

Pojednáme o smrti mýtů, a to nikoli v čase, nýbrž v prostoru. Jak známo, mýty se proměňují. Tyto proměny - od jedné varianty téhož mýtu k druhé, od mýtu k mýtu, od týchž nebo odlišných mýtů jednoho společenství k druhému - se dotýkají jednak kostry, jednak kódu, jednak poselství mýtu, aniž by mýtus jako takový přestal existovat. Proměny se tedy řídí jakýmsi principem zachování mytologické látky, takže z kteréhokoli mýtu se zase může zrodit mýtus jiný.

Přesto se občas v průběhu tohoto procesu stává, že se nenarušenost původního vzorce poškodí, že vzorec se rozpadá, nebo naopak rozrůstá (to podle toho, jak se to komu jeví) a dostává se před nebo za hranici stavu, kdy lze distinktivní rysy mýtu ještě rozpoznat a kdy si mýtus - řečeno slovy hudebníků - dosud zachovává svou „prokomponovanost“. V co se potom mýtus v takových případech mění? To je to, co zde nabízíme k úvaze na jednom příkladu.

Spolu se svými jižními sousedy Sahaptiny obývaly národy sališské jazykové rodiny v historické době takřka souvislé území od Skalistých hor k Tichému oceánu v oblasti zaujímající zhruba pánev řeky Columbie na jihu a Fraserovy řeky na severu. Na tomto rozsáhlém území byly zaznamenány četné varianty mytického souboru soustředěného kolem příběhu chudého, nemocného a opovrhovaného starce, obvykle nazývaného Rys.<sup>1</sup> Když lstí obtěžká dceru náčelníka vesnice, marně se všichni táží po příčině záhadného těhotenství. Narozené dítě označí za otce Rysa a pobouření vesničané zanechají rodičovský pár bez ohně a obživy. Buď sám, nebo s pomocí své ženy nabývá Rys svou skutečnou podobu krásného mladíka a úspěšného lovce. Jeho zásluhou žije celá rodina v hojnosti, zatímco vesničané, kteří z vesnice odešli, umírají hladem. Nakonec se podvolují, vracejí se a žádají o odpuštění. Odpuštění i potraviny se dostane těm, kdo si při hrdinově předešlém trýznění a znetvoření nepočínali tak horlivě.

Zjednodušen do svých podstatných rysů je tento mýtus široce rozšířen a setkáme se s ním i v tropech Jižní Ameriky u bývalých Tupinambů na východním pobřeží Brazílie a také v Peru. Originalita Sališů spočívá v tom, že mýtus rozvedli do dvou symetrických podob. V první je Rysův syn unesen sovou, a když ho jeho lidé vysvobodí, obleče se do kůže prašivého starce. Ta, jakmile je spálena, promění se v mlhu. V druhé podobě mýtu vystupuje - podle jednotlivých verzí - dobrodružné nebo ošklivé dítě, které se stává pánem větru pustošícího v tom čase zemi. Když je vítr spoután a zkrocen, dítě podstupuje různá nebezpečí, jimž uniká s pomocí postavy zvané Kojot. Skutečnost, že tato druhá podoba obsahuje rozsáhlé výpůjčky z francouzského folklóru, šířeného v 18. století francouzsko-kanadskými lovci kožešin, představuje sice jistý problém (a ten jsem se na jiném místě pokusil vyřešit<sup>2</sup>), avšak zde se nás nebude týkat. Abychom prokázali symetrii mezi oběma podobami, postačí zdůraznit, že v náboženských představách rozšířených v oblasti, která je předmětem našeho zájmu, a ještě dál, až k východním Pueblanům, tvoří rys a kojot členy opozičně korelační dvojice a stejně je tomu u mlhy a větru, k jejichž původu se ta nebo ona z obou sad mýtů respektive váže a jež představují dva druhy vzájemně se vylučujících povětrnostních jevů. Nadto hrdinové té i oné řady mýtů - Rysův syn nebo Kojotův chráněnc - jsou ztvárněny, ba ztotožněny s postavami nesoucími navzájem velice podobná jména - Tsa'au'z, Ntsa'az, Snánaz, mezi nimiž domorodí informátoři spatřují jistou příbuznost. Proto i když chlapec unesený sovou není Rysův syn, přetrvává mezi nimi metaforická vazba: oba jsou pány nad mlhou a oba v různých momentech děje skrývají svou totožnost pod prašivou kůži starce. Zatímco mezi těmito dvěma je nastolen vztah metaforické podobnosti, v oné druhé, symetrické sérii převládá

---

<sup>1</sup> Viz český překlad díla Clauuda Lévi-Strausse *Příběh Rysa (Histoire de Lynx)*, Praha, Český spisovatel 1995. Zde pak je na s. 123 odkaz na tento článek a na 14. kapitolu 2. dílu autorovy práce *Anthropologie Structurale*. [Pozn. překl.]

<sup>2</sup> Viz Lévi-Straussovy anotace k výuce v ročence *Annuaire du Collège de France*, roč. 69, 1969-1970. Viz také Claude Lévi-Strauss, *Příběh rysa (Histoire de Lynx)*, Praha, Český spisovatel 1995, 16. kapitola: „Indiánské mýty a francouzské pohádky“, s. 207-219.

mezi postavou Kojota a mladým hrdinou - pánem větru - vztah metonymické souvislosti, poněvadž jejich spolupráce je důsledkem pouze jejich setkání. A konečně motivu zajetí hrdiny sovou v první sérii odpovídá jakoby ozvěnou jméno hrdiny druhé série, neboť se v jazyce Šušwapů nazývá Snánaz, což podle domorodých informátorů údajně znamená právě „sova“.<sup>3</sup>

V nejlépe provázané podobě se obě symetrické série vyskytují na území Thompsonských Indiánů, kteří zaujímají v sališské jazykové oblasti ústřední polohu. Ale již u jejich severních sousedů Šušwapů, patřících k téže sališské jazykové skupině, se tento celek rozrušuje. Jak tvrdí nejlepší znalec těchto Indiánů J. Teit, Šušwapové často rozdělovali svou verzi mýtu o pánu větru Snánazovi do dvou odloučených příběhů, přičemž onen symetrický mýtus pojednávající o ukňouraném, nesnesitelném chlapečkovi, kterého sova ohrožuje a pak unese, se oslabuje až do jakéhosi minimálního výrazu. A to především z hlediska kvantitativního, neboť zápletko se zde omezuje na únos hrdiny, jeho následné vysvobození a proměnu muže-sovy v obyčejného ptáka, posla smrti (tuto funkci sově připisovali všichni vnitrozemští Sališové a mnoho dalších Indiánů). Je tu ale i hledisko kvalitativní, neboť z lidožrouta - například u Kutenaiů, tvořících izolovanou jazykovou skupinu sousedící se Sališi na východě - se sova šušwapského mýtu proměňuje v moudrého, mocného kouzelníka, který nejenže mladého hrdinu neztročí, ale naopak mu předá své vědění a učiní jej mocnějším, než je on sám.

Sledujeme-li tedy týž mýtus cestou od jihu k severu, lze zaznamenat, jak slábne. Úbytek postihuje nejprve délku a bohatství příběhu a poté v dramatičnost motivů, jako kdyby se zápletko bortila a zároveň vstřebávala do sebe.

\*

Šušwapové, kteří jazykově i kulturně představují ty nejsevernější z vnitrozemských Sališů, vykazují stále ještě vysoký stupeň příbuznosti se svými jižními sousedy. Avšak namíříme-li průzkum jiným směrem, překročíme hned dvojí předěl. Směrem na severozápad Šušwapové hraničili s Čilkotiny, prvními zástupci athapaské jazykové rodiny, jejíž území se souvisle rozkládalo na sever a severozápad až k oblastem eskymáckým.

Z kulturního hlediska se Čilkotinové již vzdalovali amorfnímu sociologickému modelu, typickému pro vnitrozemské Sališe, a stáli již blíže sousedním domorodým kulturám z pobřeží Tichého oceánu, tedy blíže Kwakiutlům, Bellakulům, Cimšjanům atd., pro něž byla charakteristická, jak se všeobecně ví, složitá společenská organizace, tvořená klany, fratriemi a soustavou tříd členících obyvatelstvo podle urozenosti, zákona prvorozenství a bohatství na aristokraty, prostý lid a otroky. Tyto společnosti se ale také vyznačovaly úžasným rozmachem kresebného a sochařského umění, jehož známými příklady jsou bohatě členěné totemové stožáry a obřadní masky.

Tyto jazykové a kulturní zvláštnosti svědčí o rozdílné dějinné minulosti Sališů, usazených na témže území patrně již několik tisíciletí, a Athapasků, kteří sem dorazili až v nedávné době. Tento předěl na severní hranici sališské oblasti jistě představoval nemalou komunikační překážku. V takových případech lze často zaznamenat, že mytologické systémy, již oslabené do redukované minimální podoby, na druhé straně předělu znovu nabývají svou původní šíři. Avšak jejich obraz se převrací - tak trochu jako svazek světelných paprsků, když pronikají do temné komory bodovým otvorem a jsou při průchodu překážkou donuceny se překřížit, takže vnější obraz se uvnitř temné komory promítne převráceně. V souladu s tímto modelem se čilkotinská verze mýtu o chlapci uneseném sovou opět rozrůstá v zápletku stejně bohatou a rozvinutou, s jakou jsme se mohli setkat u sališské skupiny na jih od Šušwapů. Ale příznačné je, že řada podstatných propozic se přitom převrací a proměňuje někde natolik, že mají zcela opačný smysl.

V jaké podobě si tedy Čilkotinové tento mýtus vyprávějí? Chlapce, který bez ustání plakal, tu podle nich vylákala sova slibem, že mu dá najíst, a unesla ho. Vychovala ho, přitom

---

<sup>3</sup> J. Teit, *The Shuswap*, Leiden - New York, *Memoirs of the American Museum of Natural History* (New York) 1909, ss. 698-699, 702-707.

magickými úkony velice urychlila jeho růst a nakonec mu jako ozdobu předala náhrdelník z ulit kelnatek *Dentalium*. Rodiče se vydali svého syna hledat. Když ho našli, odmítl nejprve s nimi odejít, protože se mu u sovy líbilo. Posléze se ale nechá přesvědčit a spolu s rodiči, když sovi chýši zapálili, prchá. Muž-pták uprchlíky pronásleduje. Ti si na něho počíhají u lávky, přes kterou má přejít. Hrozivými drápy na rukou, zhotovenými z kozích rohů, které si navlékl na prsty, hlavní hrdina sovu vyděsí. Ta padá do vody, doplave ke břehu a zanechá pronásledování. Vesnice oslavuje hrdinu. Ten přichází ozdoben od hlavy k patě kelnatkami, které si přinesl, a všem je rozdává. Od té doby Indiáni vlastní ozdoby z kelnatek.

Jednou se hrdinově matce nelíbí, že je špinavý, a poručí mu, ať se umyje. Když odmítne, donutí ho. Sotva se ale hrdina ponoří do vody, zmizí. Uplakaná matka se usadí na břehu jezera a nechce odtud odejít. Nastává zima. Z vesnice přicházejí ženy a při břehu jezera sekají otvory do ledu, aby nabraly vodu. Hrdina, který pobývá v hlubině, se baví tím, že jim rozbíjí vědra. Dvě sestry pak použijí bohatě zdobeného vědra jako návnady a hrdinu chytí. Ten je tak ochablý a zesláblý pobýtem pod vodou, že se ani neudrží na nohou. Obě sestry se marně snaží z něho seškrábat bahno, kterým je celý pokryt jakoby další kůží. Přenesou ho do své chýše a pečují o něho.

Nastane mimořádně krutá zima a nedostává se potravy. Muži si nedokáží obstarat dřevo na sněžnice, aby mohli na lov. Hrdina sice ještě není zcela zdrav, přesto se s námahou vypraví ven, najde právě tolik dřeva, kolik je třeba ke zhotovení páru sněžnic. Požádá jednu ženu, ať sebrané dřevo odnese zpět do chýše (u těchto Indiánů to byly polozemnice a sestupovalo se do nich po žebříku otvorem ve střeše) a ať tam dřevo při sestupu po žebříku z polou výšky rozhodí po podlaze. Dřevo se při dopadu rozhojnilo a naplnilo chýši. Lovci si tak mohli vyrobit sněžnice a vyrazit na lov. Nenarazili však na žádnou zvěř a zavládl hlad.

Tehdy si hrdina vyžádal od obyvatel vesnice šípy a vydal se sám na lov. Tajně se vysvlékl ze své bahenní kůže a tu schoval. Ve své původní podobě ulovil množství sobů karibu. Pak si zase navlékl bahenní kůži a úlovek rozdělil těm, kdo mu dali šíp. Jedině Havran za svůj tupý šíp dostal jen ubohý podíl - kojota. Proto pak hrdinu tajně sledoval, a když našel bahenní kůži schovanou do rozsochy stromu, ukryl ji. Uviděl potom hrdinu, jak se vrací - mladý, krásný, s ozdobami z kelnatek. Když už byl odhalen, hrdina zůstal v této podobě a oženil se s oběma sestrami, které ho vyléčily.<sup>4</sup>

Aby lépe vynikly transformace a inverze v tomto athapaském ponaučení z mýtu, jehož hlavní doménou přece jen zůstává oblast sališská, bylo by jistě záhodno uvést ostatní varianty. Zavedlo by nás to ovšem příliš daleko, a proto se omezíme jen na několik hlavních bodů. Zatímco ve většině případů sova unese dítě poté, co sama pronikla do chýše, zde je vyláká ven. Již šušwapská verze, jak jsme ji shrnuli výše, proměnila sovu - u Kutenaiů ještě lidožravou příšeru a jinde surového pána - v dobrodince. Čilkotinský příběh tuto proměnu dovádí ještě dál, a to stejným směrem, avšak převrací přitom funkci muže-ptáka, který se z dárce duchovních schopností u Šušwapů stává držitelem hmotného bohatství - kelnatek *Dentalium*, jichž se hrdina zmocňuje před útekem. Právě tímto činem vysvětluje mýtus počátek a původ ceněných ozdob a propůjčuje jim tak zároveň rys exotičnosti a nadpřirozenosti. Čilkotinové měli dobrý důvod, proč zachovávat tajemství vůči svým sousedům - vnitrozemským Sališům, neboť ti, sami vzdáleni od pobřeží, mohli získávat tyto mořské lastury jen jejich prostřednictvím. Čilkotiny ostatně nazývali slovem znamenajícím „Lid kelnatek *Dentalium*“. Skutečnost byla ovšem zcela jiná. Čilkotinové byli jediní, kdo přes průsmyky příbřežního horského pásma měli spojení s Bellakuly a kupovali lastury od těchto rybářů: to jim umožňovalo uplatňovat skutečný monopol vůči Sališům z náhorních rovin. U nich, zejména u Thompsovských Indiánů a Skitwišů, se tradovala série mýtů symetrická k té, již se právě zabýváme. Pojednávalo se tam o ztrátě zdroje

---

<sup>4</sup> L. Farrand, *Traditions of the Chilcotin Indians*, New York, Memoirs of the American Museum of Natural History (New York) 1900, s. 36-37.

škeblí *Dentalium*, kdysi místního původu. Tím se tato série mýtů dostává do diametrální opozice k mýtu, kterým Čilkotinové vysvětlovali, jak se údajně stali pány zdroje těchto exotických ozdob.

Neméně výmluvná se v čilkotinském mýtu zdá být epizoda, kdy chce matka přinutit hrdinu, aby se vykoupal. Jestliže si seřadíme všechny varianty této epizody po ose od jihovýchodu na severozápad, tedy od Skitwišů přes Thompsonské Indiány k Čilkotinům, lze pozorovat trojí transformaci. Ve skitwišské verzi prosí žíznivá matka syna o vodu, ale ten odmítá. V thompsonské verzi se syn sužovaný vedrem rozhodne vykoupat navzdory matčinu zakazu: je to tedy opak verze čilkotinské. Vidíme, že sémantická funkce vody se mění z nápoje v koupel, to znamená z prvku obsaženého v těle v prvek obahující tělo, neboť nápoj proniká do těla, kdežto tělo proniká do koupele. Zároveň se záporná postava syna převrací v zápornou postavu matky a ta se zase převrací v matku kladnou:

	<i>Skitwišové</i>	<i>Thompsonští Indiáni</i>	<i>Čilkotinové</i>
VODA	obsažená	obsahující	obsahující
POSTAVY	syn (-)	matka (-)	matka (+)

Všechny verze obsahují zimní dějovou sekvenci. Avšak zatímco ve verzích vnitrozemských Sališů vesničané trpí nedostatkem topného dříví, zde se jim nejprve nedostává vody, neboť hrdina z rozmaru brání ženám, aby ji nabraly. Dřevo se sice v čilkotinské verzi objevuje, ale jen jako řemeslnický materiál, tedy v opozici k druhé funkci dřeva - tj. k materiálu topnému. Tato opozice se ostatně zdvojuje tím, jak v jedné a druhé verzi hrdina znásobuje původně malé množství dřeva: v jednom případě je dřevo rozhozeno z polou výšky žebříku, ve druhém je shozeno přímo shora dolů. Tento posledně jmenovaný způsob, který nám zachovaly pouze sališské verze, odkazuje k počínání postavy zvané Rys, o němž jsme na počátku tohoto článku uvedli, že obtěžká náčelníkovu dceru, a to tak že shora plivne nebo se vymočí na dívku spící u paty žebříku. Souvislost je tím zřejmější, že v některých z těchto verzí je chlapec chycený sovou Rysovým synem a že v čilkotinském mýtu, kde Rysovým synem není, si zase navléká bahenní kůži, která ho činí slabým a nemocným, podobně jako je tomu v případě Rysa oblečeného do kůže prašivého starce a v případě Rysova syna, který o vlastní vůli zvolí totéž oblečení, sotvaže ho vysvobodí ze sovina zajetí. Připomeňme, že z kůže, když ji hrdinovi potajmu odejmou a spálí, se rodí mlha. Ta představuje dokonalou symetrii k bahně, jež zakaluje vodu stejně jako mlha vzduch. Afinity vodního prostředí tvoří protiváhu k afinitám, které sališské mýty zavádějí do vztahu mezi mlhou, kouřem a ohněm.

Konečně vztah k sérii mýtů, v nichž se hrdina stává pánem větru - ta je u Čilkotinů jen slabě doložena - je vyjádřen existencí kojota v situaci převrácené vzhledem k druhému mýtu: neboť zde kojot vystupuje jako bezcenná lovná zvěř, jako pasivní nástroj pomsty hrdiny na Havranovi za to, že ten mu poskytl nedostatečnou pomoc, zatímco v silných verzích o původu moci nad větrem kojot z vlastního popudu, jak jsme viděli, pomáhá hrdinovi vyváznout z nebezpečné situace.

\*

Zdánlivě nic nebrání *a priori* tomu, aby dále za územím Čilkotinů mýtus překročil další předěly, aby při překonávání překážek byl stížen další kontrakcí a zeslabením zápletky a za překážkou se pak zase rozvinul v původní obraz, avšak převrácený jinak a dle jiných os. Lze si ovšem také představit, že při postupném překonávání jednotlivých předělů se původní fabulační impulz vyčerpá a že sémantické pole významových transformací, zpočátku tak výtěžné, může mít klesající produktivitu. Poslední proměny systému, tak jak se rodí jedny z druhých, jsou čím dál méně přijatelné a nakonec mohou v kostře mýtu vytvořit takové pnutí a vystavit ji takovému náporu a zkoušce odolnosti, že nakonec praskne. V tom případě mýtus přestává ve své podstatě existovat. Může se rozplynout a ustoupit mýtům jiným, charakteristickým pro jiné kultury a jiné oblasti. Může ovšem též přetrvat, ale je zasažen změnami postihujícími nejen jeho tvar, ale samu

mytickou podstatu.

Právě tento jev můžeme pozorovat v konkrétním případě, kterým se zabýváme. Na sever od Čilkotinů žili Carrierové.<sup>5</sup> Ti sice rovněž patřili k athapaské jazykové rodině, avšak kulturou se velice lišili. Za své jméno vděčí specifickým mravům: vdovy tu byly podrobeny zvláště přísným zvyklostem, k nimž například patřila povinnost po delší dobu při sobě nosit ostatky zesnulého manžela. I u Carrierů objevíme matečnou buňku našeho mytického souboru, tak jak existovala rovněž daleko na jihu u Sahaptinů a Sališů, avšak v podivuhodně proměněném tvaru. Carrierové vypravují příběh o chudém, osiřelém chlapci, který jako jediné oblečení vlastnil rysí kožešinu. Když se jednou procházel, narazil náhodou na nahou náčelníkovu dceru. Ta ho při setkání nespátřila, ale poznala ho poté podle drsných rukou, kterými se dotkl jejího těla. Aby neztratila čest, provdala se za něho. Náčelník k nerovnému sňatku svolil a rád přijal chlapce za zetě. Jeho chudobu „smyl“ tím, že mu daroval množství oděvů a ozdob. A dobře učinil, neboť mladík se projevil jako vynikající lovec a ničitel příšer sužujících Indiány. Přesto jednoho dne zahynul v souboji obrovitým rysem, zabíječem lidí. Zoufalá mladá žena si nad manželovou mrtvolou vzala život.<sup>6</sup>

Srovnáme-li tento příběh s vyprávěním o Rysovi, tak jak jsme je stručně shrnuli v úvodu na základě sahapťinské a sališské verze, všimneme si několika typů změn. Některé vypadají jako inverze: hrdina není starý, ale mladý, náčelníkovu dceru překvapí mimo vesnici, nikoli uvnitř nebo poblíž chýše. Za druhé vše probíhá, jako by carrierská verze systematicky nahrazovala doslovné výrazy metaforickými ekvivalenty: hrdina je charakterizován svým oblečením - rysí kožešinou a jmenuje se ostatně Rys; skutečné oplodnění je nahrazeno symbolickým dotekem dívčina těla; neméně symbolická je obdoba mezi chudobou, kterou náčelník „smyje“ svými dary, a bahenní kůží, kterou se marně snaží smýt obě sestry, a také prašivou kůží starce v sališské verzi, kde hrdina, jakmile se jí zbaví, se zjeví ozdoben bohatstvím, jež ve skutečnosti již vlastnil. Za třetí tu namísto příběhu prodchnutého pojetím distributivní spravedlnosti, kde jsou hlavní postavy nakonec rozděleny do svou táborů - zlí jsou potrestáni a dobrým je odpuštěno, máme zápletku směřující k neúprosně tragickému vyústění. Všechny tyto znaky ukazují, že carrierská verze představuje rozhodný přechod od vzorce dosud mytického ke vzorci románovému, v jehož samém středu (a to stojí za připomínku) se původní mýtus - „příběh o Rysovi“ projevuje jako metafora sebe sama: tedy jako nestvůrný rys, který se náhle bezdůvodně objevuje na konci, aby ztrestal nikoli snad všemi ctnostmi obdařeného hrdinu jako spíše samotný příběh - za to, že zneuznal svou původní povahu, že na ni zapomněl a sám v sobě zapřel mýtus.

\*

Podívejme se nyní na jiný předěl, ten, který na severovýchodě odděloval vnitrozemské Athapasky od kmenů žijících na pobřeží Tichého oceánu. K jejich sociálním a kulturním zvláštnostem, o nichž jsme se již výše zmínili, by bylo třeba přičíst aspekt jazykový. Cimšjanové, sídlící při ústí řek Nass a Skeena a hovořící izolovaným jazykem náležejícím patrně k velké rodině Peuntian, se dělili do klanů pojmenovaných zvířecími patronymy. V klanu Medvěda, patřícího do podkmene Nisqa, se tradovala pověst, která ospravedlňovala výlučný nárok na nošení obřadní čelenky: ta byla vyřezaná ze dřeva, byla ozdobená malbami a perleťovými intarziemi a představovala soví tvář obkrouženou pásem malých antropomorfních postaviček s drápy. Vypráví se, že jeden náčelník měl synka, který neustále plakal. Hrozili mu sovou a ta, když skutečně přiletěla, si odnesla nikoli protivného chlapečka, nýbrž jeho sestru. Vynesla ji do větví stromu, odkud ji nikdo, i když naříkala, nedokázal vysvobodit. Nakonec se dívka smířila se svou situací, přestala nařikat a za sovou se provdala. Brzy se jí narodil syn. Když vyrostl, požádala manžela o svolení, aby mohla odejít k lidem. Sova souhlasila, složila k té příležitosti píseň a vyřezala čelenku ke svému obrazu. Svou ženu a syna odvedla potom zpět do ženiny vesnice.

<sup>5</sup> Francouzsky Porteurs, tj. Nosiči, vlastním jménem Dakelhové. Poz. překl.

<sup>6</sup> D. Jennens, Myths of the Carrier Indians, *Journal of American Folklore*, 47, 1934, s. 114-121.

Poté, co matka stvrdila přede všemi svými synův původ, zanechala ho ve vesnici a vrátila se zpět ke svému manželovi. Syn později odkázal klanu, z něhož pocházel, čelenku, kterou sova vyřezala, a také píseň, které ho naučila: „O můj bratře! Bílá Sova mi dala darem jako sídlo ten strom.“

Pro jednodušší diskusi ponecháme stranou postavu sestry, neboť její přítomnost v zápletky se vysvětluje transformací, jejíž původ a důvod sahá k některým sališským verzím, zejména u Čehalisů. Není na místě se zde jimi zabývat. Spokojme se s otázkou, v čem se ono cimšjanské ponaučení vzdaluje příběhům Čilkotinů a vnitrozemských Sališů. Zatímco carrierské vyprávění k těmto verzím odkazuje hrou metafor, cimšjanské vyprávění, jak zřejmo, jde výlučně cestou metonymických souvislostí. Hlavně pak se netváří jako mýtus, ale jako pověst o událostech, o nichž se předpokládá, že se vskutku dějinně udály. Pověst plní přesně vymezenou úlohu: zdůvodňuje totiž jisté klanové výsady. Přesto se zcela nepochybně jedná o týž mýtus, neboť výzdoba čelenky, tak jak ji uveřejnil Boas,<sup>7</sup> zobrazuje postavy hrozivě napřahující ruce s drápy směrem k obklíčené sově. Cimšjanská legenda, jak ji Boas zaznamenal, tento motiv sice nevysvětluje, jeho informátoři o něm nicméně věděli, poněvadž ony postavy označili za *claw men*, tedy za „muže s drápy“: o nich se zmiňuje již čilkotinský mýtus, jehož obsah jsme zde stručně uvedli.

Odtud již můžeme zpětně vysledovat celou filiaci motivů: dostaneme se tak zpět k drápům z kozích rohů, jimiž čilkotinský hrdina zahání sovu a jež samy jsou zas přeměnou košíku uvnitř vystlaného zaraženými jehlicemi, kam sova u Šušwapů a Kutenaiů pokládá uneseného hrdinu; jehlice jsou zase transformací červů, kterými se v košíku živí sova u Sališů v jižnějších oblastech, kde pták únosce neplatí již za lidožrouta (kutenaiská verze), ani za šamana řídícího iniciační zkoušky (šušwapská verze), ale za bytost odpornou. Na konci této zpětné cesty - u Sanpoilů, kteří žili na jihovýchodě sališského území, tedy na opačné straně než Cimšjanové - narazíme na implicitní referenci mající podobu příběhu spojeného s doprovodným rituálním tancem: Sanpoilové totiž označují jako „soví hřad“ rozsochu ústředního sloupu chýše, kde se tančilo na počest strážným duchům.

Původně sališský mýtus se tedy na cestě od Čilkotinů ke Carrierům nakonec mění v románové vyprávění. Ale to až poté, co se při přechodu přes jazykový a kulturní předěl oddělující Sališe a Athapasky převrací do invertované podoby. Při překonávání jiného předělu pak prodělává odlišnou proměnu, tentokrát směrem k pověsti a tradici, na níž se zakládají některé zvyklosti rodového uspořádání. V prvním případě se mýtus vydává směrem k románu, v druhém případě k něčemu, co zřejmě nejsou sice dějiny, ale co za ně může být vydáváno.

\*

Abychom dokončili tento celkový rozhled, obraťme se ještě k východu, tedy na zcela opačnou stranu, než žijí Cimšjanové. Dovolí nám to vystopovat třetí typ transformace, a to za kulturním a jazykovým předělem oddělujícím Athapasky od velké jazykové rodiny algonkinské, která se táhla až ke břehům Atlantského oceánu.

Jejími nejzápadnějšími představiteli a sousedy Athapasků byli na severu Kríové. Kolem roku 1880 si Kríové od jezera Vodní slípky vyprávěli příběh o jedné dávné vesnici, kde každé noci za záhadných okolností vždy zmizelo jedno dítě. Na jednom konci osady žil také malý chlapec, který neustále křičel a plakal. Rozhňevaná matka s ním jednou hrubě zatřásla, dítě vypadlo ze své kůže „jako motýl z kukly“ a uletělo v podobě velké bílé sovy.

□ena cíhala, až se syn vrátí, a tak odhalila, že právě on se v noci mění v bílou sovu, unáší a pojídá ostatní děti, ale ve dne nabývá opět lidské podoby. Shromáždila vesničany a svého syna, kterého počala s bílým mužem, obžalovala. Malého lidožrouta odsoudili k smrti, ale ten začal prosit, ať ho ušetří, že pro ně vykoná velké zázraky. Nakonec ho zaživa zavřeli i se zásobami

---

<sup>7</sup> F. Boas, *The Social Organization and the Secret Societies of the Kwaiukul Indians*, Report of the United States National Museum, Washington, D.C. 1985, s. 324-325.

jídla do dřevěné bedny vztyčené na kůlech a celá vesnice se odstěhovala.

Když se po třech letech do onoho kraje vrátili, překvapilo je, že na místě, které opustili, stojí velká vesnice s dřevěnými domy, kde žijí bílí lidé mluvící pro Indiány nesrozumitelným jazykem. Byla to obchodní stanice. Žilo zde i dítě-sova. Poznali je a zahrnuli otázkami. Chlapec vysvětlil, že tito noví obyvatelé pocházejí z dětí, které unesl a pozřel. „On sám se stal velkým bílým náčelníkem a dal Kríům zbraně, šaty a nástroje. Od té doby žil obojí lid ve velice dobré shodě.“<sup>8</sup>

Je zjištěno, že Kríové, jejichž jméno pochází ze zkrácené podoby slova „Kiristinon“ (od „Kenistenoa“, což je jedno ze jmen, kterými se sami nazývali), se již od roku 1640 objevují ve zprávách Jezuitů. Velice brzy pak navázali přátelské vztahy jak s Francouzi, tak s Angličany a koncem 17. století už sloužili jako lovci a průvodci u společností obchodujících s kožešinami. Také jejich další dějiny zůstávají úzce spjaté se Společností Hudsonova zálivu a Severozápadní kožešinářskou společností. Jejich verze mýtu o dítěti uneseném sovou je zcela zjevně výsledkem manipulace a přizpůsobení mýtu jejich vlastním dějinám, kterými se Kríové lišili od svých sousedů, neboť ti si vůči bílým zachovávali větší odstup anebo jim byli nepřátelští.

Vidíme ovšem, že se nejedná o stejný druh dějinného příběhu jako v případě cimšjanské pověsti, která představuje jiný typ manipulace s mýtem. Není to jen tím, že v jednom případě jde o příběh kmenový a v druhém klanový. Důvody jsou hlubší. Odkazem k tradici, jejíž počátky kladli do nejzazší minulosti, usilovali Cimšjanové o ospravedlnění určitého řádu a přáli si, aby zůstal neměnný. Zato Kríové přizpůsobovali tentýž mýtus nedávným dějinám, a to se zjevným úmyslem ospravedlnit právě probíhající dění a dodat právoplatnosti jednomu z možných směřování, jež zůstávalo otevřeno - totiž spolupráci s bílými. Příběh cimšjanské pověsti náleží do oblasti imaginárna, neboť nikdy se žádná žena neprovdala za sovu. Mýtus Kríů se vztahuje ke skutečným událostem, neboť bílí se ženili s indiánskými ženami a jednou se jistě muselo stát, že Indiáni poprvé vkročili do některé obchodní stanice. V době, kdy byl mýtus zaznamenán, náležely přátelské vztahy s bílými dosud k živé životní zkušenosti těchto Indiánů.

Takto tedy mýtus přechází od kmene ke kmeni, mění se a nakonec vyčerpává, aniž by přesto vymizel. Dvě cesty zůstávají otevřeny: cesta k románové proměně a cesta dalšího použití k účelům dějinného ospravedlnění. Toto dějinné užití může pak být dvojího druhu: retrospektivní, když je třeba ukotvit tradici a řád ve vzdálené minulosti, a prospektivní, když se minulost stává začátkem právě se rýsující budoucnosti. Na jednom příkladu jsme se zde pokusili ozřejmit ústrojnou souvislost mezi mytologií, tradicí uchovávanou v pověstech a tím, co je nutno přece jen nazvat politikou. Rádi bychom tak vzdali hold vědci a filozofovi, jenž dějiny nikdy nepovažoval za výsadní místo, které by člověku skýtalo jistotu, že dosáhne pravdy.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> E. Petitot, *Traditions indiennes du Canada nord-ouest*, Paris, Maisonneuve Frères et Ch. Leclerc, 1886, s. 462-465.

<sup>9</sup> Článek je poctou Raymondu Aronovi. Poz. překl.