

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

Bakalářská práce

RECEPCE NIETZSCHOVY TYPOLOGIE APOLLINSKÝ – DIONÝSKÝ
VE VYBRANÝCH DÍLECH RUTH BENEDICTOVÉ
A MICHELA MAFFESOLIHO
– SOCIO-KULTURNÍ ASPEKTY

Vedoucí práce: PhDr. Vít Erban

Autor práce: Přemysl Jeřábek

Studijní obor: humanistika

Forma studia: prezenční

Ročník: 3. ročník

2006

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

.....
Jřábel

**Děkuji vedoucímu bakalářské práce PhDr. Vítu Erbanovi
za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.**

Obsah

Úvod	5
1. Metodologická kapitola	7
2. Typologie <i>apollinský – dionýský</i> v myšlení Friedricha Nietzscheho – socio-kulturní aspekty	11
2.1 K charakteristice a interpretaci myšlení F. Nietzscheho	12
2.2 Formy typologie <i>apollinský – dionýský</i>	14
2.3 Aplikace typologie <i>apollinský – dionýský</i>	15
2.4 Socio-kulturní aspekty typologie <i>apollinský – dionýský</i>	19
3. Mytologické prameny typologie <i>apollinský – dionýský</i>	21
3.1 K mýtu a jeho možnostem vypovídat o společnosti / kultuře	21
3.2 Apollón – v mýtech a v myšlení	25
3.3 Dionýsos – v mýtech a v myšlení	25
4. Receptce typologie <i>apollinský – dionýský</i> v díle Ruth Benedictové	28
4.1 Základní rysy konfiguracionismu Ruth Benedictové	28
4.2 Typologie <i>apollinský – dionýský</i> v <i>Kulturních vzorcích</i>	29
4.3 Způsob receptce a funkce typologie <i>apollinský – dionýský</i> v konfiguracionismu R. Benedictové	31
5. Receptce typologie <i>apollinský – dionýský</i> v díle Michela Maffesoliho	33
5.1 Základní rysy komprehensivní sociologie Michela Maffesoliho	33
5.2 Typologie <i>apollinský – dionýský</i> v eseji <i>O nomádství</i>	36
5.3 Způsob receptce a funkce typologie <i>apollinský – dionýský</i> v sociologii M. Maffesoliho	39
6. K možnostem aplikace typologie <i>apollinský – dionýský</i>	42
6.1 Aplikace v koncepcích R. Benedictové a M. Maffesoliho	42
6.2 Další perspektivy bádání	43
7. Závěr	44
Seznam literatury	45
Seznam příloh	52
Přílohy	53
Abstract	57

Úvod

Dnešní, tzv. postmoderní doba charakterizovaná koncem velkých příběhů se stává stále více otevřenou pluralitě horizontů.¹ Nejen ve světě filmu², ale i ve většině humanitních věd, stoupá zájem o mýty, mytologické motivy, o mytologie z nejrůznějších koutů naší planety. Otázka uchopitelnosti dnešní doby, sociálního dění, tendencí a trendů současného myšlení rozděluje myslitele zabývající se touto problematikou víceméně na dva tábory. Jedni se snaží najít nový jednotící prvek, strukturu, mýtus, „příběh“, na jehož pozadí by bylo možné umístit nejrůznější perspektivy, horizonty, racionality a hodnoty. Druzí upřednostňují pokračující fragmentalizaci, která vylučuje redukci (podle nich) nutně doprovázející jednotící přístup.³ To nás přivádí k otázce, jak charakterizovat dění našeho světa, aniž bychom umenšili jedinečnost jednotlivých fenoménů, které se na tomto dění podílejí. Jakou roli mohou hrát mýty při hledání nejvhodnějších prostředků k uchopení skutečnosti? V této souvislosti stojí za pozornost pokus francouzského sociologa Michela Maffesoliho, který prostřednictvím archetypálních struktur zachycených v mýtech předkládá tendence v sociálním dění dnešní společnosti, konkrétně především pomocí mytologického schématu *apollinský – dionýský*. Toto schéma zavedl pro estetiku ve svém díle „Zrození tragédie z ducha hudby“ Friedrich Nietzsche. Pojmy *apollinská kultura* a *dionýská kultura* přejala ze stejného díla antropoložka Ruth Benedictová, aby jimi vyjádřila hodnotové konfigurace několika severoamerických indiánských kultur.

Předmětem této práce jsou právě tyto dvě recepce, které se doplňují, jak odlišným způsobem aplikace, tak i svým zaměřením a předpoklady, a poukazují tak na možnosti uchopení socio-kulturních aspektů zkoumaných sociálních těles a kultur touto typologií. Vzhledem k rozsahu této práce se omezíme na zkoumání z naší perspektivy nejvhodnějších děl⁴, *Kulturních vzorců* R. Benedictové a Maffesoliho eseje *O nomádství*. Budeme zkoumat,

¹ Srov. WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Zvon : Praha, 1994, s. 12: „Charakteristické pro postmoderní pluralitu proti pluralitě dřívější je to, že nepředstavuje jen dílčí fenomén uvnitř celkového horizontu, nýbrž že se dotýká každého takového horizontu, popřípadě rámce, či půdy.“ Ohledně vnímavosti pro odlišnost srov. tamtéž s. 13: „Základní zkušeností postmoderny je nepřekročitelná oprávněnost nanejvýš rozdílných forem vědění, životních rozvrhů, vzorců jednání“. Welsch s důrazem na etický aspekt postmoderního způsobu existence vyzdvihuje svobodu a smysluplnost i zcela protikladných (konkrétních) forem myšlení, vnímání a jednání.

² Zdá se, že mnoho z kasovně i divácky nejuspěšnějších filmů posledních let obsahuje mýtické motivy a schémata. Nejvýraznějšími příklady jsou zfilmování Tolkienovy ságy *Pán prstenů*, C.S. Lewisových *Letopisů Narnie*, bájích o dobytí Tróji, ale také „nová zpracování mýtického materiálu“ v Lucasově *Hvězdných válkách*, na kterých úzce spolupracoval s antropologem Josephem Campbellem, především při vytváření fiktivních kultur a světa a celkového rámce příběhu – ze své podstaty mýtického. Příkladem aktualizace může být trilogie *Matrix*.

³ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*, s. 20.

⁴ Perspektivou zde míníme zaměření se na recepci typologie apollinský – dionýský. Vhodnost děl je dána explicitním využitím tohoto motivu (typologie apollinský – dionýský).

jaké prvky od Nietzscheho přejaly, jakým způsobem je aplikovaly a jakou funkci tyto prvky plní v systémech, do kterých byly "vtěleny". Vlastní Nietzschevě typologii se budeme věnovat výhradně z hlediska socio-kulturních aspektů⁵. Otázku oprávněnosti použití typologie *apollinský – dionýský* k charakteristice kulturních či sociálních celků ponecháme stranou.

Dříve než se můžeme zabývat otázkou způsobu recepce typologie *apollinský – dionýský* a jejími aplikacemi na sociální a kulturní celky, je třeba vymezit pole našeho bádání. A to ze dvou hledisek – hlediska interdisciplinarit a hlediska postmoderního diskursu, který jsme naznačili výše. Na základě toho zvolíme metodu relevantní pro naše zkoumání. V další kapitole (2.) se budeme věnovat Nietzschevě pojetí zmíněné typologie a jejím socio-kulturním aspektům, ve třetí jejím kořenům v mýtech. Následující dvě kapitoly se budou věnovat samotnému jádru této práce: recepci typologie *apollinský – dionýský* v konfiguracionismu Ruth Benedictové a komprehensivní sociologii Michela Maffesoliho. Poté shrneme výsledky našeho bádání a naznačíme jeho další perspektivy. Závěrem zhodnotíme do jaké míry a zda nám tyto výsledky umožňují zodpovědět otázky položené výše.

⁵ Tj. socio-kulturních aspektů v ní obsažených a těch, které implikuje.

1. Metodologická kapitola

„...tanec v jakékoli formě, umění tančit nohama,
pojmy, slovy...“⁶

Friedrich Nietzsche

Předmět této práce, jak již zmíněno v úvodu, zasahuje přinejmenším⁷ do třech vědních disciplín: estetiky (resp. filosofie), sociologie a kulturní antropologie. Řešení vytyčeného problému tedy předpokládá určité jednotící hledisko, tj. společná východiska a jim adekvátní metodu. Tím, že se u Nietzscheho zaměříme na socio-kulturní aspekty jeho typologie, se naše perspektiva zužuje na společná východiska sociologie a kulturní antropologie, konkrétně konfiguracionismu a Maffesoliho rozumějící⁸ sociologie, a samotné hledisko typologie *apollinský – dionýský*, z kterého budeme obě koncepce zkoumat.

Sociologie a kulturní antropologie „sdílí zájem o problematiku fungování a vývoje sociální struktury společnosti“⁹. Tato problematika je také ve vlastním slova smyslu středem zájmu obou zkoumaných děl, *Kulturních vzorců* Ruth Benedictové i Maffesoliho eseje *O nomádství*. „Souvislost sociologie s americkou kulturní antropologií je“ podle V. Soukupa „v 1. polovině 20. století patrná v přínosu etnopsychologicky orientovaných výzkumů F. Boase a jeho školy (A. L. Kroeber, R. Benedictová, M. Meadová, R. Linton, E Sapir aj.) pro obě disciplíny.“¹⁰ Benedictová (podobně jako i další Boasovi žáci) vychází z konceptu kultury „jako sféry sdílených hodnot, norem a idejí“, přičemž rozdílnost lidí v různých kulturách vysvětluje skutečností, že „si prostřednictvím výchovy osvojili odlišné hodnoty a normy a specifický pohled na realitu.“¹¹ V tomto kontextu Boasem prosazovaná zásada kulturního relativismu¹², která dnes patří mezi axiomy kulturní antropologie¹³, se stala součástí trvalého teoretického aparátu sociologie.¹⁴ S touto zásadou souvisí i další společný bod, předpoklad psychické

⁶ NIETZSCHE, F. *Soumrak model*. Přel. A. Breska. 2.vyd. Votobia : Olomouc, 1995, s. 95.

⁷ Vzhledem k charakteru mýtů a pramenům, z kterých čerpají autoři zvolených dvou děl, mohou přistoupit i další disciplíny (např. sémiologie, psychologie).

⁸ V sociologické literatuře se obvykle používá termínu sociologie chápající či rozumějící, Borecký používá výrazy komprehenzivní (BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*. 2. oprav. a dopl. vyd., Triton : Praha, 2003.) a rozumějící (BORECKÝ, V. *Imaginace, hra a komika*. 2. rozšíř. a oprav. vyd., Triton : Praha, 2005.) ve stejném smyslu.

⁹ Srov. *Sociální a kulturní antropologie*. SLON : Praha, 1993, s. 19.

¹⁰ Tamtéž, s. 21.

¹¹ BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd., Triton : Praha, 2003, s. 13.

¹² Srov. *Sociální a kulturní antropologie*, s. 87.

¹³ Srov. BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 39.

¹⁴ Tamtéž, s. 21.

jednoty lidstva.¹⁵ Ta je stěžejní i pro Maffesoliho koncepci, která se opírá o obecnou archetypologii G. Duranda vycházející z Jungova pojetí kolektivního nevědomí, Durkheimova kolektivního vědomí¹⁶ i strukturalismu C. Lévi-Strausse, jehož psychoanalýza kultur vychází z Freuda.¹⁷ Také po metodologické stránce najdeme styčné body mezi Boasem (a jeho školou) a Maffesolim. Boas klade při zkoumání jednoty kulturních procesů důraz na výzkum „historického původu konkrétních kulturních prvků“ a na studium „jejich difuze a uplatnění v různých kulturách“¹⁸. Tomu odpovídá mytologie (metoda mýtu) přejatá od G. Duranda¹⁹. Maffesoli sleduje určitý fenomén napříč kulturami a historickými epochami, aby tyto dílčí analýzy vrhly světlo na (těmto jevům odpovídající) fenomén, vystupující v současném světě.²⁰ Nezanedbatelný je rovněž Durkheimův vliv na myšlenkový vývoj v kulturní antropologii, ať už přímo či prostřednictvím funkcionalismu. Z hlediska vztahu mezi pojmy kultury a společnosti je sociologii blíže sociální antropologie, která kulturu považuje „za derivát sociálního systému“²¹. Na druhou stranu se v ní prosazuje chápání kultury jako lidské existence.²² Na počátku 2. poloviny 20. století – díky metodickým podnětům z hermeneutiky, fenomenologie, strukturální jazykovědy, sémiotiky, psychoanalýzy a dalších disciplín – se kulturní antropologie začíná chápat do značné míry jako interpretativní disciplína. Kultura pak je stále více vnímána jako „symbolický prostor lidské existence“.²³ To je blízké Maffesoliho pojetí, které se hlásí k interpretativní sociologii (M. Weber, P. L. Berger) a sociologii života (G. Simmel).²⁴ Na druhou stranu pojetí kultury, především v současné americké kulturní antropologii, „jeví tendenci k zúžení z vnějších projevů na sdílené představy a vnitřní pravidla pospolitého života“²⁵ na rozdíl od sociologie,

¹⁵ Srov. SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Karolinum : Praha, 2004, s. 274: „Pro konstituování kulturního relativismu je významný Turgotův předpoklad psychické jednoty lidstva.“

¹⁶ Pojem kolektivního vědomí odpovídá pojetí kol. nevědomí v koncepci C.G. Junga.

¹⁷ Srov. BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 164nn.

¹⁸ SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*, s. 333.

¹⁹ Srov. BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 166.

²⁰ MAFFESOLI, M. *Der Schatten des Dionysos : Zu einer Soziologie des Orgasmus*. Übers. von M. Weinmann. Frankfurt am Main : Syndikat, 1986, s. 11n.

²¹ BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 13.

²² SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*, s. 282: „Rickert chápe kulturu jako způsob lidské existence. Dějiny lidstva ztotožňuje s procesem realizace hodnot v kulturních statečích („Kulturgut“). Tyto kulturní statky vymezuje velmi široce. Zahnuje do nich vědu, rodinu, náboženství, umění, stát, ekonomiku a sféru takových mezilidských vztahů, jakými jsou láska a přátelství. Podle něho je kultura protikladná přírodě...“

²³ BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 17n. Například Clifford Geertz se ve svém bádání soustředí na to „jak jsou významy a symboly sdíleny v symbolické interakci“. Cit. dle SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. Portál : Praha, 2000, s. 180. Obdobně v sociologii postupuje G. Simmel a stejně tak později i Maffesoli. Podobně je na symbolické interakci postavena symbolická antropologie Victora Turnera, přičemž svět významů se konstituuje v rámci interakční situace. Srov. tamtéž, s. 177 a 179.

²⁴ Srov. BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 164.

²⁵ ERBAN, V. Co je to kultura? In *Katedra filosofie a religionistiky TF JU* [online]. Č. Budějovice : TF JU, 2005, [cit. 20. března 2006]. Dostupné na <http://www.tf.jcu.cz/cz_lmenu/katedry/filosof/index.php>.

kteřá navíc zahrnuje sociální struktury a instituce.²⁶ Rozdíly v pojetí vztahu mezi kulturou a společnostmi jsou patrné, nicméně z hlediska řešení naší otázky nepodstatné. Vzhledem k jejímu položení proto v našem bádání můžeme vycházet z definice kultury „jako souhrnu sdílených, společensky předávaných vzorců chování, myšlení a vnímání.“²⁷ Holistické perspektivě a emickému přístupu v kulturní antropologii pak v Maffesoliho rozumějící sociologii odpovídá restitutivní přístup ke kultuře, po metodologické stránce spojený s postupem poznání bezprostředně, zevnitř, synteticky.²⁸

Kulturní antropologie se ve svém přístupu k jiným kulturám (ale i k naší vlastní kultuře) projevuje jako postmoderní ve smyslu Welschovy postmoderny precize²⁹, kterou značí radikální pluralita hodnot, vnímavost pro nesouměřitelné a „nepřekročitelná oprávněnost nanejvýš rozdílných forem vědění, životních rozvrhů, vzorců jednání“ jako základní zkušenost a etická hodnota.³⁰ Nebo slovy Petera Sloterdijka: „sounáležíme s těmi, s nimiž nesounáležíme.“³¹ V tomto smyslu je třeba také číst Nietzscheho kritiky, co se týče jeho přístupu k fenoménu náboženství, jak navrhuje Löwith³², a omezit jeho „filosofování kladivem“ na socio-kulturní rozměr, tj. kritiku společenských a kulturních vzorců, norem a hodnot spojovaných (a spojených) jak s institucemi, politikou, způsobem života a výkladu světa vlastních křesťanství jeho doby, tak i zosobněných v představitelích křesťanských institucí s morálním požadavky etického a metafyzického řádu, a to především ve světle rozpínající se „morálečky“. Tím se Nietzscheho kritika přiblíží kritice etnocentrismu v kulturní antropologii i etickým nárokům současné postmoderní společnosti měnící se (Rortyho pojmy řečeno) ze společnosti založené na objektivitě k společnosti založené na solidaritě.³³ Postmoderně vlastní je i kritika vědy a platnosti jejích poznatků, jak ji rozvinul již Nietzsche a další z něj vycházející filosofové. Ohlasy této kritiky jsou umocněny poznatky kulturní antropologie, která se s odlišnými formami vědění setkává v otevřeném dialogu. Kulturní antropologie se do jisté míry sama nachází v paradoxním stavu, zkoumá jiné kultury na jedné straně jejich vlastními měřítky a na druhé své poznatky formuluje ve vědeckém diskursu, který je produktem naší vlastní kultury. Také metody, kterými postupuje, se na jedné straně opírají o vědecké poznatky (dalších vědních disciplín) a jsou produktem

²⁶ BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 19.

²⁷ ERBAN, V. Co je to kultura? In *Katedra filosofie a religionistiky TF JU* [online]. Č. Budějovice : TF JU, 2005, [cit. 20. března 2006]. Dostupné na <http://www.tf.jcu.cz/cz_lmenu/katedry/filosof/index.php>.

²⁸ Srov. BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 166n.

²⁹ Srov. BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 43.

³⁰ WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Zvon : Praha, 1994, s.13.

³¹ SLOTERDIJK, P. *Na jedné lodi*. Přel. B. Horyna. Votobia : Olomouc, 1997, s. 9.

³² Srov. SOBOTKA, M. Význam filosofické kritiky křesťanství. *Universum*, 2004, roč. XV, č. 4, s. 37.

³³ Srov. BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 41n.

naší kulturní zkušenosti a na druhou stranu jsou určovány povahou jevů³⁴, které zkoumají. V tomto smyslu nezbyvá než souhlasit s názorem, že „veškeré naše porozumění spočívá v překládání do našeho vlastního jazyka a jeho kulturního kontextu.“³⁵ Když přihlédneme k výše zmíněným východiskům a vlastnímu předmětu této práce, jeví se ke zpracování tohoto tématu jako nejvhodnější metoda interpretace³⁶ s prvky komparace³⁷, doplněná o dílčí analýzy. Dále budeme ve výkladu uplatňovat více perspektiv. Jednotlivé koncepce budeme zkoumat jak z hlediska jejich pramenů, tak pohledem jiných teorií nebo jejich pojmovým aparátém. Komparativní perspektiva v dílčích otázkách zachovává možnost naznačit širší souvislosti. Zároveň se nám tak již v průběhu výkladu mohou otevřít další perspektivy bádání a neztratíme ze zřetele komplexnost celé problematiky. Výklad s prvky komparace a dílčími analýzami je z hlediska položení otázky adekvátnější než ryzí komparace.³⁸

³⁴ Ohledně vlivu povahy předmětu na metody dané vědy a její praxi srov. NAKONEČNÝ, M. *Úvod do psychologie*. Academia : Praha, 2003, s. 7.

³⁵ TŘEŠTÍK, D. *Mysliťi dějiny*. Ladislav Horáček – Paseka : Praha ; Litomyšl, 1999, s. 9.

³⁶ Zde hraje významnou roli především uvedení výkladu Nietzscheovy filosofie do souladu s etickými nároky postmoderny, což nejlépe umožňuje právě interpretace. Podrobněji a s dalšími upřesněními se dané otázce budeme věnovat v 2. kapitole.

³⁷ V úvodu jsme uvedli, že se obě zkoumané recepce doplňují (odlišným způsobem aplikace, svým zaměřením i předpoklady), z čehož vyplývá, že už samotné položené otázky předpokládá ve výkladu komparativní prvky.

³⁸ Vzhledem k rozsahu práce by metoda komparace předpokládající předchozí důkladnou analýzu vedla nutně k zúžení tématu buď na dílčí výsek zvolené problematiky nebo na hledisko sledující jen některé z více vrstev vytyčené problematiky (např. teoretické zkoumání proměn vlastní typologie či naopak plné zaměření se na vlastní aplikace typologie a proměny obsahů zachycených touto typologií). Také enigmatický charakter Nietzscheova výkladu (jako i Maffesoliho) svědčí spíše pro uchopení v něm obsažených myšlenek hermeneutickou metodou.

2. Typologie *apollinský* – *dionýský* v myšlení Friedricha Nietzscheho – socio-kulturní aspekty

„Na světě existují tři opravdové věci (...): Bůh, lidská pošetilost a smích. První dvě jsou však za hranicemi našeho chápání, a tak s tou třetí musíme dělat, co umíme.“³⁹

William Diehl

Úkolem této kapitoly je vyložit základní rysy Nietzscheova myšlení v souladu s postmoderní etikou, vyžadující vzájemnou toleranci vzájemně neslučitelných hodnot a forem myšlení, ať už v rámci jedné kultury či v mezikulturním měřítku, v rámci jedné osoby i mezi jednotlivci navzájem a v rámci jednoho myšlenkového diskursu i v jejich dialogu. Náš výklad Nietzscheova myšlení však omezíme na rysy podstatné pro výklad typologie *apollinský* – *dionýský* a socio-kulturní aspekty jeho filosofie, v kterých můžeme vidět počátky myšlenek klíčových pro kulturní antropologii jako např. kulturní relativismus aj. Tuto tendenci v Nietzscheho filosofii ztělesňuje přehodnocení hodnot se svým rysem bytostné dvojznačnosti a rozporuplnosti všeho, co je.⁴⁰ Z toho také vyplývá, že „bytí ve světě předpokládá rozdíl smyslu, rozdíl kontextů, které jsou rozlišené a zároveň neoddělitelné, protože vyvstávají jeden v druhém.“⁴¹ Tak pro Nietzscheho „smysl znamená vždy vyloženost z určité perspektivy“⁴², protože „fakta neexistují, jen interpretace“ a my „nemůžeme odmítnout možnost, že“ jich svět „zahrnuje nekonečné množství“.⁴³ Razantní odmítnutí „všech filosofických i náboženských pokusů klást či myslet vedle tohoto ‚světa‘, za ním či nad ním ještě nějaký ‚jiný‘“⁴⁴ v našem výkladu bude značit omezení se na antropocentrickou rovinu s odhlédnutím od otázek, které ji přesahují⁴⁵. Ohledně Nietzscheho ostré kritiky náboženství poznamenejme je, že Nietzsche opakovaně takovou kritiku označuje jako projev uznání, tak jako když bojovník respektuje kvality svého soupeře.⁴⁶ Stejně jako náboženský výklad světa odmítá Nietzsche i jakýkoli morální výklad

³⁹ DIEHL, W. *Chameleon*. Přel. M. Frydriřichová. Jiří Buchal - BB art : Praha, s. 124.

⁴⁰ Srov. KOUBA, P. *Smysl konečnosti*. Oikumené : Praha, 2001, s. 7n. a s. 9: „Být něčím v čase a prostoru, zjevovat se ve světě, umět být ve svých možnostech – to vše znamená ve skutečnosti být zároveň v sobě i v jiném. Říci o něčem, že je pouze v sobě či pouze v jiném, by byl pouze jiný způsob jak vyjádřit, že to není.“

⁴¹ Tamtéž, s. 9.

⁴² Tamtéž, s. 39.

⁴³ Cit. dle tamtéž, s. 39.

⁴⁴ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Přel. P. Rezek. Zvon : Praha, 1991, s. 384.

⁴⁵ Tj. ponechávající otázku existence či neexistence transcendence otevřenou, resp. nezodpovězenou.

⁴⁶ Srov. ŠIMSA, M. Nietzscheova kritika křesťanství. In *Nietzsche a člověk : Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*. UK FHS : Praha, 2005, s. 14. Ohledně názoru autora tohoto příspěvku, že

skutečnosti. Nejhrůvějším ztvárněním morálního tématu v dějinách lidstva je podle Nietzscheho křesťanství, které je „a chce být pouze morální a svými absolutními měrami“ stojí v protikladu k „estetickému vykládání a ospravedlnění světa“⁴⁷. Od popření existence Boha jako ztělesnění mravního ideálu poté přechází k požadavku amoralismu. Dobro a zlo přestávají být autonomními etickými kategoriemi a „mají antropocentrický význam: dobré je to, co prospívá pocitu síly a plnosti života, zlé je to, co tomu odporuje.“⁴⁸ Člověk by naopak měl utvářet svůj život jako umělecké dílo, uskutečnit svou jedinečnost, být pravdivý ve vztahu ke svému bytí. Amoralismem bychom však měli rozumět spíše požadavek „autentického života, který není svázán „morálními pravidly křesťanství, ani konvenčními pravidly soužití, jenž nám ukládá společnost“⁴⁹, nýbrž je svobodně tvořený vůlí člověka. Nietzsche tedy bojuje za člověka nejen svobodného „od něčeho“ ale také „k něčemu“.⁵⁰ Z tohoto pojetí také vychází klíčový pojem postmoderní etiky: autenticita.

2.1 K charakteristice a interpretaci myšlení F. Nietzscheho

Pro Nietzscheovu filosofii je charakteristický „vášnivý, výrazný jazyk“, plný metafor, aforismů a apelů provázaných rytmickou dynamikou výrazových prostředků do působivého celku na sebe vzájemně odkazujících významů a narážek uzavřeného (a přitom mnohovrstevnatého a dvojznačného) myšlení. Už samotná forma (obrazné myšlení a jazyk) je vymezením se vůči pojmovému jazyku tradice a myšlení počínaje Sokratem a Platónem.⁵¹ Nietzsche se ve své filosofii hlásí k Herakleitovi a Schopenhauerovi, v estetice k Richardu Wagnerovi. Je to právě Herakleitova jednota protikladů, která dává oporu Nietzscheovu pojmovému systému. Nietzscheovy pojmy jsou často nejasné, vágně formulované, pokud je nahlédneme jako jednotlivé pojmy⁵² a nikoli jako pojmové dvojice, do sebe zaklesnuté, ambivalentní, protikladné pojmy, které se vzájemně udržují v napětí, ve vzájemné odkázanosti. Samotné bytí je bytím v rozdílu mezi dvěma významy, být znamená

Nietzsche křesťanství v zmíněném boji považoval za vítězné, nutno poznamenat, že Nietzsche velmi často pronášel výroky tohoto typu ironicky a setrval na své pozici. Například se rozhoduje pro myšlenku věčného návratu i za předpokladu, že by věčný návrat nakonec mohl vést k vítězství křesťanství. Autor však také poukazuje na kladné hodnocení osoby Ježíše, kterého chápe jako božitele morálních norem. (Srov. tamtéž, s. 15 nebo také v příspěvku J. Kružika, srov. tamtéž s. 22nn.). Antropocentrický výklad křesťanství postavený na základě Nietzscheových děl reprezentují práce G. Vattima.

⁴⁷ NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*. Přel. O. Fischer. Gryf : Praha, 1993, s. 6.

⁴⁸ SOBOTKA, M. Význam filosofické kritiky křesťanství, *Universum*, 2004, roč. XV, č. 4, s. 37.

⁴⁹ Tamtéž, s. 37.

⁵⁰ HALÍK, T. Nietzsche a filosofie náboženství. In *Nietzsche a člověk*, s. 9.

⁵¹ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 383n.

⁵² Srov. KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*. Český spisovatel : Praha, 1995, s. 12n. ; Srov. NIETZSCHE, F. *Filosofie v tragickém období Řeků*. Přel. J. Březina, J. Horák. Votobia : Olomouc, 1994, s. 34nn.

„být zároveň v sobě i v jiném.“⁵³ Pavel Kouba zdůrazňuje interpretaci, která „nesmí rozpory mezi myšlenkami oslabovat, nechat je splývat v temnou jednotu života a bytí, nebo rozplývat v neuchopitelnost autora“ ale klade „věcnou otázku po jejich věcném významu“⁵⁴. V tomto smyslu také Nietzsche kritizuje „vědu jako izolovanou, objektivizující racionalitu“⁵⁵ pro její jednostrannost⁵⁶. Sám navrhuje „viděti vědu pod optikou umělcovou, umění však pod optikou života.“⁵⁷ Podobně jako Herakleitos pojímá svět jako „nekonečný proces vznikání a zánikání, tvoření a ničení“⁵⁸, svět je pro něj vůlí k moci. Předpokladem změny je právě ona rozporuplnost, ono napětí a rozdíl mezi protiklady.⁵⁹ Tak se také konstituuje nový smysl, přelévání mezi protikladnými na sebe odkázanými významy. Podle Petera Pütze u Nietzscheho „Dionýsos a Apollón ztělesňují pro Schopenhauovo myšlení centrální kategorie ‚vůle‘ a ‚představy‘, ‚pra-jedno‘ a mnohost všech jevů.“⁶⁰ Také role utrpení v Nietzscheově nauce má své kořeny v Schopenhauerovi. Avšak Nietzscheho „pesimismus síly“ na rozdíl od Schopenhauera životu přitakává v jeho problematičnosti, i s jeho krutými a stinnými stránkami.⁶¹ Tak jako v antických tragédiích člověk musí vytrvat v onom napětí mezi nároky, které si odporují, a prožít ho až do konce. Takové vnímání světa Nietzsche nazývá tragickým, vlastním dionýskému způsobu života. Jak se ale postavy antických božstev, Zarathustra či idea nadčlověka slučují s odmítáním jiného světa a života než toho, který žijeme? Na to Nietzsche odpovídá v *Tak pravil Zarathustra*: „všichni bohové jsou příměry, básníky vybájené, básníky vymámené! Věru, vždy jsme taženi vzhůru – totiž k říši mračen: na ně posadíme pestré stvůry a jmenujeme je pak bohy a nadlidmi“⁶². Nadčlověk je tedy ideál, metafora svobodného člověka, svobodného, tedy utvářejícího svůj život vůlí k moci. Člověka si pak cení pouze, když směřuje k tomuto ideálu. „Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem – provaz nad propastí. (...) Co je velkého na člověku, jest, že je mostem, a nikoli účelem: co lze milovati na člověku, jest, že je *přechodem a zánikem*“⁶³. Nietzsche tedy obhajuje svobodu, změnu, svobodné sebeutváření a otevřenost.

⁵³ Srov. KOUBA, P. *Smysl konečnosti*, s. 7-10.

⁵⁴ KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 11.

⁵⁵ Srov. tamtéž, s. 40.

⁵⁶ Dnes bychom snad řekli pro reduktivní přístup ke skutečnosti, k životu.

⁵⁷ NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 4.

⁵⁸ STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*, s. 383.

⁵⁹ Srov. KOUBA, P. *Smysl konečnosti*, s.32. ; KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s.40.

⁶⁰ Srov. PÜTZ, P. *Nachwort*. In NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*. Wilhelm Goldmann Verlag : München, 1984, s. 168. K tomuto příměru je třeba poznamenat, že Nietzsche na rozdíl od Schopenhauera odmítal představu světa/sobě (pra-jedno). Na příkladu architektury, kterou Nietzsche nepovažuje ani za apollínskou ani za dionýskou, nýbrž za čistý projev vůle k moci (Srov. NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 110.), můžeme vidět významový posun v Nietzscheově recepci.

⁶¹ Srov. NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 184. ; Srov. též KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s.24n.

⁶² NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*. Přel. O. Fischer. Votobia : Olomouc, 1992, s. 106.

⁶³ Tamtéž, s. 11.

Simmel ve své sociologii poukazuje, že symbol, metafora mostu značí otevřenost vůči jinému, volnou cirkulaci, pohyb vstříc. Staví ji proti bráně, která naopak uzavírá, evokuje bezpečí, ale také izolování se, strach z odlišného. S fenoménem apollinského a dionýského souvisí také problematika nemoci a zdraví, plnosti života a dekadence, nečasovosti atd. U Schopenhauera nás tragédie zrazuje od života, u Nietzscheho je naopak bolest průvodním znakem života, už od jeho počátku (porod) a je tak spojena s matkou, kterou je metaforicky i matka země, příroda.⁶⁴ Od ní odvozuje také apollinský a dionýský pud.

2.2 Formy typologie apollinský – dionýský

Ve *Zrození tragédie z ducha hudby* „se Nietzsche pokouší odvodit vývoj veškerého umění z protichůdného působení dvou ‚uměleckých pudů v přírodě‘, jež nazývá podle uměleckých božstev starých Řeků pudem ‚dionýským‘ a ‚apollinským‘.“⁶⁵ Tyto pudy mají tedy platnost obecnou v tom smyslu, že člověk je výtvozem (uměleckým dílem) přírody a tak v něm tyto pudy také působí, protože je součástí přírody. Nietzsche tento do sebe zaklesnutý pár protikladných pojmů *apollinský – dionýský* užívá „jak pro výklad světa, tak pro výklad tragédie jako uměleckého díla“⁶⁶, tedy na jedné straně pro výklad života, životního postoje, fenoménu světa i jeho poznávání, a na druhé straně pro výklad umění (estetika). Sjednocujícím úhlem pohledu je pak při výkladu světa optika umění a při výkladu umění optika života – tzn. opět protikladný pojem, který můžeme zahrnout pod tvůrčí aspekt: člověk a svět jako (umělecké) dílo přírody, která sebe sama svobodně utváří, tak jako by měl svůj život utvářet i člověk. Nietzsche ani nechce vystoupit z enigmatického celku světa.⁶⁷ „Člověk je i svým chápáním a rozuměním, svým vztahem k celku a svou filosofií... v něm ‚obsažen‘ – nikoli ovšem v úzce chápaném významu prostorovém.“⁶⁸ Nemůžeme však mluvit o universalismu. Nietzsche používá metaforu, podobenství, ‚příběh‘ mýtického charakteru, který se analogicky vypovídá o našem světě. Vývoj umění (tak jako i světa) je u Nietzscheho „vázan na duplicitu *apollinského a dionýského živlu*: podobným způsobem jako generace závisí na dualitě pohlaví, při přetrvávajícím boji a jen periodicky nastávajícím usmířením.“⁶⁹ Oba „rozdílné pudy postupují vedle sebe, jsouce skoro napořád v otevřeném sporu a dráždíce se bez přestání k novým, silnějším výtvorům, v nichž se ustaluje onen

⁶⁴ Srov. NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 184.

⁶⁵ ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*, s. 53. ; Srov. NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 15.

⁶⁶ KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 21.

⁶⁷ Srov. Srov. KOUBA, P. *Smysl konečnosti*, s. 38.

⁶⁸ Tamtéž, s. 36.

⁶⁹ NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, s. 25. (překlad autor) ; NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 12.

protiklad.“⁷⁰ Tvůrčí napětí se stupňuje, o sebe opřené protiklady sílí a napětí mezi nimi roste. Je třeba mít stále na mysli, že principy apollinský a dionýský se neomezují na umění, stojí mimo ně, Nietzsche je nazývá „uměleckými stavy přírody“ („Kunstzustände der Natur“), jejich poznání nedocházíme logickou úvahou ale přímým zřením. Ve své polaritě vyčerpávají celý mýtický horizont, proto Pütz do sebe zaklesnutou dvojici *apollinský – dionýský* charakterizuje jako mytologické schéma.⁷¹ „Polaritě mytologického schématu *apollinský – dionýský* průběžně odpovídají téměř všechny kategorie a fenomény ve *Zrození tragédie*, protilehlost snu a opojení, optimismu a pesimismu, slova a hudby, veselí a melancholie.“⁷²

Pro rozlišení forem typologie *apollinský – dionýský* pro nás bude vhodné vymezit rozdíl mezi mytologickým schématem od typologií. Mytologické schéma stojí mimo obsahy, které zahrnuje, tyto obsahy mohou být proměnlivé a mohou se mezi sebou přelévat. Jasněji to vyvstane, když si uvědomíme, že „mýtus je nejkompexnějším druhem symbolického jazyka, jelikož zahrnuje symboly, metafory a modely“ a současné bádání v něm spatřuje „zdroj vhledu do lidské existence.“⁷³ Tak se také dostáváme k *apollinskému* a *dionýskému* životnímu postoji, způsobu života. Naproti tomu typologie je vždy vztažená ke svému předmětu a charakter předmětu má – podobně jako předmět vědy – vliv na způsob, kterým ho uchopujeme. Tak je typologie pevně spojená s významy, které rozděluje, zatímco mytologické schéma nechává vyvstat jejich dynamice. Aplikace typologie *apollinský – dionýský* na socio-kulturní prvky společnosti můžeme rozdělit podle předmětu, který touto typologií vykládáme, na: výklad světa (životní postoj, poznání, typ kultury – tj. společensky předávané a sdílené vzorce chování, vnímání a myšlení) a výklad umění.

2.3 Aplikace typologie *apollinský – dionýský*

Již jsme zmínili, že Nietzschemu jde o ospravedlnění světa takového, jaký je, se vším ohyzdným, zlým, hrůzným, bolestným, ale i opojným, vášnivým, pohlavním, nepoddajným. „Nietzsche vždy usiluje o rehabilitaci zapomínaného a vytěšňovaného. Proto proti dominujícímu *světu dne* (rozumnosti daných jistot, pevných tvarů, fixní morálky) staví svět noci (*dionýský*, *chtónický*, *dynamický*, svět tance a hudby – v tanci je svoboda tvorby). V posledku mu však jde o komplementaritu a dynamickou bilanci obou přístupů

⁷⁰ NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 13.

⁷¹ Srov. PÜTZ, P. *Nachwort*. In NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, s. 169.

⁷² Tamtéž, s. 169.

⁷³ COLE, P. *Filosofie náboženství*. Přel. O. Fischer. Portál : Praha, 2003, s. 137.

ke skutečnosti.⁷⁴ Oproti Apollónovi, bohu světla, krásy, věštby a zdání (snů, jevového světa i klamu), staví Dionýsa, boha vůle, jednoty, opojení a extáze, vína, tance, hudby, orgiasmu, boha trpícího a překypujícího plodností. Apollón, „který dává jisté a určité vědění a který osvobodil lidi od Litic, bohyně slepé pomsty, nepřihlížejících k motivům činu“, je také bohem individuace, otcem Asklépia, boha lékařství, symbolizuje identitu (status v sociálním společenství), uzdravení (fyzické i uzdravení společnosti), protože vnáší „do mravního světa pochopitelný řád.“⁷⁵ Dionýsos ztělesňuje mýtické sjednocení s přírodou, kolektivně sdílené prožitky opojení, symbolizuje výměnu afektů, „pře-plnost života“ („Überfülle des Lebens“)⁷⁶. V přeneseném smyslu můžeme říci, že tak jako *dionýský živel*⁷⁷ zahrnuje *apollinský*, zahrnuje příroda kulturu, která ji přetváří, reflektuje a distancuje se od ní přeznačováním těla apod. Dionýsos je spjat se zemí, Apollón jako slunce vše vidí (osud, kontrola, morální řád). Dionýsos reprezentuje skryté – ať už vášně, hrozby či mystéria, Apollón přitakání k životu (slunce jako symbol života). Dionýský je také instinkt (protikladný vůči Schopenhauerovi) vedoucí „k oprávnění života, i vtom, kde je nejohroženější, nejlživější, dvojaký.“⁷⁸ Dává nám nahlédnout do pravé postavy věcí, hrůzy bezpodstatnosti. Zachraňuje nás Apollón krásou snů a zdání, pomáhá nám překlenout jak „trauma z útržkovitosti a nesrozumitelnosti skutečnosti, tak trauma z lidské existence samotné.“⁷⁹ V umění zastupuje Apollón jasné a čisté tvary, obraz, brání se splynutí, protože je věčný⁸⁰, je tedy bohem vizuálního umění, tvoření pod vlivem zářivé krásy snu a zdání světa. Dionýský umělec tvoří „ponořen do extáze“, v opojení, kdy se „potlačení vědomé kontroly rozšiřují výrazové možnosti“, překračuje stabilizované kulturní vzorce, svou identitu – nikoli však lidský obzor.⁸¹ Toto opojení je normálním dionýským stavem, jde o stav, kdy jedinec přeměněný v génia není schopen nereagovat. „Dionýskému člověku je nemožno, aby neporozuměl nějaké sugesci, nepřehlédne žádného znamení afektu, má nejvyšší chápající a uhadující pud, jako má nejvyšší sdělovací pud. Vklouzne do každé kůže, do každého dojmu: mění se neustále.“⁸² V umění Dionýsos zastupuje hudbu, tanec, poezii, prostě vše rytmické, dynamické. Původní jednota

⁷⁴ HALÍK, T. Nietzsche a filosofie náboženství. In *Nietzsche a člověk*, s. 9.

⁷⁵ SOBOTKA, M. Význam filosofické kritiky křesťanství, s. 37. ; Srov. též KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 21n.

⁷⁶ Můžeme také přeložit překypující plnost života i přeplnění životem.

⁷⁷ V pozdějším díle, když Nietzsche mluví o dionýském, je v něm již zahrnuta jednota apollinského s dionýským.

⁷⁸ NIETZSCHE, F. *Duševní aristokratismus*. Přel. V. Tichý. Votobia : Olomouc, 1993, s. 43.

⁷⁹ SVOBODA, A. Nietzsche – kultura tragédie a tragédie kultury. In *Nietzsche a člověk*, s. 38. ; Srov. KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 22.

⁸⁰ Srov. KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 23.

⁸¹ SVOBODA, A. Nietzsche – kultura tragédie a tragédie kultury. In *Nietzsche a člověk*, s. 38n. ; NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 15 ; Srov. KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s.22-24.

⁸² NIETZSCHE, F. *Soumrak model*. Přel. A. Breska. 2.vyd. Votobia : Olomouc, 1995, s. 95.

obou elementů je pak znázorněna v attické tragédii⁸³, kdy dionýský živel promlouvá obrazy Apollónovými, dithyrambický chór (lidí a polobohů měnících se v opojení v sbor géníů⁸⁴) je identický s diváky, dramatický dialog náležící Dionýsovi nabývá obrazné podobnosti v gestech. Jde o společnou slavnost, mysteriózní kult uctívající život, bolest, krásu, hrůzu, radost, vzájemnost, orgiasmus, úctu a ctnosti, pohlavní lásku a splynutí s přírodou, vůli k moci i vůli k životu – bohatost dávajícího se života⁸⁵ a oddanost jeho prožívání, protože jeho podstatou je utrpení a strast.⁸⁶ Apollón a Dionýsos se navzájem potřebují, jeden nemůže být bez druhého, nemůže být kultivovanost⁸⁷ bez barbarství ani žádoucí idealizovaný obraz společnosti bez temných stránek života, které toto zdání skrývá. Z toho plyne tragický cit, tragické myšlení, souznění člověka s titány (člověk je stvořen z jejich prachu), letargie plynoucí z historie (vlastního myšlení a existence), utrpení a strast, poznání děsivé podstaty skutečnosti tváří v tvář vlastní smrtelnosti.⁸⁸ Stav opojení má fyziologický základ a otvírá cestu „k matkám bytí, k nejvnitřnějšímu jádru věci“⁸⁹, vzniká z pře-plnosti života, dvoj-značnosti světa, jejichž průvodními znaky je bolest a strast (utrpení). Nietzsche je ve své podstatě velmi blízko přírodnímu vnímání starověkého člověka, který hledá soupeře hodného měřit se s ním, kterého podrobí ostré kritice (, čímž mu prokazuje respekt). Oživuje postavu bojovníka, který svou sílu měří překonáváním překážek. Takový archaický člověk pak vnímá bolest jako průvodní znak života. Bolest chápe jako posvátnou, což se zračí v bolesti roditelky. Také vyzývá v kultu plodnosti pohlavní pud, který podle Nietzscheho učinila nečistým až křesťanská morálka (nikoli sókratismus). Tento archaický člověk nalézá opojení v orgiasmu, radost a hrdost v úspěchu ze zdolávání překážek a překonávání sebe sama, v pocitu splynutí s přírodou, v divokých tancích, v dionýských mystériích. Celá dionýská symbolika se soustředí na zobrazení života, jehož stimulans je bolest⁹⁰, utrpení z jeho prožívání, přitakání životu.⁹¹

Z hlediska otázky po poznání je dionýský element bezuzdný pud poznání ohrožující člověka nahlédnutím do propasti – strašlivé neuchopitelnosti „podstaty světa“, přičemž neschopnost oddělit pravdu a nepravdu vyplývá z charakteru světa a nikoli pouze z mezí možností člověka, který je jeho součástí. V Nietzscheově perspektivě zkoumaný fenomén sílí,

⁸³ NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 21.

⁸⁴ Tamtéž, s. 30.

⁸⁵ NIETZSCHE, F. *Duševní aristokratismus*, s. 57n.

⁸⁶ NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 20.

⁸⁷ Tamtéž, s. 30.

⁸⁸ Tamtéž, s. 20 a 29.

⁸⁹ Cit. dle ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*, s. 53.

⁹⁰ NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 180–185.

⁹¹ NIETZSCHE, F. *Duševní aristokratismus*, s. 58.

převládá, až se ostatní věci okolo ztratí.⁹² Tím se Nietzsche vymezuje vůči tradici, která abstrahuje, odhlíží od ostatních fenoménů. Zesílené vnímání světa zakládá zdání. Zdání však u Nietzscheho není protikladem pravdy, pouze obrazem světa⁹³, jednou z interpretací toho, co je. Ne-uchopitelnost podstaty věcí tkví pro Nietzscheho v podstatě bytí: být v sobě i v jiném.⁹⁴ Současně se tak vracíme k perspektivismu: pravda se může konstituovat pouze vůči nepravdě a obě musí být vzájemně do sebe vpleteny, jinak by nebyla ani jedna z nich.⁹⁵ Zároveň však musíme konstatovat, že člověk není podle Nietzscheho schopen žít bez opory v pevném zdání – apollinském živlu.⁹⁶ S tím také souvisí neustálá proměnlivost světa i nás samých, našeho vnímání, myšlení i citění. Podobně se i pravda konstituuje v procesu jejího uchopování. Tak zůstává neuzavřená, stále otevřená.⁹⁷ Stejně je tomu i s historií. Pojem historie má však u Nietzscheho jiný význam než v běžné řeči. Historie je minulost myšlení jednotlivce, jeho vývoj, je v jeho pozdějším pojetí historií nošení masek: „Věru, ani byste, vy přítomní, nemohli nosit lepší masky, než jakou je vaše vlastní tvář! Kdož by vás – poznal! Počmárání značkami minulosti, jež jsou zas novými značkami přetřeny: tak jste se dobře skryli před všemi vykladači znamení.“⁹⁸ Jsou to právě masky, typické pro antickou tragédii, které je třeba mít v úctě.⁹⁹ Maska je symbolem dynamického procesu přeměn, toho „trans“ attické tragédie a jejího hudebního orgiasmu, jejího léčivého účinku, naplnění, které přináší.¹⁰⁰ Maska je také obrazem dvojznačnosti světa, amoralismu lhaní vznešeného člověka i přetvářky a morálečky „obyčejných“ lidí. Ne neprávem nazývá Eugen Fink Nietzscheho filosofii *filosofii masek*.¹⁰¹ Maska, jeden s atributů dionýského kultu, je znakem nezrušitelné mnohoznačnosti, symbolem překročení vlastní identity, odosobnění i nejednoznačnosti vlastní identity. Nosit masku opájí, vede k transgresi i sebereflexi. Ospálková na základě Calloisovy klasifikace mluví o čtyřech sémantických variantách významu masky: 1. maska jako clona (apollinská maska ve *Zrození tragédie*), 2. maska v užším slova smyslu, 3. maškaráda a 4. maska jako zrcadlo. Ukazuje, že Nietzsche používal symbolu masky ve všech zmíněných významech. Čtvrtý typ je neautentický způsob života, kdy člověk zrcadlí hodnoty, způsob života a myšlení své doby. Proto Nietzsche označuje společnost své doby jako maškarádu,

⁹² Srov. NIETZSCHE, F. *Soumrak model*, s. 107. Nietzsche zde oproti abstrakci staví idealisování, kterým rozumí „ohromné vyzvednutí hlavních rysů“, čímž „ostatní rysy zmizí“. Jde o zesílení, takže „vše spatřujeme vzedmuto, zhištěno, silno“.

⁹³ Podobně jako je naše vnímání reality kulturně podmíněným obrazem světa.

⁹⁴ Srov. KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 179 a 193 – 205.

⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 183-185 a 193 – 197.

⁹⁶ Tamtéž, s. 179.

⁹⁷ Srov. tamtéž, s. 207.

⁹⁸ NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 99.

⁹⁹ Srov. NIETZSCHE, F. *Nesmrtelné myšlenky*. Aurora : Praha, 1999, s. 51.

¹⁰⁰ NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, s. 136.

¹⁰¹ Srov. OSPÁLKOVÁ, T. *Filosofie zahalená maskami*. In *Nietzsche a člověk*, s. 28.

kdy lidé nejsou schopni poznat ani sebe sama.¹⁰² Tragédie – oslava Dionýsových dobrodružství, ať už je jejich hrdinou sám Dionýsos či jiné postavy jako jeho masky, v nich v individualizované podobě (jako Dionýsos či titán Zagreus, Hérakles či Prométheus) zakouší utrpení, strast života.¹⁰³ Ale attická tragédie a tragické myšlení vlastní dionýskému typu kultury (kde je již zastoupena jednota obou protikladných elementů), jejíž plnost ztroskotává na novém nepříteli, *sókratismu*, naráží na Euripida. Počínaje Sokratem (filosoficky) a Euripidem (v tragédii) se prosazuje uměřenost v helénském slova smyslu, dodržování hranic individua,¹⁰⁴ jež je vyděleno z jednoty se světem i lidmi zároveň. Avšak co je na tom ne-apollinské, je Sokratovo „jen vědoucí je ctnostný“ a že „všechno musí být rozumné, aby to bylo krásné“(Euripidés)! Tedy nejenom krásné (sen, jev), ale rozumné, ctnostné a proto krásné!¹⁰⁵

2.4 Socio-kulturní aspekty typologie apollinský – dionýský

V Pokusu o sebekritiku, kterou ve druhém vydání Nietzsche nahradil předmluvu ke *Zrození tragédie z ducha hudby*, se ptá „co znamená samotná věda... nahlížená jako symptom života“, zda „není vědeckost možná jen strachem nebo únikem před pesimismem? Jemnou sebeobranou – před pravdou?“¹⁰⁶ Právě věda jako izolovaná racionalita – odloučená od života objektivizací, ho provokuje svou jednostranností. Nietzsche staví problém vědy na půdu umění, protože „problém vědy nemůže být poznán na půdě vědy“¹⁰⁷. Stejnou otázku si klade i postmoderna. Je zajímavé, že stále více studií ukazuje, že estetické normy (co je považováno za krásné) jsou natolik podmíněny biologicky, že se v jednotlivých kulturách liší jen velmi málo – co se týče krásy krajiny, tak i krásy lidské.¹⁰⁸ Mohlo by se zdát, že estetické ospravedlnění světa je nejvhodnějším hlediskem v zápase s etnocentrismem zakořeněným kdesi hluboko ve vědě.¹⁰⁹ Umění, podobně jako holistický přístup v kulturní antropologii, reflektuje jak racionální tak iracionální stránky sociální zkušenosti. Podobně jako Sokrates – čelící v Platónově dialogu Gorgias davu vyprávěním mýtu – používala i věda velké příběhy (mýty), když měla legitimizovat sebe sama (, svůj

¹⁰² Tamtéž, s. 30 – 35. Srov. též NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*, s. 99.

¹⁰³ NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 37.

¹⁰⁴ Srov. ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*, s. 53.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 43.

¹⁰⁶ NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, s. 8. (cit. ve vlastním překladu)

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 9.

¹⁰⁸ Lidského umění, produktu jednotlivých kultur se to samozřejmě netýká. Když mluvíme o vědě, máme na mysli především vědy humanitní, vědy o kultuře. Vědy přírodovědecké jsou s přírodou a jejími normami již spjaty.

¹⁰⁹ Jde pouze o návrh, podložit tento názor by si samozřejmě vyžádalo větší prostor, který zde nemáme.

přínos a užitečnost) před společností.¹¹⁰ Kritika vědy, spjatost s přírodou, vnímání člověka vycházející ze starověkého pohledu na život a na svět, komplementarita protikladných významů, nerozdělitelnost pravdy a ne-pravdy, ne-uchopitelnost podstaty světa, perspektivismus, symbolický jazyk u Nietzscheho stojí v základech toho, co ovlivnilo zrod moderního a postmoderního vnímání světa a co kulturní antropologie nazvala kulturním relativismem. Také dynamismus a proměnlivost různých forem vnímání světa, myšlení, cítění, proměnlivost nás samých i světa jsou vhodné při přístupu k cizosti a jinakosti, tedy i ke studiu odlišných kultur. Nietzscheův přístup k živelnosti rituálů dionýských kultů, otevřenost k tělesnosti, mimo-morální přístup, který žádá po každém, kdo by se chtěl věnovat filosofii, by zdobily každého adepta antropologie. Přítakání životu bez (morálních) předsudků jako i vize nomádické společnosti, kde se mísí prvky nejrůznějších národností, ras a kultur¹¹¹, jsou mnohem reálnější než asimilující přístupy evropského multikulturalismu¹¹² či americké teorie tavicího tyglíku kultur¹¹³. Nietzsche měl velký vliv na myšlení 2. poloviny 19. a celé 20. století. Jeho pojetí být v sobě a zároveň v jiném otevírá cestu Buberovu výkladu vztahové identity, kde nelze již myslet izolované „já“, ale pouze vztahovost „já-ty“ (jako jeden pojem) a „já-ono“. Vůbec Nietzscheho typologie *apollinský – dionýský* je s to uchopit nejrůznější pojetí identity – od identity funkcionální, vztahové až po kolektivní, kdy jedinec chápe sám sebe jako masku či projev jedné božské síly. Podobně nelze myslet ani racionalitu bez iracionality. Tak bychom mohli z perspektivy kulturní antropologie pojmout vědu „nietzschovsky“ (postavenou na půdu umění), myslet ji (tj. vědu) jako něco v racionalitě (v sobě, ve vědeckém diskursu) a zároveň v jiném (iracionální stránka světa a života, vnímání a vžití se do jinakosti – jako např. emický přístup v kulturní antropologii). Když tedy Nietzscheho¹¹⁴ filosofování kladivem omezíme na socio-kulturní rovinu, tak jak jsme tuto možnost nastínili v průběhu této kapitoly, stane se pro nás typologie *apollinský - dionýský* vhodným nástrojem pro uchopení procesů probíhajících v základech kultur a společností.

¹¹⁰ Srov. LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 137 – 147. ; Srov. NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*, s. 47 a 50n.

¹¹¹ Srov. KOUBA, P. *Smysl konečnosti*, s. 26.

¹¹² BARŠOVÁ, A. ; BARŠA, P. Sbohem multikulturalismu : Islámské obrození způsobuje obrat v evropských integračních politikách. *Lidové noviny* z 3. září 2005, příloha Orientace, s. V.

¹¹³ Srov. BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 40.

¹¹⁴ Snad se sluší závěrem (v návaznosti na citát uvádějící tuto kapitolu) poznamenat, že Nietzsche popíral existenci Boha, svět bohů a nadčlověka považoval za metafory, lidskou pošetilost připisoval „kvazi-morální“ povrchnosti společnosti. To ztělesňuje především jeho kritika morálky a morálečky. A snad můžeme říci, že šílenství se Nietzschemu stalo skutečností – snad ono posvátné, dionýské šílenství. (Srov. KRUŽÍK, J. Proč nesla pošta Nietzschemu Dionýsovu hlavu? In *Nietzsche a člověk*, s. 27.) Snad šlo skutečně o „přeměnu“ na bakcha – identifikaci se svým bohem, společenství s ním, ono mystické sjednocení: „Bylo poledne, kdy jeden stal se dvěma... Slavíme teď, svým vítězstvím si jisti, svátek svátků: Přítel Zarathustra je zde, host všech hostů! Svět směje se, roztrhl opony strašnou látkou, Světla a temnoty svatbu nám věští...“ (Cit. dle ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche ve svých dilech*, s. 187.) Snad šlo v skutku o dionýské prolomení hranic vlastní identity. Zbývá jen dodat, že smích s jeho osvobodivou funkcí považoval Nietzsche za první projev nadčlověka, metafory svobodného člověka.

3. Mytologické prameny typologie *apollinský – dionýský*

„Bez mýtu ale pozbývá každá kultura své zdravé tvůrčí
přírodní síly: až mýty proměněný horizont uzavírá
pohyb celé kultury v jednotu.“¹¹⁵

Friedrich Nietzsche

Většina antropologů by se shodla na tom, že mýtus zachycuje a při svém vyprávění předává společenské vzory a modely chování. Mýty jsou vyprávěny jako analogie ke skutečnému dění nebo „představují sociální modely, které fungují v opozici“ k reálnému dění. Podle J. Goodenougha je mýtus zvláštním druhem sociální interakce a strukturovaně zprostředkovává situace, které „obsahují prvky sociální identity“.¹¹⁶ Naším cílem samozřejmě není zkoumat mýty a jejich vztah ke kultuře či společnosti, ale pouze poukázat na zdánlivě banální fakt, že „mytologie odhaluje mnohé o kultuře, která ji vytvořila“.¹¹⁷ Chceme také poukázat na pojetí vztahu mezi mýtem a sociálními či kulturními celky formou analogie. Takové pojetí nacházíme u Nietzscheho a je vlastní i Maffesoliho koncepci.

3.1 K mýtu a jeho možnostem vypovídat o společnosti / kultuře

Mýtus si pro účel naší práce můžeme vymezit pomocí tří základních charakteristik:

1. „mýtus je nejkompexnějším druhem symbolického jazyka, jelikož zahrnuje symboly, metafory a modely“ a zprostředkovává nám vhléd do „lidské existence.“¹¹⁸
2. Mýtem rozumíme „zvláštní slovesný útvar, většinou příběh odpovídající skutečnosti, který skrývá významnou symbolickou hodnotu,“ nemá nikdy autora, ale pouze vypravěče.¹¹⁹

V jeho struktuře jsou zachyceny vzory, modely vnímání, myšlení a cítění, hodnoty a způsoby chování sdílené v dané společnosti či kultuře. Vědění, které se v nich při jejich vyprávění předává, můžeme nazvat narativní vědění. Podle Lyotarda se „spolu s vyprávěnými příběhy“

¹¹⁵ (15) NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, s. 148 (§23): „Ohne Mythos aber geht jede Kultur ihrer gesunden schöpferischen Naturkraft verlustig: erst ein mit Mythen umstellter Horizont schließt eine ganze Kulturbewegung zur Einheit ab.“ (v překladu autora) Pozn. „umstellter Horizont“ lze přeložit jak (mýty) *obstoupený* horizont. Sloveso „umstellen“ znamená ale také *přestavět* (např. nábytek) či *přestoupit, přesešlat* na (např. na jiné povolání) či *přenastavit se* (na jinou činnost, na nové podmínky ve smyslu přizpůsobit se jim). Tak by překlad mohl znít také (mýty) *přetvořený, vyhraněný* horizont. Podobně „Kulturbewegung“ může také znamenat *kulturní hnutí* i *hnutí, pohyb, směřování kultury*. „Zur Einheit abschließen“ lze rovněž přeložit jako *uzavřít v jednotku*. Také bychom mohli přeložit *pozbude* každá kultura místo *pozbývá*.

¹¹⁶ *Sociální a kulturní antropologie*, s. 139.

¹¹⁷ JORDAN, M. *Světové mýty*. Přel. H. Znojenská. Volvox Globator : Praha, 1997, s. 14.

¹¹⁸ COLE, P. *Filosofie náboženství*. Přel. O. Fischer. Portál : Praha, 2003, s. 137.

¹¹⁹ *Sociální a kulturní antropologie*, s. 138.

předává i „soubor pragmatických pravidel, který vytváří společenskou vazbu“.¹²⁰ Mýtus může mít ale rovněž funkci ideologickou, deformační – při přeznačování významů. Takové pojetí mýtu jako určité promluvy (odcizené, depolitizované)¹²¹ zastává Roland Barthes. V jeho pojetí k nám mýtus promlouvá, oslovuje nás, jeho vztah ke skutečnosti (po teoretické stránce) můžeme odvodit ze vztahu mýtu k řeči. K té se vztahuje analogicky (po obsahové stránce), k jazykové rovině se vztahuje jako metajazyk (obsah o obsahu)¹²². Význam předávaný mýtem stojí mimo řeč, vztahuje se k ní (zjednodušeně řečeno) analogicky.¹²³ 3. Mýty souvisí s rituálně opakovanými úkony, které mohou vést k přenesení se z profánního do posvátného světa. Pro Eliadeho jde o „mechanismus, jak se člověk opakovaním mění v archetyp.“¹²⁴

Vztah kulturní antropologie k mytologii¹²⁵ je názorný v pojetí sociální antropologie u Clauda Lévi-Strausse, který staví sociální antropologii do blízkosti sémiologie, již de Saussure za předmět přisoudil „život znaků v životě společnosti“. Podle Lévi-Strausse právě antropologie obnovuje „ve vlastním poli působnosti takové systémy znaků jako: mytická řeč, posunky a gesta, z nichž se pak skládají rituály, pravidla manželství, systémy příbuzenstva, zákony zvyků, způsoby ekonomické změny.“¹²⁶ Lévi-Strauss vyvinul také pozoruhodnou metodu zkoumání mýtů, když je analyticky rozdělil na mytémata.¹²⁷ Ve své teorii však redukuje symbol na znak. Svou psychoanalýzu kultur opírá, jak jsme již jednou zmínili, o freudovské pojetí psychoanalýzy. Odpovídající restitutivní teorii nám nabízí Maffesoliho figurální strukturalismus, který od Lévi-Strausse přejímá ideu izomorfismu (v imaginativních strukturách: izomorfie schémat, archetypů a symbolů), ale jeho pojetí je navíc kompatibilní (izomorfní) s Jungem (archetypální konstelace), Bachelardem (archetypální konstanty). Antropologická trajektorie (G. Durand) je mu pak metodologickým požadavkem „neupadnout do extrému psychologismu či kulturalismu, ale podržovat

¹²⁰ LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*, s. 123.

¹²¹ Srov. BARTHES, R. *Mytologie*. Přel. J. Fulka. Dokořán : Praha, 2004, s. 107nn, 130 – 136 a 140 – 157.

¹²² Na jedné straně se význam mýtu vztahuje ke významu promluvy formou analogie, na druhou stranu se sémantický význam mýtu vztahuje k významu promluvy samé jako meta-význam (tj. význam mýtu se vypovídá o významu promluvy).

¹²³ Měli bychom říci, že analogie je základem pro přeznačení významů. Srov. tamtéž, s. 113. Barthes uvádí příklad vojáka černé pleti používajícího francouzský vojenský pozdrav a příklad dřevorubce, který mluví o kácení stromu. V druhém případě je promluva mýtem nenapadnutelná.

¹²⁴ ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu*. Přel. E. Streibingerová. ISE : Praha, 1993, s. 30.

¹²⁵ Zde ve významu vědy zkoumající mýty jako např. srovnávací mytologie apod.

¹²⁶ LÉVI-STRAUSS, C. Chvála antropologie. In MERLEAU-PONTY, M. ; LÉVI-STRAUSS, C. ; BARTHES, R. *Chvála moudrosti*. Přel. J. Wolf a J. Neumann. Archa : Bratislava, 1994, s. 60.

¹²⁷ Srov. BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 141. Lévi-Strauss přizpůsobuje podle Boreckého „mýtus logické struktury řeči“, idea izomorfismu pak ustanovuje paralelu mezi strukturou jazyka, příbuzenskými vztahy a mytologií. Mýtémy jsou pro Lévi-Strausse bloky vztahů. Jejich název je odvozen z lingvistiky, od fonému a morfému.

při bádání oba tyto pohledy současně.¹²⁸ V praxi to znamená zachování obraznosti (oproti prázdným strukturám u Lévi-Strausse), symboly nejsou nahrazeny znaky a tak zůstává zachována rovina smyslu. Od Duranda přejímá také mytologii¹²⁹, které je vlastní „nevykládat mýty ze skutečnosti, ale porozumět skutečnosti v analogii s mýty.“¹³⁰ Maffesoli se opírá jak o Eliadeho přístup (zkoumání posvátna, archetyp se tvoří opakovanou lidskou činností), Bachelarda (zkoumání snů a umělecké imaginace), tak i o Junga (kolektivní nevědomí). U Junga mají „archetypy obecnou formu pro celé lidstvo, ale u každého jednotlivce se individuálně konkretizují do obrazových forem.“¹³¹ Kolektivní nevědomí je uchováno v pohádkách, pověstech, mýtech, zvycích, náboženských představách, evokovány ve snech právě prostřednictvím archetypálních forem.¹³² Tím se vracíme opět k mýtům, zvykům, kultuře. Mýtus je pro mnohé natolik komplexní, že například Kerényi odmítá mytologii¹³³ definovat. Podle něj jde o jev, „který co do hloubky, trvání a univerzality je srovnatelný jen se samotnou Přírodou.“¹³⁴ Mytologie je svou povahou vysvětlující, „vysvětluje sama sebe i všechno ostatní ve vesmíru.“¹³⁵ Vedle vědeckého přístupu k mýtům a archetypům je zde ještě přístup „archaických“ lidí, mytické myšlení. To podmiňuje životnost samotného mýtu.¹³⁶ Campbell poukazuje na to, že šamani velmi dobře znají pravidla komunikace i princip analogie. „Metafory, z nichž žijí a s nimiž pracují, byly důkladně promyšleny, vyhledávány a přetřásány po celá staletí, ba dokonce tisíciletí; kromě toho sloužily celým společenstvem jako hlavní myšlenková a životní opora. Podle nich vznikaly kulturní modely. Mladí byli vychováváni a staří zmoudřeli skrze zkoumání, prožívání a chápání jejich skutečných iniciačních forem. Jsou v kontaktu s životně důležitou energií lidské duše a přivádějí ji do hry. Spojují nevědomí s praktickou činností, nikoliv iracionálně v podobě neurotické projekce, ale způsobem, jenž umožňuje zralé, střízlivé a praktické uchopení světa, jež nás obklopuje.“¹³⁷ Také psychologický význam mýtů pro pochopení skutečnosti – ať už osobního, veřejného života, či života vůbec – jsou při jejich vyprávění ve hře. Není důležité, zda vyjdeme z kolektivního nevědomí či zachycení ritualizované

¹²⁸ Tamtéž, s. 165.

¹²⁹ Mytologie je Durandem zkonstruovaná metodologie mýtu v rámci figurálního strukturalismu. Tvoří ji dvě protínající se disciplíny: mytokritika (určuje mytemata vzezření studovaného předmětu, kterými mohou být mytologické, literární a výtvarné obrazy) a mytoanalýza (vyhledává mytickou figuru dominující příslušné epoše). Srov. BORECKÝ, V. *Imaginace a kultura*. Karolinum : Praha, 1996, s. 132.

¹³⁰ BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 164.

¹³¹ Tamtéž, s. 15.

¹³² Srov. tamtéž, s. 15.

¹³³ Zde ve významu souboru mýtů určitého etnika, společnosti či kultury.

¹³⁴ KERÉNYI, K. ; JUNG, C.G. *Věda o mytologii*. Přel. K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka : Brno, 1995, s. 7.

¹³⁵ Tamtéž, s. 11.

¹³⁶ Srov. *Sociální a kulturní antropologie*, s. 138.

¹³⁷ CAMPBELL, J. *Tisíc tváří hrdiny : Archetyp hrdiny v proměnách věků*. Přel. H. Loupová. Portál : Praha, 2000, s. 230.

podoby lidské činnosti, zkušenosti a existence. Faktem zůstává, že „skrze podivuhodná vyprávění... se dostává symbolického výrazu nevědomým touhám, strachům a pnutím, jež jsou základem vědomých modelů lidského chování.“¹³⁸ Ať už v podobě snu či opojení, představ či ničivého vpádu ohnivých afektů, Apollóna či Dionýsa.

Funkci mýtu v Řecké mytologii charakterizuje J.-P. Vernant takto: „mýtus je symbolický systém, který rozšiřuje způsoby třídění koordinace, spojování faktů a jejich stavění do protikladů, kterými umožňuje vnímat současně podobnosti a odlišnosti, zkrátka uspořádat zkušenosti.“¹³⁹ Takto bychom však mohli charakterizovat i Nietzscheho myšlenkový systém, tak jako i Maffesoliho přístup k interpretaci skutečnosti v analogii k mýtům. Než přejdeme k Apollónovi a Dionýsovi konkrétně, změříme pozornost na dvě „prvotní náboženské představy“ (Toynbee), společně¹⁴⁰ celému lidstvu: pravděpodobně nejstarší představu, představu Matky a její protiklad. „Představa Matky je proměnlivá. Může být matkou lidského dítěte nebo mláděte jakéhokoliv druhu živých tvorů. Zároveň může být Zemí, která je společnou Matkou všeho života.“ Bohyně-Matky (Hekaté, Kálí, Coatlicue) mohou svou sílu užívat ničivě, krutě i tvořivě a laskavě. „Dokáže-li být *Matka* někdy krutá, není divu, že stejně *morálně obojakou silou* je i počasí“ (vrtošivost a rozmary mohou úrodu zničit i rozhojnit). „Denní a roční běh Slunce je naproti tomu předvídatelně pravidelný a slunce samotné je spravedlivé. Dává světlo a teplo nestranně všem bytostem a můžeme se na něj spoléhat s větší jistotou než na Matku zemi, natož Otce počasí, ale protože *Slunce vidí a slyší všechno, co se na Zemi děje, udržuje záznam o morálních zásluhách a proviněních každé bytosti.*“¹⁴¹ Ve stejném řádu můžeme chápat nejstarší védskou bohyni-matku Aditi (ne-směrovost, ne-danost)¹⁴² jako morálně neurčitou. Představa Slunce naproti tomu již vyděluje morálně dobré z enigmatického pole celku světa. V tomto smyslu Nietzsche mluví o návratu k „matkám všeho bytí“ a Maffesoli nám tuto opozici objasní z hlediska sociální strukturace společnosti polaritou dvou mocí a dvou struktur, moderny a postmoderny.

¹³⁸ Tamtéž, s. 229.

¹³⁹ VERNANT, J.-P. *Racionalita mýtu, mýtus a společnost ve starém Řecku*, s. 223. Cit. dle BUTTINOVÁ, A.-M. *Řecko*. Přel. J. Matějů. NLN : Praha, 2002, s. 120.

¹⁴⁰ Toynbee charakterizuje více těchto představ, pro naše zkoumání jsou podstatné dvě z nich.

¹⁴¹ TOYNBEE, A. *Lidstvo a Matka Země : vyprávění o dějinách světa*. Přel. V. Faktor. Práh : Praha, 2001, s. 286 – 287. (pozn. zvýraznění kurzívou – autor)

¹⁴² Slovo „Adi“ zároveň znamená původní, prvotní, pravá.

3.2 Apollón – v mýtech a v myšlení

Foibos Apollón je podle Řeků nejslavnější syn Dia. Jeho matkou bylo Léto, dcera titánů Koia a Foiby, která v Platónově Faidru dává napít z poháru zapomnění. Je dvojčetem bohyně Artemis, otcem Asklepia a Orfea. Narodil se na ostrově Délu, kde má i chrám, je mu zasvěcena věštitrna v Delfách.¹⁴³ Jeho kult vznikl pravděpodobně splynutím maloasijského Apollóna a Paiána, dárce zdraví a vítězství. Je snad nejambicióznějším bohem Olympu, nabývá nejrůznějších funkcí a jeho kult vrcholí, když se stává Římským státním kultem jako Augustův bůh vítězství. Zářící (Foibos) Apollón zastihuje nejdříve Héliu (boha slunce), zabíjí draka Pythóna, v tom je obdobou Indry, stává se také bohem hudebníků, básníků a věštců, svým lukem zaháněl nemoci a přírodní katastrofy, stal se ochráncem příbytků (domácnosti).¹⁴⁴ Jeho nejdůležitější funkcí ale bylo řízení osudu. Jeho vůle byla neodvratná: „Z mé vůle zjevno, co bylo, jest a bude.“ (Ovidius, Proměny I 517 – 522) V tom smyslu jsou i věštecké sny, předtuchy poselstvím právě od Apollóna. Krásný Apollón, bůh snu a osudu, vítězící svou písní, vedoucí múzy, strunami harfy (dar od Herma) ničící i léčící. Jeho hudba je pohlazením i disharmonií. Jeho kult na krátko ožívá na dvoře Ludvíka XIV. Dodnes nám zůstala zachována jeho socha, slavný *Apollón – Belvedéřský*.

3.3 Dionýsos – v mýtech a v myšlení

Dionýsos se zjevuje v nesčetných podobách¹⁴⁵, což zřejmě zdědil po svém otci Diovi. Puhvel uvádí, že jde „o ‚recyklovanou‘ verzi krétského Dia“.¹⁴⁶ Na Olympu je jediným polobohem (kromě Herkula, který zde ale nepobývá). Původně se jedná asi o thráckého boha úrody.¹⁴⁷ Jeho matkou byla Semela, dcera krále Kadma, Dionýsa nedonosila, když chtěla vidět pravou podobu Dia, což ji sežehlo. Dionýsos však byl otcem zachráněn a sám Zeus ho donosil ve svém boku (někdy se uvádí ve stehně). Ten ho svěřil Inó a později nýsejským vílám a nakonec vychovateli Silénovi. Ti se skrývali před hněvem Héry a tak mladý Dionýsos nosil často ženské šaty.¹⁴⁸ Héra na něj seslala šílenství, odtud jméno Bacchos (třešticí).¹⁴⁹ Dionýsos, řecký bůh plodnosti, tance, vína, extáze a orgiasmu, bůh tragédie, opojení,

¹⁴³ Srov. též. SVOBODA, L. *Encyklopedie antiky*. Academia : Praha, 1974, s. 60 - 61. ; Srov. též. CAMPBELL, J. *Proměny mýtu v čase*. Přel. H. Loupová. Portál : Praha, 2000, s. 112. ; Srov. též. WILLIS, R. F. (ed.) *Mytologie světa*. Přel. J. Dědovská. Slovart : Praha, 1997, s. 139.

¹⁴⁴ Srov. *Slovník antické kultury*. Svoboda : Praha, 1974, s. 55.

¹⁴⁵ OSPÁLKOVÁ, T. Filosofie zahalená maskami. In *Nietzsche a člověk*, s. 30 (poznámka pod čarou č. 6)

¹⁴⁶ PUHVEL, J. *Srovnávací mytologie*. Přel. V. Pelíšek. Lidové Noviny : Praha, 1997, s. 164.

¹⁴⁷ Srov. *Slovník antické kultury*, s. 157.

¹⁴⁸ Srov. FINK, G. *Encyklopedie antické mytologie*, s. 92. ; Srov. též JORDAN, M. *Světové mýty*, s. 115. ; WILLIS, R. F. (ed.) *Mytologie světa*, s. 140n.

¹⁴⁹ Srov. *Slovník antické kultury*, s. 157.

nespoutaného víru vášní, ale také bůh dionýského, později orfického mystéria.¹⁵⁰ Zde vystupuje jako Zagreus, syn Dia a Persefoné. V této podobě měl být Zagreus (předřecký bůh lovu a smrti)¹⁵¹ Dioovým nástupcem, ale Héra přemluvila Titány, aby ho zahubili. A ti tohoto boha s býčí hlavou roztrhali – s přímou Héřinou pomocí. Pallas Athéna zachránila jeho srdce, které Zeus spolkl a zplodil Dionýsa.¹⁵² V jiných variantách je pohřbeno v chrámu na ostrově Délu. Podle učení orfiků z prachu titánu vznikli lidé, kteří v sobě mají (kromě titánského principu) i princip dionýský, který je může spasit. Rituální roztrhání Dionýsa se pak stalo součástí orgiastického kultu Dionýsa, ve kterém *mainandy* (bakchantky) jednou za měsíc v noci rytmickým tancem přivedené do extáze roztrhali a pozřeli živé zvíře, symbol Dionýsa. Ve výjimečných případech šlo i o lidské oběti, jak dokládá mýtus o thébských ženách.¹⁵³ V perspektivě srovnávací mytologie odpovídá Dionýsovi-Zagreovi Šíva (Rudra), tancující ničitel indických véd udržující svět v rovnováze, také pán zvířat a bůh plodnosti, ale i jogínů. „Prostřednictvím asketismu (...) se může člověk oprostit od tělesnosti“ a dojít osvobození duše (mokša). Toho lze dosáhnout též cestou oddanosti osobnímu bohu, kterým může být například Šíva. Zasvěcovaný je připojen „ve vytržení (sámadhi) ke své vnitřní bytosti (...) a stává se božským (Šiváhan, ‚Jsem Šíva.‘)“.¹⁵⁴ Obdobně je v orfických mystériích dionýským principem v člověku duše.¹⁵⁵ Dionýsos je také bohem bloudění, potulných umělců a attické tragédie, kterým jsme se věnovali již v rozboru dionýského elementu u Nietzscheho. Zajímavé je, že „sedadla byla“ původně „uspořádána do kruhu“ a „tančící chór kroužil kolem, aby všichni diváci mohli vidět představení.“¹⁵⁶ Chrámem mu byla všechna divadla a divadelní slavnosti nesly jméno Dionýsie.¹⁵⁷ Zajímavé je také, že i Šíva měl svého „předchůdce“, konkrétně v Harappské kultuře. Ten bývá označován Proto-Šíva¹⁵⁸ a nese všechny atributy pozdějšího Šívy. Jinou interpretaci zastává D. M. Knipe, který mluví o bohu s buvolími rohy a maskou¹⁵⁹, což jsou však, což je ještě pozoruhodnější, obojí atributy Dionýsa-Zagrea. Tím se dostáváme ke klíčovému symbolu

¹⁵⁰ Srov. SVOBODA, L. *Encyklopedie antiky*, s. 148 – 150 a 436.

¹⁵¹ Srov. FINK, G. *Encyklopedie antické mytologie*, s. 343.

¹⁵² Srov. *Slovník antické kultury*, s.676. ; Srov. též SVOBODA, L. *Encyklopedie antiky*, s. 688.

¹⁵³ Srov. WILLIS, R. F. (ed.) *Mytologie světa*, s. 140n.

¹⁵⁴ Srov. CAMPBELL, J. *Proměny mýtu v čase*, s. 177. Sanskrtské pojmy v závorkách jsou vypuštěny, protože jsou používány zavádějícím způsobem. Např. tapas (touha) má označovat asketismus. Touha podle některých směrů indické spirituality a v buddhismu je při meditaci využita k askesi, k zbavení se závislosti na svých touhách, které poutají vnitřního člověka do karmanového řetězce. Nicméně základní smysl je zachován i při značné volnosti použití pojmu.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 177.

¹⁵⁶ BUTTINOVÁ, A.-M. *Řecko*, s. 175.

¹⁵⁷ Srov. tamtéž, s. 131. ; Srov. též. VERNANT, J.-P. (ed.) *Řecký člověk a jeho svět*. Přel. L. Fialková. Vyšehrad : Praha, 2005, s 172n a 175.

¹⁵⁸ Tuto interpretaci uvádí WERNER, K. *Náboženské tradice Asie: od Indie po Japonsko s přihlédnutím k Přednímu východu*. Masarykova univerzita : Brno, 2002.

¹⁵⁹ KNIPE, D. M. *Hinduismus: Experimenty s posvátnem*. Praha : Prostor, 1997. je třeba poznamenat, že rohy jsou posvátným atributem božství velmi rozšířeným, nicméně maska nikoli.

masky a jejímu významu (či funkci) metamorfózy.¹⁶⁰ Masky umožňuje přeměnu v mytickou bytost, tak jako se herec identifikuje s postavou kterou hraje. Podobně je tomu s onou hravou silou *lila* indických véd, hravou silou božstev, kteří pro potěšení ze hry (což je opět vlastní Dionýsovi) hrají divadlo s lidmi, kteří jsou loutkami v jejich rukou, maskami jejich moci. V případě Dionýsa proměnění v opojení vínem a tancem. Masky byla také posvátným atributem na oltáři tohoto boha. Dionýsos je jediným Řeckým bohem, který vyžaduje, aby se s ním jeho vyznavači ztotožnili. To probíhá pomocí masky, která přenáší věčnou podstatu.¹⁶¹ Věčností je však míněna věčnost přítomného okamžiku, navracející se v periodickém cyklu – smrti a vzkříšení Dionýsa. Ve svém kultu je vzýván, aby vystoupil z hlubin.¹⁶² Podle Maffesoliho je Dionýsos bohem cesty, sociální cirkulace, směny afektů, bohem kočovných herců, bloudění a nomádství. Co se týče mýtického myšlení, zbývá dodat: „Skutečnost je vytvářena jedinečně díky opakování mýtu a účasti na něm. Tento mýtus nesmí být pouze ‚myšlen‘, nýbrž *hrán*.“¹⁶³ Není v tomto smyslu Dionýsos – cyklicky navracející se bůh, který vyžaduje účast na své podstatě (masky), pro kterého je svět divadelním jevištěm (hra), bůh prchavě se měnící, omamující svými přeměnami a náhlými epifaniemi¹⁶⁴, bůh trpící, bůh tak lidský – mýtickým božstvem po výtce?

Maffesoli z něj činí postavu zastupující „temný svět vášně“, nevědomí – nevysvětlitelný svět, jen málo „jasný sobě samému“ – a také kolektivní duši¹⁶⁵, čímž zachovává i význam orfických mystérií, byť v sociologické civilní podobě, jakkoli divoce zní jeho terminologie.¹⁶⁶ Tak zastupuje Dionýsos nevědomé strachy, touhy, pnutí, které stojí v základech sociální a myšlenkové strukturace.¹⁶⁷ Symbolizuje směnu afektů, jejich vpády do racionálního světa i jejich prožití až dokonce – uzdravující ve smyslu psychoterapie. V tomto smyslu můžeme domyslet, že Apollón dává tvar (sen, individuálně konkretizované archetypální obrazy) epifanii Dionýsa (nevědomé vášně), působí léčivým účinkem a podává je v přijatelné podobě pro lidskou psychiku. Činí krásným to, co je ve své podstatě hrozné a nebezpečné poznat přímo (Nietzsche). I v tom je jednota protikladů.

¹⁶⁰ Srov. *Sociální a kulturní antropologie*, s.132.

¹⁶¹ Srov. TRENCSENYI-WALDAPFEL, I. *Mytologie*. Přel. L. Hradský, A. Kraus. Odeon : Praha, 1967, s. 175n.

¹⁶² KERÉNYI, K. *Mytologie Řeků I : Příběhy bohů a lidí*. Přel. J. Binder. Oikúmené : Praha, 1996, s. 70.

¹⁶³ SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*. Přel. L. Heryán. CDS : Brno, 2005, s. 190.

¹⁶⁴ Srov. ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I*. Přel. K. Dejmálová. ISE : Praha, 1995.

¹⁶⁵ Kolektivní duši Maffesoli míní být práv vnitřního kosmu společenství a způsobů jeho prožívání.

¹⁶⁶ MAFFESOLI, M. *O nomádství : Iniciační toulky*. Přel. J. Fulka. Prostor : Praha, 2002, s. 15.

¹⁶⁷ Srov. citaci Josepha Campbella na konci kapitoly 3.1 ; Srov. též MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 37.

4. Recepce typologie *apollinský – dionýský* v díle Ruth Benedictové

Zvyk je železná košile.

České přísloví

Myšlení a literární styl Ruth Benedictové se vyznačují téměř apollinským klidem, pevným řádem, poklidným plynutím čtivého textu, plasticky zobrazujícím svět severoamerických indiánů. „Podle Benedictové to, co integruje lidi v jednotlivých společnostech, je jejich kultura, společně sdílené ideje a normy, tedy ,ten komplexní celek, který zahrnuje všechny zvyky, jež si člověk osvojil jako člen společnosti.“¹⁶⁸ Co se týče typologie *apollinský – dionýský*, čerpá Benedictová rovnou měrou z Nietzscheho a Spenglera¹⁶⁹, metodologicky navazuje na F. Boase a rozvíjí jeho přístupy do systémového zkoumání kultur. Klíčovými pojmy jejího systému jsou *kulturní vzorce* a *kulturní konfigurace*. Pojem kulturního vzorce najdeme, ještě v nespecifikované podobě u Nietzscheho, Spenglera, Diltheye či Rickerta, jako tušenou kategorii „vstupující do typologií kultury i hledání jejich jednotlivých fenoménů, její podstaty (duše, charakteru, stylu).“¹⁷⁰ Druhý klíčový pojem se opírá o pojem *kulturní gramatika*, formulovaný E. Sapirem.¹⁷¹

4.1 Základní rysy konfiguracionismu Ruth Benedictové

Ústřední kategorií konfiguracionismu ^v již zmíněný termín kulturního vzorce. ^v je Konfiguracionismus se domnívá, že prvky tvořící kulturu se neseskupují náhodně, ale že podle určité kulturní gramatiky, specifické vždy pro danou kulturu, vytvářejí základní konfiguraci té které kultury.¹⁷² Konfigurace je podobná architektonickému stylu, společné rysy se nemusí vyskytovat u každé stavby (ve společenské struktuře), ale na první pohled poznáme, zda je stavba gotická či románská. Tento přechod od uměleckého stylu ke „stylu socio-kulturnímu“, k životním postojům, typický pro Nietzscheho postup, je u Benedictové zachován. Pro Benedictovou mají konfigurace tendenci přetrvávat, jsou určitými stálými pevnými vzorci organizace kultury dané společnosti. Integrace kulturních prvků (do systému) či jejich potlačení je vlastní tvůrčí silou procesu, který dává každé kultuře její jedinečnou ^f

¹⁶⁸ SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Karolinum : Praha, 2004, s. 360.

¹⁶⁹ Srov. MURPHY, R. F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, s. 36. ; Srov. též BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*, s. 188 - 190.

¹⁷⁰ *Sociální a kulturní antropologie*, s. 80.

¹⁷¹ SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 54n.

¹⁷² Srov. SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 55. ; Srov. též. *Sociální a kulturní antropologie*, s.43n.

podobu.¹⁷³ Integrace probíhá i „v nejdezorientovanějších kulturách a může se uskutečnit i navzdory konfliktům jako u Kwakiutlů.“¹⁷⁴ Každá kultura má svou dominantní konfiguraci, která má sklon přetrvat. Benedictová nesdílí Spenglerův pesimismus ohledně životnosti kultur, která se časem vyčerpá – jako je tomu i u lidského života.¹⁷⁵ V systémovém přístupu je patrný i vliv Émila Durkheima. Obdivuje se pak zejména organickému pojetí kultury jako celku ve funkcionalismu B. Malinowského, který z Durkheima vychází.¹⁷⁶ Kritika koncepce kulturních konfigurací Ruth Benedictové byla většinou založena na neoprávněnosti uměleckých kritérií (typologie *apollinský – dionýský*) pro uchopení kultury. Domnívám se, že vzhledem k již zmíněným restitutivním teoriím ji lze považovat za neoprávněnou. Na zmíněném předpokladu je postavena jak Oplerova kritika¹⁷⁷ v rámci konfiguracionistické školy, tak kritika kulturně ekologická.¹⁷⁸ Benedictová demonstruje konfiguracionismus výhradně na preliterárních společnostech. Trvá však na jeho platnosti i pro komplikovanější, rozvinutější kultury jako je ta naše. Jen je pro nás podle ní, protože jsme zúčastnění, omezení naším vlastním pohledem, složitější povšimnout si dominantních prvků konfigurace naší vlastní kultury.¹⁷⁹

4.2 Typologie apollinský – dionýský v Kulturních vzorcích

Nietzschův, do sebe zaklesnutý pojmový pár *apollinský – dionýský*, již známe. Spengler definuje apollinskou kulturu jinak: „Apollinské jsou mechanická statika, smyslné kultury olympijských božstev, politicky ojedinelá Řecká města, osud Oidipa a fálický symbol“, v umění „malba, která jednotlivé útvary ohraničuje konturami“. Faustovské jsou „Galileova dynamika, katolicko-protestantská dogmatika, velké dynastie barokní doby a ministerská politika, osud Leara a ideál madony Dantovy Beatrice až po konec druhého dílu Fausta.“ Faustovskou malbu je taková malba, která „vytváří pomocí světla a stínů prostory.“ Apollinský životní postoj (způsob bytí, existence) je pak vlastní „Řekovi, který své Já označuje jako sóma, kterému chybí idea vnitřního vývoje a tím skutečná vnitřní nebo vnější

¹⁷³ Srov. Srov. SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 67.

¹⁷⁴ Srov. BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*. Přel. J. Fialová. Argo : Praha, 1999. s. 178 – 179.

¹⁷⁵ Srov. tamtéž, s. 52.

¹⁷⁶ Srov. tamtéž, s. 175 a 50.

¹⁷⁷ Opler ve své teorii *kulturních témat*, která je přímou reakcí na teorii kulturních vzorců R. Benedictové, odmítá, že by bylo možné v každé kultuře identifikovat jednu dominantní konfiguraci, která by všechny ostatní vzorce integrovala. Podle něj „neexistuje pouze jeden všeovládající organizační princip, ale celý soubor různých vzájemně spjatých sociokulturních regulativů a vzorců činnosti – kulturních témat, která kontrolují a stimulují chování jednotlivců uvnitř společnosti a zabezpečují celistvost a dynamickou rovnováhu kulturního systému.“ SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 76n.

¹⁷⁸ Benedictová se proti kulturně ekologickým výkladům kultury vymezuje jako nedostatečným pro vysvětlení veškerých kulturních změn. Srov. tamtéž, s. 178n.

¹⁷⁹ Srov. tamtéž, s. 178 – 180. ; Srov. též SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 65n.

historie“. Faustovská existence je život vedený „s nehlubším uvědoměním, který přihlíží sám sobě“, který je „osobní kulturou memoárů, reflexí, ohledů a výhledů a svědomí.“¹⁸⁰ Spengler také mluví o tragédii okamžiku (oproti západnímu běhu života) a kultuře jako původním fenoménu (Urphänomen), který je zosobněním vždy jedinečné duše (vzorce) jednotlivé kultury. Podobně má každá kultura vlastní, nenapodobitelný způsob pohledu na svět jako na přírodu, vlastní pojetí osudu (=organické logiky existování), které žádná jiná kultura nemůže mít identické.¹⁸¹ Podle Benedictové Spengler analyzuje kontrastní konfigurace (osudové ideje) v západní civilizaci: apollinskou ideu klasického světa a faustovskou světa moderního. „Apollinský člověk pojal svou duši jako ‚uspořádaný vesmír, který tvoří skupina vynikajících částí‘. V jeho světě neměla místo vůle a konflikt byl zlem, které jeho filosofie ostře kritizovala. Myšlenka vnitřního vývoje osobnosti mu byla cizí a život viděl jako existenci ve stínu kruté katastrofy trvale hrozící zvenčí. Za vrchol tragédie považoval ničím nevyprovokovanou zkázu příjemného běhu normálního života.“¹⁸² „Faustovský obraz sebe sama naproti tomu má podobu síly neustále překonávající překážky. Jeho verzí života jedince je vnitřní vývoj a životní katastrofy přicházejí jako nevyhnutelný důsledek kumulace jeho minulých rozhodnutí a zkušeností. Konflikt je podstatou existence. Bez něho nemá lidský život smysl a hlubší hodnoty bytí zůstávají mimo dosah. Faustovský člověk touží po nekonečnu a snaží se ho dosáhnout svými uměleckými pokusy. Faustovský a apollinský výklad existence stojí proti sobě a hodnoty vyplývající z jednoho jsou cizí a bezcenné pro druhý.“¹⁸³ Pokud bychom zkoumali recepci Spenglerovy typologie u Benedictové, mluvíli bychom patrně o volné inspiraci či velmi svérázné interpretaci, ne-li o interpretaci nepodložené. Recepci přizpůsobené obsahům, na které tato typologie bude aplikována. Apollinskou kulturu identifikuje u pueblanských Zuñiů¹⁸⁴ a u kmene Hopi, dionýskou u kmene Kwakiutlů¹⁸⁵. Zvyky kmene Zuñi popisuje v kontrastu ke kmenům préríjních indiánů (dionýské kultury), kteří s nimi sousedí.

Podobně jako v případě výkladu Spenglerovy typologie dochází k posunutí důrazů i u recepcí Nietzscheovy typologie *apollinský* – *dionýský*. Nietzsche popisuje dva zcela odlišné způsoby, jak se dobrat hodnot: dionýský typ a apollinský typ. První „se jich snaží dosáhnout ‚zbořením obvyklých hranic a krajních mezí existence‘; v okamžicích, kterých si nejvíce cení, usiluje o únik za hranice vymezené pěti smysly, o průlom do jiné roviny prožitků. Touhou

¹⁸⁰ SPENGLER, O. *Der Untergang des Abendlandes*. C. H. Beck : München, 1922 (1. sv.), s. 237. (překlad autor)

¹⁸¹ Tamtéž, s. 171 – 173.

¹⁸² BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*, s. 52.

¹⁸³ Tamtéž, s. 52 – 53.

¹⁸⁴ Srov. Příloha 1: Kulturní profil – Zuñiové.

¹⁸⁵ Srov. Příloha 2: Kulturní profil – Kwakiutlové.

člověka dionýského typu je dostat se prostřednictvím osobních zkušeností a rituálu do určitého psychického stavu, dosáhnout extrému. Nejbližší obdobou stavů, které vyhledává, je opilost a nad jiné si váží inspirací pramenících ze šílenství.¹⁸⁶ Apollinský člověk „zná naproti tomu pouze jeden zákon – sebeovládání v helénském smyslu“ a „i ve víru tance „zůstává tím, čím je, a uchovává si své občanské jméno“.¹⁸⁷ Extatické zážitky je schopný vytěsnit ze svého vědomí. Kategorie dionýský a apollinský jsou tedy přejaty v oddělené formě, navíc si jsou cizí a nejsou schopny se vzájemně prostupovat ve smyslu provázanosti, jednoty protikladů.

4.3 Způsob recepcce a funkce typologie apollinský – dionýský v konfiguracionismu

R. Benedictové

Recepce Ruth Benedictové je v každém případě receptí typologie, nikoli mytologického schématu. Nejde tedy o uchopení sociálního či kulturního celku pomocí mýtů. Mytická jsou jen jména. Recepce typologie je také reduktivní a to ve vícero smyslu: za prvé se soustředí na uchopení konfigurace kultury, zvyky, ideje a normy vztahující se k integraci (strukturaci kulturních prvků do konfigurace). Estetická funkce je upozaděna, umění je pouze jedním z projevů „mechanismu“ konfigurace. Navíc věda se pohybuje na půdě vědy, zkoumání v rámci vědeckého diskursu. Nikoli věda v optice umění a umění optikou života. Nýbrž život optikou vědy. Možná zde hrála roli i skutečnost, že Benedictová nezískala velký grant, aby se mohla naučit jazyku zkoumané kultury a tak byl její výzkum omezen zprostředkováním informací překladatelem nebo opřením se o analýzy svých kolegů. Apollinský člověk však není v pojetí Benedictové individualistou, tím je dionýský (faustovský) jedinec, který usiluje o překročení vlastních hranic – nicméně posun důrazu je i v prolomení dimenze pěti smyslů, která vede k získání ochranného ducha, k iniciaci mezi plnoprávné jedince společenství. Naproti tomu apollinsky uměření a silně socializovaní lidé kmene Zuñiů, prožívají silné splynutí v kolektivních zážitcích svých rituálů. I zde je posun. Tito pueblanští indiáni mají ve své kultuře latentní prvky dionýského elementu, avšak prožívají je apollinsky¹⁸⁸ – nejlépe je to vidět u kultu plodnosti.¹⁸⁹ Jejich ideál muže se vyznačuje (můžeme-li vůbec použít toto slovo) snahou nijak nevynikat, být všestranně mírný, předcházet jakýmkoli konfliktům, dodržovat konvenční pravidla soužití, být přátelský a usilovat o harmonii celého společenství. Ideál rozvážnosti je blízký Spenglerově

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 70.

¹⁸⁷ Tamtéž, s. 70.

¹⁸⁸ Tamtéž, s. 80.

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 99-101.

faustovskému typu.¹⁹⁰ Zuñijská kultura je však také otevřená podnětům z okolních, dionýských kultur. Přejaté prvky, např. taneční figury, jsou však "apollinizovány".¹⁹¹ Kwakiutlové naproti tomu ve svém soutěžení (s prvky sebeubližování a sebedestrukce) v sobě snoubí prvky jak apollinské (individualismus), tak dionýské v původním Nietzschevém smyslu. Sklony v hospodářském životě a vedení válek jsou ve stejném myšlenkovém řádu apollinské, avšak prostoupené dionýskými prvky a vášněmi. Iniciační obřady a tance již můžeme charakterizovat jako ryze dionýské. Naproti tomu Benedictová všechny výše jmenované kategorie považuje za dionýské.¹⁹² Benedictová sleduje výhradně dominantní konfigurace, nezabývá se prostupování apollinského a dionýského principu v jednotlivých prvcích, nepostihuje marginální tendence ve společnosti ani kultuře (s výjimkou vyloučení některých prvků a kulturních vzorců z procesu integrace), natož subkultury, které by se – byť jen v jednom ohledu – nějakým způsobem vymykaly základní konfiguraci. Jedním z nejvýraznějších opomenutí je "zamlčení" instituce kmenové policie u préríjních indiánů¹⁹³. Receptce u Benedictové se tak může jevit jako účelová, přinejmenším svou snahou o jasnou demonstraci své teorie na extrémních příkladech: mírumilovných, umírněných Zuñiích, divoké kultuře Kwakiutlů i paranoidní kultuře Dobuanů¹⁹⁴. Tu Benedictová staví do opozice vůči oběma předchozím kulturám.

¹⁹⁰ Tamtéž, s. 105.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 30. Zmíněné taneční figury jsou přejaty, nicméně v tanečním podání Zuñiů postrádají původní divokost, extaticnost apod.

¹⁹² Tamtéž, s. 142.

¹⁹³ Tato instituce potlačila (na čas – pravděpodobně pro zefektivnění lovu) kulturní konfigurace sdružených kmenů. Silně autoritativní ráz této instituce, tvrdé sankce a z nich plynoucí disciplinovanost, stojí v přímém protikladu s dionýskou hodnotovou konfigurací v pojetí R. Benedictové.

¹⁹⁴ Srov. SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 71n. ; Srov. též BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*, s. 106nn.

5. Recepce typologie *apollinský – dionýský* v díle Michela Maffesoliho

„Tím nechci vůbec tvrdit, že by imaginace dokázala předvídat budoucí pravdy a že by se měla dostat k moci, nýbrž pouze, že pravdy jsou již výtvořeny imaginací a že imaginace je u moci odjakživa; ona a nikoli skutečnost, rozum nebo zdlouhavá práce negativního.“¹⁹⁵

Paul Veyne

Maffesoliho jazyk nás upoutává svou živelností, dynamikou a osvobozuje okřídlenými výrazy od jisté strnulosti vědeckých výrazů obvyklých při podobně komplexní a propracované metodologii a předmětu bádání. Kombinace živelných výrazů (jako polyteismus hodnot, kolektivní duše, alchymie sociálních procesů) a jejich exaktně vymezených významů je stejně originální jako aktualizace Nietzscheovy typologie *apollinský – dionýský*. Novým soupeřem dionýského elementu se po *sókratismu* stává prométheovský mýtus.

5.1 Základní rysy komprehensivní sociologie Michela Maffesoliho

Maffesoliho rozumějící sociologie¹⁹⁶ vychází na jedné straně z interpretativní sociologie (M. Weber, P. L. Berger), sociologie života (G. Simmel) a strukturalismu (É. Durkheim), na druhé straně z obecné archetypologie a mytologie G. Duranda, strukturální analýzy mýtů C. Lévi-Strausse i hermeneutiky P. Ricoera.¹⁹⁷ V duchu antropocentrické trajektorie se vyhýbá psychologismu i kulturalismu, pomocí mytologie (mytokritika a mytoanalýza) nachází mytická božstva dominující té které historické epoše, aby je identifikoval jako jejich emblematickou figuru (Durkheim) a sleduje sociální projevy, které k nim odkazují. Jde mu o „schopnost vidět, jak se před našima očima opětně vynořují nehybné, stále obnovované struktury prastarých archetypálních věcí... nahlížet, v její parhenské svěžesti, určitou nečasovou strukturu, neústupně se na různých místech aktualizující skrze nepatrné projevy... Strukturu vyjevující se nepatrnými krůčky v každodenním životě, dokud se nestane

¹⁹⁵ VEYNE, P. *Věřili Řekové svým mýtům? : esej o konstitutivní imaginaci*. Přel. M. Šubrtová, J. Šubrt. Oikúmené : Praha, 1999, s. 10.

¹⁹⁶ Srov. *Sociologické školy, směry, paradigmata*. SLON : Praha, 1994, s. 207 – 210. (hesla: modernismus, postmodernismus, poststrukturalismus, pluralismus teoretický) Místo termínu rozumějící sociologie bývá někdy uváděn název chápaní sociologie. Hlavními představiteli jsou Max Weber a G. Simmel.

¹⁹⁷ Srov. BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 164n.

jeho matricí, ‚formou‘... nebo jeho ‚emblematickou figurou‘ (Durkheim), v níž se úplně každý může rozpoznat.“¹⁹⁸ Pracuje s kolektivním vědomím (Durkheim), které odpovídá svou funkcí kolektivnímu nevědomí u Junga, nadosobním sociálním my, kolektivní duší, kterou rozumí schopnost „být práv vnitřnímu kosmu každého společenství“.¹⁹⁹ Pomocí obecné archetypologie specifikuje kolektivní představy, přičemž dennímu (analyzovat) a nočnímu režimu (slučovat, spojovat) v Durandově obecné archetypologolgií odpovídá svět dne a svět noci u Nietzscheho.²⁰⁰ Maffesoli zachovává u symbolu jeho zobrazující funkci i vazbu na smysl, přejímá pojem *imaginální obraz* od H. Corbina a staví ho do blízkosti archetypu.²⁰¹ „Maffesoli víc než kdo jiný upozorňuje na zdvojování mezi fantastickým a každodenním, obrazem a věcí.“²⁰² To vše v řádu Nietzscheovy logiky „být v sobě a zároveň v jiném“. Navíc obraz a jev splyvají.²⁰³ Věc se pak přibližuje archetypu jako jeho stereotyp, což vede k tomu, že „obraz a věc můžeme nahlížet jako dvě tváře téže skutečnosti, která se nám otvírá v každodennosti.“²⁰⁴ Tím odkazuje mj. k Eliademu a jeho pochopení archetypu. Vůbec celá Maffesoliho koncepce má značný syntetický potenciál a je kompatibilní s mnoha jinými teoriemi, jak restitutivními, tak reduktivními.

Témata, kterými se Maffesoli zabývá, jsou „modulací dionýského mýtu“²⁰⁵: neotribalismus, nomádství a orgiasmus. Podzemní centralita (odkazuje k Dionýsovi a prvotní představě Matky) je východiskem pro studium postmoderních forem sociální kolektivity.²⁰⁶ Jednou z nich je právě koncepce neotribalismu. „Kmenová“ společenství, která se utváří již nikoli na bázi rodové příbuznosti, ale na základě emocionálním, sdílením společných hodnot, zájmů, afektů. Ve smyslu latinského frazeologismu *animi affecio suum cuique tribuens* (duševní spřízněnost přiděluje každému, co mu patří)²⁰⁷, my bychom mohli říci, kam patří. Tato společenství jsou přechodná a jejich členové mohou být členy nespočtu dalších. Tak Maffesoli přesvědčivě sociologicky postihuje fenomén subkultur, partiček „jen tak“ posedávající mládeže až po zájmové aktivity. Maffesoliho analýza společnosti vychází z rozdělení na dva druhy moci – moc konstantní, základní (*la puissance*)

¹⁹⁸ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 16 - 17.

¹⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 15. (kolektivní duše); Srov. BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 167.

²⁰⁰ Srov. tabulku Izotopické klasifikace představ v archetypologii Gilberta Duranda v příloze 3.; K Nietzschemu srov. oddíl 2.3 Aplikace typologie *apollinský – dionýský*.

²⁰¹ Srov. BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 179.

²⁰² BORECKÝ, V. *Imaginace, hra a komika*. 2. rozšíř. a oprav. vyd., Triton : Praha, 2005, s. 236.

²⁰³ Srov. BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 171.

²⁰⁴ BORECKÝ, V. *Imaginace, hra a komika*, s. 236.

²⁰⁵ BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 169.

²⁰⁶ Srov. tamtéž, s. 170.

²⁰⁷ Srov. KÁBRT, J.; KUCHARSKÝ, P.; SCHAMS, R. *Latinsko-český slovník*. 3. uprav. vyd. Státní pedagogické nakladatelství : Praha, 1991, s. 446 (heslo *tribuō*).

a moc proměnnou (*pouvoir*). „Základní, konstantní moc je vnitřní silou umožňující socialitu, kdežto proměnná moc představuje varianty jejího vnějšího ovládní.²⁰⁸ V proměnlivé moci můžeme rozlišit dvě polaroty: dynamickou moc (kolektivní, komunitaristická, zdola) a statickou (absolutní, shora). Dynamická moc nomádství je pro něj silou, která zakládá sociální celky, je vitální²⁰⁹. Statická moc stoupá s procesem usazování, o níž Maffesoli mluví jako o domestikaci: „...zmíněná domestikace se skrývá v posunu od nomádství k usedlému způsobu života... přechod od společenství k obcím, a poté od obcí k širším administrativním celkům, dospěvším posléze k národnímu státu, je doprovázen zrozením moci, tím abstraktnějším, čím je vzdálenější. (...) Tím, že něco ustálíme, to můžeme ovládat.“²¹⁰ V tomto smyslu se vymezuje i proti moděně a funkcionalistickému pojetí společnosti jako LV mechanismu: „Charakteristickým rysem moderny totiž bylo, že chtěla, aby nic nevyčnivalo z řady, že chtěla vše kodifikovat a *stricto sensu* identifikovat. Jedná se o nyní již dobře známou matematiku... její směřování... , jakým způsobem, co se týká produkce mravů, zdraví, výchovy, sexuálního života, zkrátka všeho, co se obvykle nazývá sociální sférou, byly široké masy ochočovány, jakým způsobem jim byla přidělována práce a trvalé bydliště.“²¹¹ Maffesoli přiřazuje moděně emblematickou figuru Prométhea (mýtus neustálého pokroku LV a efektivity), který má své kořeny v osvícenství. „Moc usiluje o to, aby všechno ,šlapalo jako hodinky‘, ať už z hlediska individuálního, nebo sociálního... moc se snaží, aby bylo vše náležitě usměrňováno a aby nic nemohlo uniknout kontrole.“²¹² Ideálem moci je domyšleno do konce nehybnost, smrt. Ve stejném myšlenkovém řádu upozorňuje Maffesoli na propojení vědění a techniky umožňující totalitní moci kontrolu: „Odtud pochází(...) používání videotekniky a elektroniky, charakterizující současné společnosti. Dozírací síť se rozšiřuje. Nikdo a nic nesmí a nemůže uniknout. Důmyslnost těchto technik vyznačuje racionalistické agrese: všechno vědět, všechno osvětlovat, a tedy všechno ovládat. (...) Vědění a moc se v průběhu moderní doby v jakési nekonečné dialektice navzájem posilují.“²¹³ Takovému pojetí moci odpovídá původní náboženská představa Slunce²¹⁴, kterou můžeme spojit s apollinským živlem. O tom, že funkcionální pojetí společnosti, tuto společnost vysiluje není pochyb. Potvrzuje to ve své analýze postmoderny i Lyotard. Podobně jako strnulý, vysílený

²⁰⁸ BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 168. Maffesoli ve svém eseji O nomádství se snaží prokázat, že první typ moci – zakládající socialitu je nomádství. Ta ve společnosti může působit i jako dynamická moc. Nomádství odkazuje ke společné vůli, která vzniká zdola, ze společnosti (komunitarismus), tak jak je tomu i v Nietzscheho politické filosofii. Srov. KOUBA, P. *Smysl konečnosti*, s. 32.

²⁰⁹ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 17.

²¹⁰ Tamtéž, s. 27.

²¹¹ Tamtéž, s. 26.

²¹² MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 28.

²¹³ Tamtéž, s. 29.

²¹⁴ Srov. závěr kapitoly 4.1 K mýtu a jeho možnostem vypovídat o společnosti / kultuře.

gigant Řím se sílil vitalitou barbarů, které si najímal do armád nebo jim propůjčoval občanství, se expanze modernistické civilizace sytila exotickými „zajímavostmi“ a zvyky kultur, které si podrobovala. Řím se nakonec ničivému vpádu divokých barbarů nemohl ubránit, moderna se však bránila mnohem důmyslnějšími technikami domestikace (v Maffesoliho smyslu) a kultivace jedinců těchto kultur²¹⁵ pod rouškou ekonomické (rozvoj) a charitativní pomoci – vyostříme-li tento kontrast bez ohledu na číté úmysly a dobré pohnutky těch, kteří pomoc poskytovali. Vpád vášní, běsnění do ustáleného života společnosti, jejíž dozírající moc každý náznak archaického pozůstatku kočovnictví tvrdě potlačuje, můžeme vidět i na příkladu precedentu ohledně Czeckteku 2005 (technoparty). Tento precedens má své obdoby po celé Evropě. I zde můžeme vidět projevy orgiasmu, rytmického tance vedoucího k extázi, bloudění, opojení a prolamování hranic lidské identity. To nás přivádí k fenoménu „multiply-identities“, který můžeme opsat termínem pluralita identit. Celistvou funkcionální identitu nahrazují společenské role, které už nejsou jen hrány, ale žity (teatrální přístup k životu), mohou být různorodé – tak jako by šlo o jinou osobu, třeba i diametrálně odlišnou. Tyto role mohou následovat či mezi nimi může jedinec „přeskakovat“, bloudit. Hodný vnuk navštěvující svou babičku může jezdit na technoparty, pracovat jako úředník v bance, s přáteli může chodit na pivo do hospody čtvrté cenové skupiny a pro svou dívku může být romantickým společníkem a citlivým partnerem. Může mít Jungovou terminologii mnoho *person*, masek²¹⁶, kterými se projevuje *Selbst* (úplné bytostné já) jako integrující síla.²¹⁷ Právě mnohočetné projevy, sociální role a směna afektů mohou mít uzdravující a iniciační účinek.²¹⁸ Tím se přes rozpolcenost osobnosti, její rozervanost do sociálních rolí (tak jako byl Dionýsos-Zagreus rozerván v Řecké mytologii²¹⁹) vracíme k attické tragédii a tragickému myšlení vůbec.

5.2 Typologie apollinský – dionýský v eseji *O nomádství*

Maffesoli od Nietzscheho přejímá tragické myšlení jako celek²²⁰, staví dionýský mýtus proti mýtu prométheovskému.²²¹ Dionýský element spatřuje v aspektech bloudění, tribalismu, prolamování mezí izolované existence (identity já), včetně poznání prázdnoty, dutiny

²¹⁵ Srov. např. MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 130

²¹⁶ Jung pojem *persona* odvozuje od Řeckého *per sóna* (skrže masku).

²¹⁷ Tamtéž, s. 131.

²¹⁸ Podtitul eseje *O nomádství* zní iniciační toulky a zřejmě souvisí i s funkcí masky, jak jsme o ní mluvili již v souvislosti s Dionýsem. K pojmu iniciační srov. *Sociální a kulturní antropologie*, s. 129n.

²¹⁹ ...a symbolicky rozerván i v dionýských mystériích, či obrazně řečeno rozpolcen do rolí nejrůznějších hrdinů attických tragédií jako i svých nejrůznějších epifanií a proměn v mýtech.

²²⁰ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 33.

²²¹ Srov. tamtéž, např. s. 132.

v podstatě všech věcí²²², souvislosti mezi blouděním a společenstvím.²²³ To koresponduje s komunitárním ideálem matriarchální společnosti citlivé vůči silám země, která se chová k přírodě jako partnerovi, intenzivním bytostně kolektivním životem, hodnotovým polyteismem a spjatostí se zemí.²²⁴ Pluralita osoby je prožívána prostřednictvím postupných iniciací.²²⁵ Zygmund Baumann rozlišuje čtyři hlavní postmoderní vzorce (zevloun²²⁶, tulák, turista, hráč) a zdůrazňuje epizodičnost a pojetí života jako pouti.²²⁷ Všechny čtyři figury integruje Maffesoli do emblematické figury Dionýsa, jako „vtěleného mýtu“ (Durand) postmoderny. Dionýsos u Maffesoliho zosobňuje roztržité já v kolektivních prožitcích²²⁸, symbolizuje touhu po nekonečnu, po „jinde“²²⁹, hudební vytržení²³⁰, je bohem cesty, které se je třeba oddat, třeba tak jako hippies, goliardi, flaněři, tuláci, středověcí tovaryši, motorkáři či beat generation.²³¹ Sjednocení lineárního pojetí času (odpovídá Prométheovskému mýtu a apollinskému principu) a cyklického času (dionýský element) dosahuje Maffesoli pomocí afrického mýtu valících se kamenů, který přešel i do dnešního způsobu života, např. v oddávání se „cestě“.²³² „Prométheus potřebuje Dionýsa a naopak.“²³³ Podle Maffesoliho se tyto dva mýty vzájemně potřebují a doplňují. Zajímavá je podobnost dionýského kolektivního pojetí my jako přechodových stavů, iniciačních toulek, s Turnerovou „communitas“. V obou případech jsou hodnotou vztahy, solidarita, život mimo struktury a mechanismy. Napětí mezi „já“ a „ne-já“ odkazuje k Nietzscheho „být v sobě“ a zároveň „v jiném“, vztah mezi zemí (Gáia) a na obloze se pohybujícím Apollónem²³⁴ k původním náboženským představám Matky a Slunce (Toynbee). Stejně tak se „vnucují odkazy na božstva spjatá se zemí (Dionýsos) v protiklad k bohům nebes (Apollón).“²³⁵

²²² Srov. tamtéž, s. 178.

²²³ Srov. tamtéž, s. 83.

²²⁴ Srov. tamtéž, s. 138.

²²⁵ Srov. tamtéž, s. 142 – 144, 173. Maffesoli charakterizuje pluralitu osoby takto: „Bludný život je život s mnohočetnými a občas i rozpornými identitami. Tyto plurální identity je přitom prožívat současně nebo naopak jednu po druhé. Jsou něčím mezi, co osciluje mezi ‚stejností a jinakostí já‘.“

²²⁶ Zevloun je z Polštiny přeložený spacerowicz – ten, kdo bloumá, prochází se posflakuje se jen tak. kouká, což odpovídá německému Wanderer – poutník. U Nietzscheho častá postava jeho básní a v germánské mytologii bůh Wotan, který se jako Ódin obětuje pro svou vlastní oslavu napíchnutím se na jedli, která je jeho symbolem. Jde také o germánskou obdobu řeckého Dionýsa. Zevloun je také francouzský flanér, kterého Maffesoli hojně zmiňuje v analýzách W. Benjaminu.

²²⁷ BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*. Přel. M. Petrušek. SLON : Praha, 1995, s. 25 – 60.

²²⁸ Srov. MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 220.

²²⁹ Srov. tamtéž, s. 216, 244.

²³⁰ Srov. tamtéž, s. 216.

²³¹ Srov. tamtéž, s. 156n, 34, 76.

²³² Srov. tamtéž, s. 39 – 41.

²³³ Srov. tamtéž, s. 98.

²³⁴ Srov. tamtéž, s. 192.

²³⁵ Tamtéž, s. 117.

Dionýsos je pro Maffesoliho (podobně u Nietzscheho nadčlověk) metaforou,²³⁶ přičemž si je dobré připomenout, že Maffesoli vykládá skutečnost v analogii k mýtům. V souvislosti s Durandovými *mytologématy* mluví Maffesoli o paralele mezi archetypy (v psychologii) a ideálními typy²³⁷ (v sociologii).²³⁸ Z toho můžeme vyvodit, že „archetypy, které každý bude moci sdílet a v nichž se bude moci plně rozpoznávat“²³⁹, odpovídají (na sociologické rovině) emblematickým figurám, které vykazují stejnou vlastnost.²⁴⁰ Tak může Maffesoli – opět v řádu Nietzscheho logiky stavět „proti prométheovskému jedinci, pro něhož je jeho vlastní přirozenost i okolní příroda prostě předmětem, který je nutné ovládnout,“ postavu nomáda ztělesňujícího dionýský typ, „ovládaného tragickým osudem, který je třeba naplnit.“²⁴¹ Maffesoli rozvíjí také Nietzscheho myšlenku, že podstatou světa je strast a utrpení. „Útrapy mohou být produktivní, protože posilují každého jednotlivce a stmelují sociální těleso jako celek.“²⁴² Také perspektiva budoucí dokonalosti je u Maffesoliho zachována.²⁴³ Význam překonávání překážek na cestě k metafoře ideálu (nadčlověk u Nietzscheho) zůstává u Maffesoliho zachován jako zdokonalování sebe sama při sebeutváření: „Život je sousledností strastiplných zkoušek, které je se musí překonat nebo alespoň přijmout. V tomto procesu spočívá ono umělecké dílo, jímž je existence jako taková.“²⁴⁴ Tak Nietzsche zachovává jak uměleckou optiku, tak dynamiku vývoje osobnosti, jeho historie v Nietzscheho duchu. Také vědu jako fenomén života Maffesoli nahlíží z perspektivy umění, např. když mluví o zaslepenosti „metodologickým racionalismem“ a prodchnutí morálními hodnotami u těch, kdo mají „vyjadřovací moc“: „nikterak nemohou pochopit ono hledání nekonečna a neznáma, ono přijímání cizince a jinakosti, které povýšeně marginalizují tím, že je odmítají vzít v potaz, označují je za iracionální.“²⁴⁵ Stejně tak se řádu této modernistické logiky vymyká dionýské tragično, kdy nomád je ochoten podstoupit hřích, exces, aby našel „bytostnou plnost“, aby mohl prožít intenzitu okamžiku, která je věčností v Nietzscheho slova smyslu.²⁴⁶ Bytostná plnost pak odkazuje k pře-plnosti životem („Überfülle des Lebens“) stojící u zrodu Nietzscheho pesimismu síly. Přijetí bytostně dvoj-značnosti světa (Nietzsche), resp. nejednoznačnosti a paradoxnosti „dvojího světa,

²³⁶ Maffesoli doslova mluví o dionýské metafoře. Srov. tamtéž, s. 167.

²³⁷ Např. ideální typ iniciace apod.

²³⁸ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 207.

²³⁹ Tamtéž, s. 226.

²⁴⁰ Srov. tamtéž, s. 17.

²⁴¹ Tamtéž, s. 146.

²⁴² Tamtéž, s. 244,

²⁴³ Srov. tamtéž, s. 237.

²⁴⁴ Tamtéž, s. 225.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 245.

²⁴⁶ Tamtéž, s. 207.

spočívajícího na jednotě protikladů“, která je „zárukou plodnosti“²⁴⁷ (Maffesoli), přijetí bezpodstatnosti světa se všemi jeho temnými, hrůznými, ohyzdnými a krutými stránkami²⁴⁸ a říci mu přese všechno (a zároveň pro to všechno) „ano“, je jak i u Maffesoliho spojena s osudem (Apollón).²⁴⁹ V Maffesoliho výkladu je jednota protikladu vlastní také oblasti hodnot, na což poukazuje *hodnotový polyteismus* vlastní nomádskému způsobu existence. Jde o „polyteistický postoj, prožívající v jisté harmonii součinnost zcela protikladných hodnot.“²⁵⁰ S tím jsou spojeny i fenomény jako novopohanství, návrat k přírodě, ale i pluralita osoby a existenciální dobrodružství.²⁵¹ Rostoucí význam kolektivních extází (ať již jde o rockové koncerty či mistrovství světa ve fotbale), společných zážitků a hodnoty „prostě být spolu“, odkazuje k dionýskému orgiasmu, k „zahrnutí do globálního celku, ať už je to celek komunitní či přírodní“.²⁵² To vše odkazuje k organickému pojmání světa, k překračování hranic funkcionální identity, k roztržení se směrem „k určitému bytí-více“²⁵³ V tomto smyslu rozlišuje Maffesoli empiricky limitované „já“ a *ipse* (Selbst), otevřené „rozměrnosti celého světa a vpádům jinakosti.“²⁵⁴ „Ať už si to uvědomujeme nebo ne, společným jmenovatelem všech těchto jevů je skutečnost uznání diverzity kultur, uvědomění si plurality věcí lidských a samozřejmě i relativismu, který z toho všeho plyne.“²⁵⁵

5.3 Způsob recepce a funkce typologie apollinský – dionýský v sociologii M. Maffesoliho

Maffesoliho recepce Nietzscheho tragického myšlení i pojmového páru *apollinský – dionýský* jako mytologického schématu i typologie je komplexní. Zároveň Maffesoli aktualizuje nejen sociologický rozměr zachycený v mýtech, ale metodicky komplexně zakotvuje tyto symboly (tvořící řeč mýtů) v imaginaci. Poukazuje na analogii mezi Šívou a Dionýsem, rozšiřuje Nietzscheho myšlení protikladů o psychoanalytickou rovinu jednoty obou zmíněných elementů, a snad i do značné míry objasňuje Nietzscheho myšlení z hlediska mytologických motivů. Stejně jako Nietzsche vykládá skutečnost v analogii k mýtům a smysl se v jeho koncepci konstituuje rovněž vždy z kontextu. Dionýský mýtus je pro něj mýtus po výtce, „sjednocuje protiklady a funguje na základě konjunkce, souladu rozpornosti.“²⁵⁶

²⁴⁷ Tamtéž, s. 132.

²⁴⁸ Srov. tamtéž, s. 11.

²⁴⁹ Srov. tamtéž, s. 185.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 184.

²⁵¹ Srov. tamtéž, s. 139.

²⁵² Tamtéž, s. 209.

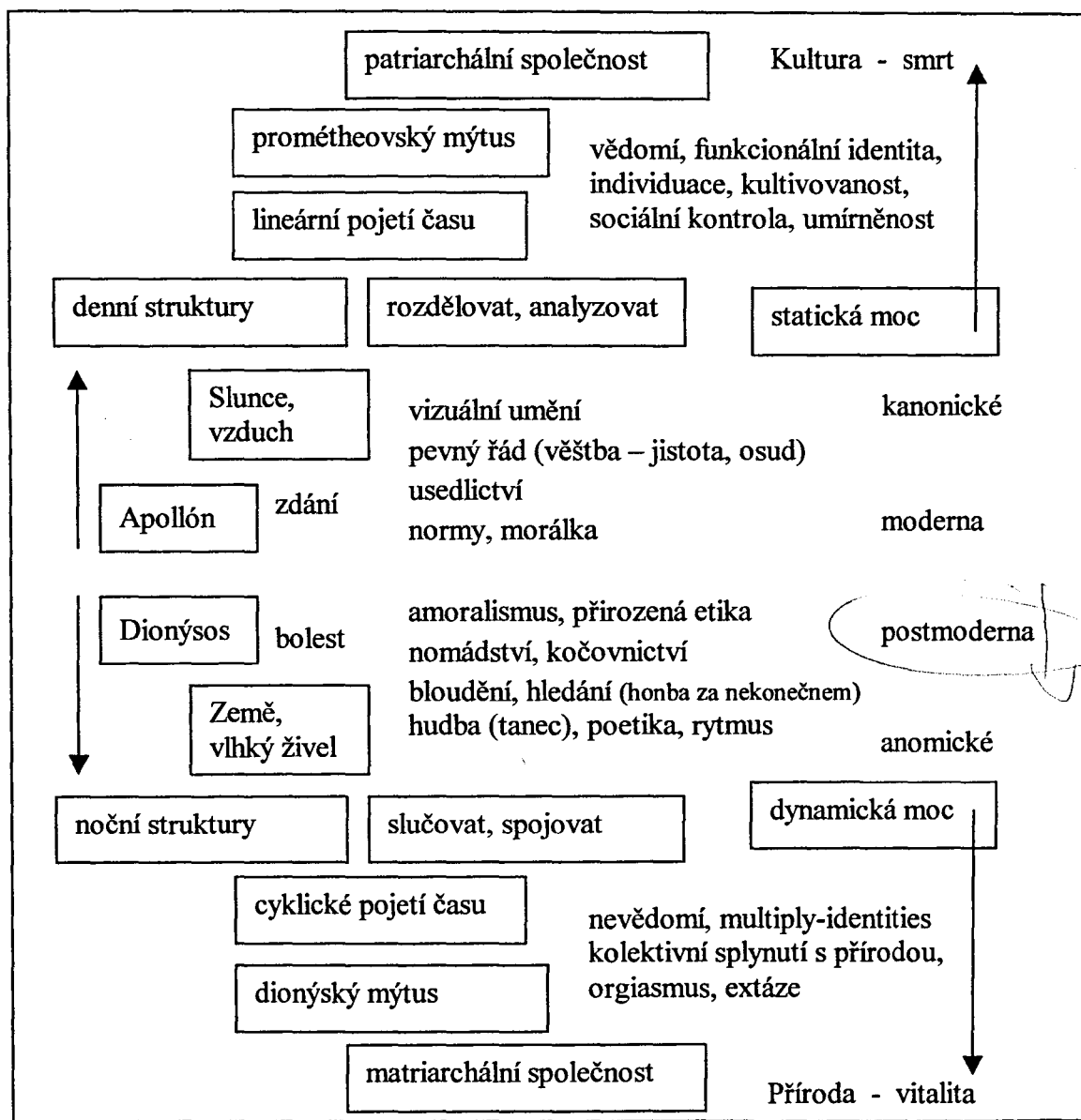
²⁵³ Srov. tamtéž, s. 173.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 118.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 136n.

²⁵⁶ Srov. tamtéž, s. 140.

I protiklad mezi přírodou [†]blízkou Dionýsovy [†]a kultivovaností apollinské uměřenosti tvůrčím ^{†, †} způsobem rozvíjí. Na příkladu krajiny dokládá i jejich vzájemné prostupování: „čím je vlastně krajina, ne-li zkulturněním přírody nebo, což je totéž, naturalizací kultury?“²⁵⁷ Nejinak je tomu i s individualitou (symbolizovanou Apollónem) a rozptýlením „já“ v kolektivním „my“ (symbolizované [†]Dionýsem).²⁵⁸ Funkcí přejatého mytologického schématu jako celku je strukturace představ (polarita nočního a denního režimu), charakteristika myšlenkových tendencí dnešní doby (tragické myšlení), postihnutí forem sociální kolektivity (neotribalismus), vzorců chování, vnímání a myšlení, jak se odráží v sociální interakci, směně afektů a symbolech. A především pak ve způsobech spolubytí. Maffesoliho koncepci nastíněnou v eseji *O nomádství* z perspektivy typologie *apollinský – dionýský* můžeme schématicky vyjádřit následovně:



²⁵⁷ Tamtéž, s. 129.

²⁵⁸ Srov. tamtéž, s. 47.

Jednotu protikladů statického a dynamického aspektu sociální strukturace nazývá Maffesoli „dynamickou zakořeněností“²⁵⁹. Ve stejném smyslu mluví o „rovnováze spočívající na napětí mezi nesoudržnými prvky“²⁶⁰. Funkci typologie *prométheovský (apollinský) – dionýský* můžeme Maffesoliho slovy vyjádřit následovně: „Určitá daná skutečnost spočívá v napětí mezi heterogenními prvky... v tom či onom sociálním jevu či situaci můžeme tedy vidět konjunkci statická a dynamická, jednoty a plurality, teritoria a bloudění, a to všechno je možno shrnout v dialektice exilu a reintegrace.“²⁶¹

Vraťme se nyní k otázkám položeným v úvodu²⁶² a zkusme na ně odpovědět. Nabízí se nám Maffesoliho odpověď, že „vtěleným mýtem“ dnešní doby je postava Dionýsa. Dionýský mýtus v žádném případě neumenšuje jedinečnost jednotlivých fenoménů, které se podílejí na utváření skutečnosti a našem vnímání světa, naopak nechává vyvstat jejich mnohoznačnost. Zároveň nevytváří jednotící horizont, na který bychom mohli umisťovat jednotlivé perspektivy, který by byl pozadím pro pluralitu horizontů ostatních. Dionýský mýtus je totiž mýtem fragmentalizace, rozkouskovanosti světa, jeho neuchopitelnosti, rozporuplnosti a dvoj-značnosti. Emblematická figura Dionýsa, se kterou se můžeme identifikovat na základě našeho vnímání světa, prožívání naší existence, způsobů našeho myšlení a jednání, je provázána s emblematickou figurou Prométhea.²⁶³ Platnost tohoto mýtu je tedy vázána na způsob našeho myšlení, jednání a vnímání, nebo jinak řečeno na sdílené, společensky předávané vzorce chování, myšlení a vnímání, které charakterizují současnou *Západní kulturu*. V tomto smyslu je tento mýtus (resp. charakteristika společnosti pomocí tohoto mýtu) také časově omezen. Dionýský mýtus tedy sjednocuje naše vnímání, myšlení a prožívání, nikoli horizonty.

²⁵⁹ Srov. příloha 4.

²⁶⁰ MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 223.

²⁶¹ Tamtéž, s. 249.

²⁶² Jak charakterizovat dění našeho světa, aniž bychom umenšili jedinečnost jednotlivých fenoménů, které se na tomto dění podílejí. Jakou roli mohou hrát mýty při hledání nejhodnějších prostředků k uchopení skutečnosti?

²⁶³ Srov. MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 17, 98, 226.

6. K možnostem aplikace typologie *apollinský – dionýský*

„To poutník nocí jde...

neví, kam jeho cesta ještě chce.“²⁶⁴

Friedrich Nietzsche

Změřme si nyní na předmět naší práce při pohledu zpět a ve světle perspektiv dalšího bádání.

6.1 Aplikace v koncepcích R. Benedictové a M. Maffesoliho

Aplikace typologie *apollinský – dionýský* na sociální a kulturní celky se při jejich analýze ukázaly jako produktivní prostředek jak v kulturní antropologii, tak v sociologii. Především propracovaná restitutivní teorie Michela Maffesoliho se při výkladu socio-kulturních jevů v analogii k mýtům stala přínosem pro studium naší kultury, avšak mohla by vzhledem ke svým východiskům (kapitola 1) být využita i v kulturní a sociální antropologii, například při zpracování mytologie. Vliv Nietzscheho myšlení (včetně typologie *apollinský – dionýský*) na dnešní vnímání světa se projevil v mnoha ohledech jako výrazný, snad do určité míry stál i v základech změny myšlení vedoucí k formulování zásady kulturnímu relativismu. Nietzscheho myšlení, především jeho mýtické vrstvy, kritický přístup ke statutu a kompetencím vědy i estetické hledisko, bylo a stále může být inspirativní jak pro kulturní antropologii, tak pro sociologii. Recepce Nietzscheho typologie *apollinský – dionýský* u Ruth Benedictové a u Michela Maffesoliho se pak navzájem natolik liší, že vyčerpávají všechny základní možnosti recepce zkoumané typologie: recepce typologie oproti-recepti mytologického schématu, přejmutí pojmu *apollinský a dionýský* jako dvou sobě navzájem cizích a protikladných životních postojů a vzorců vnímání života a světa (Benedictová), jemné posunutí důrazů v obou recepcích či sjednocení protikladů, které se prostupují (Maffesoli). Z jiného pohledu se pak jedná u Benedictové o recepci typologie v původní podobě (*apollinský – dionýský*) a u Maffesoliho v podobě aktualizované (prométheovský – dionýský). Na druhou stranu plní kulturní konfigurace (Benedictová) a emblematická figura (Durkheim, Maffesoli) obdobnou funkci v obou systémech, avšak s tím rozdílem, že emblematické figury se mohou vzájemně prostupovat. Maffesoliho komprehensivní sociologie pak nabízí nové možnosti, jak uchopit sociální dění v postmoderní společnosti.

²⁶⁴ NIETZSCHE, F. *Gedichte*. Insel : Leipzig, s. 5n. (překlad autor)

6.2 Další perspektivy bádání

První možností, jak rozšířit naše bádání, je ryze komparativní metoda při zkoumání typologie *apollinský – dionýský* a jejich proměn, předpokládající důkladnou analýzu a opírající se předběžně o výsledky naší interpretace. Jinou možností je prohloubit studium pramenů mytologie *apollinský – dionýský*, například rozbořením Schopenhauerova nebo Wagnerova vlivu na Nietzscheho myšlení, důkladnější analýzou Nietzscheho myšlení, prohloubením zkoumání mytologických pramenů typologie *apollinský – dionýský* o poznatky srovnávací mytologie²⁶⁵ apod. Také se nabízí možnost zahrnout do komparace Spenglerovu typologii *apollinský – faustovský*.²⁶⁶ Další možnosti se otevírají v analogii mezi Turnerovou *communitas* a pojetím „dionýského typu sociality“ u Maffesoliho²⁶⁷. Podobně by bylo možné zahrnout do předmětu práce Lévi-Straussovou knihu *Smutné tropy*, kde se věnuje bipolaritě mezi kočovnictvím a usedlostí u jihoamerických indiánů²⁶⁸, či věnovat více prostoru kritice zkoumaných koncepcí. Také je možné rozšířit zkoumanou literaturu stávajících autorů. Maffesoli se totiž ve své interpretaci nomádství (a tím i dionýského a apollinského elementu) věnuje i prvkům japonské kultury²⁶⁹, podobně jako Ruth Benedictová (*Chryzantéma a meč*²⁷⁰).

²⁶⁵ Maffesoli poukazuje na paralelu mezi Dionýsem a Šívou s odkazem na publikaci A. Daniélou *Shiva et Dionysos*. Také poukazuje na šintoistické „bohy cesty“, různé otevřeně falické bohy, či postavy s odpovídajícím významem a funkcí v různých verzích australského a melanéskeho totemismu. Srov. MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 156.

²⁶⁶ Srov. Přehled hlavních společných pramenů obou zkoumaných koncepcí z hlediska našeho zkoumání v Příloze 5.

²⁶⁷ Maffesoli rovněž chápe nomádství ve smyslu bloučení mezi identitami, ve smyslu neustálých přechodů mezi různými fasetami svého *ipse* (*Selbst, úplného bytostného já*), neustálých proměn, kdy identity plní roli (divadelních masek), ve smyslu iniciačních toulek. Maffesoli se domnívá, že „je stále složitější oddělovat iniciaci v sociálním a duchovním smyslu.“ (MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 243.) Mluví přímo o antropologické konstantě „spojující iniciaci, sebeuskutečnění, duchovní nároky“. (Tamtéž, s. 249.) V analogii k příběhu Odyssea, který „si v pudu sebezáchovy začne říkat ‚Nikdo‘“ (Tamtéž, s. 151.), čímž uniká pomstě bohů, ztělesňující morální a společenský řád, odkazuje Maffesoli na popírání (sociální) identity. Všechny tyto prvky, včetně vývoje jedince (jak individuálně, tak sociálně), odkazují k Turnerově výkladu přechodových rituálů, stavu *liminality* a pojetí *communitas*. Turnerovo pojetí kulturní antropologie lze též charakterizovat jako interpretaci symbolů, z čehož pro nás vyplývá, že najdeme společná východiska s Maffesoliho koncepcí. Odpovídají si také příklady obou teorií, které se do značné míry shodují (např. hippies, ba celá 60. léta). Srov. TURNER, V. *Přůběh rituálu*. Přel. L. Kučerová. Computer Press : Brno, 2004. ISBN 80-7226-900-3. Srov. též SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 173 – 178.

²⁶⁸ Srov. MAFFESOLI, M. *O nomádství*, s. 98.

²⁶⁹ Srov. tamtéž, např. s. 67 - 69. Ohledně dalších Maffesoliho děl je možné rozšířit tuto práci o výklad dionýského orgiasmu a analýzu dionýského elementu při strukturaci postmoderní sociality v díle MAFFESOLI, M. *Der Schatten des Dionysos : Zu einer Soziologie des Orgiasmus*. Übers. von M. Weinmann. Frankfurt am Main : Syndikat, 1986. ISBN 3-8108-0229-8. Nabízejí se i další Maffesoliho díla: *The sociology of everyday life*, *Ordinary knowledge : an introduction to intergretative sociology*, *The Time of the Tribes : the decline of individualism in mass society*. Pro podrobnější seznam Maffesoliho děl srov. BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*, s. 198 – 200.

²⁷⁰ Srov. SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*, s. 73.

7. Závěr

Když se nyní znovu zeptáme, jako na počátku našeho bádání, jakou roli mohou hrát mýty při hledání nejvhodnějších prostředků k uchopení skutečnosti, nemáme samozřejmě hotovou, jednoznačnou odpověď. Vydobyli jsme však zjištění, že můžeme podloženě a snad ne neoprávněně vykládat společenské a kulturní procesy a celky v analogii s mýty. Podařilo se nám na základě společných východisek kulturní antropologie a rozumějící sociologie, konkrétně pak konfiguracionismu Ruth Benedictové a Maffesoliho koncepce, zkoumat recepcí Nietzscheovy typologie *apollinský – dionýský* se zaměřením na socio-kulturní aspekty. Předpokladem bylo interpretovat Nietzscheho myšlení v souladu s požadavky postmoderní etiky a poukázat na socio-kulturní aspekty (vyplývající z) jeho filosofie. Cílem třetí kapitoly nastínit mytologické prameny typologie *apollinský – dionýský* a poukázat na jejich výpovědní hodnotu ve vztahu ke společnosti, v níž vznikly. Vernantova definice funkce mýtu jako symbolického systému, „který rozšiřuje způsoby třídění koordinace, spojování faktů a jejich stavění do protikladů, kterými umožňuje vnímat současně podobnosti a odlišnosti, zkrátka uspořádat zkušenosti,“²⁷¹ se ukázala jako vhodná i k charakteristice Nietzscheova myšlení, z našeho hlediska pak jednoty protikladů apollinského a dionýského živlu. Zkoumání recepcí Nietzscheovy typologie *apollinský – dionýský* v *Kulturních vzorcích* R. Benedictové a eseji *O nomádství* M. Maffesoliho nám nastínilo dvě zcela protichůdné možnosti využití této typologie k charakterizování sociálních a kulturních celků. Funkce typologie v konfiguracionismu Ruth Benedictové se omezuje na popis konfigurací dvou indiánských kultur a jejich životních postojů, způsobů existence. Původní významy jsou přeznačeny, Nietzscheova pojmová struktura opomenuta. Naproti tomu Maffesoli přebral mytologické schéma *apollinský – dionýský* v komplexní podobě a aktualizoval ho jako protiklad prométheovského a dionýského. Obě aplikace se navzájem doplňují: odlišným způsobem recepcí i aplikace. Poukazují tak na možnosti uchopení socio-kulturních aspektů zkoumaných sociálních těles touto typologií v celém horizontu možností. Z pohledu perspektiv dalšího bádání je tato práce pouze uvedením do problematiky a impulsem k dalšímu, zevrubnějšímu zpracování této problematiky. Maffesoliho koncepce nám pak nabízí jednu z možných odpovědí na otázku uchopitelnosti dnešní doby, konkrétně formou dionýského mýtu.

²⁷¹ Cit. dle BUTTINOVÁ, A.-M. *Řecko*. Přel. J. Matějů. NLN : Praha, 2002, s. 120.

Seznam literatury

Při rozdělení literatury jsme primární literaturu omezili na zkoumané prameny (Nietzsche, Maffesoli, Benedictová, Spengler) přičemž do sekundární literatury jsou zahrnuty všechna ostatní díla vzhledem k funkci, kterou z hlediska zvolené metody plní. Charakterizovali jsme totiž zkoumané koncepce jak ve světle pramenů, z kterých vychází (např. Durkheimova, Jungova nebo Lévi-Strausova díla), tak i prostřednictvím jiných teorií (Z. Bauman). Do sekundární literatury je zahrnuta i literatura použitá ke zpracování mytologických pramenů typologie apollinský – dionýsky a literatura vážící se k metodickým východiskům (Úvod, Metodologická kapitola) a dílčím tématům (např. oddíl 3.1). Určitou výjimkou je Turnerova kniha *Průběh rituálu*. Aspekty v ní vypracované teorie neslouží k charakterizování Maffesoliho koncepce. Reprezentují samy sebe a poukazují na jednu z dalších perspektiv bádání.

1. Primární literatura

BENEDICTOVÁ, R. *Kulturní vzorce*. Přel. J. Fialová. Argo : Praha, 1999. ISBN 80-7203-212-7.

MAFFESOLI, M. *Der Schatten des Dionysos : Zu einer Soziologie des Orgiasmus*. Übers. von M. Weinmann. Frankfurt am Main : Syndikat, 1986. ISBN 3-8108-0229-8.

MAFFESOLI, M. *O nomádství : Iniciační toulky*. Přel. J. Fulka. Prostor : Praha, 2002. ISBN 80-7260-069-9.

NIETZSCHE, F. *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik : Mit einem Nachwort, einer Zeittafel zu Nietzsche, Anmerkungen und bibliographischen Hinweisen von Peter Pütz*. Wilhelm Goldmann Verlag : München, 1984. ISBN 3-442-07555-6.

NIETZSCHE, F. *Dionýské dithyramby a jiné básně*. Přel. V. Koubová. Aurora : Praha, 1998. ISBN 80-85974-45-2.

NIETZSCHE, F. *Duševní aristokratismus*. Přel. V. Tichý. Votobia : Olomouc, 1993. ISBN 80-85619-87-3.

NIETZSCHE, F. *Filosofie v tragickém období Řeků*. Přel. J. Březina, J. Horák. Votobia : Olomouc, 1994. ISBN 80-85619-44-X.

NIETZSCHE, F. *Gedichte*. Insel : Leipzig, b.r.

NIETZSCHE, F. *Mimo dobro a zlo*. Přel. V. Koubová. 2. vyd., Aurora : Praha, 1998. ISBN 80-85974-12-6.

- NIETZSCHE, F. *Nesmrtelné myšlenky*. Z českých překl. vybral a uspoř. D. Samek. Aurora : Praha, 1999. ISBN 80-85974-80-0.
- NIETZSCHE, F. *Soumrak model*. Přel. A. Breska. 2.vyd. Votobia : Olomouc, 1995. ISBN 80-85885-33-6.
- NIETZSCHE, F. *Tak pravil Zarathustra*. Přel. O. Fischer. Votobia : Olomouc, 1992. ISBN 80-58619-28-8.
- NIETZSCHE, F. *Zrození tragédie z ducha hudby*. Přel. O. Fischer. Gryf : Praha, 1993. ISBN neuvedeno.
- SPENGLER, O. *Der Untergang des Abendlandes*. C. H. Beck : München, 1922 (1.sv.) a 1923 (2. sv.).
- TURNER, V. *Průběh rituálu*. Přel. L. Kučerová. Computer Press : Brno, 2004. ISBN 80-7226-900-3.

2. Sekundární literatura

- ADLER, H. G. *Svoboda a bezmoc*. Přel. M. Tvrdlík. Prostor : Praha, 1998. ISBN 80-85190-79-6.
- ANDREAS-SALOMÉ, L. *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*. Přel. A. Bláhová. Torst : Praha, 1996. ISBN 80-85639-75-0.
- ARRIENOVÁ, A. *Archetypy šamanské tradice : duchovní cesty vnitřního bojovníka, léčitele a učitele*. Přel. H. Kašparovská. Portál : Praha, 2000. ISBN 80-7178-476-1.
- BACHELARD, G. *Plamen svíce*. Přel. R. Vyhlídal. Dauphin : Praha ; Liberec 1997. ISBN 80-86019-41-1.
- BACHELARD, G. *Psychoanalýza ohně*. Přel. J. Hamzová, J. Pelán. Mladá fronta : Praha, 1994. ISBN 80-204-0505-4.
- BACHELARD, G. *Voda a sny : esej o obratovnosti hmoty*. Přel. J. Hamzová. Mladá fronta : Praha, 1997. ISBN 80-204-0638-7.
- BARŠOVÁ, A. ; BARŠA, P. Sbohem multikulturalismu : Islámské obrození způsobuje obrat v evropských integračních politikách. *Lidové noviny* z 3. září 2005, příloha Orientace, s. V.
- BARTHES, R. *Mytologie*. Přel. J. Fulka. Dokořán : Praha, 2004. ISBN 80-86569-73-X.
- BAUMAN, Z. *Úvahy o postmoderní době*. Přel. M. Petrušek. SLON : Praha, 1995. ISBN 80-85850-12-5.
- BECK, U. *Riziková společnost : na cestě k jiné moderně*. Přel. O. Vochoč. SLON : Praha, 2004. ISBN 80-86429-32-6.
- BECKER, U. *Slovník symbolů*. Přel. P. Patočka. Portál : Praha, 2002. ISBN 80-7178-612-8.

- BELLINGER, G. J. *Lexikon der Mythologie*. Bechtermütz Verlag : Augsburg, 1997. ISBN 3-86047-500-2.
- BERÁNEK, J. Existuje spiritualita bez Boha? *Universum*, 2004, roč. XV, č. 4, s. 8-9.
- BERGER, P. L. *Der Zwang zur Häresie : religion in der pluralischen Gesellschaft*. Aus dem Amerikanischen von Willi Köhler. Fischer S. : Frankfurt am Main, 1980. ISBN 3-10-007104-2.
- BORECKÝ, V. *Porozumění symbolu*. 2. oprav. a dopl. vyd., Triton : Praha, 2003. ISBN 80-7254-371-7.
- BORECKÝ, V. *Imaginace a kultura*. Karolinum : Praha, 1996. ISBN 80-7184-162-5.
- BORECKÝ, V. *Imaginace, hra a komika*. 2. rozšřf. a oprav. vyd., Triton : Praha, 2005. ISBN 80-7254-503-5.
- BOUDON, R. ; BESNARD, P. *Sociologický slovník*. Přel. V. Jochmann.. Univerzita Palackého v Olomouci : Olomouc, 2004. ISBN 80-244-0735-3.
- BUDIL, I. T. *Mýtus, jazyk a kulturní antropologie*. 4. vyd., Triton : Praha, 2003. ISBN 80-7254-321-0.
- BUTTINOVÁ, A.-M. *Řecko*. Přel. J. Matějů. NLN : Praha, 2002. ISBN 80-7184-158-7.
- CAMPBELL, J. *Mýty západu : Představy o bozích v dějinách civilizace*. Přel. J. Novotná. Pragma : Praha, b.r. ISBN 80-7205-874-6.
- CAMPBELL, J. *Proměny mýtu v čase*. Přel. H Loupová. Portál : Praha, 2000. ISBN 80-7178-379-8.
- CAMPBELL, J. *Tisíc tváří hrdiny : Archetyp hrdiny v proměnách věků*. Přel. H Loupová. Portál : Praha, 2000. ISBN 80-7178-354-4.
- CIMRHANZL, T. *Antická mythologie*. Adventinum : Praha, 1999. ISBN 80-7151-118-8.
- COLE, P. *Filosofie náboženství*. Přel. O. Fischer. Portál : Praha, 2003. ISBN 80-7178-719-1.
- COPANS, J. *Základy antropologie a etnologie*. Přel. J. Brůžek, V. Černý, P. Skalník. Portál : Praha, 2001. ISBN 80-7178-385-4.
- COTTERELL, A. *Die Welt der Mythen und Legenden*. Deutscher Bücherbund : Stuttgart, 1990.
- COTTERELL, A. *Encyklopedie mytologie*. Přel. L. Formánková. Rebo : Črsllice, 1999. ISBN 80-7234-059-X.
- Der Mensch und seine Symbole*. 9. Aufl. - Walter : Olten, 1986. ISBN 3-530-56501-4.
- DIEHL, W. *Chameleon*. Přel. M. Frydriřhová. Jiří Buchal - BB art : Praha, 2002. ISBN 80-7257-900-2.
- DOSTÁLOVÁ, R. ; HOŠEK, R. *Antická mysteria*. Vyšehrad : Praha, 1997. ISBN 80-7021-217-9.

- DUMÉZIL, G. *Mýtus a epos. II.* Přel. K. Simon. Oikúmené : Praha, 2005. ISBN 80-7298-117-X.
- DUMÉZIL, G. *Mýty a bohové Indoevropanů.* Přel. I. Budil. Oikúmené : Praha, 1997. ISBN 80-86005-25-9.
- DURKHEIM, É. *Elementární formy náboženského života.* Přel. P. Sadílková. Oikúmené : Praha, 2002. ISBN 80-7298-056-4.
- DURKHEIM, É. *Sociologie a filosofie : sociologie a sociální vědy.* Přel. D. Navrátilová. SLON : Praha, 1998. ISBN 80-85850-57-5.
- ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení I.* Přel. K. Dejmalová. ISE : Praha, 1995.
- ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení II.* Přel. K. Dejmalová. Oikúmené : Praha, 1996. ISBN 80-86005-19-4. (hl. s. 48 – 101; 190 – 221)
- ELIADE, M. *Dějiny náboženského myšlení III.* Přel. K. Dejmalová. Oikúmené : Praha, 1997. ISBN 80-86005-53-4.
- ELIADE, M. *Mýtus o věčném návratu.* Přel. E. Streibingerová. ISE : Praha, 1993. ISBN 80-85241-51-X.
- ELIADE, M. *Mýty, sny, mysteria.* Přel. J. Vízner. Oikúmené : Praha, 1998. ISBN 80-86005-63-1.
- ERBAN, V. Co je to kultura? In *Katedra filosofie a religionistiky TF JU* [online]. České Budějovice : TF JU, 2005, [cit. 20. března 2006]. Dostupné na <http://www.tf.jcu.cz/cz_lmenu/katedry/filosof/index.php>.
- ERBAN, V. Maska a tvář : hra s identitou v mezikulturních proměnách. *UNI, 2006*, r. XVI, č. 4, s. 31-38.
- ERBAN, V. Nové paradigma? : od mechanicismu k organismu, od části k celku. *UNI, 2003*, r. XIII, č. 8, s. 31-34.
- FINK, G. *Encyklopedie antické mytologie.* Přel. J. Horák. Votobia : Olomouc, 1996. ISBN 80-85885-99-9.
- GEIST, B. *Sociologický slovník.* Victoria Publishing : Praha, 1994. ISBN 80-85605-28-7.
- GIDDENS, A. *Důsledky modernity.* Přel. K. Müller. 2. vyd., SLON : Praha, 2003. ISBN 80-86429-15-6.
- GIDDENS, A. *Sociologie.* Přel. J. Jařab. Arg o: Praha, 1999. ISBN 80-7203-124-4.
- GIDDENS, A. *Unikající svět : jak globalizace mění náš život.* Přel. J. Ogrocká. SLON : Praha, 2000. ISBN 80-85850-91-5.
- HARALAMBOS, M. ; HOLBORN, M. ; HEALD, R. *Sociology : themes and perspectives.* 5th ed., Collins : London, 2000. ISBN 0-00-327507-8.
- HAUER, T. *Skrze postmoderní teorie.* Karolinum : Praha, 2002. ISBN 80-246-0545-7.

- HORYNA, B. *Druhá moderna*. Masarykova univerzita Brno : Brno, 2001. ISBN 80-210-2677-4.
- HRYCH, E. *Velká kniha bohů a bájných hrdinů*. Regia : Praha, 2000. ISBN 80-902484-9-7.
- ISAACS, H. R. *Idols of the tribe : Group identity and political change*. Harvard University Press : Cambridge, MA ; London, 1997. ISBN 0-674-44315-2.
- JANDOUREK, J. *Sociologický slovník*. Portál : Praha, 2001. - 285 s. ISBN 80-7178-535-0.
- JORDAN, M. *Světové mýty*. Přel. H. Znojemska. Volvox Globator : Praha, 1997. ISBN 80-7207-102-5.
- JUNG, C.G. *Osobnost a přenos*. Přel. A. Bernášková, J. Škodová, L. Běťák. Nakladatelství Tomáše Janečka : Brno, 1998. ISBN 80-85880-18-0.
- KÁBRT, J. ; KUCHARSKÝ, P. ; SCHAMS, R. *Latinsko-český slovník*. 3. uprav. vyd. Státní pedagogické nakladatelství : Praha, 1991. ISBN 80-04-26000-4.
- KANOVSKÝ, M. *Štruktúra mýtov : Štrukturálna antropológia Clauda Lévi-Straussa*. Cargo Publishers : Praha, 2001. ISBN 80-902952-2-3.
- KERÉNYI, K. *Mytologie Řeků I : Příběhy bohů a lidí*. Přel. J. Binder. Oikúmené : Praha, 1996. ISBN 80-86005-14-3.
- KERÉNYI, K. ; JUNG, C.G. *Věda o mytologii*. Přel. K. Černá, J. Černý. Nakladatelství Tomáše Janečka : Brno, 1995. ISBN 80-85880-06-7.
- KNIFE, D. M. *Hinduismus: Experimenty s posvátnem*. Praha : Prostor, 1997. ISBN 80-85190-57-5.
- KOUBA, P. *Nietzsche: Filosofická interpretace*. Český spisovatel : Praha, 1995. ISBN 80-202-0585-3.
- KOUBA, P. *Smysl konečnosti*. Oikúmené : Praha, 2001. ISBN 80-7298-040-8.
- KRUŽÍK, J. (ed) ; NOVOTNÝ, J. (ed) *Nietzsche a člověk : Kořeny filosofické antropologie v myšlení Friedricha Nietzscheho*. UK FHS : Praha, 2005. ISBN 80-239-5355-9.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Cesta masek*. Přel. Z. Justoň. Dauphin : Liberec ; Praha, 1996. ISBN 80-86019-22-5.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Myšlení přírodních národů*. Přel. J. Pechar. 2. vyd., Dauphin : Liberec ; Praha, 1996. ISBN 80-901842-9-4.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Mýtus a význam*. Přel. P. Vilikovský. Archa : Bratislava, 1995. ISBN 80-7115-052-5.
- LIPOVETSKY, G. *Éra prázdnoty : úvahy o současném individualismu*. Přel. H. Beguivinová. Prostor : Praha, 1998. ISBN 80-85190-74-5.
- LIPOVETSKY, G. *Říše pomíjivosti : móda a její úděl v moderních společnostech*. Přel. M. Pokorný. Prostor : Praha, 2002. ISBN 80-7260-063-X.

- LURKER, M. *Die Botschaft der Symbole : in Mythen, Kulturen und Religionen*. Kösel : München, 1990. ISBN 3-466-20319-8.
- LYOTARD, J.-F. *O postmodernismu*. Přel. J. Pechar. Filosofia : Praha, 1993. ISBN 80-7007-047-1.
- LYOTARD, J.-F. *Putování a jiné eseje*. Přel. M. Petříček. Herrmann & synové : Praha, 2001.
- MERLEAU-PONTY, M. ; LÉVI-STRAUSS, C. ; BARTHES, R. *Chvála moudrosti*. Přel. O. Kuba, J. Wolf, J. Neumann a M. Petříček jr. Archa : Bratislava, 1994. ISBN 80-7115-077-0.
- MONTOUSSÉ, M. ; RENOUIARD, G. *Přehled sociologie*. Přel. K.a Dohnalová. Portál : Praha, 2005. ISBN 80-7178-976-3.
- MURPHY, R. F. *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Přel. H. Červinková. SLON : Praha, 1998. ISBN 80-85850-53-2.
- NAKONEČNÝ, M. *Lexikon psychologie*. Vodnář : Praha, 1995. ISBN 80-85255-74-X.
- NAKONEČNÝ, M. *Sociální psychologie*. Academia : Praha, 1999. ISBN 80-200-0690-7.
- NAKONEČNÝ, M. *Úvod do psychologie*. Academia : Praha, 2003. ISBN 80-200-0993-0.
- NEŠKUDLA, B. *Encyklopedie řeckých bohů a mýtů*. Libri : Praha, 2003. ISBN 80-7277-125-6.
- PECHAR, J. *Prostor imaginace*. Praha : Psychoanalytické nakladatelství, 1992.
- PETRUSEK, M ; KLENER, P. *Velký sociologický slovník*. Karolinum : Praha, 1996. ISBN 80-7184-311-3.
- PUHVEL, J. *Srovnávací mytologie*. Přel. V. Pelíšek. Lidové Noviny : Praha, 1997. ISBN 80-7106-177-8.
- SCHAEFER, R. T. *Sociology : a brief introduction*. 3rd ed., McGraw-Hill : New York, 1999. ISBN 0-07-239943-0.
- SKALICKÝ, K. *V zápase s posvátnem*. Přel. L. Heryán. CDS : Brno, 2005. ISBN 80-7325-054-3.
- SLOTEDIJK, P. *Na jedné lodi*. Přel. B. Horyna. Votobia : Olomouc, 1997. ISBN 80-7198-151-6.
- Slovník antické kultury*. Svoboda : Praha, 1974.
- SOBOTKA, M. Význam filosofické kritiky křesťanství. *Universum*, 2004, roč. XV, č. 4, s. 36-37.
- Sociální a kulturní antropologie*. SLON : Praha, 1993. ISBN 80-901424-1-9.
- Sociologické školy, směry, paradigmata*. SLON : Praha, 1994. ISBN 80-85850-04-4.
- SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Karolinum : Praha, 2004. ISBN 80-246-0337-3.
- SOUKUP, V. *Dějiny sociální a kulturní antropologie*. 2. rozšř. vyd., Karolinum : Praha, 1996. ISBN 80-7184-158-7.

- SOUKUP, V. *Přehled antropologických teorií kultury*. Portál : Praha, 2000. ISBN 80-7178-328-5.
- SVOBODA, L. *Encyklopedie antiky*. Academia : Praha, 1974.
- STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Přel. P. Rezek. Zvon : Praha, 1991. ISBN 80-7113-041-9.
- TOYNBEE, A. *Lidstvo a Matka Země : vyprávění o dějinách světa*. Přel. V. Faktor. Práh : Praha, 2001. ISBN 80-7252-053-9.
- TRENCSENYI-WALDAPFEL, I. *Mytologie*. Přel. L. Hradský, A. Kraus. Odeon : Praha, 1967.
- TŘEŠTÍK, D. *Myslití dějiny*. Ladislav Horáček – Paseka : Praha ; Litomyšl, 1999. ISBN 80-7185-229-5.
- VATTIMO, G. *Das Ende der Moderne*. Übers. von R. Capurro. Philipp Reclam jun. : Stuttgart, 2003. ISBN 3-15-008624-8.
- VATTIMO, G. *Die transparente Gesellschaft*. Übers. von C. Klein ; A. Vallazza. Passagen : Wien, 1992. ISBN 3-900767-94-7.
- VATTIMO, G. *Nihilism and emancipation : ethics, politics and law*. Transl. by W. McCuaig. Columbia University Press : New York, 2004. ISBN 0-231-13082-1.
- VERNANT, J.-P. *Počátky řeckého myšlení*. Přel. M. Rejchrt. ISE : Praha, 1993. ISBN 80-85241-45-5.
- VERNANT, J.-P. (ed.) *Řecký člověk a jeho svět*. Přel. L. Fialková. Vyšehrad : Praha, 2005. ISBN 80-7021-731-6.
- VERNANT, J.-P. *Vesmír, bohové, lidé : nejstarší řecké mýty*. Přel. Z. Dlabalová. Paseka : Praha ; Litomyšl, 2001. ISBN 80-7185-344-5.
- VEYNE, P. *Věřili Řekové svým mýtům? : esej o konstitutivní imaginaci*. Přel. M. Šubrtová , J. Šubrt. Oikúmené : Praha, 1999. ISBN 80-86005-78-X.
- WELSCH, W. *Postmoderna : Pluralita jako etická a politická hodnota*. Přel. B. Horyna. KLP : Praha, 1993. ISBN 80-901508-4-5.
- WELSCH, W. *Naše postmoderní moderna*. Přel. I. Ozarčuk , M. Petříček. Zvon : Praha, 1994. ISBN 80-7113-104-0.
- WERNER, K. *Náboženské tradice Asie: od Indie po Japonsko s přihlédnutím k Přednímu východu*. Masarykova univerzita : Brno, 2002. ISBN 80-210-2978-1.
- WILLIS, R. F. (ed.) *Mytologie světa*. Přel. J. Dědovská. Slovart : Praha, 1997. ISBN 80-7209-034-8.
- ZAMAROVSKÝ, V. *Bohové a hrdinové antických bájí*. 4. upr. Vyd., Brána : Knižní klub : Praha, 1996. ISBN 80-85946-27-7.

Seznam příloh (před literaturou)

Příloha 1: Kulturní profil Zuřiové

Příloha 2: Kulturní profil Kwakiutlové

Příloha 3: Izotopická klasifikace představ v archetypologii Gilberta Duranda

Příloha 4: Schéma „Dynamická zakořeněnost“ (Maffesoli)

Příloha 5: Společné prameny R. Benedictové a M. Maffesoliho

Příloha 1: Kulturní profil – Zuñiové²⁷²

Region:	Severní Amerika
Stát:	Spojené státy – Nové Mexiko a Arizona
Populace:	6000
Prostředí:	vyprahlá, polopouštní skalnatá krajina se suchým klimatem
Tradiční způsob obživy:	závlahové zemědělství – pěstování kukuřice, fazolí a paprik
Politické uspořádání:	tradiční, ritualizovaná a rovnostářská společnost; dnes součást moderního státu
Antropologická publikace:	Benedictová R., Kulturní vzorce, Praha 1999

Příloha 2: Kulturní profil - Kwakiutlové²⁷³

Region:	Severní Amerika – ostrov Vancouver
Stát:	Kanada
Populace:	5500
Prostředí:	deštivé ostrovní klima
Tradiční způsob obživy:	lov, sběr, rybolov
Politické uspořádání:	tradiční – statusový individualismus, kmenové náčelnictví; dnes součást moderního státu
Antropologická publikace:	Benedictová R., Kulturní vzorce, Praha 1999

²⁷² Přejato z SOUKUP, V. *Dějiny antropologie*. Karolinum : Praha, 2004, s. 364.

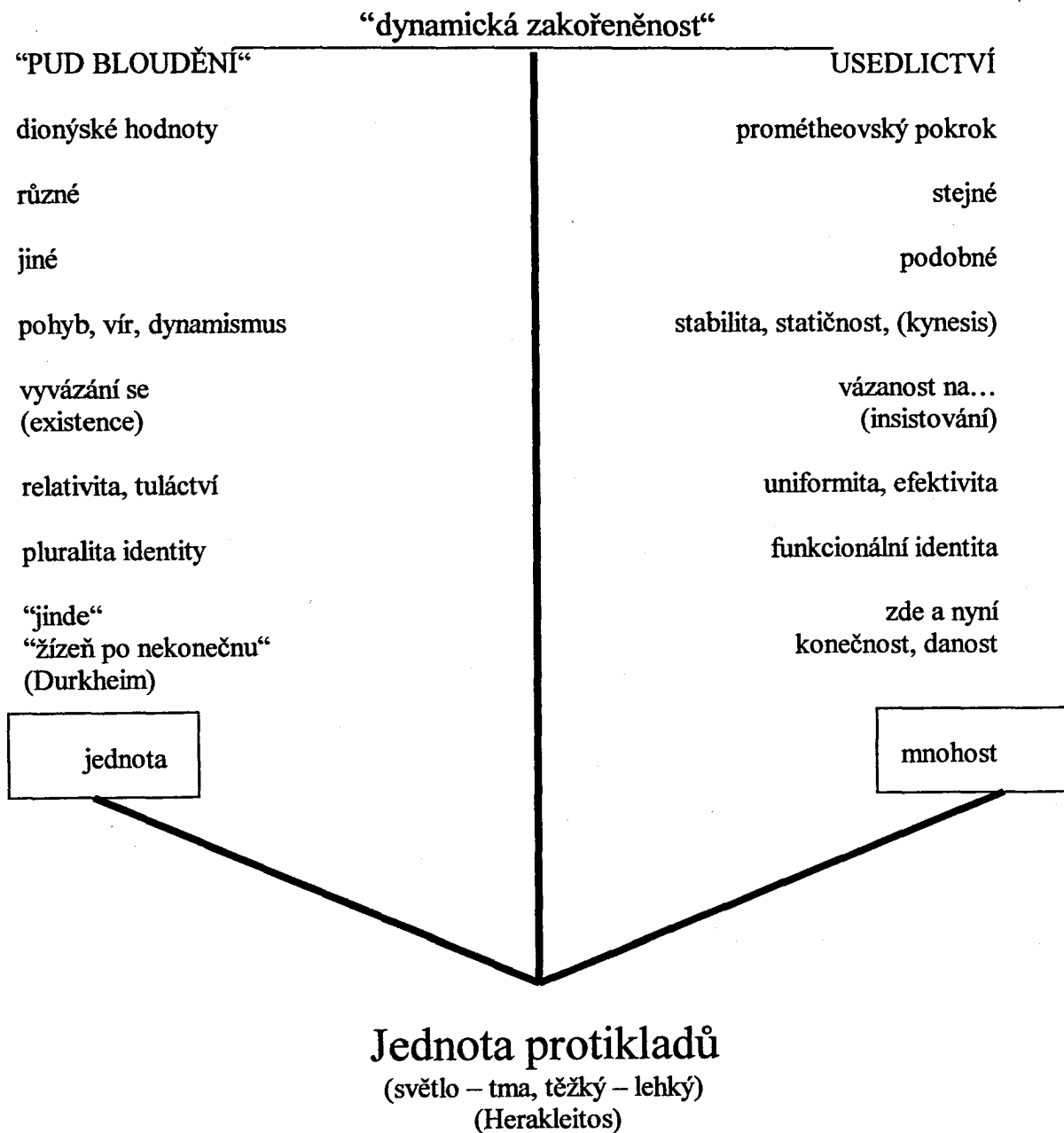
²⁷³ Přejato z tamtéž, s. 365.

Příloha 3: Izotopická klasifikace představ v archetypologii Giberta Duranda²⁷⁴

Polarizace (režimy)	Denní		Noční			
	Struktury	Schizomorfní (heroické)		Syntetické (dramatické)		Mystické (antifrázické)
Logické principy	Exkluze, Kontradikce Identita		Kauzalita		Analogie, Podobnost	
Dominantní reflexy	Postulární		Kopulativní		Digestivní	
Slovesná schémata	Rozlišovat		Spojovat		Slučovat	
Symboly	Času, Vzestupu, Odstupu, Rozštěpu		Od rytmického schématu k mýtu vývoje a pokroku		Intimity, Inverze	
Tarotová emblematika	Špády (meč)	žezlo	Baštony (hůl)	Denáry (mince)	Kopy (kalich)	
Archetypální epiteta	Čistý, Světlý	Vysoký	Budoucí	Minulý	Hluboký, Klidný Tichý, Skrytý	
Archetypální Substantiva	Světlo Vzduch Paže hrdiny Křest	Vrchol Nebesa Šéf Hrdina Anděl Křídla	Plamen Syn Strom Semen	Kolo Kříž Luna Androgyn	Mikro-kosmos Dítě Paleček Noc Matka Nádoba	Obydlí Střed Květina Žena Potrava Podstata

²⁷⁴ Přejato z BORECKÝ, V. *Imaginace a kultura*. Karolinum : Praha, 1996, s. 140.

Příloha 4: Schéma „dynamické zakořeněnosti“ (Maffesoli)



Příloha 5: Společné prameny R. Benedictové a M. Maffesoliho

Pramen a typ recepce	Ruth Benedictová	Michel Maffesoli
F. NIETZSCHE	ano	ano
- tragické myšlení	-	ano
- <i>apollinský – dionýský</i> (mytologické schéma/typologie)	- typologie	mytologické schéma, typologie
O. SPENGLER	ano	ano
- apollinský – faustovský	ano	(neuveveno)
E. DURKHEIM - přímo - prostřednictvím funkcionalismu	ano (vymezení se) (kultura jako uzavřený systém, organismus)	ano ano
- „žízeň po nekonečnu“	(neuveveno) (obdoba ve faustovském žívlu)	ano
- emblematická figura	-	ano

Abstract

The reception of Nietzsche's typology *Apollinian – Dionysian* in selected works by Ruth Benedict and by Michel Maffesoli – socio-cultural aspects

Key terms: reception, typology *Apollinian – Dionysian*, application, tragic thinking, mythological schema, culture, socio-cultural aspect, configurationism, interpretative sociology, comprehensive sociology, methodology, figural archetypology

This study deals with the receptions of Nietzsche's typology *Apollinian – Dionysian* in the conceptions of Ruth Benedict (configurationism; cultural anthropology) and Michel Maffesoli (comprehensive sociology). A common point of view is the typology *Apollinian – Dionysian*, methodologically cultural relativism, psychical unity of mankind and some other approaches, a precondition an interpretation of the socio-cultural aspects of Nietzsche's philosophy in accordance with the claims of post-modern ethics. The third chapter refers to the social models and patterns of human behaviour (contained) in the myths and describes the character of ~~the~~ Greek gods Apollo and Dionysos. Benedict's reception destroyed the *Apollinian – Dionysian* duality, the unity of antipodes, and isolates the elements as cultural configurations. Maffesoli's reception preserves the duality (*Apollinian – Dionysian* as a mythological schema) in an actualisation of the typology in the form of *Promethean – Dionysian*.

JIHOČESKÁ UNIVERZITA
V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
TEOLOGICKÁ FAKULTA
knihovna
Kněžská 8
370 01 Česká Budějovice