

MÝTUS A JEHO FILOSOFICKÁ INTERPRETACE^a

Paul Ricoeur

Protože zde budeme pojednávat výhradně o problémech, které se týkají filosofie, tj. o problémech smyslu a pravdy, ponecháme stranou diskuse, jež se dnes o mýtu vedou v antropologii a ve srovnávacích dějinách náboženství, stejně jako otázky po původu, vývoji a sociální funkci mýtu. Nepůjde nám o to, umístit mýtus na onu myšlenou dráhu, po níž mělo projít náboženství od svých nejprimitivnějších forem až k náboženstvím nejvyšším, ani o to, jaké místo zaujímá mýtus v celkové souvislosti společenských fenoménů. Ani nechceme navázat na debatu, kterou otevřeli zakladatelé náboženské etnologie a jež se týká otázky, zda je mýtus předlogický a zda způsob, jímž se v něm vykládají věci, svědčí o nějaké primitivní mentalitě, nepřevoditelné na logiku civilizovaných národů. O mýtu zde budeme uvažovat jako o určitém *způsobu řeči*, který pozvedá nárok na smysl a pravdu. A protože filosofie je druhým takovým dějištěm řeči, kde je radikálně položena otázka smyslu a pravdy, je otázkou jak je tomu s nárokem mýtu vzhledem k filosofické řeči?

Zdrojem všech dalších diskusí je skutečnost, že se mýtus nabízí dvojímu protikladnému hodnocení, jako by tu proti sobě stály dva protichůdné „zájmy“ rozumu. Rozum na jedné straně mýtus zavrhuje; vylučuje jej a zapuzuje; je třeba se rozhodnout buďto pro *mythos* nebo pro *logos*. Takto se zprvu ve druhé knize *Ústavy* vyjadřoval Platón — dokud sám nezačal mýty vymýšlet. Tehdy šlo sice prozatím jen o mýty Homérovy, Hésiodovy a o mýty tragických básníků: avšak nepřítelství filosofie je zásadního rázu: hledat základ, důvod, vylučuje, abychom vyprávěli příběhy. Mýty tedy bude třeba považovat za alegorie, tj. za nepřímou řeč, za níž se skrývají autentické pravdy o přírodě a mravech: odhalit tyto pravdy, zastřené rouchem mýtu, pak znamená, že se mytická forma stává zbytečnou, jakmile jsme ji prohlédli. Takto se k mýtům stavěli stoikové, následujícíce v tom mladého Platóna.

^a Paul Ricoeur, *Mythe - L'interprétation philosophique. Encyclopaedia Universalis*, vol. II, Paris 1971, str. 530-537.

Toto racionalistické odmítnutí mýtu — které v polemice s pohanstvím převzali křesťanští apologeti — obrátili racionalisté 19. stol. proti samotnému křesťanství: „pověry“ jsou buďto dětinstvím nebo naopak dílem prohnanych kněží, kteří je vymysleli, aby oklamali lid. Pozitivistické interpretace 19. stol. se řadí do téže perspektivy — pokud je totiž moderní věda dědičkou řeckého logu; mýty objevené srovnávacími dějinami náboženství (hlavně ve veliké oblasti semitské a v neméně bohaté oblasti árijsko-iránské), stejně jako živé mýty, jež objevila etnologie (mýty australské, polynézké a indiánské), se řadí k řeckému mýtu, tak jako se moderní rozum řadí k řeckému logu. Moderní vědecký duch tváří v tvář neklasickým mýtům jen opakuje dávný soud, který filosofové vynesli nad Homérem a Hésiodem.

Moderní kritika, která vyšla z Marxe, Nietzscheho a Freuda, pokračuje v tomto vymítání mýtu rozumem, třebaže se způsobem argumentace od klasického racionalismu značně liší.

Na tomto boji je paradoxní, že v něm žádný z protivníků nikdy definitivně nepodlehli; i Platón píše mýty; jeho filosofie vychází z orfického mýtu a svým způsobem se k němu opět vrací. Něco nám říká, že se mýtus nevyčerpává ve své explikativní funkci, že není pouhým předvědeckým způsobem hledání příčiny, ale že právě fabulační funkce ohlašuje a prozkoumává určitou dimenzi pravdy, která není totožná s pravdou vědeckou. Zdá se totiž, že mýtus vyjadřuje jakousi obrazivou a představivou mohutnost, o níž se ještě nic neřeklo, dokud byla považována za „učitelku omylu a klamu“. Všichni velcí filosofové — ať už se jmenovali Kant, Schelling, Hegel, Bergson nebo Heidegger — se touto obrazivou mohutností museli zabývat. Jejich odpovědi na otázku, zda mýtem předpokládaný druh ontologické obrazivosti je vposledku podřazen pravdě pojmového řádu, byly různé: nicméně jejich společná reflexe směřuje k jakési *transcendentální fantastice*, jejímž by byl mýtus pouze jedním z projevů.

V tomto boji nejde jen o záchranu mýtu, nýbrž o záchranu samotné pravdy, kterou chceme mýtus poměřovat. Otázka nakonec zní, zda je vědecká pravda pravdou celou, zda není mýtem řečeno něco, co by jinak řečeno být nemohlo: mýtus by pak nebyl alegorický, nýbrž „taute-gorický“, podle slov Schellingových: říkal by *totéž*, ne něco *jiného*. A tak je v debatě o mýtu na vahách sama otázka pravdy.

Stojíme před antinomií: *mythos* a *logos* se z určitého hlediska vylučují: z jiného hlediska se stýkají, podle staré etymologie, která ztotožňuje *mythos* a slovo.

1) JAZYK MÝTU

Je-li mýtus především určitým způsobem řeči, musíme jej nejprve umístit do rámce sémiologických věd. Tyto vědy, jimž razí cestu lingvistika, poskytují totiž všem humanitním vědám velmi účinné modely. Avšak mýtus lze v perspektivě lingvistiky situovat dvojným způsobem, přičemž pokaždé se na sémiologické úrovni jaksi opakuje ona antinomie, které, jak jsme řekli, je podroben soubor vztahů mezi mýtem a logem: v následujícím proto budeme na mýtus aplikovat nejprve *strukturální model*, který vychází z fonologie a strukturální sémantiky a vede ke zdůraznění syntaktické osnovy mýtu, a po něm *model metaforického procesu*, který klade důraz na vnitřní hru samotných sémantických obsahů. Pokusíme se ukázat, že se tyto dva modely ani zdaleka nevylučují, nýbrž že se doplňují; zdůrazníme pak různé modalilty přechodu od jednoho k druhému.

Strukturální model

Podle Clauda Lévi-Strausse, nejvýznamnějšího reprezentanta této školy ve Francii, se na mytologii musíme dívat jako na jakousi „mytologii“, tj. jako na uplatnění určitého druhu logiky, kterému lze porozumět pouze tehdy, jestliže sestoupíme k hlavním předpokladům určitého strukturálního modelu jazyka.

Podle modelu vypracovaného Ferdinandem de Saussure, L.J. Hjelmslevem, strukturalisty pražské školy a ruskými formalisty má lingvistika brát v úvahu pouze pravidla hry, nikoli jednotlivé události řeči; dále, strukturální teorie zkoumá v jazyce takto postaveném do protikladu k mluvčím jenom stavy systému v daném okamžiku, jinými slovy synchronní výstavbu systému, a nikoli jeho změny, dějiny, diachronii (toto upřednostnění systému na úkor dějin má pro diskusi, která následuje, nesmírný význam); za třetí, strukturální analýza si v jazykovém systému všimá pouze vztahů protikladu a kombinace mezi jednotlivými prvky, tzn. nikoli „podstaty“, nýbrž „formy“, a to jak sémantické, tak fonologické (toto formalistické zaměření výkladu je pro otázku mýtu rovněž velmi závažné); a konečně za čtvrté, systém je třeba pokládat za celek, který je v sobě uzavřený a neodkazuje ani ke skutečnosti ani k psychologii a sociologii mluvčích.

Kam nyní zařadit mýtus nejprve vzhledem k protikladu jazyk — mluva? Na první pohled náleží mýtus k mluvčím — jakožto druh vyprávění, jehož fáze následují za sebou v ireverzibilním čase; na druhé straně však náleží také k jazyku, a to uspořádáním svých prvků, jež z něho činí synchronní systém, zasazený do reverzibilního času sys-

témů. A právě zde je úkolem výkladu přejít od mýtu jakožto vyprávění, které plyne v čase, k trvalým strukturám, jimiž se řídí nejen sukcesivní jednotky vyprávění v dané verzi, nýbrž celý corpus, tvořený souborem jednotlivých verzí a variant téhož mýtu.

Tato prvá volba spočívá na hypotéze, že jazyk je na všech svých úrovních homogenní; jinými slovy; týmiž zákony protikladu a kombinace se řídí jak jednotky menší než věta (fonémy, morfémy, sémantémy), tak jednotky větší než věta, které se v případě mýtu nazývají mytémy (aby se tak podtrhla homogenita všech konstitutivních jednotek jazyka).

Co jsou to mytémy? Jsou to nejmenší možné věty, tedy predikativní vztahy; každé vyprávění je tak tvořeno řetězcem těchto vět. Chceme-li vykazat trvalou strukturu, jež je spojuje (a aplikovat tak druhý z výše připomenutých postulátů), musíme vytvořit matrice, které nám dovoří číst tabulku mytémů na způsob orchestrální partitury dvojm směrem: četba vertikálních sloupců ukazuje „relační svazky“, které četba horizontální uvádí v různé kombinatorní vztahy.

Tak při rekonstrukci oidipovského mýtu se mytémy seřadí do čtyř vertikálních sloupců: v prvním budou umístěny přeceněné příbuzenské vztahy (Oidipús se žení se svou matkou, Antigóné pohřbívá Polyneika); ve druhém podceněné či znehodnocené příbuzenské vztahy (Oidipús zabíjí svého otce, Eteoklés zabíjí Antigónu); ve třetím budou seřazeny mytémy, které popírají příslušnost člověka k zemi, jeho autochtonii (zabíjení nestvůr); ve čtvrtém konečně mytémy, které připomínají, že člověk je svým způsobem zakořeněn jako rostlina (opuchlá noha Oidipova).

Sledujeme-li nyní kombinatoriku, která z protikladných vztahů mezi relačními svazky vyplývá, ukazuje se, že se čtvrtý sloupec má k třetímu jako druhý k prvnímu. Tento proporční vztah je vyjádřením strukturního zákona zkoumaného mýtu; tím je učiněno zadost třetímu postulátu strukturální analýzy: eliminaci „podstaty“ ve prospěch „formy“; mýtus se pak zdá být logickým nástrojem, který zprostředkuje či vytváří spojení mezi dvěma protikladnými členy; tato zprostředkování sama pak vykazují obraty, permutace, jež vstupují do transformačních grup; lze říci, že mýtus ve své logické funkci (můžeme již hovořit o „mytickém myšlení“), „pochází z uvědomění jistých protikladů a směřuje k postupnému zprostředkování mezi nimi“ (*Anthropologie structurale*).

Matematický přístup k této logické konstrukci se nabízí tím spíše, že permutační grupu, jež je takto uvedena do hry, lze podřadit grupačnímu zákonu. Nakonec je tedy třeba dovodit, že „účelem mýtu je poskytnout logický model k vyřešení kontradikce“ (tamt.); tato logika

není vposledku odlišná od logiky naší, vztahuje se pouze na jiné předměty. Tím je též učiněno zadost čtvrtému postulátu: systém znaků je systémem uzavřeným a všechny jeho vztahy jsou vztahy vnitřní závislosti; reference ke skutečnosti či k mluvčímu není pro porozumění mýtu důležitá. A o to tu jde: strukturální analýza nás vyvádí mimo klasickou debatu, týkající se stupně pravdivosti mýtu, pojetého jako výklad skutečnosti. To neznamená, že se antropolog uzavírá do nějaké struktury, speciálně do struktury mýtu; má tím být pouze řečeno, že to, co se nazývá „skutečností“, zde nevystupuje jako referent mýtu, tj. jako to, o čem mýtus něco vypovídá; skutečnost, především pak skutečnost společenská, je sama konstituována celou řadou jiných struktur: např. příbuzenských struktur, struktur společenských skupin a tříd, klasifikačních rostlin, zvířat, věcí, událostí, funkcí. Od struktury ke struktuře se pak mohou objevovat vztahy homologie, tj. totožné uspořádání prvků. Úplný systém těchto struktur by vposledku tvořil celkový společenský fenomén. A je docela dobře možné, že se v pozdější fázi vědy objeví ještě další homologie mezi systémy, které objevily sémiologické vědy, a systémy, jež odhalila kortikální fyziologie a genetika. To by byl nejzazší horizont strukturálního výkladu mýtu.

Na pozadí zobecněného strukturálního výkladu vystupují zřetelněji některé důležité rysy této *myto-logiky*: za prvé, sounáležitost mýtu jakožto vyprávění a sémiologických struktur; dále formální charakter systému protikladů a kombinací, který platí pro celou sémiologickou doménu; a konečně — a možná především — naprosto neuvědomělé fungování pravidel, která zajišťují logický charakter systému. Zdůrazníme-li tento poslední bod, pak je třeba říci, že mýtus lidé nemluví, nýbrž že jej daleko spíše jakožto mluvčí obývají a že moc, kterou nad ním mají, je pouze zdánlivá moc každého mluvčího nad tím, jaké působky smyslu sémiologické systémy vyvolají.

Ať je tento výklad jakkoli svůdný, solidní a přesvědčivý, je přece jenom otázkou, zda vskutku, jak si na to činí nárok, vyčerpává porozumění mýtům; z oblasti zkoumání byl vyloučen nárok mýtu na to, něco říci, něco, co může být jakožto celkový pohled na svět pravdivé nebo mylné. To, co mýtus říká o kosmu, o původu člověka, o původu bohů, je jako takové mimo diskusi; mýtus tu není k tomu, abychom jej pochopili, nýbrž k tomu abychom jej dešifrovali (čímž rozumíme operaci opačnou té, kterou provádíme, když na základě známého kódu interpretujeme nějaké poselství; zde máme ze známého poselství vyčíst neznámý kód).

Lze však od mýtu odmyslet jeho intenci, totiž jeho nárok říci něco o skutečnosti? Ve strukturálním výkladu samém lze najít stopu, jakoby

živu po hledisku, od kterého tento výklad odhlíží. Model jazyka, na němž spočívá, je totiž pouze dílčím modelem. Emil Benveniste zdůrazňuje v celém svém díle, že je nezbytné konstruovat jazyk na základě jednotek dvojího druhu, nejen jednoho jediného. Vedle jednotek jazyka jakožto systému, totiž fonémů a morfémů (či sémantémů), jsou to jednotky řeči, totiž věty; tento odlišný druh jednotek je na onen první druh nepřevoditelný. Jednotky jazyka totiž náležejí k systémům ryze virtuálním, kdežto jednotky řeči stojí v základě skutečných událostí, jimiž jsou jednotlivé promluvy; v těchto promluvách — gramaticky řečeno: větách — spočívá opravdová produkce řeči jakožto nekonečného užívání konečných prostředků; tak jako je systém virtuální, je akt řeči časový a aktuální.

Díky těmto jednotkám druhého stupně se v řeči uskutečňují rozmanité operace, jež ruší homogenitu, kterou každá strukturální analýza předpokládá mezi slovními úseky větších rozměrů, než je věta, a jednotkami menších rozměrů; věta totiž spočívá na dále neredukovatelných operacích, jakými jsou reference, identifikující jednotlivé věci, a predikativní vazba, díky níž lze identifikovaným věcem přičítat určité vlastnosti a zařazovat je do tříd a rodů. Touto dvojí funkcí, identifikující referencí a predikací, je řeč zakotvena ve skutečnosti. Díky těmto funkcím, funkcím ryze větným, které konstituují promluvu jako takovou, říká řeč něco o něčem a zároveň v sobě zahrnuje mluvčí subjekt, který je schopen označovat sebe sama jako já, a to uvnitř jednotlivých promluv.

Vyloučení těchto stránek jazyka ze strukturálního modelu má pro interpretaci mýtů závažné důsledky; je tomu tak proto, že metaforický proces (srv. níže) náleží jakožto přenos smyslu, který je u kořene každého nepřímého jazyka, k témuž souboru rysů jako kreativita, reference, predikace a odkaz k subjektu promluvy prostřednictvím označení. Přenos významu, který je jádrem metafor, není vlastností jazykové struktury, nýbrž výkonem řeči.

Lze se ptát, zda strukturální model neodkazuje implicitně k významu prvků či relací. Překvapivý by byl opak, vždyť mýtus je určitá řeč, tj. soubor jednotlivých promluv, vět; každý prvek mýtu musíme totiž chápat jako větu, abychom jej vůbec mohli začlenit do svazku relací konstituovaného mytémem. Je dále zapotřebí, abychom také jako větu pochopili to, co je v každém sloupci jednotlivým poutem mytému jako svazku relací: vztah přeceněného přibuzenství, vztah podceněného přibuzenství, autochtonie člověka, neautochtonie člověka; a konečně i sama „nesnáz“, kterou má mýtus jako logický nástroj vyřešit, je opět jakýmsi „smyslem“; je to rozpor, který vyvstává na úrovni předmětu víry: víra v autochtonii, uznání toho, že člověk se rodí ze spojení muže

a ženy atd. Otázka ležící v základě mýtu, bytí byla formalizována v podobě: „Vzniká totéž z téhož, nebo z něčeho jiného?“, je problémem, který se týká původu člověka, problémem, který má smysl jako problém ontologický, a nikoliv jen jako příležitost k logické hře; jinak by sama předložená korelace postrádala jakýkoli smysl. Kdyby zde nevstupovaly do hry samotné obsahy, což bychom vůbec mohli pochopit takovouto větu: „Přecenění pokrevního přibuzenství se má k jeho podcenění, tak jako se má úsilí uniknout autochtonii k nemožnosti v něm uspět.“? Nebylo by žádných kontradiktorických struktur, kdyby jak elementární věty tak věty druhého stupně, což jsou relační svazky, tak také celková věta, která zakládá aporii a problém, samy neměly význam, tj. kdyby neřikaly něco o něčem. Lze tedy položit otázku, zda strukturální analýza nespočívá na tom, že ryze sémantická funkce mýtu jakožto vyprávění o původu je dána do závorky.

Touto kritikou nemá být nikterak řečeno, že strukturální analýza je nadbytečná; lze naopak tvrdit, že bez této etapy by se nemohlo ukázat to, co by bylo možné nazvat hlubinnou sémantikou mýtu a co uniká při četbě, která neproniká hlouběji pod povrch smyslu. Vždyť právě díky hře protikladů mezi vztahy přeceněného a podceněného přibuzenství, mezi tvrzením a popřením autochtonie se vůbec může — na jiné, hlubší úrovni — vynořit významová intence. Co se týče této hlubinné sémantiky samé, lze se domnívat, že není radikálně odlišná od myšlenek, které můžeme formulovat na rovině jasného vědomí, je jenom jedna sémantika, což je zde sémantika původu.

Metaforický model

Zde můžeme přejít k druhému modelu jazyka. Řekli jsme, že promluva jakožto akt řeči je nositelem smyslu a reference: toho, *co* se říká a *o čem* se to říká. Nyní je třeba zasadit metaforický proces, na němž mýtus spočívá, do rámce „sémantiky“, která se — jak jsme ukázali — nedá redukovat na „sémiotiku“ (tyto pojmy přejímáme od Benvenista, který se sémiotikou spojuje vše, co odvisí od jednotek jazyka jako systému znaků, kdežto se sémantikou vše, to do odvisí od jednotek řeči, tzn. promluvy).

Ukažme si nyní v několika krocích, jak vypadá tento druhý model. Metafor, které nacházíme v našem jazyce jako určité rétorické prostředky, předpokládají jakousi hlubší úroveň, něco, čemu Roman Jakobson říká „metaforický proces“. Teorie metaforického procesu navazuje na rozlišení, které v rámci mechanismu jazyka provedl již Saussure. Podle něho implikuje tento mechanismus dva typy kombinací mezi znaky: první, syntagmatický, spočívá v tom, že se znaky řadí za

sebou do určitého slovního řetězce; je to spojení *in praesentia*. Druhý, paradigmatický, spočívá v tom, že se na základě podobnosti mezi jednotlivými prvky konstituuje asociativní oblast, z níž čerpám, tak jak moje řeč pokračuje: v každém okamžiku mám totiž na vybranou mezi všemi slovy, která by mohla přijít na totéž místo; zde již vztah mezi jednotlivými znaky není *in praesentia*, nýbrž *in absentia*. Jakobson tuto dichotomii prohlubuje: první typ kombinace je mu v jazyce principem veškerého syntaktického, druhý pak veškerého sémantického zřetězování. Prvnímu typu kombinace, který připomíná asociaci na základě určité souvislosti, odpovídá na rétorické rovině postup metonymický. Sémantickému zřetězení, založenému na podobnosti, odpovídá to, co klasická rétorika nazývá metaforou: v metaforách našeho jazyka se tak na vyšších úrovních řeči projevuje proces, který je v základě všech jazykových operací; tento proces lze nazvat procesem metaforickým. V tomto smyslu není metafora něčím výjimečným, nýbrž souvisí s jedním ze základních jazykových pochodů.

Druhý krok, který je třeba na cestě za specifickým problémem mýtu učinit, spočívá v uvedení jiného, poněkud přesnějšího fenoménu. Jde o fenomén mnohonásobného smyslu, jenž se obecně nazývá polysémie; slova běžného jazyka mají totiž vícero významů. Na rozdíl od technických jazyků, spočívajících na jednoznačnosti, kdy každé slovo má toliko jeden smysl, nezávislý na kontextu, mají slova běžného jazyka významů více a jejich aktuální sémantickou hodnotu vymezuje kontext. Tento dvojitý rys není „vadou“ či „nemocí“ jazyka, nýbrž podmínkou jeho fungování. Abychom mohli vyslovit nekonečnou pravdu naší zkušenosti jednoznačným jazykem, musel by i tento jazyk být nekonečný; krom toho by to byl jazyk soukromý, neboť všechna *toto a tamto*, jež by bylo třeba jmenovat, představují nejenom nekonečnou zkušenost, ale i nesčetné množství individuálních soukromých zkušeností; proto nemůže být jednoznačný jazyk jazykem komunikace, která by se týkala lidské zkušenosti v její plné šíři. A konečně, naprosto jednoznačný jazyk by byl jazykem na okamžik; neodrážel by proces komunikace, charakteristický pro konkrétní kulturu; toliko slova, která jsou užíváním schopna nabývat nových významů, aniž při tom pozbývají svých významů starých, mají onu komunikativní povahu, zároveň synchronní i diachronní, jež je charakteristická pro jazyk kultury.

Jak tento problém mnohonásobného smyslu přispívá k porozumění symbolické povaze jazyka? Protože naše slova mají vícero významů, protože jsou dějinnými skutečnostmi, a ne jenom okamžitými diferencemi uvnitř synchronního systému, a protože jsou tak jádrem komunikativního procesu, který probíhá v čase, tvoří polysémie bázi pro

zvláštní fenomén přenosu smyslu, jemuž říkáme „metafora“; metafora je čímsi mnohem více než pouhým rétorickým prostředkem; existuje jakási fundamentální metaforika, na jejímž základě se konstituují sémantická pole.

Již Aristotelés, v *Poetice*, nazval metaforu kategoriálním přestupkem, který představuje „přenos jména na něco jiného, než co označuje, přenos buďto z rodu na druh nebo z druhu na rod nebo z druhu na druh nebo podle analogie“. Metafora překračuje předěly klasifikací; tak např. zveme stáří „večerem života“ a mládí „jitrem světa“. Metafora nejenom překračuje hranice rodů a druhů, nýbrž — jakožto „zkrácené přirovnání“, jak poznamenává Quintilianus — předchází jejich vydělení. Je tu při dle cosi, co bychom mohli nazvat „metaforickou abstrakcí“, která přede vši conceptualizací a přede vši logickou klasifikací schematizuje významový okruh slov. A tak, jak dokonale postřehl Jakobson, ještě *dříve* než dochází k rozlišení mezi smyslem vlastním a smyslem přeneseným, je tu metafora jakožto proces, v němž se teprve konstituují samotná sémantická pole. Rozlišení mezi smyslem vlastním a přeneseným, jak o něm hovoříme v rétorice, je vzhledem k jejich vzájemné přináležitosti k témuž sémantickému poli rozlišením druhotným.

Učínme další krok: Jak přejdeme od polysémie našich slov k symbolické povaze naší řeči? Užívám-li nějakého slova o více významech, nevyužívám všech možností, které toto slovo skýtá, nýbrž volím pouze jednu stránku významu; zbytek významu však nezmizel; je — lze-li se tak vyjádřit — vyrazen a vznáší se kolem slova. Tu se pak nabízí možnost slovních hříček, poezie, symbolické řeči. Místo abych ze sémantického rozpětí slov, kterými je tvořena věta, podržel jenom jedinou dimenzi, vytčenou „záměrem řeči“ — což by bylo možno nazvat její isotropií — mohu vytěžit ze sémantického bohatství, jež je mi k dispozici, kontextuální účinky jiného druhu. Tak v básnickém jazyce zaznívají všechny významové intence zároveň v jakési sémantické polyfonii. Kontext tu nefunguje jako síto, jež má propustit jen jedinou dimenzi smyslu; naopak je utvářen tak, že pluralitu smyslu slovům nejen dovoluje, nýbrž ji ochraňuje a podporuje.

Na fungování symbolického jazyka se tedy podílejí tři odlišné momenty: obecný metaforický proces jazyka, fenomén vícenásobného smyslu čili polysémie a struktura kontextu, který, místo aby sloužil jako síto, rozeznívá přímo na úrovni řeči polyfonii. Tak vzniká básnická řeč, která je velmi účinná tam, kde má být řečeno něco, co nelze postihnout přímo, leč oklikou přes nepřímé významy. Zbývá ukázat, že implicitní symbolika mýtu spočívá právě na takové architektuře

významů, o níž lze hovořit jedině v rámci teorie jazyka pojatého jako řeč, a ne jen jako systém znaků.

Metaforická interpretace mýtu předpokládá, že se neobracíme přímo k formě vyprávění, nýbrž že se pozdržíme u symbolické konstituce základních jednotek mytické řeči. Konec konců tak činí již strukturální analýza, rozkládající mýtus v mytémy. Avšak strukturální analýza předpokládá, že kompoziční jednota mytému je sama faktem struktury. O tom právě lze pochybovat. Jak ukázal shora uvedený příklad, již v rozlišení relačních svazků, k nimž odkazuje rozbor mýtu na mytémy, je určitým způsobem implikován metaforický proces: lze tedy předpokládat, že stránka strukturální a stránka metaforická jsou v mytické promluvě spjaty právě tak těsně jako je v řeči vůbec — podle Jakobsona — spjat proces metonymický s procesem metaforickým.

Tak jako jsou v řeči vůbec tyto dva procesy v různém poměru smíšeny, takže převažuje tu metonymický, tu metaforický, tak se také zdá, že mytické univerzum se pořádá okolo dvou pólů, které se vyznačují převahou buď syntaktického nebo metaforického faktoru. Není náhodou, že Strauss své hlavní příklady čerpá ze zeměpisné oblasti, kterou antropologové předchozí generace označili za oblast totemickou, a nikoli z oblasti semitské, hellénské či indoevropské. Pro totemickou kulturní oblast se zdá být příznačná jakási přebujelost logických konstrukcí klasifikativního typu: totemisté — jak ukázal Lévi-Strauss — vynikají v rozlišování a v klasifikacích kamenů, rostlin, živočichů a v komplikovaných přibuzenských systémech; i jejich sociální systémy spočívají na klasifikacích vzájemných vztahů, na rafinovaných transformacích, které mají tentýž taxonomický charakter jako mýty samotné. Otázka nyní je, zda si strukturální přístup nenašel v totemické oblasti sobě odpovídající předmět, takový typ mýtu, pro který jsou protiklady a korelace méně důležité než obsahy. V tomto privilegovaném případě může potom odkaz k metaforickému procesu zůstat pouze implicitní a jaksi vtělen do procesu syntaktického.

Jinak je tomu na opačném pólu mytické škály: semitské a prehelénské mýty lze jistě také traktovat z hlediska strukturálního tak jako jiné mýty, ale vztah mezi syntaktickým a metaforickým procesem zdá se tu být docela opačný. Syntaktická organizace je tu slabá, korelace mezi přírodními a společenskými klasifikacemi pružnější. Zato sémantické bohatství těchto mýtů umožňuje jejich renesance, reinterpretační v různých společenských kontextech. Zároveň mají tyto mýty jiný poměr k času a k dějinám; totemické systémy jsou takřkajíc nadány synchronní soudržností a diachronní křehkostí; neodolávají destruktivnímu působení času. Události tu působí jako hrozba. Proto mohou člověku

takové mýty těžko poskytnout základnu, na níž by bylo možné přijmout a nést dějiny jako takové.

Na opačném konci mytické škály je vztah vnitřní organizace k času docela jiný. Tak kupř. téma Exodu ve Starém zákoně v sobě tají neomezenou symbolickou potenci; proto se mohlo opakovat na různých rovinách existence národa a dokonce na různých rovinách řeči, ať už zpřítomněno v jakémsi vyprávění z dějin nebo oslaveno hymnem. Vnitřní povaha tématu Exodu proto také nespojuje toto téma tolik se systémovou klasifikací jako s dějinnou interpretací, a v případě starého Izraele s theologií tradic. Velké symboly, které patří do téhož cyklu, nevyčerpávají svůj význam v aktuálních kombinacích, jejich význam zůstává virtuální tak jako význam nadurčeného sémantického pole; jde o zásobu, která nabízí vždy nové možnosti, jichž lze využít v rámci nových struktur.

Přesto bychom však v tomto protikladu neměli zacházet příliš daleko: tak jako je v řeči vůbec, byí v různém poměru, přítomen jak metaforický tak metonymický proces, tak lze také pro každý mýtus kombinovat v různém poměru strukturální výklad se symbolickou interpretací. Proto je třeba věnovat nejvyšší pozornost právě způsobu, jímž na základě vlastní vnitřní nutnosti jeden výklad odkazuje k druhému; poukázali jsme na to výše, když jsme symbolickou interpretací uvedli do souvislosti s hlubinnou sémantikou, kterou lze objevit jen díky předběžné strukturální analýze.

2) VÝZNAMOVÁ INTENCE MÝTU

Mýtus jako vyprávění o původu

Je-li mýtus určitou formou řeči, tj. sledem promluv či vět, které nesou smysl a referenci, pak je třeba připustit, že mýtus říká něco o něčem. Je proto nyní zapotřebí pojednat zvláště o tom, *co se touto řečí říká*. Přijmeme pracovní hypotézu, že mýtus je „vyprávěním o původu“. Tento charakter nebyl strukturální analýzou a metaforickou interpretací odhalen, ale jen připraven. Strukturální analýza totiž není schopna rozlišit folklór od mýtu, neboť tento rozdíl tkví právě v obsahu, nikoli ve formě. Co se týče metaforické interpretace, neříká ještě, o čem metafora je, a zůstává tak značně formální. Podržíme zde spolu s Mirceou Eliade za platné, že mýtus jakožto historie počátků má podstatně instaurační funkci; o mýtu lze hovořit jenom tehdy, jestliže zakládající událost nemá své místo v dějinách, nýbrž v čase před dějinami; *in illo tempore*: mýtus je bytostně konstituován právě vztahem mezi naším časem a oním časem, nikoliv kategorií ustanovených

věcí, ať už jde o celek skutečného — svět — či o nějaký fragment skutečnosti, o etické pravidlo, politickou instituci nebo o modus existence člověka ve stavu nevinnosti či úpadku. Mýtus vždy říká, jak se něco zrodilo.

K této definici se váží určité důsledky. První se týká vztahu mezi „představami“ a instaurační funkcí; instaurační funkce je neměnná, zatímco představy se mění. Proto též mohou instaurační funkci zastávat nadpřirozené bytosti nejrozmanitější povahy: bohové, poslové, héróové ap.; jejich „postavy“ mají ve schématu historie počátků vzhledem k instaurační funkci mýtu druhořadý význam; jsou to *dramatis personae*. Proto je jim také rozuměno z hlediska toho, co dělají, nikoli z hlediska toho, čím jsou. Zaměření srovnávacích dějin náboženství zůstává chybné, dokud se soustřeďují na tyto „postavy“, na tyto představy, pojímající je jako čisté antropomorfismy; tyto představy je třeba chápat na základě vyprávění o původu jako proměnnou instaurační funkci.

Mohlo zde zavádět, že tyto postavy jsou schopny se osamostatňovat; o dějinách bohů vyprávějí různé mytologie, které do sebe navzájem zapadají; vypráví se, kdy a jak bohové tvořili, kdy a jak svůj výtvar opustili, kdy a jak zanechali svých snah; vypráví se též, kterak bojují mezi sebou, s nestvůrami, titány nebo s lidmi. Ostatně nejenom bohové, nýbrž také ostatní božské bytosti včetně hvězd a jiných kosmických živlů se mohou vzhledem k historii počátků osamostatňovat. Mytické univerzum tak představuje jakési množení forem nadpřirozeného: nadpřirozené polobožské-pololidské; héróové, královští synové vylovení z vod; námahy, bolesti, hrdinské činy, ordalia; táž mytická intence na sebe může brát nejrůznější podoby nadpřirozeného, hraničíc brzy s teologií, brzy s kosmologií, tu s astrologií, tam s epepéj. Lze v tomto ohledu hovořit o jakési *expanzi postav* či *představ* v mytickém univerzu; o tento aspekt se v německém idealismu opře hodnocení mýtu jakožto „představ“; od samého počátku však bylo na místě spojovat dramatickou formu s instaurační funkcí; teprve je-li toto pouto uvolněno či snad dokonce přerušeno, ztrácí mýtus svoji specifičnost mezi ostatními druhy „vyprávění“, podrobenými strukturální analýze.

Druhý důsledek se týká praktické funkce mýtu; mnohé antropologické školy zdůraznily pouto, které velmi úzce spojuje mýtus s ritem. Mýtus, praví se, zakládá ritus tím, že stanovuje paradigma jednání. Tak bylo kupř. ve starozákonní oblasti vyjasněno pouto mezi velikým vyprávěním o stvoření a rituálem Nového roku, během něhož býval čten mýtus a na trůn uváděn král; to, co bylo ve skandinávské škole nazváno „ideologií krále“, se opírá o tuto filiaci mezi mýtem, ritem a královskou

institucí. Toto pouto je nutné pochopit co do jeho principu; v mře, v níž mýtus ustavuje spojení mezi časem dějinným a časem prvotním, stává se vyprávění o původu paradigmatickým pro přítomný čas: hle, jak byly věci založeny na počátku, a stejně tak jsou i dnes. Patří k základní významové intenci mýtu, že může být opakován, aktivován v ritu. Tak jako v předešlém případě, i toto pouto je předmětem expanze zcela zvláštního stylu, která z ritualizace činí autonomní proces; zdá se pak, že mýtus je nesen ritem; nebo se přinejmenším jeví jako pouhý podklad pro vyprávění, které ustavuje ritus. Lze potom říci, že mýtus náleží k etiologii ritu. Může-li být mýtus rituálně znovuprožíván, lze jej považovat za instrukci umožňující vykonávat ritus, a tak opakovat tvůrčí akt. Rýsuje se tak následující příznačná posloupnost: nejprve základní historie, pak paradigma a nakonec rituální opakování. Tato posloupnost je nicméně založena na vztahu mezi časem prvotním a časem dějinným.

Třetí důsledek se týká *psychologických* implikací mýtu, tak jako se předešlý týkal jeho implikací *institucionálních*. Na základě instaurační funkce mýtu je totiž možné objasnit emocionální dimenze posvátna; spojení mezi časem dějinným a časem prvotním rozvíjí určité charakteristické *afekty*, právě ty, které popsal Rudolf Otto ve své proslulé knížce *Posvátno*. Otto vidí původ posvátného v ambivalentním pocitu strachu a lásky, s nímž se mytický člověk obrací k *tremendum fascinatum*. Tato emocionální poloha, příznačná pro posvátno, je pochopitelná, uvážíme-li, že člověk skrze vyprávění o původu vystupuje z času dějinného směrem k času základnímu, a to jak aktem vyprávění, v němž se stává současně počátků, tak reaktivací smyslu vyprávění v rituálním úkonu. Lze tu hovořit o jakési emocionální reaktivaci, která je jakoby doplňkem k prvku představivému a paradigmatickému, jež jsme popsali výše; „žít podle“ mýtu znamená přestat existovat pouze v každodenním životě; recitativ a mýtus uvádějí v pohyb určitý druh emocionálního zniternění, jehož plodem je cosi, co bychom mohli nazvat myto-poetickým jádrem lidské existence.

Ve spojení s těmito svými třemi důsledky nabízí definice mýtu jako vyprávění o původu jasné rozlišení mezi mýtem a pověstí. Pověst nic neustavuje: ani ve vyprávění ani v konání ani v hlubinné afektivitě. To dělá pouze mýtus.

Definice mýtu jako vyprávění o původu je navzdory formám expanze, o nichž jsme hovořili — expanzi figurativní čili imaginativní, expanzi paradigmatické a expanzi emocionální — definicí ohraničující. Na tento její ohraničující ráz poukážeme nyní tím, že budeme postupně srovnávat mýtus s jinými formami řeči, které rovněž plní instaurační funkci, avšak jinými prostředky, než je vyprávění o původu. Budeme

postupně zkoumat vztah mezi mýtem a „dějinami spásy“ (německy *Heilsgeschichte*), mezi mýtem a moudrostí a mezi mýtem a eschatologií.

Mýtus a dějiny spásy

Dějiny spásy, typické pro hebrejskou literaturu, zvláště v Hexateuchu, spočívají na narativní organizaci příbuzné mýtu, avšak s odlišnou strukturou a intencí. Zatímco mýtus uvádí ve vztah čas dějinný s časem prvotním, spojují dějiny spásy vyznání víry s vyprávěním o skutečích vysvobození. Příkladné je v tomto ohledu vyprávění Deuteronomia (XXVI, 5-9). Zde nikterak neběží o mytické vyprávění v přísném smyslu, jak jsme je právě vymezili; je to „vyprávění — vyznání“, zahrnující dějiny Izraele od cesty do Egypta, přes zakládající událost Exodu až po dar zaslíbené země. Tato velká sekvence, soustředěná kolem určité centrální události a ohraničená dvěma jinými, časově přesně určenými událostmi, tvoří základní strukturu, do níž jsou přijímána rozmanitá další vyprávění a kroniky různého původu, které byly do prostoru tohoto velkého vyprávění jaksí interpolovány. Tak je do nesmírně uvolněné původní struktury vložena sága o praotcích stejně jako zjevení jména na hoře Horeb, zjevení velkých zákonodárných dokumentů na Sinaji, přechod přes poušť; lze si všimnout, jak rozličné jsou narativní materiály — theofanie, zákonodárné dokumenty atd. — jež jsou takto vtaženy do gravitačního pole starého kréda, které začíná u aramejského předka, hrdiny cesty do Egypta; redaktoři jahvistické a elohistické tradice promítli narativní schéma ještě dál nazpět, takže do něho díky opakovanému rozšiřování téže formy pojali příběhy předků, ságy o praotcích a nakonec i mýty o původu.

Díky tomuto uvolnění narativního schématu, interpolacím, kterými bylo obohaceno, a přitažlivosti, kterou mělo pro ostatní dokumenty, mohla řeč tak odlišného druhu, jako je řeč stvořitelských mýtů, pocházejících z akkadské, sumerské a kananejské kulturní oblasti, splynout s *Heilsgeschichte*. Na jedné straně můžeme hovořit o tom, že se mýtus při setkání s dějinami spásy historizoval: akt stvoření je umístěn do čela skutků vysvobození jako první akt spásy. Je zřejmé, jak k tomu mohlo dojít: sága o předcích dovolovala svým sestupem stále hlouběji vždy k původnějšímu předkovi pojmout stvořitelské mýty jako jakousi předmluvu k dějinám národů, představovaných praotci, k dějinám jež samy opět sloužily za předmluvu k velikému recitativu kréda z Exodu. Lze si povšimnout, že obě formy řeči jsou na sebe napojeny tam, kde dochází k povolání Abrahama, které uzavírá historii počátku a otevírá dějiny praotců.

Je nicméně také možné hovořit naopak o tom, že se *Heilsgeschichte* při setkání s vyprávěním o původu mytisovala; přísně vzato je každý

mýtus mýtem stvořitelským: kdysi, za prvních časů, bůh tvořil či bohové tvořili; původ a kosmogonie tak spadají v jedno; avšak mýtus přestává být v přísném slova smyslu kosmogonický, považujeme-li stvořitelské akty, instaurace, jež jsou vůči stvoření pozdější, za pokračující tvorění: kosmogonie — jsouc sama vtělena ve vyprávění o původu — přechází postupně v antropogonii. Na druhé straně do sebe kosmogonie pojímá i destrukuraci, „znetvoření“, které opět cosi zahajuje, totiž nynější postavení člověka: špatného, trpícího a smrtelného; odtud mýty o katastrofách, odehrávajících se uvnitř kosmu, náhlé změny k horšímu, pády; proto je též původ člověka dvojitý: na jedné straně stojí člověk, jak byl stvořen na počátku, na druhé straně nynější člověk, jak vyšel z původní katastrofy.

Nyní je zřejmé, jak mohla *Heilsgeschichte*, přestože je svým původem na mytické struktuře nezávislá, podlehnout zpětnému nárazu ze strany mýtu, který do sebe pojala: osvobozující skutek bude moci představovat nové stvoření, nový počátek. Zajímavý je v tomto ohledu mýtus o potopě; je to mýtus znovustvoření, spojený s mýtem chátrání, destrukce. Každé vyprávění o obrodě tak podléhá přesile mýtu, a to díky následující hluboké příbuznosti: vše, co se v tomto světě počíná, je počátkem světa; stvoření rozumíme pouze prostřednictvím znovustvoření. Na druhé straně však ke každému tvoření náleží slavnostní povaha tohoto, co bylo započato kdysi, *in illo tempore*. Veškerá figurativní a imaginativní schopnost, všecek rituální exemplarismus a veškerá hlubinná afektivita jsou pak orientovány k novému stvoření; jedním z hlavních problémů biblické kritiky je pochopit, jak do sebe struktura *Heilsgeschichte* pojala mýtus i s jeho nábojem představitivým, paradigmatickým a afektivním. Ustavení národa aktem osvobození se tak stává dějinným klíčem k předdějinnému stvoření.

Mýtus a eschatologie

Nyní je nutné prozkoumat druhé pomezí mytické oblasti: tam, kde hraničí s eschatologií; rovněž zde máme před sebou dvě odlišné formy řeči, určené dvěma významovými intencemi, které mají různou povahu, které však na základě jistých vnitřních nároků svého obsahu mohly navzájem splynout a vytvořit tak něco, co lze nazvat eschatologickými mýty. Mýtus a eschatologie jsou v zásadě dvě různé struktury. Lépe to pochopíme na spojení mýtu s *Heilsgeschichte* a eschatologie s proroctvím. Mýtus a *Heilsgeschichte* mají ten společný rys, že se obracejí do minulosti; proto je jim společná forma vyprávění. G. von Rad mohl spatřovat hlavní úkol teologie Starého zákona ve snaze pochopit dichotomii mezi těmito dvěma velkými způsoby řeči, kolem nichž se

teprve pořádají její další formy.

Jsou totiž dva způsoby, jak vytvářet tradici: jednak vyprávěním o zakládajících činech a jednak zvěstováním nové ekonomie dějin. Proctví předpokládá čas vyprávění, nicméně proto, aby se s ním rozešlo. Předpokládá ho v tom smyslu, že čas proctví nemůže být ničím jiným než časem božských počinů, časem dějin s Bohem. Rozchází se s časem vyprávění především v tom, že je zaujato skutečnými dějinami, nikoli konstituovanými tradicemi: vyslovuje bezprostředně hrozící událost (asyrská hrozba na obzoru Ámosově a Izajášově, hrozba ze severu, Novobabylónané pro Jeremiáše, vzestup Kýrovy Persie pro Druhého Izajáše); na tyto události a na jejich hrozivou blízkost aplikují proroci kategorie dějin spásy v jejich kanonické podobě, avšak proto, aby tyto dějiny prolomili. Proctví je překročením vyprávění: na obzoru je nový Jahvův zásah, který zastíní zásah starý. Je to tedy Bůh osvobozujících skutků, ustavuje však nové dějiny; tyto dějiny jsou představeny analogicky jako nový exodus a nová smlouva.

Veškerá minulost je rázem jakoby „metaforisována“: zaslíbená země se stává symbolem toho, co není dosaženo. Budoucí a nová událost rozbíjí všechny kategorie vyprávění; k ustavení nového řádu totiž podstatně náleží nový zlom, který je představován soudem — znamením zhroucení veškeré jistoty; proctví znamená především přerušeni tradice, vyčerpání minulých dějin spásy, zrušení všeho, co se stalo; na pozadí tohoto zneplatnění minulosti je vyhlášen vpád nových skutků mimo oblast spásy osvobozujících skutků, jež jsou předmětem recitace vyprávěného vyznání. Tak vypadá proctví, opak vyprávění. A přece muselo proctví vstoupit do nového svazku s mýtem ve formě eschatologie.

Hovořili jsme již o tom, jak mohlo dojít ke spojení mýtu s dějinami spásy, aby tak vznikla na jedné straně myšlenka stvoření pochopeného jako první ze skutků spásy a jednak myšlenka osvobození pochopeného jako stvořitelství akt. Eschatologie, zvláště v pozdní literatuře hebrejského kánonu, rozvíjí formu proctví, která je s to vejít v nový svazek s mýtem. Eschatologie je jakožto představa o posledních koncích určitým druhem proctví, nicméně vně dějin, na jejich konci. Zatímco proctví se týká něčeho, co hrozí bezprostředně *uvnitř dějin*, eschatologie zvěstuje nové stvoření, které přichází *odjinud* v důsledku kosmické katastrofy.

Není těžké pochopit, jak se navzdory zjevnému protikladu mezi příslibem něčeho jiného a opakováním téhož mohla mytologizovat i tato nová struktura. Položíme-li totiž větší důraz na novost stvoření než na jeho dávnověkost, může se mýtus stát nejenom mýtem o minulém

založení, nýbrž mýtem o každém založení budoucím; proto jsme také pozorovali, že mýtus může vyprávět o zrození nových věcí ve světě, které již existují, především o zrození člověka a o zrození nového člověka. V tomto ohledu je ritus nepochybně činitelem „zbudování“ mýtu; přemítání o původu se může obrátit do budoucna prostřednictvím exemplárního výkonu ritu, který situaci původu uvádí zpět do přítomné existence. V tomto smyslu se vzpomínka na stvoření stává pojednou příslibem do budoucna; mýtus je pro svoji exemplární povahu modelem pro každé příští stvoření; každé nové zrození je rekapitulací prvního zrození; všechny počátky jsou opakované počátky. Tak se např. v Babylóně o velkém svátku Nového roku každý Nový rok podílí na prvotním dni.

Přibuznost, která co do smyslu spojuje mýtus o počátku s mýtem o konci, je tedy pochopitelná následujícím způsobem: všechny minulé počátky, aby se mohly stát mýty o nových počátcích, jsou do určité míry mýty o konci; za námi je mnoho konců světa, svět se mnohokrát navrátil k chaosu a znovu se z něho vynořil. V theogonii se dokonce vyskytuje konec jistých bohů, „smrt bohů“; uvedení Marduka na trůn je konec starých bohů; Zeus znamená smrt Kronovu; tragédie vypráví o konci hněvu Erynií a o vzestupu Apollóna, boha světla. Každé nové stvoření je koncem starého stvoření, určitého věku světa; např. potopa je zároveň koncem světa a vynořením se světa. A tak i mýty o konci zůstávají mýty v té míře, v níž na představu konce přenášejí ustavující sílu mýtu.

Zřejmý je však také rub tohoto spojení: nakolik eschatologie přejímá od stvořitelství mýtů své modely, natolik ztroskotává, má-li si ustavení nové éry představit jinak než jako restauraci toho, co bylo původně. V tomto smyslu se pak lze ptát, zda eschatologie tím, že přejímá náboj mýtu, neztrácí něco ze své významové intence, která je naprosto opačná. Předpověď o Božím království jakožto proctví o Bohu, který přichází, není opakováním počátků, nýbrž čímsi zcela jiným; v tomto smyslu je legitimní hovořit o tom, že k jádru smyslu předpovědi království Božího dospějeme pouze demytizací, jestliže ji chápeme ve vlastním slova smyslu, tj. jako návrat k prvotnímu momentu proctví, které příslib něčeho jiného odděluje od opakování téhož ostřím soudu a smrti.

Mýtus a moudrost

Není jisté, zda jsou tímto dvojím vztahem mytického univerza na jedné straně k univerzu dějin spásy a na druhé straně k univerzu proctví a eschatologie vyčerpány všechny možnosti vzájemné výměny

mezi mýtem a jinými formami řeči jakožto nositeli jiných modů myšlení. Hranice s mudroslovnou literaturou či krátce s moudrostí si žádá neméně pečlivého prozkoumání. Třebaže je tato literatura ve své redigované podobě ve srovnání s dějinami tradic a s proroctvím patrně pozdější, zdá se, že žije utajena uvnitř mýtu samého. Moudrost není prvotně udílením rad člověku, nýbrž pokusem o prozkoumání univerza, který je veden snahou osvojit si a ovládnout jeho nesmírnou rozmanitost. Pod tímto zorným úhlem pocházejí z této průzkumné aktivity klasifikace živých bytostí, rostlin, kamenů stejně jako klasifikace národů a událostí, a přesněji klasifikace binární (mužské — ženské, nebe — země, světlo — temnota, živá bytost — neživá bytost, dech — tělo, divoký — domácí, čistý — nečistý, zahrada — step, strom života — neplodná tráva): obecně vzato jsou všechny pokusy o pojmenování stvořených věcí vyslovením vztahu univerza k našemu myšlení.

Tato hranice mezi mýtem a moudrostí je o to méně zřetelná, že mýtus, tak jak jej odhaluje strukturální analýza, v neuvědomělé vrstvě myšlení sám na takovéto klasifikační logice spočívá. Naproti tomu však můžeme říci, že to, co mýtus dělá neuvědoměle, dělá moudrost vědomě. Tuto mudroslovnou aktivitu bychom neměli podceňovat: i samotné rituální předpisy spočívají na takovýchto klasifikacích, které jsou známkou společného základu náboženského i vědeckého myšlení; pojmenovávat znamená hledat určitý význam a určitý řád; touto svojí mudroslovnou stránkou mýtus nespadá do oblasti báje, nýbrž souvisí přímo s infrastrukturou myšlení. Implikace tohoto prvního stupně moudrosti nejsou nikterak zanedbatelné: klasifikace totiž znamená, že duch činí určité rozhodnutí tvář v tvář nejednoznačné skutečnosti; rozhoduje mezi podobností a rozdílností, mezi příbuzností a protikladností, mezi plynulostí a nesouladností, mezi ano a ne.

Na základě tohoto uspořádání mohou pak být průzkumné postupy aplikovány i na samotného člověka; hledání smyslu zde dostává existenciálnější rozměr, nemění však zásadně svůj směr. Dosah moudrosti je etický v míře, v níž se svět jeví jako ohrožený smysl: poznávat svět znamená, že jsme s to ve světě žít tím, že čelíme absurditě.

V tomto smyslu můžeme říci, že i samotné mýty o původu mají určitý mudroslovný rozměr, neboť pochopit, jak věci začaly, znamená vědět, co znamenají nyní a jakou budoucnost člověku nadále otevírají. Skutečně se zdá, že funkcí mýtů o pádu je restaurovat určitý smysl v situaci ne-pořádku a beznaděje; tyto mýty působí jakési usmíření s temnými oblastmi lidské zkušenosti; zpřítomňují onu noční tvář, s níž člověk bude muset žít. Moudrost však vždy k recitativu o původu přidává uchopení smyslu v aktuální situaci ohrožená a nejistoty. Moud-

rost tak do srdce mýtu uvádí moc otázky: Proč není život jenom požehnaním, ale také prokletím? Proč ne zahrada, ale step? Proč ne volno, ale práce? Proč ne přátelská příroda, ale divoká zvěř? Proč ne jenom láska, ale také porodní bolesti? Proč ne krása těla bez oděvu, ale hanba a stud? Proč ne zákony, které dávají život, ale zákony, které plodí přestupek? Proč ne radost ze života, ale rozpad v prach? Tím, že odpovídá na tyto otázky, tím, že nabízí světu lidské zkušenosti význam, rozvíjí mýtus moudrost pro život.

Rekonstruujeme-li tedy protiklady mýtu a jiných forem řeči a nastíníme-li hru výměn mezi všemi těmito formami, můžeme odhalit určitý horizont smyslu, ve kterém by vyprávění, mýty, prorocství a moudrost směřovaly společně k vytvoření celistvého jazyka, směřujícího hlas s gestem, přednes s rituálním úkonem, subtilnost distinkcí s hloubkou citu, paměť s nadějí. Právě z této těsné blízkosti k ostatním formám řeči čerpá mýtus svůj nejhlubší význam, který — podle slov Jean-Paula Audeta (jenž se nejvíce zasloužil o znovuodhalení významu mudroslovné literatury) — spočívá v tom, že mýtus předkládá „ucelující osvojení“ veškerého dědictví určitého společenství.

3) MÝTUS A FILOSOFIE

Můžeme se nyní na konci našeho pátrání vrátit k otázce, kterou jsme si položili úvodem a která vyvstává tam, kde se mýtem nesený pohled na svět setkává s požadavky filosofie. Omezíme se zde pouze na problémy, které mýtus staví před novodobou a současnou filosofii, přitom se však dáme i nadále vést počáteční antinomií mezi *mythos* a *logos* v řecké filosofii.

Touž antinomií totiž znovu objevuje i moderní a současná filosofie. Jeden ze způsobů, jak ji ukázat, spočívá v jejím umístění na úrovni představ pochopených v tom smyslu, v němž jsme tohoto slova užívali, když jsme pojednávali o prvním z důsledků definice mýtu jako vyprávění o původu. Filosofie se totiž s mýtem a s jeho epistemologickým nárokem setkává v první řadě jako s představou. Z problému *mythos* — *logos* se tak stává problém „představa — pojem“. Je-li filosofie pojmovým myšlením, spočívá otázka v tom, zda na představu, jejímž nositelem je mýtus, můžeme pohlížet jako na předběžnou podobu pojmu. Existují dvě odpovědi: buďto může být představa převedena na pojem (ale nač potom tato oklika, jejíž zbytečnost ukázaly antické teorie alegorie); anebo, jestliže zastáváme nepřevoditelnost představy na pojem, v čem bude naopak spočívat úloha racionality?

Zvláště poučné jsou odpovědi, které na tento paradox dávají Kant a Hegel; tyto dvě filosofie se dvojím různým způsobem pokoušejí

udržet primát pojmu (každá ovšem v jiném smyslu slova), ale dát přítom za pravdu i představě. Řešení, která tyto dvě filosofie předkládají, lze považovat za dva filosofické modely, které nebyly překonány; všechny ostatní diskuse, vyvolané tímto problémem, tak či onak předpokládají polaritu mezi Kantem a Hegelem.

Kantova interpretace mytologie

Kantovu odpověď na otázku, jaké postavení zaujímá představa v ekonomii filosofie, nelze hledat pouze v *Náboženství v mezích pouhého rozumu*. Tato dílčí odpověď čerpá svůj smysl z celkového rozvrhu filosofie mezi. Filosofie mezi označuje nárok na poznání absolutních předmětů, jak jsou mimo sféru smyslové zkušenosti a vědeckého poznání, za iluzi. Mytický svět podléhá v tomto smyslu Kantově kritice „transcendentální iluze“; ta se totiž nevztahuje pouze na klasické metafyzické důkazy, nýbrž na celek supranaturalistických stanovisek, jež jsou nesena celou velkou kulturou.

Kantova filosofie však není pouhým pozitivismem. Jestliže existuje cosi jako transcendentální iluze, je tomu tak proto, že rozum se neomezuje na rozvažování a že se dožaduje něčeho *nepodmíněného*, co by stálo v čele celé řady podmínek; toto *nepodmíněné* lze „myslet“, nelze je však „poznat“. Toto rozlišení mezi myšlením a poznáním otvírá jistou možnost interpretace mýtů. Je-li totiž mýtus odsouzen jako implicitní metafyzika, je zároveň uschnout přijmout smysl ze svého vztahu k *nepodmíněnému*. Nicméně jaký smysl? Pro Kanta to může být pouze smysl etický. Jediným překročením mezi, které neznamena návrat k transcendentální „iluzi“, je vztaženost naší svobody k mravnosti.

Jedině na tomto praktickém základě lze nalézt místo pro „postuláty“ týkající se Boha, nesmrtelnosti a svobody. A jediné na pozadí těchto postulátů praktického rozumu může filosofie „v mezích pouhého rozumu“ pochopit něco z náboženských představ. To je totiž v silách filosofie a je to dokonce jejím úkolem, je-li konfrontována s problémem zla. Možnost překonat zlo je možností svobody stát se skutečností, a nebýt pouhým požadavkem či snem. Je potom myslitelné, že rozumová naděje nalezne oporu v představách, které zobrazují vítězství „dobrého principu“ nad „zlým“. To, co bychom mohli nazvat *schématy* či *symboly* „vítězství nad zlem“, chápe filosofie - nejenom ve svých mezích, nýbrž také na svých hranicích - jako „obrazné představy“, které jsou oporou rozumové naděje.

Jistě, Kant nepřemýšlel o mýtech, nýbrž o křesťanství; přesto nám nic nebrání, abychom na celek onoho pohledu na svět, který jsme představili výše, nevztáhli Kantovu koncepci, podle níž je na úrovni imaginace „symbolisován“ *požadavek smyslu*, který vychází z rozumu

samého. Jádro Kantovy interpretace mytologie můžeme nalézt především v parergách jeho *Náboženství v mezích pouhého rozumu*; „parergy“ totiž Kant rozumí takové představy, které nejsou jenom v mezích pouhého rozumu, nýbrž na jeho hranicích. Filosofie mezi, která je zároveň praktickou filosofií, tak může pravdu mytického univerza přijmout jako poznání této hraniční oblasti.

Avšak za jakou cenu: mýty jsou srozumitelné pouze potud, pokud je zbavíme veškerého spekulativního dosahu a spojíme s praktickou funkcí rozumu, což v posledku znamená s podmínkami uskutečnění lidské svobody. V tomto smyslu lze říci, že Kant otevřel cestu existenciální interpretaci mýtů.

Hegel a náboženské představy

Hegel otvírá jinou možnost. Náboženské představy pro něho nejsou za hranicí, kterou si předepisuje rozum vymezující sám sebe, jsou naopak před dovršením vědění, v sebevědomí absolutního ducha. Náboženské představy nejsou tedy až na samém pokraji mezi, náležejí k předposlední etapě cesty, která vrcholí absolutním vědomím. Ba více: mezi obsahem náboženství a obsahem filosofie ani nemůže být rozdíl, neboť nemohou existovat dvě sebevědomí absolutního ducha. Náboženství se od filosofie neliší co do obsahu, nýbrž co do stupně vědění. Náboženství zůstává v oblasti představy; jediné filosofie dospívá k pojmu. Hegel tak rozbíjí úzký rámec Kantovy praktické filosofie a navrácí tím mytickému univerzu jeho vztah ke spekulativní pravdě.

Avšak jaký vztah? Jak se vyprostit z antinomie, podle níž musí být představa buďto nadbytečná, nebo nepřekročitelná? Co z Hegelova díla zůstává, je koncepce hierarchického uspořádání světa představy a myšlenka dynamismu, který neodvratným pohybem „zrušení“ (*Aufhebung*) unáší představu k pojmu. Mytickému světu v Hegelově filosofii náboženství odpovídají první dva stupně toho, co nazývá náboženstvím: „přirozené náboženství“ a „náboženství esteticko-mravní“. Na obou těchto úrovních má svět představy své plné oprávnění; právě v podobě představy přijímá absolutní duch podstatnou pravdu, kterou je třeba ustavičně proměňovat v sebevědomí a v pojem. Zároveň je ale třeba stále se vracet k tomuto počátečnímu východisku, kde duch je věcí, kamenem. Neboť právě ve smyslovém zobrazení si neustále ověřujeme, že duch není daleko od nás, že má sílu dát se poznat. Zároveň je však úkolem filosofie, aby ukázala, že toto odcizení nese samo v sobě požadavek svého překonání. Tvzení, že „musí zemřít idol, aby se mohl zrodit symbol“, lze jistě připsat Hegelovu vlivu. Smrt idolů je totiž průvodním jevem vzestupu představy k pojmu.

Existuje především smrt představ přirozených, tj. toho, co bychom dnes s Mirceou Eliadem nazvali „kosmickými symboly“: schopnost

těchto symbolů zjevovat absolutno je nicméně živnou půdou všech vyšších symbolů, které na tomto základě vyrůstají. Smrt přirozených symbolů byla dokonána v řeckém umění a v řeckém náboženství; na rozdíl od kosmických a animálních symbolů, ba narozdíl od geometrického symbolismu pyramid a obelisku, je řecká socha již *sebou*; je však nutné postoupit ještě k druhé smrti, ke smrti samotné hellénské postavy. Této smrti řecké „sochy“ odpovídá zrození komedie a interiorisace sebe v římské právní osobě. Doprovází ji mocný pocit úzkosti a prázdnoty. Právě při této příležitosti pronáší Hegel svůj slavný výrok: „Bůh je mrtev“, vypůjčený z jednoho lutherského velkopátečního hymnu.

Právě na tomto pozadí smrti se pak odehrává onen jediný projev, o kterém Hegel říká, že je „zjevením“ ducha, který je tu, totiž křesťanské vtělení. Nicméně i zde si společenství osvojuje smysl této absolutní manifestace nutně v určitém procesu smrti. Vláda představy totiž nebyla vtělením ještě zrušena. Pouze na sebe vzala novou podobu, podobu události na jedné straně a podobu interpretace ve společenství na straně druhé. To je důvod, proč musí být celý spekulativní obsah křesťanství reinterpretován jazykem pojmu.

Dlouho bude ještě předmětem diskuse otázka, zda se mytické univerzum nerozpadlo pod rukama daleko spíše Hegelovi, když je učinil poslední etapou na cestě, která vrcholí absolutním věděním, nežli Kantovi, jehož filosofie mezí ponechává to, co nemůže pojmut do svého vlastního obvodu, mimo svůj dosah, ale vidí to takřkajíc na své hranici.

Zdá se nicméně, že Hegel stanovil pro moderní hermeneutiku určitý počet pravidel, která nebyla překročena. Za prvé, mytická představa má určitý smysl. Tímto smyslem je propůjčit absolutnu zjevnost mezi námi. Za druhé, tento smysl sídlí zprvu ve velmi materiálních představách, které výrazům absolutna dodávají podstatnou plnost. Za třetí, představa není nehybná malba; je to myšlenkový dynamismus, který tihne k sebezrušení v pojmu; v tomto ohledu lze říci, že Hegel je původcem zásady, podle níž interpretace není vůči interpretovanému předmětu čímsi vnějším, nýbrž je požadavkem samotného symbolismu, který takřkajíc spěje ke své vlastní exegesi; představa, jak říkal Luther o bibli, „interpretuje sama sebe“. Za čtvrté, tento interpretační pohyb v sobě zahrnuje určitou smrtelnou etapu; to nás nemusí udivovat. Naráželi jsme stále na téma zániku jednoho světa jako podmínky každého stvoření jiné nové éry. Tato smrt není pouze tím, o čem představa vypovídá — např. v symbolismu božského hněvu, proměňujícím vyprávění o původu v proctví o konci — nýbrž také tím, co působí v samotné výstavbě představy: *symbol je představa umírající na cestě k pojmu.*

A konečně, významový směr, šipka smyslu, prostupující všemi těmito dynamismy, ukazuje k vynoření exemplárního symbolismu, jímž je samo vědomí, ve kterém sídlí absolutno. V tom spočívá filosofické ospravedlnění a — můžeme-li se tak vyjádřit — filosofické odůvodnění onoho rysu, který jsme odhalili na konci pátrání po významové intenci mýtu, že totiž mýtus nabývá smyslu jen v polyfonii všech forem řeči, v horizontu „ucelujícího osvojení“.

Volba mezi Kantem a Hegelem je svízelná; jistě je nelze spojit dohromady a přičíst jednoho k druhému; lze nicméně pomocí určitého vzájemného usměrnění alespoň zmírnit vzájemné kontrasty. U Kanta hrozí nebezpečí, že redukce světa náboženských představ na svět praxe uvede náboženské představy v osudové spojení s moralismem; zde je pak na místě připomenout spolu s Nietzsche, že „jedině mravní Bůh byl zavržen“. Avšak Hegelův nárok na absolutní poznání není o nic méně podezřelý. Neboť kde se filosofie zdržuje? Což představy stojí mimo celou hru?

Nabízí se otázka, zda není možné odhalit znovu takový smysl samotné etiky, který by nevycházel tolik z ideje povinnosti a závazku jako z puzení ženoucího otroka za osvobozením. Jestliže pochopíme etiku tímto způsobem jako soubor podmínek uskutečnění svobody, bude každé sebeporozumění etické a bude možné tvrdit, že symbolické poznání je dlouhou oklikou, na níž sobě odkrývá podmínky svého vlastního ustavení. Což není ustavení dějinného času první funkcí mýtu?

V tomto ohledu je Kant bohatší, než se na první pohled zdálo; mytický svět není pouhým prodloužením našeho smyslu pro povinnost, k němuž není co dodávat. Mytický svět neodpovídá na otázku „Co mám dělat?“, nýbrž na otázku „Več smím doufat?“, na otázku, která je vepsána v požadavku dovršení úplného předmětu vůle. A nelze naopak říci, že Kant usměrňuje Hegela? Absolutní vědění není vůči celému procesu představy vnější; je tím, co ji vnitřně napájí a co přejímá její dynamismus i proces jejího sebezrušení. Pojem v tomto smyslu není doplněním představy, nýbrž jejím vnitřním světlem. A tato pravda hledající sebe samu není ničím jiným než uvědoměním absolutna v nás. Je-li tomu tak, odpadá problém volby mezi čistě praktickou a spekulativní interpretací mytického symbolismu: mytická představa směřuje svojí významovou intencí právě k onomu celku smyslu, který Hegel nazýval „pojmem“, a pojmu zároveň poskytuje oporu onoho schematismu, který Kant nazýval „uměním skrytým v hlubinách přírody“.

Bibliografie:

MÝTUS A JAZYK:

Aristotelés, *Poetika*.

R.Barthes, *Mythologies*, Paris 1957.

E.Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1966.

C.Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris 1958; *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris 1962; *La Pensée sauvage*, Paris 1962; *Mythologiques*, sv. 4, Paris 1964-1970.

G. von Vries, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, 1961.

MÝTUS A EXISTENCE:

R.Bultmann, *Jesus*, 1926; *Jesus Christ and Mythology*, 1958; *Glaube und Verstehen*, 1952.

M.Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris 1943, reed. 1969; *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, reed. 1953; *Aspects du mythe*, Paris 1963; *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris 1971.

R.Otto, *Das Heilige*, 1917.

G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 1957.

P.Ricoeur, *La Symbolique du mal*, Paris 1961.

MÝTUS A FILOSOFIE:

S. Freud, *Totem und Tabu*, 1912-1913; *Das Unbehagen in der Kultur*, 1930; *Die Zukunft einer Illusion*, 1927; *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939.

W.K.C.Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, Londres 1950.

G.W.F.Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 1807; *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, 1817; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, 1832.

I.Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793.

F.Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 1883-1884; *Jenseits von Gut und Böse*, 1884-1885; *Zur genealogie der Moral*, 1887; *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, 1896.

J.Pepin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1958.

Platón, *Dialogy*.

B.Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1946.

F.W.J.Schelling, *Philosophie und Religion*, 1804; *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhangenden Gegenstände*, 1809; *Philosophie der Mythologie*, 1857.

Přeložil Filip Karfík