpoznaníu a identifikácii spoločných črt v rôznych kultúrach. Ako Kluckhohn hovorí „Antropológovia sú už dve generácie posadnutí rozdielmi medzi národmi a zanedbávajú rovnaké spoločné črty, ktoré sú základom pre univerzálny kultúrny model, rovnako ako aj pre psychologickú homogénnosť“ (Wilbur a Muensterberger 1951, 121). Teoretické dôsledky hľadania psychologických spoločných znakov v teréne sú implicitné. Etnografi musia odstrániť tradičnú zaslepenosť a musia byť ochotní zozbierať všetok vhodný materiál, dokonca aj keď to môže, na etnografické pomery, hraničiť s obscénnosťou. Správny etnograf sa nesmie báť ísť do hĺbky a zašpiniť sa; pretože mýty môžu prezrádzať ohromnú hodnotu a môžu sa šíriť tak, aby vytvorili celkom nový svet pre štúdium človeka.

Zoznam literatúry

- Abraham, Karl. 1948. Selected Papers on Psycho-Analysis. The International Psycho-Analytical Library no. 13. London.
- Barnouw, Victor. 1955. „A Psychological Interpretation of a Chippewa Origin Legend.“ Journal of American Folklore 68, 73-85, 211-23, 341-55.
- Benedict, Ruth. 1935. Zuni Mythology. Columbia University Contributions to Anthropology no. 21. New York.
- Bettelheim, Bruno. 1955. Symbolic Wounds. London.
- Berkley-Hill, Owen. 1921. “The Anal-Erotic Factor in the Religion. Philosophy and Character of the Hindus.” International Journal of Psycho-Analysis 2, 306-38.
- Boas, Franz. 1895. Indianische Sagen von der nord-pacifischen Küste Amerikas. Berlin.

- . 1910a. *Kwakiutl Tales*. Columbia University Contributions to Anthropology no. 2. New York.
- . 1910b. "Psychological Problems in Anthropology." *American Journal of Psychology* 21, 371-84.
- Boehm, Felix. 1930. "The Fertility-Complex in Men." *International Journal of Psycho-Analysis* 11, 444-69.
- Bogoras, Waldemar. 1913. *Chukchee Mythology*. Jesup North Pacific Expedition Publications no. 8.
- Bourke, John G. 1891. *Scatalogic Bites of All Nations*. Washington, D. C.
- Campbell, Joseph. 1956. *The Hero with Thousand Faces*. New York.
- Count, Earl W. 1952. "The Earth-Diver and the Rival Twins: A Clue to Time Correlation in North-Eurasiatic and North American Mythology." In *Indian Tribes of Aboriginal America*. ed. Sol Tax. Selected Papers of the 19th International Congress of Americanists. Chicago.
- Devereux, George. 1951. "Cultural and Characterological Traits of the Mohave Related to the Anal Stage of Psychosexual Development." *Psychoanalytic Quarterly* 20, 398-422.
- Dragomanov, Mixailo Petrovic. 1961. *Notes on the Slavic Religio-Ethical Legends: The Dualistic Creation of the World*. Russian and East European Series, vol. 23. Bloomington, Ind.
- Eisler, Michael Joseph. 1921, "A Man's Unconscious Phantasy of Pregnancy in the Guise of Traumatic Hysteria: A Clinical Contribution to Anal Erotism." *International Journal of Psycho-Analysis* 2, 255-86.
- Elwin, Verrier. 1949. *Myths of Middle India*. Madras.
- . 1954. *Tribal Myths of Orissa*. Bombay.
- Ferenczi, Sandor. 1950. *Further Contributions to the Theory and Technique of Psycho-Analysis*. International Psycho-Analytical Library no. 11. London.
- . 1956. *Sex in Psycho-Analysis*. New York.
- Frazer, James George. 1935. *Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies*. London.
- Freud, Sigmund. 1938. *The Basis Writings of Sigmund Freud*. New York.
- . 1949a. *Collected Papers*. Vol. 2. London.
- . 1949b. *Collected Papers*. Vol. 3. London.
- . 1953. *A General Introduction to Psycho-Analysis*. New York.
- Freud, Sigmund and D. E. Oppenheim. 1958. *Dreams in Folklore*. New York.
- Fromm, Erich. 1951. *The Forgotten Language*. New York.
- Ginzberg, Louis. 1925. *The Legends of the Jews*. Vol. 1. Philadelphia.

- Guirand, Felix. 1959. "Assyro-Babylonian Mythology." In Larousse Encyclopedia of Mythology. New York.
- Hallowell, A. Irving. 1938. "Freudian Symbolism in the Dream of Salteaux Indian." *Man* 38, 47-48.
- . 1947. "Myth, Culture and Personality." *American Anthropologist* 49, 544-56.
- Huckel, Helen. 1953. "Vicarious Creativity." *Psychoanalysis* 2, no. 2, 44-50.
- Jones, Ernest. 1951. *Essays in Applied Psycho-Analysis, II*. International Psycho-Analytical Library no. 41. London.
- . 1957. "How to Tell Your Friends from Geniuses." *Saturday Review* 40 (August 10), 9-10, 39-40.
- Jung, Carl Gustav. 1916. *Psychology of the Unconscious*. New York.
- Kardiner, Abram. 1939. *The Individual and His Society*. New York.
- . 1945. *The Psychological Frontiers of Society*. New York.
- Kluckhohn, Clyde. 1953. "Universal Categories of Culture." In *Anthropology Today*; ed. A. L. Kroeber. Chicago.
- . 1959. "Recurrent Themes in Myths and Mythmaking." *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 88, 268-79.
- Köngäs, Elli Kaija. 1960. "The Earth-diver (Th. A 812)." *Ethnohistory* 7. 151-80.
- Lang, Andrew. 1899. *Myth, Ritual and Religion*. Vol. I. London.
- Lessa, William A. 1961. *Tales from Ulithi Atoll: A Comparative Study in Oceanic Folklore*. University of California Publications Folklore Studies no. 13. Berkeley and Los Angeles.
- Lévi-Strauss, Claude. 1958. "The Structural Study of Myth." In *Myth: A Symposium*, ed. Thomas A. Sebeok. Bloomington, Ind.
- Lombroso, Cesare. 1895. *The Man of Genius*. London.
- Lukas, Franz. 1894. "Das Ei als kosmogonische Vorstellung." *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 4, 227-43.
- Malinowski, Bronislaw. 1954. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. New York.
- Mann, John. 1958. "The Folktale as a Reflector of Individual and Social Structure." Ph.D. diss., Columbia University.
- Matthew, Wahington. 1902. "Myths of Gestation and Parurition." *American Anthropologist* 4, 737-42.
- McClelland, David C. and G. A. Friedmann. 1952. "A Cross-Cultural Study of the Relationship Between Child-Training Practices and Achievement Motivation Appearing in

- Folk Tales." In *Readings in Social Psychology*, ed. G. E. Swanson, T. M. Newcomb, and E. I. Hartley. New York.
- Nadel, S. F. 1937. "A Field Experiment in Racial Psychology." *British Journal of Psychology* 28, 195-211.
- Posinsky, S. H. 1957. "The Problem of Yurok Anality." *American Imago* 14, 3-31.
- Radin, Paul. 1956. *The Trickster*. New York.
- Rank, Otto. 1912. "Die Symbolschichtung im Wecktraum und ihre Wiederkehr im mythischen Denken." *Jahrbuch für Psychoanalytische Forschungen* 4. 51-115.
- . 1922. *Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung*. 2nd ed. Leipzig.
- Reik, Theodor. 1915. "Geld und Kot." *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 3, 183.
- Róheim, Géza. 1921. "Primitive Man and Environment." *International Journal of Psycho-Analysis* 2. 157-78.
- . 1922. "Psycho-Analysis and the Folk-Tale." *International Journal of Psycho-Analysis* 3, 180-86.
- . 1923. "Heiliges Geld in Melanesien." *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse* 9, 384-401.
- . 1940. "Society and the Individual." *Psychoanalytic Quarterly* 9, 526-45.
- . 1941. "Myth and Folk-Tale." *American Imago* 2, 266-79.
- . 1951. *The Gates of the Dream*. New York.
- . 1953a. "Fairy Tale and Dream." *The Psychoanalytic Study of the Child* 8, 394-403.
- . 1953b. "Dame Holle: Dream and Folk Tale(Grimm No. 24)." In *Explorations in Psychoanalysis*, ed. Robert Lindner. New York
- Rooth, Anna Brigitta. 1957. "The Creation Myths of the North American Indians." *Anthropos* 52, 497-508.
- Saville, Marshall H. 1920. *The Goldsmith's Art in Ancient Mexico*. *Indiana Notes and Monographs*. New York
- Schwartz, Emanuel K. 1956. "A Psychoanalytic Study of the Fairy Tale." *American Journal of Psychotherapy* 10, 740-62.
- Schwarzbaum, Haim. 1960. "Jewish and Moslem Sources of a falasha Creation Myth." In *Studies in Biblical and Jewish Folklore*, ed. Raphael Patai, Francis Lee Utley, Dov Noy. *American Folklore Society Memoir* 51. Bloomington, Ind.
- Silberer, Herbert. 1925. "A Pregnancy Phantasy in Man." *Psychoanalytic Review* 12, 377-96.
- Spence, Lewis. 1921. *An Introduction to Mythology*. New York.

- Spencer, Katherine. 1947. *Reflection of Social Life in the Navaho Origin Myth*. University of New Mexico Publications in Anthropology no. 3.
- Stekel, Wilhelm. 1959. *Patterns of Psychosexual Infantilism*. New York.
- Tax, Sol, et al., eds. 1953. *An Appraisal of Anthropology Today*. Chicago.
- Thompson, Stith. 1929. *Tales of the North American Indians*. Cambridge.
- . 1955. *Motif-Index of Folk-Literature*. Bloomington, Ind.
- Wheeler-Voegelin, Erminie. 1949. "Earth Diver." In *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, vol. I, ed. Maria Leach. New York.
- Wheeler-Voegelin, Erminie, and Remedios W. Moore. 1957. "The Emergence Myth in Native North America." In *Studies in Folklore*, ed. W. Edson Richmond. Bloomington, Ind.
- Wilbur, George B., and Warner Muensterberger. Eds. 1951. *Psychoanalysis and Culture*. New York.
- Wolfenstein, Martha. 1955. "Jack and Beanstalk: An American Version." In *Childhood in Contemporary Cultures*, ed. Margaret Mead and Martha Wolfenstein. Chicago.
- Wycoco (Moore), Remedios. 1951. "The Types of North-American Indian Tales." Ph.D. diss., Indiana University.

Kapitola 12.

Asdiwalov príbeh podľa Lévi-Straussa

Lévi-Straussov štrukturalizmus sa snaží odhaliť nemenné abstraktné princípy, ktoré riadia prejavy sociálneho javu, pričom štruktúra je modelom skonštruovaným na základe empiricky pozorovateľných sociálnych vzťahov. Snaží sa každý kultúrny jav vysvetliť ako systém opozícií a korelácií, ako konkrétnu realizáciu abstraktnej štruktúry alebo modelu.

Štrukturalizmus je zásadným spôsobom ovplyvnený lingvistikou a odvíja sa od chápania jazyka nie ako substancie, ale ako formy, ktorá spája zvuky s myslením. Táto forma pracuje na základe systému vzťahov, pretože v jazyku nie sú pozitívne termíny, ale iba systémy vzťahov. Predmetom lingvistiky potom nie sú konkrétne myšlienky alebo zvuky, ale systém ich kombinácií a opozícií medzi nimi, ktoré sú nevedomo štrukturované v ľudskej myslí.

Lévi-Strauss túto tézu aplikuje aj na iné kultúrne javy ako jazyk, či už ide o totemové klasifikácie alebo mýty.

Mýtus je podľa Straussa druhom logického nástroja mysle, ktorý pomáha človeku prekonávať reálne existujúce a inak neprekonateľné protirečenia.

Funkciou mýtu je zabezpečiť logickú koherenciu univerza, ktorý je plný protikladov (napr. život/smrt').

Príbeh Asdiwala je pôvodný mýtus Indiánov - Tsimshianov, pochádzajúcich z kanadského pobrežia Tichého oceánu. Štúdia má za cieľ izolovať a porovnať rozličné aspekty, na ktorých pozadí sa mýtus vyvíja, a to: geografický, ekonomický, sociologický a kozmologický.

Indiáni Tsimshianovia žijú v Britskej Kolumbii, hneď pod Aljaškou, v regióne medzi riekami Nass a Skeena. Nie sú to poľnohospodárske kmene. Počas leta sa živia zberom lesných plodov, lovom medveďov, horských kôz a uškacov a rybolovom (lososy a ryby candlefish sú pre nich obzvlášť dôležité). Na konci zimy, ak nemajú dostatočné zásoby trpia hladom. Tsimshiani boli rozdelení do štyroch matrilineálnych klanov, ktoré boli prísne exogamné a rozdelené do kmeňov Orlov, Havranov, Vlkov a Veľrýb Zabijakov.

Tu je prerozprávanie mýtu pochádzajúceho z verzie Boasa and Hunta (1912), ktorá bola nahratá na pobreží Port Simpson v tsimshianskom dialekte:

„Na konci zimy, ľudia v údolí rieky Skeena trpeli hladom. Keď manželia matky aj dcéry umreli hladom, vydali sa tieto na cestu, aby sa stretli. Matka išla proti prúdu, smerom na východ, dcéra po prúde, smerom na západ a stretli sa na polceste. Usadili sa na brehu, pod stromom a boli veľmi hladné. Počas noci mali ale nečakanú návštevu – Hatsenasa, vtáka dobrého osudu. Začalo sa im dariť a mladšia si ho vzala za muža. Mali syna - Asdiwala¹³, ktorému otec daroval rôzne magické predmety, zväčša určené na lov. Hatsenas sa potom vytratil a staršia zo žien umrela.

Matka so synom sa vyberú ďalej na západ a usadia sa v jej rodnej dedine Gitsalasert. Jedného dňa sa tu objavila biela medvedica a Asdiwal ju takmer ulovil vďaka svojim magickým predmetom. Ona sa ale vyšplhala do nebies po rebríku a Asdiwal ju nasledoval. Nebo vyzeralo ako rozľahlá préria s trávou a kvetmi. Medvedica ho vlákala do prístrešku jej otca – Slnka a ukázala sa v pravej podobe ako Večernica. Chceli sa vziať, ale Asdiwal musel splniť nejaké úlohy, ktoré sa mu hravo podarilo zvládnuť, vďaka magickým predmetom a tak ocko Slnko súhlasil s manželstvom.

Asdiwal ale podľať čarom dievčaťa z jeho dediny a spanilú Večernicu podviedol, za čo bol potrestaný – jeho žena ho zrazila z nebies pohľadom a on umrel, ale svokor Slnko ho znova priviedol k životu. Asdiwalovi sa začalo po čase cnieť za domovom. Vrátil sa, ale jeho žena ho nasledovala len po zem, do rodnej dediny prišiel sám.

Tu sa dozvedel, že jeho matka umrela, tak sa vybral na cestu smerom po prúde rieky. Prišiel do dediny Ginaxangionet a vzal si ženu miestneho náčelníka. Na začiatku jari sa so ženou a jej bratmi vybral na cestu. Zastavili sa v Metlakatle a odtiaľ sa plavili loďou po Nass a zastavili sa v meste Kscmaksen. Tu sa odohrala hádka medzi Asdiwalom a jeho švagrom o tom, kto je lepší lovec, či horskí lovci, alebo morskí lovci. Asdiwal sa z lovu vrátil viac než úspešný a oni s prázdnyimi rukami a tak pokorení opúšťajú Asdiwala a jeho ženu berú so sebou.

Asdiwal ďalej stretáva cudzincov z Gitxatly, ktorý putujú k moru, lebo je sezóna candlefish rýb, on sa k nim pridá a vezme si za ženu jednu z ich dievok. Po úspešnom rybolove sa vracajú do Gitxatly a Asdiwal ide s nimi. Tu sa stane hrdým tatkom a zase má spor, keď sa začne chvastať, že vie lepšie loviť uškacov ako jeho švagri. Asdiwal zase boduje vďaka čarovným predmetom, ale nahnevani švagrovci ho nechajú na útesoch bez ohňa a jedla. Príde búrka a Asdiwala zachráni jeho otec a premení ho na vtáka.

¹³ Meno Asdiwal môže mať viac významov. Jedným z nich je Grosser of mountains, čo som nevedela preložiť, ale jednoznačne to poukazuje na jeho (po)zemský charakter. Ďalší význam tohto mena je “byť v nebezpečnosti”.

Po dvoch dňoch a dvoch nociach Asdiwal vyčerpaný zaspí, zobudí ho myš, ktorá ho zavedie do podzemného(podmorského) sveta uškatcov, ktorí zranení jeho neviditeľným šípom si mysleli, že ich napadla nejaká epidémia a žiadali, aby ich vyliečil. On ich vylieči a sám kráľ uškatcov mu dá svoj vlastný žalúdok, aby sa dostal odtiaľ na zem.

Asdiwal sa vráti k žene a synovi a potrestá švagrov. Ale neskôr ho to zase ťahá domov a tak opúšťa ženu a vracia sa do údolia Skeena, usadí sa v meste Ginadaos, kde sa k nemu pridá jeho syn. Keď príde zima, Asdiwal sa vyberie na lov do hôr, ale spraví chybu a zabudne si jeden zo svojich čarovných predmetov doma. Bez neho nie je schopný sa vrátiť a tak sa na polceste premení na kameň, kde ho môžete vidieť navždy.^{14c}

Rozbor mýtu, kde zvažujeme geografické aspekty:

Príbeh sa začína v údolí Skeena, kde dve hrdinky opúšťajú svoje dediny, vydajú sa popri rieke (matka proti prúdu, dcéra po prúde) a stretnú sa na polceste. Po matkinej smrti sa mladé dievča so synom vydajú do jej rodnej dediny (ktorú opustila po mužovej smrti), ide teda po prúde do mesta Gitsalasert /= Ľudia z kaňonu/, tu sa neskôr odohráva aj návšteva nebies. Po matkinej smrti Asdiwal pokračuje po prúde, teda západným smerom. Usadí sa v meste Ginaxangioget, kde sa ožení (čo je pre Tsimshianov na dolnom toku rieky patričné). Meno mesta znamená niečo ako „Ľudia jedlí“ a bolo to jedno z deviatich hlavných centier Tsimshianov. Keď Asdiwal odchádza spolu so svojimi švagrami loviť ryby, prídu do mesta Metlakatla, ktoré sa nachádza na pobreží. Ksemaksen, kde sa odohrá prvá hádka a Asdiwal je prvýkrát švagrovcami opustený, leží trochu severnejšie od Metlakatly. Teda Asdiwal ich nasleduje k Nass, čo je z východu na západ a z juhu na sever, teda idú opačným smerom od mesta, v ktorom sa konala návšteva uškatcov. Odtiaľ sa Asdiwal vrátil ku Skeene – zo západu na východ. Príbeh sa končí v Ginadoiks /= Ľudia od rýchleho prúdu/.

Ekonomické aspekty mýtu:

Všetko sa začína v období zimného hladu (asi polovica decembra až polovica januára), tesne pred príchodom jarných lososov, ktorých príchod predchádzal tesne príchodu rýb candlefish. Po Asdiwalovej návšteve nebies sa on pridá k jarnému sťahovaniu za rybami candlefish k rieke Nass a po návrate od rodiny nasleduje riekou Skeena v sezóne lososov. Ďalej je tu vyzdvihnutý rozdiel medzi lovcami na zemi – Asdiwal, narodený vo vnútrozemí a morskými lovcami.

¹⁴ Prikladám originál, kde si môžete prečítať celý mýtus, tak ako je prerozprávajú v zbierke Sacred Narrative, ja som ho v tomto referáte trochu skrátila a vybrala som len tie podstatné udalosti pre celkový rozbor.

Sociologické aspekty mýtu:

Na tomto mieste Levi-Strauss pripúšťa väčšiu slobodu interpretácie, keďže nejde o presný dokumentárny pohľad do reality ich života.

Matka a dcéra sú rozdelené, keď sa dcéra vydá. Aj keď ide o spoločnosť s matrilineárnym dedením, žena nasleduje svojho muža do miesta jeho bydliska, kde sú v dome jeho rodičov vychovávané ich deti. Ale v mýte je táto patrilokalita podkopaná, keď obaja druhovia hrdiniek umrú hladom na konci zimy. Ony sa stretávajú na polceste, usídlia sa pod stromom, na brehu rieky a svojou dvojpočetnou skupinkou predstavujú matrilokalitu v jej najjednoduchšej forme (matka a dcéra). Tento malý zvrät je ledva naznačený, ale stojí za povšimnutie, pretože následné manželstvá v mýte sú matrilokálne - naproti realite. Najskôr ide o manželstvo Hatsenasa s mladšou ženou, ktorý zostáva v mieste jej bydliska až do narodenia Asdiwala. Ďalšie manželstvo – Asdiwala s Večernicou – je sprevádzané takisto antagonizmom medzi ním, manželom a jeho švagrovcami, bývajú v dome jej otca. Druhé Asdiwalové matrilokálne manželstvo v zemi „Ľudí jedlí“ sprevádza nepriateľstvo medzi ním a švagrami, pretože ho opustia a presvedčia sestru, aby išla s nimi. V treťom manželstve v zemi „Ľudí priplavu“ sa situácia otočí, keď Asdiwal získa svoju ženu, ktorá odmietne nasledovať svojich bratov a spolu s ním sa im revanšuje. Nakoniec je tu patrilokálny triumf, keď Asdiwal opúšťa svoju ženu a vracia sa k rieke Skeena, kde sa narodil a tu sa k nemu pridá jeho syn. Takže na začiatku tu máme stretnutie matky a dcéry, oslobodené od mužského príbuzenstva a na konci zase otca a syna, oslobodených od ženského príbuzenstva.

Kozmologické aspekty mýtu:

Na svojej ceste zažije Asdiwal dve nadprirodzené výpravy, z ktorých prvá ho privedie do nebies do príbitku Slnka, ktoré sa ho snaží najskôr zabiť a potom ho privedie k životu a druhé dobrodružstvo smeruje do podzemného kráľovstva uškatcov, kde poraní ich kráľa a následne ho vylieči. Cesta do nebies vyústi manželstvom, ktoré svedčí o striktnnej exogamii – berú sa pozemšťan s nebeskou ženou. Manželstvo je narušené Asdiwalovou neverou s ženou z jeho dediny, čo môže byť podnetom na manželstvo, ktoré keby sa bolo uzavrelo, zrušilo by matrilokalitu a bolo by endogamné. Druhá nadprirodzená cesta viedla k zvratu matrilokálnej tendencie Asdiwalových manželstiev, keď rozdelil svoju ženu od jej bratov, nechal ju a syn sa pridá k nemu. Ostáva reálny len jeden vzťah, a to medzi otcom a synom.

Komparácia jednotlivých aspektov:

Strauss vníma hladomor na konci zimy ako ekonomický aspekt, pretože je to jav, ktorý sa u Tsimshianov často vyskytuje, ale aj ako kozmogonický aspekt: počiatkový chaos bol podľa ich mytológie spôsobený demiurgom, Obrovským Havranom, ktorý má večný hlad, na ktorý sa dá pozerat' ako na prvotnú príčinu tvorenia. Tak hlad dvoch žien na začiatku príbehu má kozmický význam a ony sú inkarnácie princípov: 1. matka, staršia, po prúde, západ, juh a 2. dcéra, mladšia, proti prúdu, východ, sever.

Prvé Asdiwalovo dobrodružstvo nám ponúka opozíciu: nebesia - zem. V ňom Asdiwal prekonáva prekážky vďaka zásahu jeho otca Hatsenasa. Ten je atmosferickým tvorom (medzi nebom a zemou) a hrá rolu mediátora medzi pozemským Asdiwalom a jeho svokrom Slnkom, pánom nebies. Asdiwal nezaprie svoj zemský pôvod, keďže podľahne šarmu dievčaťu z jeho dediny a nostalgii za domovom. Tak tu máme ďalšie opozície: 1. nízko, zem, muž, endogamia a 2. vysoko, nebesia, žena, exogamia.

Nasledujúc smer západ sa Asdiwal znovu žení a nastolujú sa nové série neprekonateľných opozícií: 1. lov v horách, zem a 2. lov na mori, voda. Jeho pozemská povaha ho zase núti odísť a manželka s bratmi ho opúšťajú.

Neskôr, keď je po tretíkrát ženatý sa jeho súboj so švagrami mení, pretože sa odohráva na súši a vo vode naraz, predtým sa vždy ich cesty rozdelili. Teraz používa ich lode, až kým neprídu k pevnine a loví v mori svojimi magickými predmetmi, ktoré sú určené na lov v horách. Asdiwal sa nachádza opustený na samom konci západného pobrežia v čom vidieť nie len ekonomické a geografické aspekty, ale na toto dobrodružstvo sa dá pozerat' ako na sériu nemožných prepojení medzi opozíciami, ktoré sú zoradené zostupne: vysoko a nízko, voda a zem, lov na mori a lov v horách atď.

Hrdina postupuje až k maximálnej samote, ktorú si zapríčinil jednak svojím nevhodným postojom k svojim švagrom a jednak svojou neschopnosťou hrať rolu mediátora. Opozícia medzi horskými lovcami a morskými lovcami končí len minimálnou separáciou. Keď sa zdá, že by mal príbeh skončiť smrťou, mýtus sa obracia a dobrodružstvo znovu začína.

Muž, ktorý zabíja zvieratá, ich aj lieči a získava si ich priazeň. Ten, ktorý zabezpečuje potravu, sa potravou stáva, keď je prevázaný v žalúdku uškátca.

Nakoniec návšteva podmorského sveta, je to svet „hlavou dolu“, udáva smer Asdiwalovho návratu. Odtiaľ sa vracia k domovu, ide od západu na východ, od mora do vnútrozemia, od vody slanej k sladkej vode rieky Skeena.

Tento celkový obrat, ale neovplyvnil zápletku, ktorá viedla k Asdiwalovmu koncu. Keď sa vrátil medzi svoj ľud a išiel loviť, zabudol si jednu zo svojich magických vecí a to mu bolo osudným – zostal uväznený v horách, kde sa premenil na kameň, nemeniteľnú formu, vrátil sa nezvratne k svojmu zemskému pôvodu.

Konštrukcia mýtu podľa Straussa má dva aspekty, a to sekvencie – tie formujú zdanlivý obsah mýtu, chronologický sled, ako sa veci diali a schémy – ktoré existujú v zhode so sekvenciami mýtu.¹⁵

Geografická schéma:

Asdiwal sa pohybuje od východu na západ a potom zase na východ, pričom táto cesta návratu smeruje aj z juhu na sever a potom zo severu na juh, čo je v zhode so sezónnymi migráciami Tsimshianov k rieke Nass najskôr za rybami candlefish, neskôr k rieke Skeena za lososmi.

Kozmologická schéma:

V mýte sa stále stretávame s miestami „pod“ a „nad“: návšteva Hatsenasa asociuje atmosférické nebo – narodenie Asdiwala zase zem, Asdiwal navštevuje najvyššie nebesia – smer východ a podmorskú ríšu – smer západ. Pred smrťou vychádza z údolia a vystupuje na kopec.

Integračná schéma:

Začiatkové a finálne opozície: vysoko – nízko a kopec – údolie sú vertikálne, patria ku kozmologickej schéme a dve prostredné opozície: voda – zem a lov v horách – lov na mori sú horizontálne a patria ku geografickej schéme. Ale opozícia kopec – údolie je vertikálna svojou formou, ale geografická vo svojom význame. Asdiwalov omyl nesie geografický, kozmologický a logický význam.

Takže integračná schéma spája tieto schémy: Schéma 1. je konštantná amplituda: východ – sever – západ – juh – východ.

Schéma 2. začína na bode nula (stretnutie žien uprostred) a nasleduje prostredná amplituda: atmosférické nebo – zem, ďalej nasleduje maximálna amplituda: zem – nebesia,

¹⁵Grafické zobrazenia jednotlivých schém sa taktiež nachádzajú v origináli.

nebesia – zem, zem – podzemný svet, podzemný svet – zem. Amplituda sa dostáva znova do bodu nula, kedy mizne na polceste hore: medzi kopcom a údolím.

Schéma 3. začína maximálnou amplitudou: vysoko – nízko a mizne v sérii znižujúcich sa amplitúd: voda – zem, lov na mori – lov v horách a kopec – údolie.

Sociologická schéma:

Na začiatku je zrejماً patrilocálna, tá ustupuje matrilocálnosti (Hatsenasove manželstvo). Pre Asdiwala jeho matrilocálne manželstvá postupujú od manželstva, ktoré sa stáva smrteľným (to v nebesiach), k manželstvu, ktoré je len nepriateľské (v zemi Ľudí jedlí). Tento negatívny dosah matrilocálnosti na hlavného hrdinu sa postupne oslabuje až zvráti (manželstvo u Ľudí priesplavu) a končí víťazstvom patrilocálnosti.

Sociologická schéma nám nedáva ucelenú štruktúru, ako geografická schéma. Vyzerá asi takto: matka a dcéra, manžel a manželka a jej bratia, otec a syn.

Ekonomická schéma:

Mýtus začína zimným hladomorom a končí úspešným lovom. Uprostred príbehu sa odohráva cyklus sezónnych migrácií domorodcov: hladomor – chytenie rýb candlefish – chytenie lososov – úspešný lov.

Celková integrácia:

Nakoniec sme vygenerovali jednotnú schému posolstva mýtu. Na jednej strane stojí prvotný stav vecí: ženský, východ – západ, hladomor, pohyb. A na strane druhej finálny stav: mužský, vysoko – nízko, dostatok, nehybnosť (stálosť). Obe sú navzájom prepojené osou.

Kapitola 13.

Psychológia archetypu dieťaťa podľa C. G. Junga.

*Z predtavitel'ov psychologického prístupu k mýtu, nikto nenapísal k tejto téme viac než Carl Gustav Jung (1882-1961). Jung veril v existenciu „kolektívneho nevedomia“ zdieľaného celým ľudstvom. Táto myšlienka je pozostatkom idey „psychickej jednoty“, ktorá bola populárna v 19. storočí. Z tejto inštinktívnej a predkultúrnej vrstvy pochádzajú podľa Junga „archetypy“, ktoré sa spolu s mnohými inými prejavmi objavujú v snoch a mýtoch. V určitom mystickom spôsobe fungujú tieto archetypy nezávisle od ľudského vedomia. Keďže archetypy existujú a priori, človek ich nevynachádza, ale ich jednoducho dedí alebo dostáva. V jeho úvode k výberu prác *Psyché a symbol* (Garden City, N.Y. 1958) napísanom v roku 1957, Jung poukázal na nasledovné poznatky: „Mysel' sa nerodí ako tabula rasa. Rovnako ako telo, má svoje vlastné predurčené individuálne definície, a síce spôsoby správania. Oni sa stávajú dôkazom dokola sa opakujúcich vzorcov psychického fungovania...Psychologické prejavy (dôkazy) inštinktov som označil archetypy. Archetypy nie sú v žiadnom prípade zbytočné archaické prežitky alebo pozostatky minulosti. Sú to žijúce entity, ktoré spôsobujú predformovanie posvätných ideí alebo dominantných predstáv.“ Jung potom rozoberá kontroverznú myšlienku zdedených pováh týchto, zatiaľ nedokázaných pan-ľudských archetypov. „Je dôležité si uvedeomiť, že môj koncept archetypov bol často zle chápaný ako nejaké zdedené vzorce myslenia alebo ako druh filozofickej špekulácie. V skutočnosti patria do oblasti inštinktov a v tom zmysle predstavujú zdedené formy psychického správania.“ Čitateľ môže sám posúdiť ako dobre Jung objasnil tému dedičnosti.*

Na jednej strane, mnohé z Junogových archetypov sú také všeobecné – veľká matka, dieťa, starý múdry muž,... – že pravdepodobne sú veľmi rozšírené alebo dokonca univerzálne. Je ťažké predstaviť si kultúru, ktorá nemá žiadnu predstavu (podobu,obraz) osoby matky. Dokonca aj vtedy, ak by všeobecná predstava matky bola univerzálna, bolo by potrebné postulovať že takáto predstava bola súčasťou genetického dedičstva. Táto predstava môže byť získaná prostredníctvom kultúrneho prenosu. Predstava matky môže vyzerať odlišne v rôznych kultúrach, v dôsledku, že matky vyzierajú odlišne v rôznych kultúrach. Informácia dostupná v sekcii A o Námetovom Indexe ľudovej literatúry zaiste predpokladá, že žiaden mýt nie je univerzálny. Väčšina mýtov má veľmi vymedzenú oblasť geografického rozptylu: ázijský-americký, indo-európsky a semitský, africký a afroamerický, atď. Keďže Junogve archetypy sú podľa definície predkultúrne, kultúrni antropológovia veľmi nesúhlasili

s Jungovým prístupom k mýtu. Kultúrny relativizmus, typický znak väčšiny antropologických oblastí, nehraje veľkú úlohu v Jungovskej teórii. Jungovská teória mala väčší vplyv na štúdium mýtu v humanitných vedách. Niektorí literárni kritici a umeleckí historici sú zarazení možnosťou univerzálnej povahy vzorov, aj keď väčšina Jungom inšpirovaných diskusií zriedkavo uvádza dáta z nezápadných zdrojov. Keďže Jungove dáta sú zvyčajne pôvodom z indo-európskych tradícií (ako alchémia), zdajú sa samozrejme čitateľom z rovnakého indo-európskeho sveta, a ktorí zabudajú na fakt, že viac než polovica ľudí (Aboridžincovia z Austrálie a Nová Guinea, zo Severnej a Južnej Ameriky, z Polynézie, zo sub-saharskej Afriky) nie je reprezentovaná.

Jednoznačne existuje mystický, anti-intelektuálny aspekt Jungovej myšlienky. Keďže archetypy sú súčasťou kolektívneho nevedomia, nemôžu byť podľa Junga nikdy úplne vedomé. Preto nie sú úplne prístupné pre racionálnu definíciu alebo analýzu. Ako Jung pripomína v nasledujúcej eseji, „Obsahy archetypového charakteru sú dôkazom procesov v kolektívnom nevedomí. Preto nereferujú nič, čo by bolo alebo je súčasťou vedomia, ale niečo vo svojej podstate nevedomé. V poslednej analýze je teda nemožné povedať, čoho sa týkajú.“

Napriek teoretickým problémom Jungovského prístupu k mýtu, študenti mytológie by s ním mali byť oboznámení. Pre lepšie porozumenie môžu čerpať z práce Wilsona M. Hudsona „Jung on Myth and the Mythic“ vo Wilson M. Hudson a Allen Maxwell, *The Sunny Slopes of Long ago* (Dallas, 1966) s. 181-97, alebo si môžu prečítať niektoré z mnohých prác Jungových nasledovníkov, napr. Erich Neumann, *The Origin and History of Consciousness* (New York, 1954), Neumann – *The Great Mother : An Analysis of the Archetype* (New York, 1972), Marie-Louise von Franz, *Patterns of Creativity mirrored in Creation Myths* (Zurich, 1972).

Úvod

Autor spoločnej eseje o mytológii „dieťaťa“ alebo o detskom bohovi ma poprosil o psychologický komentár k subjektu jeho výskumu.¹⁶ Rád vyhoviem tejto požiadovke, aj keď sa mi to zdá trochu riskantné z dôvodu veľkého významu motívu dieťaťa v mytológii. Kerényi písal o výskyte tohto motívu v Grécku a Ríme, s paralelami siahajúcimi do Indiánskych, Fínskych a iných zdrojov, tým ukazujúc, že uvedenie tejto témy by umožňovalo ďalšie rozširovanie. Aj keď by komplexný opis nepriniesol nič rozhodujúce tomuto princípu, jednako by spôsobil ohromujúci dojem o celosvetovom dosahu a výskyte tohto motívu.

¹⁶ C. Kerényi, „The Primordial Child in Primordial Times“

Obvyklý prístup k mytologickým motívom v rôznych odvetviach vedy, ako sú filológia, etnológia, dejiny ľudstva a komparatívne náboženstvo nebol pre nás nápomocný v oblasti odhaľovania ich univerzálnosti, a psychologické problémy zapríčinené touto univerzálnosťou mohli byť jednoducho odstránené hypotézou o migrácii. V dôsledku tohto, myšlienky Adolfa Bastiana nemali vo svojom čase veľký úspech.¹⁷ Už vtedy bol dostupný dostatočný empirický materiál umožňujúci ďalekosiahle psychologické závery, ale chýbali potrebné predpoklady (premisy). Aj keď psychologická znalosť v tej dobe obsahovala mýty-formujúce sa v ich provincii – svedok Wundtova Völkerpsychologie – nebola v pozícii poukázať na tento rovnaký proces tak ako to žijúce funkcie zvyčajne prezentujú v psyché civilizovaného človeka, rovnako ako by mohla porozumieť mytologické motívy ako štrukturálne elementy psyché. Verná svojej histórii, keď bola psychológia ešte metafyzikou, potom štúdium zmyslov a ich funkcií, a neskôr vedomej mysle a jej funkcií, psychológia identifikovala ako náležitý subjekt s vedomým psyché a jeho obsahom, a v dôsledku toho kompletne prehliadla existenciu nevedomého psyché. Aj keď už mnohí filozofi (ako napr. Leibnitz, Kant a Schelling) veľmi jasne poukázali na problém temnej stránky psyché, bol to lekár, ktorý zo svojich vedeckých a medicínskych skúseností cítil pobádanie na poukázanie na nevedomie ako základnú bázu psyché. Bol to C.G. Carus, autorita, ktorú Eduard von Hartmann nasledoval.¹⁸ V poslednej dobe to bola opäť medicínska psychológia, ktorá pristúpila k problematike nevedomia bez nejakých predošlých filozofických koncepcií. Z mnohých nezávislých výskumov bolo jasné, že psychopatológia neurózy a mnohých psychóz si neporadí bez hypotézy o temnej stránke psyché, teda nevedomím. Rovnaké je to aj so psychológiou snov, ktorá je skutočne *terra intermedia* medzi normálnou a patologickou psychológiou. V snoch, ako v produkte psychózy, je nespočetné množstvo vzájomných prepojení, ku ktorým možno nájsť paralely iba v mytologických asociáciách idey (alebo v niektorých poetických dielach, ktoré su charakterizované požičianím, aj keď nie vždy vedomým, z mýtov). Ak by detailné výskumy ukázali, že vo väčšine takýchto prípadov to bol zvyčajne problém zanedbania vedomosti, lekár by sa nedostal do problémov uskutočnením rozsiahlejších výskumov individuálnych a kolektívnych paralel. Fakt ale je, že boli pozorované typické mytologémy medzi osobami, u ktorých vedomosť tohto druhu neprichádzala do úvahy, a kde bol nemožný nepriamy pôvod z náboženských predstáv ktoré im mohli byť známe alebo rečnícke postavy.¹⁹ Takýto záver nás núti usúdiť, že jednáme z „autochtónnymi“ (pôvodnými)

¹⁷ Der Mensch in der Geschichte (1860)

¹⁸ Psyché (1846)

¹⁹ Napríklad „The Symbol of Collective Unconscious“ ,pars. 105 ff, Collected Works

pozostatkami, nezávislými na všetkých tradíciách, a následne, že mýty formujúce štrukturálne elementy musia byť prítomné v nevedomom psyché.²⁰

Tieto produkty nie sú nikdy (alebo len veľmi zriedkavo) mýty s definitívnou formou, ale sú skôr mytologické komponenty, ktoré môžeme vďaka ich povahe nazývať „motívy“, „prvotné predstavy“, typy, alebo ako som ich ja nazval – *archetypy*. Archetyp dieťaťa je exceletným príkladom. Dnes sa môžeme pohrávať s formuláciou, že archetypy sa objavujú v mýtoch a rozprávkach, rovnako ako sa objavujú v snoch a produktoch psychotickej fantázie. Médium, ktorým sú ukladané, je v prvom prípade prikázaný a vo väčšej časti ihneď pochopiteľný kontext, ale v neskoršom prípade, nezrozumiteľný, neracionálny až takmer šialený sled predstáv (obrazov), ktorému ale nechýba určitá skrytá súvislosť. Individuálne, archetypy sa prejavujú ako nedobrovoľné prejavy nevedomých procesov, ktorých existencia a prejavy môžu byť len odvodené, zatiaľ čo mýt jedná s tradičnými formami nevypočítateľného veku. Vracajú sa späť do prehistorického sveta, ktorého duchovné predkoncepce a všeobecné podmienky môžeme dnes stále pozorovať u primitívov. Mýty na tejto úrovni sú ako pravidlo kmeňovej histórie predávané orálne z generácie na generáciu. Primitívna mentalita sa od tej civilizovanej líši predovšetkým v tom, že vedomá myseľ je viac-menej rozvinutá v šírke a intenzite. Funkcie ako myslenie, vôľa, atď. ešte nie sú natoľko diferencované, sú predvedomé, a napríklad v prípade myslenia sa to v prejavuje v tom, že primitív nemyslí vedome, ale že myšlienky sa objavujú. Primitív nemôže tvrdiť, že myslí, ale ide tu skôr o to, že „niečo čo myslí v ňom“. Spontánnosť aktu myslenia kauzálne neklame v jeho nevedomej mysli, ale v jeho vedomej. Okrem toho je neschopný vedomej snahy o vôľu, musí sa sám vopred či už aktívne alebo pasívne prenechať „stavu chcenia“ (stavu vôle)-tam majú jeho obrady *de entree et de sortie*. Jeho vedomie je ohrozené jeho všemocným nevedomím: odtiaľ pramení jeho strach z magických vplyvov, ktoré ho môžu hocikedy postretnúť, a aj z tohto dôvodu je obkolesený neznámymi silami a musí sa im prispôbiť tak dobre ako vie. Vďaka trvalému šeru pretrvávajúcemu v jeho vedomí, je vo väčšine takmer nemožné zistiť, či o niečom iba sníval alebo to skutočne pochádza z jeho zážitku. Spontánne prejavy nevedomia a jeho

²⁰ Freud v jeho *Výklad snov* (s.261) spájal určité aspekty detkej (infantilnej) psychológie s Oidipovským komplexom a spozoroval, že jeho „univerzálna platnosť“ mala byť vysvetlená v zmysle rovnakých infantilných premís. Spracovanie mytologických materiálov bolo potom prevzaté mojimi žiakmi. A. Maeder : „Essai d'interprétation de quelques rêves“ (1907), a „Symbolik in den Legenden, Märchen, Gebräuchen, Träumen“ (1908). E.Riklin „Über Gefängnispsychosen“ (1907) a „Wishfulfillment and Symbolism in Fairy Tales“ (orig.1908), a od K. Abraham „Dreams and Myths“ (orig,1909) . Boli nasledovaní Ottom Rankom z viedenskej školy „The Myth of the Birth of the Hero“ (orig.1922). V „Psychológia nevedomia“ (orig. 1911 upravené a doplnené ako Symbols of Transformation) som prezentoval detailnejšie preskúmanie psychických a mytologických paralel. Rovnako moja esej „Concerning the Archetypes, with Special Reference to Anima Concept.“

archetypy prenikajú všade do jeho vedomej mysle, a mýtický svet jeho predkov – napríklad *alechera* alebo *bugari* austrálskych aboridžincov je realita rovná alebo dokonca nadriadená materiálnemu svetu.²¹ Nie je to svet, ako ho poznáme, ktorý sa ozýva z jeho nevedomia, ale je to neznámy svet psyché, o ktorom vieme, že nás empirický svet odráža len čiastočne a z časti tvaruje tento empirický svet podľa vlastných psychických (duchovných) podmienok. Archetyp nevychádza z fyzických faktov, ale opisuje skúsenosť psyché s fyzickým faktom a vďaka tomu sa psyché chová tak autokraticky, že popiera skutočnú realitu alebo vyvodzuje výpovede, ktoré jej oponujú.

Primitívna mentalita nevymýšľa mýty, ale zažíva ich. Mýty sú pôvodné zjavenia predvedomého psyché, nedobrovoľné výpovede o nevedomých psychických procesoch a hocičo, len nie alegórie alebo fyzické procesy.²² Alegórie by boli zlá, záhalčivá zábava pre nevedeckú myseľ. Mýty, na druhej strane majú dôležitý význam. Nielenže reprezentujú, ale sú aj psychickým (duchovným) životom pre primitívny kmeň, ktorý sa ihneď rozpadne na kúsky a rozloží sa, ak stratí svoje mytologické dedičstvo, tak ako človek, ktorý stratí svoju dušu. Mytológia kmeňa je ich žijúce náboženstvo, ktorej strata predstavuje vždy a všade, aj u civilizovaného obyvateľstva morálnu katastrofu. Ale náboženstvo je dôležitým spojivom s psychickým procesom, ktorý je nezávislý na vedomí, v tmavom zázemí psyché. Mnohé z týchto nevedomých procesov môžu byť často vyvolané vedomím, ale nikdy nie z vôle vedomia. Ďalšie vznikajú spontánne z nepostrehnuteľných alebo z nie zjavných vedomých príčin. Moderná psychológia pristupuje k produktom nevedomej fantazijnej aktivity ako k autoportrétu toho, čo sa deje v nevedomí alebo ako k výpovediam nevedomého psyché o sebe samom. Po prvé, fantázie (predstavy) (vrátane snov) osobného charakteru, ktoré bezpochyby siahajú k osobným zážitkom, veciam zabudnutým alebo potlačeným, môžu byť vysvetlené individuálnou anamnézou. Po druhé, fantázie (predstavy) (vrátane snov) neosobného charakteru, ktoré nemôžu byť zúžene ná zážitky z individuálnej minulosti a nemôžu byť teda ani nadobudnuté ako niečo individuálne. Tieto fantazijné predstavy majú jednoznačne najbližšie analógie v mytologických typoch. Preto sa musíme domnievať, že korešpondujú s určitými kolektívnymi (a nie individuálnymi) štrukturálnymi časťami ľudského psyché vo všeobecnosti, a rovnako ako morfológické časti ľudského tela sú zdedené. Aj keď tradícia a prenos migráciou zohráva svoju úlohu, je mnoho prípadov, ktoré nie sú doložené a privádzajú nás k hypotéze „autochtónnej (pôvodnej) obnovy“. Tieto prípady

²¹ Tento fakt je dobre známy a relevantná etnologická literatúra je príliš obsiahla, aby tu bola uvádzaná

²² „The Structure of the Psyche“ pars.330ff

sú také početné, že musíme predpokladať existenciu kolektívnej, spoločnej psychickej „základne“. Nazval som ju „*kolektívne nevedomie*“.

Produkty z tejto druhej kategórie sa podobajú typom štruktúr, s ktorými sa možno stretnúť v mýtoch alebo v rozprávkach v takej miere, že musíme predpokladať ich príbuznosť. Je preto úplne možné, že mytologické typy, rovnako ako individuálne typy, vznikajú za podobných podmienok. Ako už bolo spomenuté, produkty fantázie prvej kategórie (rovnako ako aj druhej kategórie) vznikajú v podmienkach oslabeného vplyvu vedomia (pri snoch, delíriu, dennom snení, víziách, atď.). Vo všetkých týchto prípadoch oslabuje kontrola prevádzaná na nevedomom obsahu prostredníctvom vedomej mysle, takže až doteraz nevedomé pramene, sa teraz vlievajú do vedomého poľa. Tento typ pôvodu je všeobecným pravidlom.²³

Znížená intenzita vedomia a neprítomnosť pozornosti a koncentrácie, Janetove/j *abaissement de niveau mental*, korešpondujú celkom presne s primitívnym stavom vedomia, v ktorom ako predpokladáme vznikajú mýty. Je preto veľmi pravdepodobné, že aj mytologické archetypy sa objavili rovnakým spôsobom ako prejavy archetypálnych (archetypných?) štruktúr u dnešných ľudí. Metodologický princíp v súlade so psychológiou prístupuje k produktom nevedomia nasledovne: obsah archetypálnych črt sú prejavy procesov v kolektívnom nevedomí. Preto nevypovedajú o ničom čo je alebo bolo vedomé, ale vypovedajú o nevedomom. V poslednej analýze je preto nemožné povedať o čom vypovedajú. Každá interpretácia potom ostáva „ako-keby“. Rozhodujúca podstata významu potom môže byť vymedzená, ale nie opísaná. Jednako však prosté vymedzenie znamená dôležitý krok vpred v našich znalostiach o predvedomej konštrukcii psyché, ktorá existovala už vtedy keď ešte nebola vôbec vyvinutá komplexná osobnosť (primitív ju nemá ešte ani dnes) a vedomie. Tento predvedomý stav môžeme pozorovať aj v rannom detstve, a sú to práve sny, ktoré v tomto rannom období vynášajú na svetlo pozoruhodný archetypálny obsah.²⁴

Ak budeme postupovať podľa uvedených princípov, je potom bezotázne, či mýt hovorí o slnku alebo mesiaci, otcovi alebo matke, sexualite ohňa alebo vody, vymedzuje a približne opisuje nevedomú podstatu významu. Primárny zmysel tohto jadra nikdy nebol ani nebude vedomý. Vždy bol a je len opisovaný, a každý opis, ktorý sa približuje skrytému významu (alebo z intelektuálneho pohľadu nezmysel, ktorý dospeje k tej istej veci) už od začiatku kladie požiadavku nielen na absolútnu pravdu a validitu, ale aj na priame velebenie

²³ Okrem určitých prípadov spontánnych vízií, *aوماتismes téléologiques (Flournoy)* a metódy v procese „aktívnej predstavivosti“, ktoré som opisoval, v „Transcendent Function“ a „Mysterium Coniunctionis“, pars. 706,753 ff

²⁴ Relevantný materiál môžete nájsť v nepublikovaných správach z mojich prednášok z Federálneho Polytechnického Inštitútu v Zurichu (1936-1939), a v knihe Michaela Fordhama „The Life of Childhood“ Londýn (1944)

a náboženskú vernosť. Archetypy boli, a stále sú živými psychickými silami, ktoré majú byť prijaté seriózne, a pri ktorých je zvláštny spôsob zisťovania ich efektívnosti. Vždy boli nositeľmi ochrany a spásy, a ich porušenie malo za následok „ohrozenie duše“, ktoré nám je známe z psychológie primitívov. Navyše sú to stále prípady neutorických a dokonca psychotických porúch, ktoré reagujú rovnako ako zanedbané alebo podvýživené fyzické orgány alebo organické funkčné systémy.

Archetypálny obsah sa vyjadruje sám predovšetkým v metaforách. Ak by taký obsah mal hovoriť o slnku a identifikovať s ním leva, kráľa alebo tabuľu zlata stráženú drakom, alebo silu, ktorá pracuje pre silu a zdravie človeka, nie je to nič z týchto vecí, ale je tretia neznáma vec, ktorá nachádza viacmenej adekvátne vyjadrenie v týchto podobenstvách ale- k nepretržitému trápeniu intelektu – ostáva nepoznaná a je nemožné ju napasovať do nejakej formulácie, vzorca. Z tohto dôvodu inklinuje vždy vedecký intelekt k zvoľňovaniu v nádeji odstránenia tohto trápenia navždy. Či už sa snaha nazývala euhemerizmus (?euhemerism) alebo apologizujúci (ospravedlňujúci) kresťania, alebo osvietenstvo v úzkom zmysle, alebo pozitivizmus, vždy za tým stál mýt, v narušujúcej forme, ktorý sa potom podľa starého a posvätného vzorca vydával za prvotnú pravdu. V skutočnosti nemôžeme nikdy legitímne odstrihávať z nášho archetypálneho základu, jedine ak sme ochotní zaplatiť cenu v podobe neurózy, rovnako ako si nemôžeme odtrhnúť od nášho tela alebo vybrať orgány bez toho, aby sme tak nespáchali samovraždu. Ak nemôžeme poprieť alebo nejakým spôsobom neutralizovať archetypy, sme konfrontovaní v každom novom štádiu rozdielom medzi vedomím, ku ktorému dospieva civilizácia a úlohou nájdania vhodného vysvetlenia pre toto štádium, v snahe prepojiť minulý život, ktorý stále existuje a súčasný život, ktorý sa od neho postupne vzdáľuje. Ak sa toto spojenie neuskutoční, vznikne akési vedomie bez „koreňov“, ktoré nie je orientované na minulosť a bezmocne podlieha každému pokušeniu (podnetu), a je náchylné na psychické epidémie. So stratou minulosti sa stane nevýznamným, nehodnotným a neschopným prehodnotenia, stratená je aj záchrana, keďže záchrana samotná je nevýznamná alebo z toho vyplýva. Znova a znova prichádza v „metamorfóze bohov“ ako proctvo (veštec), prvorodený z novej generácie, a zjavuje sa nečakane na najneočakávanejších miestach (vyskočí z kamňa, stromu, brázdy, vody,...) a vo viacvýznamovej podobe (Palček, trpaslík, dieťa, zviera, atď.).

Tento archetyp „detského boha“ je extrémne rozšírený a úzko zviazaný s ďalšími mytologickými aspektami detského motívu. Je sotva potrebné zmieňovať sa o stále prežívajúcom „Kristovi-dieťati“, ktoré v legende o svätom Christopherovi má rovnaké typické znaky ako „menší než malý, väčší ako veľký“. Vo folklóre sa detský motív objavuje

v podobenstve trpaslíka alebo elfa ako zosobnenie skrytých prírodných síl. Do tejto oblasti spadá aj malý kovový muž z obdobia neskorej antiky - ἀνθρωπάριστος²⁵, ktorý až takmer do stredoveku buď obýval šachty v bani²⁶ alebo predstavoval alchemické kovy²⁷, predovšetkým Merkúr, znovunarodený v dokonalej podobe (ako hermafrodit, *filius sapientiae*, alebo *infans noster*)²⁸. Vďaka náboženskej predstave „dieťa“ veľké množstvo evidencie pochádza zo stredoveku, ukazujúc, že „dieťa“ nebolo len tradičnou postavou, ale aj víziou spontánne prežitou (ako tzv. vpád do vedomia). Spomenul by som víziu Meistera Eckharta o „nahom chlapcovi“ a sen o Bratovi Eustachiovi²⁹. Zaujímavé prípady týchto spontánnych zážitkov môžeme nájsť taktiež v anglických duchárskych príbehoch, kde sa dočítame o predstave „Radiant Boy“, ktorý bol videný na miestach s rímskymi pozostalosťami³⁰. Tento prízrak mal predstavovať zlé znamenie. Vyzerá to, ako by sme mali do činenia s *puer aeternus*, ktorý sa stal nešťastným prostredníctvom „metamorfózy“ alebo inými slovami zdieľal osud klasických a germánskych bohov, ktorí sa stali škriatkami. Mystický charakter zážitku sa taktiež ukazuje v druhej časti Goethovho Fausta, kde je Faust samotný vtelený do postavy malého chlapca a prijatý do „zboru požehanej mládeže“, čo predstavuje „larválne štádium“ doktora Marianusa³¹.

V zvláštnom príbehu zvanom „Das Reich ohne Raum“ od Bruna Goetza *puer aeternus* zvaný Fo (=Budha) sa zjavuje s celou skupinkou „nesvätých“ chlapcov so zlým zámerom. (Súčasnú paralelu radšej nechajme tak). Spomínam tento príklad len na poukázanie dlhého prežívania detského archetypu.

Detský motív sa často objavuje aj v oblasti psychopatológie. „Imaginárne“ dieťa je rozšírené z žien s mentálnymi poruchami a často sa interpretuje v kresťanskom zmysle. Trpaslík sa ukazuje (tak ako v slávnom Schreberovom prípade³²), keď prichádzajú v húfoch a moria trpiacich. Ale najjasnejší a najdôležitejší predstaviteľ detského motívu v terapii neurózy je v procese dospievania osobnosti ovplyvňovaný analýzou nevedomia, čo som nazval individualizácia³³. Tu sme konfrontovaní s predvedomými procesmi, ktoré viac-menej vo forme fantázie prechádzajú do vedomej mysle, alebo sa stanú vedomými ako sny, alebo sa

²⁵ Berthelot *Alchimistes grec.* 3.25.

²⁶ Agricola *De animantibus subterraneis* (1549), Kircher *Mundus subterraneus* (1678) 8,4

²⁷ Mylius *Philosophia reformata* (1622)

²⁸ „Allegoria super librum tribae“ in *Artis auriferae*, vol. I (1572)

²⁹ Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhundert ed. Spamer pp 143, 150

³⁰ John Henry Ingram „*The Haunted Homes and Family Traditions of Great Britain*“ (London 1890) pp 49 ff

³¹ Starý alchemický mudrc nazývaný aj ako Morienes, Morienus, Marianes („De compositione alchemiae, Manget, Bibliotheca chemica curiosa, vol I, pp 509 ff. Ak berieme do úvahy čisto alchemický charakter druhej časti Fausta, nie je takéto spojenie prekvapujúce.

³² Daniel Paul Schreber, *Memoirs of my Nervous Illness* (Londýn 1655)

³³ Pre všeobecnú prezentáciu viď moju prácu „*Conscious, Unconscious and Individuation*“

stanú vedomými pomocou metódy aktívnej predstavivosti³⁴. Tento materiál je bohatý na archetypálne motívy, medzi ktorými sa často vyskytuje dieťa. Často je dieťa tvorené podľa kresťanského modelu, častejšie sa však vyvíja zo skorších nedkresťanských modelov – z chtonických zvierat ako sú krokodíly, draci, hady, opice. Niekedy sa dieťa objavuje v kvetnom kalichu, alebo zo zlatého vajca, alebo zo stredu mandaly. V snoch často vystupuje ako syn alebo dcéra spiaceho, ako chlapec, mláďa, dievča, príležitostne má exotický pôvod, Indický alebo čínsky, s tmavou pokožkou, alebo sa objavuje viac kozmicky, obklopený hviezdami alebo s hviezdou členkou, alebo ako kráľov syn alebo ako dieťa čarodejnice s démonickými atribútmi. Videné ako zvláštny príklad motívu „ťažko dosiahnuteľný“³⁵, detský motív je extrémne variabilný a je možno predpokladať všetky možné podoby, ako je klenot, perla, kvetina, kalich, zlaté vajce, štvorica, zlatá guľa, atď. Môže byť zamenené s týmito alebo ďalšími podobami takmer bez obmedzenia.

II Psychológia archetypu dieťaťa

Archetyp ako spojenie s minulosťou

K psychológii našej témy musím poukázať nato, že každá výpoveď presahujúca čisto fenomenálne aspekty archetypu je otvorená kritike, ktorú sme uviedli vyššie. Ani na moment nepodliehame ilúzii, že archetyp môže byť úplne vysvetlený a zaradený. Dokonca aj najlepšie pokusy o vysvetlenie sú len viac-menej prekladom do iného metaforického jazyka. (Jazyk samotný je len predstava). Čo môžeme prvorade robiť je snívať ďalej a dať tomu modernú podobu. A čokoľvek čo s ním vysvetlenie alebo interpretácia spraví, spravíme takisto aj naším dušiam, s rovnakým výsledkom pre naše dobro. Archetyp (a nikdy nato nezabudnime) je psychický orgán prítomný vo všetkých z nás. Zlé vysvetlenie znamená následne zlý prístup k tomuto orgánu, čo môže mať za príčinu poranenie. Ale skutočný (prvotný) trpiteľ je len samotný prekladateľ. Preto by „vysvetlenie“ malo byť vždy také, že funkčná dôležitosť archetypu ostane nepostihnutá, takže je zaistené adekvátne a zmysluplné prepojenie medzi vedomou myslou a archetypom. Pretože archetyp je súčasťou našej psychickej štruktúry a vitálnym a dôležitým komponentom našej psychickej ekonomiky. Predstavuje alebo personalizuje niektoré inštinktívne znalosti temna, primitívneho psyché, skutočných, ale nevedomých koreňov nevedomia. To, akú prvotnú dôležitosť má toto prepojenie s koreňmi,

³⁴ „The Relations between the Ego and Unconscious“, part2., chapt,3 taktiež „The Transcendent Function“

³⁵ Symbols of Transformation, index s.v.

vidíme na zamestnanosti primitívnej mentality s určitými „magickými“ faktormi, ktoré nie sú ničím iným ako archetypy. Táto pôvodná forma *religio* je esenciou, pracujúcim základom religiózneho života dokonca aj dnes, a vždy bude, nech už nadobudne život akúkoľvek podobu.

Neexistuje žiaden „racionálny“ substítút miesto archetypu, rovnako ako neexistuje náhrada pre mozog alebo obličky. Fyzické orgány môžeme vyšetriť anatomicky, histologicky a embriologicky. Toto by súviselo s načrtnutím archetypálne fenomenológie a jej prezentovaním v podmienkach komprataívnej histórie. Prichádzame však len k významu fyzického orgánu, keď si začíname klásť teologické otázky. Tu sa naskytá otázka: aký je biologický význam archetypu? Tak ako odpovedá fyziológia na takéto otázky o tele, tak na ne pri archtype má odpovedať psychológia.

Tvrdenia ako „detský motív je zakrpatená spomienka z detstva“, a podobné vysvetlenia vyžadujú otázku. Ak ale tento návrh trochu pozmeníme, a povieme „detský motív je obraz niektorých zabudnutých vecí z nášho detstva“, dostávame sa bližšie k pravde. Keďže je ale archetyp predstava patriaca celej ľudskej rase a nielen individuu, bude to lepšie takto : „Detský motív predstavuje predvedomý, detský aspekt kolektívneho psyché“³⁶. Nespravíme chybu, ak budeme tieto tvrdenia vnímať ako historické, v analógii určitých psychologických zážitkov, ktoré poukazujú nato, že niektoré fázy života jedinca sa môžu stať nezávislými, môžu sa zosobniť až do tej miery, že ukážu víziu seba samých – napríklad keď sa niekto vidí ako dieťa. Skúsenosti sa takýmito víziami, či už sa objavia ako sen alebo v bdelom stave, sú ako vieme podmienené disociáciou (rozkladom, oddelením), ktorá sa objavila medzi minulosťou a prítomnosťou. Takáto disociácia sa objavuje v dôsledku rôznych nezrovnalostí, napríklad súčasný stav človeka sa dostal do konfrontácie so stavom v jeho detstve alebo sa možno násilne oddelil od svojho pôvodného charakteru kvôli záujmu inej osoby, aby naplnil jej ambície³⁷. Stal sa tak nedetským a umelým a stratil tak svoje korene. Všetko to predstavuje vhodnú príležitosť pre rovnako silnú konfrontáciu s pôvodnou pravdou.

³⁶ Nie je zbytočné poukázať, že pri identifikácii detského motívu je často falošná inklinácia identifikovať ho s konkrétnym detským zážitkom, ako keby deti boli príčinou podmienkou vývinu detského motívu. V psychologickú realitu však empirická predstava dieťaťa je len prostriedkom (a nie jediným) ktorým sa vyjadruje psychický fakt, ktorý nemože byť presne vyjadrený. Preto pri rovnakých znakoch mytologická predstava dieťaťa nie je kópiou empirického dieťaťa, ale *symbol* jasne rozoznatelný ako: je to zázračné dieťa, dieťa osudu, splodené, narodené a vychované za nezvyčajných podmienok a nie ľudské dieťa. Jeho činy sú také zázračné a také monštruózne ako je jeho povaha a fyzické danosti. Len časť týchto veľmi neempirických prorociev hovorí o detskom motíve. Navyše, mytologické dieťa má rôzne podoby: teraz boh, obor, Palček, zvieratá, atď. , a toto poukazuje na kauzalitu, ktorá nie je ani racionálna ani ľudská. Rovnako to platí aj o archetypoch „otca“ a „matky“, ktoré ak sa vyjadrujeme mytologicky sú rovnako iracionálne symboly.

³⁷ Psychological Types (1923 ed.) p.590 a „ Two Essays on Analytical Psychology“, index, s.v. „persona“.

V názore na fakt, že ľudia zatiaľ neprestali robiť tvrdenia o detskom bohu, môžeme rošíriť individuálnu analógiu na život ľudstva a povedať v závere, že aj humanita (ľudskosť) pravdepodobne vždy prichádza do konfliktu s jej detskými podmienkami, teda s jej pôvodným, nevedomým a inštinktívnym stavom, a že hrozba druhu konfliktu, ktorý vyvoláva predstavu „dieťaťa“ existuje. Náboženské obrady, ako je rozprávanie a rituálne opakovanie mýtických udalostí slúži aj na prinesenie predstavy dieťaťa a všetkého s tým spojeným, znova a znova pred oči vedomej mysle, takže spojenie s pôvodnou podmienkou nie je prerušené.

Kapitola 14.

Mýty a Ľudová viera Šošonov podľa Ake Hultkrantz.

Drvivá väčšina mýto-ritualistov a študentov histórie náboženstva sú knižničnými učencami, ktorí operujú hypotézami o mýtoch na základe faktov, zozbieraných inými. Testom akejkol'vek teórie mýtu by malo byť to, či objasňuje naše chápanie fungovania mýtov v ich kultúrnych kontextoch. Jedine pozorovaním aktuálneho prednesu v teréne a dotazovaním rozprávačov a divákov môže vedec overovať, alebo upravovať dané teórie.

Ake Hultkrantz, profesor komparatívnej religionistiky na Stockholmskej univerzite, ktorý uskutočnil obsiahle terénne výskumy medzi Šošonskými Indiánmi od Veternej rieky, sa pokúša určiť, či je teória mýto-rituálu aplikovateľná na jadro šošonských mýtov.

Čitatelia, ktorých by podrobnejšie zaujímali myšlienky profesora Hultkrantz o mýtoch a náboženstve Amerických Indiánov, môžu nahliadnuť do práce Orfeovská tradícia Severoamerických Indiánov (Stockholm, 1957), a do kapitoly „Obraz sveta a božstvá kozmogonických mýtov“, v jeho prehľade Náboženstvá Amerických Indiánov (Berkeley a Los Angeles, 1979, s. 27-43)

Čo je to mýtus, a ako má byť určená jeho funkcia, sú otázky, ktoré si posledných 100 rokov kladú predstavitelia rôznych disciplín – náboženských, filologických a antropologických, folkloristických, literárno-historických, filozofických a psychologických. Podivuhodnosťou je ale, ako málo sa naučili jedny od druhých. Predstavitelia každej z týchto disciplín očividne predstavujú viac alebo menej uzavretý dogmatický systém, utvorený vnútri danej disciplíny, a má s učením ostatných disciplín málo spoločného. Ak sa k tomuto pridá okolnosť, že záujmy v rôznych oblastiach výskumu sa líšia, potom je pochopiteľné, že sa idea mýtu radikálne mení od tábora k táboru: špecialisti na Blízky Východ hovoria o kultických a rituálnych mýtoch; folkloristi zdôrazňujú zábavnú funkciu mýtov a ich rozloženie; literárni historici sa zaoberajú literárnou stránkou mýtu, filozofi ich predstavou pravdy; atď. Je teda zrejmé, že pojem „mýtus“ neznamena pre tieto kategórie to isté.

Predovšetkým je jednoduché rozlišovať vedcov podľa toho, či pripisujú mýtu náboženský význam, alebo len estetický či literárny. Na hranici týchto dvoch pólů nájdeme vedcov ako Lévi-Strauss, pre ktorého mýty predstavovali spôsob myslenia, charakteristický pre primitívne spoločnosti.

Pre značnú časť antropológov, folkloristov a literárnych vedcov je mýtus estetickým a literárnym výtvorom. Táto interpretácia je rozšírená predovšetkým v profesionálnych kruhoch Spojených štátov. Mýtus je tu používaný podobne ako pôvodný grécky termín – takmer ako synonymum „ľudového rozprávania“. Súčasne však triedenie ľudových rozprávání podľa náboženských kategórií, aké nájdeme u Herdera a Grimma, a ktoré je také bežné v Európe, tu takmer úplne chýba. Pozoruhodnou výnimkou je programový článok Williama Bascoma z roku 1965, v ktorom sa pokúša napojiť sa na prehľad kategórií, používaných európskymi folkloristami.³⁸ Literárny vedec Richard Chase píše: „Slovo ‘mýtus’ znamená príbeh; mýtus je rozprávanie, poéma; mýtus je literatúra a musí byť považovaný za estetický výtvor ľudskej imaginácie“.³⁹ Podľa Chasea teda mýtus nemusí byť nutne filozofickejší než akákoľvek iná literárna forma. Folklorista A.B. Rooth rovnako považuje mýtus prevažne za literárne dielo.⁴⁰ Iste je to tak – v mnohých prípadoch do značnej miery – ale je to celá pravda?

Niektorí antropológovia a filológovia, a prirodzene, religionisti, považujú mýtus za náboženský jav, alebo prinajmenšom za prevažne náboženský jav. Niektorí dokonca tvrdia, že mýtus vyjadruje kvintesenciu, podstatu – nie len náboženstva, ale i kultúry. Takúto interpretáciu zahájila nemecká Frobeniova škola, pod vedením A.E. Jensena.⁴¹ Populárny religionistický autor Joseph Campbell zasa trochu svojvoľne podsúva pod termín mýtu rôzne náboženské výrazy.⁴² Pre týchto a mnohých ďalších – napríklad pre mnohých z tých, ktorí sa podieľali na práci *Mythology of All Races* (Mytológia všetkých rás)- sú hranice medzi mýtom, pojmom a rítom nejednoznačné, preto si bez zábran doplnili mytologické i náboženské dáta.

Väčšina religionistiv si je však jasne vedomá toho, že mýtus spĺňa náboženskú funkciu, ale zároveň je samostatným žánrom, s vlastnými špecifikami a definovanými funkciami. Zhruba by sme mohli rozlíšiť niekoľko nasledovných názorov:

1. mýtus sprostredkúva filozofické videnie vecí; slúži ako interpretácia okolitej reality nás presahujúcich vecí. Počas posledných 150 rokov vzniklo v rámci komparatívnej religionistiky viac takýchto teórií: Creutzerova alegorická a Müllerova meteorologická interpretácia mýtu, po ktorých nasledovalo presvedčenie Tylora a evolucionistov, že mýtus zahŕňa primitívnu filozofiu. V tejto súvislosti možno spomenúť aj tzv.

³⁸ W. Bascom, „The forms of folklore: Prose Narratives“, *Journal of American Folklore* 78 (1965)

³⁹ R. Chase, *Quest for Myth* (Balon Rouge, La, 1949), p. 73

⁴⁰ A.B. Rooth, „Scholarly Tradition in Folktale Research“, *Fabula* 1 (1967), 195-96

⁴¹ A.E. Jensen, *Myth and Cult among Primitive Peoples* (Chicago, 1963) pp.39ff

⁴² J. Campbell, *The Masks of God: Primitive Mythology* (New York, 1959), passim.

etiologické, alebo vysvetľujúce mýty, na ktoré T.T. Waterman poukazoval ako na sekundárne mýty, resp. mýty s rozšíreným etiologickým záverom.⁴³

2. v grafickej forme mýtus sprostredkúva obsah viery, ktorý je zložitý definovať. Zastávaný bol názor, že „tie okolnosti, deje a udalosti, o ktorých mýtus hovorí, sú do veľkej miery vyjadrením toho, čo si o týchto veciach myslí a v čo verí mýtopoetický človek.“⁴⁴ Každopádne v mýte odpadávajú niektoré základné prvky viery, napríklad záhadný charakter zázrakov. Tento aspekt mýtu bol obzvlášť zdôrazňovaný Švédmi M.P. Nilssonom, Arbmanom a Ehnmarkom.
3. mýtus ustanovuje rituálny text, alebo je iným spôsobom prepojený s kultom. Táto interpretácia bola energicky obhajovaná mýto-rituálnou školou (myth and ritual school), najskôr cambridgeskou vedkyňou Jane Ellen Harrisonovou v diele *Themis* (1912), neskôr Hocartom, Cookom, Hookeom, Widengrenom, Engnellom, Kérényim, Preussom, de Vriesom a inými. Niektorí z týchto vedcov zastávali názor, že mýtus vznikol ako vysvetlenie rítu (napr. Harrisonová)⁴⁵, alebo ako potvrdenie či autorizácia rítu (napr. Hyman)⁴⁶. Iní vedci však, ako napr. Kuckhohn, namietali proti predpokladu, že každý mýtus plní kultovú funkciu.⁴⁷
4. mýtus opodstatňuje kozmické a prírodné podmienky, rovnako ako profánne a náboženské inštitúcie danej kultúry. Túto teóriu zastával najmä Malinowski.⁴⁸ Veľký počet neskorších sociálnych antropológov zistil, že mýtus formuje model ľudskej spoločnosti, hlavne prostredníctvom opisu božskej spoločnosti.

Niet pochýb o tom, že všetky z týchto interpretácií sú závislé na fakte, že každý vedec je vo svojom obore konfrontovaný s istým typom mytológie. Daný typ potom na pozadí tradícií jeho vlastnej disciplíny určuje jeho pohľad na mytologický žáner. Nanešťastie, religionistický výskum je plný príkladov takejto „vedeckej slepoty“. Našou jedinou možnosťou, ako si poopraviť úsudok o funkcii a podstate mýtu, je ich štúdium z najroznejších kultúrnych a náboženských prostredí a následné spájanie výsledkov. V tomto výskume sa musíme zameriavať na miesto mýtu v danej kultúrnej štruktúre, na jeho typológiu a význam, rovnako ako na jeho funkciu vo vzťahu k jednotlivým systémom viery.

⁴³ T.T. Waterman, „The Explanatory Element in the Folk-Tales of the North American Indians,“ *Journal of American Folklore* 27 (1914), 1 ff

⁴⁴ E. Arbman, „Mythic and Religious Thought,“ in *Dragma*, M.P. Nilsson... *Dedicatum* (Lund, 1939), p.22

⁴⁵ J.E. Harrison, *Themis* (Cambridge, 1912), p. 13

⁴⁶ S.E. Hyman, „The Ritual View of Myth and the Mythic,“ in *Myth: A Symposium*, ed Th. A. Sebeok (Bloomington, Ind., 1958), p. 90

⁴⁷ C. Kluckhohn, „Myths and Rituals: A General Theory,“ *Harvard Theological Review* 35, no.1 (1942), 45 ff

⁴⁸ B. Malinowski, *Magic, Science and Religion and Other Essays* (Garden City, N.Y., 1954), pp. 95 ff

V nasledujúcom príspevku bude preskúmaná funkcia mýtu na málo známom poli – v tradičnom kmeňovom náboženstve Šošonských Indiánov, ako sa rozvinulo na Šošonských prériách Wyomingu. Preskúmal som toto náboženstvo v 40-tych a 50-tych rokoch 20.storočia, kedy jeho najvitalnejšie špecifiká stále pretrvávali. Cieľom mojej prezentácie je ukázať, že miesto mýtu v kultúre a náboženstve je rôznorodejšie, než vo väčšine antropologických záznamov.

Minimalistická definícia mýtu, ktorú tu navrhujem, by mala byť akceptovateľná vedcami rôznych disciplín (aj v prípade, že ju mnohí budú považovať za nedostatočnú): mýtus je epická tradícia o bohoch, ktorých vzorce správania sú zakotvené vo vyššom svete – obvykle vo vzdialenom, prototypy formujúcom, pravekom období./Eliade, „*in illa tempore*“/ - a jeho charakter pravdivého rozprávania je brané ako samozrejmosť. V porovnaní s mýtomyje tzv. legenda viazaná na deje (skutočné alebo predpokladané) v historickom čase a vystupujú v nej ľudské i nadprirodzené postavy. Je považovaná za pravdivú, kdežto fiktívny príbeh si nemôže nárokovať hodnovernosť ani ak v ňom vystupujú bohovia a duchovia.

II.

Najskôr by som rád načrtnol vlastnú kultúru, v ktorej šošonská mytológia zohráva svoju funkciu.⁴⁹

Wyomingskí Šošonskí Indiáni, nazývaní podľa svojej rezervácie tiež Šošoni Veternej rieky, predstavujú vetvu veľkej šošonskej jazykovej skupiny, patriacej predovšetkým do oblasti Veľkej panvy (Great basin), ale celkovo rozšíreným od Skalistých hôr k Tichému oceánu. Kultúra Šošonov z Veľkej panvy – primitívna, zberačská ekonomika, previazaná s voľnou sociálnou organizáciou – charakterizovala wyomingských Šošonov minimálne v dávnej prehistorickej dobe (3000 p.n.l. – 500 n.l.).⁵⁰ Dôležitejšie pre náš predpokladaný uhol pohľadu je tu fakt, že títo Šošoni zdieľali až do nedávnej minulosti duchovné dedičstvo Šošonov Veľkej panvy – jednoduché, relatívne nediferencované náboženské vzorce a naratívny cyklus s dominujúcimi nadprirodzenými postavami v zvieracej podobe. Pomocou dokumentov dokážeme vysledovať religiohistorický vývoj od prvých desaťročí devätnásteho storočia, kedy bol predstavený Tanec Slnka (angl. Sun Dance – s tým výsledkom, že celý náboženský systém dostal východnejší charakter préríjnych Indiánov), a celou sériou inovácií,

⁴⁹ vid' zrozumiteľnú prezentáciu in Hultkrantz, „Kulturbildningen des Wyoming Shoshoni-indianer,“ Ymer 69 no. 2 (1949), 134 ff

⁵⁰ Hultkrantz, „Shoshoni Indians on the Plains: An Appraisal of the Documentary Evidence,“ Zeitschrift für Ethnologie 93, nos. 1-2 (1968), 57 ff.

pramieniach z konfrontácie s kresťanstvom, profetickými hnutiami, misionárskymi aktivitami, Tancom Duchov, kultu Peyote a reformovaným Tancom Slnka.⁵¹

V čase rozdelenia starej nezávislej indiánskej spoločnosti, asi v r. 1875, mala kultúra wyomingských Šošonov nasledovnú podobu. Základom formovania kultúry bola ekologická situácia Šošonov medzi prériami na východe a horami a polopúštnymi oblasťami na západe. Ukázalo sa to v rozsiahlom systéme obživy so sezónnymi obmenami lovu, rybárčenia, zbieračstva a skladovania (bobule, koreňky, atď.) a pridalo to k danej kultúre prvky okolitých kultúr: kónické stany (*típi*) a jelenicové odevy z prérií, rybárske náčinie, naviják a metódy lovu na udicu z náhorných plošín, pletené vyvievacie košíky a mažiare z Veľkej panvy. Sociálna štruktúra bola relatívne jednoduchá. Kmeň udržiaval voľnú a pohyblivú skupinovú organizáciu, ktorá mala svoje jadro v rodinných jednotkách. Neboli žiadne klany, príbuzenská štruktúra bola bilaterálna, a sobáše pseudo-krížových bratrancov a sesterníc boli bežné. Rovnako chýbal triedny systém, ale určití ľudia získali viac prestíže ako iní, napríklad náčelníci, medicinmani, ten, kto viedol Tanec Slnka, rozprávači, bojovníci (obzvlášť členovia bojovníckeho spolku). Počas devätnásteho storočia sa podarilo udržať si silnú centrálnu autoritu dvom náčelníkom výnimočne silnej osobnosti

Náboženstvu úplne dominovala predstava tzv. komplexu Ducha Ochrancu, základné črty ktorého sú dobre známe po celej Severnej Amerike, a tiež Tanca Slnka, ktorý bol importovaný od nážinných Indiánov na východe. Čo sa týka vývinu tejto predstavy, sformovala sa rovnako ako v oblasti Veľkej panvy, ale kvôli vplyvu z préríjnych kultúr sa čiastočne menila, takže pribrala do svojho obsahu aj také hodnoty ako úspech v boji, odvaha v zápasení atď. Negatívne hodnotenie vízie vyhľadávanej formou rituálu (rezby na izolovaných skalách) a pozitívne hodnotenie inšpiratívnej, nevyhľadávanej vízie je však dedičstvom starších čias. Vizionárom par préférence bol medicinman, ktorý mal omnoho väčšiu nadprirodzenú moc než ostatní ľudia a ktorý dokázal liečiť chorých, obyčajne fúkaním, dotykom ruky, alebo satím postihnutého miesta. Tanec Slnkabola ceremónia, trvajúca štyri dni. Účastníci pri nej vyjadrovali svoju vďačnosť Najvyššej Bytosti, ale zároveň to bol aj obetný tanec, modlitba na uľavenie od chorôb (aspoň v nedávnom období), a modlitba za požehnanie ľudu jedlom a dobrým zdravím počas nasledujúceho roka. Medziiným bol teda Tanec Slnka „novoročným rituálom“. Najvyššia Bytosť, „naš otec“, bola prvoradým božstvom, súvisiacim s nebom, slnkom a mesiacom. Matka Zem bola vzývaná tiež pri Tanci Slnka. S existenciou ľudských bytostí sa ďalej viazalo množstvo ďalších duchovných bytostí

⁵¹ Hultkrantz, „Pagan and Christian Elements in the Religious Syncretism Among the Shoshoni Indians of Wyoming,“ in Syncretism, ed. S. S. Hartman, Scripta Instituti Donneriuni Aboensis, vol. 3 (Abo, 1969), pp. 15 ff

v zvieracej forme a duchov, ktorí boli nejakým spôsobom spojení s prírodou. Predstavy, týkajúce sa posmrtného života sa modelovali, ako to už býva, počas života na zemi.

Do tohto kultúrneho a náboženského rámca teda spadá mytológia, čiastočne autonómny systém viery, ktorý bol, ako sme už spomínali vyššie, bežný takmer pre všetkých Šošonov, a objavoval sa vo svojich základných znakoch medzi Indiánmi tzv. náhornej plošiny (v okolí rieky Columbia River) a na severozápadných prériách, medzi Sališskými a Vranými Indiánmi. Mytológia Šošonov od Veternej rieky si udržala svoju formu i funkciu takmer do dnešných čias, aj keď pokročilá sekularizácia si vynútila niektoré zmeny, ktoré si teraz priblížime.

III.

V mytológii, pod ktorou tu rozumiem svet mytologických príbehov, vystupujú známe zvieratá s ľudskými vlastnosťami a jazykovými schopnosťami. Tieto bytosti sú prototypmi súčasných zvierat, a príhody, ktoré zažívajú, viažu ich nasledovníkov k ich spôsobu života po celý ďalší čas ich existencie. Nie je nám známe, ako prebehla transformácia pôvodných zvieracích bytostí na súčasné zvieratá, ale Šošoni sú, rovnako ako iné indiánske kmene, presvedčení, že táto zmena sa udiala pri nejakej konkrétnej príležitosti v ďalekej minulosti.

Sú to práve tieto bájne zvieracie bytosti, ktoré poskytujú základ pre miestnu diferenciáciu medzi mytologickými príbehmi, tzv. *nareguyap*.⁵² Neexistuje žiadna iná diferenciácia medzi epickými rozprávami než odkaz na individualitu vystupujúcich bytostí; všetky príbehy sú *nareguyap*, bez ohľadu na pravdivosť, bez ohľadu na to, či pre nás predstavujú mýty, legendy, alebo fiktívne príbehy. Keďže sa príbehy koncentrujú okolo vedúcich mytologických osobností, určitú klasifikáciu získavame práve z nich, aj keď táto je z vedeckého uhlu pohľadu menej funkcionálna: *ündzo :anareguyap* hovoria o lesných a horských troloch s kanibalistickými sklonmi; *haivonareguyap* o korytnačej holubici; *kucunareguyap*, o byvoloch; a *tienerereguyap* o koňoch a krádežiach koní. Cyklus šaľbiara a kultúrneho hrdinu, tak dobre známy po celej Severnej Amerike, patrí po kategóriu *ízapönareguyap*, „príbehy o kojotovi (prérijnom vlkovi)“. Všetky nové príbehy európskeho pôvodu sú „príbehmi bieleho muža“ – *taivonareguyap*, tu však už hlavné postavy nepredstavujú rozlišujúci prvok.

Toto je spôsob, akým lovecké národy prirodzene zhromažďujú naratívny materiál. Hodnota príbehov a ich význam závisí na individualite zoomorfných bytostí. Práve táto skutočnosť, okrem iných, viedla moderných antropológov k presvedčeniu, že mytológia

⁵² vid' Hultkrantz, „Religious Aspects of the Wind River Shoshoni Folk Literature,“ in *Culture in History: Essays in Honor of Paul Hadin*, ed. S. Diamond (New York, 1960), p. 554

severoamerických Indiánov má predovšetkým zábavnú funkciu. Historiky o šal'biarovi, ktoré tvoria polovicu Šošonského mytologického dedičstva, sú nepochybne zábavné. Apelujú na náš zmysel pre absurditu a obscénnosť rovnakým spôsobom, ako príbehy o kanibalských príšerách predstavujú ventil pre našu fascináciu strašidelným, tajomným a zlovestným. Ale možno by sme skôr mali hovoriť o reakciách Šošonov než o našich, keďže ide o ich psychický odraz, vtláčený do týchto príbehov. Bolo by však nedôsledné veriť, že šošonské príbehy sú dôležité len vďaka svojej zábavnosti. Ak sa opýtate Šošona na jeho mytológiu, zoradí vám mýty chronologicky, čo už samé o sebe ponúka úplne iné asociácie: stvoriteľské mýty, príbehy o kojotovi, príbehy ostatných mýtických zvieracích bytostí, príbehy o kanibalských príšerách a príbehy bieleho muža.⁵³ Všetky tieto skupiny mýtov, okrem poslednej, patria v princípe do kategórie mýtov, pretože sa odohrávajú v prehistorickom čase a platia za pravdivý opis minulosti. Môžeme prirodzene pochybovať o tom, či si mýtické zvieracie bytosti zasluhujú označenie bohovia, i keď môžu byť zaiste rátané medzi nadprirodzené bytosti, ktoré existovali v ranom veku stvorenia.

Niektoré *nareguyap*, v ktorých vystupujú nadprirodzené bytosti, sa odohrávajú v moderných časoch. Hovoria o stretnutiach ľudských bytostí s predstaviteľmi duchovného sveta a patria pod hlavičku legendy. Sú považované za *nareguyap*, ale len príležitostne sa spomínajú spolu s vyššie spomínanými typmi rozprávání. To je fakt, ktorý sám o sebe dokladá ich špecifické postavenie v našej klasifikácii. Sú tu pravdaže aj fiktívne príbehy, ktoré skutočne majú iba zábavnú funkciu, a taktiež spadajú pod *nareguyap*, i keď je podľa reakcií zjavné, že im nie je pripisovaný ten istý level pravdivosti ako ostatným príbehom. Sčasti ich tvoria príbehy bieleho muža, sčasti sú to výsledky degenerovaných častí zdedených príbehov, ktoré postupom času stratili svoj kultúrny a náboženský základ. V dnešnom procese sekularizácie sa stále viac a viac mýtov a legend mení na fikciu.

Z pozície komparatívnej religionistiky je možné rozlíšiť nasledovné kategórie mýtov (ktoré nemajú žiaden ekvivalent v šošonskej terminológii či v ich systéme *nareguyap*):⁵⁴

1. Mýty o pôvode bez kultickej či rituálnej referencie. Väčšina týchto mýtov – ktoré predstavujú zároveň najbežnejší typ mýtu – patria do cyklu šal'biara, ale vážnou tematikou sa líšia od iných, humoristicky ladených šal'biarskych príbehov. Hovoria o stvorení ľudí a zvierat, o premene zvierat zo zvierat v ľudskej podobe na skutočné zvieratá, o rozšírení sa zvierat po krajine, o tom ako boli určené ročné obdobia, o príchode medicinmanov, o pôvode

⁵³ *ibid.*, p. 556

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 564 ff.

pôrodu a smrti. Pre ilustráciu tu predostrieme mýtus o pôvode smrti. Jestvuje niekoľko verzií, spomedzi ktorých predstavujem tú najrozšírenejšiu:⁵⁵

V minulých dňoch, dávno pradávno, boli zvieratá ľudskými bytosťami. Najdôležitejšími spomedzi nich boli Vlk a Kojot. Vlk – stvoriteľ – bol zodpovedný, ale Kojot sa vždy snažil robiť opak toho, čo robil Vlk. Vlk povedal, že keď ľudská bytosť umrie, je možné ju oživiť, ak sa popod ňu prestrelí šíp. Ale Kojot bol inej mienky: „To by nebolo dobré, potom by tu bolo priveľa ľudí, a pre všetkých miesta niet. Nie“, povedal, „nech človek umiera a jeho telo hnije a jeho duch (mugwa) odletí s vetrom, takže nech po ňom ostáva len hrbka suchých kostí.“ Prispôsobivý Vlk sa vzdal. Ale v srdci sa rozhodol, že prvý kto umrie, bude Kojotov syn. Vlk si to zaželal, a už len tým želaním sa to skutočne udialo. Kojot čoskoro prišiel za Vlkom a povedal mu, že jeho syn zomrel. Pripomenul Vlkovi, ako predtým spomínal, že by sa bytosti mohli oživovať prestrelením šípu popod mŕtvolu. Ale Vlk pripomenul Kojotovi ako on sám rozhodol, že bytosti majú umierať naveky. A preto to tak aj ostalo.

Tento príbeh sa rozpráva, podobne ako ostatné mýty o pôvode, s väčšou vážnosťou než iné príbehy šaľbiarskeho cyklu. Je považovaný za pravdivý a dokladá počiatky a dôsledky existencie smrti v ľudskom živote. Funkciou mýtov o pôvode je opodstatniť pretrvávajúce stavy a inštitúcie.

Je obtiažne určiť jednoznačne, kam patria ostatné príbehy šaľbiarskeho cyklu a gro „zvieracích mýtov“. Ich literárna a umelecká kvalita ich postupne zaradila blízko fikcii.⁵⁶

2. Astrálne mýty, resp. mýty s „astrálnym“ záverom. Väčšinou je to otázka voľne pripojených etiologických motívov na konci niektorých príbehov. Ich význam je neistý. V jednom mýte sa napríklad hovorí o tom, ako Kojot zvedie svoju svokru, a jeho dcéry ho opustia, aby sa stali súhvezdím Veľkej Medvedice. Je možné, že tento mýtus bol mýtom o pôvode (pokiaľ ide o Veľkú Medvedicu), ale svojim rozvetvením zmenil charakter.

Jestvuje dlhý zoznam ďalších etiologicky orientovaných mýtov, ktoré nemajú dostatočne

⁵⁵ Cf. Hultkrantz, „The Origin of Death Myth as Found Among the Wind River Shoshoni Indians“, Ethnos 20, nos. 2-3 (1955), 129

⁵⁶ Ako bude predostreté v práci, ktorú momentálne píšem, môžeme zhruba rozdeliť tieto mýty do štyroch kategórií: kozmologické, inštitucionálne, rituálne a literárne. Literárne mýty – z ktorých väčšina je označená charakteristikami uvedenými Arbermanom, ako typickými pre mýtus (viď vyššie, a n.7 vyššie), t.j. mali by predstavovať prechodné štádium od skutočného mýtu k fikcii. Väčšina šošonských zvieracích príbehov môže byť označená ako literárne mýty.

významnú pointu, aby mohli byť zaradené medzi mýty o pôvode, a ktorých zábavná hodnota – aspoň v súčasnosti – prevažuje.

Jedna kategória mýtov tu veľmi zreteľne chýba, a to menovite prednášané posvätné mýty, ktoré v iných náboženstvách zaujímajú prvé miesto v mytológii, a ktoré často defilujú ako rituálno-kultické mýty (podľa Hookovej definície).⁵⁷ Je možné, že v dávnej dobe mal mýtus o pôvode smrti taký vážny rámeč, že by si bol zaslúžil označenie „posvätného mýtu“, ale nie je to dokázateľné. Kultické mýty u Wyomingských Šošonov úplne chýbajú, rovnako ako u ich súkmeňovcov z Veľkej Panvy, kde však možno nestála nomádska existencia, nedostatok jedla a potreba striktnnej sociálnej organizácie bránila rozvinutej kultickej aktivite.⁵⁸ Podmienky vo Wyomingu boli pravdepodobne iné pred jazdeckou kultúrou pláni (okrem iného sa zjednodušil prístup k lovnej zveri), ale stopy starších kultov sú značne vágne. Zmenu ohlasujú počiatky Tanca Slnka, ku ktorým kupodivu nie je pripojený žiaden kultický mýtus. Koluje však príbeh o jeho pôvode, podľa ktorého bola ceremónia ustanovená ako dar od ducha, zjaveného vo vízii – v niektorých variantách od samotnej Najvyššej Bytosti. Tento príbeh sa odohráva v nedalekej minulosti a môže byť považovaný za kulto-legendu. Je celkom možné, že obrad, ktorý bol v dávnych časoch prevzatý od iných prérijných skupín, kmeňov Komančov alebo Kiowa, prijal základy z mýtu o pôvode, v ktorom sa pôvodný dej musel odhrať v historickej dobe. Šošoni pripisujú iniciačnú víziu Tanca Slnka známemu náčelníkovi Žltá ruka, ktorý žil na začiatku 19.st.⁵⁹

IV

Funkcie mýtu u Šošonov však nie sú vyčerpané klasifikáciou mytologických žánrov. Jeho ďalšia funkcia je spojená s náboženstvom, chápaným ako systém poverových komplexov. Ich vzájomný vzťah oddeľuje mytológiu a náboženstvo do samostatných koncepčných systémov. Je možné rozlíšiť tri až štyri náboženské segmenty, alebo poverové usporiadania, ktoré sa aktualizujú v daných situáciách a navzájom sa eliminujú v praxi.⁶⁰

⁵⁷ Vid' e.g. S.H. Hooke, *Middle Eastern Mythology* (Harmondsworth, 1963), pp. 11 ff. Rozdiel medzi kultickými a rituálnymi mýtmi nie je celkom jasný. Bolo by adekvátnejšie hovoriť o mýtoch s kultickým základom a rituálnych mýtoch, prípadne zaradiť obe kategórie pod hlavičku kultických mýtov. Podľa delenia, spomenutého v predchádzajúcej poznámke, je mýtus s kultickým základom totožný s inštitucionálnym mýtom.

⁵⁸ Medzi týmito Šošonmi však existoval výročný rítus elementárneho charakteru.

⁵⁹ Hultkrantz, „Yellow Hand, Chief and Medicine-Man Among the Eastern Shoshoni,“ in *Verhandlungen des 38. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol.2 (Munich, 1970), pp. 293 ff.

⁶⁰ Hultkrantz, „Configurations of Religious Belief Among the Wind River Shoshoni,“ *Ethnos* 21, nos.3-4 (1956), 194 II

1. poverový komplex ochranného ducha, ktorý je založený na individualistickom loveckom spôsobe života, a ktorý konštituuje náboženský zdroj, z ktorého môže jednotlivec čerpať v mnohých každodenných situáciách, zvlášť mimo tábora či osady.
2. komplex Tanca Slnka, ktorý zahŕňa nielen samotný obrad v letnom období, ale aj náboženské koncepcie, spojené s týmto kultom, ako napr. predstava aktívnej a zasahujúcej Najvyššej Bytosti. V spoločenských situáciách, ako je lov bizónov či organizované kmeňové zhromaždenia, bol tento kult a jeho požehnania vnímané ako ústredné z hľadiska náboženského významu. V súčasnosti zabezpečuje Tanec Slnka stabilizačný prvok tradície a etnickej jednoty.
3. mytológia, prepojená s rozprávačstvom počas zimných večerov.
4. Kresťanské náboženské idey, prepojené najmä s nedeľnou návštevou kostola. Keďže misie sa začali objavovať až od r.1883, kresťanstvo nemalo väčší vplyv až do pádu starej kmeňovej autonómie. Na mnohých Šošonov nemá kresťanstvo dodnes žiaden významnejší vplyv.

Každý z týchto náboženských komplexov obsahuje uzavretý poverový systém, s koncepciami, ktoré korelujú so sebou navzájom a zároveň sa vyčleňujú od koncepcií, obsiahnutých v ostatných komplexoch. Napríklad, Najvyššia Bytosť *Tam Apö* („Náš Otec“) sa aktívne neobjavuje v komplexe ochranných duchov, ale domunuje v komplexe Tanca Slnka. V mytológii je nahradený theriomorfných stvoriteľom Vlkom, a v kresťanskom kontexte je stotožnený s kresťanským Bohom. Obzvlášť vyčlenený je mytologický komplex – neexistuje žiadna fluktuácia medzi ním a ostatnými komplexmi. Preto série príbehov o *Tam Apö*, Matke Zemi a bizóňom božstve Tanca Slnka sú tu nahradené sériami Vlka, Kojota a pravekými zvieratami mytológie.

V starej loveckej spoločnosti poskytovali mytologické príbehy dominantný koncepčný materiál počas usadlého zimného života. Zábava, ktorú zabezpečovali svojím spôsobom korešpondovala s tancami a obradmi leta. Rozprávané boli starcami a starenami, ktorí mali reputáciu rozprávačov a – nemenej – dobrých imitátorov a vtipkárov. Príbehy opisujú pravekú Šošonskú spoločnosť, kde Vlk je náčelníkom a Kojot jeho asistentom, táborovým hlásnikom. Kojot je predovšetkým nezodpovedný a amorálny šaľbiar, darebák, ktorý bezohľadne zvedie svoju svokru i dcéry. Niekedy sa dokonca i Vlk objavuje ako šaľbiar, ale rozhodne menej nadaný ako Kojot. Európanovi sa to môže zdať podivné, ale v skutočnosti obe tieto postavy

obsahujú mytologickú schému mýtu o dvojčatách, známeho z Európy, Ázie a Ameriky.⁶¹ V šošonskej verzii mýtu je božským párom Najvyššia Bytosť a jeho menej úspešný asistent. Je to práve nedôslednosť, neefektívnosť a nedokonalosť toho druhého, čo z neho robí absurdnú postavu a dláždí mu cestu pre celkový šaljbiarsky charakter v mytológii (zároveň mýtus, ako predpokladáme, získava literárnu formu, ktorá neustále košatí). Šošoni odpovedajú vcelku vyhýbavo na otázky o božskom pôvode ich najprednejšej mytologickej bytosti, Vlka, ale zdá sa že o ňom nepochybujú.⁶² Ak sa však zvedavý cudzinec vypytuje na prepojenie Vlka s Tam Apö mátie ich to. Zvieratám, ktoré v súčasnosti pripomínajú Vlka, Kojota a ostatné zoomorfne mytologické bytosti, chýba rozmer ochranných duchov, a nemajú miesto v komplexe Tanca Slnka.

V

Tento stručný náčrt mytológie wyomingských Šošonov mal ukázať, že mýty týchto Indiánov nemajú žiadnu kultickú funkciu. Ich cieľom bolo a je zabezpečiť prototypy a pôvodné obrazy kozmu, kráľovstva Prírody, či kultúrnych a náboženských inštitúcií. Mýty poskytujú, ako Eliade tvrdí, „posvätnú históriu“,⁶³ a autoritu pre štruktúru danej spoločnosti.

Nedostatočná kultická integrovanosť týchto mýtov je samozrejme úzko prepojená s izoláciou mytológie od zvyšku náboženstva. Mytológia nahrádza náboženstvo, nedopĺňa ho (výnimkou je eschatológia, kde náboženstvo a mytológia spolupracujú v dotvorení obrazu). Medzi Šošonmi z Veľkej Panvy sú si náboženstvo a mytológia o niečo bližšie; vo Wyomingu boli však tieto prepojenia narušené vplyvmi préríjnych kultúr na Šošonský náboženský systém.⁶⁴ Ani tu, ani v oblasti Veľkej Panvy sa nezdá, že by mytológia bola mala kultický základ. U Préríjnych Šošonov sa zachovali iba legendy, súvisiace s nedávno zavedených Tancom Slnka, ktoré sa javia ako kulrické rozprávania. Mýty nemajú žiadnu takú funkciu.

Je nepravdepodobné, že mytológia bola spísaná až keď už forma mnohých mýtov degenerovala? Už bolo spomenuté, že mýty jednoznačne prešli v procese zaznamenávania opakujúcou sa literárnou zmenou, a preto bol ich náboženský charakter zredukovaný. Nepochybne je to významný bod. Moje výskumy šokujúco odhalili, ako môže jeden a ten istý

⁶¹ Čo sa týka mýtu o dvojčatách v Amerike, vid' Hultkrantz, *Les Religions des Indiens primitifs de l'Amérique: Essai d'une synthèse typologique et historique*, Stockholm Studies in Comparative Religion, vol. 4 (Stockholm, 1963), pp. 41 ff

⁶² Hultkrantz, „Religious Aspects“ (n. 15 vyššie), pp. 560-61.

⁶³ M. Eliade, *Aspects du mythe* (Paris, 1963) pp. 23 ff

⁶⁴ Hultkrantz, „Religion und Mythologie der Pririe-Schoschunen,“ *Akten des 34. Internationalen Amerikanistenkongresses* (Vienna, 1963), p. 554.

mýtus byť prerozprávaný v rozdielnych verziách jedným a tým istým informátorom, a to len s malými časovými rozstupmi.⁶⁵ Je dôležité si uvedomiť, že koncepcie a motívy ostávajú zväčša konštantné, avšak epický rámec, obzvlášť detaily, ktoré sa dajú predvádzať mimicky, sa dramaticky menia. Ako bolo spomenuté, Šošoni nemajú kategóriu „posvätných mýtov“, ktoré sú obyčajne uchovávané a odovzdávané veľmi presne; na druhej strane, rozprávačov vplyv na mýtus je sankcionovaný. To, že mytológia Prérijných Šošonov nedegenerovala z predpokladanej staršej kultickej mytológie je zreteľné okrem iného z toho, že rovnaký typ mytológie prevláda medzi šošonskými skupinami v púšťach, v horách, náhorných plošinách západne od Skalistých hôr. Šošoni v týchto oblastiach žili izolovane jedni od druhých, a v rozdielnych podmienkach. Ale ich mytológia vykazuje všade rovnakú štruktúru, a do značnej miery aj identický obsah.

Náš záver teda musí byť, že v určitých kultúrach mýtus môže vytvoriť pole, ktoré je celkom nezávislé od ostatných častí náboženstva. Toto je samé o sebe cenným výsledkom nášho výskumu a vznáša otázku, to akej miery existujú podobné nezrovnalosti v známejších náboženstvách v dávnych a moderných dobách. Do dnešného dňa väčšina antropológov a historikov náboženstva viac-menej brala ako samozrejmosť, že oba komplexy, ak sú aj oddelené, navzájom sa podporujú. Významným bodom tejto problematiky, ktorý ešte čaká na vyriešenie, je: za akých podmienok vzniká taká dichotómia, akú sme vypozerovali u Šošonov? Treba hľadať za ekologickou adaptáciou, sociálnou štruktúrou, či jednoducho nedostatočnou integráciou medzi mýtom a kultom?

Náš výskum ukazuje v každom prípade, že mýty nemôžu byť obmedzené len na kategóriu kultických mýtov, rovnako ako nemôžeme z kultických mýtov odvodzovať všetky ostatné mýty. Šošonský materiál jasne ukazuje, rovnako ako materiál od ostatných tzv. primitívnych národov, že hlavnou funkciou mýtu je oprávňovať ustanovenie a stav sveta a jeho inštitúcie, a tak zabezpečovať existenciu ľudí a spoločnosti. V mnohých prípadoch už samotná recitácia mýtu je naplnená silou ovplyvňovať – alebo veriť že ovplyvňuje – chod vecí. Rituál môže posilniť tento efekt kopírovaním mýtu, ale určite to neznamená, že rituál všade nasleduje mýtus. Rovnako nie je ani každý rituál spojený s mýtom, čomu nás učia príklady zo starovekého Ríma. Pevné väzby medzi mýtom a rítom vyzerajú byť najbežnejšie v striktno organizovaných vyvinutých kultúrach, kde deľba a stratifikácia profesií vydláždila cestu eklesiastickej hierarchii a klerikálnej teológii, a kde vznikol božský status panovníka.

⁶⁵ Medzi Indiánmi Navajo dokonca i stvoriteľské mýty menia svoju formu podľa rozprávača; scc J. Chandler, „Navajo Mythmakers“, *Folklore Annual of the University Folklore Association*, no. 1 (Austin, Tex., 1969), pp. 20 ff.

Komparatívna religionistika má dobré príklady z Blízkeho Východu, príliš dobre známe, aby som ich tu uvádzal, a z Mexika, kde už pred mnohými rokmi Preuss upriamil pozornosť na príbuznosť mýtu a rítu.⁶⁶ Z týchto kultúr môžeme podľa môjho názoru mať výstižný doklad o tom, ako funkcia mýtu reflektuje sociálnu štruktúru.

⁶⁶ K. Th. Preuss, *Der religiöse Gestalt der Mythen* (Tübingen, 1933), pp. 14 ff

Kapitola 15.

Lacandónsky mýtus v svojich verziách podľa Milana Kováča

„Keby vám aj anjel z neba zvestoval iné evanjelium miesto toho, ktoré sme vám my zvestovali – nech je prekliaty“
(G: 1, 8).

TEXTUALIZÁCIA

Jedným zo základných omylov, ktorých sa často dopúšťajú nielen študenti, ale aj renomovaní odborníci, je zamieňanie si mýtu s textom. Mýtus je však v prvom rade naráciou, aj ak je zapísaná. So zapísaným mýtom však obyčajne pracujeme ako s textom, a to prináša množstvo nedorozumení. Text sa nám javí ako hotový a úplný. Lahko podliehame ilúzii, že to, čo máme pred sebou zapísané, má charakter historického dokumentu, s ktorým treba zaobchádzať tak, ako sa zaobchádza so vzácnymi prameňmi. Držíme sa neúprosne každúčkého jeho slova, analyzujeme a skúmame každý použitý zvrät. Mýtus začneme vnímať staticky a nemenne, tak ako je pre nás nemenný text Biblie.

V skutočnosti je však mýtus dynamická entita, ktorú každým jej zapísaním vlastne znehybníme v jednej z jej mnohých podôb. Je to ako obdivovať vypchatého jaguára v zaprášenom kabinete kuriozít. Jeho neživá podoba nám v skutočnosti nemôže nič povedať o tom, čo je pre jaguára skutočne dôležité a čo ho robí kráľom pralesa.

Mýtus nám často pripomína náboženský text, bohatstvom svojich výpovedí nám hovorí mnoho o rituálnych a náboženských skutočnostiach u skúmaného etnika. Naše vlastné kultúrne pozadie nám dokonca vnucuje predstavu akéhosi kanonizovaného posvätného textu. A pretože zapísanému mýtu chýbajú niektoré základné atribúty takéhoto útvaru, začneme mu ich nebadane samy pridávať. Najmarkantnejšie býva v tomto smere rozpísanie mýtu do neprirodzených menších jednotiek, riadkov či veršov, a ich striktné očíslovanie podľa poradia. Presne tak ako to stojí v biblii alebo ako sú označované texty starých gréckych filozofov. Takéto očíslovanie dá bádateľovi pocit "kanonizácie" a s ním spojenej pevnej pôdy pod nohami.

Aj niektoré lacandónske mýty už postihol takýto osud. Napríklad v knihe McGeea o Lacandóncoch¹³ nájdeme mýty, ktoré zachytil osobne, dokonale rozveršované a očíslované.¹⁴ Pôvodne som sa aj z McGeeovej práce pripravoval na svoj výskum. Bol som však

prekvapený, keď mi lacandónsky informátor vyrozprával ten istý mýtus, a bol to ten istý informátor, ktorý ho povedal McGeeovi, avšak teraz mal celkom odlišné znenie. Bol som potom v rozpakoch, čo si počať s "kanonizovanou" verziou, s ktorou som už pracoval, a ktorú som dôverne poznal z knihy. Moje rozpaky ešte vzrástli, keď mi ten mýtus náš informátor povedal pri ďalších príležitostiach zase celkom inak, a už celkom ma vykoľajili verzie ďalších Lacandóncov. Pochopil som, že ich verzie nie sú o nič menej "kanonické" ako tá poctivo graficky členená a očíslovaná v knižke. Čo si však počať s desiatkou rovnako poctivo zapísaných a očíslovaných verzií? Predstava, že by sme mali takýto problém s desiatkou zapísaných a očíslovaných, odlišných verzií napríklad Listu Galatským, nám môže naháňať hrôzu. A to by ani v každom z nich nemuselo byť zdôrazňované : "keby vám aj anjel z neba zvestoval iné evanjelium miesto toho, ktoré sme vám my zvestovali - nech je prekliaty" (G:1, 8).

Okrem straty dynamiky, vytrhnutia z interaktívneho prostredia ďalších verzií a strnulej kodifikácie, sa zapísaný mýtus musí podrobiť ešte jednej tortúre - a tou je pridelenie názvu. Správny text totiž nepochybne musí mať názov, inak sa s ním nedá pracovať. Názov však v originály obvykle nie je. Hovorené mýty jednoducho nemajú názvy a táto skutočnosť o nich vypovedá oveľa viac, než len to, že ich rozprávači nie sú práve vedcami. Každý mýtus má obrovskú interferenčnú potenciú, môže sa prispôsobovať alebo spájať s časťami iných mýtov, s ďalšími motívmi. Ak by mal názov, ktorý ho jednoznačne určuje, stal by sa preň putom, ktoré by ho udržiavalo stále len v jednej z jeho potenciálnych podôb. A práve to robí s mýtom jeho nadpis. Celkom umelo priradeným názvom, podľa ľubovôle, vkusu, či nevkusu zapisovateľa alebo zostavovateľa (v prípade lacandónskych mýtov sú to názvy napr. "Plamene podsvetia", "Kone pre Lacandóncov", "Zrodenie bohov"¹⁵...) nás navádza hľadať v ňom líniu XY. Mýtu sa prideli nálepka, ktorá ho nielen umelo klasifikuje, ale ho celkom zbaví aj zvyškov interferenčnej potencie.

K nášmu vypchatému lacandónskemu jaguárovi sa jednoducho priradí ceduľka s nápisom "El tigre", u tých so zmyslom pre presnosť "Jaguar" a u tých najpedantnejších aj s prídavkom „Feliz onca". Čo nám to však povie o tom, že za určitých okolností sa mohol zmeniť na človeka, alebo že sa z neho mohol za iných okolností stať had boa?

Žiaľ, pre ľahšiu orientáciu som volil určité popisné názvy pre jednotlivé mýty aj v tejto knihe. Samé o sebe to nepokladám za chybu. Dôležitejšie je predvídať zvädzanie, ktoré v nás textualizácia mýtu vyvoláva.

VARIABILITA

Keď sme si už ozrejmili, že zapísaný mýtus nie je skutočným mýtom, ale iba jednou jeho znehynbenou zložkou, mali by sme si poctivo položiť otázku, ako potom skutočný mýtus vyzerá, a aké sú naše možnosti s takýmto (živým) mýtom pracovať? V prvom rade si musíme uvedomiť, že každý mýtus, ktorý ešte plní svoju funkciu v nejakej spoločnosti, jestvuje v mnohých verziách. Tieto verzie jestvujú súčasne, vzájomne sa dopĺňajú alebo si aj vzájomne protirečia. V každom prípade mýtus v úplnosti je možné študovať iba vo všetkých jeho verziách.

Tie sú však často nedostupné, a navyše aj jednotlivé verzie podliehajú ďalším zákonitostiam o ktorých ešte budeme hovoriť, ktoré spôsobujú, že tie isté verzie nie sú v rôznom čase a priestore nikdy rovnaké. Potenciálny počet verzií každého živého mýtu je preto nekonečný. Ako sa s touto skutočnosťou vyrovnáť, keď sme si predtým uviedli, že mýtus v úplnosti je možné študovať iba vo všetkých jeho verziách?

V prvom rade musíme rezignovať na štúdium mýtu v jeho úplnosti, pretože to nie je možné. Môžeme však onú neúplnosť redukovat' do čo najväčšej možnej miery. To sa dá iba tak, že zozbierame maximálny počet verzií mýtu, ktoré sú nám dostupné, vzájomne ich porovnáme, a potom vyhladáme historické záznamy ďalších bádateľov a ak existujú, pridáme k vlastným aj ich záznamy toho istého mýtu. Tieto záznamy potom položíme vedľa seba a študujeme ich v ich vlastných kontextoch, ako aj vo vzájomnom porovnaní. Výsledky podrobíme dôkladnej analýze, ktorej výsledkom však nikdy nemôže byť jeden „pôvodný mýtus“, ktorý by sa našiel ako umelý priesečník všetkých dostupných verzií, ale iba mýtus definovaný ako súbor týchto verzií, a to aj vtedy ak sa vzájomne vylučujú alebo si protirečia.

Pri mojich lacandónskych zberoch som ako dobrú ilustráciu takéhoto postupu vybral mýtus o Xokre, vodnej žene (ako uvidíme, možno to bol muž), ktorej sa Lacandónci boja a ktorej funkcia osciluje medzi našim vodníkom, starovekou sirénou a archaickým vládcom rýb a vodného podsvetia. Preto, že nám tento mýtus bude užitočný aj v ďalších kapitolách, uvádzam tu jeho štyri verzie, pričom osobne som zachytil verziu G2 a G4, verziu G1 a G3 zaznamenal Robert Bruce, od ktorého ich preberám. Okrem variability mýtu nám príbeh o Xokre pomôže orientovať sa aj v generačných posunoch mýtickej látky. Informátori, ktorí mali približne v rovnakom čase zhruba 25, 50, 75 a 100 rokov, reprezentujú štyri generácie Lacandóncov. Navyše traja zo štyroch reprezentujú jedinú rodinu, čím sa oproti štvrtému, ktorý predstavuje kontrolnú entitu, pretože je z celkom inej osady i rodu, dá testovať aj miera variability mýtu vzhľadom k rodovej ústnej tradícii.

Verzia G1: Rozprávač Chan K'in Viejo z Nahá. Prvá generácia. V súčasnosti už nežije, mal by však viac ako 100 rokov. Najväčší tohil - znalec a náboženská autorita v novodobej histórii Lacandóncov.

Pôvod rozprávania: od svojho otca Bola Kasyaha.¹

Verzia G2: Rozprávač Tohil II. z Betelu. Druhá generácia. V súčasnosti má viac ako 75 rokov. Žije tradičným spôsobom života medzi konvertitmi na juhu. Sám nekonvertoval, je veľkým znalcom tradícií.

Pôvod rozprávania: od svojho otca K'ina Moses Cuahtemoca.

Verzia G3: Rozprávač Kayum I. z Nahá. Tretia generácia. V súčasnosti má okolo 50 rokov. Najbohatší muž v osade, napriek tomu žije tradičným spôsobom a aktívne vyznáva tradičnú vieru. Má výtvarné nadanie a je nadpriemerne inteligentný.

Pôvod rozprávania: od svojho otca Čan K'in Vieja.

Verzia G4: Rozprávač Chan K'in I. z Nahá. Štvrtá generácia. V súčasnosti má okolo 28 rokov. U mladej generácie Lacandóncov je obľúbený a rešpektovaný. Je inteligentný, zhovorčivý, so sklonsmi k alkoholizmu.

Pôvod rozprávania: od svojho starého otca Chan K'in Vieja.

Prehľadne si môžeme pôvody jednotlivých verzií mýtu o Xokre a ich genetickú previazanosť znázorniť takto:

Verzia G1:
(Chan K'in Viejo)⁸

Chak Xok sú vodné bytosti, ktoré sa ponášajú na Tzulov (cudzincov) a Xunaan (cudzinky). Raz, pred mnohými rokmi sa jeden Xok stretol s predkom Lacandóncov, ktorý práve rybárčil. Chak Xok ho požiadal o dcéru s ktorou sa chcel oženiť. Sľúbil mu, že mu za ňu zaplatí rybami, a že ak súhlasí so svadbou, bude od toho dňa chytať už len samé veľké

ryby. Keď muž súhlasil, Chak Xok mu povedal: "Zajtra sa vrátim pre tvoju dcéru a ty ju pošleš ku mne, do jazera. Keď sa ku nej priblíži aligátor, nezľakni sa, to nebude aligátor, ale ja." Tak sa aj stalo.

O nejaký čas sa s tým istým predkom stretol ďalší Chak Xok (tentoraz žena). Tá požiadala rybára o jeho syna, ktorého si chcela vziať za muža. Rybárov syn to však počul, vzal svoj luk, šípy a utiekol do džungle. Tam zabil jeleňa, nakrájal ho na malé kúsočky a tie obetoval pre Chembel K'uh (menších bohov). Bohovia prijali jeho obeť a vyslyšali prosby o pomoc.

Naučili ho "pieseň letu čajky" a spôsob ako sa premeniť na tohto vtáka. V jeho podobe potom priletel nad jazero, panstvo Chak Xoka, ponoril sa do vody a vybral sa hľadať svoju sestru. Našiel ju, ako žije s Chak Xokom, ktorý ju strážil. Ako jeho švagor ho však prijal v svojom dome. Chak Xok potom nebol dlhý čas doma, pretože bol navštíviť svoju babičku, ktorou bola veľká korytnačka.

Chlapec sa snažil presvedčiť svoju sestru, aby zanechala svojho manžela a vrátila sa s ním domov. Ale ona bola tehotná a bolo pre ňu dôležitejšie zostať tam a porodiť svoje a Xokovo dieťa.

Jedného dňa chlapec plával v rieke Usumacinte (Xokle) so svojím švagrom Chak Xokom. Ako tak plávali, chlapec vyčkal, kým Chak Xok ponorí hlavu pod vodu a potom mu rýchlo napchal do zadku čili papričku. Tak chlapec Chak Xoka zabil a myslel si, že jeho sestru teraz už nič nestojí v ceste k návratu domov.

Ona sa však rozhodla zostať. Neprodila dieťa, ale množstvo malých aligátorov. Dievča teda zostalo žiť pod vodou so svojimi deťmi a chlapec sa vrátil sám.

Verzia G2:
(Tohil II.)⁹

Jeden rybár, kedysi za čias našich predkov, nemohol v jazere nachytať žiadne ryby. V tom sa vo vode zjavil Xok a navrhol mu, že ak mu dá svoje dieťa, tak nachytá veľa rýb. Rybár mu na návrh odpovedal: "Dobre, daj mi veľa rýb a ja ti dám moje dieťa". Ah Xok mu odpovedal: "Ak mi dáš svoje dieťa, nachytáš plno rýb". Rybár mal dve deti, syna a dcéru. Rozhodol sa, že ryby kúpi za svoju dcéru. Dal ju Xokovi a tá sa ocitla hneď dolu, hlboko pod vodou. Rybár vzápätí nachytal plné kanoe rýb. Málilo sa mu však a žiadal viac, chcel chytať iba samé veľké ryby. Xok mu povedal, že viac mu dať nemôže, že už nachytal dosť rýb.

Rybár žiadal veľké ryby za svoju dcéru, ale Xok mu povedal, že nebude kupovať jedno dieťa dvakrát. Vtedy mu rybár navrhol, že mu predá svojho syna.

Chlapec mal však výborný sluch, počul všetko do veľmi veľkej diaľky. Počul, čo urobili s jeho sestrou a počul aj to, ako otec dojednáva jeho predaj Xokovi. Napriek tomu, že mu otec pevne črievkom zviazal ruky, chlapec ušiel. Ušiel hlboko do pralesa. Xok zaplatil rybami za chlapca, ale ten už bol ďaleko v horách. Xok sa rozhneval a zakričal na rybára: "Nech sa má tvoj syn na pozore. Kdekoľvek narazí na malú riečku a pokúsi sa ju prekročiť, chytím ho a stiahnem do vody, kdekoľvek sa priblíži k vode, bude môj". Rybár mu odpovedal: "Stráž si ho, zaplatil si zaňho, tak je tvoj. Kamkoľvek pôjde, patrí raz a navždy tebe. Keď sa priblíži k vode, aby si nabral do listu vody a napil sa, chytíš ho. Bude musieť piť vodu a práve vtedy ho chytíš".

Ale chlapec to tušil. Vzal dlhú palicu so širokým listom na konci. Ňou si naberal vodu na pitie. Svoje ruky do vody neponoril. Xok sa ho pri tom pokúsil chytiť, ale nepodarilo sa mu to. Chlapec znova ušiel a Xok nemohol urobiť nič.

Tak sa to stalo v časoch našich predkov, dievča žilo u Xoka pod vodou, ale jej bratovi sa podarilo utiecť. Utiekol ďaleko a stretol sa tam s inými bohmi. Utiekol tam preto, aby našiel niekoho, kto mu bude vedieť pomôcť. Od boha, čo tam stretol dostal jednu vec, ktorú keď si niekto položí na hlavu, môže lietať a môže sa aj ponárať hlboko do vody. Vo chvíli, keď si ju chlapec položil na hlavu, zmenil sa na čajku a hneď išiel navštíviť svoju sestru pod vodu. A tam, kam sa dostal sa skutočne nachádzala jeho sestra. Tam, kde žije Xok, je veľké územie, nie je tam vôbec voda, je to čisté ako náš dom. Dá sa tam dýchať. Uvidel a stretol tam však aj ďalších: svoje tety, strýkov, bratrancov, starých rodičov, všetkých, ktorých Ah Xok už predtým uniesol pod vodu. Keď Xok zistil, kto ho prišiel navštíviť, nedovolil chlapcovi, aby zazrel sestrinu tvár. Iba na chvíľu vystrčil jej tvár nad vodu. Chlapec vyšiel z vody a znova ušiel do ústrania. Cestoval v podobe čajky až na pobrežie mora. Stretol tam dvoch našich predkov - Lacandóncov, ktorí mu už predtým pomohli. Povedali: "Prečo ťa predal tvoj otec? Urobil zle, že ťa predal, dieťa sa nepredáva." Títo dvaja čítali "hach tan" (mayský jazyk) a boli to v skutočnosti bohovia. To oni darovali chlapcovi tú vec, s ktorou sa dalo vstúpiť pod vodu. "Pohľadaj si svoju ženu tam", povedali mu a ukázali na oblohu. Chlapec vyletel do nebies a zostal tam jeden týždeň. Kráľ, ktorý panuje nebu mu povedal: "Nájdi si svoju ženu tu, potom ťa už viac nebude môcť Ah Xok obťažovať". Tam hore je tiež zem, ako tu, a chlapec si tam našiel ženu, dcéru Kráľa nebies. Ten povedal: "Teraz ťa budem stále chrániť, stal si sa mojím zaťom".

Chlapec sa oženil a potom sa vybral kúpať do vody a nič sa mu nestalo. Vrátil sa znova k Xokovi pod vodu a zabil ho mačetau. Preto už dnes nie je veľa Xokov, je ich už len zopár. Všetci Xokovia, čo páchali zlo boli uväznení pod vodou. A veľký Xok bol sťatý mačetau. Preto už dnes niet veľkých rýb. Predtým boli, pretože Xok bola matka rýb, ale chlapec ju zoťal mačetau. Dnes preto chytíte už len samé malé ryby.

Od tých čias je už možné sa vo vode kúpať, nikto neunáša ľudí. Xokovia ešte sú, ale nie je ich veľa. Vo vode sa môžeme kúpať pokojne.

Sestra chlapca však zostala pod vodou, už sa nevrátila späť na zem. Chcela zostať so Xokom.

Verzia G3:

(Kayum I.)¹⁰

Pred dávnymi časmi žili Chak Xok spolu s našimi predkami. Jeden z predkov raz chytil ryby. V tom ho začal Chak Xok žiadať o jeho dcéru, ktorá tam pytvala ryby. Prišiel k otcovi a žiadal ho: "Dáš mi teraz tvoju dcéru, mne, ktorý jej nikdy neublížim? Nikdy tvojej dcére neurobím nič zlé." Aj o ďalšie dieťa toho predka celkom rovnako požiadala ženská Chak Xok. Bol to syn, ktorý začul tú žiadosť: "Dáš mi teraz tvoje ďalšie dieťa?" Keď to počul, utiekol. Potom zazrel čajku na jazere. Od nej sa naučil jej pieseň letu. Potom sa išiel pozrieť na svoju sestru. Potom išiel plávať so svojím švagrom. Potom strčil jednu čili papričku do zadku svojho švagra.

Verzia G4:

(Chan K'in I.)¹¹

Hovorí sa, že sa raz vybral istý muž k jazeru na ryby. Akosi sa mu však nedarilo. Buď nevylovil vôbec nič, alebo len samé malé ryby. Vtedy sa ozvalo z jazera: "Ak mi dáš svoju dcéru, ryby nachytáš, ak mi dáš svoju dcéru, budeš chytať samé veľké ryby. Všetko, čo si len zažiadaš, nachytáš". Muž odpovedal: "Neverím ti". Z vody sa však ozvalo: "Skús chytať a uvidíš, čo vylovíš". Muž teda skúsil rybárčiť ďalej a zrazu chytil samé veľké ryby. Nachytil ich veľmi veľa. Skôr než sa však stihol nazdať, jeho dcéra zmizla vo vodných hĺbinách. Vzala si ju Xokra, vodná žena, ktorá žije v jazere, lebo to bol jej hlas. Má hlavu ženy, ale telo má rybie. Žije v najväčšej jazernej hĺbočine, spolu so svojím dedkom a babkou. To sú kan'ak,

korytnačky. Jej starí rodičia majú podobu korytnačiek, sú veľmi unavení. Nemôžu vyjsť na povrch, ani sa pohybovať. O tých sa Xokra stará. Teraz si vzala k sebe aj dievča, aby žilo spolu s ňou v hlbočine.

Dievčina si však na svet pod vodou nemohla zvyknúť, hoci tam bolo všetko. Bolo tam jedlo a rástlo tam mnoho ovocia. Je to svet veľmi podobný nášmu. Dievčaťu však bolo veľmi smutno za svojou rodinou. Nechcela tam zostať. Prosila Xokru: "Nechaj ma vystúpiť z jazera a navštíviť moju rodinu. Iba na chvíľu ku nim zájdem a hneď sa vrátim do jazera." Xokra nakoniec privolila. Dievčina však odišla a už sa nikdy nevrátila.

Keď prišla do domu svojich rodičov, tí sa veľmi potešili, ale mali veľký strach, aby ju Xokra nevzala späť. Zakázali teda dievčaťu približovať sa k jazeru. Dievča sa už nikdy nepriblížilo ani k brehu nejakého potoka alebo prameňa. Ak by tak urobila, Xokra by ju stiahla k sebe do hlbočiny, tentokrát už navždy. Xokra sa potom veľmi nahnevala a doteraz je veľmi zúrivá. Stále márne čaká na tú dievčinu.

K jazeru sa preto približujeme veľmi opatrne. Keď sa ideme kúpať, vždy tam najskôr strčíme palicu, aby Xokra vzala tú a nie niekoho z nás. Veľmi by totiž chcela niekoho namiesto tej dievčiny, čo jej ušla. Zostáva však stále sama. Žije tam dolu, na mieste podobnom tomu, kde žijeme my. Má tam všetko a môže tam aj dýchať. Nemá však nikoho, iba svojich starých rodičov - korytnačky, ktorí stále odpočívajú ona ich opatruje. Zostane navždy s nimi.

Z uvedeného vyplýva, že verzie G1, G3, G4 by mali byť takpovediac "synoptické", kým u verzie G2, ktorá na ne nemá priamu "genetickú" nadväznosť, možno predpokladať výraznejšie odchylky. Skutočnosť sa však od tejto hypotézy príliš líši. Verzia G3 síce veľmi stručne preberá elementárnu dejovú osnovu a terminológiu z G1, je však natoľko zostručnená, že sama o sebe by nemala obmedzenú, ale takmer nijakú vypovedaciu schopnosť. Vyznieva skôr ako anekdota. Ďalšia výpoveď v "genetickej" línii G4 je potom od pôvodného zdroja G1 natoľko odlišná, že je mu už bližšia kontrolná G2, ktorá pochádza z celkom inej línie tradovania. Pre správnosť však dodajme, že Čan K'in Viejo a Kin Moses Cuahtemoc, otec Tohila II. boli priateľmi a približnými vrstovníkmi. Žili tam, kde aj starší Bol Kasyaho, teda v oblasti Yaha Petha a dnešného Monte Líbana². Takže ich vzájomné ovplyvnenie sa nedá vylúčiť, aj keď priama generačná postupnosť by mala byť preda len podstatnejšia. Tá, ako sme ukázali rozhodujúca nie je, pretože tri "rodinné" verzie sú príliš rozdielne. V skutočnosti sú všetky štyri verzie veľmi odlišné: bytosť má iné meno, ba i pohlavie, dej má okrem

niekoľkých drobností inú štruktúru aj pointu. Dôvodov takejto rozdielnosti bude viac, ale jedným z rozhodujúcich sú určite celkom rozdielne osobnosti rozprávačov. Každý z nich bol celkom inou postavou, žil v inom prostredí, ktoré ho inak formovalo, mal iné sklony, iné osobné priority, ktoré do príbehu vkladal, kým iné potláčal. Osobnosť informátora skutočne do veľkej miery utvára samotný mýtus.

PERSONALIZÁCIA

Vo verzii G1 sa Chan K'in Viejo prezrádza ako veľký náboženský znalec a obetník v tradičnom lacandómskom náboženstve. Ako jediný popisuje rituálne obetovanie jeleňa, bez ktorého by preňho, keďže obeť sám vykonával s veľkou frekvenciou a vážnosťou, nemohol nastať v deji pozitívny obrat. Tiež ako jediný pomenováva bytosti, ktoré mládenec stretol, a to ako bohov Chembel K'uh, ktorí sú dnes už prakticky zabudnutí. Chan K'in Viejo z nie celkom jasných dôvodov prirovnáva Xokov k cudzincom. Tiež ako jediný uvádza alternatívnu podobu Xoka ako aligátora a napokon sa celkom konzistentne neskôr dievčaťu s Xokom narodí malé aligátory. Dobre vystavaná štruktúra mýtu prezrádza, že ho hovorí znalec.

Vo verzii G2 Tohil II. ako jediný uvádza dôležitú pasáž o návšteve nebies, ktorá de facto umožňuje mládenčovi nezraniteľnosť. Pre Tohila II. je toto zlomový moment v deji. Príznačné je, že Kráľa nebies ponecháva bez mena. Takýto anonymný prístup je u Lacandóncov výnimočný. Malo by ísť zjavne o Hachäkyuma, ich najvyššieho nebeského boha, ktorého meno a príbehy sa nerozpakujú zdôrazňovať. Motív rozpakov informátora v tomto smere je zreteľný. Žije medzi konvertovanými Lacandóncami (Adventistami siedmeho dňa), kde sa prejavy pôvodnej viery neakceptujú a kde sú mená bohov považované za diablove prívlastky. Preto to vyhybavé označenie "Kráľ nebies", čo by napokon mohol byť aj Ježiš Kristus... Kým vo verzii G1 sú Chembel K'uh bohovia, ktorých si nakloní chlapec obetovaním, v G2 sú to predkovia-bohovia (čo Lacandóncom obyčajne splýva), u ktorých sa zdôrazňujú znalosti – čítanie hach tanu – teda mayského písma, v zmysle znalcov svätých kníh (kódexov?), mágie a zaklínadiel. Aj ich magický návod je zdôraznený viac ráz, čo presne zodpovedá vzťahu k mágiu u tohto informátora a jeho častému zdôrazňovaniu potreby znalosti ovládať realitu nadprirodzenými prostriedkami. Verzia G2 ako jediná uvádza manželstvo a hľadanie manželky pre chlapca, takže páruje vlastne nielen jeho sestru, ale aj jeho samotného. Tohil II. má celkovo silný vzťah k ženám (žije v polygamii) a mužsko-ženské vzťahy sú často námetom jeho hovorov, preferuje ich a nezabúda uvádzať podrobnosti. Odráža sa to v

mnohých jeho podaniach. Ako posledné tu musím zmieniť jediný kompletne načrtnutý obraz kozmovízie. V mýte sa zdôrazňuje pevná zem a rovnaký svet na nebi aj pod vodou, čím sa potvrdzuje triadický charakter mayského univerza. Tohil II. o sebe v súkromí hovorí, že má schopnosti navštevovať nebeský svet, aj podvodný, takže zdôraznenie kozmovízie tu vychádza takpovediac z jeho šamanskej autopsie.

Verzia G3, hoci je krátka, tiež prezrádza o informátorovi Kayumovi I. mnohé. Má sklony vyjadrovať sa skratkovito, v metaforách, pritom však neodkladne smeruje rovno k cieľu. Zlomom v deji je preňho magická pieseň letu, ktorú sa mládenec naučil. Pointou deja je však napchatie čili papričky do zadku Xoka, čo prezrádza, že tomuto informátorovi už nešlo ani zďaleka o náboženské informácie, ako to bolo vo verzii G1 a G2, ktoré koniec koncov podávali náboženský vodcovia, dokonca sa neuchyľuje ani k etiológii, čo býva u neutrálnych verzií časté - informátor má len jednoducho zmysel pre humor. Skutočne, všetky príbehy, ktoré som od neho počul, boli vlastne stručnými obrazovými skratkami s vtipnou pointou, na ktorej sa rád zabával.

Verzia G4 sa líši od predchádzajúcich tým, že tam žiaden mladý hrdina nevystupuje. Je to len príbeh dievčiny, ktorá sa zachránila prekabátením dôverčivej Xokry. Zlomovým momentom tu teda nie je rituál, ani návšteva nebies, a ani magická pieseň letu. Zlomovým momentom je lešť, ktorej Šokra uverila, a vďaka ktorej sa podarilo dievčine ujsť. Skutočne, mladý informátor Chan K'in I. obľubuje lešť, je moderný a často oceňuje drobné figle alebo nesplnené sľuby, pokiaľ vedú k praktickým výsledkom. Jeho príbeh spočíva na slabších tradičných znalostiach, ktoré sú kompenzované vysokou kreativitou, ktorá mu je vlastná. Veľa krát sa stalo, že práve jeho verzie boli odlišné od iných, a to len preto, že si ich dobre nepamätal. Namiesto skrátania alebo skromného zdržania sa výkladu, ako to robili iní s nedostatočnými znalosťami, on vždy naplno popustil uzdu fabulácii a jemu nejasné miesta preklenoval rozvíjaním iných vetiev príbehu alebo dotváraním celých pasáží podľa vlastnej fantázie. Tá pochopiteľne tiež vychádza z kolektívnej "mýtopoetickej skúsenosti" a preto je pre nás rovnako zaujímavá, treba ju však odlišovať od verzií s vernejším rámcom reprodukcie. Chan K'in I. žil v rodičovskom dvore a zdieľal určitú povinnosť postarať sa o starnúcich rodičov. Azda preto sa tento motív zdôrazňuje v mýte dva krát. Na rozdiel od verzie G2, kde sa hovorilo, že strach kúpať sa pominul so smrťou Chak Xoka, tu sa tvrdí, že Xokra nezomrela a nebezpečenstvo pretrváva. To nám hovorí čosi aj o poverčivom strachu Chan K'ina I., ktorý zdieľala celá jeho rodina, vykorenená z pôvodných náboženských

predstav. Keďže v tom čase ešte nekonvertovali, boli v akejsi medzifáze, kde im chýbala pevná pôda pod nohami. Ako som si všimol, za následok to malo vyššiu mieru obáv z démonických bytostí, za ktoré považovali aj Xokru.

ZÁVERY

Každý informátor teda k “zdedenému” mýtu, či chce alebo nechce, pripája svoj podpis.

Ten by mohol slúžiť aj ako psychologický profil informátora, pretože vyrozprávaním mýtu všetci o sebe možno prezradili viac, než by chceli. Pre nás je však dôležité konštatovanie, že jedným z konštitutívnych prvkov mýtu je osobnosť informátora, ktorá je do mýtu rôznymi cestami projektovaná. Predstavu o recitátorovi s dobrou pamäťou, ktorý len opakuje to, čo sto ráz vypočul od svojich predkov, musíme opustiť.

Rozdiely medzi jednotlivými verziami nie sú nepodstatné. Záleží predsa na tom, či je hrdinom chlapec ako vo verzii G1, G2, G3, alebo osamotené dievča vo verzii G4. Tiež záleží na tom, či nám mýtus približuje tri úrovne univerza ako verzia G2 a teda naznačuje mnoho o lacandónskej kozmológii alebo smeruje k pikantnému rozuzleniu bez akýchkoľvek náboženských priemetov ako vo verzii G3. Je predsa dôležité vedieť, že Xokra je súčasne názov rieky Usumacinty, ako to hovorí verzia G1 a že bytosti Ah Xok a Chak Xok sú nazývané aj Xokra, čo som si overil aj u iných informátorov, ale vyplýva to jedine z verzie G4. Rovnako je potrebné vedieť ako vyzerala rituálna obeť a aký mala význam pre pokračovanie príbehu ako to popisuje verzia G1. Niektorému bádateľovi isto mnhé napovedia mimoriadne sluchové schopnosti hrdinu spomenuté len vo verzii G2. Zásadné môže byť to, že hrdina pod vodou stretol svojich mŕtvych predkov, o čom hovorí tiež len verzia G2. Názov skupiny bohov z verzie G1 môže byť rozhodujúci, rovnako identifikácia predkov Lacandóncov s bohmi ako to vysvetľuje len verzia G2, či samotnej Xokry s bielymi cudzincami ako to prekvapujúco udáva verzia G1. Napokon, ucelenejšie súvislosti môžu vyjsť na povrch iba ak vezmeme do úvahy, že chlapec bol súčasne švagrom vládca vodných hlbín a zaťom vládca nebies, čo vieme jedine z verzie G2.

Pravda, niektoré prvky sú všade rovnaké, napríklad únos dieťaťa pod vodu vládcom vôd. Ďalšie prvky však už variujú, napríklad korytnačí starí rodičia sa objavujú len v G1 a G4, pre mýtus zdanlivo najpodstatnejšie víťazstvo mládenca nad Xokom nájdeme len v G1 a G2, v G3 je len nepriamo naznačené, v G4 celkom vypadlo. Celkovo vzaté, mýty pôsobia ako skladačka, z ktorej by bolo teoreticky možné vytvoriť jediný komplexný mýtus. Aké by však

malo byť kritérium použitia niektorého prvku z niektorej verzie? Povedzme, ak je ten prvok celkovo spomenutý aspoň dvakrát? Potom by vypadla chlapcova príbuznosť s kráľom nebies z G2, vypadli by Chembel K'uh a ich dôležitá rola z G1, ale aj mytologicky veľmi dôležitá starostlivosť o unavené korytnačky z G4. Jednotlivé verzie mýtov nemožno redukovať na jeden poskladaný z výberu sekvencií, pretože tento výber bude vždy subjektívny. Prakticky však nie je možné publikovať všetky verzie v rade za sebou, čitateľ by sa jednak nudil opakovaním väčších častí príbehov, jednak by kvôli kvantite materiálu nebolo možné zostavovať zbierky. Preto sa používa inštitút tzv. referenčného mýtu. Jednoducho sa z celej škály verzií vyberie jedna. Dôležitá tu je opäť otázka kritéria takéhoto výberu, pretože, zvlášť u teoretikov mýtov je oprávnené predpokladať, že zvolia nevyhnutne tú verziu, ktorá bude najlepšie zodpovedať ich teoretickým požiadavkám. Iba ak svoje kritériá výberu zreteľne predstavia a budú "čitateľné" možno ich akceptovať. V tejto knihe, kde sa tak trochu pokúšam o čo najkorektnjšie štúdium súčasnej lacandónskej mytológie, bola kritériom výberu referenčného mýtu vždy miera jeho komplexnosti. Pod ňou rozumiem, pokiaľ možno najrozvetvenejšiu verziu, ktorá obsahuje najviac sekvencií a motívov. Ostatné verzie však nemôžu byť umlčané, inak by mýtus nemohol byť skutočne pochopený. Tie, ktoré som zachytil osobne, som preto drobnejším písmom vždy uviedol celé v komentároch, na tie, ktoré zachytili moji predchodcovia a kolegovia odkazujem na tom istom mieste. V prípade Xokry som podľa uvedeného kritéria vybral za referenčnú verziu G2. Verziu G4, ktorú som tiež zachytil, uvádzam celú v komentároch a na verzie G1 a G3, ktoré zachytil Robert Bruce, používam v tých istých komentároch úplný bibliografický odkaz. Takto postupujem aj vo všetkých ostatných prípadoch. Pravdaže, ani tým, že sa preskúmajú všetky dostupné verzie, nám mýtus ešte celkom nevyjaví svoje tajomstvo. Môžeme si však byť istý, že k nemu budeme bližšie, než ak sa obmedzíme len na nejakú náhodnú alebo v lepšom prípade "renomovanú" verziu. (V tomto prípade napríklad verzii veľkého tohila Chan K'in Vieja, ktorá za takú považovaná môže byť, mnohé oproti verzii neznámeho Tohila II. však chýba.) Okrem toho, veľa žitých verzií zaniklo so svojimi nositeľmi a ďalšie snáď stále kdesi zaznievajú, ale my o nich nevieme. Preto môžeme byť možno k mýtu celkom blízko, ale nikdy nie úplne. Náš rešpekt, ktorý by sme mali štúdiu mýtických látok prejavovať, by sa mohol okrem iného pretaviť do pozorného skúmania prvkov, ktoré mýtus modifikujú a formujú, a ktoré sú pozornému bádatel'ovi k dispozícii oveľa viac, než zaniknuté a neznáme verzie. Jedným z týchto prvkov je práve osobnosť rozprávača, ktorá mýtus do veľkej miery formuje. Aby sme sa neobmedzili, len na ilustráciu z tejto kapitoly, v tej nasledujúcej si

priblížime všetkých trinástich rozprávačov mýtov tejto zbierky, spolu s okolnosťami, ktoré môžu byť pre formovanie jednotlivých príbehov dôležité.

(Prvá kapitola z pripravovaného diela Milana Kováča: “El libro de to’ohiles pequenos – Naracion sagrada de los Lacandones en su ambiente natural”).

Kapitola 16.

Mýtus o Georgeovi Washingtonovi podľa Dorothy Wender

Nemali by sme si prestať pripomínať, že vedci na poli teórie mýtov, tak ako skoro všetci bádatelia, bez ohľadu na oblasť výskumu, sa tvária niekedy až príliš vážne. Štúdium mýtov je určite vážne a náročné, čo však nemusí znamenať, že musí byť aj nudné. Aj teórie mýtu, brané s najväčšou vážnosťou, sa môžu niekedy stať rovnako bizarnými, ako mýty, ktoré sa snažia vysvetliť. Výzvou pre teórie mýtu je podrobenie takejto teórie rovnakej analýze, viac či menej rigoróznou, aká sa aplikuje na mýty. Takto môže bádateľ získať Freudovsku analýzu Lévi-Straussovkej analýzy alebo obdobne štrukturalistickú štúdiu Freudovskej štúdie, náhodne uvádzajúc dve z mnohých možných kombinácií, ktorých postupnosť môže pokračovať donekonečna; ak získame Freudovskú analýzu Lévi-Straussovkej analýzy, môžeme ďalej analyzovať uvedenú Freudovskú analýzu podľa princípov Lévi-Straussovho štrukturalizmu. Radšej ako pokračovať v tejto nekonečnej sérii analýz, zamerajme sa na nezvyčajný prehľad teórií mýtu z pera Dorothei Wender, profesorky klasickej filológie na Wheaton College v Norton, Massachusetts. Odhliadnuc od skutočnosti, že príbeh Georga Washingtona, by mohol byť folkloristami vykladaný ako povest' a nie mýtus, môžeme sa stretnúť s rôzne predloženými variáciami tohto príbehu (viď eseje profesora Bascoma uvedené ako prvú v tomto zväzku).

Euhemeristi⁶⁷, prirodzene, stále nástoja na tom, že George Washington, kultúrny hrdina amerického ľudu, bol skutočný, živí človek. Cieľom tejto eseje je pochovať takéto predstavy raz a navždy. Je pravda, že na prvý pohľad nevyzerá nerozumne predstava, že sústava mýtických príbehov o Washingtonovi má niekde svoje historické jadro. Tento predpoklad je však postavený na vode, pretože každý detail Washingtonovských mýtov môže byť analyzovaný a ukázaný ako čisto symbolický na základe čo i len jedinej z mýtov analyzujúcich metód.

⁶⁷ Zástancovia teórie historického pôvodu mytologických vzorov. Euhemerizmus je teória, podľa ktorej boli mýtickí hrdinovia a bohovia deifikovanými historickými postavami minulosti. Etymologicky toto slovo, prešlo do anglofónnej vedy 19. storočia, odvodené z latinského *Euhemerus* z podľa gréckeho vzdelanca *Euēmeros*, ktorý v štvrtom storočí pred našim letopočtom dokazoval, že (grécka) mytológia je deifikácia mužov a žien z minulosti. (Pozn. prekladateľa)

I. Čerešňa a sekera – pojedanie boha v Amerike

Po prvé, je zrejmé, že Washington je umierajúci boh, nie ľudská bytosť. Jeho meno je pochopiteľne odvodené od mesta Washington (Washing-town/Puc-mesto, miesto rituálnej očisty). Obdobne je odvodené meno Atény z mestá Atén.⁶⁸ Washington nie je iba patrónom mesta, ale tiež poľnohospodárskym božstvom, čo možno vidieť z jeho spojenia so stromami, konkrétne čerešňovými stromami. Ako boží atribút má drevený chrup. V mladosti stína čerešňové stromy. Napokon, tieto sú dodnes význačnými okrasnými prvkami jeho mesta a rok čo rok na jar je na jeho počesť organizovaný festival čerešňových kvetov.⁶⁹ Počas festivalu panny (respektíve panensky sa tváriace devy), menované ako “princezné” čerešňového kvetu, triumfálne jazdia po meste. Samozrejme, tieto panny reprezentujú nový zdroj vegetácie, rovnako ako úctyhodní starci (príhodne nazývaní “senátori”) sa zvyknú často viezť s nimi, reprezentujú bezlisté, zvráskavené konáre zimného lesa. A kedy že má festival svoje tradičné miesto? Krátko po inom veľkom obrade, “narodeninách” (presnejšie znovuzrodeninách), každoročne krieseného Washingtona, stelesnenia čerešňového stromu.⁷⁰

Nie je možné vidieť v tomto každoročnom obrade a v príbehu o sekere a čerešni, ako tieto kopírujú skorší, barbarskejší rituál, v ktorom boli vybrané mladé panny každoročne zabíjané, obetované pre slávu ducha čerešňového stromu, aby zabezpečili regeneráciu jarných kvetov? Určite áno. A dôkazy ešte väčšej brutality sú zjavné pri skúmaní výročného obradu “pojedania boha” počas dňa znovuzrodenia: Samozrejme tým myslím konzumáciu čerešňového koláča, ktorý zjavne reprezentuje v súčasnosti už zabudnuté praktizovanie kanibalizmu, počas ktorého človek reprezentujúci ducha čerešne sa stával súčasťou rituálneho pokrmu.

⁶⁸ Pravdepodobne sa myslí mesto Atény v štáte Georgia ku ktorému sa viažu mnohé motívy Washingtonovskej mytológie, vrátane narácie, podľa ktorej Atény založil samotný George Washington po tom, ako sa utiahol z politiky po roku 1783. (Pozn. prekladateľa).

⁶⁹ Euhemeristi môžu namietat, že Washingtonský festival čerešňových kvetov sa slávi od roku 1912, na pamiatku privezenia čerešňového výhonku Japonským majorom Jukjó Ózakim, 27. marca. Ózaki však podľa vlastných slov priniesol čerešňový výhonok ako symbol priateľstva medzi Washingtonom a Japonskom. Nech už to bolo akokoľvek, festival pôvodne začínal vždy v prvú nedeľu v apríli, z dôvodu postupujúcej americkej jari, vďaka ktorej kvitnú čerešňové kvety skôr sa však posunul na poslednú marcovú nedeľu. Transcendentným snažením ľudu Washingtonu je klimatická zmena umožňujúca kvitnutie čerešňových kvetov na v posledný februárový týždeň, čo umožní spojenie sviatku čerešňových kvetov s ústredným Washingtonovým sviatkom. (Pozn. prekladateľa)

⁷⁰ Podľa legendy sa mal George Washington narodiť 22. 2. 1732 nového, respektíve 11. 2. 1731 starého ritu. (Pozn. prekladateľa)

Washingtonova rola ako umierajúceho a oživujúceho sa eniuatorského⁷¹ démona je pravdepodobne najmarkantnejšia v uvedených rituáloch čerešňového stromu a mýtoch, na ktoré nadväzujú. Washington však okrem toho pôsobí aj ako patrón viacerých *rites de passage* akým je napríklad rituál prechodu cez vodu.

Stopy tejto prastarej funkcie môžu byť jasne ukázané v mýtoch o prekročení rieky Delaware a vrhu strieborným dolárom skrz Potomac. Oba tieto mýty sa nepochybne odkazujú na iniciačné rituály. To, že prekročenie Delawaru je rýdzo rituálna a nie „historická“ udalosť možno vidieť aj na skutočnosti, že v obrazovej reprezentácii je obnovujúci sa boh zobrazený stojac v člku, žehnajúc veselo zaodetým kňazom a novicom, ktorí ho sprevádzajú.⁷² Ak by bola cesta a rieka sama zamýšľaná ako „skutočná“, „skutočný“ veliteľ by istotne vedel dostatok o plavbe, aby zostal sedieť v rozkolísanom člku.

Iniciačný rituál sa pravdepodobne tiež nachádza v príbehu o doláre vrhnutom skrz Potomac.⁷³ Avšak aj iný typ rituálu tu môžeme pozorovať: privolávanie dažďa. Dolár, obdobne ako dážď, je strieborný. Tiež môže pripomínať jedno z „bohatstiev“, ktorým je hojne zavlažené obilie. Dolár je vrhnutý skrz rieku (ľudským reprezentantom Washingtona) a padá do úrodnej zeme Virginie; čo je prejavom sympatickej mágie, s cieľom stimulovať jarné dažde, ktorých vlaha zo vzdutých riek padá na smädné polia.

Puc-mesto (mesto omývané jarnými dažďami) je stále miestom záhadnej inšpirujúcej krásy. Každú jar, keď sa čerešne zaodejú do jemného plášťa napodobujúceho práve roztopený sneh, Washingtonov pamätník, ktorý je hrubým spodobením stromu, nám stále pripomína nášho veľkého boha. Vrch Vernon, „jarý“ (*vernal*) svätý obvod volebný, kde spočíva „hrobka“ večne živého stromového ducha, sa stále ozýva hlasom minulosti. A dolár – ktorý už síce nie je ten pôvodný strieborný, ale z papiera – stále nesie na sebe podobu boha čerešňového stromu a stále nás núti svedomito a bezvýhradne veriť.

II. Príbeh malého Georga

V príbehu o malom Georgovi nachádzame ďalšie potvrdzujúce prípady rodinnej romancy.

V prvom rade, je rodiskom hrdinu Virginia, panna. George nemôže zničiť pomyslenie na

⁷¹ Prechádzajúceho vekmi z rok čo rok. (Pozn. prekladateľa)

⁷² Autorka má pravdepodobne na mysli olejomaľbu Američana nemeckého pôvodu Emanuela Gottlieba Leutza z roku 1851, v súčasnosti umiestnenú v Metropolitnom múzeu umenia, v New Yorku. Leutze (narodený 1816) uvádza, že túto maľbu vyhotovil ako alegóriu, aby podporil ducha Európskych liberálnych reforiem a revolúcií. Pôvodný obraz bol zničený Britmi v roku 1942, druhá identická verzia sa dostala do Spojených štátov a v Metropolitnom múzeu je od roku 1897. V roku 2003 bola poškodená strážcom múzea, ktorý ju prelepil obrázkom znázorňujúcim New Yorkské *Twin towers* (vtedy už neexistujúce). Obraz sa podarilo opraviť. (Pozn. prekladateľa)

⁷³ Bájnemu Washingtonovi sa pripisuje, že prehodil prvý strieborný dolár cez viac než jednu míľu široké koryto rieky Potomac. (Pozn. prekladateľa)

sebauspokojenie, čo je výsledkom sexuálneho spojenia medzi milovanou matkou a nenávideným otcom. Ako postava príbehu je tvorcom mýtu vytvorené jeho narodenie s fantastickou čistotou. Do neho vložená detská túžba po materinskej cudnosti môže byť zreteľnejšie ukázaná v opakujúcich sa dôrazoch v príbehu čerešní. Pričom čerešňou možno v slangu rozumieť výraz pre panenskú blanu, *hymem*. Keď malý George útočí na čerešňový strom so svojou malou sekerkou, symbolicky tak s detskou fantáziou defloruje svoju čistú matku. Nenávidený otec prepáči malému Georgovi, tým sa mu vysmieva z jeho maličkaj „zbrani“. Smrť otca okamžite rozradostí vražedné fantázie malého Georga, avšak zanechá v ňom pozostatok neurotickej viny vo vyvíjajúcom sa hrdinovom superegu. Keď konečne malý George nadobudne fyzickú dospelosť, stáva sa zememeračom (*surveyor*), „tým, ktorý pozoruje“ – možno sa domnievať, že táto fascinácia pozorovaním je odkazom na jeho detské závistlivé pozorovanie sexuálneho správania sa dospelých. Tak môžeme vidieť, že malý George, aj keď v skutočnosti už muž, je stále fixovaný v Oidipovskej fáze, snáď práve pre skorú smrť svojho otca. Sobáša sa s matkou-náhradníčkou (vdovou s deťmi), ale sám je neschopný stať sa otcom. Kompenzuje túto neschopnosť dosiahnuť plnú sexuálnu dospelosť tak, že sa stáva vojakom, čo je „najmužnejšia“ profesia. Môžeme však vidieť ťažkosti a neukojiteľnú náтуру spojenú so stratou morálky počas epizódy vo Valley Forge. Valley – údolie jasne reprezentuje ženské genitálie a forge – vyhňa je miestom horúčavy, libida. Tu sa malý George pokúša nadobudnúť sexuálnej dospelosti, ale zlyháva. Kvôli svojim infantilným neurózam, „mrzne“ (nedokáže konať adekvátne) v „horúcom údolí.“ Napokon však „mrznúť“ prestáva a vystupuje aby „vyhral vojnu“ proti Kráľovi Georgovi (náhrada za jeho nepriateľského otca). Strašidlo jeho „otca“ je napokon porazené raz a navždy a malý George si uzurpuje jeho miesto. Napokon vyhráva uspokojenie, ktoré jeho infantilné ego nebolo schopné dosiahnuť: stáva sa známym pre svoje „spanie“ v mnohých posteliach, odchádza na odpočinok na Mount Vernon („mount“, stoporený, je tiež sexuálny slangový výraz), napokon je zvečnený nie malou sekerkou, ale obrovským vztyčeným falusom z mramoru. Už nie je viac malým Georgom, jeho triumfálne ego je teraz nazývané Otcom vlasti.

III. Pečené fazule

Predchádzajúce interpretácie *geste de Washington* sú samozrejme „pravdivé.“ Keďže ľudská myseľ univerzálne pracuje v bipolárnych sústavách a dokončuje rôzne transformácie obdobne, každá interpretácia stále živého mýtu je „pravdivá“ a mala by pozostávať z jednej alebo viacerých variant mýtu. Naša interpretácia bude tiež „pravdivá“, svojim spôsobom, a bude môcť byť „skutočne“ interpretovaná ako ďalšia varianta; naša druhá interpretácia tak môže byť tiež považovaná za ďalšiu „pravú“ verziu a tak ďalej, obdobne ako na škatule Quaker Oats...⁷⁴ Ale preskúmajme náš kľúčový mýtus, G¹.

G¹: George a čerešňový strom

Kultúrny hrdina George Washington dostáva malú sekeru od svojho otca. Sekeru použije na zoťatie čerešňového stromu. Georgov otec sa plný hnevu dožaduje vinníka. George sa priznáva a je mu nie len odpustené, ale je aj ocenený otcovskou náklonnosťou.

V predchádzajúcom krátkom príbehu, je najzáhadnejším prvkom ocenenie mladého lotra otcom namiesto toho, aby ho potrestal za jeho roztopašné vandalstvo. Príbeh ostáva mätúci, kým nepochopíme, že tento mýtus je v skutočnosti o pôvode taveného syra. Kvôli extrémnej zdržanlivosti narácie ohľadne zmienok o tavenom syre, bude pre nás nevyhnutné najprv bližšie preskúmať ostatné prvky sústavy mýtov, G^{2, 3, 4, 5,...}

Meno „George“ (z gréčtiny γεωργός) znamená „farmár“ a Washington (puc-mesto) sa zdá odkazujúce na čistenie mesta, vrcholný produkt kultúry. Výrazom nadpozemská (dažd'ová) voda zas vrcholný prírodný produkt. Opozícia medzi mestom a vodou (→kultúra vs. príroda) je tak mediatovaná farmárom Georgom, ktorý zavedením kultivácie rastlín uzmieruje bipolaritu vyplývajúcu zo svojho priezviska.

George : Washing : town : : :

Kultivované rastliny : voda : mesto : : :

Farmárstvo : príroda : kultúra

Vo variantoch G¹² a G¹³ (prechod cez Delaware a dolár skrz Potomac) nachádzame zaujímavé inverzie. V G¹² člnok vyrobený z dreva (organický, nadzemný materiál) sa dostáva cez rieku;

⁷⁴ Quaker Oats, franchisingový potravinársky konglomerát vyrábajúci vločky, pozostával z viac-menej autonómnych spoločností rozložených v rôznych štátoch americkej únie. Jediným spojivom bola vysmiata tvár starého Kvakera. Je možno pozoruhodné, že aj tento konglomerát sa stal súčasťou výpredaja a ocitol sa v portfóliu firmy PepsiCo. (Pozn. prekladateľa)

George prechádza na druhú stranu. Situácia je obrátená v G^{13} , kde dolár, vytvorený zo striebra (anorganický, podzemný materiál) sa dostáva cez rieku a George ostáva pri brehu.

Delaware → Potomac

Člnok → Dolár

George prechádza → George zostáva

Zase raz nachádzame farmára-hrdinu v pozícii mediátora medzi vodou (→ príroda) a dolárom → člnok (→ kultúra)...

V príbehu G^7 o Georgovi zememeračovi nachádzame zase nové mediácie: ako farmár používa nástroje (kultúrne produkty), aby pracoval *pod* zemou (príroda). Ako zememerač používa nástroje aby „pozeral *ponad*“ zem ... a príbeh Georgovho dreveného chrupu (G^{32}) podáva mediačnú rolu farmára v ešte ďalšom kóde, rolu ochutnávača. Drevený chrup je transformáciou kovových „zubov“ pluhu; ako George žuje svoju potravu, robiac ju stráviteľnou, tak pluh prežúva zem, umožňujúc jej tak produkovať jedlé rastliny. Teda drevený chrup, prežúvanie, farmárstvo...

Pár podobných, ale vnútorne inverzných príbehov možno nájsť v G^{28} (Valley Forge) a G^5 (Mount Vernon).

Dole → Hore

Údolie → Vrch

Zima → Jar (Vernon)

Vojenstvo → Farmárstvo

Aj keď farmárstvo môžeme považovať za mediátor medzi kultúrou a prírodou (medzi pucovaním/*washing* a tónom, módou/*ton*), samotné sa stáva jedným pólom novej sústavy opozícií...

Keď porovnávame kľúčový mýtus (G^1) s mýtom k nemu sa vzťahujúcim (G^{128}) o čerešňových stromoch vysadených v meste Washington po smrti hrdinu, nachádzame nápadnú sadu inverzií:

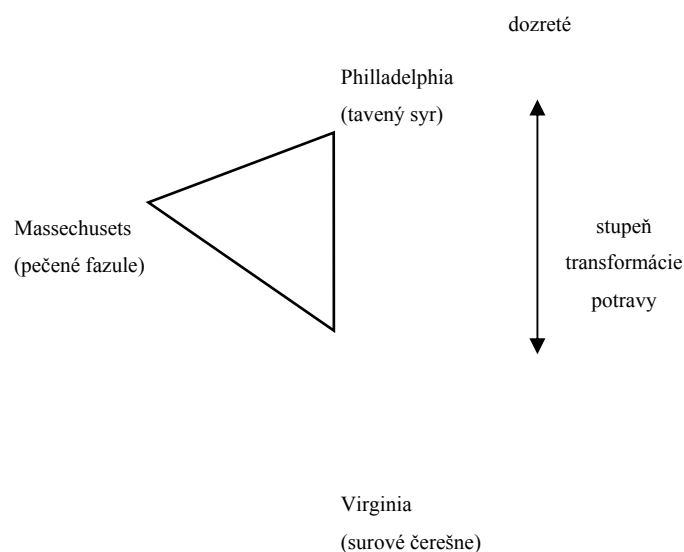
G^1

G^{128}

Washington (hrdina)	→	Washington (mesto)
príroda (farma vo Virginii)	→	civilizácia
zničenie čerešňových stromov	→	sadenie čerešňových stromov
sekera	→	motyka
ničiaci kultúrny produkt	→	tvoriaci kultúrny produkt

Inými slovami, v G¹ hrdina Washington používa kultúrny produkt na ničenie prírody v prírodnej usadlosti; v G¹²⁸ mesto Washington používa kultúrny produkt na obnovenie prírody v podmienkach civilizácie...

Na tomto mieste môže pristúpiť k zväženiu troch hlavných geografických lokalít *Geste de Washington*. Virginia, farmárske prostredie na juhu, domov čerešní (čerešne → prírodná surová strava) je v bipolárnej opozícii k Massachusetts, priemyselnej lokalite na severe, domovu pečenej fazule (forme extrémne varenej stravy). Hrdina je mediátorom medzi týmito dvoma pólmi: farmárči vo Virginii a velí kontinentálnej armáde v Massachusetts. Opozícia medzi farmárstvom a vojenstvom (spomenutá predtým pri príbehoch zo zlomkov Valley Forge – Mount Vernon) je teraz mediátovaná novou profesiou, politikou, v novej geografickej lokalite, Philadelphii. Philadelphia je perfektné mediatačné mesto, na polceste medzi mestským severom a vidieckym juhom, domovom nezrejúceho taveného syra, Philly.⁷⁵ Tento je prírodnou stravou, ktorá nadobúda svoju chutnú podobu prírodnou metódou varenia, riadeným dozrievaním. Priložený obrázok snád' jasnejšie vyjadrí uvedenú interpretáciu:



⁷⁵ Philly alebo *Philladelphia brand cream cheese* má svoje najstaršie historické stopy v roku 1872, nemožno však pochybovať o tom, že idea natierať syr na chlieb pochádza skutočne od bájneho Washingtona. (Pozn. prekladateľa)

surové



Videli sme hrdinu Washingtona mediovať medzi prírodou a kultúrou tým, že pôsobil ako farmár a medzi farmárstvom a vojenstvom tým, že bol prezident; presne ako Philadelphia mediuje medzi Virginiou a Massachusetts rovnako v geografickom, ako v kultúrnom kóde. Na záver musíme uviesť ešte jednu transformáciu, ktorá zdôrazní platnosť tejto interpretácie:

Massachusetts → vojenstvo → pečené fazule → prvý vo vojne

Virginia → farmárstvo → surové čerešne → prvý v miery

Philadelphia → politika → tavený syr → prvý v srdciach svojich rodákov

Zhrnutie: z extrémnej plodnosti všetkých metód použitých na interpretovanie Washingtonovho príbehu je jasné, že sa jedná o nezvyčajne dobrý príklad rýdneho mýtu nespútaného riskantnými slučkami histórie.

Záverečná poznámka:

K textom jednotlivých teoretikov mýtu boli využité preklady od nasledovných študentov:

3. kapitola: Jana Šikulová
4. kapitola: Matej Cheben
5. kapitola: Jakub Mižičko
6. kapitola: Monika Belovičová
7. kapitola: Veronika Štefunková a Martina Černáková
8. kapitola: Tomáš Daniška
9. kapitola: Denisa Filová
10. kapitola: Petra Jakubíková a Tatiana Doláková
11. kapitola: Mária Drobná a Mária Slobodová
12. kapitola: Alexandra Ďurčová
13. kapitola: Adriana Šturdíková
14. kapitola: Ľubica Kováčiková
16. kapitola: Tomáš Gál

LITERATÚRA K ĎALŠIEMU ŠTÚDIU

- Armstrongová, Karen: Krátká historie mýtu. Praha, Argo 2006.
- Cohen, Percy S.: Theories of Myth. *Man* n. 4 (1969), 337-53.
- Dundes, Alan: Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth. Berkeley 1984.
- Eliade, Mircea: Mýtus o věčném návratu. Praha, Oikúmené 1993.
- Honko, Lauri: Der Mythos in der Religionswissenschaft. *Temenos* 6/1970), s. 36 a n.
- Jung, C., G.: Archetypy a kolektívne nevedomie. I., II. Knižná dielňa Timotej. Košice s.a.
- Kanovský, Martin: Výprava k hniezdu papagájov – Sémantika mýtu. *Hieron* I./1996, s. 83-98.
- Kanovský, Martin: Štruktúra mýtov. Štrukturálna antropológia Clauda Lévi-Straussa. Cargo Publishers, Praha 2001.
- Kerényi, Karl – Jung, Carl, Gustav: Věda o mytologii. Brno 1995.
- Komorovský, Ján: Amazonky – mýty a legendy o vláde žien, o bojovních ženách, a o krajinách žien. Bratislava 1983.
- Komorovský, Ján: Prométheus – mytologické paralely. Bratislava 1986.
- Komorovský, Ján: Únoscovia ohňa. Mýty a legendy o kultúrnych hrdinoch a zrode civilizácie. Bratislava 1986.
- Komorovský, Ján: Po cestách Asklépiových. Od mýtov a mágie k medicíne. Bratislava 1994.
- Komorovský, Ján: Sémantický rad vo výskume ľudových obradov. *Národopisné aktuality*, XIII, 1976, č. 1, s. 27-34.
- Komorovský, Ján: Sémantické pole vo fenomenológii náboženstva. In: *Československý štrukturalizmus a viedenský scientizmus*. Bratislava 1992, s. 118-123.
- Kováč, Milan: Dvojdomé univerzum Popol Vuh. *Hieron* III./ 1998., s. 113-143.
- Kováč, Milan: Šokra – Príbeh lacandónskej vodnej ženy. In: *Na prahu milénia. Folklor a folkloristika na Slovensku* (ed. Z. Profantová), Bratislava 2000, s. 68-83
- Kováč, Milan: Príbeh T'uba – porovnávacía štúdia mayského astrálneho mýtu. *Český lid – Etnologický časopis* č. 3, r, 92/2005. Praha 2005, s. 273-296.
- Kováč, Milan: Lacandónsky mýtus o dvoch Slnkách. Stála iberoamerikanistická konferencie. Univerzita Pardubice 2007, s. 7-12.
- Kováč, Milan: Lacandónsky totemizmus dnes. *Hieron* 8-9/2003-2004, Bratislava

2007, s. 51-69.

Krupa, Viktor: Polynézské mýty. Bratislava 1973.

Krupa Viktor: Japonské mýty – Kodžiki. Bratislava 1979, 2007.

Krupa Viktor: Havajské mýty. Bratislava 1981.

Krupa Viktor: Legendy a mýty Polynésie - Polynéská kosmogonie. Bratislava CAD press 1997.

Lévi-Strauss, Claude: Příběh Rysa. Praha 1995.

Lévi-Strauss, Claude: Mythologica I., II., III. Praha, Argo 2006.

Meletinskij, J., M.: Poetika mýtu. Bratislava 1989.

Murray, H., A.: Myth and Mythmaking. Boston 1960.

Segal, Robert A.: In Defense of Mythology: The History of Modern Theories of Myth. Annals of Scholarship 1(1980), 3-49.

Segal, Robert A.: The Myth-Ritualist Theory of Religion. Journal for the Scientific Study of religion 19 (1980), 173-185.

Trencsényi-Waldapfel, Imre: Mytologie. Praha, Odeon 1967.

Ďalšia literatúra k špecializovaným témam sa nachádza v komentároch a poznámkach jednotlivých kapitol.