

Robert A. Segal: Stručný úvod do teorie mýtu

Nikola Balaš

Robert A. Segal. 2017. *Stručný úvod do teorie mýtu*. Praha: ExOriente. 159 s. ISBN 978-80-905211-3-1.

Po dvou letech přidává nakladatelství ExOriente už třetí přírůstek do své Religio-nistické knihovny. Po *Osmi teoriích náboženství* od Daniela L. Palse (2015) nám tentokrát nabízí *Stručný úvod do teorie mýtu* od Roberta A. Segala, amerického profesora religionistiky, který v současné době působí na univerzitě ve skotském Aberdeenu. Nanejvýš sympatické je, že se nakladatelství ExOriente snaží vydávat překlady aktuálních publikací. Druhé vydání Segalova *Stručného úvodu* vyšlo teprve před dvěma lety v nakladatelství Oxford University Press jako součást známé řady Very Short Introductions. Segalova kniha u nás vychází v překladu Lucie Valentinové. A aby toho nebylo málo, uspořádalo nakladatelství autorovi přednášku na FF UK.

Co nám Segalův stručný úvod nabízí? Segal postupuje ve stejném duchu jako Pals ve svém úvodu do teorií náboženství. Nechce se zabývat ani tak mýty, jako jejich teoriemi. Jak Segal (2017: 18) říká: „Teoretické uvažování o mýtu není otázkou volby, je nevyhnutelné.“ Vždy když se snažíme nějaký mýtus pochopit nebo vysvětlit, vytváříme zároveň s tím nějakou teorii mýtu. Segal se proto snaží čtenářům nabídnout inspiraci a seznámit je s celou řadou rozličných teorií. Říká například, že jednotlivé teorie se liší v tom, jak přistupují ke třem základním otázkám týkajících se mýtu. Jaký je původ mýtu, jaká je jeho funkce a jaké je jeho téma (ibid.: 12). Snad jediné, co je všem teoriím mýtu společné je to, že všechny bez rozdílu dávají do souvislosti mýtus a příběh: „mýtus je příběhem, a všechny teorie, kterými se zabývá tato kniha, také mýtus za příběh považují“ (ibid.: 14). Segal současně nenabízí jen teorie mýtu, ale i metateorii, konkrétněji řečeno – klasifikaci teorií mýtu.

Do klasifikace teorií zavádí Segal, jak se budeme moci opakovaně přesvědčit, dosti sporné rozčlenění. Činí rozdíl mezi teoriemi 19. století a teoriemi 20. století. Mezi ty první řadí teorie, které považují mýtus a vědu za nesouměřitelné, protože

přicházejí s odlišnými výklady přírodního světa (jedná se o teorie J. G. Frazera a E. B. Tylora); mezi ty druhé řadí teorie, které mýtus a vědu za nesouměřitelné nepovažují, protože jak mýtus, tak věda se týkají jiných aspektů lidského života (takto mýtus chápou například teorie C. G. Junga nebo Rudolfa Bultmanna). Mýtus může například dávat odpověď na smysl lidského života. Tím pádem mezi mýtem a vědou ani nemůže existovat konkurenční vztah, neboť věda na otázku po smyslu života odpověď nedává (ibid.: 13). K této klasifikaci se hodí dodat dvě poznámky. Zaprvé, když Segal hovoří o vědě, má na mysli přírodní vědy. Zadruhé, Segal upozorňuje, že chronologické členění nelze příliš striktně uplatňovat (ibid.). Dva představitelé teorií 19. století – E. B. Tylor a J. G. Frazer žili v 19. i 20. století. Nabízí se zde otázka, zda má vůbec smysl na chronologickém základě teorie mýtu klasifikovat.

V závěrečné části úvodu představí Segal čtenáři antický mýtus o Adónidovi. Na tomto mýtu pak v knize postupně jednotlivé teorie demonstruje. V tomto ohledu si Segal zaslouží dvojnásobnou pochvalu – jednak za snahu rozvíjet pedagogicky vstřícný přístup, jednak za to, že se ve svém výběru vyhýbá nadužívanému mýtu o Oidipovi.

Po více než velice slibném začátku, který čtenáře stimuluje ke čtení dalších stránek, se autor v dalších kapitolách postupně pouští do prezentace jednotlivých teorií. Tady ale volí z hlediska koherence výkladu poněkud matoucí strategii, kdy jednotlivé kapitoly pojmenovává „mýtus a náboženství“, „mýtus a rituál“, „mýtus a politické uspořádání“ atd. Neanalyzuje tudíž konkrétní teorie, ale teorie různých autorů seskupuje dohromady podle jejich tématu. Každou kapitolu pak člení do podkapitol podle autorů, kteří mýtus k danému tématu vztáhli. Autorů se v útlé knize objeví více jak třiatřicet a s několika z nich bude mít čtenář kvůli zvolenému členění tu čest setkat se hned na několika různých místech.

Rozhodnutí pojednat o teoriích tímto způsobem má jeden pedagogicky neblahý důsledek. Segal se důkladně nevěnuje jednotlivým autorům a nezasazuje jejich názory na mýty do širšího kontextu jejich tvorby. V pasážích věnovaných strukturalismu Clauda Lévi-Strausse, které všeho všudy dávají dohromady asi osm stran a patří k tomu lepšímu z knihy, se nemá čtenář šanci dozvědět, co to byl strukturalismus a jaké místo v něm zaujímá specifická teorie mýtu. A totéž se děje v případě teoretiků dalších. Přitom si je Segal nutnosti kontextualizace teorií mýtu sám vědom, když říká, že „teorie mýtu jsou teoriemi určité mnohem rozsáhlejší oblasti, než je pouhý mýtus, který je jen jednou z jejích součástí. Například antropologické teorie mýtu jsou teoriemi kultury, *vztahenými* na konkrétní případ mýtu“ (ibid.: 12; zdůraznění původní). Protože Segal jednotlivé teorie mýtu nevykládá jakožto organicky včleněné do mateřských teorií, je výsledkem dost povrchní přístup. Mnohdy to působí tak, jako by z děl jednotlivých autorů vyhledal a podle tematického členění (náboženství, rituál, politika atd.) vedle sebe poskládal všechny

pasáže, v nichž je zmíněn mýtus. Čtenář proto v knize narazí na celou řadu zavádějících a nepřesných tvrzení.

Kdyby například Segal pojednal o Malinowského teorii mýtu v rámci Malinowského teorie kultury, vyhnul by se tvrzení, že „Malinowski nikde neobjasňuje, zda kromě primitivních lidí mají mýty i lidé moderní“ (ibid.: 128). Klíčovým pojmem je zde pojem *charty*, který zahrnuje pojem mýtu (Malinowski 1992: 144). Ten je součástí Malinowského institucionální analýzy, již lze užít jak v případech společností méně komplexních, tak v případech společností současných (Malinowski 1960: 47ff).

Totéž platí u Tylora s Frazerem, kdy Segal (2017: 33) tvrdí, že ani jeden z nich nevysvětlil, proč se moderní lidé stále dovolávají mýtu a náboženství. Minimálně u Tylora by se šlo odvolat na koncept přežitků (srov. Pals 2015: 42–43).

U Tylora s Frazerem ještě zůstaneme, protože u nich se slabiny Segalova výkladu projevují s větší naléhavostí. Segal (2017: 27, 28) zdůrazňuje, že pro oba zmíněné byl mýtus s vědou v rozporu, a to kvůli konkurenčním výkladům přírodních jevů. Tvrzení o rozpornosti je ale jen částečně pravdivé. Mýtus s vědou v rozporu nejsou v tom ohledu, že se snaží vysvětlit dění v přírodě. Bezrozpornost obou rovněž pramení z toho, že jak mýtus, tak věda jsou produktem stejného myšlenkového postupu. Tylor a Frazer jsou v tomto ohledu dědici britského empirismu a pracují s postulátem univerzální lidské mysli (srov. Pals 2015: 41, 46–48, 53; Gellner 1999: 34). Ani v tomto ohledu mýtus v rozporu s vědou není.

Vrátíme-li se k Segalově dělení na teorie 19. a 20. století, máme v případě Tylorovy a Frazerovy nauky k dispozici hned tři různá kritéria toho, jak hodnotit souměřitelnost a nesouměřitelnost mýtu a vědy: (1) z hlediska toho, jaké poznání o svém předmětu zájmu nabízejí; (2) z hlediska toho, co vůbec je jejich předmětem zájmu; (3) z hlediska způsobu, kterým dosahují poznání. Proč Segal pro svoji klasifikaci teorií mýtu zvolil kritérium první, a nikoliv druhé, nebo třetí? Jak nám pomůže právě první kritérium problematiku teorií mýtu lépe pochopit? Na to čtenář odpověď nedostane. Zvolené kritérium se proto jeví jako nahodilé.

Celou věc můžeme navíc zvolením odlišných kritérií obrátit a ukázat, že teorie 19. století naopak ukazují na souměřitelnost mýtu s vědou, protože mýtus i věda mají stejný předmět zájmu – to jest snahu člověka pochopit, poznat, popsat nebo vysvětlit přírodní jevy (bod 2). Navíc se neliší ani co do způsobu poznávání, protože lovce sběrače a moderní vědce pojí univerzální lidská mysl fungující podle jistých principů (bod 3). Naopak teorie 20. století z tohoto úhlu pohledu vycházejí z nesouměřitelnosti mýtu a vědy, neboť ty vyvstávají z úplně odlišných lidských impulzů a nedávalo by vůbec smysl je srovnávat. Čtenář nechť popustí uzdu představitosti a podle libosti si zvolí kritéria svá.

V knize se dále objevuje řada nepřesností. V sekci věnované Karlu Raimundu Popperovi Segal tvrdí, že „Popper se s Tylorem rozchází ještě ostřeji než Horton“ (2017: 41). Následně ještě Segal doplní, že Tylora Popper nikdy necituje (ibid.).

Čtenář nabývá dojmu, že Popper Tylora znal, nesouhlasil s ním, ale naschvál ho nikde necitoval. Toto je ale dost zvláštní naznačení, které dává v kontextu Popperova díla pramalý smysl. Popper se zabýval úplně jinými problémy než teorií kultury a náboženství a cílem jeho polemik byli jiní myslitelé. Když pomineme fakt, že byli po patnáct let současníky, mezi Popperem a Tylorem styčný bod samozřejmě existuje. Tím je jejich odlišný postoj k empirické epistemologii. Zatímco Tylor pracoval s postuláty britského empirismu, Popper se vůči této tradici vědomě a kriticky vymezoval. Kdyby Segal rozebral jejich teorie, mohl by Poppera proti Tylorovi snadno postavit a ukázat, že se ani nemuseli znát na to, aby spolu nesouhlasili. Takto se omezuje jen na zavádějící konstatování o jejich vzájemném vztahu.

Vzhledem k Popperovi a Tylorovi by si víc prostoru v knize zasloužil Robin Horton, který se ve svém přístupu otevřeně hlásí k Popperově filosofii vědy a snaží se ji skloubit právě s Tylorovým přístupem k náboženství (Horton 1967a; 1967b; 1968). V Segalově zavádějící dikci si Horton pouze *půjčuje* terminologii Karla Poppera (2017: 40). Čtenář se může nahlédnutím do Hortonových textů sám přesvědčit, nakolik si Horton pouze *půjčuje* Popperovu terminologii (viz např. Horton 1967b: 182). S pomocí Popperových myšlenek se Horton ve svých spisech například snažil ukázat, proč má v tradičních společnostech Popperova falzifikace zúžené pole působnosti (Horton 1967a: 175–176).

A takto by se dala rozebrat jedna kapitola za druhou, odstavec za odstavcem, tvrzení po tvrzení. Kromě povrchního zacházení s teoriemi se v textu objeví řada výroků, které vůbec nesouvisejí s rozvíjeným výkladem – například tvrzení o vzájemné souvislosti ideologie a moderních mýtů o sociálních jevech (Segal 2017: 129) nebo tvrzení o postmoderním zpochybnění úcty k vědě (ibid.: 139).

Špatný dojem nakonec nevylepší ani závěr, v němž se Segal vrací k rozlišení na teorie 19. a 20. století. Jak už bylo řečeno, pro ty první byl mýtus neslučitelný s vědou, pro ty druhé byl naopak s vědou slučitelný. V závěru přidává ještě teorie 21. století, pro které „otázka zní, zda je mýtus možné vrátit do světa přírody zpět, aniž bychom jednoznačně odvrhli vědu“ (ibid.: 140). Segal bohužel neuvádí žádného teoretika mýtu 21. století. Není moc jasné, co ho k formulaci otázky přivedlo. Proč právě to by měl být v 21. století problém hodný badatelského zájmu? Nicméně se otázku snaží řešit na příkladu teorie Gaia od Jamese Lovelocka. Tady však podniká logicky chybný krok. Sám Lovelock neříká, že hypotéza Gaia je mýtem (pokud to Lovelock tvrdí, tak to Segal nikde nezmiňuje). Segal ale k Lovelockově vědecké hypotéze přistoupí jako k mýtu (ibid.: 141), aby se následně pokusil zjistit, nakolik je věda s mýtem kompatibilní. Segalovi tu uniká, že problém je čistě konceptuálního rázu. Pokud vědeckou teorii ztotožníme s mýtem, nedává pak smysl pít se po tom, nakolik je vědecká teorie s mýtem kompatibilní. Problém tu zmizí jako pára nad hrncem. Možná by šlo otázku zformulovat ještě jinak. Stačilo by si vzít jakýkoliv mýtus a ukázat, že tento mýtus symbolicky vyjadřuje totéž, co nějaká

teorie tvrdí doslovně. Nebyl by například žádný rozpor mezi doslovným tvrzením, že střídání dne a noci je výsledkem rotace Země okolo své osy, a symbolickým tvrzením, že se duch Noci střídá o vládu s duchem Dne. Symbolickou tezi ale Segal rovněž připisuje Frazerovi (ibid.: 73, 140), aniž by ho řadil mezi teoretiky 21. století (jak víme, chronologické členění nebere sám Segal striktně, takže nám v takové klasifikaci Frazera nic nebrání). I proto se zdá, že otázka je pro Segala položena jinak: Lze v 21. století vzájemně přizpůsobit doslovný (nikoli symbolický jako např. u Frazera) výklad mýtu doslovnému výkladu vědy? Segal sám nenabízí žádná vodítka k řešení problému. Na takhle položenou otázku nechť si čtenář udělá názor sám. Tedy pokud bude vůbec schopen ji z nesrozumitelného výkladu sám vydestilovat.

Kulantně řečeno, kniha se moc nepovedla. Je to přitom velká škoda, protože Segal zmiňuje celou řadu autorů, kteří nejsou tradovaní jako kanoničtí myslitelé a nejsou zpravidla zařazováni do přednášek o teorii náboženství. Jedná se například o René Girarda, Alana Dundese nebo o zmíněného Robina Hortona. Není pochyb o tom, že specifický formát stručného úvodu si vyžaduje omezení rozsahu nemožujícího plně rozvinout adekvátní výklad. Jako protipříklad se ale hodí uvést úvod do Wittgensteina od A. C. Graylinga. Graylingův Wittgenstein původně vyšel ve stejné řadě jako úvod Segalův a byl též přeložený do českého jazyka (Grayling 2007). Tam, kde Grayling nabízí elegantní a srozumitelný úvod do Wittgensteinova myšlení pro začátečníky, tam Segalova kniha v případě teorií mýtu selhává. Už z jejího titulu je ale jasné, že právě to by mělo být jejím posláním.

BIBLIOGRAFIE

- Gellner, Ernest. 1999. *Rozum a kultura: historická úloha racionality a racionalismu*. Brno: CDK.
- Grayling, Anthony C. 2007. *Wittgenstein: průvodce pro každého*. Praha: Dokořán.
- Horton, Robin. 1967a. „African Traditional Thought and Western Science. Part I. From Tradition to Science.“ *Africa: Journal of the International African Institute* 37 (1): 50–71.
- . 1967b. „African Traditional Thought and Western Science. Part II.“ *Africa: Journal of the International African Institute* 37 (2): 155–187.
- . 1968. „Neo-Tylorism: Sound Sense or Sinister Prejudice?“ *Man* 3 (4): 625–634.
- Malinowski, Bronislaw. 1960. *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. New York: Oxford University Press.
- . 1992. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Long Grove: Waveland Press.

Pals, Daniel L. 2015. *Osm teorií náboženství*. Praha: ExOriente.

Segal, Robert A. 2017. *Stručný úvod do teorie mýtu*. Praha: ExOriente.

Nikola Balaš

balas.nikola@gmail.com

Fakulta humanitních studií

Univerzita Karlova

<https://fhs.cuni.cz>