

Beláňová, Andrea

Hra s mytémy : aplikace Lévi-Straussovy strukturální analýzy na japonský mýtus o zmizení slunce

Sacra. 2011, vol. 9, iss. 1, pp. 65-73

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118566>

Access Date: 03. 12. 2024

Version: 20220831

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

Hra s mýtými: Aplikace Lévi-Straussovy strukturální analýzy na japonský mýtus o zmizení slunce

Andrea Beláňová, FF MU, Ústav religionistiky
e-mail: drejka@mail.muni.cz

Abstract

The article is reflecting application of the famous method of structural analysis by Claude Lévi-Strauss on an old Japanese myth. The French scholar left a monumental work which is a big challenge for every student of anthropology and cultural studies. His specific way of analyzing the myths searches for the universal structure of human thinking. Lévi-Strauss focused especially on the myths of North American Indians where his theory works quite well. What happens if we use his method for a myth from very different cultural area? And what does it tell about Lévi-Strauss's method itself? The myth of god siblings of Amaterasu and Susanoo is usually declared as the explanation of „disappearance of the sun“. Could the view of Lévi-Strauss bring something really new?

Key words

Claude Lévi-Strauss, structural analysis, Japanese myth of disappearing of the sun, universal structure of mind, levels of myth

Klíčová slova

Claude Lévi-Strauss, strukturální analýza, japonský mýtus o zmizení slunce, univerzální struktura mysli, úrovně mýtu

Úvod

Prvotním cílem této práce bylo vyzkoušet, jak by v praxi vypadala aplikace jedné z nejslavnějších teorií zabývajících se problematikou mýtu na konkrétní pramenný materiál, vybraný záměrně tak, aby bylo možné nový pohled konfrontovat s jinými výklady a interpretacemi. Tento pokus pak měl při dodržení správného postupu odhalit možné slabiny a přednosti dané teorie – strukturální analýzy Clauda Lévi-Strausse. Vzhledem k tomu, že mé snahy směřují především k analýze konkrétního materiálu, bude teoretická základna zmíněna pouze na těch místech, kde bude nutné přiblížovat jednotlivé kroky při práci.

Výběr materiálu: Mýtus o zmizení slunce

Lévi-Strauss vycházel při svých analýzách primárně ze souboru mýtů jihoamerických indiánů.¹ Asi nejznámějším materiálem Lévi-Straussova rozboru byl pak severoamerický mýtus o Asdiwalovi, strukturální analýzu se ale její autor pokoušel aplikovat např. i na řecké mýty (např. mýtus o Oidipovi, viz níže).

Mým cílem bylo však zvolit takový materiál, který by pocházel z co nejodlišnějšího kulturního okruhu (odlišného je zde myšleno vůči kulturnímu zázemí autora teorie a jeho hlavním oblastem zájmu). K tomuto účelu se mi japonská kronika *Kodžiki* z 8. století n. l. jevila jako vhodný materiál, ve kterém se mohlo zachovat, jak je Lévi-Strauss nazývá, tzv. primordiální myšlení.² *Kodžiki* je souborem, který jeho autoři kompilovali z mýtů zachycených v „lidové kultuře“ a dá se předpokládat, že jde o poměrně věrný obraz příběhů tak, jak byly ve společnosti tradovány. Setkáváme se zde také s odlišnými vyprávěcími postupy a samozřejmě se zcela jiným náboženským systémem.

Hned zpočátku je třeba zdůraznit, že Lévi-Strauss se při analýze nezabýval pouze mýtem jediným, nýbrž ho zajímaly především různé varianty jednoho příběhu, které při interpretaci hrály důležitou roli. Zde se však z rozsahových důvodů zabývám pouze variantou jedinou, která by mohla popřípadě posloužit jako výchozí materiál pro další práci, která by zahrнула další variace na tento mýtus a případně potvrdila či vyvrátila závěry této práce.

Amaterasu a Susanoo

Ačkoliv je *Kodžiki* uceleným souborem mýtů, které na sebe navazují a vzájemně odkazují, je možné zde vysledovat ucelené příběhy s jasným začátkem a závěrem. Jedním z těchto dílčích vyprávění je i popis konfliktu mezi božskými sourozenci, dětmi stvořitelů světa Izanami a Izanagiho. První ze souzenců, krásná Amaterasu, je popisována jako zářící bohyně slunce, která je nejen jeho vládkyní, ale zároveň – jak hovoří sám mýtus – toto nebeské těleso představuje. Susanoo sice není jejím jediným sourozencem, rozhodně jde však (minimálně v tomto příběhu) o postavu nejvýraznější. Bývá popisován jako nezkrotný a zuřivý bůh bouře, *Kodžiki* mu při jeho narození připisuje také vládu nad mořem. Zatímco Amaterasu je bohyně veskrze pozitivní povahy, boha Susanoo bychom mohli v typologii mytologických bytostí označit jako tzv. „trickstera“³, tedy postavu, která svými šprýmy a naschvály přináší zásadní zvraty v ději i běhu světa.

Příběh božských souzenců

Příběh, o jehož analýzu se zde pokusím, začíná nejasně definovanou sázkou mezi sourozenci, která se týká „kvality“ zplazených potomků. Susanoo se domnívá, že v této sázce zvítězil a projevuje svou radost různými společensky nevhodnými činy. Nejprve protrhá hráze na rýžovišti, které stavěla jeho sestra vlastníma rukama.

¹ Čerpal tak ze svého jediného terénního výzkumu, který jej uvedl v takový zmatek, že zbytek života strávil „prací od stolu“. Srov. Geertz (2000: 394–396).

² To je podle Lévi-Strausse základem veškerého lidského myšlení, jeho skutečným prapůvodem. Srov. Geertz (2000: 395).

³ Podobně jako Loki v severské mytologii či kojot v jihoamerických mýtech.

Poté svými výkaly znečistí nebeský palác, ve kterém bohyně každým rokem obřadně pojídá první plody. Amaterasu se ale z lásky svého bratra zastává a omlouvá jej. Tvrdí, že bratr jen zvracel v opilosti a ke svému ničení měl důvod. Její smířlivost ale u bratra vyvolá ještě větší řádění. Zaživa sedře kůži z nebeského grošáka a provalí jej střechou paláce, ve kterém Amaterasu s tkadlenami tkají božský oděv. Jedna z tkadlen v šoku narazí lůnem do člunku a na místě zemře. Bohyně Amaterasu, znechucená a vyděšená činy svého bratra, se odebrá do nebeské jeskyně, kde se uzavírá před světem. Tímto okamžikem se setmí nad celou zemí, kraj je pustošen všemožnou zkázou a bohové a bohyně nařikají. Následně se všichni shromáždí u úkrytu Amaterasu a snaží se společně najít řešení situace. Přinutí kohouty ze země věčného života, aby neustále kokrhali, vytepají zrcadlo, nechají vyrobit náhrdelník, obstarají si věštící náčíní a ozdoby vchod do jeskyně. Následně nad sebou mladická bohyně Ame no Uzume ztrácí vládu, svléká se do naha a začíná tančit. To bohy a bohyně rozesměje tak, až se celá země otřásá. Zvědavost přinutí bohyni Amaterasu vykouknout ven. Ptá se po důvodu radosti bohů ve chvíli, kdy je celá země zahalena tmou. Ame no Uzume odpovídá, že bohové se radují, neboť našli bohyni ještě zářivější a krásnější, než je Amaterasu sama. Nastaví jí zrcadlo, a jakmile se k němu udivená Amaterasu přiblíží, je vytažena ven a ostatní bohové zabraňují jejímu návratu do jeskyně. Naráz se celá země rozjasňuje. Susanoovi bohové rozkazují, aby za trest vykonal hojnou oběť, ostříhal si vousy a nehty, a posílají ho do vyhnanství.

Strukturální analýza: Binární opozice

Při hledání struktury nyní převyprávěného příběhu začněme po vzoru Lévi-Strausse u nejvýraznějších prvků příběhu, pro které Lévi-Strauss používal výraz *mytémy*. Můžeme jim podle něj rozumět jako základním stavebním prvkům mýtu, podobně jako lze jazyk rozložit na nejmenší možné prvky, fonémy. V této kapitole se však nezastavím u pouhého vyhledávání mytémů, nýbrž se pokusím vytvořit z nich logické dvojice, po vzoru Lévi-Strausse pak nejlépe kontrastní, tedy tzv. *binární opozice* (Lévi-Strauss 2006: 13–45; přehledně také Antalík 2000: 102–108).

Těchto opozic se v příběhu viditelně nabízí celá řada. Především jde o sourozenecký pár, bratra a sestru, zároveň muže a ženu, kteří se od sebe význačně liší povahou i chováním. V příběhu pak nalezneme také výraznou opozici světla (slunce) a tmy (absence slunečního svitu). V úrovni emocí bychom mohli hovořit o kontrastu radosti a agresivity, popř. láskyplné náklonnosti a zklamání. Z příběhu pak vystupují ještě další výrazné prvky, které bychom mohli vyjádřit v následujících dvojicích: oslava – znečištění, budování – ničení, první plody – výkaly, nebesa – vyhnanství, svět – jeskyně, kohouti ze země věčného života – utýraný nebeský hřebec, nebeská tkadlena umírající na poranění lůna – mladá bohyně tančící nahá svůdný tanec, truchlící Amaterasu – smějící se bohové. Při bližším pohledu ale zjistíme, že nejde o opaky absolutní, ale narážíme na jisté nevyrovnanosti v jejich vzájemných vztazích.

Nevyrovnání sourozenci

Zdálo by se, že v opozici bratr a sestra není nic nevyrovnaného. Z předcházejících mýtů *Kodžiki* se ale dozvídáme, že Amaterasu je velkou bohyní, která se svému otci

narodila poté, co si promnul levé oko při rituální očištění po návratu z podsvětí. Z pravého oka se zrodil jiný velký bůh, bůh měsíce Cukujomi. O něm ale ve zde analyzovaném mýtu není žádná zmínka. Bůh Susanoo se zrozuje, když si Izanagi umývá nos, a stává se bohem moře (v jiné verzi mýtu bohem bouře). Z tohoto hlediska tedy není své sestře roven a jakýkoli konflikt s ní musí vždy skončit jeho neúspěchem. Setkáváme se zde tedy s neobvyklou situací, kdy proti sobě stojí bohové odlišné moci. Z tohoto nerovného boje navíc proti očekávání vychází vítězná žena. Není bez zajímavosti, že Lévi-Strauss podobný případ nijak nereflakuje, ačkoliv se problematice nebeských těles v mýtech věnuje poměrně podrobně (např. Lévi-Strauss 2007: 193–201). Vždy ale počítá s tím, že slunce a měsíc se vyskytují společně, ať už je jejich vztah či pohlaví jakékoliv.

Analýza vztahů

Sledujeme, že Susanoo jedná oproti očekávání své sestry. Ačkoliv je radostný, začíná ničit. Nikoliv však náhodně, nýbrž zaměřuje se na nejcitlivější místa, soustředí se na destrukci toho, co jeho sestra buduje nejen pro sebe, ale pro celou zemi, potažmo kulturu. Amaterasu je tedy vskutku ztělesněním dobra a růstu, je dárkyní slunečního svitu a cenných plodin (rýže, prvních plodů). Susanoo ovšem toto plození ve prospěch společnosti systematicky narušuje. Místo aby své sestře – ženě ploditelce – byl nápomocný, uchyluje se k maření jejích plánů. Jeho chování nepřináší žádný prospěch, svým způsobem ale vyrovnává stav situace, podobně jako např. bouře čistí ovzduší. Amaterasu z lásky svého bratra stále omlouvá a tím mu dává prostor pro další „harmonizaci“, vyrovnávání sil. Susanoo ale sestře není roven a tento příliš velký dar nedokáže přijmout. Naopak, je ještě více popuzen a obzvláště krutým způsobem zabíjí nevinné božské zvíře, které své sestře okatě předhodí. Takový čin by možná ještě mohl být omluven, kdyby nezpůsobil smrt jedné z tkadlen. V této optice „destrukce a opětovného plození“ je příznačné, že tkadlena v šoku naráží lůnem do člunku. Tato scéna evokující pohlavní akt, který je jednoznačně spojený s plozením, má ale nepřírozený průběh a končí smrtí (destrukcí, popřením plození).

Sledujeme, že na tuto situaci Amaterasu zareaguje rovněž popřením plození a uchyluje se (jakožto ztělesnění životadárného slunce) do jeskyně, která zjevně ztělesňuje smrt (zásvětí život, opak světla, nicotu). V tuto chvíli je země zachváčena destrukcí (pustošena zkázou) a bohové pláčou nad tímto neadekvátním stavem. Nevyrovnanost je třeba vyřešit. Není s podivem, že v tomto místě mýtu již není nutné, aby byl Susanoo aktivní, neboť jeho činy stále působí (ač smrt tkadleny nebyla zřejmě jeho přímým úmyslem). Jedním z kroků, který bohové podniknou, je povolání kohoutů ze země věčného života (tedy tvorů nepodléhajících destrukci), aby (bez přestání!) kokrhali a tím opět negovali zmar panující v zemi. Dalším opatřením je výroba („plození“) náhrdelníku a zrcadla (které tím, že zrcadlí, vlastně znásobuje – a tedy i plodí – realitu).

Je ale nezbytné, aby v protikladu k mrtvé tkadleně a příliš milující bohyni vystoupila postava, která sexualitu (plození) nebude negoovat ani nadhodnocovat, ale svým chováním ji přiměřeně usměrní. Touto postavou je mladičká bohyně Ame no Uzume. Svůj čin sice začíná destrukcí (rozbitím džbánů), jde ale o krok vědomý (na rozdíl od Susanoova ničení). Vázání révy do kytic můžeme naopak vnímat jako symbolické tvoření. Teprve nyní nad sebou Ame no Uzume („vědomě“) ztrácí vládu

a svléká se do naha. Předvádí erotický tanec, přičemž její počínání vyvolává u bohů pobavení. Vidíme, že zatímco obraz (ač „nepřirozeného“) sexuálního chování (smrt tkadleny) v předchozím případě vyvolal neadekvátní negativní reakci (Amaterasu se uchyluje do jeskyně), přílišná láskyplnost u Amaterasu (tolerance svého bratra) vyvolala jen další ničení, nyní naopak dochází k vyvolání uvolněné radosti. Ta nutně přiláká pozornost bohyně Amaterasu. Na dotaz po původu v této situaci neočekávané radosti dostává odpověď, že byla nalezena zářivější (plodnější) bohyně. Tato informace je pro Amaterasu natolik nepřijatelná, že ji donutí opustit jeskyni a pohlédnout do zrcadla, čímž dochází k obnovení světla a tím i plození. Provaz natažený u vchodu do jeskyně má zabránit opětovnému návratu k destrukci. V tuto chvíli musí ještě bohové (plníci v tomto mýtu zřejmě roli pasivního regulujícího prvku mezi dvěma extrémními póly) určit v nově nastolené situaci místo Susanoovi. Jelikož nedokázal destrukci ovládnout ve společensky přijatelných mezích, je nucen svou roli (boha ničitele) opustit. Symbolicky se jí vzdává vykonáním hojné oběti, ostříháním vousů a nehtů a odchodem do vyhnanství.

Tabulka mýtémů

V příběhu byly nejprve vyhledány nejvýraznější mýtemy, které byly následně spojeny do binárních opozic. Analýzou vztahů v těchto párech byly identifikovány dva základní pojmy, jejichž vztah mýtus řeší. Tyto pojmy jsem pracovně nazvala jako oblast *destrukce* (zmaru, smrti, ničení, ukončování) a *plození* (tvoření, vznikání, znovu-obnovování). Tyto dva základní životní procesy jsou mýtem reflektovány jako kontrastní a nastolení jejich rovnováhy je nezbytné. Tento konkrétní mýtus zpracovává témata způsobem, který je naznačen v následující tabulce mýtémů. Inspirací pro tuto tabulku bylo Lévi-Straussovo zpracování mýtu o Oidipovi (Chlup 2009: 17). Tabulka je záměrně vytvořena tak, aby její čtení po řádcích odpovídalo chronologii příběhu.

Tab. 1

Mytém I: Nahodnocení destrukce	Mytém II: Podhodnocení destrukce	Mytém III: Nahodnocení plození	Mytém IV: Podhodnocení plození
Susanoo utýrá nebeského hřebce	Susanoo ničí z radosti	Amaterasu omlouvá svého bratra	Nebeská tkadlena umírá na poranění lůna Amaterasu se uchyluje do jeskyně

Interpretace vztahů mezi opozicemi a jejich řešení

Již bylo zmíněno, že mýtemy samy o sobě žádný význam nemají (srov. Chlup 2009: 18). Tento význam získávají až ve vzájemných opozicích. Mezi těmito opozicemi můžeme ale ještě dále sledovat vzájemné vztahy, jejichž postavení v příběhu

může v některých případech poskytovat možnost nelézt „řešení“ extrémních pozic protikladů. Pokud se i nadále budeme držet vzoru Lévi-Strausova výkladu mýtu o Oidipovi, můžeme z výše uvedené tabulky vyvodit tento vztah: *přílišná destrukce se má k agresivní radosti jako příliš velký dar k podcenění plození*. Lévi-Strauss v konkrétním případě Oidipova mýtu připouští možnost „řešení opozic“ tím, že je v mýtu nalezen mytém hrající roli jakéhosi „středního člena“, který je „zprostředkujícím prvkem“ mezi opozicemi. Pokud jsme schopni v případě jedné opozice tento střední člen nalézt, můžeme jej analogicky převést i na opozici druhou a tím vyřešit zdánlivě neřešitelný problém. Jak by tedy vypadala aplikace tohoto postupu na zde analyzovaný mýtus (2009: 18)?

Jak již bylo zmíněno, mýtus zpracovává dvě velká, vzájemně propojená „životní“ témata: plození a destrukci. Představitelem bezhlavého ničení je zde postava boha Susanoo, který přesáhne společensky akceptovatelnou míru destrukce. Jeho chování má navíc původ v protikladné emoci, v radosti. Tento problém není v mýtu nijak prvoplánově řešen. Zaměříme-li se ale na druhou opozici, uvidíme poněkud jiný případ. Amaterasu nejprve přesáhne míru (tvořivé) lásky, když svého bratra omlouvá, ačkoliv porušil společenská pravidla. Na jeho další čin pak reaguje negací své plodivé funkce a ukrývá se do jeskyně. Podobné popření „zdravé sexuality“ symbolizuje i smrt tkadleny.

V příběhu ale narážíme ještě na další výrazně erotický moment, tedy mytém, který nestojí v žádné opozici. Jedná se o scénu, ve které vystupuje Ame no Uzume. Tato bohyně přináší do obou extrémů *plození střední polohu*, když svou sexualitu využije ke správnému účelu: *k obnovení plození* (tedy vylákání Amaterasu z jeskyně). Tím vlastně vyřeší nevyváženost vztahu mezi dvěma póly plození. Tím, že svými rituálními úkony v sobě zároveň integruje symboly destrukce (rozbití džbánů) i plození (vázání vinné réva), se potvrzuje její klíčová role v příběhu. Ame no Uzume je navíc schopná své šílenství ovládnout vědomě, čímž dokáže něco, čeho Susanoo nebyl schopen. Vidíme tedy, že problém destrukce můžeme analogicky převést na opozici plození, která v příběhu řešení má.

Další interpretace

Pokusím se nyní odpovědět na otázku, jak identifikovaná témata interpretovat nejen v kontextu japonské kultury. Zmiňovala jsem opozici bratra a sestry, postavu bohyně i problematiku sexuality. Můžeme tedy mýtus považovat za jedno z vyjádření k tématu jakéhosi „boje mezi pohlavími“? Řeší se zde skutečně konflikt mezi mužem a ženou? Na tuto otázku zřejmě nelze odpovědět zcela kladně. Japonská společnost je v tomto ohledu velmi jasně hierarchizovaná. Dalo by se namítnout, že mýtus dodává ženě, v běžné společnosti podřízené muži, status ploditelky, která ovládnutím své sexuality řeší mužský sklon k destrukci. Takové vysvětlení by mohlo částečně odpovídat i Lévi-Straussově přesvědčení, že mýtus nelze chápat jako jednoznačnou reprezentaci etnografických dat, tedy například i sociálního života, ale spíše jeho možné alternativy (Lévi-Strauss 2007: 161).

Tuto genderovou problematiku podrobněji rozebírá i Allan Grapard ve svém příspěvku věnovaném pozici muže a ženy v japonské společnosti ve vztahu

k přírodnímu a kulturnímu aspektu.⁴ Autor tvrdí, že muž je považován za reprezentaci kulturního prvku, neboť je od něj vyžadována sociální organizace. K této roli musí nutně popřít svou biologickou stránku, k čemuž dochází rituálním očištěním. Žena je oproti tomu definována jako ze své přirozenosti přírodní, spojená se smrtí a periodami „neviditelnosti“. Kulturní je v tomto kontextu chápáno jako čisté a přírodní jako nečisté (Grapard 1991: 10–11). Podstatná je ovšem nerovnováha mezi těmito opozicemi, kterou Grapard demonstuje v tomto konkrétním mýtu na aktu svlékání. Když se svlékne bohyně Ame no Uzume, způsobí to smích a pozdvižení (i u samotné Amaterasu), neboť jde o akt biologický. Když ale totéž učiní otec božských sourozenců Izanagi při rituální očiště, není smích na místě, neboť se jedná o kulturní a tedy závažnější záležitost (Grapard 1991: 10–11). Je zajímavé, že tento pohled přináší do interpretace mýtu opozice kulturního a přírodního, které byly pro Lévi-Strausse zásadní, ale na první pohled se v analyzovaném mýtu nevyskytují. Tato interpretace se s předchozím výkladem v zásadě nevyklučuje, a naopak strukturu mýtu založenou na binárních opozicích potvrzuje. Její aplikace však vyžaduje důkladnější znalost kontextu japonské kultury. Je-li však podle Lévi-Strausse mýtus přístupem k nevědomým kategoriím lidské mysli, ke strukturám, které jsou univerzální, není takový kontext pro výklad nijak relevantní.

Další možností je vnímat opozice jako dva základní procesy života, které se jeví člověku natolik nadpřirozené, že je nutné vyjasnit si jejich vztah. Nevyzpytatelný proces plazení, počínaje úrodou a narozením člověka konče, bylo možná nutné „zakotvit“ v reálných úkonech. Takovým ztělesněním je právě sexualita. Život je ale stejně tak charakterizován druhým procesem, totiž umíráním, destrukcí, zánikem. Je stejně neoddelitelnou součástí života jako plazení, ale ještě hůře ovládnutelný. To dokazuje i postava Susano, jehož ničení pochází z emoce radosti, a dokud nezasáhnou bohové, nelze jej zkotit. Společně s japonským myšlením se tedy můžeme ptát, jak zajistit, aby společnost plně nepodlehla těžko ovládnutelnému procesu destrukce a ničení. Mýtus z tohoto dilematu nabízí východisko. Proti ničení nejasného původu a nedozírných následků staví opětovnou reprodukci zajištěnou „zdravou“ sexualitou. Jedině udržení sexuální síly v mezích mezi příliš velkou náklonností (tolerance Amaterasu) a úplnou negací plazení (Amaterasu se uchyluje do jeskyně, smrt tkadleny) je způsobem, jak udržet rovnováhu v běhu společnosti.

Jinou interpretací uchýlení bohyně Amaterasu do jeskyně by byla samozřejmě snaha o vysvětlení konkrétního přírodního jevu, v tomto případě zřejmě zatmění Slunce, slunovratu, nebo prostě východu Slunce. Tento „müllerovský“ pohled na mýtus jako vysvětlení přírodního dění nelze popřít. Potvrzuje to i rituál, který se při připomínání tohoto mýtu prováděl a při kterém kněžky Sarume vítaly vycházející slunce. Podle některých autorů tyto kněžky přímo představují bohyni Ame no Uzume (Breen – Teuween 2010: 137).

⁴ Jako první přišla s propracovanějším návrhem této distinkce zřejmě Sherry B. Ortner ve stati „Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?“, která byla poprvé zveřejněna v roce 1972. Žena je podle ní kvůli svým tělesným funkcím chápána jako přírodě bližší a vytvářející produkty podléhající zmaru, zatímco muž zabíjí, loví a zároveň vytváří umělecké a trvalé hodnoty. Podstatné je, že Ortner v tomto spojování vidí počátek nerovnosti pohlaví (Ortner 1998: 90–114).

Breen a Teuween ale upozorňují, že toto „primitivní“ vysvětlení nemůže stačit (Breen – Teuween 2010: 132). Mýtus má podle nich další ideologické a politické aspekty, neboť Amaterasu není pouze bohyně slunce či tkadlenou, ale je zároveň považovaná za předka vládcovské linie a v mýtu ukazuje, že bez ní svět nemůže fungovat (2010: 132). Autoři si všímají například odlišného důrazu na tuto bohyni v kronice *Nihon šoki*, která je jen o málo mladší než *Kodžiki* a kde Amaterasu není věnováno tolik pozornosti, a právě v kronice *Kodžiki*, kterou nechal zkompileovat vládce Tenmu. U něj bylo jakožto u vládce v Ise předpokládáno, že jeho rodová linie má předka právě v Amaterasu. Mohlo tak být v jeho zájmu tuto bohyni vyzdvihnout nad ostatní bohy a bohyně panteonu, aby tak zdůraznil význam vlastní vládcovské linie (2010: 136–138). Autoři jsou přesvědčeni, že mýtus o Amaterasu a Susanoovi je především odrazem vývoje pozice japonského vládce a jeho dvora v rámci měnícího se politického systému (2010: 139).

Troufám si tvrdit, že ani jedna z uvedených interpretací zásadně nenarušuje obraz, který nám vykresluje Lévi-Straussův přístup. Ten odkazuje především ke způsobu, jakým je příběh vystaven, ke struktuře, na které stojí. Samotný chronologický průběh či „okrašlující prvky“ nijak nenarušují samotná schémata, která jsou pro mýtus (a „divošské myšlení“ vůbec) podstatná. Domnívám se tedy, že Lévi-Strauss by v zásadě neviděl rozpor mezi genderovou, politicko-ideologickou či „müllerovskou“ interpretací a vlastními závěry.

Lévi-Straussova hra

Lévi-Strauss se snažil o nalezení struktury, která by byla univerzální lidské myslí.⁵ Touto strukturou by mělo být myšlení v opozicích, díky němuž se mohou jednotlivé systémy považované za náboženství stát v naší představě jen klasifikačním systémem. Hledání struktury spočívá především v identifikování mytému, tedy nejvýraznějších prvků v daném příběhu, popř. mytologickém celku. Pro tuto identifikaci však neexistuje žádný jednoznačný klíč.

Existují samozřejmě prvky, které můžeme obecně považovat za opozice, kterým by měla být věnována badatelova pozornost. To jsou například tak „evidentní“ kontrasty jako muž – žena (zde bratr – sestra), světlo – tma či přírodní – kulturní. Další možné mytémy se ale dle mého názoru až příliš často odvíjí od badatelovy libovůle. V tomto mýtu jsem se zaměřila primárně na prvky plození a zmaru. Stejně jsem při analýze mohla ale začít od témat jako je individualita v kontrastu ke společnosti (Susanoo potrestaný za své činy kolektivem), nebeské v opozici k přízemnímu (nebeštan odchází do vyhnanství) nebo svévole v kontrastu ke konvenci (svévůli pak vidíme v chování obou sourozenců). Je snad některý prvek více mytémem než jiný? Nemůže dospět jiný badatel ke zcela odlišným závěrům? Lévi-Strauss si samozřejmě byl vědom toho, že jeho metoda závisí i na subjektivitě badatele. Otázkou je, kde tato závislost má své hranice.

Problém výpovědní hodnoty svých závěrů bych spatřovala také v malém korigování empirickým materiálem. Lévi-Strauss svou teorii záměrně vybudoval tak, že má jako model být bohatší než samotná empirie. Teprve výsledek badatelova experimentu je s konkrétním empirickým materiálem konfrontován. V případě

⁵ To Lévi-Straussovi, jak ukazuje Geertz, umožňuje vidět etnologii jako pozitivní vědu a „základní princip veškerého bádání vůbec“ (Geertz 2000: 382).

tohoto konkrétního japonského mýtu zřejmě nelze vyvrátit, že se japonská společnost setkávala s tématy, jakými jsou plazení a zánik. Na místě by možná bylo ptát se, jsou-li tato témata řešena v jiných mýtech.

Závěrečné zhodnocení

Cílem práce měl být pokus o aplikaci Lévi-Straussovy strukturální analýzy na japonský mýtus. Pro složitost a objemnost Lévi-Straussova díla jsem si nečinila ambice plně vyhovět všem pravidlům této metody, ani přinést definitivní závěry. Chtěla jsem především zjistit, s jakými základními problémy se setkáme, chceme-li s Lévi-Straussovou teorií v praxi skutečně pracovat.

Na první pohled je metoda poměrně srozumitelná. Jednotlivé kroky dávají smysl a jsou pro badatele vskutku zajímavou hrou, během které získává na mýtus zcela nový náhled. Skutečně se zdá, jako bychom pronikali do netušené struktury příběhu. Postupem času ale badatel zjišťuje, že ne pro každý mýtém nachází jasnou opozici, respektive váhá, co za onen mýtém považovat a co bude pro usnadnění práce snadnější vynechat. Rozhoduje se, zda se v daném případě jedná o mýtém, nebo pouze samoúčelné okrášlení příběhu. Nalezne-li hledané opozice, pokouší se rozuzlit jejich vztah co nejzodpovědněji. V tomto okamžiku se ale opět musí spolehnout na svou intuici, která mu pomůže odhalit souvislosti.

Zdá se tedy, že můžeme přiznat, že Lévi-Straussova koncepce je sice zajímavým přínosem, vždy ale existuje více rovin mýtu a vysvětlení, která se zvláště s ohledem na běh dějin mohou a musí vzájemně prolínat. Lévi-Straussův důraz na badatelovu intuici je také těžko akceptovatelný s ohledem na určitou nutnost intersubjektivní vědeckého poznání, bez níž by materiál mohl kdykoliv „podlehnout“ svěolí badatelské invence. Naopak, chceme-li z odkazu Lévi-Strausse čerpat, bylo by na místě uvažovat o možnostech testovatelnosti jeho tezí. Zde by mohla experimentům otevírat dveře kognitivní religionistika. To už je ale téma na jinou práci.

Seznam použité literatury

Pramenná literatura

Kodžiki: japonské mýty. 2007. Bratislava: CAD Press.

Sekundární literatura

Antalík, D. 2005. *Jak srovnávat nesrovnatelné*. Praha: OIKOYMENH.

Breen, J. – Teeuwen, M. 2010. *A New History of Shinto*. Chichester: Blackwell Publishing.

Geertz, C. 2000. *Interpretace kultur*. Praha: SLON.

Grapard, A. 1991. „Visions of Excess and Excesses of Vision: Women and Transgression in Japanese Myth.“ *Japanese Journal of Religious Studies* 18, 3–22.

Chlup, R. 2009. „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Claude Lévi-Strausse I.“ *Religio: Revue pro religionistiku* 1, 3–37.

Chlup, R. 2009. „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Claude Lévi-Strausse II.“ *Religio: Revue pro religionistiku* 2, 155–185.

Lévi-Strauss, C. 2007 *Strukturální antropologie – dvě*. Praha: Argo.

Lévi-Strauss, C. 2006. *Mythologica I: Syrové a vařené*. Praha: Argo.

Ortner, S. B. 1998. „Má se žena k muži jako příroda ke kultuře?“ In: Oates-Indruchová, L. *Dívčí válka s ideologií*. Praha: SLON, 90–114.