

Fujda, Milan

Vyprávění bez vypravěčů a posluchačů : bezstarostná imaginativní performance pro neuspokojené měšťanstvo

Religio. 2024, vol. 32, iss. 1, pp. 167-185

ISSN 1210-3640 (print); ISSN 2336-4475 (online)

Stable URL (DOI): <https://doi.org/10.5817/Rel2024-38103>

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.79946>

License: [CC BY-NC-ND 4.0 International](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Access Date: 06. 12. 2024

Version: 20240606

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

*Vyprávění bez vypravěčů a posluchačů: Bezstarostná imaginativní performance pro neuspokojené měšťanstvo**

MILAN FUJDA

Na samém začátku tohoto textu stála jednak přátelská výzva milého kolegy, který svým úvodem otevřel celou tuto diskusi nad Kozákovým *Monomýtem*,¹ jednak dalekosáhlé nedorozumění. Protože toto nedorozumění považuji za potencionálně plodné, jak pokud jde o možnosti rozvrhnutí konvergencí i divergencí českých religionistických škol, tak pokud jde o povahu mytografie, dovolím si jeho prostřednictvím svou reflexi Kozákova *Monomýtu* otevřít.

Monomýtus a lokální problémy moderního člověka

Toto počáteční nedorozumění se pojilo k samotnému názvu knihy. Ten byl pro mě příslibem určité práce s narativním materiálem a probouzel ve mě neobyčejnou zvědavost, která byla zklamána prostě proto, že tradice, z níž vychází Kozákův text, se dalece mýjí s tou, z níž vycházelo mé předporozumění.

Z mé strany je tedy třeba předeslat, že psychoanalyticky orientovanou tradici reflexe mytografie jsem pro sebe neshledával příliš relevantní už v dobách, kdy jsem se s ní během svých studií poprvé hlouběji seznamoval. Vnímal jsem ji jako fenomén ztělesňující vnitřní rozpory modernizace a její reflexe, jako tradici, v níž se tendence k odkouzlené racionalizaci světa provazovaly s romantickým steskem po překonaných tradicích dávných dob, a to celé v kontextu obav z masovosti urbánní společnosti a všudypřítomné hrozby degenerace člověka válcovaného masovou kulturou. Její reflexe mytologie pro mě tedy vždycky byla primárně odpovědí na parciální traumata moderních lidí než něčím, co by mělo vypovídat o těch,

* Text nebyl recenzován.

1 Radek Chlup, „Monomýtus Jana A. Kozáka: Úvod k tematickému bloku“, *Religio: Revue pro religionistiku* 32/1, 2024, 137-147.



jejichž tradice měly stýskajícím si moderním lidem sloužit jako lék na pocity vykořeněnosti a neúplnosti. Ostatně v Eliadově projektu nového humanismu, jehož prostřednictvím religionistika „modernímu člověku srozumitelně vyloží smysl náboženských dokumentů“ tak, že jim objasní „existenciální situace“, které se v nich „vyjevují“ a „které lidé na Západě neznají“,² je tento lokální terapeutický moment také přítomen.

Z tohoto důvodu by mě ani na okamžik nenapadlo spojovat název současné religionistické práce aspirující na objasnění fungování a povahy mýtů právě s touto tradicí, konkrétně s Campbellovým pojmem shrnujícím obecný vzorec hrdinských vyprávění, jak činí Kozák. I proto na mě po rozpoznání tohoto nedorozumění a následném ponoření do teorií, které pro Kozákův přístup byly konstitutivní, působil jeho text jako stroj času, který mne přenesl do doby industrializace, překotné urbanizace a tzv. racionalizace Západu, a společně s tím probíhající kolonizace nezápadního světa.

Z výše uvedeného plyne, že se mi pojem monomýtu automaticky asocioval se zcela jinou tradicí intelektuální reflexe lidské narativity. V této tradici není párovou kategorií k monomýtu stereomýtus, který v protikladu k odešedšímu a navracejícímu se králi zobrazuje spoutané zlo hrozící příchodem chaosu, jako je tomu u Kozáka, ale polymýtie, mnohovyprávění.

Tuto konceptualizaci narativity představil v 60. letech 20. století Michael Landman,³ avšak sám pro sebe jsem ji objevil až v přednášce Odo Marquarda „Chvála polyteismu: o monomýtii a polymýtii“, proslovené na Technické univerzitě v Berlíně v roce 1978, tedy v roce mého narození. Pokud tedy Radek Chlup spojuje Kozákovu knihu s pražským stylem religionistického přemýšlení,⁴ musím se na tomto místě přihlásit k brněnskému dědictví, neboť jeden z mých učitelů Břetislav Horyna nejen, že převedl řadu Marquardových textů, včetně tohoto, do češtiny, ale Marquardovy úvahy o monomýtii a polymýtii zhodnotil jak ve fascinující studii o monoteismu, která uvádí druhé vydání slovníku *Judaismus – Křesťanství – Islám*,⁵ tak ve sbírce skeptických filosofických esejí *Mýty jednoho slova*.⁶

2 Mircea Eliade, „Nový humanismus“, in: Břetislav Horyna – Helena Pavlincová (eds.), *Dějiny religionistiky: Antologie*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2001, 141-147: 142.

3 Michael Landmann, *Pluralität und Antinomie: Kulturelle Grundlagen seelischer Konflikte*, München – Basel: E. Reinhardt 1963.

4 R. Chlup, „Monomýtus...“.

5 Břetislav Horyna, „Monoteismus. Krátké dějiny jedinobožství“, in: Helena Pavlincová – Břetislav Horyna (eds.), *Judaismus – Křesťanství – Islám*, Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2003, 11-33.

6 Břetislav Horyna, *Mýty jednoho slova (filosofické eseje)*, Praha: KLP – Koniasch Latin Press 2000.

Čím mě to tedy titul Kozákovy knihy zaujal, aby mě mohl následně zklamat zjištěním, že, nasednuv na stroj času, se nacházím v úplně jiném světě, než jsem očekával? O čem jsem si přál, aby *Monomýtus* byl, ale on tím být nechtěl a nemohl? Stojí za to to trochu rozebrat, protože nám to umožní zahlédnout v trochu jiném světle Kozákovy vyprávění o vyprávění příběhů a snad trochu poodhalit, proč podle mého soudu řada Kozákových relevantních poznámek zůstala poněkud jalová, pokud jde o jejich kulturně kritický potenciál a relevanci pro artikulaci klíčových humanitně- a společenskovedných problémů současnosti.

Kozákův text sice obsahuje řadu podnětných úvah i jistý kritický osten vůči dominantním moderním praktikám dělání světa, avšak působí jako až příliš bezstarostná imaginativní performance, která se spokojuje s tím, že o „divných příbězích“ povypráví něco lidem, kterých se sice osobně nedotýkají, kteří jsou ale otevření možnosti, že v nich může být víc, než se na první pohled zdá, takže stojí za to si o nich něco poslechnout.

Bezstarostná je tato imaginativní performance proto, že kupí obrazy spojení napříč motivy, světy i praxemi (vyprávěním, rituálem, společenským uspořádáním, psychologickými potřebami aj.), ale tato spojení konstruuje buď pomocí nezávazných etymologických přesmyček, které nechtějí být historicky přesné, stačí, že jsou imaginativně plodné,⁷ nebo pomocí konstatovaných, ale nikdy nezduvodněných paralelismů. Příklady takových paralelismů jsou vazby mezi klínem sekery, klínem matky, rozením forem a kastraci⁸ nebo dalekými ženskými zeměmi, dávným matriarchátem a individuální zkušeností pobytu v mateřském lůně a po zrození v blízkosti matky a závislosti na ní a na druhé straně svátky reaktualizujícími matriarchát jako kosmogonický návrat do mateřské náruče numinózní,⁹ či potřebou jet k moři a nořit se do vln oceánu a embryonickým návratem do prvotního oceánu a potřebou znovuprojití plodovou vodou jakožto křtem.¹⁰

Publikum *Monomýtu* musí být receptivní pro tuto bezstarostnou a nezávaznou imaginativní hru, která slibuje hlubší mudroslovné poučení jako způsob, jak se vztáhnout k jisté neuspokojivosti moderního života rozvrhnutého mezi konzum, korporátní vykořisťování, svobodu a nenaplněnost, a s tím spjatou receptivitou pro „něco víc“. Tím však zároveň říkám, že v té knize těžko spatřuji sdělení adresované religionistům, jakkoliv teorie, s nimiž Kozák „radostně tančí“,¹¹ mají své místo v dějinách oboru.

7 Jan A. Kozák, *Monomýtus: Syntetické pojednání o teorii mýtu*, Praha: Jakub Hlaváček – Malvern 2021, 23.

8 *Ibid.*, 220-221.

9 *Ibid.*, 182.

10 *Ibid.*, 173.

11 *Ibid.*, 21.

Monomytíe, polymytíe a dekolonizace

Tolik tedy prozatím ke světu Kozákova *monomytu*. Co nabízí naopak ten Marquardův, který se mi automaticky asocioval s názvem Kozákovy knihy?

Pro Marquada jsou mýty elementárně tímto: příběhy. „Kdo se chce zřít mýtů, musí se tedy zřít příběhů, a to nelze.“¹² To je zároveň Marquardův komentář k tezi, že dějiny jsou velkým procesem demytizace. Tato teze je podle něj sama mýtem. Neboť mýty nejsou

nějakými předstupni a protézami pravdy, nýbrž mytická technika – vyprávění příběhů – je něčím bytostně jiným, totiž uměním jak uvést (nikoliv snad chybějící, ale) již dostupnou pravdu do dosahu naší obdařenosti životem. Tam totiž pravda zpravidla ještě není, jestliže je buď natolik abstraktní, že nemá dosud vztah k životu (např. výsledky exaktní vědy v podobě formulí), nebo natolik hrůzná, že ji nelze žít (např. smrt jako pravda o životě). Tady nejen že mohou, tady přímo musí nastoupit příběhy – mýty –, aby tyto pravdy vyprávěním vpravily do našeho světa, anebo aby je v našem přirozeném světě vyprávěly s takovým odstupem, s nímž to s nimi ještě vydržíme.¹³

Žádný striptýz, v němž by se naše společnost zbavila mýtů, se tedy nejen nekonal, ale ani konat nemohl.

Přesto se v naší poosvícenské společnosti s mýty něco zvláštního přihodilo. Zakořenil v ní mýtus jedovatý, škodlivý, protože zotročující. Je to právě *monomytus*.

Kdo se – životem a vyprávěním – polymyticky podílí na mnoha příbězích, je prostřednictvím vždy jednoho příběhu svoboděn od v dané chvíli jiných příběhů et vice versa a mnohonásobně protknut dalšími interferencemi; kdo se – životem a vyprávěním – smí a musí monomyticky podílet pouze na jednom jediném příběhu, ten tuto svobodu nemá: je jím – takřikajíc jakousi zapleteností monomytu v zglajchšaltování – zcela se vším všudy posednutý.¹⁴

Tímto naším monomytem, který přinesl již druhý konec polymytíe (druhý po tom, který přinesl křesťanský jedinobůh vztažením dějin spásy výhradně k sobě) je

mýtus nepřetržitého světově dějinného pokroku ke svobodě v podobě filosofie dějin revoluční emancipace. ... Od tohoto ‘věku singulaizace’, kdy se z pokroků stává ‘ten’ pokrok, ze svobod ‘ta’ svoboda, z revolucí ‘ta’ revoluce a z mnohých dějin právě ‘ty’ dějiny – se již nesmí lidstvo plahočit v ozvláštňených dějinách, tak, že by multiindivi-

12 Odo Marquard, „Chvála polyteismu: O monomytíi a polymytíi“, in: Břetislav Horyna (ed., přel.), *Pluralita – Skepse – Tonalita: Studie Odo Marquarda a Petera Sloterdijka*, Brno: Masarykova univerzita 1998, 9-26: 11.

13 *Ibid.*, 12.

14 *Ibid.*, 16.

duálně nebo multikulturně krácelo po vlastních cestách k humanitě, nýbrž nadále již musí, vědomo si cíle, co nejrychleji prochvátat tyto jediné dějiny pokroku jako jediné možnou cestu k cíli lidstva.¹⁵

Svízelné na monomytu je to, že veškeré moderní snahy o hledání ztracené polymýtie, třeba v prehistorických mytologiích či příbězích z orientální ciziny, nakonec promění ve variantu sebe sama. Proto se Marquard přimlouvá za osvícenou polymýtii, odkouzlený návrat polyteismu: konec filosofické kolaborace s monomytem a návrat k vyprávění, za nějž sice filosofie zaplatí uznáním své vlastní nahodilosti, zato však pro moderního jedince získá svobodu žít nikoliv prostřednictvím „absolutních výsadních dějin – tedy monomorfně progresivně –, nýbrž prostřednictvím mnoha relativních příběhů – tedy polymorfně transgresivně.“¹⁶

Marquardova skeptická filosofie opřena o mnohopříběhovost polyteismů, v nichž se žije prostřednictvím mnoha konvergentních i divergentních příběhů s polymorfními poučeními, tak v sobě nese i silný dekolonizační náboj. Ten je dnes přítomný a naléhavě rozpracovávaný v antropologii po ontologickém obratu.¹⁷ V ní se jednou z klíčových otázek stává otázka, jak globálně organizovat řešení výzev antropocénu napříč různými způsoby obývání prostředí a pospolného dělání světa (*world-making*), aniž by docházelo k opětovné hegemonii, kolonizaci a tentokrát zelenému či jen na zeleno natřenému vykořisťování jiných způsobů života a jiných světů, v tomto případě prostřednictvím monomytu o nutnosti zachránit svět před katastrofou globální klimatické změny.¹⁸ Ironií při tom je, že ty světy-kolektivy, které by tento další monomytický kolonialismus nepřežily, by byly ty, které svými praxemi žití ke globální klimatické katastrofě nejméně přispěly.

Tím podstatným, o co v této perspektivě jde, je to, že vyprávění příběhů má pro způsoby, jakými žijeme, a pro to, jaké důsledky po sobě svým žitím zanecháváme, naprosto zásadní význam. A to, zda žijeme prostřednictvím jedinopříběhu, nebo se naopak staráme o to, „aby síly, kterými příběhy jsou, se ve chvíli, kdy se tě zmocňují, vzájemně držely v šachu“, a tak jako

15 *Ibid.*, 15, 16.

16 *Ibid.*, 24.

17 K ontologickému obratu viz např. Martin Holbraad – Morten Axel Pedersen – Eduardo Viveiros de Castro, „The Politics of Ontology: Anthropological Positions“ [online], *Society for Cultural Anthropology*, <<https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-ontology-anthropological-positions>>, 13. 1. 2014 [5. 5. 2023]; Eduardo Kohn, „Anthropology of Ontologies“, *Annual Review of Anthropology* 44/1, 2015, 311-327; Martin Paleček – Mark Risjord, „Relativism and the Ontological Turn within Anthropology“, *Philosophy of the Social Sciences* 43/1, 2013, 3-23.

18 Viz Mario Blaser – Marisol de la Cadena, „Introduction. Pluriverse: Proposal for a World of many Worlds“, in: Mario Blaser – Marisol de la Cadena (eds.), *A World of Many Worlds*, Durham: Duke University Press 2018, 1-22.

mnohovyprávění zprostředkovávaly šanci „mít vždy vlastní rozmanitost“,¹⁹ zakládá naprosto zásadní rozdíl v tom, jak můžeme své prostředí obývat společně. Pro povahu mýtů, jako vyprávění jejichž prostřednictvím se dělá a obývá svět, je podstatné, jak ukázal Charles Eastman, nativní Američan z oblasti plání, jak se vypráví a jak se vyprávění přijímá:

Jednou se misionář podjal vzdělat skupinu Indiánů v pravdách svého svatého náboženství. Pověděl jim o stvoření Země v šesti dnech a o pádu prvních rodičů v důsledku pozření jablka. Zdvořilí divoši jej bedlivě poslouchali. Poté, co mu poděkovali, jeden z nich mu na oplátku počal vypravovat starobylý příběh o původu kukuřice. Avšak znechucený misionář se nevěřičně osopil: „Zatímco já jsem vám zprostředkoval svaté pravdy, vy mě oslovujete svými báchorkami a falešností!“ „Můj bratře“, odpověděl vážným tónem dotčený Indián, „jako bys nebyl náležitě vzdělán v pravidlech zdvořilosti. Mohl jsi vidět, že my, kteří v těchto pravidlech vzdělání jsme, jsme s vírou vyslechli tvá vyprávění; proč ty, tedy, odmítáš uznat ta naše?“²⁰

Jak Scott L. Pratt, který tuto citaci použil ve svém textu hledajícím kořeny amerického filosofického pragmatismu, dále objasňuje, tento pragmatický, a v našem momentálním kontextu zcela zřejmě polymytický, přístup k vyprávění prezentovaný Eastmanem nemá problém akceptovat lokálně validní relevanci světa jednoho Boha Stvořitele. To, co z této akceptace ale plyne, je pragmatická otázka po tom, jak lze toto vyprávění vztáhnout k vyprávěním „našim“, k tomu, jak ta naše a toto nové vyprávění dělají svět, v kterém žijeme a který možná budeme dělat trochu jinak poté, co se teď naše vyprávění setkala. Tento přístup je ve zřetelném kontrastu s monomytickou praxí misionáře. Ta nedává žádnou šanci na rozšíření spektra relevantních možností žití zprostředkovaných jinými příběhy dělajícími svět.

Je to přitom právě tato polymytická pragmatická otevřenost spíš než monomytická hegemonie, co v kontextu fatálních výzev antropocénu zakládá to, čemu Mario Blaser říká „náležitá politická dispozice pro antropocén“.²¹ To je totiž taková dispozice, která umožňuje politiku jakožto politiku ontologickou, tj. takovou, která nepředpokládá, že svět už tu nějak je a zbývá se jen dohodnout na tom, jaký je, a co v něm dělat, ale uznává, že svět je kolektivní výkon utvářený pospolně a v lokálně specifických praktikách propletených kolektivů (*entangled collectives*). Mezi těmito prakti-

19 O. Marquard, „Chvála polyteismu...“, 17.

20 Charles Eastman, *Light on the Indian World: The Essential Writings of Charles Eastman (Ohiyesa)*, (ed. Michael O. Fitzgerald), Bloomington (IN): World Wisdom 2002, 30-31, zde cit. dle Scott L. Pratt, „Wounded Knee and the Prospect of Pluralism“, *Journal of Speculative Philosophy* 19/2, 2005, 150-166: 158; do češtiny převedeno autorem.

21 Mario Blaser, „On the Properly Political (Disposition for the) Anthropocene“, *Anthropological Theory* 19/1, 2019, 74-94: 90-91.

kami patří vyprávění příběhů mezi ty ústřední. V tomto kontextu působí Kozákova eliadovská redukce mytologie na odkazování k numinóznu jako trestuhodná devalvace schopnosti vyprávění spolupřivít kosmos se vším, co k tomu patří a se všemi důsledky pro to, jak v něm jako lidé žijeme. Nahlížení numinózná za hranicí symbolického systému působí jakožto úloha připisovaná mýtu skutečně jako banálně nicotná volnočasová aktivita materiálně saturevaná, kulturně hegemnická, ale duchovně neukojená buržoazie. V příbězích, a nejen v nich, ale právě v modu, jaký nabývá jejich vyprávění a přijímání, jde o mnohem víc, nejen o svět a o to, jak jej pospolně obýváme a přetváříme, ale také o to, zda tak činíme exploativně, hegemnicky a destruktivně, nebo naopak explorativně, diplomaticky a konstruktivně.

Vyprávění bez lidí žijících s příběhem, za to však s numinózní transcendencí

Z toho, co tu píše, je tedy nejen zjevné, s jak zoufale neadekvátním předporozuměním jsem přistoupil ke čtení Kozákovy knihy, ale zároveň, jak výrazně jiné jsou možnosti orientace studia proniknutosti lidského žití vyprávěním. To, že je pro Kozáka monomýtus primárně základním campbellovským hrdinským vzorcem vyprávějším o cestě tam a zase zpátky, by mohla být jen podružnost: jiná perspektiva, z níž lze také osvětlit podstatné aspekty mýtů a mýtotvorby. Ovšem to, že celému jeho textu, až na roztroušené záblesky uvědomění, uniká, že vyprávění je podstatná praktika děláni světa (*world-making practice*), je pro text s ambicí být odpovědí na otázku, co je to mýtus? a jak funguje?²² zcela zásadní limitací.

Ovšem toto nedorozumění poukazuje ještě na jiný problematický aspekt Kozákovat textu. Kozák volí název „Monomýtus“ jakožto označení základního příběhového vzorce ze specifického důvodu: zajímá jej, jak je mýtus vystaven jednak jako určitá příběhová struktura, jednak jako narace využívající specifické prostředky, v zásadě multivalenci a mnohvrstevnatost metafory. V Kozákově pojetí je mýtus primárně symbolický systém, který díky své mnohovýznamovosti, mnohvrstevnatosti a významové neuzavřenosti ukazuje za své vlastní hranice. Poukazuje k tomu, že sám v sobě nevyčerpává celek jsoucího, a že tedy za tím, co lze říci, je ještě něco. Z důvodu návaznosti na fenomenologickou tradici religionistiky Kozák banální fakt, že každý symbolický systém má hranice, respektive, že je založen na z něho samotného nevykazatelném a priori, a není tedy schopen vystihnout realitu v její plnosti, označuje právě jako numinóznou či posvátnou. Jenže toto pojetí, právě s ohledem na to, že příběhy vypráví lidé

22 J. A. Kozák, *Monomýtus...*, 11.

a že i jejich prostřednictvím dělají svět, je velmi zvláštní v tom, jak se obejde bez nich. Kozákova strukturalisticko-psychoanalytická teorie mýtů je teorií vyprávění bez vypravěčů a posluchačů, bez těch, kteří s daným vyprávěním a skrze toto vyprávění žijí své životy v úporné snaze v nich se cítí obstat.

Pro vypravěče a posluchače jakožto pro ty, pro něž jsou příběhy, které jej zajímají, životně relevantní, má Kozákův výklad jediné místo: tímto místem je „kulturní podloží“, z něhož vyrůstá „symbolická soustava“.²³ Kozák si je dobře vědom toho, že v případě konkrétních příběhových okruhů se významové čtení i relevance dějinně proměňují. Starší, např. pastevecké symboly, jak ukazuje, pochopitelně nedávají stejný smysl v civilizaci, která je zdělila po předcích, ale mezi tím se stala městskou. V takových případech se vytrácí živost, zprostředkující schopnosti daných vyprávění. K lidem už příběhy nehovoří, protože nežijí způsobem, kterému odpovídá významová výstavba symbolické soustavy.

Tak, jako je a priori zakládající symbolický systém numinóznem, k němuž je schopný v určitých obrazech odkazovat díky své nejednoznačnosti, tak vlastně ti, kteří činí příběhy živými, díky tomu, že příběhy jim zase zprostředkovávají dobrý život, jsou Kozákovi také jen hranicí symbolického systému, jeho materiálním a priori. Přijde mi však smutné, že zatímco tomu vždy unikajícímu substančnímu a priori v (ne)podobě numinózní věnuje tolik pozornosti, že čtenář spíše než a priori nebo hranici symbolického systému z textu slyší promluvu živého Boha, byť promluvu negativně teologickou,²⁴ tak lidé, kteří vypráví a žijí příběhy a skrze příběhy, jsou v celé knize soustavně zamlčováni. Pro Kozáka totiž v posledku mýtus vlastně není vyprávěním, ale jen systémem témat.

Být v mysli mytografem

Proměna živého vypravování v mýtus jakožto symbolickou soustavu, která je díky svým inherentním vlastnostem živá, dokud se neposune „podloží“, je smutná jako Lévi-Straussovy tropy. Četba *Monomýtu* ve mě opakovaně probouzela vzpomínku na text, v němž Clifford Geertz objasňoval Lévi-Straussovou cestu ke strukturální antropologii prizmatem čtení jeho *Smutných tropů*. Klíč k porozumění této vědě, která rekonstruuje model společnosti, „která sice nekoresponduje s žádnou, jež se dá v realitě pozorovat, ale nicméně nám pomůže porozumět základům lidské existence“²⁵, našel Geertz v Lévi-Straussových nářcích nad tím, jak mu „primiti-

23 *Ibid.*, 159.

24 *Ibid.*, 266.

25 Clifford Geertz, „V mysli byl divochem: K dílu Clauda Léviho-Strausse“, in: Clifford Geertz, *Interpretace kultur*, Praha: SLON 2000, 381-397: 387.

vové“, které chtěl studovat, byli buď přístupní a pochopitelní, ale také už zašpinění západní civilizací a neautentičtí, anebo jí byli ještě nedotčeni, ale také tak neproniknutelně jiní, že k nim nedokázal najít cestu. Musí si však kvůli takové bezvýchodnosti antropolog zoufat? Ne, odpovídá za Lévi-Strausse Geertz. Nelze-li se přiblížit lidem pro jejich neproniknutelnou jinakost, lze se pohroužením do strukturální lingvistiky, teorie komunikace, kybernetiky a matematické logiky ponořit do lidské mysli, která je „i přes povrchovou podivnost primitivních lidí a jejich společností na hlubší, psychologické úrovni ... nakonec všude stejná.“²⁶

Tento obraz zoufalého antropologa se mi poprvé vynořil před očima ve chvíli, kdy jsem si přečetl otázku, na níž Kozákův *Monomýtus* hledá odpověď: „proč jsou mýty tak divné?“²⁷ Takto položená otázka mě skutečně zarazila, zvláště, když jsem vzápětí četl, že „[p]odivnost a neuvěřitelnost mýtů je jedna z věcí, která na nich zarazí hned z kraje“.²⁸ Přiznám se, že pokud jde o látku tradičně nazývanou mytologií, jsem doma spíše ve vyprávěních o Šivovi a Kršnovi než, tak jako autor *Monomýtu*, o Thorovi a Ragnaröku. A tak je to možná látkou, že mě nikdy nenapadlo, že by v puránských vyprávěních nebo *itiháse* mělo být něco nápadně divného, tak divného, že by to vyžadovalo vlastní teorii divnosti. Naopak tyto příběhy mi vždy přišly spíše hluboce lidské. Pro Kozákovu otázku mám tedy vlastně dost banální odpověď: podivné a neuvěřitelné mu příběhy, kterými se zabývá, přijdou proto, že se asi v máločem podobají jakýmkoliv příběhům, s nimiž a na nichž vyrostl a které jsou pro jeho život relevantní.

Jenže tím se dostáváme k samotné povaze mýtu jakožto tématu sociálně- a humanitně-vědné reflexe. „Mýtus“ má v moderní západní tradici špatnou pověst. Jakožto předchůdce *logu*, tedy „rozumné řeči“, na sobě nese tíhu falešnosti, přebujelé obrazivosti, fantazijnosti a v posledku reálné irelevance. Jenže každé skutečně živé vyprávění s sebou nikdy nemůže nést takovou strašnou zátěž jinak než jako bagáž, kterou na něj naložil někdo druhý, někdo, pro koho právě to konkrétní vyprávění žádnou relevanci nemá, pro koho je cizí a divné. Nestačí ovšem, aby mu bylo cizí. Ještě navíc k tomuto cizímu musí přistoupit z tradice, která nepřipouští jiná vyprávění než právě to jedno. Vyprávění může být mýtem jen tehdy, když stojí v cestě nějakému monomýtu, jedinovypřevění. Tak jako v případě misionáře popisovaného Charlesem Eastmanem.

Proto není náhodou, že ty příběhy, ke kterým mám odborně blíže, se samy „mýty“ nenazývají. *Purány* jsou prostě „stará vyprávění“, *itihása* po transformaci do moderních jazyků znamená prostě „dějiny“. „Itihás ká

26 *Ibid.*

27 J. A. Kozák, *Monomýtus...*, 13.

28 *Ibid.*

šástra“ je nápis, na který může návštěvník narazit u vstupu na univerzitní katedru dějin. A historie se pochopitelně vypráví jako příběhy. Jsou to příběhy o těch, kteří kdysi žili, pro poučení těch, kdo žijí teď. Jedino-příběhový přístup žádá od historie, aby byla věrna událostem tak, jak se přesně udály („wie es eigentlich gewesen ist“), jak zní von Rankeho historiografická maxima. Mnohopříběhový přístup je jiný, hledá poučení bez ohledu na to, jak se věci skutečně někdy v minulosti seběhly a či vůbec. Jak ilustruje další vyprávění o setkání křesťanského misionáře s pohanem:

Mladý Baližec se stal mým hlavním učitelem. Jednou jsem se jej zeptal, zda si myslí, že historie prince Rámy – jedna z posvátných knih hinduistů – je pravdivá.

Bez rozpaků odpověděl, že ano.

„Takže věříš, že princ Ráma někdy a někde skutečně žil?“

„Nevím, jestli žil,“ odpověděl.

„Pak je to jen příběh?“

„Ano, je to příběh.“

„Pak ten příběh musel někdo napsat – mám na mysli: nějaký lidský autor.“

„Určitě, nějaký člověk to napsal,“ odvětil.

„Potom to nějaký člověk také musel vymyslet,“ odpověděl jsem a cítil zadostiučinění, že jsem jej přesvědčil.

Ale on opáčil: „Je zcela možné, že ten příběh někdo vymyslel. Pravdivý je ale každopádně.“

„No, pak ale přece platí, že princ Ráma nikdy nežil na této zemi!?“

„Co chceš vlastně přesně slyšet?“ zeptal se, „jestli je ten příběh pravdivý, nebo jestli se udál?“

„Křesťané věří, že jejich bůh Ježíš Kristus žil také na zemi,“ řekl jsem, „v Novém zákoně to popsali lidé. Ale křesťané věří, že tak popsali skutečné události. Jejich Bůh skutečně žil na Zemi.“

Můj Baližec se nad tím zamyslel a pravil: „O tom už jsem slyšel. Nerozumím, proč je tak důležité, že váš Bůh žil na zemi, ale napadá mě, že Evropanům schází zbožnost. Je to tak?“

„Ano, je to tak,“ odvětil jsem.²⁹

Proto je také elementárním Kozákovým nepochopením významu vyprávění a příběhů, aspoň pokud vystoupíme mimo rámec monomytie, jeho kritika Honkovy definice mýtu. Honkovu představu, že mýtus slouží jako praktický model pro lidské chování, se snaží vyvrátit poukazem na banální fakt, že mytické postavy jednají často amorálně. Kozák ve svém jedino-příběhovém myšlení tuto skutečnost spojuje s tím, že tyto postavy „plní funkci konstitutivní výjimky či kompenzace, nikoliv pozitivního praktického vzoru“.³⁰ Avšak být praktickým modelem pro lidské chování pochopitelně vůbec neznamená totéž, co být následováníhodným vzorem.

29 Peter Bichsel – Der Leser, *Das Erzählen: Frankfurter Poetik-Vorlesungen*; citováno a přeloženo podle Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East*, London – New York (NY): Routledge 1999, 39 (převedeno do češtiny autorem).

30 J. A. Kozák, *Monomytus...*, 165.

Prakticky v celém příběhovém korpusu Mahábháraty není jediný hrdina, kterého by mohl člověk považovat za bezvýhradný vzor k následování. Všechny postavy do jedné kupí chyby a nepravosti, navzdory svým nezpochybnitelným ctnostem, a posluchači těchto příběhů jsou si toho dobře vědomi. A přesto je tato tradice považována za výklad dharmy a její příběhy slouží miliardě lidí jako praktický model správného vedení života.

Problém je, že být takovým modelem neznamená být jednoduchým vzorem k následování. Tato tradice si naopak uchovává více než jedno a půl tisíciletí svou aktuálnost právě proto, že je plná nejednoznačností, selhání, lidských i božských slabostí. Lidi v komplexním a nepředvídatelném světě nelze funkčně vybavit sadou banálních receptů k následování, ale jen komplexní sítí zápletek a příběhových linií, z nichž nakonec vyplývá jedno jediné: každá situace má své neopakovatelné nástrahy, a přesto každé rozhodnutí a čin nakonec nese důsledky, kterým bude jeho vykonavatel muset dříve či později čelit. A nad to, na konci toho všeho není nic jiného než smrt, což ve specificky indických podmínkách znamená navíc ještě hrůzu dalšího zrození. Hrdinové jsou hrdiny i v tom, jak za své chyby platí. Spekulovat v této souvislosti o transgresi jako konstitutivní výjimce³¹ je sice pěkné imaginativní cvičení, ale obávám se, že se zcela mýjí s jakýmkoliv praktickým zasazováním vyprávění do života.

Kozákův text je vlastně imaginativní trik, jež Kozák ušil na sebe stejně jako na své čtenáře. Poté, co je za to, co je na mýtech třeba vysvětlit, prohlášena jejich divnost, děje se tak nikoliv jejich vztažením k praktickému životu – ve vztahu, k němuž musí být relevantní, mají-li být živé – ale prostřednictvím uspořádání jejich příběhových komponent do univerzálního vzorce. Kozák při tom sám zdůrazňuje, že tento vzorec nelze doložit ve své úplnosti v žádném konkrétním mytologickém okruhu. Přesto má platit obecně. O jakou univerzálnost má však v takovém případě jít? Vlastně se zdá, že v posledku jde o to říci, že každý symbolický systém má své hranice a své a priori, a v tom smyslu je kontingentní, ale že tato kontingence nakonec znamená také to, že „za tím“ je „něco víc“, „numinózní“, které má ve vztahu ke každému jednotlivému člověku transformační potenciál a schopnost jej regenerovat. Že je tu něco, co skrze kontingenci nabízí šanci „koutkem oka“ zahlédnout celistvost, a díky tomu žít plnější život.³²

31 *Ibid.*, 164.

32 *Ibid.*, 276-277.

Homo religiosus a měšťanská imaginativní performance

A právě v tomto ohledu je Kozákův text skutečně reaktualizací Eliadeho projektu nového humanismu. Kozák, jak se zdá, předpokládá, že moderní člověk nezřetelně vnímá určité puzení k tajemství za tím, co lze myslet „domestifikovaně“³³. Protože je ale zvyklý myslet domestifikovaně, a ne „divoce“, potřebuje průvodce divokou „divností“ symbolických soustav mýtů, aby v nich dokázal vidět nikoliv to, co se bezprostředně nabízí „tuhomyslnému“ pohledu, ale bohatství odkazů živé mytické metaforiky.

Tímto průvodcem mu Kozák je. Ovšem tento průvodce musí být důvěryhodným překladatelem. Musí mluvit jazykem „domestifikovaného myšlení“, aby potenciální posluchače nevylekal přílišnou divokostí. Může si imaginativně hrát s teoriemi, ale ty musí být dost klasické na to, aby už měly i v laickém prostředí usazené podloží. Musí kriticky reflektovat jejich příliš očividné výstřelky, přitom ale navazovat na to, co ještě dnes, aspoň v laickém prostředí, dává smysl.

Po této stránce je Kozákova kniha oním strojem času. Nejen probíranými teoriemi mýtu, ale celým svým pojmovým uchopením vrhá čtenáře někam mezi přelom 19. a 20. století a první polovinu 20. století. Z tohoto lapení v časové smyčce čtenář neunikne po celou dobu čtení, byť autentičnost tohoto výletu přece jen narušuje to, že autor píše dnes a jeho podání je prodchnuté nezřetelným odstupem a pochybností, která ale vždy zůstává polovičatá. Když autor píše, že s probíranými teoriemi tančí, myslí tím také to, že čtenář obvykle přesně neví, co je ještě klasik a co už je Kozák, co je vlastně v představovaném teoretizování už spíše mrtvé, a co je tím živým, aktuálním či aktualizovatelným. Každopádně tento výlet vede čtenáře prostřednictvím klasických teorií k myšlence, že i ty mýty, jimž už nerozumíme, v sobě nesou moudrost, již má smysl naslouchat. Je to, jak autor sám přiznává, aktualizace mytologie pro současného člověka,³⁴ takového, který má čas a pohodlí, aby o tom mohl přemýšlet a číst za tím účelem třisetstránkové knihy.

Pro takového čtenáře je kniha i z odborného hlediska objevná. Mnoho tvrzení o mýtech, které Kozák předkládá, je pro současníka osvobozujících a cenných. Čtenář získává plastické povědomí o tom, že s jazykem lze dělat také spoustu jiných smysluplných věcí než si vyměňovat faktické informace, ba co víc, že to naprosto rutinně i on každodenně dělá, a že na tom není nic špatného. Naopak, že je to dobré, protože to odkrývá dimenze skutečnosti, které máme tendenci přehlížet. Avšak i zde je to spojeno s mnohými „ale“.

33 *Ibid.*, 113.

34 *Ibid.*, 49-54.

Kozák sice ukazuje, že mýty jsou symbolickými systémy, že tyto systémy fungují analogicky jako metafory a činí při tom řadu exkurzů do symbolických systémů jako je třeba systém peněžní směny, avšak tyto náznaky zpochybnění pečlivě střežených hranic moderních subsystémů společnosti nikdy nedotáhne k jasnosti. Proto nikde není zcela otevřeně řečeno, že veškeré naše jednání a vztahování se k prostředí je symbolické, že vědecké teorie jsou symbolickými systémy úplně stejně jako mýty, že ranní pozdravení se se sousedem je symbolická interakce. Nikde není ani náznak snahy zodpovědět, čím jsou vlastně specifické mytické symbolické systémy oproti jiným, nebo v jakém smyslu jsou hranice naopak rozostřené. Když je řečeno, že naše myšlení je vlastně z povahy věci od základu metaforické,³⁵ nikdy už není dořečeno nic jasného k jeho všeobecné kontingenci, respektive ke kontingenci hranic moderního myšlení konstitutivního i pro ten typ lokálně parciálního uvažování o mýtu, jehož je Kozákův text příkladem.

Jalovost implicitní kritiky modernity a konec náboženskosti mýtů

Kozák dokáže ilustrativně zmínit, že vyprávění o americkém snu nebo volné ruce, která zázračně udržuje rovnováhu ekonomických transakcí, je stejně metaforicky podmanivým kontingentním vyprávěním jako to o Prométheovi, kterému orel dennodenně stále znovu vyklovává játra, ale hlavní je nevyvodit z toho žádné zásadní konsekvence jako třeba to, že „jsme nikdy nebyli moderní“.³⁶ Namísto toho se urychleně navrátí k tématu mýtu, hlavně aby se nerozostřily etablované moderní hranice mezi rozumem a nerozumem, věděním a věřením, sekulárním a náboženským, námi a různými nmoderními jinými. Není při tom jasné, jestli se autor obává více, aby neznejstil své čtenáře, nebo toho, aby neznejstil sám sebe.

Toto je další důvod, proč implicitně kritický osten vůči modernímu společenskému uspořádání, který je v textu přítomen, zůstává jalový. Je to kritika, která si zakázala být důsledná. Její důslednost by totiž znamenala, že měšťan otevřený moudrosti mýtu bude četbou příliš znejstěn a znechucen.

Ve chvíli kdy, tak jako v konceptu polymýtie, a především pak v zasažení vyprávění příběhů do kontextu ontologické politiky, tedy politiky děláni světa, rozložíme kontingentní hranice moderní ontologie jednoho světa (*one-world world*),³⁷ v nichž jiná vyprávění jsou pouhými „vírami“

35 *Ibid.*, 87-90.

36 Viz Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, (přel. Catherine Porter), Cambridge (MA): Harvard University Press 1993.

37 John Law, „What's wrong with a one-world world?“, *Distinktion: Journal of Social Theory* 16/1, 2015, 126-139.

bez relevance vůči tomu, jaký svět „skutečně je“, rozplyne se nám možnost vázat vyprávění stěžejní pro pospolné způsoby obývání prostředí s náboženstvím jako specifickou doménou víry v něco za „tímto světem“. Rozplyne se, Latourovými slovy, moderní „víra ve víru“,³⁸ a s tím samozřejmost eliadovského propojení mýtu se zkušeností posvátna, a celý Kozákův projekt se od základu zhroutí. Aby bylo možné uvažovat o mýtech jako o symbolických systémech odkazujících k posvátnu, je proto třeba vyškrtnout lidi vyprávějící, naslouchající a žijící skrze příběhy z analýzy. Jen tak se lze zbavit jejich etnometod konstruování významu a relevance příběhů v konkrétních životních souvislostech a nahradit je vlastní „univerzální“ symbolickou imaginací.

Toto tvrzení nijak nezpochybnuje relevanci Kozákových předpokladů ohledně praktického významu polyvalence a mnohoúrovnosti významů příběhů fungujících podobně jako metafory. Toto je vlastně ta dimenze Kozákova výkladu, která zůstává na jeho knize nejhodnotnější. Tato vlastnost nás však přivádí zpátky ke Kozákem škrtnutým lidem v okamžiku, kdy začneme hledat, jak mnohovýznamovost symbolů v kontextu řešení životních situací prakticky funguje.

Jistou cestu k tomu v religionistice otevřel před mnoha lety Johnatan Smith v textu, který nese titul *Sacred persistence* a který rekonstruuje koncept kánonu právě jakožto uzavřeného souboru multivalentních jednotek. Smith přirovnává fungování kánonu k vaření. To, čemu Smith říká kánon, a odkazuje tak k faktu omezenosti souboru a jeho uzavřenosti, je podobné jako omezený rozsah potravin využívaných v každé konkrétní kulinářské tradici: přesto, že v principu je možné jíst téměř neomezené množství potravin, říká Smith, každá kulinářská tradice rozsah ingrediencí užívaných v receptech omezí na množství, které je ve srovnání s teoretickými možnostmi nesmírně malé. Pro tento malý soubor potravin ale následně rozvine bezpočet variací přípravy, čímž znovu konstituuje téměř neomezený vějíř možností, avšak úplně jiných, než byly ty původní. Kánon, říká Smith, dělá principiálně totéž: prakticky neomezené možnosti redukuje na výrazně omezený soubor s neomezeným rozsahem aplikací.

Tuto bohatou variabilitu ve smyslu relevance pro zcela konkrétní situace, jejichž rozsah nikdy není možné předem vymežit, zajišťují interpretační postupy. Pro Smitha je elementárním typem kánonu systém věštění. Ve věštecké praxi pak aplikace kánonu není

obecným systematickým procesem, ale výkladovým úsilím, velmi specifickým pokusem o to přimět ‘text’ promluvit ke konkrétní situaci. (...) Je specifickým nadáním věštce v roli interpreta dokázat propojit veřejný soubor významů se sdíleným soubo-

38 Bruno Latour, *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, (přel. Cathrine Porter), Cambridge – London: Harvard University Press 2013, 169-178.

rem faktů (ten a ten je nemocen; příbuzný toho a toho zemřel) tak, aby vystavěl jedinečnou strukturu věrohodnosti promlouvající bezprostředně k podmínkám, v nichž se nachází klient, a která funguje jako prostředník mezi veřejným věděním a klientovým konkrétním vnímáním jeho neopakovatelné situace.³⁹

Avšak, a to je to nejpodstatnější, tím posledním vykladačem je nakonec klient sám, který se musí rozhodnout, který z možných významů interpretace je pro něj ten správný.⁴⁰

A na této rovině, na níž Smithův výklad končí, se začínají dít skutečně podivuhodné věci. Na kloub se jim snažil přijít už v šedesátých letech 20. století zakladatel etnometodologie Harold Garfinkel. Ve studii nazvané „Common sense knowledge of social structures: the documentary method of interpretation in lay and professional fact finding“⁴¹ umožnil studentům, účastníkům kvaziexperimentu, konzultovat vlastní závažné životní problémy s odborníkem. Nejprve měli studenti artikulovat pozadí problému, který chtěli konzultovat, a následně měli konzultantovi předestřít otázku ve formě umožňující konzultantovi odpověď pouze „ano“, nebo „ne“. Poté co dostali od konzultanta odpověď, měli odpojit kabel od mikrofonu, který je s ním propojoval, aby je neslyšel, a na diktafon měli zaznamenat své komentáře k této interakční výměně. Následně měli znovu zapojit mikrofon a dotázat se na další otázku. Prostřednictvím nápovědy: „Většina lidí klade přinejmenším deset otázek“ byli instruováni k množství kol interakčních výměň, které takto měli absolvovat. Odpovědi konzultanta byly vygenerovány předem, a to náhodným výběrem, a neměly tedy žádnou vazbu k tomu, jak a na co se participant ptali.

Všichni účastníci bez problémů prošli s konzultantem všech deset otázek, jakkoliv zápisy z protokolů ukazují, že pro mnohé byla mnohdy nekompromisnost jeho odpovědí velkou výzvou. Všichni vnímali odpovědi jako odpovědi na své otázky, všichni se usilovali pochopit nikoliv, co konzultant řekl, ale „co tím myslel“, všichni chápali odpovědi jako rady týkající se problému a všichni si cenili kritičnosti těchto rad. Všichni též navazovali jednotlivé výměny na sebe jako pokračující rozvíjení problému, a tedy uzpůsobovali své navazující otázky i reinterpretace vlastních předchozích otázek tomu, jak rozuměli odpovědi, a celou interakci tak vnímali jako rozvíjející se celek.

39 Jonathan Z. Smith, „Sacred Persistence: Toward a Redescription of Canon“, in: Jonathan Z. Smith, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago (IL) – London: The University of Chicago Press 1982, 36-52: 51.

40 *Ibid.*, 52.

41 Harold Garfinkel, „Common sense knowledge of social structures: the documentary method of interpretation in lay and professional fact finding“, in: Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall 1967, 76-103.

Charakteristiky podkladového 'problému' byly rozpracovávány jakožto funkce interakční výměny. Smysl problému byl postupně přizpůsobován každé následující odpovědi, zatímco odpověď rozvíjela nové aspekty podkladového problému. V sérii [interakčních] výměn se rozvíjel a skládal dohromady jednotící vzorec, který byl s každou předloženou 'odpovědí' přizpůsobován tak, aby udržoval 'směrování doporučení', a aby rozvinul význam toho, co už 'bylo opravdu doporučeno' dříve, a aby podněcoval nové možnosti jako postupně se vynořující charakteristiky problému. ... Identická výpověď byla schopna zodpovědět najednou několik odlišných otázek a poskytnout odpověď na komplexní otázku, jež, z hlediska striktní propoziční logiky, neumožňovala ani v obecné, ani v konkrétní rovině odpověď ano nebo ne. Jedna a ta samá promluva byla využita k odpovědi na řadu časově oddělených otázek. Účastníci [výzkumu] to popisovali jako 'objasnění minulého v novém světle'. Předkládané odpovědi poskytovaly odpovědi na další otázky, které nikdy nebyly položeny.⁴²

Garfinkel svou studii prozkoumával reálné fungování toho, čemu Karl Manheim říkal „dokumentární metoda interpretace“, což je postup, který, jak dokládá Garfinkel, sociologové reálně prakticky užívají ve své snaze popisovat jednání vedené subjektivním významem, tedy společenské jednání či prostě události kultury, a to i tehdy, když využívají statistické metody. Dokumentární metoda zahrnuje hledání „identického homologického vzorce spočívajícího pod rozmanitými a naprosto odlišnými uskutečněními významu“.⁴³ Podle Manheima má pak dokumentární metoda spočívat v tom, že „s aktuálním výskytem [jednání] je naloženo jako s 'dokladem', 'poukazem k', 'projevem' právě předpokládaného podkladového vzorce. Nejen, že je sdílený vzorec odvozen z individuálních evidencí, které jej dokládají, ale stejně tak jsou naopak dokládající evidence interpretovány na základě toho, co 'je známo' o vzorci pod nimi.“⁴⁴ Jinými slovy, jde tu o hermeneutický kruh a Garfinkel v této studii zkoumá a demonstrovuje, jak konkrétně se laici, stejně jako odborní sociologové (a vědci obecně), v tomto kruhu pohybují.

V tomto pohybu se děje to, že promluvy (odpovědi „ano“ a „ne“) při řešení problémů studentských participantů poskytují „rady“ týkající se problému, ale zároveň rozvíjí celý rozvrh možností problému tím, že transformují celou situaci, jejíž vágnost jakožto horizontu, k němuž interakce směřují, se vlastně nemění a „problém zůstává nezodpovězen“. Participanté však ve svém rozumění odpovědím odkazovali jednak k tomu, o čem předpokládali, že je vědění, které s konzultanty sdílí, a jednak k normativním charakteristikám představujícím podmínky realistického uchopení okolností možného jednání, které s nimi konzultant vedený dobrými úmysly sdílí též, čili ke sdílenému normativnímu řádu. Při své interpretaci konzul-

42 *Ibid.*, 90.

43 *Ibid.*, 78.

44 *Ibid.*

tantových výroků tedy předpokládali soubor sdíleného vědění a normativních předpokladů o situaci.

Čili participantův úkol rozhodnout, zda to, co konzultant poradil, bylo 'pravdivé', byl identický s úkolem přiřadit konzultantově tvrzení předpokládanou hodnotovou normalnost. ... Prostřednictvím aktivního dokumentování – tedy hledání a určování vzorce tím, že bylo s konzultantovými odpověďmi nakládáno jako s něčím, co bylo podníceno zamýšleným smyslem dotazu, očekáváním vyjasnění smyslu předchozích odpovědí následujícími, nacházením odpovědí na nepoložené otázky – byly zřetelně normální hodnoty předkládaných doporučení etablovány, testovány, vyhodnocovány, uchovávány, obnovovány; jedním slovem, řízeny. Je proto zavádějící se domnívat, že je dokumentární metoda procedurou, jejíž prostřednictvím jsou propozice včleňovány do vědeckých korpusů. Dokumentární metoda spíše rozvíjela [konzultantova] doporučení tím, že je kontinuálně včleňovala [do předpokládaného rámce].⁴⁵

Jinými slovy, doporučení byla průběžně normalizována ve smyslu jejich zasazování do smysluplného předpokládatelně sdíleného hodnotového a orientačního rámce, spíše než že by se tento normální rámec nechal rozpadnout.

Lze smysluplně předpokládat, že prvky toho, čemu Smith říká kánon, jsou včleňovány do konkrétních životních souvislostí stejným způsobem aktivního řízení interpretace, tedy včleňováním obrazů a symbolů do rámců aktuálně řešených problémů s ohledem na předpokládaně sdílená vědění a normativní očekávání. Garfinkelův experiment s konzultací operující čistě s binární možností „ano“ a „ne“ je jen redukcí korpusu mnohovýznamové a mnohoúrovňové symboliky na naprosté minimum dvou protikladných prvků. I v této minimální variantě ale tato mnohoúrovňovost a mnohovýznamovost perfektně funguje při významuplném vztahování symbolů k vlastnímu životu, ale nikoliv díky tomu, že odkazuje k hranicím symbolického systému jako nějakému přesahu, ale k jeho sdílenému a priori. Právě proto, že toto sdílené a priori aktivně předpokládá a promítá do něj symbolické sdělení, říká text (třeba v podobě nějakého příběhu) vždycky mnohem více, než je možné postihnout „tuhomyslným“ výkladem, a říká to přesně k situaci, která je v danou chvíli předmětem zájmu. Tuto situační relevanci opřenou o odkazy ke sdíleným a priori může sice zakládat i situace rituálu, ale kolektivní závazná vyprávění nejsou zdaleka limitována využitím v tomto specifickém druhu situace, v níž navíc vždycky hraje roli ještě celá řada dalších problémů než ty, které vymezuje nějaký virtuální rituální scénář. Tato role sdíleného a priori ale ve svých důsledcích ukazuje, že Kozák se namísto odkazování symbolických systémů k numinóznu mohl klidně rozhodnout pro to, že celým svým textem bude ilustrovat durkheimovskou tezi, že mýty v posledku odkazují ke společnosti,

45 *Ibid.*, 94.



v níž jsou vyprávěny, k tomu bohu, jímž podle Durkheima společnost v posledku je. Fungovalo by to úplně stejně dobře.

Reálnou situovanou interpretační praxi, která je nevyhnutelně protkána příběhy, jimiž děláme svět, sebe, a to, jak žijeme, lze tedy nahradit univerzálním strukturálně-psychoanalytickým výkladem jen za cenu toho, že jakoukoliv reálně žitou relevancí vyprávění zcela zamlčíme či přehlušíme výkladem, který se týká jen nás samotných a těch, kdo jsou ochotni jej s námi sdílet. Přesně to se děje v Kozákově výkladu mýtů. Ale možná je to tak dobře. Možná se můžeme dohodnout, že pojem mýtu přenecháme tradici, která vytěžuje dějinami nashromážděný příběhový materiál k řešení vlastních bolístek, a ze zájmu o to, jak žít společně důstojně navzdory tomu, jak rozmanitě děláme sebe a světy, zavádějící pojem mýtu zcela vyloučíme, a spokojíme se s vědomím, že neumíme žít jinak než skrze příběhy.



SUMMARY

**Storytelling without Narrators and Listeners:
A Light-Hearted Imaginative Performance for the Unsatisfied Bourgeoisie**

This review essay on Jan Kozák's book *Monomytus* confronts the Campbellian tradition of the interpretation of myth, which is employed in a structuralist manner by Kozák, with Marquardian conception of the opposition between hegemonising monomythical and liberating polymythical modes of engaging the storytelling in life. Furthermore, it directs this confrontation towards ontological politics as a proper political disposition for the Anthropocene. The text shows that Kozák's engagement with mythology, which reminds of Mircea Eliade's project of new humanism and ultimately takes mythology to be a symbolic system able – due to its multilayered polyvalence – to refer beyond itself towards the numinous, is possible only by systematically leaving people engaging myths in their actual lives out of the analysis. Thus, it fails to touch on the world-making significance of storytelling. Due to that, such kind of analysis may satisfy the very partial “spiritual” needs of the contemporary materially well-off bourgeoisie in the West (or in the developed North) yet it cannot say much relevant to religious studies after the ontological turn and in the context of the task of re-composing a common world (or a pluriverse, into which many worlds fit) in a situation of fatal global environmental and geopolitical threats.

Keywords: myth; monomyth; polymythical thinking; ontological politics; world-making; Anthropocene

Department for the Study of Religions
Faculty of Arts
Masaryk University
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Czech Republic

MILAN FUJDA
milky@mail.muni.cz