

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA TEORIE KULTURY (KULTUROLOGIE)
OBOR: KULTUROLOGIE

Helena ELIÁŠOVÁ

**MYTOLOGIE INDIÁNSKÉHO KMENE WINNEBAGO –
„WAKDJUNKAGA“ – ŠIBAL A JEHO ŠIBALSTVÍ**

**(MYTHOLOGY OF THE INDIAN WINNEBAGO TRIBE –
„WAKDJUNKAGA“ – TRICKSTER AND HIS
PRANKISHNESS)**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

VEDOUCÍ DIPLOMOVÉ PRÁCE: PhDr. Václav Soukup, CSc.

PRAHA 2007

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci vypracovala zcela samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

V Praze 10. 12. 2007

.....
Alena Křížová

Obsah

ÚVOD	4
1. BLÁZEN VE SVÉM KOLE: ANTROPOLOGICKÉ STUDIE A TYPOLOGIE ŠIBALA	6
2. KMEN WINNEBAGO V ZRCADLE DĚJIN A PROSTORU	29
2. 1. <i>Geograficko - historický prostor</i>	29
2. 2. <i>Společenský řád kmene Winnebago</i>	39
2. 2. 1. VŠEOBECNÉ SOCIÁLNÍ OBYČEJE	39
2. 2. 2. SOCIÁLNÍ STRUKTURA	44
2. 2. 3. KLANOVÁ ORGANIZACE	46
2. 3. <i>Náboženský život kmene Winnebago</i>	52
2. 3. 1. KOSMOLOGIE A VÍRA.....	52
2. 3. 2. NÁBOŽENSKÉ OBŘADY	60
3. MŽIK A JHO: ŠIBAL WAKDJUNKAGA V MYTOLOGII KMENE WINNEBAGO	64
4. ROŠŤÁCTVÍ, PRAHOVOST A BIPOLARITA: KUTUROLOGICKÁ ANALÝZA POSTAVY ŠIBALA	77
4. 1. <i>Kulturní poselství mýtu o Šibalovi</i>	77
4. 2. <i>Mýtus o Šibalovi v kulturologické síti</i>	82
4. 3. <i>Mýtus o Šibalovi jako sémiotická zpráva o lidstvu, kulturách a jednotlivci</i>	87
ZÁVĚR	89
SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY	92
SUMMARY	95

Úvod

„Neotvírej ústa příliš doširoka, ale řekni něco.“

(Winnebažský indián Sam Útočící Had)

~ ~ ~

Předmětem této práce je Wakdjunkaga – tvůrce, kulturní hrdina, zároveň však i ničitel, podvodník, zločinec a podváděný, který je v mytologii severoamerického kmene Winnebago dynamickou a dvojznačnou bytostí. Jedná se o postavu náležící v mytologické typologii do kategorie známé pod pojmem Šibal.

Cílem diplomové práce je provést kulturologickou reflexi zpracování mýtické postavy Šibala Wakdjunkaga v kontextu kultury kmene Winnebago. První kapitola je věnována antropologickým studiím Šibala, kritériím a atributům prisuzovaným této postavě, rovněž tak i zájmu o tuto postavu v komparativních studiích náboženství, mýtů a výkladech v reduktivní i restitutivní rovině. Druhá kapitola analyzuje historické, přírodní a sociokulturní prostředí kmene Winnebago, jako determinant příběhů o Šibalovi. Třetí kapitola se věnuje výkladu a interpretaci mýtu o Šibalovi, archaickému *speculum mentis* (výtvaru mysli), který prezentuje mýticko - poetickou imaginaci postavy Šibala, jeho postoje, jednání a osobnostní rysy ztvárněné ve winnebažském cyklu. Ve čtvrté, závěrečné kapitole aplikuji téma Šibala na kulturologický model kultury. Pokouším se postihnout tento fenomén ve třech rovinách: v rovině atributivní, v rovině distributivní a na úrovni jednotlivce.

Práce je doprovázena indiánskými a biblickými citacemi, dotvářející atmosféru setkání evropské křesťanské civilizace s kulturou amerických indiánů - dvou odlišných světů. K tomuto osudovému kontaktu, u kmene Winnebago, došlo přibližně v první polovině sedmáctého století. Toto setkání se stalo křížovatkou střetů odlišných kulturních hodnot na celém území severoamerického kontinentu. Křesťanské chápání lidského prožívání založené na abstraktních pojmech dobra a zla, s morální volbou bylo konfrontováno s indiánským světem, kde „jsou protiklady spojeny v jednom rituálním kruhu“ (Radin 2005, s. 17). Tento akulturační střet vyústil v boj morálního fanatismu

s divořstvím, ale stal se i obohacujícím zdrojem pro lepší pochopení tolerance náboženských světů, jejich akceptaci a vytvoření prostoru pro svobodná lidská rozhodnutí.

1. Blázen ve svém kole: antropologické studie a typologie Šibala

„Všecky řeky jdou do moře, avšak se moře nepřepĺňuje; do místa, pravím, do něhož tekou řeky, proto se tam navracejí, aby zase vycházely.“

(Kniha Kazatel, kapitola 1., 7. verš)

~ ~ ~

Existují různé cesty, jimiž se lidé v různých kulturách pokouší postihnout paradoxy a protiklady lidského života. V mytologii indiánů Severní Ameriky se často setkáváme s antropomorfizací lidského osudu, který je projektován do podoby bájných bytostí jako je havran nebo kojot. Hrdinou našeho příběhu je kojot vystupující v podobě Šibala, který se neustále proměňuje, aby demonstroval dialektiku světa přírody, společnosti a kultury. Postava Šibala je spjata zejména s indiány kmene Winnebago a kulturních oblastí Velkých jezer na území dnešního státu Wisconsin ve Spojených státech amerických. Vědcem, který se zabýval deskripcí, klasifikací a interpretací mýtů o Šibalovi byl americký kulturní antropolog Paul Radin (1883 – 1959). Podle mého názoru je možné souhlasit s jeho následujícími slovy: *„Jen několik mýtů je tak široce rozšířeno jako mýtus o Šibalovi (...) Mýtus o Šibalovi lze zřetelně rozpoznat jak v ústní tradici nejprimitivnějších domorodých kmenů, tak ve slovesném dědictví vyspělých civilizací (...) Mnoho Šibalových rysů je přeneseno na postavu středověkého šaška a v dnešních dnech přetrvává v postavě klauna (...) Přestože byl tento mýtus mnohokrát zkombinován s jinými mýty a často i drasticky reorganizován a interpretován novým způsobem, jeho základní zápletky si vždy dokázala podržet své hlavní rysy (...) Je zároveň tvůrcem i ničitelem, tím, kdo dává i bere, tím, kdo klame a šálí, a sám je vždy podveden a napálen. Šibal vědomě o nic neusiluje (...) Nemá žádné hodnoty, jak morální, tak sociální, a je vydán na milost svým vášním a choutkám; přesto však se tyto hodnoty skrze jeho jednání ozřejmují a uvádějí v platnost“* (Radin 2005, s. 19).

Postava Šibala je plná kontrastů a protilehlých pólů. Úvodní citát zobrazuje Šibala jednak jako kulturního tvůrce, jenž je často ztotožňován s postavou kulturního hrdiny¹, zároveň se však dokáže projevit i jako ničitel, někdy se stává podvodníkem, jindy podváděným. Rebel, bojující proti společensky, nábožensky a výchovně nastolenému řádu.

Mac Linscott Ricketts o Šibalovi hovoří: „*Ačkoliv o šibalovi můžeme mluvit v singuláru jako o symbolu, existuje prakticky mnoho šibalů, o kterých se vypráví mnoho různých příběhů po celém severoamerickém kontinentu. Někteří jsou pravými šibali, ale nejvýznamnější a centrální mýtickou figurou v mnoha kmenech je šibal, který je rovněž kmenovým kulturním hrdinou a tvůrcem (obvykle transformací) soudobého světového řádu*“ (Eliade 1987, s. 49).

Šibal a šibalské mýty představují téma, které se rozprostírá mezi mnoha kulturami celého světa. Seznam postav, které nesou jméno Šibal, je nesmírně rozsáhlý. Z Evropy lze zmínit skandinávského Loki, řeckého Herma, jehož římským následovníkem je Merkur, který v alchymické tradici nesl jméno Mercurius. V mytologii Severní Ameriky pak nalézáme kromě winnebažského Šibala Wakdjunkagy rovněž u severovýchodních Algonkinů Šibala Glooskapa, u Irokézů pak Flinta a Saplinga, u centrálních Woodlandů je Šibalem Manabozho nebo Wiskaja, v pláních a v Kalifornii Kojota, u severního Pacifiku Havrana. Šibal Zajíc se nachází na jihovýchodě Spojených států. Ze západní Afriky pochází Šibalové Eshu a Legba, kteří pronikli ze své původní vlasti na americký kontinent v období obchodů s otroky. Dalšího velmi dobře známého Šibala západní Afriky představuje Ananse. Indického Šibala připomíná nesanskrtský Krishna, který se jako nemluvně a dospívající stane zlodějem másla a srdce. V Číně potkáváme opičího krále a v Japonsku Susa-nō-o (Hyde 1998).

Seznam Šibalů celého světa by mohl být nekonečný. „*Jestliže je šibal překračovatelem hranic, pak právě zde je způsob, jakým ho představuje, kdekoliv lidé vynalezou hranice (...)*“ (tamtéž, s. 356). Každá kultura má však vlastní specifický a

¹ Kulturní hrdina v mytologii představuje postavu, která má za úkol založení kulturních a náboženských institucí (např. univerzální mýtické téma jakým je přinesení ohně lidstvu, hudební nástroje, zákony, různé léčky, pasti a nástrahy), ale jeho podíl na stvoření je i méně blahodárný či dvojznačný (např. uvádí smrt). „*Legendární hrdina je obvykle něčeho zakladatelem – zakladatelem nového věku, zakladatelem nového náboženství, zakladatelem nového města, zakladatelem nového způsobu života*“ (Campbell 1991, s. 166). Kulturní hrdina vzhledem k Šibalovi se tedy může definovat takto: „*Nezdary kulturního hrdiny z něj činí komickou postavu – šibala*“ (Hultkrantz 1999, s. 21).

sobě originální přístup k chápání, popisu a využití Šibala. Stejně tak k tomu docházelo a dochází ve vědeckých kruzích zabývající se touto postavou.

Šibal se vyznačuje zvláštní kvalitou svých činů, kombinací podlosti a hlouposti společně se směšnými rozměry svých tělesných částí a biologických pudů, který však zároveň přináší lidstvu i atributy kultury a stává se tudíž kulturním hrdinou. Lawrence E. Sullivan vidí v Šibalovi kombinaci: „*Šibal (...) představuje složitou kombinaci tří modů posvátnosti: božskost, živočišnost a lidství*“ (Eliade 1987, s. 45).

Nalézt jednotnou definici Šibala je tedy obtížné. Šibal jakoby sám ani definován být nechtěl, ba co více, jakoby se jakémukoliv definování své postavy vzpíral. Pokus o jakoukoliv definici Šibala je doprovázen z povzdálí jeho výsměchem nad touto snahou. Jeho rebelie proti řádu doprovázená satirou ho tak činí nezávislým a svobodným od všech definic.

„*Šibal se objevuje v mnoha odlišných maskách: podvodník, zloděj, otcovrah i matkovrah, lidožrout, vynálezce, stvořitel, patron, kouzelník, pachatel obscénních činů*“ (Brandon 1970, s. 623). Právě ona jeho víceznačnost a mnohotvárnost vedla k mnoha badatelským závěrům a definicím Šibalova charakteru a jeho funkce, ve kterých se tyto popisy a interpretace nakonec odchýlily od podstaty postavy jako takové. „*Bylo učiněno mnoho pokusů o vysvětlení představy o Šibalovi; avšak žádná nebyla všeobecně přijata. Rozmanitost postavy Šibala může vyjadřovat mytologické ztvárnění druhu iracionálního faktoru rozmanitého projevu a všeobecné události v lidské zkušenosti*“ (tamtéž, s. 623).

K této problematice Pelton dodává: „*Bohužel, šibalské příběhy byly považovány buď za zajímavé nikoliv však zábavné, nebo za velmi chytré, ale nezajímavé. Druhé stanovisko obzvláště působilo proti pochopení Šibala. Často zamezilo badatelům pojímat tuto postavu vážně, ba co víc, záměnou folkového humoru za rozpor, který považujeme za roztomilost, vedlo studenty zacházet se Šibalem v jeho vážnosti tak nezáživně, že tuto nejškodolibější mýtickou postavu změnili v ponuré filozofické téma*“ (Pelton 1980, s. 2).

Psychologizující náhled na tuto postavu vedl k závěrům, že Šibal je symbolem duální potenciality – regrese do nevědomí a volání po skutečné celistvosti. „*Dokonce v jeho stále neúplně vyvinutém stavu, šibal se drží možnosti transformace „bezvýznamného do smysluplného.“ Jeho objektivizace v mýtické formě odkrývá pohyb z prvotního nevědomí do integrovaného vědomí (...) tato dualita je ztělesněna šibalovou božskou-animální povahou, na jedné straně povýšení nad člověka kvůli jeho nadlidským kvalitám, a na druhé straně podřízení vůči člověku pro jeho nerozumnost a nevědomost*“ (tamtéž, s. 229).

Vyprávění šibalských mýtů tak přinášelo terapeutickou anamnézu, katarzi, sociální uvolnění všech ventilů, ale i společenskou kritiku.

Pestrost mnoha přístupů ke studii Šibala dokazují jednak velký zájem o tuto mýtickou postavu, stejně tak i povahu samotného Šibala, který se vymyká jakýmkoli mezím, omezením a snahám o pevný status quo.

Při studiu Šibala naráží badatelé hned na několik metodologických problémů, které zde uvedu²:

1/ Šibalova animální podoba zpravidla způsobuje, že je řazen do nižší kategorie ústní literatury těch, kteří ho vypráví, kategorie tradičně zvané *folklór*. Šibal se cítí doma především v *mytologii*³, je však moudré respektovat jeho vztah k folklóru a vidět v Šibalovi nejen nahrazování abstrakcí vlastních mýtů, ale vidět v něm i skutečně legrační, hrubou, otravnou, nepořádnou postavu, která přivádí do problémů jak své nepřátele, tak i badatele. Je třeba se vyvarovat redukci Šibala do pouhého souboru idejí, kvalit a témat, neboť bychom selhali v pochopení proč jsou jeho povídky tak zábavné nebo dokonce zajímavé pro mnoho lidských bytostí.

2/ Dalším metodologickým problémem je *kulturní mezera* mezi domorodci a výzkumníky, která vznikne ve chvíli kontaktu jiných světů a cizích krajů. Příběhy domorodých lidí jsou orální literaturou, které se vypráví při zvláštních příležitostech a v některých případech pouze určitým jedincům. Všichni však žijí v komunálním prostředí, ve kterém jsou přítomny všechny ostatní sociální a náboženské aparáty společnosti v tělech posluchačů.

² Vycházím z Peltonova konceptu v díle Pelton, R.: *The Trickster in West Africa: A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*, Berkeley, University of California Press 1980

³ Co se týče vysvětlení mýtu, lidového příběhu a legend: „*Mýtus je projev v symbolických obrazech, v metaforických obrazech*“ (Campbell 1991, s. 46), „(...) *elita mýty vytváří (...) šamani, umělci a další se vydají na cestu do neznáma, poté se vrátí zpět a vytvoří mýtus*“ (tamtéž, s. 70). „*Mýtus je tudíž pro duchovní instrukce (...) lidový příběh se vypráví za účelem zábavy v přítomnosti ostatních nebo pro vyjádření určitého stupně existence, která je níže než velcí duchovní poutníci*“ (tamtéž, s. 71). William Bascom vysvětluje rozdíl mezi mýtem, legendou a lidovým příběhem: „*Lidové příběhy jsou prozaické příběhy považované za fikci. Nejsou považovány za dogma nebo historii, mohly ale nemusely se stát a nejsou brány vážně (...) Mýty jsou prozaická vyprávění, která ve společnosti, kde jsou vyprávěna, jsou pokládána za pravdivé záznamy toho, co se stalo v dávné minulosti (...) Legendy (...) jako mýty jsou vypravěčem a jeho posluchačstvem považovány za pravdivé, avšak odehrály se v době nedávné, kdy svět byl blízký současnosti. Legendy jsou spíše profánní než-li posvátné*“ (Dundes 1984, s. 8-9).

3/ Nejen kulturní rozdíly, ale i *hermeneutická povaha příběhů samotných* je další problém. „*Příběhy jsou již interpretacemi reality, interpretují lidský život. Interpretace interpretací je druhým stupněm zprostředkování z reality a něčí četba třetím stupněm. Ale ti, kdo poslouchají příběhy nejsou druhým stupněm zprostředkování prostě proto, že orální příběh existuje v momentu vyprávění*“ (tamtéž, s. 21). Vypravěč vyprávějící příběh neztělesňuje jenom jakýsi pokus o to něco říct, vypravěč něco říká a tak se vypravěč stává médiem příběhu, bezprostředně zakoušený publikem.

Pochopení mýtů vyžaduje položit příběhy do kulturního kontextu, emické analýzy⁴, které se podobá „blízkému čtení“, jež vyžaduje intuitivní citlivost a ochotu poslouchat text vícekrát, dokud nezačne říkat vlastní příběh. Jedině snad tak můžeme pochopit, že šibalovy rozpory nám mohou otevřít široký a složitý vesmír společností a jejich tradičních kultur.

Před samotným příběhem winnebažského Šibala Wakdjunkaga se nejprve podíváme chronologicky na problematiku vývoje studií a bádání nad touto postavou tak, jak se objevovala v pramenech výzkumů. Pravděpodobně první, kdo přišel s pojmem „Šibal“, byl americký učenec z Philadelphie, původem lékař, *Daniel Garrison Brinton* (1837 – 1899). Ve svém díle *The Myths of the New World* (1868), které patří mezi první díla kompletně se zabývající americkou indiánskou mytologií, se zabývá indiánskými kmeny Algonkinů a Irokézů. Spíše však než pojem „Šibal“ vystihnul Brinton jeho povahu: „*V mnoha příbězích, ve kterých bílí uchovali Michabo, zdá se být napůl kouzelníkem a napůl prostáčkem. Je pln nezbedností a lstí, avšak často ztrácí potravinové zásoby; každý pokus okouzlit svými umy velká zvířata, často se setká se zesměšněním z chyb; nepřeje svojí závistí jiným síly a trvale usiluje překonat je v tom, v čem bývají nejlepšími; krátce spíše tedy zlomyslným šaškem těší se v praktických vtipech, a uráží jeho nadlidské síly pro sobecké nečestné záměry*“ (Brinton 1976, s. 175). Brintonův příspěvek tedy vnesl hlavně vyobrazení povahy a charakteristiky Šibala. Vzhledem k období, ve kterém Brinton tyto řádky psal, nelze vynechat pasáž, která pokračuje: „*Avšak toto je nízká, moderní a zkažená verze charakteru Michabo, nenesoucí žádnou podobnost k tomu pravému a starobylému, kterého jazyk a jednání našeho Spasitele a apoštolů v hrubých Tajemných Hrách středověku zapsaných misionáři*“ (tamtéž, s. 175). Brinton tak v duchu nastupujícího evolucionismu hledí na Šibala jako vědomou představu degenerace

⁴ Emická analýza znamená vidění věci z pohledu aktéra (nativní perspektiva), etická analýza je aplikace pohledu z vnějšku.

postavy, kdy „*Velký Zajíc, který stvořil Zemi, byl původně nejvyšší božstvem*“ (tamtéž, s. 176).

Na konci devatenáctého století se pojem „Šibal“ stal v antropologii a religionistice standardním pojmem a jeho koncept byl zcela jasně uchopen. Šibal je do značné míry formován příběhy o něm vyprávěnými. Nejvíce příběhů portrétní tuto postavu jako mazaného podvodníka i zbedněnce.

Problematiku Šibala dále rozpracoval americký antropolog německého původu *Franz Boas* (1858 – 1942), který se snažil porozumět, jak Šibal „*kombinuje v jedné osobnosti nejméně dvě a někdy i tři a více zdánlivě odlišné a protichůdné role*“ (Pelton 1980, s. 7). Franz Boas se stal díky svému přístupu k antropologii jako „*komplexní disciplíně zabývající se integrálním studiem vztahů rasy, jazyka a kultury*“ (Soukup 2004, s. 336) průkopníkem v antropologických výzkumech mezi skupinami indiánů v oblasti severozápadního pobřeží Ameriky. O postavě Šibala se zmiňuje ve svém úvodu knihy *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia: Introduction* (1898). Zjistil, že mezi kmeny amerického severozápadu je populární šibalská postava nejvíce známá jako Havran, Modrá sojka nebo Norek. Tento Šibal není jenom šaškem, ale i „transformátorem“, tedy osobou, která vytvořila zemi po jejím stvoření. I když Franz Boas uznává rysy kulturního hrdiny, preferuje nahlížet na Havrana a další, jako šprýmaře a karikaturu člověka se silným libidem: „*Nacházím v mnoha příbězích o transformátorovi nebo kulturním hrdinovi, že hlavní pohnutka je (...) ryze ješitná a že změny, které ve skutečnosti přinášejí lidstvu prospěch, jsou pouze mimochodem prospěšné. Jsou způsobeny především transformátorem proto, aby on sám dosáhl svých sobeckých záměrů*“ (Hultkrantz, b.v., dostupno na: http://www.antro.uu.se/acta/sample_theories.html).

Boasův přínos se stal zlomem pro dosavadní výzkumy Šibala. Boas zcela vyjmul Šibala z do té doby převažujícího religionistického konceptu a sjednotil tak dvě zdánlivě neslučitelné strany Šibala – kulturního hrdinu a zlotřilého podvodníka a ničitele. Sesadil z trůnu hrdinu prerijských indiánů (nejčastěji Kojota) z jeho posvátných výšin tím, že odmítl všechny jeho altruistické motivy. Není tím „kulturním hrdinou“, kterého vnímáme jako laskavou bytost s ohromující silou a mocí jehož cílem je prosazovat zájmy lidstva, nýbrž se jedná o jednu z více či méně rozporuplných bytostí, které daly světu jeho současnou podobu. Šibal tak člověku pomáhá vlastně jenom díky svým vlastním rozmarům a zájmům (tamtéž).

Boasovým žákem na Kolumbijské univerzitě se stal *Paul Radin* (1883 – 1959), který se díky svému pobytu mezi Winnebagy stal jedním z největších znalců indiánských mýtů o Šibalovi. Radin jako ředitel antropologické fakulty na Brandeisové univerzitě svým originálním myšlením následoval Boase a ovlivnil tak koncepci antropologie. „*Stejně jako Boas, Radin nikdy nepovažoval antropologii za pouhou specializovanou disciplínu. Ve skutečnosti považoval intelektuální akademiky za příliš svázané konvencemi a neschopné sledovat zájmy jiných, pouze své vlastní (...)* Bylo to Radinovo přesvědčení, že jsou to právě univerzální lidské otázky, které tvoří centrum sociálních a rituálních životů primitivních i civilizovaných lidí“ (Sullivan 1982, s. 222). Radina za jeho pobytu na Kolumbijské univerzitě též velmi silně ovlivnila škola nové historie pod vedením Jamese Harvey Robinsona. „*Kultura, podle školy nové historie, odhaluje sebe jako tkanivo utkané z historií jedince skrze oči jednotlivců; žádné životy velkého muže nejsou kulturně významnější než těchto méně známých*“ (tamtéž, s. 222).

Pod vlivem Robinsona Radin zpracoval autobiografie indiánů s jejich osobními výpověďmi, líčícími jejich životy a vlastní osobní historii.

Velký vliv na Radinův přístup ke studiu kultur měl také Carl Gustav Jung. Radin se nestal přímo zastáncem psychoanalýzy, nicméně nechal se jí inspirovat a došel k přesvědčení, že „*lidstvo je jedno, třebaže jeho manifestací v kultuře je mnoho*“ (tamtéž, s. 223).

Radinovou nejvlivnější prací v oblasti výzkumů Šibala se bezpochyby stalo dílo *The Trickster: A Study in American Indian Mythology* (1956) pojednávající o winnebažském cyklu o Šibalovi, historii a kultuře indiánského kmene Winnebago i postoji indiánů k této mýtické postavě. Tato kniha se stala mezníkem v antropologickém a religionistickém světě. V centru Radinových analýz je postava winnebažského Šibala Wakdjunkaga, jehož jméno znamená „*klamný, podvodný*“ (Radin 2005, s. 142). Totéž platí pro další winnebažský cyklus o Zajíci „*jakožto hlavním hrdinovi, hraje tato postava prakticky dvojí úlohu – roli kulturního hrdiny a roli šibala*“ (tamtéž, s. 134). Rozdíl mezi Šibalem a Zajícem není v samé podstatě žádný. „*Hrdinské skutky a příhody připisované mezi Winnebagy jak Šibalovi, tak Zajíci jsou u jiných kmenů přisuzovány pouze Zajíci. Tato dvojaká role dobroděje a šprýmaře či šaška, je (...) zásadní charakteristikou (...) většiny šibalských hrdinů u všech domorodých indiánských kmenů, kde se s touto postavou můžeme setkat*“ (tamtéž, s. 134).

Radin převypravuje příběh o Wakdjunkagovi jako cyklus, který začíná jeho odchodem od lidské společnosti, která o něho pro jeho nestoudné chování ztratila zájem. Šibal je tak

vyčleněn ze společnosti: „ (...) je prezentován jako někdo, kdo zpřetrhal všechna lidská i společenská pouta“ (tamtéž, s. 143) a tak zůstává pouze v úzkém kontaktu se světem přírody. Na svém putování zažívá Šibal příhody, které tvoří ústřední část cyklu. Šibalův charakter se navzdory všem jeho vlastním nezdarům vyvíjí v zodpovědnou bytost. Cyklus se uzavírá poslední scénou, kdy je Šibal nahlížen jako božstvo. Jako „vyzrálý“ Šibal a demiurg „ (...) vystupuje do nebes (...) nad kterým se ujímá vlády a který leží bezprostředně pod světem Svořitele země“ (tamtéž, s. 156).

Radinovo dílo je obohaceno o další dvě eseje. Komparativně a religionisticky koncipovanou esej Karla Kerényho a psychoanalytický příspěvek Carla G. Junga. Karl Kerényi se zamýšlí nad postavou Šibala ve vztahu k řecké mytologii a srovnává ji s postavami Prométhea a Epiméthea, či kombinací Herma a Hérakla, a přibližuje evropskou literaturu ve vztahu k indiánské mytologii o Šibalovi. V případě mýtu o Šibalovi Kerényi hovoří o „pikareskní mytologii“, jejíž hlavním hrdinou je „picaro“, nebo-li rošťák, dareba. V samotné postavě Šibala vidí Kerényi hlubší intence. „Tato postava svojí existencí předchází slova, kterými je popisována. (...) Soudržnost, neměnné a nezničitelné jádro, které nejenom že je starší než všechny příběhy, které se k ní pojí, ale (...), že toto jádro přežívá navzdory všem těmto příběhům. Nazývejme tuto postavu Šibalem. Šibal tu byl a bude, i když by ho vypravěči příběhů rádi ukázali jako hloupého šaška a obět' klamu světa“ (tamtéž, s. 181).

„ (...) nic nedemonstruje význam všekontrolujícího sociálního řádu více impozantně než náboženské rozpoznání toho, co tento řád obchází v postavě jedince, který je představitelem a personifikací života těla či tělesnosti: někoho, kdo nikdy není úplně podmaněn a udolán, kdo je ovládán chůčem a hladem, kdo neustále běží vstříc bolesti a újmě, kdo je ve svých činech mazaný a hloupý. (...) Chaos patří k totalitě života a duchem tohoto chaosu a neuspořádanosti je šibal. Jeho funkcí v archaické společnosti (...) je dodat chaos do řádu a vytvořit tak celek; (...) prožívat to, co není přípustné“ (tamtéž, s. 192).

O psychologii postavy Šibala pojednává i druhá esej v díle Paula Radina - psychoanalytický příspěvek od Carla G. Junga. „Všechny mytologické postavy korespondují s vnitřními psychickými prožitky a původně se z nich vynořily“ (tamtéž, s. 200). Šibal tak reprezentuje část individuálního a kolektivního nevědomí. „Zajisté se jedná o „psychologém“: o extrémně starobyloou archetypickou psychickou strukturu. Ve svých nejzřetelnějších projevech je věrnou kopií absolutně nediferencovaného lidského vědomí, korespondující s psyché, která sotva opustila zvířecí úroveň“ (tamtéž, s. 204).

Šibal tak představuje jak kolektivní personifikaci, tak je zároveň i produktem totality jedince. Je částí nevyzrálé osobnosti nižší povahy, kterou Carl G. Jung označil pojmem „*stín*“, zároveň je i figurou pozitivních hodnot. „*Je jak nadčlověkem, tak podčlověkem, šelmovskou i božskou bytostí, jejíž hlavní a nejvíce alarmující charakteristikou je její nevědomost. (...) Je si tak nevědomý sebe sama, že jeho tělo netvoří celek a jeho ruce proti sobě samým bojují*“ (tamtéž, s. 208). Dle Junga „*Radinův šibalský cyklus zachovává tento stín v jeho nedotčené mytologické formě, a tudíž ukazuje zpět na velmi raný stav vědomí, který existoval ještě před vznikem mýtů, kdy Indián ještě tápal v podobných mentálních temnotách*“ (tamtéž, s. 207).

Hlavním charakterem Šibala je jeho nevědomost. Plní tak rovinu zvířecí, díky své nevědomosti a nerozumu, rovinu lidskou, protože se musí přizpůsobit okolí skrze nástroje a je dychtivý se učit, i rovinu božskou skrze své nadlidské výkony.

Není složité odhadnout postoj a závěry Sigmunda Freuda vůči postavě Šibala. V osobnostní tripartitě id – ego – superego se Šibal stává vstupní branou právě do Id, nevědomé vrstvy člověka, vedené pudovým principem libida, sexuální energií. Postava Šibala představuje věčně vyhladovělého infantilního jedince, poháněného svými egoistickými pudy, impulzy, tělesnými žádostmi, bezostyšných projevů svého anusu, dítě, vedené jen svými potřebami a nutnostmi. Šibala lze tedy nahlížet jako raný počátek osobnosti ve vývojovém modelu, kdy převládá pudová energie vázaná na tělesné orgány – ústa, anus, pohlavní orgány.

Šibalova postava vedená infantilní sexualitou láme i nejstarší nepsaný kodex zákonů lidstva, tabu. „*Tabu znamená v životě přírodních národů posvátnost nebo naopak nečistotu spjaté s určitým zákazem nebo omezením*“ (Budil 1999, s. 109).

Stejně tak i Freudova „psychologie omylů a chyb“, kdy například přechnutí nebo zapomenutí indikuje u jedince jeho projev nevědomí, chce zdůraznit, že právě takovýto projev je hodný pozornosti, neboť „*jsou vážné mentální úkony; majíce své vlastní významy (...), které nejsou pouhými nehodami*“ (Hyde 1998, s. 136).

Tím, že se Šibal staví do role rebela, kdy „*kulturu Freud považuje za represivní systém, sloužící potlačování živočišných pudů, přirozených přání a touhy po slasti*“ (Borecký 1996, s. 11), dochází k boření hranic represe sociálních tlaků na jedince a sociální kontrole.

Tak, jak je Šibal líčen ve winnebažském cyklu, Šibal postupně vyzrává, vyspívá, učí se z vlastních chyb a stává se kulturním hrdinou. Tato změna je doprovázena vynořením

vědomé vrstvy jedince - ego. Šibal dokáže již vědomě řídit a ovládat svoji pudovou energii a cíleně zaměřuje svoji pozornost vůči okolnímu světu.

Další osobnost na poli studia problematiky severoamerického Šibala, která vnesla nový pohled a chápání, se stal americký badatel *Mac Linscott Ricketts*. Jeho cílem bylo „proniknout do způsobu logiky, která kombinuje všechny tyto různorodé elementy do jedné mytologické osobnosti“ (Pelton 1980, s. 7). Šibala pak Ricketts definuje jako „tvůrce země nebo je tím, kdo mění chaotický mýtický svět do spořádaného světa dneška; je zabijákem netvorů, zloděj denního světla, ohně, vody, a tak dále pro užitek člověka; je učitelem kulturních dovedností a zvyků; ale je rovněž šprýmařem, který je hrubě erotický, nenasytně hladový, nadmíru domýšlivý, prolhaný a mazaný vůči přátelům i nepřátelům; neúnavný putovník po zemském povrchu; a břídil, který je často obětí svých vlastních triků a hloupostí“ (tamtéž, s. 7).

Zatímco Radin interpretoval winnebažský cyklus Šibala jako paradigma růstu vědomí lidského jedince, Ricketts vidí Šibala jako symbol lidské mysli v procesu osvojení si země. Ricketts zastává názor, že právě oplzlý, nenasytný pitomec, trefně zvaný „Šibal“ je ten, kdo utváří svět takový, jaký je. Bezmyšlenkovitě a egoisticky jde proti plánům bohů a výhrůžkám nestvůr.

Ricketts v eseji *The Shaman and The Trickster* (Ricketts, 1993) zmiňuje dvě odpovědi lidstva na vše, co vyvolává posvátnou hrůzu a děs: cestu šamana (cestu duchovní), která se klaní spirituálnímu světu, a usiluje o spojenectví s ním, nebo cestu Šibala (lidství), který chápe, za jehož vlastní inteligencí není žádné síly a neznámého se zmocňuje a podmaňuje svým důvtipem a mazaností. „Šaman, žijící náboženský expert, první „profesionál“ pro společnost (...), představuje náboženskou zkušenost pokory a úcty před Duchem; (...). Šibal ztělesňuje zkušenost s Realitou, ve které se lidé cítí soběstačnými bytostmi, odkud nadpřirození duchové jsou silami nikoliv uctívanými, nýbrž ignorovanými, překonávanými, nebo vysmívanými“ (Hynes, Doty 1993, s. 87).

Obě postavy, šaman a Šibal, představují v severoamerické indiánské kultuře dva póly spirituality. Zatímco šaman, dle Rickettse, vstupuje do posvátného světa a snaží se s ním spolupracovat, Šibal, ačkoliv je „náboženskou postavou, jelikož náleží do posvátného času počátků a poskytuje vzor, který lidstvu umožňuje transcendovat existenci a zdolat pro sebe jedinečné místo v Kosmosu“ (tamtéž, s. 87), je přesto outsiderem, „(...) všechno, co lidé získali od skrytých neviditelných sil – oheň, ryby, divočímu, čerstvou vodu atd. – bylo získáno nezbytně od šibala nebo krádeží (...)“ (Hyde 1998, s. 294).

„Narozdíl od šamana, kněze a oddaného stoupence supernaturalistického náboženství, šibal nehledí na „sílu“ vně sebe, nýbrž hodlá zdolat svět svým důvtipem a schopnostmi“ (Hynes, Doty 1993, s. 88).

Ricketts shledává mnohé příběhy o Šibalovi jako parodii na šamanismus. Cesta Šibala je cestou lidství a Šibal se stává symbolickým agentem lidské námahy vytvořit svět; ztělesňuje toto úsilí, odporuje a čelí bohům a zesměšňuje šamany. Šibal však často selže a ve svých selháních se stává terčem žertu. Výsměchem k Šibalovi se lidé osvobozují, neboť se smějí sami sobě.

Šibal je zároveň i transformátorem a kulturním hrdinou a „*všechny tyto elementy jsou integrovány do jednoho charakteru, který ve skutečnosti není nic jiného než-li samotný Člověk*“ (Pelton 1980, s. 8-9). Ricketts v trojjedinosti Šibal – transformátor – kulturní hrdina nalézá originální, sjednocenou a vzájemně si odporující entitu. Zatímco kulturní hrdina zavádí své formy do tohoto světa, Šibal protahuje síť svých záměrů a účelů, ve které je realita významná jen pro něho samého.

Claude Lévi–Strauss (nar. 1908), francouzský představitel strukturální antropologie, ve svých pracích rovněž několikrát zmínil o Šibalovi. Lévi–Strauss zdůrazňoval strukturální povahu společenských jevů i mytologie, která vycházela z lingvistiky představené zakladatelem fonologie Nikolaj S. Trubeckym (1890 – 1938). Ten shrnul fonologickou metodu do čtyř základních postulátů:

- 1/ od zkoumání *vědomých* jazykových jevů k jejich *nevědomé* infrastruktuře;
- 2/ místo studia *prvků*, nezávislých entit, zaměřit pozornost na *vztahy* mezi prvky;
- 3/ zavádí pojem *system* a ozřejmuje jeho *strukturu*;
- 4/ odhalit *obecné zákony*.

Lévi–Strauss skrze toto prizma nacházel v chaosu skryté schéma pravidel vyznačující se vztahy korelace a opozice, které aplikoval na příbuzenský systém.

Lévi–Strauss se k problematice struktury mýtů ptá: „(...) *jestliže obsah mýtu je zcela nahodilý, jak potom chápat, že po celém světě se mýty navzájem tak podobají? (...) V odpověď můžeme doufat jen tehdy, když si uvědomíme tuto základní antinonii, danou povahou mýtu*“ (Lévi–Strauss 2006, s. 183). Mýtus je podle jeho názoru kombinací dvou časových systémů: systém času vratného a systém času nevratného: „*Mýtus se tak vždy vztahuje k minulým událostem, k nimž došlo „před stvořením světa“ nebo „v nejstarších dobách“ (...) Ale vnitřní hodnota přisuzovaná mýtu vyplývá z toho, že události, jež se údajně odehrály v daném čase, vytvářejí také trvalou strukturu. Ta se vztahuje zároveň k minulosti, přítomnosti i budoucnosti*“ (tamtéž, s.184). Podstata mýtu netkví ve stylu,

syntaxi, nýbrž ve vyprávění příběhu: „*Mýtus je řečí, ale je to řeč na velmi vysoké úrovni*“ (tamtéž, s. 185). Strukturální analýzu mýtů Lévi-Strauss završuje zavedením pojmu *mytém*, kterým označuje základní skladební jednotku mýtu. Nicméně „*skutečnými skladebními jednotkami mýtu nejsou izolované vztahy, ale soubory vztahů a skladební jednotky nabývají významné funkce pouze formou kombinací těchto souborů*“ (tamtéž, s. 187).

Také Lévi-Strauss zaměřil svoji pozornost k analýze fenoménu Šibala. Opět si klade základní otázku: „*Jak vysvětlit, že téměř po celé Severní Americe tato úloha připadla kojotu nebo havranovi?*“ (tamtéž, s. 198). Podle jeho názoru je to způsobeno tím, že: „*Mytické myšlení vychází z uvědomění si (...) protikladů a postupně se mezi nimi snaží prostředkovat (...) dva prvky, mezi nimiž zdánlivě není možný přechod, jsou nejprve nahrazeny dvěma prvky ekvivalentními, připouštějícími jiný prvek jako prostředkující*“ (tamtéž, s. 198). A tak v tomto případě vidí prostředkující prvek v mrchožroutovi, který se podobá dravcům (požívá živočišnou potravu) i výrobcům rostlinné potravy (nezabíjí svoji potravu); mrchožrout, který se pohybuje na pomezí mezi býložravci a masožravci, ačkoliv aktivně nezabíjí, maso požívá a žije ze smrti. Příkladem dalšího prostředkujícího prvku je býložravec, jenž se podobá sběračům (vegetariánství) a zároveň sám poskytuje živočišnou potravu (je loven). Mrchožrout kojot i havran zaujímá „*místo uprostřed mezi býložravci a masožravci jako mlha (...), skalp (...), sněť obilná (...), oděv (...), odpadky (...), popel (...). Tento řetězec prostředníků (...) zahrnuje řadu logických artikulací umožňujících vyřešit různé problémy americké mytologie*“ (tamtéž, s. 199).

Šibal je tudíž svojí nejasnou a dvojakou povahou prostředníkem duality, kterou má za úkol překonávat. Lévi-Strauss díky vysvětlením podvojného charakteru Šibala vysvětluje i dvojakou povahu téhož božstva – dobrého, jindy zlého.

Další francouzskou osobností zabývající se Šibalem v neodurkheimské tradici je *Laura Makariová* (1908 – 1993), která studovala tři šibalské postavy – Manabozo u Algonkinů, Maui v Polynésii a Legba západoafrického kmene Fon. Hledala, čím je společnost jako jedinečná zkušenost posvátna udržována. Šibal je ten, kdo usiluje o formování a opětovné reformování této zkušenosti. Makariová tedy zkoumala sociální funkci Šibala z durkheimského úhlu pohledu, tudíž z hlediska jeho významu pro sociální řád.

Ústředním bodem výzkumu, který Makariová realizovala, byla *společenská tabu*. V eseji *The Myth of the Trickster: The Necessary Breaker of Taboos* (Makariová, 1993) zjistila, že ve společnosti existuje „*realita, která je silným vzájemně si odporujícím*

jevem, jenž sám sebe umísťuje do centra magické a rituální aktivity kmenových společností: a tím jsou magická porušení zákazů“ (Hynes, Doty 1993, s. 68). Makariová si povšimla, že i ta nejstriktnější tabu jsou v určitých chvílích úmyslně porušena těmi, kteří hledají prospěch, jenž toto porušení omlouvá. „Taková tabu jsou mírou, která dohlíží nad ochranou jednotlivců i komunitou proti nebezpečím, která (...) mají svůj původ v „krevním nebezpečí“. (...) rozlitá lidská krev je považována za zhoubný, hrozivý a nebezpečný element mezi lidmi. Zvláště vážnou obavu vyvolává krev spjatá se ženskými sexuálními funkcemi, menstruační krev, deřlorace a porod. (...) Všechny tyto látky jsou předměty tabu: to znamená, že jsou vyjmuty z kontaktu nebo z blízkosti dosahu, nebo dokonce daleko od pohledu veřejnosti, kvůli svému nebezpečí, které představují pro komunitu“ (tamtéž, s. 68-69). Nicméně všechny děsivé a zhoubné účinky, které krevní nečistota obsahuje mohou být „ (...) uklidňující a laskavé, pokud se destruktivní síly otočí proti tomu, co je nepřiznivé: nepřátelské vojsko, vlivy zapříčiňující nemoci, vše, co děsí a ubližuje a mělo by tímto být vypuzeno a zničeno“ (tamtéž, s. 69).

Tak se koncepce negativních sil krve, která by mohla být shrnuta pod označení „krev odhánějící vše zlé“, může přeměnit v koncepci pozitivních sil krve na „krev poskytující vše dobré.“ Krev tak může poskytnout nejen ochranu a zdraví – jakožto „negativní“ kvality krve, protože reprezentuje pouhou absenci nebezpečí a nemoci – ale též „pozitivní“ kvality reprezentované štěstím, silou, bohatstvím, úspěchem, znalostmi, moudrostí a mimořádnými tvůrčími silami.

Krevní tabu je hlavním pilířem sociálního řádu a kouzlo lze získat pouze porušením onoho tabu, jehož krok je nutně považován za protispolečenský a podvratný čin. „Na druhou stranu, díky své povaze obsahuje v sobě akt, který může být pouze vzácný, výjimečný a neobyčejný: kouzelný akt, který čerpá svoji sílu z nebezpečí spjatého s krví (...) a tabu tak musí být porušeno pouze výjimečně“ (tamtéž, s. 72). V komunitách se vyskytuje postava čaroděje, silueta zneuctitele, žijící v ústraní od společnosti. Makariová v postavě čaroděje vidí bytost, která vyvolává rozkol a zároveň uzdravuje společenský řád záměrným porušením hranic, čímž získává prospěch pro celou komunitu. „Bere na sebe vinu všeho a od začátku je předurčen odčinit tak, aby sociální řád nakonec zvítězil, aby vyrovnal rozpor, který dočasně ohrožuje“ (tamtéž, s. 73).

Šibal tak dle Makariové představuje „mýtickou projekci“ čaroděje, „který ve skutečnosti nebo v lidské touze uskuteční porušení tabu jménem své skupiny tím, že získá medikamenty nebo talismany nutné k uspokojení jejich potřeb a tužeb. A tak hraje roli zakladatele společenského rituálu a obřadního života“ (tamtéž, s. 73). Šibalovy činy,

jakožto postavy zneuctitele, jsou rebelií, neposlušností, vzdorem, porušením a svatokrádeží, které, dle Makariové, manifestují povahu a funkci hrdiny. Nahlížením na Šibala jako mýtickou projekci kouzelníka/zneuctitele tabu tak Makariová překonává spor týkající se jeho charakteru: „Šibal je dobře pojmenován, protože zná trik, nejpodstatnější kouzelnický fígl, který mu umožňuje „hrát podraz“, užívat si veselí ze sebe, stejně tak podněcovat smích na úkor jiných. (...) Zná tajemství kouzelné účinnosti a dává lidstvu nejdůmyslnější nástroje a nejužitečnější informace. Může být dárcem magické medicíny i zakladatelem rituální činnosti, která zaručí skupině prosperitu. Od něho přichází všechny prospěchy lidstvu; a nakonec on je tím, kdo může změnit stav věcí rozptýlením své kouzelné síly, může měnit trvající podmínky a přetvořit přírodu“ (tamtéž, s. 83).

Šibal je přítel lidstva díky své snaze zlepšit člověka, zároveň i protispolečenská bytost, neboť je z komunity vyhoštěn. „Protože na sebe bere ty nejvážnější sociální viny – rozbíjení pravidel, na kterých sociální řád spočívá – šibal embryonálně ztělesňuje pykající bytí, které bude brát na sebe hříchy lidstva a osvobozovat lidi na základě důvěrného procesu spásy“ (tamtéž, s. 83).

Dle Makariové rozpor v Šibalově kvalitě bytí jak posvátného tak plného znesvěcení a svatokrádeží zmizí, když budeme pojem „posvátné“ považovat za výsledek porušení tabu. „Tato vlastnost nemůže být považována za jeho nesmrtelné chování, jeho bloudění nebo jeho vulgárnost, posvátnost nemá co do činění s mravností, inteligencí nebo důstojností: vychází z jeho zneuctění, které ho činí majitelem magické síly – která je označena za „posvátnou.“ A rozpolcenost této síly objasňuje rozpolcenost, kterou je hrdina vybaven a která přichází, aby byla spjata s mnoha dalšími rozpory, kterými je on ohniskem“ (tamtéž, s. 84). Tak Šibal ztělesňuje bytí, které je prostředníkem mezi nebem a zemí, více lidským avšak méně božským, který je kontrastem mezi mazaným hrdinou a hlupákem, moudrostí a blábolením. „Ale víme, že dříve či později bude muset zneuctitel platit cenu za svá porušení, magická média, která vyvíjí, se musí nakonec proti němu samému otočit. Tak musí být vylíčen jako padající do svých vlastních pastí, být obětí svých vlastních lstí, a tak může být vyjádřen pouze jako výsledek hloupého a nemotorného jednání“ (tamtéž, s. 84).

Britská antropoložka Mary Douglasová (1921 – 2007) se s pojetím Šibala vypořádala v díle *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (1966). Dle Douglasové postava Šibala těží z tzv. sociální anomálie a tvrdí, že neexistuje žádná společnost v neutrálním vakuu. „Je předmětem vnějších tlaků; která když není s ní, její částí a předmětem vlastních zákonů, je potenciálně proti. (...) Představy o izolování,

očištění, vymezení a ničení, porušení má hlavní funkci v zavedení systému do nepořádné praxe. Je to jen zdůraznění rozdílu mezi uvnitř a nic, (...), ženským a mužským, s pomocí a v rozporu, ze kterého je řád vytvořen.“ (Douglas 2004, s. 5). Mary Douglasová tak klasifikuje a kategorizuje jevy na ty, které přijatelné jsou a které přijatelné nejsou. Společenský život vytváří hranice, které pak třídu věcí a jevů dělí na ty, které jsou uvnitř a vně hranic, a ty, které jsou anomální. Anomálii představuje nečistota, špína. „Špína je v podstatě chaos. Neexistuje žádná věc považovaná za absolutní špínu: existuje pouze v otázce vkusu. Straníme-li se špíny, není to kvůli zbabělému strachu, (...) Špína prohřešuje proti řádu. Její eliminace není negativním okamžikem, nýbrž pozitivním úsilím uspořádat prostředí“ (tamtéž, s. 2).

Douglasová vnesla nový pohled na pojetí nečistoty ve společnosti: evropská tradice myšlení považovala nečistotu jednak za jev nutný vyvarování z hygienických a estetických důvodů, a jednak je představa nečistoty vytvářena patogenními organismy. Pokud odejmeme tyto představy, opustíme starou definici špíny jakožto předmět nepatřící do našeho prostoru, a zahrneme nové dvě podmínky: soubor spořádaných vztahů a porušení tohoto řádu. „Nečistota pak není unikátní, izolovanou událostí. Kde je nečistota, tam je i systém. Nečistota je vedlejší produkt systematické organizace a klasifikace záležitosti, až natolik organizace zahrnuje odmítnutí nevhodných elementů. Tato představa nečistoty nás přímo zavádí do oblasti symbolismu a slibuje spojení se zjevnějšími symbolickými systémy čistoty“ (tamtéž, s. 44).

Dle Douglasové uvažujeme ve schématech klasifikací. Vnímání představuje aktivní výběr z podnětů dopadajících na naše smysly, které ovládají naše zájmy. Z chaosu dojmů si každý konstruuje stabilní svět, ve kterém předměty dostávají zřejmé tvary a stálost. Procesem vnímání budujeme, tvoříme vzorce a odmítáme jiné. „Nejpřijatelnější podněty jsou takové, které nejsnadněji pasují do vystavěného modelu“ (tamtéž, s. 45). Dvojnásobně podněty mají tendenci zharmonizovat se zbývajícím vzorcem a disonantní prvky mají sklon být odmítnuty, jsou-li však přijaty, celá struktura se pozmění. Postupujícím procesem učení jsou objekty pojmenovány. Jejich názvy ovlivňují způsob, jakým jsou příště vnímány a hromadícími zkušenostmi se náš systém označení stále zvětšuje. Vytváříme si konzervativní předurčení, které nám dává přesvědčení. „Každou chvíli můžeme modifikovat naši strukturu domněnek k přizpůsobení nové zkušenosti, ale čím pevnější je naše zkušenost s minulostí, tím přesvědčenější můžeme být v našich předpokladech. Nekomfortní fakta odmítneme vestavět a nalezneme sami sebe ignorujícími a překrucujícími tak, aby nás nerušily tyto předpoklady“ (tamtéž, s. 46).

Zkušenosti, které naším filtrem neprojdou a přesto jim věnujeme pozornost, mohou při pohledu do překrouceného aparátu přinést šokovat, avšak tato konfrontace s dvojnázností může být nejen nepříjemnou zkušeností, nýbrž i stimulem.

Mary Douglasová definuje anomálii a dvojnáznost: „*Anomálie je prvek, který nepasuje do daného souboru nebo sérii; dvojnáznost je charakteristická pro stavy schopné dvou interpretací*“ (tamtéž, s. 47). Významy obou pojmů jsou si nicméně blízké. Příklad lze uvést na viskozitě sirupu, která může představovat jednak dvojnáznost, neboť není tuhá, ani tekutá, zároveň i anomálii v klasifikaci tekutin a tuhých těles. Mary Douglasovou inspirovala Sartreho koncepce o lepkavosti a viskozitě: „*Dítě, které ponoří své ruce do sklenice medu, je okamžitě zapleteno do přemýšlení o vlastnostech tuhého a tekutého a základního vztahu mezi subjektivním zažíváním sebe a zkušenostním světem (...)* Viskozita je stav na půli cesty mezi tuhým a tekutým (...) *Je pohyblivá, avšak neteče proudem. Je jemná, poddajná a silačitelná. (...) Lepkavost je pastí, lepí se jako pijavice, napadá hranice mezi mnou a jí samotnou. Dlouhé sloupy padající z prstů svědčí o mé vlastní substanci proudící do louže lepkavosti. Ponořený do vody (...) setrvávám tuhým, ale dotknu-li se lepkavosti, riskuji, že sám sebe zředím do viskozity*“ (tamtéž, s. 47). S anomálií lze zacházet dvojím způsobem: negativně tím, že ji lze ignorovat, nevnímat, nebo odsuzovat; nebo pozitivně postavením se tváří v tvář anomálii a pokusem o vytvoření nového vzorce reality, ve kterém bude mít své místo.

Šibal je představitel nečistoty, protože „*rituály čistoty a nečistoty tvoří jednotu ve zkušenosti*“ (Pelton 1980, s. 249). Šibalovo rozporuplné chování, kterým boří tabu a hranice, je pokus překonat to, co je mimo řád, pokus sloučit nečistotu a špínu se zavedeným řádem.

*Anne Doueih*i kritizuje ve své eseji *Inhabiting the Space Between Discourse and Story in Trickster Narratives* (Doueih, 1993) západní učence, zabývající se postavou Šibala, jakými způsoby a pokusy kategorizují, charakterizují i přistupují k této problematice ve svých pracích. „*Šibal je přítěží západním učencům, obzvláště učencům náboženství. Šibalovy vnitřní rozpory a složitost charakteru jsou znovu a opět popisovány, ale obvykle jsou vyjádřeny pojmy ukazujícími skrytý problém, kterým je Šibalova posvátnost: jak může postava očividně tak profánní tvořit část posvátné tradice?*“ (Hynes, Doty 1993, s. 193).

Anne Doueih*i* referuje o počátcích zájmů a studií Šibala u Daniela Brintona, Franze Boase a dalších vědců: „*Ve svých přístupech k Šibalovi mají západní učenci, v antropologii i v historii náboženství tendenci vnucovat své vlastní termíny do*

šibalských vyprávění, místo aby pečovali o termíny tvořené samotnými vypravěči. V této souvislosti projev západních učenců o Šibalovi (...), je projevem dominance“ (tamtéž, s. 195). Projev dominance je dle Anne Doueihí dvojitý: jednak se jedná o projev, který analyzuje civilizaci v pojmech dobyvatelů; a dále se jedná o projev dobytí, projev, který ideologie uznávající dominanci jedné kultury nad ostatními kulturami. Doueihí ve výkladech Šibala vidí projevy etnocentrické tendence a převahu reduktivního pohledu na příběhy o Šibalovi, které pouze varíjí v komparativních dimenzích studií. Takovéto studie považují posvátné mýty za pravdivé, žijící a ústně vyprávěné příběhy, zatímco profánní příběhy o Šibalovi považují za falešné, mrtvé a „literárně přepracované“. „Tak se učenecké přednášky o Šibalovi staly objektem, který odráží kulturní předsudek; vnucením domorodé americké kultuře vlastní rámeček zájmu, otáčí západní kultura řeč o Šibalovi do projevu západní kultury o západní kultuře, se Šibalem sloužícím pouze ve formální funkci tak, že debata může začít. (...) Dřívější učenecké přístupy k Šibalovi jsou již oběťmi jednoho ze šibalských šprýmů, když považují mýty, okamžitě od začátku, za příběhy vyprávějící o jednoznačných událostech“ (tamtéž, s. 197).

Dle Anne Doueihí nám příběh o Šibalovi otevírá způsob myšlenkové funkce, který buduje zdánlivě pevnou, ale konec konců iluzorní realitu toho, co je na vyšším stupni hrou symbolů. Hravost jazyka, kterým jsou příběhy o Šibalovi vyprávěny, odkazuje na odlišný řád reality. Anne Doueihí je přesvědčena, že Šibal je velmi blízký, ne-li dokonce identický, se šamanem. „Oba, Šibal i šaman, využívají síly symbolů, aby vyvolali účinky. Užívají triků, lstí, ale ve stejném momentě jsou schopni též léčit, přivolat déšť, atd“ (tamtéž, s. 198). Tento názor je v přímé kontradikci k Rickettsovi, který Šibala klade do přímého protikladu k postavě šamana. Příběh o Šibalovi je pln plurality významů, nikoliv jenom jednoho, a žádný z nich není exkluzivně „správný“, „protože, jak se historka v šibalských příbězích vyvíjí, konvenční úroveň významu přestane být vhodnou. „Označované“ (...) se ukáže být pouze „označujícím“ (...) Jazyk ztratí svoji odkazující hodnotu a stane se hlubokým. Na druhou stranu příběh ztratí pevnost a rozpadne se v hru na otevřený konec označujících. Jazyk se tak stává sémiotickou aktivitou“ (tamtéž, s. 199).

Anne Doueihí přispěla svými výzkumy k otevření symbolické oblasti chápání Šibala jakožto objektu vyprávění. „Šibal nám tak ukazuje způsob, jakým nahlížet na svět otevřením našich myslí k spontánním proměnám reality, která je vždy otevřená a kreativní. Jenom pro uzavřenou a průměrnou mysl se mohou šibalské příběhy stát absurdní a profánní“ (tamtéž, s. 200).

Další osobnost zabývající se Šibalem je americký profesor religionistiky *William J. Hynes*, v současné době rektor St. Norbert College ve Spojených Státech Amerických. Ve své eseji *Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters: A Heuristic Guide* (1993) se pokusil zmapovat charakter Šibala do šesti bodů ve kterých se manifestují jeho rysy:

1. Šibalova dvojznačnost a anomalita: Šibal ztělesňuje binární opozice, „jeho kosmická souhra snoubí nepřetržitý soubor vyvážených sektorů, jakými je sakrálnost a profánnost, život a smrt, kultura a příroda, řád a chaos, plodnost a neplodnost, a tak dále. Nicméně žádná z těchto arén plně nevystihuje a nedefinuje Šibala: není plně ohraničen jednou stranou nebo druhou z binární odlišnosti, ani oběma stranami najednou, ani sérií protikladů. Anomálnost, a-nomos, (...) Šibal se objevuje na pokraji nebo (...) za existujícími hranicemi, klasifikacemi a kategoriemi. (...) Šibal je vyličen jako outsider a jeho aktivity jsou často (...) výstřední, ohavné, mimo závazky a řád. Žádné hranice mu nejsou posvátné (...). Bořením hranic se Šibal charakteristicky pohybuje rychle a impulzivně tam a zpět přes všechny hranice s beztretností. (...) Šibal tak nesídlí na jednom místě, nýbrž v místě nepřetržitého průchodu skrze všechna království okrajová a prahová“ (tamtéž, s. 35). Šibal je membránou, průchodem, který neustále pulzuje v pohybu, a tudíž ho nelze hledat na jednom místě, nebo ho na takovéto místo usazovat.

2. Šibal - podvodník a hráč podvodu: „V mnoha kulturách a náboženstvích se šibal chová jako prima causa všech zničení a zmatku, neštěstí a neslušností. Všechny vnější podoby pravdy a falše jsou předmětem jeho svižné alchymie“ (tamtéž, s. 35). Šibal se stává svým lhaním, podváděním a podrazy tupcem a může přejít až do zhoubného kazisvěta. Variuje svými skutky od nemožnosti k všemocnosti. Zároveň je Šibal tím, kdo dokáže přelstít podvod a obrátit sám sebe do vítězné pozice.

3. Šibal - měnitel tvarů: díky své schopnosti tvarovat dokáže měnit formu i převracet situace. „Jako měnitel tvarů, může Šibal změnit svůj tvar nebo tělesný vzhled za účelem usnadnit podvod. Dokonce ani hranice druhů nebo sexuality nejsou před ním v bezpečí, mohou být snadno rozptýleny šibalskými převleky a transmorfismem“ (tamtéž, s. 37). Šibal se stává mistrem metamorfózy, proměn rostlinných, živočišných a antropoidních podob, stejně tak i pohlavních přechodů do ženského i mužského světa.

4. Šibal - vynálezce situace. „Šibal předvádí typicky schopnost převrátit jakoukoliv osobnost, místo, nebo víru, bez ohledu na významu. Není zde žádné „příliš mnoho“ pro tuto postavu. Žádný řád není příliš zakořeněný, žádné tabu příliš posvátné, žádný bůh příliš vysoko, žádné rouhání není příliš skatologické, aby nemohlo uniknout nebo být

převráceno. Co převládá je svrženo, co je dole, stane se vysokým, co je vně otočí se dovnitř, co je uvnitř otočí se ven, (...) v nekonečném zřetězení nahodilosti. (...) Obrátí bezpečné místo do hrozby a obráceně. Špatné se stane dobrým, dobré horším, horší lepším (...) Harmonie se stane pohromou (...)“ (tamtéž, s. 37). Šibal mění prostor, čas i hodnoty. Ukazuje nám, že stav trvání není věčný. Šibal se pro nás může stát mementem abychom pamatovali na trvalý pohyb jevů a jejich neustálý vývoj. Šibal je rovněž oficiálním rituálním rouhačem názorů. *„Zneuctění nebo převrácení sociálních názorů vede k prudkému uvolnění toho, jak moc si společnost cení těchto názorů. Tato znesvěcení se zdají že vystavují jasný model úměrnosti: čím posvátnější víra, tím pravděpodobnější je, že Šibal tuto víru znesvětlí“* (tamtéž, s. 37). Šibal měří a reverzuje zavedené hodnoty.

5. Šibal - posel a imitátor bohů. *„Často neurčitého nebo nemravného narození, Šibal může být obojím, poslem a imitátorem bohů. Smíšením obojího, božských i lidských rysů, dokáže snadno proklouznout tam a zpátky přes hranice mezi sakrálním a profánním. Může něco přenést přes tuto linii od bohů k lidem – vzkaz, trest, podstatnou kulturní sílu, nebo dokonce sám život. (...) Šibal je často psychopomp, prostředník, který překračuje a znovu nařizuje linie mezi životem a smrtí“* (tamtéž, s. 40). Šibal je kulturní transformátor, který se nebojí získat kulturní prvky překročením a porušením tabu, jako například Hermes, který přinesl lidstvu oheň tím, že ho ukradl bohům. Šibal je zároveň i objektem parodie, ve které se okamžitě projeví jeho druhá stránka osobnosti.

Poslední rys Šibalovy osobnosti představuje jeho posvátné a obscénní kutilství, nebo-li „brikoláž“. William J. Hynes vychází z definice „brikoláž“ Clauda Lévi-Strausse v díle *Myšlení přírodních národů (La Pensée sauvage, 1962)*. Zde Lévi-Strauss zmiňuje existenci dvou různých způsobů vědeckého myšlení, které představují dvě různé strategie myšlení a nikoliv odlišná stadia vývoje lidského ducha: kutilské myšlení, které odpovídá rovině vnímání, představivosti a smyslové intuici, zpodobňuje s myšlením mýtickým, a proti němu klade vědecké myšlení, které je smyslové intuici vzdálenější. *„Jakékoli utřídění je lepší než chaos“* (Lévi-Strauss 1996, s. 31). Kutil a vědec se od sebe odlišují způsobem zpracování vnějšího světa kolem nás. *„(...)vědec i domácí kutil jsou připraveni přijmout určité zprávy, ale v případě domácího kutila jde o zprávy (...) vyslané už předem a uskladněné (...). Vědec naproti tomu (...), počítá vždy s tím, že by z partnera, s nímž vede dialog, mohl vypáčit další zprávu (...), jejichž odpovědi by nebyly už předem odpověďmi pouze opakovanými“* (tamtéž, s. 37). *„Nuže, pro mytické myšlení je charakteristické, že se vyjadřuje pomocí souboru prostředků, jehož složení je dost*

bizarní, a který při vši rozsáhlosti zůstává přece jen omezený (...). Jeví se tak jako jakási intelektuální „kutilství“ (...)“ (tamtéž, s. 33). „Rozdíl mezi vědcem a domácím kutilem (...), jeden vytváří události (mění svět) pomocí struktur, druhý vytváří struktury pomocí událostí“ (tamtéž, s. 40).

Šibal prokazuje zručnost a vynalézavost, dokáže spojit objekty do nové podoby. Za účelem dostat se ze zapletené situace plné nepříjemností je schopen překročit tabu, obzvláště tabu sexuální, alimentární nebo skatologická, dokáže projít membránou jednoho světa do jiného a přitom použije několika nástrojů z kutilské kuchyně.

Šibalovo chování a jeho vztah ke světu nastíněný ve zmíněných teoriích této kapitoly, mohou představovat bytost žijící na prahu bytí, bytost prahovou, tedy bytost žijící ve stavu liminality. Tuto kapitolu uzavřeme koncepcí liminality představenou skotským antropologem *Victorem Witter Turnerem* (1920 - 1983) v jeho díle *Průběh rituálu* (*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, 1969). Turner se podrobněji věnoval a rozšířil analytický rámec rituálů přechodu (rites de passage) francouzského folkloristy *Arnolda van Gennepa* (1873 – 1957) v jeho díle *Přechodové rituály* (*Les Rites de Passage*, 1909). Van Gennep definoval rites de passage jako rituály, „*kteřé se při rozboru dělí na rituály odluky, rituály pomezí a rituály sloučení*“ (Gennep 1997, s. 19). První fáze (odloučení) označuje symbolické chování, kdy jedinec nebo skupina jsou vytrženi ze své současné pevné pozice ve společnosti, kultuře nebo oboru. Následuje druhá fáze (přechodné období). „*Během přechodného „liminálního“ období, jsou vlastnosti subjektu rituálu („přecházejícího“) nejasné. Prochází kulturní oblastí, která nemá žádné atributy minulého ani nadcházejícího stavu*“ (Turner 2004, s. 95). V poslední fázi (znovuzačlenění nebo přijetí) je subjekt rituálu znovu navrácen zpět do společnosti a přechod je uzavřen. Turnera z těchto tří fází zajímala nejvíce druhá, dramatická fáze, ve které se odehrává klíčový střet každodenních norem.

Rysy liminality nebo liminální osoby („člověka na prahu“) se vymykají svojí nejasností jakékoliv síti klasifikací. „*Liminální bytosti nejsou ani tady ani tam, nacházejí se mezi postaveními určenými a uspořádanými zákony, zvyklostmi, konvencemi a obřady. Jejich nejasné a neurčité rysy jsou v mnoha společnostech, jež ritualizují společenské a kulturní přechody, vyjádřeny rozličnými symboly. Liminalita je tedy často přirovnávána ke smrti, k pobytu v lůně, k neviditelnosti, temnotě, bisexualitě, k divočině nebo k zatmění Slunce či Měsíce*“ (tamtéž, s. 96). Jedinec je umístěn do „mezipostavení“ určené a uspořádané zákony a toto místo, tento mezi-prostor, mu nyní náleží. „*Liminální bytosti, např. novicové při iniciaci (...), mohou být znázorněni jako lidé, kterým nic nepatří.*

Mohou být přestrojeni za netvory, mít na sobě pouze kousek látky nebo být dokonce úplně nazí na znamení toho, že jako liminální osoby nemají žádné postavení, majetek, nemají odznaky moci, sekulární oděv, jenž by označoval hodnost nebo postavení, ani místo v příbuzenském systému“ (tamtéž, s. 96).

Tyto charakteristiky lze vztáhnout i na bytost Šibala, kterého svým chováním a nejasnou povahou nelze zařadit do sociálních kategorií, neboť není svázán žádnými pravidly chování a jednání. Je v meziprostoru, kterým může procházet tam a zpět, překračovat hranice a tabu a vnášet chaos i řád zároveň. *„Přechod od nižšího k vyššímu postavení vede přes prázdné místo, kde neexistuje žádný status. (...) protiklady se navzájem formují a jsou na sobě vzájemně závislé“ (tamtéž, s. 98).*

Turner připodobnil rituální stav liminality k sociálnímu modelu *communitas*. Postavil vedle sebe dva sociální systémy, strukturu a *communitas*, kde každý plní odlišné funkce. *„Je to jako by tu existovaly dva hlavní „modely“ lidských vztahů, které stojí vedle sebe a střídají se“ (tamtéž, s. 97).* První model představuje společnost jako systém strukturovaný, diferencovaný a hierarchický dle politicko-právně-hospodářských pozic, které rozdělují lidi podle kritérií „více“ nebo „méně“. Druhý systém *communitas*, představuje stav liminality, neboť společnost se v *communitas* chová jako *„(...) nestruturovaný nebo rudimentárně strukturovaný a relativně nediferencovaný comitatus, skupinu nebo dokonce společenství jedinců, jež jsou si rovni, kteří se společně podřizují obecné autoritě starších z hlediska rituálu“ (tamtéž, s. 97).* Jedná se tedy o společenství jedinců, kteří jsou si rovni, nic jim nepatří a jejich postavení je v jednotném stavu.

Turner pojímal oba dva modely lidských vztahů nikoliv jako rozlišování na „sekulární“ a „sagrální“, nýbrž jako dva vedle sebe existující systémy, které se střídají. *„Z toho všeho usuzuji, že pro jednotlivce i skupiny je společenský život druhem dialektického procesu, který zahrnuje po sobě následující prožitky vyššího i nižšího postavení, communitas i struktury, stejnorodosti i odlišnosti, rovnosti i nerovnosti. Přechod od nižšího k vyššímu vede přes prázdné místo, kde neexistuje žádný status. V průběhu tohoto procesu se protiklady navzájem formují a jsou na sobě vzájemně závislé. (...) Jinými slovy, v životě každého člověka se střídají prožitky struktury a communitas, stavy a přechody“ (tamtéž, s. 98).*

Liminální členové tohoto společenství žijí v prostoru bez časovosti, kde existuje jenom „*ted' a nyní*“. Tak i Šibal žije v přítomnosti, bez přemítání nad svými důsledky,

veden pouze svými chutěmi, který je nositelem chaosu, změn a je hrozbou establishmentu.

Turner dále nacházel existenci tzv. institucionalizované liminality. Tu lze nalézt v mnišských řádech po celém světě, i uvnitř politického rámce v podobě dvorního šaška. Max Gluckman píše: „*Dvorní šašek fungoval jako privilegovaný soudce morálky, který si směl utahovat z krále a dvořanů nebo majitele panství. (...) V systému, kde jiní stěží mohli kárat hlavu politické jednotky, můžeme najít institucionalizovaného šprýmaře, jenž pracuje jako nejvyšší bod jednotky ... jako šprýmař, který může vyjádřit morální pobouření*“ (tamtéž, s. 108). Turner dodává: „*Zdá se, že tyto osoby zastupující chudé a znetvořené symbolizují morální hodnoty communitas stojící proti donucovací moci nejvyšších politických vládců*“ (tamtéž, s. 109). Tyto institucionalizované postavy mohly urazit i nejvýše postaveného, aby tak došlo k „odreagování“ případného napětí. „*Lidová literatura se hemží symbolickými postavami jako jsou „svatí žebráci“, „třetí synové“, „malí krejčíci“ a „hlupáčci“, kteří zbabývají držitele vysokých hodností a úřadů jejich honosnosti a sesazují je na úroveň obyčejných lidí a běžných smrtelníků*“ (tamtéž, s. 109). To lze velmi dobře vidět na rituálech zvýšení a převrácení statusu, „*Z poznávacího hlediska nic nezvýrazňuje pravidelnost tak dobře jako absurdita či paradox. Emocionálně nedokáže člověka nic uspokojit lépe, než výstřední nebo dočasně povolené jinak zakázané chování. Rituály převrácení statusu zahrnují oba tyto rysy. Tím, že z vysokého učiní nízké a z nízkého vysoké, znovu upevňují princip hierarchie. Tím, že nízké postavení napodobují, někdy až karikují, chování vysoko postavených a omezují iniciativu hrdých, podtrhují rozumnost každodenního kulturně předvídatelného vzájemného chování rozličných společenských tříd*“ (tamtéž, s. 168).

Ačkoliv se Turner ve svém díle nezmiňuje přímo o postavě Šibala, lze stav liminality považovat za evidentní pro Šibala. Jeho porušování tabu, stejně tak i role kulturního hrdiny, podvodníka i podváděného, zloducha i nositele hodnot, existence mezi kategoriemi uvnitř sociálního uspořádání, to vše mu dovoluje pohybovat se tam a zpět mezi extrémními polaritami života.

Šibal na jedné straně hranice překračuje, zároveň však vytváří hranice nové. Je autorem i mediátorem vzdálenosti mezi nebem a zemí, mezi bohy a lidmi, poslem bohů i řešitelem problémů, které sám způsobuje. „*(...) tvorba hranic a přechod hranic jsou spjaty do jednoho a téhož, a nejlepším způsobem, jak Šibala popsat, lze jednoduše říci tak, že hranice jsou tam, kde je nalezen on – někdy jako ten, kdo rýsuje linii, jindy ji překračuje, vymazává nebo s ní pohybuje (...)*“ (Hyde 1998, s. 7).

Všechny charakteristiky Šibala, veškeré teorie, které jsou v této kapitole ukázány, vyjevují jeden společný znak, jedno popisné kritérium pro Šibala, tím je jeho liminální rys. Liminalita a prahovost je Šibalův základní modus bytí. Tento modus však není charakteristický jenom pro postavu Šibala, nýbrž i člověka samého. A tak, hovoříme-li o Šibalovi, zároveň s ním zmiňujeme i člověka. Prahovost, liminalita je tudíž cestou člověka.

2. Kmen Winnebago v zrcadle dějin a prostoru

„Říká se, že je vždycky dobré konat dobro.“

(Winnebažský indián Sam Útočící Had)

~~~

### 2. 1. Geograficko - historický prostor

Na území Severní Ameriky se vyskytují tři nejpočetnější indiánské národy, jejichž příslušníků dosud hovoří původním jazykem. Jedná se o Navahy, Vraní indiány a Soluxe (Dakoty)<sup>5</sup>. Dle nejnovějších lingvistických výzkumů je jazyk Siouxů tvořen pěti dialekty: Teton (Lakhóta), Santee-Sisseton a Yankton-Yanktonai (Dakhóta), které jsou vzájemně zcela srozumitelné, a dále Assiniboine a Stoney (Nakhóta).

Dialekt Teton tvoří západní, tradičně nejpočetnější skupinu, Yankton-Yanktonai žili naopak nejvýchodněji. Assiniboinové se od vlastních Siouxů oddělili před rokem 1640 a jsou tedy pro první tři dialekty méně srozumitelné. Stoney je historicky blízký dialektu Assiniboine, je však téměř nesrozumitelný všem ostatním a stojí na pokraji přechodu k samostatnému jazyku. Nicméně Lakhóta, Dakhóta a Nakhóta tvoří z hlediska jazykového, kulturního a historického jeden společný národ (Ullrich 2002). Do této jazykové rodiny Siouxů dále patří jazyky těchto kmenů: Omahové, Ponkové, Kansové, Quapawové, Mandanové, Winnebagové, Hidatsové<sup>6</sup>, Absarokové<sup>7</sup>, Iowa, Oto a Missouriia.

---

<sup>5</sup> Pojem Sioux pochází z jazyka Odžibvejů, kteří své nepřátele Siouxe (Dakoty) nazývali „*Nadowe-is-iw-ug*“. (*Nadowe* – zn. nepřítel, zmije; *is* – tvoří zdvojnásobinu; *iw-ug* – zn. „oni jsou“). Poprvé tento termín zaznamenali Francouzi jako „*Nadowesious*“, nebo „*Naduesiu*“ a později byl zkrácen na „*Sioux*“. Hanlivý původ jména byl během 200 let zapomenut. I tak ho většina Lakotů, Dakotů a Nakotů odmítá kvůli jeho cizímu původu. Dnes je termín „*sioux*“ užíván při neformálních situacích samotnými Indiány, při formálních situacích se však člení na Lakota, Dakota, Nakota (Ullrich 2002).

<sup>6</sup> Známí též pod názvem *Gros Ventres* („Břicháčci“) (Purvis 2004).

<sup>7</sup> Známí též jako Vraní Indiáni (tamtéž).

Winnebagové patří tedy mezi početnou skupinu siouxsy mluvících kmenů, kteří obývali oblast od Jižní Karolíny po dolní tok řeky Mississippi na sever, a na západě od státu Wisconsin, Severní a Jižní Dakota až po provincie Saskatchewan a Alberta v západní Kanadě. Střed siouxské civilizace se kdysi pravděpodobně nacházel kolem řeky Mississippi, jižně a východně od města Saint Louis.

Samotní Winnebagové jsou jazykově a kulturně velmi úzce spojeni se siouxskými kmeny žijícími ve státě Iowa, v jihovýchodní Nebrasce a v oblasti jižní, kde žily kmeny Oto, Iowa, Omaha a Osedžové.

Winnebagové nazývají sami sebe „*Hotcangara*“ (Radin 1973, s. 5). Tento termín byl mnohokrát překládán a interpretován. Dle Jamese Owen Dorseye termín v překladu znamená „*Lidé původního jazyka*“, dle jiných pozorovatelů znamená „*Lidé velké ryby*“<sup>8</sup> (tamtéž, s. 5).

První, kdo přišel do styku s Winnebagy blízko Hořejšího jezera, byl francouzský badatel *Samuel de Champlain* (1580 – 1635), který přijel do regionu Velkých jezer roku 1614. V té době bylo Winnebagů co do počtu asi 3 800 (Purvis 2004). Winnebagové byli poprvé objeveni u Červených břehů při pobřeží Green Bay o 20 let později Francouzem *Jean Nicoletem* (1598 – 1618), který navštívil tuto oblast jako zástupce guvernéra Samuela de Champlaina.

Winnebažské obývání oblasti dnešního Wisconsinu je velmi těžké určit. Dle archeologických nálezů přišli do této oblasti pravděpodobně ve 14. stol. n. l. (Radin 2002). Jejich mateřská země tedy leží mezi Green Bay a jezerem Winnebago na severovýchodě Wisconsinu. Dále, dle archeologických nálezů, lze usoudit, že Winnebagové postupovali společně s kmeny Oto a Iowa na sever a vstoupili na území Wisconsinu na jeho jihozápadním konci a severozápadním okraji státu Illinois. Tento postup směrem na sever přinesl Winnebagům konflikty s tamějšími žijícími kmeny středních Algonkinů, což vedlo mezi roky 1630 – 1701 k rozpoutání četných tzv. Bobřích válek<sup>9</sup>. Tyto války byly důsledkem celkové složité situace, která vyplynula na

---

<sup>8</sup> „*Dorseyův výklad (...) je jistě špatným (...). Je pravda, že pojem ho může znamenat „jazyk“, ale trunk může znamenat pouze jednu jedinou věc, a to „velký, skutečný“. Je nalezen s počtem zvířecích jmen, jako ketcunk, „želva“, a cvnkcunk, „vlk“. To přímo koresponduje s dakotským tank, „rozsáhlý“. Ho znamená „ryba“ ve Winnebago. Název Winnebago, jak je dobře znám, je algonkinského původu“ (Radin 1973, s. 5).*

<sup>9</sup> V této době byla největší poptávka po bobřích kožešinách potřebných k výrobě trvanlivých klobouků odolných proti vodě. V 60. letech 17. stol. už bylo ve třinácti koloniích málo bobrů a nejlepší loviště ležela u Velkých jezer (Purvis 2004). Coureurs De Bois, nebo-li lesní běžci, jak nazývali francouzští Kanadčané

jedné straně z kontaktů Evropanů s místními indiány, a zároveň mezi samotnými indiánskými kmeny, nucenými migrovat a hájit území. Řadu bobřích válek vedli Irokézové, aby ovládli obchod s kožešinami. Irokézská konfederace vedla celkem pět tažení proti svým konkurentům v obchodě s kožešinami. Během těchto válek Winnebagové málem vyhynuli.

Bobří války zahájili Irokézové krádežemi huronských dodávek kožešin posílaných údolím sv. Vavřince a přes Velká jezera od srpna 1642 do 14. července 1645, kdy došlo k příměří. Válka opět vypukla v říjnu 1646, která vyvrcholila v březnu 1649, kdy asi tisíc Irokézů přepadlo Hurony v Ontariu, zabilo 300 bojovníků a zahnilo nepřátele do pustiny, kde jich snad 10 000 zemřelo hlady (Purvis 2004). V prosinci Irokézové zdecimovali Petuny, kteří poskytli útočiště mnohým huronským uprchlíkům.

První uprchlíci z těchto válek, kteří dorazili do Wisconsinu, byla skupina Potawatomiů. Ti se pokusili usadit blízko Green Bay roku 1641, avšak Winnebagové na ně okamžitě zaútočili a do roku 1642 je zahnali severně k hornímu Michiganu. Zbylí Potawatomiové se brzy spojili s ostatními dříve příchozími kmeny a uprchlické kmeny se sjednotily. Winnebagové usoudili, že tuto situaci lze řešit pouze válkou se zaměřením zvláště proti Foxům. Válka skončila pro Winnebagy pohromou. Když Winnebagové na svých kanoích přeplouvali jezero Winnebago, aby zaútočili na Foxy, zastihla je bouře a asi 500 vojáků utonulo (Sultzman, b. v.). Tři největší skupiny Winnebagů se spojily do jedné vesnice (tradiční obranný způsob v období válek), která se stala smrtící pastí díky epidemii, jež se mezi Winnebagy rozšířila a oslabil celý kmen.

Po této události zůstalo asi 1,500 vojáků a 4,500 lidí (tamtéž). Zesláblost vlivem epidemií a hladovění znemožňovala sbírat plody. Mezi Winnebagy a indiány Illinois existovalo dlouhé vzájemné nepřátelství, nicméně z důvodů potřeby vytvořit alianci proti nově příchozím, kteří přecházeli přes území Illinois, nebo ze soucitu nad starým nepřítelem, poslali Illinoové na pomoc Winnebagům své vojáky a potraviny. Byla to však vážná chyba. Winnebagové vojáky přivítali a uspořádali pro ně oslavu, ale uprostřed tance a oslav tajně Illinoům utřeli tětivy luků a zabili je, čímž chtěli „utišit“ duše winnebažských bojovníků zabitých v předešlých bojích s Indiány Illinois (tamtéž).

Než se Illinoové dozvěděli, co se jejich vojákům stalo, stihli se Winnebagové prozřetelně přestěhovat na ostrov uprostřed jezera, kde si postavili pevnost, aby se tak

---

své nákupčí kožešin, žili mezi indiány a byli pojítkem mezi nimi a montrealskými obchodníky s kožešinami. Jejich poloindiánští potomci tvořili míšeneckou rasu mesticů (tamtéž).

pojistili před případnými útoky Illinooů. Nicméně v zimě, když jezero zamrzlo, uspořádali Illinoové válečnou výpravu a vydali se napadnout winnebažskou vesnici. Ta však byla prázdná, neboť Winnebagové byli na zimním lovu. Illinoové je stopovali a po čase sledování Winnebagy napadli a málem rozdrtili. Několik jich uprchlo, aby našli útočiště u Menominiů, někteří se stali vězni a otroky Illinooů, ostatní přežili a drželi kmen Winnebago dále. Mezi těmito dvěma kmeny setrvávalo napětí i nadále.

Winnebagové byli vlivem bobřích válek nuceni neustále hájit svá území proti návalu ostatních indiánských imigrantů, kteří byli nuceni opouštět svoji domovinu. Proto byli Winnebagové svým odporem proti příchodu uprchlíků nenáviděni samotnými uprchlíky.

V tomto prvním období bobřích válek roku 1651 Irokézové rozprášili neutrály z Ontaria. Když tak připravili zkázu třem kmenům, uzavřeli Irokézové dne 5. listopadu 1653 mír s Francouzi. Druhé tažení v bobřích válkách, které vedli Irokézové, bylo od poloviny roku 1654 do 1656, kdy Irokézové rozehnali ohijské Erie, po nichž nezbylo ani stopy. Jejich třetí tažení začalo ještě téhož roku, kdy Irokézové napadli různé algonkinské indiány na březích Huronského jezera, a také Francouze v St. Lawrence. Mezi léty 1658 až 1664 Irokézové vedli nájezdy a pronásledování, dokud Francouzi nezávažně a neposlali nakonec vojenský regiment do Quebecu jednat s Irokézy. Jejich útok do irokézské vlasti zapříčinil vytvořit alianci mezi Brity a Irokézy, což představovalo počátek britsko - francouzských bojů nad kontrolou Severní Ameriky. Francouzské jednotky zpusťily Irokézům roku 1666 jejich osady a v červnu 1667 je donutily k míru. Čtvrté irokézské tažení bylo od dubna 1663 do roku 1675, kdy Irokézové bojovali se Susquehanny z Pensylvánie, kteří uprchli na jih a koncem 70. let se rozptýlili.

Bobří války se opět rozhořely na jihu roku 1680 mezi indiány Irokézů a Illinoi. Irokézové je napadli, několik set jich zajali a po dvou letech bojů vedlo Illinoiské indiány téměř ke genocidě. Roku 1683 přepadli Irokézové Ottawské indiány nedaleko Mackinacu v Michiganu a neúspěšně obléhali Francouze ve Fort St. Louis v horní části řeky Illinois (21. – 27. března 1684). Francouzi zesílili své pevnosti, poskytli zbraně svým spojencům a zorganizovali spojení za účelem boje proti Irokézům.

Spojenci zaútočili roku 1687 a do roku 1690 byli Irokézové v obraně a stáhli se ke své domovině poblíž New Yorku. Neustálé boje a epidemie zredukovalo členství v irokézském kmeni na počet 8 600 osob roku 1691 (Purvis 2004).

Ve stejnou dobu se vedly boje mezi Británií a Francií v tzv. Válce krále Viléma (1689 - 1697). Boje a konflikty však pokračovaly, dokud nebyl podepsán roku 1701 mír, který předal Francouzům a jejich spojencům kontrolu nad územím Velkých jezer. To mělo pro

Winnebagy velký přínos, neboť uprchlíci začali s poraženými Irokézy opouštět Wisconsin a šli za novými domovy. Vymizela přelidněnost a soutěžení o zdroje, a Winnebagové znovu nabyli svých domovů.

Roku 1701 bylo povoleno postavit v Detroitu pevnost Pontchartrain pro obchod s kmeny z Velkých jezer. Každý kmen v regionu byl pozván, aby se přestěhoval do Detroitu, nicméně výsledkem bylo přelidnění a válčení mezi dřívějšími spojenci. Spíše než řešení problému vneslo napětí, které setrvalo ve francouzské alianci a roku 1712 vypukla První válka Foxů (1712 - 1716).

Vlivem konfrontací se sousedními kmeny zaútočili Foxové, Kockapoové a Mascoutenové na Francouze v pevnosti Pontchartrain. Uprostřed obklíčení přispěchali na pomoc Francouzům Ottawové, Huroni a Potawatomiové a společně porazili Foxe. Když se válka Francouzů a Foxů posunula na západ, Winnebagové setrvali v neutralitě. Později Francouzi nabídli mír, který Foxové přijali. Boj byl ukončen, nicméně žádná strana nedůvěřovala druhé.

Ve Druhé válce Foxů (1728 - 1737) se Winnebagové připojili k Francouzům. Během zimy 1729 zaútočila kombinovaná vojenská výprava Winnebagů, Menominiů a Odžibvejů na loveckou výpravu Foxů. Francouzi mezitím znovu obsadili svoji starou pevnost La Baye, aby válčili proti Foxům. Winnebagové se ukryli poblíž Green Bay, kde si postavili pevnost na ostrově řeky Fox River. Foxové napadli Winnebagy, ale pevnost byla příliš silná pro přímý útok, a tak Winnebagové zůstali v obležení. Foxové nakonec obléhání nechali a roku 1730 se rozhodli opustit Wisconsin a uprchnout východně k Irokézům. Francouzi je se svými spojenci dostihli v severním Illinois a skoro je rozdrtili. Několik Foxů našlo úkryt společně se Sauky poblíž Green Bay, avšak Francouzi se rozhodli Foxe dopadnout. Roku 1734 vyslali expedici, aby požádala Sauky o kapitulaci Foxů. To bylo odmítnuto a v bitvě, která následovala, byl francouzský velitel zabit. Ve zmatku Saukové a Foxové unikli a přešli západně od Mississippi do Iowy. Další francouzská expedice proti nim roku 1736 rovněž neuspěla a na konferenci v Montrealu během jara 1737 Winnebagové a Menominiové požádali, aby Francie udělila Foxům milost. O totéž požádali Potawatomiové a Ottawové za Sauky. Francouzi neochotně souhlasili a utvořili mír. Odchod Foxů a Sauků z Wisconsinu poskytl Winnebagům příležitost rozšířit svá území na jih a západ. Ačkoliv někteří Winnebagové setrvali v sousedství Green Bay po roce 1741, mnozí z nich přesunuli své vesnice do vnitrozemí. Jelikož se živočišná populace poblíž Green Bay již nikdy nezotavila z napětí kladeného na ně od roku 1600, byli Winnebagové donuceni konat delší cesty do

vnitrozemí, aby sami sebe uživilí a našli rovněž kožešiny potřebné pro obchod s Francouzi. Ačkoliv Dakotové a Odžibvejové byli ve válce se všemi ostatními nad loveckým teritoriím v západním Wisconsinu, nikdo neměl námitek proti winnebažským lovcům v této oblasti. Menominiové užívali té samé imunity, ale v jejich případě byli Foxové a Saukové vážnou hrozbou. Winnebagové byli schopni upevnit přátelské vztahy s Foxy a Sauky po roce 1737, Menominiové nikoliv.

Na počátku Sedmileté války (1755 - 1763) šli Winnebagové opět na východ, aby bojovali po boku Francouzů proti Britům. Pomohli Francouzům porazit v bitvě britského generálmajora Edwarda Braddocka v pevnosti Fort Duquesne a rovněž bojovali v Oswegu a ve francouzském vojenském tažení v severním New Yorku roku 1757. Zaplatili však vysokou cenu, když se nakazili neštovicemi v pevnosti Fort William Henry a přinesli je zpět do svých vesnic. Neštovice rychle zachvátily celou oblast Velkých jezer. Mezitím se britská blokáda pokusila zastavit francouzský obchod, což vedlo ke ztrátě kontroly Francouzů nad jejich spojenci. Během zimy roku 1758 vedlo povstání Menominiů v Green Bay k zabití 22 francouzských vojáků. Britové dobyli Quebec v září 1759 a roku 1761 okupovali britští vojáci Green Bay.

Na počátku Pontiakovy rebelie<sup>10</sup> roku 1763 zaslali Britům Winnebagové (rovněž i Menominiové, Saukové, Foxové, Iowové a Ottawové) mušlí pásky jako symbol oddanosti. Pontiakovy války skončily a Pontiac zostuzen svými lidmi opustil po zpevu míru s Brity roku 1766 svoji vesnici poblíž Detroitu a přesunul se do severního Illinois, kde měl své oddané následovníky. Roku 1769 byl zavražděn svým synovcem. Skoro všechny kmeny staré francouzské aliance se sjednotily ve válce proti Illinoiům, kteří byli skoro vyhubeni. Po dlouhé době se Winnebagové dočkali pomsty vůči Illinoiům. Vítězové poté obsadili převážnou část illinoiského teritoria a Winnebagové dostali podíl severozápadní Illinois, který byl bohatý na grafitová naleziště.

Během dalších padesáti let se Winnebagové spojili s Brity v boji proti Španělům a Američanům ve Válce za nezávislost USA (1775 - 1783), tzv. Revoluční válka, a proti

---

<sup>10</sup> Roku 1763 vytvořil vůdce Ottawů Pontiac spojenecký svazek indiánů nespokojených s budováním britských armádních pevností jižně od Velkých jezer. Indiáni postupně obléhali jednotlivé pevnosti. Obléhání začalo 16. května 1763, kdy Wyandotové vypálili Fort Sandusky v Ohio a války v údolí východního Ohia v skončily, když plukovník Henry Bouquet zvítězil v bitvě u Bushy Run 5. – 6. 1763 a rozehnal obležení u Fort Pittu, kde od 22. 6. 1763 odolávali 900 indiánům po 19 dní. Pontiac obléhal pět měsíců (květen – říjen 1763) Fort Detroit marně. Jeho odpor podlomil vůli indiánů pokračovat v boji a většina západních indiánů od něho dezertovala (Purvis 2004).

Američanům ve Válce z 1812 (1812 - 1814). V mezidobí obou válek se stalo to, že Foxové a Saukové odmítli uznat smlouvu z roku 1804, ve které Saukové postoupili svá illinoiská území USA, ale bylo jim povoleno tam zůstat, dokud oblast nebude zpřístupněna osídlení. Jejich nespokojenost vedla k tomu, že se stali nepřátelští vůči Američanům a mnozí Saukové bojovali jako spojenci Britů ve Válce z 1812. Winnebagové byli znepokojeni kvůli svým grafitovým nalezištím na jejich území v severozápadním Illinois. Roku 1788 Foxové povolili Julienu Dubuque, francouzskému Kanadánovi z Michilimackinac, aby si otevřel grafitový důl blízko města Iowa. Dubuque získal roku 1796 španělskou územní dotaci k tomuto nalezišti a zbohatnul z kožešinového obchodu a grafitové těžby. Po jeho smrti roku 1810 se pokusili věřitelé a územní spekulanti ze St. Louis zmocnit jeho držav, čemuž Foxové a Saukové zabránili tím, že nechali vyhořet do základů Dubuquesovy budovy. Pocit ohrožení z amerického převzetí kontroly vzrůstal.

Roku 1809 naslouchali Winnebagové s velkým zájmem náboženství Tenskwatawa<sup>11</sup>, příslušníka kmene Šóníů, jenž vybízel k jednotě. Během krátké doby se Winnebagové stali jedněmi z nejmilitantnějších členů proti Američanům.

Winnebagové roku 1810 pravidelně navštěvovali v Indianě Prorokovo město, Tippecanoe, a dokonce zřídili poblíž stálou vesnici Village du Puant. Tekumseh, bratr Tenskwatawy, šel na podzim 1811 na jih, aby nabral jižní kmeny proti Američanům. Během jeho nepřítomnosti zaútočili Potawatomiové na americké osady v Illinois a začali tak pohraniční válku. William Henry Harrison, guvernér Indiany, zorganizoval armádu a v listopadu vpochodoval do Prorokova města. Tenskwatawa ignoroval bratrovy instrukce, které nakazovaly vyvarovat se konfrontacím s Američany během jeho nepřítomnosti, a nařídil vojákům zaútočit. Winnebagové utrpěli těžké ztráty v bitvě u Tippecanoe, avšak vojenská porážka nebyla skoro tak důležitá jako poškození pověsti Tenskwatawy jako proroka. Rozhněvaní winnebažští vojáci ho drželi ve vazbě po dobu dvou týdnů a málem ho zabili. Když se Tekumseh v lednu 1812 vrátil, jeho společenství bylo v chaosu, avšak byl schopen ho znovu postavit a znovu získat loajalitu Winnebagů. S propuknutím Války z 1812 (1812 - 1814) v červnu byli Winnebagové oporou Tekumsehovi a Britům.

---

<sup>11</sup> Tenskwatawa prošel roku 1805 náboženskou obrodou a prohlásil se prorokem hnutí usilujícího o novou morálku a zastavení dalšího pronikání Angloameričanů. Získal množství stoupenců, když správně předpověděl úplné sluneční zatmění roku 1806, ale do čela hnutí se stále výrazněji dostával jeho bratr Tekumseh. Jeho prestiží otřásl, když vybízel k nepředloženému útoku na jednotky USA, který skončil velkou porážkou u Tippecanoe Creek (Purvis 2004).

Společně s Foxy, Sauky a Potawatomii obléhali Winnebagové Fort Madison a přinutili je v roce 1813 k odstupu. Winnebažství bojovníci též bojovali jako část Tekumsehových posil v Maumee Rapids a řece River Raisi v Ohio a Michiganu. Po zabití Tekumseha v bitvě na Temži (říjen 1813) spojili Winnebagové pětset vojáků z horních Velkých jezer, aby pomohli Britům zmařit Američanům pokus znovuzískat Fort Michilimackinac v srpnu 1814. Válka z roku 1812 skončila na mrtvém bodě mezi Brity a Američany, ale kmeny Velkých jezer a Ohio Valley byly totálně přemoženy. Winnebagové uzavřeli s Američany mír v St. Louis v červnu 1816. Jejich první smlouva se Spojenými Státy nezahrnovala územní postoupení a vyzvala obě strany k odpuštění a zapomenutí škod utrpěných během války. Winnebagové zachovali členství v dohodě, ale zůstali nepřátelští. Povolili Američanům cestovat přes jejich teritorium od Mississippi k stezce Foxů, avšak vybírali za to mýtné.

Během dalších patnácti let byli Winnebagové donuceni vzdát se mnoha svých území. Prvním cílem byla grafitová ložiska v severozápadním Illinois, kdy vypukla „grafitová horečka“. Američané se rozhodli uplatnit svá práva. Vládní zástupci prohlásili jejich jednání za bezprávné, avšak neučinili žádné kroky v zabránění zásahů. Winnebagové byli nuceni bránit svá území. Jejich vojenský odpor, tzv. Winnebažská válka (1827), byl veden winnebažským prorokem Bílý oblak a válečným náčelníkem Rudý pták. Boj začal v létě 1827, když se rozšířily zprávy, že armáda USA popravila dva Winnebagy. Rudý pták a další tři indiáni na tuto zprávu odpověděli 28. června 1827 zabitím dvou mužů a skalpováním malého děvčátka. Dne 30. června byli zabiti dva člunaři na Mississippi. Dalšími útoky Winnebagové zabili několik osadníků podél dolního proudu řeky Wisconsin a takovéto útoky se šířily až poblíž grafitových dolů blízko Galeny v Illinois. Vraždy měly za následek hromadnou mobilizaci milice ve Wisconsinu a Illinois. Vojáci zaútočili severně od Jefferson Barracks v St. Louis a do srpna bylo po bojích. Čelit válce, kterou Winnebagové nemohli vyhrát, předešel Rudý pták a Bílý oblak tím, že se oba vzdali, aby zachránili své lidi. Rudý pták zemřel ve vězení Prairie du Chien, Bílému oblaku byla prezidentem udělena milost a byl propuštěn. Mezitím, ve smlouvě podepsané v Green Bay v srpnu 1828, Winnebagové (Odžibvejové, Potawatomiové a Ottawové) postoupili severní Illinois za 540,000 dolarů (Sultzman, b. v.).

Mnozí Saukové a Foxové odmítali smlouvu z roku 1804, podle níž postoupili svá území na východ od Mississippi, a žili dál na severovýchodě Illinois a jihovýchodě Wisconsinu. Illinois se stal státem roku 1818 a během deseti let vznikaly tlaky k odsunu indiánů. Saucký náčelník Černý jestřáb žijící v Rock Island odmítnul posun, ale poté, co

Menominiové a Dakotové zavraždili patnáct náčelníků Foxů, zdála se být válka nevyhnutelnou. Černý jestřáb odvedl své lidi západně do Iowy, aby ochránil vesnice Foxů a Sauků před útoky Dakotů, které se však nikdy nekonaly. Když se vracel zpět do Illinois, Američané odmítli dovolit mu znovu přejít Mississippi.

Během zimy 1831 - 1832 se válečný náčelník Černý jestřáb usadil na východě Iowa. Naslouchal diskusím svého přítele Neapope i winnebažského Proroka (Bílý oblak) kteří ho přesvědčovali o tom, že Britové a další kmeny jsou připraveni bojovat proti Američanům. Zjara Černý jestřáb vzdorovitě přešel řeku do státu Illinois a vyvolal tak Válku Černého jestřába (1832). Na pomoc mu však nikdo nepřišel, pouze několik Potawatomiů a malé množství Winnebagů se vzpoury účastnilo. Sledován armádou a illinoiskou domobranou, stáhnul se Černý jestřáb k Wisconsinu v naději, že bude v bezpečí mezi Winnebagy nebo Odžibveji. Většina Winnebagů mu však odmítla pomoci a nechtěla mít s touto záležitostí nic společného. To donutilo Černého jestřába obrátit se zpět do Iowy. To však nikdy neuskutečnil. Chycen mezi americkou armádou a dělový člun při ústí řeky Bad Axe River byli Saukové zmasakrováni.

Černý jestřáb před bitvou unikl a uprchl na sever. Byl polapen winnebažským náčelníkem Spoon Decorah (Choukeka), přítelem Američanů, který ho dopravil indiánskému zmocněnci do Prairie du Chien. Avšak mezi Američany se projevilo podezření, že Winnebagové spolupracují s Černým jestřábem. Za tvrdých podmínek smlouvy dohodnuté s generálem Winfiled Scottem ve Fort Armstrong v září 1832 Winnebagové postoupili svá území na východ od Mississippi a souhlasili s pohybem do Neutrální Oblasti na severovýchodě Iowy. Obdrželi 270,000 dolarů (10,000/ročně po dobu 27 let) a byli požádáni, aby vydali několik svých kmenových mužů obviněných ze zavraždění bílých během války. Osídlování se posléze přesunulo do jižního Wisconsinu, ale Winnebagové nadále zůstávali ve svých starých oblastech, zejména kvůli nepřátelství mezi Foxy a Sauky kvůli winnebažské chybě pomoci jim během Války Černého jestřába (tamtéž).

Roku 1836 zasáhla Winnebagy epidemie planých neštovic, která zahubila nejméně 500 lidí a jejich počet klesl ze 4 500 (1843) na 2 500 (1852) a 1 200 (1865) (Purvis 2004, s. 518). Dle smlouvy z roku 1845 vyměnili Winnebagové území Iowy za 800,000 akrů Long Prairie (Crow Wing River) rezervace v Minnesotě a obnos ve výši 190,000 dolarů (Sultzman, b. v.). Přesun ukončil obavy z Foxů a Sauků, nicméně vklínil Winnebagy mezi Dakoty a Odžibveje. Některým Winnebagům se podařilo setrvat na severovýchodě Iowy více než sto let, ale hlavní skupina se přestěhovala během let 1848 - 1849. Nová

lokace však byla nepohodlná od samého počátku nejen kvůli chudé půdě a krátkému období vegetace, ale rovněž proto, že Odžibvejové využívali tuto oblast jako zastávku k útokům na Dakoty.

Během roku 1862 při dakotském povstání v Minnesotě v oblasti River Valley bylo zabito přes 400 bělochů. Ačkoliv neměli Winnebagové s touto událostí co do činění, díky následkům přestala být Minnesota bezpečná. Winnebagové byli násilně shromážděni a deportováni parníkem po řece Mississippi a poté přes Missouri do rezervace Crow Creek v Jižní Dakotě, do opět špatných podmínek. Mnozí Winnebagové utekli, aby se vrátili zpět do Minnesoty a Wisconsinu. Dalších 1 2000 Winnebagů uteklo po řece Missouri, aby vyhledalo útočiště u Omahů ve východní Nebrasce.

Vláda nakonec akceptovala jejich přemístění a roku 1865 odkoupila od Omahů 40,000 akrů půdy, aby poskytla Winnebagům rezervaci. Život v Nebrasce nebyl jednoduchý a byl otevřen nájezdům Lakotů. Mnoho nebraských Winnebagů se dobrovolně připojilo jako vojenští průzkumníci proti Lakotům během roku 1868. Zatímco Winnebagové sloužili jako průzkumníci, Indiánský Úřad vymyslel plán přesídlení Winnebagů do Severní Dakoty jako klín mezi Lakoty a Mandany, Hidatsy a Arikary. Winnebagové to odmítli. Mezitím Winnebagové ve Wisconsinu byli zatýkáni a vraceni zpět do Nebrasky. Po deseti letech těchto neustálých manévřů nakonec vláda roku 1875 rezignovala, koupila hospodářská území pro Winnebagy, a nechala je, aby setrvali ve Wisconsinu, kam se polovina nebraských Winnebagů v osmdesátých letech 19. století navrátila. Další Winnebagové zůstali i nadále v Nebrasce, ačkoliv třetina jejich původních 40,000 akrů rezervace byla nakonec předána bělochům během přidělování parcel po roce 1887. Po dlouhém období rozptýlení a přesunů, se Winnebagové mohli navrátit zpět do své mateřské země Wisconsin. Winnebažské rezervace jsou dnes v 10 okresech ve Wisconsinu, kde ústředí sídlí v Dells a v Thurston County v Nebrasce.

*„Když Evropané poprvé navštívili winnebažské území (...), čítala populace Winnebagů okolo 20,000 členů. Evropané vnesli nemoci (...). Choroby, boje (...) a hladovění zapříčinili, že winnebažská populace klesla na dnešních 1,200 členů v Nebrasce a 1,600 ve Wisconsinu. Třetina těchto jedinců žije vně těchto rezervací ve velkoměstech a městech po celém území Spojených států“ (Smith 1993, s. 4).*

## 2. 2. Společenský řád kmene Winnebago

V této podkapitole rekonstruuji sociální strukturu indiánského kmene Winnebago - společnost s vlastní organizací a chápání řádu. Každá společnost specifickým způsobem vnímá sebe sama a ty, kteří jsou vně jejich vlastního kruhu, a vytváří hodnoty a normy, jež chrání a vymezují jednotlivce i celek. Struktura a podoba sociální organizace winnebažské společnosti byla prostoupena sakralitou a bezprostředním kontaktem s přírodním prostředím. Domovinou Winnebagů byla oblast Velkých jezer při severních hranicích Spojených států s Kanadou na území dnešního státu Wisconsin.

Nejvíce zdrojů pro získání informací k této podkapitole jsem čerpala ze záznamů Paula Radina, který strávil část svého života mezi indiány Winnebago, zvláště v letech 1908 - 1913. Poznal život i náboženství tohoto kmene z bezprostřední blízkosti svým účastným pozorováním a vytvořil velmi cenné záznamy, které ho proslavily jako největšího znalce winnebažského indiánského života a jejich mýtů.

Máme-li se dotknout postavy Šibala Wakdjunkagy, pak ve winnebažských mýtech vyniká tato postava jako sociopat, chodící anomálie a škodolibý škůdce. V určitých momentech vyprávění můžeme nabýt pocitu, že Šibal neprovádí nic zvláštního a nepřístojného, avšak z winnebažského úhlu pohledu je jeho chování naopak velmi nespolečenské a nemorální. Proto nejprve ukáží, jakou skupinu a jednotu Winnebagové tvořili, v jaké žili a pracovali.

### 2. 2. 1. Všeobecné sociální obyčeje

Životní pout' winnebažského indiána začala jeho narozením. Již v průběhu těhotenství musela nastávající matka důkladně dodržovat jistá omezení, která jí byla kladena. Nesměla například sama chodit lesem z obavy potkání hadů nebo jiných zvířat. Spatření takovýchto zvířat bylo předzvěstí neštěstí, které by padlo na těhotnou ženu. Žena měla zakázáno mít blízko sebe psy a kočky, nesměla během dne spát a každé ráno měla nařízeno omývat se studenou vodou. Musela dodržovat i jistá alimentární tabu.

Jakmile nastal čas porodu, uchýlila se žena do speciálně postavené chýše. Mužský příbuzný měl zakázáno ženu navštěvovat. Předpokládalo se, že manžel rodičky nezůstane doma, ale bude v průběhu porodu nepřetržitě procházet kolem, dokud se dítě nenarodí, ve víře, že svými pohyby pomůže ženě v porodu. Bylo nevhodné, aby rodička projevovala

známky bolesti, a pokud tak činila, starší ženy si z ní tropily žerty. Kolébka byla připravena již před narozením. Pupeční šňůra dítěte byla odstřižena a přišita do malého vaku, který byl přiložen k přední části kolébky.

Při narození dítěte byly sestry manžela povinny ukázat právě nastalé matce zvláštní projevy zdvořilosti. Donesly matce hodnotné dary, například zboží, nebo poníka. Ženy tím projevovaly své štěstí, že jejich bratr má potomka,

Po určité době od narození dítěte, zejména pokud to byl chlapec, pořádal otec slavnost věnovanou Stvořiteli země a poděkoval mu.

Novorozeněti bylo ihned po narození uděleno jméno. Paul Radin uvádí, že u Winnebagů existuje šest chlapeckých a šest dívčích jmen. Ta byla udělena dle pořadí narození: chlapecká jména: *K'u'nu*; *He'nu*; *Ha'ga*; *Na'nxi*; *Nanxix'o'nu*; *Nanxixonu'nink'a*. Dívčí jména: *Hi'nu*; *Wi'ha*; *Aksi'-a*; *Hi'nunk'*; *A'ksigax'o'nu*; *A'ksigax'onu'nink'a* (Radin 1973). Význam těchto jmen nelze s přesností určit a interpretovat, neboť se do jejich podoby vmísila i modifikace vlivem postupujícího času. „*Dakotové mají podobné skupiny jmen, ale pouze v počtu čtyř (...). Další dvě dodatečná jména u Winnebagů naznačují, že byly odvozeny z předešlých čtyř jmen*“ (tamtéž, s. 79). Jak lze vidět, páté chlapecké jméno v pořadí je vytvořeno dodatečnou zdrobňující příponou, zatímco páté dívčí jméno je dodatečné v pořadí ke třetímu dívčímu jménu. Šestá jména v pořadí u obou skupin jsou vytvořena již pouze přidáním zdrobňujících přípon k pátému jménu. Význam těchto jmen je rovněž nejednoznačný, avšak snahy o jejich zachycení a interpretaci jsou působivé. Příkladem může být chlapecké jméno *He'nu* a dívčí jméno *Hi'nu*. Obě jména se od sebe odlišují pouze v jedné samohlásce. Paul Radin uvádí hypotézu, že chlapecké jméno *K'u'nu* může být spjato se slovem „babička“, kdy slovo *k'u* bude nepochybně slovním základem znamenající „starý“. Dále sleduje podobnost dvou dívčích jmen *Hi'nu* a *Hi'nunk'*, kdy slovo *Hi'nunk'* je totožné se slovem „žena“ (tamtéž, s. 79).

Může se zdát, že šest jmen pro obě pohlaví je na počet indiánů velmi málo a tak se stát zdrojem zmatků „(...) avšak ve vsi, kde žije řekněme dvacet rodin, mohlo mít maximálně čtyřicet jedinců totéž jméno. Vezmeme-li v úvahu úmrtí a odchody, jejich počet se značně zúžil. Kromě toho obvykle se takto pojmenovávali pouze příbuzní nebo blízcí přátelé, cizinci byli běžně oslovováni svými přezdívkami, což rovněž snížilo riziko zmatení“ (tamtéž, s. 80).

Winnebagové dále dodržovali zvláštní svátek, Slavnost jmenování, při níž klan udělil dítěti jeho klanové jméno. Mohlo se stát, že udělení klanového jména bylo opožděno

otcovou neschopností sehnat patriční množství jídla nutného k odměně starého muže, jenž byl pověřen výběrem a udělením jména. Někdy se mohlo přihodit, že otec za horších ekonomických podmínek rozhodl, aby bylo dítěti uděleno klanové jméno z matčiny strany. „ (...) muž hovořil, že v době, kdy se mu narodilo nejstarší dítě, byl příliš chudý na to, aby mohl zaplatit čest za udělení jména dítěti a tak dovolil příbuzným své ženy, aby udělili jméno. Když se narodily další děti, finanční podmínky již byly lepší a dětem tak mohla být udělena jména obvyklým způsobem“ (tamtéž, s. 80).

Jedinec bez klanového jména byl považován za člena nižšího sociálního statusu. Žertovné příbuzenství<sup>12</sup> mezi indiánskými rodinnými příbuznými tvoří zvláštní instituci. Jedinec si nemohl dovolit ani v nejmenší míře projevit jakékoliv nepřístojné a drzé chování vůči svým nejbližším příbuzným, nebo ke své tchýni a tchánovi. Zvláštní výjimku v tomto pravidle u Winnebagů tvořily děti otcovy sestry, děti matčina bratra, dále pak matčini bratři a nakonec švagrové a švagři. V posledních dvou zmíněných případech jedinec nejenom že mohl s takovými příbuznými žertovat, ale dokonce bylo povinností tak konat při jakékoliv příležitosti. Za žádných okolností se tito jedinci nesměli urazit. Tento vztah byl vzájemný. Pokud se však jedinec pokusil o drzé chování k lidem, kteří nenáleželi do kategorie „žertovného příbuzenství“, byl zastaven otázkou: „*Jaký žertovný poměr k sobě máme?*“ (tamtéž, s. 86). Určit význam tohoto vztahu je složitější. Je však zřejmé, že „žertovné příbuzenství“ se odehrávalo mezi jedinci stejného věku (dětí otcovy sestry, děti matčina bratra), sešvagřených příbuzných, ale i matčina bratra, tedy osoba považovaná za obzvláště intimního člena rodiny. Paul Radin rozšiřuje význam „žertovného příbuzenství“ dále a vidí, že pokud se týče vztahu mezi jedinci stejného věku, obě zmíněné skupiny (tj. děti otcovy sestry, děti matčina bratra) měly společné to, že nenáležely do mužského klanu a s výjimkou matčiných bratrů tito lidé nepříslušeli k žádným jedincům, pouze tím, že tvořili vlastní generaci. Zákaz sňatku uvnitř klanu mužovy matky se dotýkal členů její generace a tak se mohl teoreticky oženit s dětmi jejích bratrů. Stejně tak děti sestry mužova otce, které náležely straně, do níž se musel oženit a nepatřít do generace svého otce, náleželo též do skupiny uvnitř které teoreticky se mohl oženit. „*Domněnka se nabízí (...) že „žertovné příbuzenství“ v sobě zahrnuje, za prvé, blízký vztah jedinců, kteří mají odlišné klanové členství, a za druhé možnost sňatku*“ (tamtéž, s. 86). Dalším možným faktorem pro existenci tohoto poměru

---

<sup>12</sup> Žertovné příbuzenství mezi Winnebagy objevil Paul Radin. Od té doby bylo nalezeno i u dalších indiánů jako např. Vraní indiáni, Krikové, atd.

mohlo být i psychologické odreagování. Poskytovalo příležitost pro relaxaci a uvolnění vztahů v prostředí permanentní přítomnosti nejbližších příbuzných, kdy byl jedinec neustále sledován a musel dodržovat striktní pravidla slušnosti.

Období od dětství do puberty a dospívání bylo uvnitř komunity vedeno striktní výchovou. Děti se již od svých pěti let učily zvykům svých předků poslechem vyprávění staršího mužského příbuzného. Instrukce k výchově byly specifické pro chlapce a dívky a jejich interpretace se ukončila dosažením puberty, kdy byli chlapci a dívky vysláni k pústu. Očernili si obličej dřevěným uhlím a byli vysláni k blízkému kopci s příkazem nevracet se do setmění zpět. Postupně byli vysláni na dvě až na tři noci. Pokud během této zkoušky neobdrželi požehnání, dostali radu, aby buď úplně od pústu upustili nebo naopak byli nabádáni k dalším pústům, dokud jim nebylo uděleno požehnání, bez ohledu na dobu trvání pústu. Chlapci a dívky během postu užívali této formule: „*Duchové, jsem vhodný k požehnání? To je důvod mé modlitby*“ (tamtéž, s. 87). Posticím musel být opatrní, kteří duchové mu žehnají, protože mu mohl žehnat špatný duch. Proto požehnání posticím byla vždy přezkoumána staršími.

Celá situace však není vždy zcela vážná. Utrpení, které s sebou hladovění při pústu neslo, vyvolávalo v jedinci mnoho stavů a celá situace se mohla obrátit do úplného opaku: „*Když jsem byl hoch, mí lidé mě nechali držet púst společně s jedním chlapcem jménem Modudjeka. Museli jsme jít do kopců a plakat, dokud nám duchové neudělí požehnání. Jenže kdykoliv jsme se podívali jeden na druhého a viděli naše začerněné obličej dřevoým uhlím, nemohli jsme se udržet a vyprskli smíchy. Pokaždé, když jsme se snažili svoji mysl navést k pláči, něco nebo některý z nás nás přiměl podívat se znovu na sebe navzájem a smích opět začal. Když se přiblížil čas vrátit domů, ani v nejmenším jsme neprojevovali známky pláče. Použili jsme proto vlastních slin, kterými jsme udělali dlouhé šmouhy na obličejích*“ (tamtéž, s. 88).

U dívek vrcholila puberta první menstruací. K této příležitosti sloužily tzv. menstruační chýše, které byly poblíž místa, kde žena žila, na dosah slyšitelnosti jejího volání z chýše do vsi. Někdy se v této speciální chýši nacházela pouze jedna žena, jindy více. Od okamžiku dostavení první menstruace až do období klimakteria žena odcházela pravidelně každý měsíc na několik dní do této menstruační chýše. Žena měla zákaz dotyku, nesměla se dotýkat žádných posvátných objektů a pokud by tak učinila, tyto věci by ztratily svoji sílu. Potrava pro menstrující ženu byla vařena odděleně od potravy vařené pro ostatní jedince a k přípravě pokrmu se užívalo speciálních nádob a ohnišť. Přesto však pokud mladé dívky měly ctitele, vždy tito ctitelé přišli, aby se dívce dvořili.

„Poté vešli do těchto chýší, aby se jim dvořili. Chodíval jsem s muži při takovýchto příležitostech a dokonce i když jsem do chýše nevstoupil ale pouze je doprovázel, moc mě to bavilo“ (Radin 1963, s. 5). Ženy musely po celou dobu pobytu v menstruační chýši sedět a být zabaleny do přikrývky, kterou si s sebou přinesly a nesměly se na nikoho podívat. Po dobu čtyř dnů ženy nejedly ani nepily a držely půst. Poté se omyly ve vodě, dostaly najíst a vrátily se domů, pokud již menstruace nepokračovala.

Sňatek u Winnebagů byl často dohodnut mezi rodiči mladých lidí. Stávalo se, že dva jedinci byli spolu zasnoubeni již od útlého dětství. Občas se však přihodilo, že jedinec odmítnul nést rozhodnutí rodičů volby potenciálního druha a od sňatku se ustoupilo.

Všeobecně si muž bral pouze jednu ženu, ačkoliv mu bylo dovoleno se oženit i s více ženami, pokud si tak přál. V polygamním manželství byla druhou chotí obvykle sestřenice nebo sestra jeho první manželky. Někdy mohla k sňatku se sestřenicí přimět muže i jeho první manželka, pokud cítila, že muž je ze své ženy unaven, nebo o ni ztratil zájem. Se sňatkem nebyl spjat obřad. Vyměnily se tradiční dary, muž vstoupil do ženiny chýše a sňatek byl uzavřen.

Muž žil s rodinou své ženy dva roky od uzavření sňatku. Během této doby vykonával muž funkci pomocníka svému tchánovi v lovcetví, rybaření a v provádění menších služeb. Mnozí Winnebagové vysvětlovali tyto nedobrovolné služby zeti za součást svých manželských povinností vůči tchánovi. Po dvou letech se vrátil zpět do své otcovské chýše, kde bylo jeho místo drženo. Zůstal s vlastními lidmi jak dlouho si přál a opouštěl je, jakmile se rozhodl žít sám. Toto rozhodnutí se dostavilo většinou po narození dětí. Ne vždy si postavil vlastní chýši, zvláště ve starších dobách, kdy bylo obvyklé pro winnebažského indiána, aby žil v trvale obydlené vsi v dlouhých štítových chýších, které byly dost prostorné k obývání až pro čtyřicet lidí. Bylo obvyklé, že se muž a jeho rodina obvykle střídali bydlení mezi jeho a manželčinými rodiči.

Adopci jedince považovali Winnebagové za druh náhrady zemřelého dítěte jiným dítětem, které se fyzicky podobalo ztracenému potomku. „*Jak název pro adopci naznačuje (wananxe' rek'inank), je úzce spjat s obecnou vírou v reinkarnaci, znamenající buď výměnu jednoho ducha za jiného nebo náhradu ducha (...) Adoptované dítě bylo často „přítelem“ zesnulého a pokud měl žijící rodiče, byly těmto rodičům dány dary*“ (Radin 1973, s. 91).

Pohřeb a pohřební zvyky se u Winnebagů ještě před sto lety, tak jak je zkoumal Paul Radin, objevovaly dvěma odlišnými způsoby: uložením do země, nebo pohřeb na vyvýšeném místě. „(...) *Vlivem (...) jejich algonkinských sousedů, pohřeb na vyvýšeném*

místě úplně zmizel a začalo se provozovat uložení do země. Dokonce se stalo zvykem vzpřímit typickou algonkinskou chatrč nad hrobem“ (tamtéž, s. 93). Radin svými průzkumy zjistil, že v původní winnebažské kultuře byla zvyklost pohřbívat do země spjata s nižší frátrií, zatímco pohřbívání na vyvýšené místo bylo spjata s vyšší frátrií. Nevíme, jestli rozdíly v těchto pohřebních zvycích byly příkladem specializace ve funkci těchto dvou částí kmene, nebo zda byly způsobeny historickým původem. Na každý winnebažský klan připadlo několik detailů vlastních klanu, nicméně jako celek mělo vše totožný průběh.

Winnebagové, jakožto velcí bojovníci, považovali za nedobré zemřít přirozenou smrtí, tedy ve vesnici. Jejich touhou nebylo dosáhnout nejvyššího věku, nýbrž zemřít na válečné stezce a pokud možno zemřít dříve než-li vlastní žena.

Pohřební rituál se odvíjel v následujícím scénáři: 1. příprava těla k pohřbu; 2. obřady v domě zemřelého, skládající se z projevů útěchy k pozůstalým; 3. proslovy adresované zesnulému a vyprávění mýtu o cestě do země duchů; 4. obřady u hrobu; 5. vylíčení válečných hrdinských činů pouze pro pozvané bojovníky k hrobu; 6. držení hlídky u zemřelého po čtyři noci v domě zemřelého.

Winnebagové měli silné citění pomáhat druhým a v případě úmrtí pomoci nejbližším příbuzným zemřelého. „Pokud někdo ve vsi ztratí přítele smrtí, pokud jsi bohatý, pokryj pohřební náklady za skonaného, můžeš-li. Pomož rovněž truchlícím, pokud můžeš v pokrytí nákladů stravování zemřelého<sup>13</sup>. Pokud tak učiníš, budeš se mít dobře. Všichni lidé, kterým jsi pomohl, tě pak budou znát; každý tě bude znát“ (Radin 1963, s. 80).

## 2. 2. 2. Sociální struktura

Winnebažská sociální organizace obsahovala dva strukturální vzorce charakteristické pro mnoho kmenů severoamerických indiánů. Jednak šlo o rozdělení do dvou útvarů, frátrií, známých jako *wangeregi herera*, „těch, kteří jsou nahoře“, a *manegi herera*, „těch, kteří jsou na zemi“<sup>14</sup>; a jednak rozdělení do dvanácti klanů s rodokmenem po mužské

---

<sup>13</sup> Pokrm byl přinesen na hrob zemřelého během čtyřdenního držení stráže po pohřbu, kdy duch zemřelého kroužil neustále okolo. Tato duše musela dosáhnout země duchů do čtyř dnů.

<sup>14</sup> Pojmenování obou frátrií bylo silně spjata s faunou, dle které byly pojmenovány i jednotlivé klany. Výraz *wangeregi* označuje ptáky a výraz *manegi* označuje zemi a vodní živočichy.

linii. Náčelník celého kmene byl vybírán z horní frátrie, z klanu Hromového ptáka, který byl všeobecně považován za nejdůležitější.

Podobná klanová seskupení tvořená na základě fauny jsou zcela běžná v celém severoamerickém regionu. U Winnebagů, ostatních Siouxů a v kmenech Centrálních Algonkinů se objevuje koncepce pětídílné klasifikace: pozemští živočichové, živočichové oblohy, empyrejská zvířata, vodní a podvodní (subakvální) živočichové. U Winnebagů tedy hromový pták náleží do empyrejské sféry; orel, jestřáb a holub k obloze; medvěd a vlk k zemi; ryba náleží vodě; a vodní duch pod vodní hladinu. „*Tato nábožensko - mytologická koncepce byla nesporně přijata díky spolupráci ze strany šamanů, částečně ze strany vůdců takových obřadních slavností, jakými jsou Zimní slavnost, Klanový obřad a Klanové posvícení, rovněž tak i ze strany těch, kteří měli na starost mýty o původu klanu*“ (Radín 1973, s. 138).

Kromě toho se jednotlivá klanová zvířata vyznačovala a navzájem odlišovala svými charakteristickými vlastnostmi a rysy. Orel a jestřáb jsou dravci, hromový pták je všeobecně uznávaným božstvem udělující dlouhý život, který je spjat s mírem i s válkou. Medvěd je považován za „vojáka“ přírody a vodní duch je úzce spjat s obřady, které náležely proudovým přechodům, uklidnění moře a vlastnictví vodního majetku. Vlastnosti jednotlivých zvířat, jejich nábožensko - mytologická koncepce, nepochybně vedly i k charakteristice jednotlivých sociálních skupin, jež byly nositeli živočišných názvů.

Rozdělení winnebažské společnosti na dvě frátrie, *wangeregi* a *manegi*, spočívalo v regulaci manželských svazků. Muž z *wangeregi* si musel vzít za manželku ženu z *manegi*, a naopak. Další funkcí obou frátrií byla vzájemná reciprocita při pohřbu. Existuje domněnka, že pohřeb zajišťovala pouze frátrie *manegi*, která pohřbívala i členy *wangeregi*, neboť *manegi* svojí předurčeností k zemi náležel úkol umístit tělo do země. Další domněnkou může být i to, že ve starších dobách byl pohřeb do země charakteristický pro frátrie *manegi*, zatímco členové *wangeregi* zajišťovali umístění mrtvého na postavená lešení do výšin. Další funkce obou frátrií spočívaly v mnoha společenských a obřadních souvislostech, jako například uspořádání vesnice, příprava klanů na válečnou stezku, základ organizace náčelníkovy slavnosti a v neposlední řadě i základ organizace obřadní hry lakros.

V dobách, kdy byla stará winnebažská sociální organizace ještě neporušená, bývala, dle starších informátorů Paula Radína, vesnice rozdělena na dvě poloviny pomyslnou linií, která se táhla směrem severozápad a jihovýchod, přičemž členové klanů frátrie

*wangeregi* přebývali v jedné polovině s náčelnickou chýší na jihu a členové klanů frátrie *manegi* obývali druhou polovinu vesnice s medvědí nebo vojenskou chýší na severu. Dle informátorů Radina však někteří odmítli tuto verzi organizace vesnice a tvrdili, že chýše „náčelníka“ a „vojáka klanu“ (Medvěd) byly naopak ve středu vesnice, nikoli na obvodu. Paul Radin došel při svých výzkumech k závěru, že první způsob rozestavění vesnice vždy popisovali členové klanu Ptáka, tedy z horní frátrie *wangeregi*, zatímco druhou verzi rozestavění vesnice vždy podávali informátoři z dolní frátrie *manegi*, klanu Medvěda.

Dvourstvá organizace se odráží rovněž při rozestavění ohnišť, když se koná válečná stezka. Každá frátrie má dvě ohniště, jejichž umístění je určeno dle směru, kterým se výprava vydává. Pokud se například výprava vydá na západ, pak jsou dvě ohniště pro *wangeregi* na jihu a dvě ohniště pro *manegi* na severní straně.

Toto dvourstvé rozdělení bylo rovněž podstatné pro uspořádání ve hře „Obřadní lakros“, kde vždy proti sobě hrají *wangeregi* versus *manegi*. S tímto rozestavěním je spjat mýtus, podle kterého „živočišní předchůdci *wangeregi* a *manegi* rozhodli svá příslušná postavení hrou hry, ve které byli organizováni na tomto základě. *Wangeregi* vyhráli a z tohoto důvodu jsou náčelníkové kmene vybírání z tohoto útvaru“ (tamtéž, s. 142). Rozdělení na dvě poloviny při hře lakros se kromě Winnebagů rovněž vyskytovalo u indiánů Omaha, Menominee, Saukové, Foxové a dalších.

### 2. 2. 3. Klanová organizace

U Winnebagů je sociální organizace rozdělena do dvou frátrií a dvanácti klanů následovně: frátrie *Wangeregi herera* (těch, kteří jsou nahoře) zahrnuje čtyři klany: Hromový pták, Bojovný klan (někdy též Válečníci), Orel a Holub; frátrie *Manegi herera* (těch, kteří jsou na zemi) zahrnuje osm klanů: Medvěd, Vlk, Vodní duch, Jelen, Los, Buvol, Ryba a Had.

Názvy a počty klanů nejsou vždy v mnoha zdrojích totožné. Dva starší zdroje, které se o winnebažské klanové organizaci zmiňují, se v počtu klanů vzájemně liší. Lewis H. Morgan podává výčet pouze osmi winnebažských kmenů: Vlk, Medvěd, Buvol, Orel, Los, Jelen, Had, Hrom (Morgan 1954). James Owen Dorsey, který nevěděl o existenci dvourstvého dělení, klasifikuje čtyři klany Ptáků jako subklany jednoho klanu Ptáka a jeho klanový výčet zní následovně: Vlk, Medvěd, Los, Had; Ptačí klan se svými subklany: Orel, Holub, Jeřáb, Hromový pták; a dále Buvol, Jelen, Vodní duch (Radin

1973). Je tedy těžké, nejednoznačné a diskutabilní určit přesný počet kmenů ve winnebažské společnosti.

Každý z klanů oplývá mýty o svém původu, někdy má jeden klan i více těchto mýtů. Tyto klany zároveň plnily odlišné funkce a měly odlišnou podobu vůči celku.

Klan Hromového ptáka patřil k nejdůležitějším z winnebažských klanů, který společně s dalšími třemi klany náležel do horní frátrie *Wangeregi herera*. Z tohoto klanu byl vybírán náčelník kmene Winnebago. Náčelník oplýval rozmanitými funkcemi, nicméně všechny byly spjaté s mírem a proto náčelník nemohl jít na válečnou stezku. Jeho chýše stála buď ve středu vesnice nebo na jejím jižním konci. Uvnitř chýše bylo udržováno posvátné ohniště, kolem kterého mohli sedět pouze členové klanu Hromového ptáka. Tato chýše byla posvátným azylem pro všechny hříšníky a místem absolutní nedotknutelnosti. Náčelník poskytoval pomoc všem potřebným a nikdo v jeho chýši nesměl být zabit. Náčelník Hromového ptáka vždy sehrával roli přímlovčího mezi provinilci a jejich mstiteli. „*Dokonce v tak extrémním případě, jakým je vražda příslušníka kmene, mohl se vždy pokusit o smír, kterým mohl být život zavražděného nahrazen. Bylo-li to nutné, náčelník směl zahanbit sebe tak, že s jehlicemi napíchnutými ve svých zádech šel přes vesnici k domu nejbližších příbuzných zavražděného*“ (tamtéž, s. 161). Další velmi důležitou funkcí náčelníka bylo jeho právo zabránit odchodu na nepovolenou válečnou výpravu, pokud cítil, že je tato akce příliš riskantní. Pokud se i přes náčelníkův nesouhlas výprava rozhodla k odchodu, jakákoliv nehoda či zabití bylo připsáno vůdci výpravy, který neuposlechl náčelníkovu varování. Vůdce výpravy se musel náležitě vyrovnat s požadavky příbuzenstva padlého bojovníka.

Klan Hromového ptáka vlastnil posvátný válečný kyj zvaný „*lysý válečný kyj*“, jehož miniatury byly vždy pohřbeny se zemřelým. Mezi další majetek, který klan vlastnil, patřily klanové válečné vaky.

Oheň byl považován za posvátné vlastnictví klanu Hromového ptáka a jedinec neměl dovoleno žádat člena klanu Hromového ptáka o žhavý oharek z ohně, ani nesměl sedět poblíž takového ohniště.

V tomto klanu se pohřbívalo do výšin, postaveného lešení, což bylo časem zrušeno. Pohřební rituál doprovázel zpěv písní.

Členové klanů Losa, Bojovného klanu, Jelena a Buvola hráli roli jakýchsi služebníků při mnoha příležitostech klanu Hromového ptáka.

Jediný svátek spjatý s klanem Hromového ptáka byl tzv. Svátek Náčelníka, který se konal každoročně na konci jara.

Dalším významným klanem horní frátrie byl Bojovný klan (též zvaný Válečníci, nebo Jestřáb). Díky více názvům tohoto klanu je těžké určit jeho pravou povahu, nevíme dobu ani důvod, kdy ke změnám názvu došlo. Stejně tak i informace o tomto klanu byly některými informátory potvrzeny a jinými odmítnuty za nepravdivé. Jejich chýše mohla být umístěna v severozápadním rohu vesnice. V této chýši byli vězni omezeni v pohybu a byly zde uloženy i jisté kmenové klenoty. S tím však někteří informátoři nesouhlasí.

Dle členů Bojovného klanu byli všichni jeho příslušníci bojovníci a nemuseli držet půst za účelem získání práva vyrazit na válečnou stezku. Ani toto však nebylo potvrzeno všemi jednoznačně za pravdivé.

Tento klan se vyznačoval obličejovou výzdobou, užívanou pouze při pohřbu, která byla považována za poznávací znaky v zemi duchů, a skládala se ze tří značek: rudá linka střídající se s černou, rudá linka přes čelo, a rudá linka okolo úst.

Jeden člen klanu Hromového ptáka se vyjádřil o funkcích Bojovného: „*Postavení Bojovného klanu v kmeni je pozice generálního vojáka. Může kdykoliv zabít nepřítele, aniž by porušil jakákoliv pravidla kmene. Kterýkoliv jiný člen klanu, který si přeje jít na válečnou stezku, musí držet půst a dostat od duchů zvláštní požehnání předtím, než se na stezku vydá*“ (tamtéž, s. 171).

O klanu Orla a Holuba nemáme mnoho informací. Klan Holuba po určité době zanikl. Nezdá se, že by tyto klany oplývaly zvláštní důležitostí, nicméně vlastnily válečné vaky a existovala i tzv. Orlí slavnost.

Vůdcem a velitelem nižší frátrie *Manegi herera* byl náčelník klanu Medvěda, který patřil vedle klanu Hromového ptáka k druhému nejdůležitějšímu klanu kmene Winnebago.

Chýše tohoto klanu byla umístěna buď v centru vesnice, naproti chýši klanu Hromového ptáka, nebo na jejím úplném konci vesnice. V chýši setrvali upoutaní vězni z válek a dále zde byly uloženy klenoty vlastněné klanem, jako například standardy, pravé hole a hole zvané *namaxinixini*. Klan měl své vlastní písně. Kromě válečného vaku vlastnil klan Medvěda tři insignie – válečný kyj, zvláště ořezanou hůl zvanou *namaxinixini* a hole užívané v bitvě zvané *hoke're u*. Kdykoliv měl klan cvičení na svých slavnostech, vůdce ve svých rukou držel tuto *namaxinixini*.

Funkce tohoto klanu byly možná nejdůležitějšími v kmeni a vyžadovaly naprostou kázeň. „*Muži klanu Medvěda jsou vojáci nebo seržanti vždy po ruce kmene. Mají úplnou kontrolu ve všem co se týče disciplíny. Kdykoliv Winnebago cestovali nebo se stěhovali (tzn. při různých sezónních pohybech), muži z klanu Medvěda vedli, a kdykoliv se*

*rozhodli zastavit, pak velitel položil svoji hůl na zem a jiní muži z klanu Medvěda učinili totéž tak, že hole poskládali do řady, aby ukazovaly směr, jímž se měli ubírat“ (tamtéž, s. 179).*

Náčelník dolní frátrie, z klanu Medvěda, měl hlavně funkci policejní, válečnou a disciplinární. Se svými společníky střežil a dbal na pořádek ve vesnici. Když se konalo shromáždění, muži tohoto klanu měli na starost hlídku zasedací chýše. Pokud se někdo dopustil zločinu, zejména vraždy, soud se odehrával v chýši Hromového ptáka a muži z klanu Medvěda tuto chýši hlídali pro případ, že by se zločinec pokusil o útěk nebo by se jeho příbuzní či spoluviníci pokoušeli ho zachránit. Náčelník se svými členy klanu Medvěda *„ukládali tedy tresty za porušení práv a zvyků, veleli celému kmenu v případech války, loveckých výprav a jiných společných akcí“* (Radin 2005, s. 124).

Pro pobyt v chýši klanu Medvěda platily tyto restriktce: nahlížet do chýše, sedět ve vstupním prostoru do chýše, hluboce vzdychat, nebo frkat.

Pokud muž svedl ženu, byl přiveden do chýše klanu Medvěda a několikrát zbičován. Pokud ho voják zbičoval příliš, byl na oplátku rovněž zbičován.

Když byl do chýše klanu Medvěda přiveden vrah a náčelník kmene požadoval, aby byl muž osvobozen, zbytek kmene prosil příbuzné zavražděného muže o smilování. Pokud však byl vrah předán vojákům, odvedli ho do chýše příbuzných zavražděného muže a byl jedním z nich zavražděn.

Klan Jelena sehrával pravděpodobně roli služebníka klanu Medvěda.

Členové klanu Medvěda a Vlka se považovali za přátele a jejich vztah byl vzájemně důvěrný, dokonce se v jejich vztahu vyžadovalo, aby muži z klanu Medvěda pomstili smrt muže z klanu Vlka. Klan Medvěda byl pravděpodobně přítelem klanu Jelena a tak se jejich členové navzájem pohřbívali.

Pohřeb v nižší frátrii se uskutečňoval do země. Tělo bylo vždy pohřbeno s miniaturoou válečného vaku klanu Medvěda a dle některých informátorů se luk a šíp společně s tabákem umístil do rukou mrtvého. Dále mu byly přes čelo dřevěným uhlím zobrazeny znaky a pod rty rudé znaky imitující medvěda.

Jeden z nejzajímavějších svátků spjatých s klanem Medvěda je tzv. medvědí nebo bojovný tanec (*manu pe waci*): *„Když přijde nemoc do vesnice Winnebagů, lidé jdou k náčelníkovi a řeknou: „Nemoc nás přišla navštívit, o náčelníku! Hleď, tví vojáci povstanou!“ A náčelník jde do chýše vůdce klanu Medvěda, nabídne mu tabák a řekne: „Můj vojáku, nabízím ti tabák za mé lidi, kteří byli uchváćeni nemocí.“ Vůdce klanu vstane a poděkuje mu. Informuje všechny své muže z klanu a uspořádají oslavu. Poté*

vyberou několik mužů a žen, a další den v doprovodu vůdce obejdou čtyřikrát vesnici (...)  
Po čtvrté okružní cestě vstoupí do vesnice z východní strany. Postupně navštíví všechny nemocné jedince, tancují v jejich přítomnosti a pokládají na ně své ruce. Poté, co navštíví všechny nemocné jednotlivce, přijdou do chýše náčelníka, kde se pro nemocné koná slavnost pořádaná náčelníkovými lidmi. Další den se všichni nemocní uzdraví“ (Radin 1973, s. 180). Z toho vyplývá, že další funkcí klanu Medvěda byla i funkce ozdravná a společnost klanu Medvěda tak disponovala léčivými silami.

Klan Vlka vlastnil síly významné důležitosti. Lidé tohoto klanu byli často nazýváni „menší vojáci“ a byli úzce spjati s muži klanu Medvěda. Funkce lidu Vlka byly v podstatě podobné lidu Medvěda. Pravděpodobně pomáhali klanu Medvěda.

Voda byla pro klan Vlka posvátná stejně jako pro klan Vodního ducha. Nikdo nesměl říci mužům z klanu Vlka, že vypadá jako vlk.

Oslava Vlka se pořádala vždy na jaře v období tání ledů a počátků zeleně. Při oslavě se vyprávěl mýtus o klanovém původu a členům ostatních klanů bylo povoleno naslouchat. Přitom se podávala vařená rýže.

Klan Vodního ducha oplýval rovněž velkou důležitostí. Pravděpodobně v minulosti docházelo k tomu, že z tohoto kmene byl vybírán náčelník Winnebagů. „Jeden informátor (...) řekl, že (...) klany byly uspořádány do tří skupin, jedné vládl klan Hromového ptáka; nad dalšími vládl klan Vodního ducha; a třetím vládnoucím byl klan Medvěda. Tvrdil však, že pouze klan Hromového ptáka vládl nad celým kmenem a klan Vodního ducha vládl nad ostatními klany nižší frátrie“ (tamtéž, s. 193).

Členové tohoto klanu byli pohřbíváni příslušníky klanu Hromového ptáka.

Voda byla pro klan Vodního ducha posvátná. Bylo dokonce urážkou hledět do vědra stojícího v některé z chýší. „Když někdo vstoupí do chýše klanu Vodního ducha a podívá se do vědra, ve kterém není voda, osoba bude odehnána a toto jeho jednání bude považováno za žebrání. Bylo by nevhodné napít se vody pokud byl někdo přítomen“ (tamtéž, s. 194).

Muž klanu Vodního ducha má na čele namalovanou kulatou tečku z modrého jílu.

Slavnost tohoto klanu se pořádala na podzim a na jaře, při které se užívalo drcené zrní.

Funkce klanu Buvola se rovněž rozchází u mnoha informátorů. Dle některých tento klan fungoval v kmeni jako veřejný vyvolávač a obecně jako prostředník mezi náčelníkem a kmenem. Jejich chýše byla na jihovýchodním rohu vesnice, což však bylo některými informátory popřeno.

Klany Buvola a Vodního ducha byly vzájemní přátelé a pohřbívaly si navzájem své členy.

Klan Jelena pravděpodobně neoplýval zvláště důležitými funkcemi, ačkoliv je v jednom jejich mýtu zmiňováno, že uplatňovali nárok k „částečnému“ náčelnictví. Za urážku se považovalo říci členovi tohoto klanu, že se podobá jelenu. Obličejová malba byla stejná jako u členů kmene Losa. Lidé klanu Jelena si vzájemně říkali, aby nezpívali své klanové písně příliš hlasitě a rovněž aby nečinili náhlé prudké pohyby svými končetinami, neboť by tak zapříčinili smrt lidské bytosti. Ze stejného důvodu nesměli hlasitě plakat. Každá jelení končetina symbolizovala jednu ze čtyř světových stran. Když člen klanu Jelena pohyboval svými končetinami příliš rychle, nebo plakal na skonaném členem svého klanu, mohl zapříčinit smrt dalšího jedince.

Klan Losa měl funkce spjaté s distribucí ohně po vesnici a tábořišti. Nikdy však nebyl rozsáhlým klanem. Lidé tohoto klanu si nárokovali polovinu ohně a tím i polovinu náčelnictví. Byli pohřbíváni členy klanu Hada, Vodního ducha a Orla, ačkoliv Had měl přednost před ostatními. Obličejová malba se skládala z bílých a modrých teček. Mrtvý byl pomalován bílým jílem.

O zbývajících dvou klanech, klanu Hada a klanu Ryby, není mnoho informací.

Winnebagové odvozovali svůj původ po mužské linii a mužské jméno obecně náleželo do otcova klanu. Děti tak patřily u Winnebagů do otcova rodu. Vyskytovaly se však výjimky, které pravidlo udílení jména porušovaly, jako například sňatek winnebažské ženy s bílým mužem nebo s indiánem jiného kmene, kde byla klanová organizace buď neznámá nebo byl původ matrilineální, a dále skutečnost již zmíněná, že rodina ženy byla často v lepší finanční situaci, aby zaplatila oslavu udílení jména, než-li rodina z mužovy strany. Potomci pak náleželi do matčina klanu. Toto však setrvalo pouze u jedné generace.

Další nepravidelností mohlo být předávání klanového válečného vaku po ženské linii. V dřívějších dobách mohl být válečný vak předáván pouze po mužské linii, aby se tak udržel uvnitř klanu. Nebýval vždy zákonitě předáván nejstaršímu synovi, nýbrž tomu, jenž se projevil svými činy a zájmem o legendy a písně náležející do obřadu, a ukázal sebe za vhodného k opatrování vaku. Pokud se stalo, že muž neměl syna, nebo jeho syn neprojevil dostatečný zájem o vak, měl muž alternativu předat vak blízkému příbuznému po mužské linii nebo synovi své sestry či dcery. To se však stávalo zřídka (tamtéž).

## 2. 3. Náboženský život kmene Winnebago

### 2. 3. 1. Kosmologie a víra

V této podkapitole se pokusím podat obraz náboženské víry, obřadů a rituálů kmene Winnebago. Paul Radin vysvětluje silnou intenzitu náboženského života jako paralelní součást intenzivního životního realismu a jasného chápání a porozumění materialistického principu života, kterým severoameričtí indiáni oplývali: „*Indián neinterpretuje život s pojmech náboženství, ale náboženství interpretuje v pojmech života (..) Vyzdvihuje svět okolo sebe a rozmanité touhy a každodenní nezbytné potřeby tak, že se mu vyjevují v zalitém náboženském chvění. (...) Pro většinu Winnebagů (...) je zde mnoho momentů v životě a mnoho činů, které jsou viděny skrze toto příjemné náboženské chvění*“ (Radin 1973, s. 230).

Dříve než se jedinec či skupina vydala na lov medvěda, prošel každý winnebažský indián obřadem *wanantce're* znamenající „koncentrace mysli“<sup>15</sup>. Dalším příkladem náboženského cítění v každodennosti byla válečná stezka. Žádný muž nemohl jít na válečnou stezku a zabít nepřítele, dokud nezískal konkrétní požehnání během držení půstu. „*Pokud bychom tomuto výroku věřili doslova, pak bychom se domnívali, že Winnebagové své muže vydávají na válečnou stezku výhradně na základě síly postní zkušenosti. (...) Co se ve skutečnosti však opravdu dělo bylo to, že budoucí válečný vůdce převedl do náboženských pojmů podmínky a požadavky konkrétní válečné stezky. (...) Pouze ta osobnost, která byla požehnána tím nejspecifičtějším druhem znalostí, jako je počet potřebných mužů, množství potravy, počet mokasín, množství a síla nepřátel, kde se s nimi setká atd., pouze takový muž mohl začít válečnou stezku. Pokud jedinec před*

---

<sup>15</sup> K tomu účelu sloužila buď speciálně postavená chýše, nebo jedinec užil své vlastní chýše. Kotlík s potravou byl umístěn do ohniště určené pro konkrétního medvěda, kterého si muž přál zabít. Potrava se skládala ze zrní a sušeného ovoce. Rovněž byl předložen tabák a rudá péra. Všechny tyto oběti byly učiněny nejenom jako obětiny medvědovi, ale i za účelem učinit hostinu co nejlákavější. Když bylo vše připraveno, hostitel pomazal dvě větvičky s hrubým povrchem proti sobě a nazval je *nai'ncarax* nebo *nainwaidjo'k'ere*. Hostitel nikdy nejedl. Pokračoval ve svých zpěvech a tření, dokud nepřitáhl pozornost medvěda. Přitáhnoutou pozornost medvěda naznačoval malý pruh plamínku vycházející z ohně k darům, které pro medvěda přinesl (Radin 1973).

*náčelníkem nesplnil požadavky patřičné jistoty a záruky, jeho výprava nebyla schválena“* (tamtéž, s. 231).

Winnebažskou víru v nadpřirozeno lze v jejich jazyce vyjádřit několika výrazy: *wak'an*, *wak'a'ndja*, *xop* a *waxop'i'ni* (tamtéž, s. 234). Slovo *wak'an* znamená „posvátný“, nebo „had“. Hada Winnebagové považovali za posvátného živočicha a posla duchů. Slovem *wak'a'ndja* označovali ptáka hromu a se vši pravděpodobností znamenalo i „ten, který je posvátný“. Slovo *xop*, totožné s omažským *xube*, je těžší definovat. Znamená „posvátné“ či „fascinující úžas“ a zdá se být spjat s prudce emocionálními aspekty náboženství, kde je ego, vlastní osobnost, zcela zapomenuta. Obřady, kde účinkující působí v záchvatu rozrušení a tančí nazí, se vždy označují tímto pojmem *xop*. Slovo *waxop'i'ni* je vytvořeno předponou *wa-* a příponou *-ni*, které je možná starým kořenem znamenající „člověk“, nebo duch. Pojmy *wak'an* a *xop* tak označují vše, co je spjato s duchy. „*Když winnebažský indián narazil na nějaký neobvykle tvarovaný objekt, mohl tomuto předmětu nabídnout tabák (...) a nepochybně říci, že tento objekt je wak'an*“ (tamtéž, s. 234). *Wak'an* tedy znamená „posvátný“, nebo můžeme říci, že předmět má sílu díky uděleným požehnáním nad ním, tedy v provedení jako duch, *waxop'i'ni*.

Winnebagové věřili ve velké množství duchů, některé z nich popisovali zcela přesně, jiné jen velmi nejasně. Tito duchové dávají najevo svoji existenci mnoha způsoby - viditelně, slyšitelně, pocitově a projevují se určitými náznaky a skutky, jejichž požehnání udělená jedinci měla umožnit úspěch. Všude v těchto oblastech lze nalézt velký počet teriomorfních a antropomorfních duchů<sup>16</sup>. V mnoha případech jsou to skutečná božstva. „*Jak přesně konkrétní a zřetelná je povaha těchto theriomorfních a antropomorfních duchů, bude odviset do značné míry od individuální historie, kterou duch prodělal. Kde se šibalové a živočišní hrdinové stali duchy nebo božstvy, je jejich theriomorfní povaha poznamenána. Ostatní božstva, jako Stvořitel země, Rozsévač nemoci, Hromoví ptáci, atd., se stala očividně antropomorfní (...)*“ (tamtéž, s. 236). Těmto nadpřirozeným bytostem byly přinášeny oběti, velmi často tabák.

Mezi nejdůležitější božstva Winnebagů patřila: Stvořitel země, Slunce, Měsíc, Země, Jitřenka, Rozsévač nemoci, Hromový pták a Vodní duch.

---

<sup>16</sup> Teriomorfismus: 1. představa boha v podobě zvířete; 2. zobrazování boha ve zvířecí podobě, zoomorfismus (Linhart 2007). Antropomorfismus: přenesení lidských vlastností na přírodní síly nebo na smyšlené bytosti (tamtéž).

Stvořitel země měl u Winnebagů zcela výjimečné postavení, které bylo známo pod názvy *Man'una*, Stvořitel země; *wajangunzera*, Ten, který něco tvoří; a *waxop'ini xedera*, Velký duch. Poslední pojem je nejvíce archaický. Stvořitel země se stal v podstatě monoteistickým božstvem. „*Ve starších mýtech, jakými jsou šibalův nebo hrdinský cyklus (viz. např. wak'djunk'aga a cyklus zajíce), je Stvořitel země sotva zmíněn (...). V jiném cyklu, například v cyklu o dvojčatech, (...) je zmíněn výrazně a je považován za ducha podobného dalším duchům, ačkoliv je jim nadřizený, ale v žádném případě není podobný dobročinnému božstvu, které nacházíme v mýtu o Medicínském tanci*“ (tamtéž, s. 237). Tato božská postava je tedy v mýtech více i méně výrazná. Winnebažské náboženství se rovněž setkala s křesťanstvím, u kterého nelze zapřít patrný vliv na koncepci postavy Stvořitele země.

Stvořitel země je v mýtu o Medicínském obřadu popisován antropomorfně. Symbolikou, která je spjatá s touto postavou při Obřadu válečného vaku, je kříž, jenž „*nesporně reprezentuje čtyři světové strany*“ (tamtéž, s. 237).

Stvořitel země neuděluje lidem konkrétní požehnání, spíše lidem dává život. Stvořitel země měl tedy jenom malá uctívání, protože vstupoval do vztahu k lidem skrze své prostředníky, duchy. „*Podle kosmologických mýtů stvořil všechno s jasným účelem pomoci lidstvu, na rozdíl od vynalézavých skutků starého Šibala. Je velmi poučné poznamenat, jak si on<sup>17</sup> postupně přisvojil místo, které bylo dříve drženo staršími duchovními božstvy a klanovými předky*“ (tamtéž, s. 238).

Slunce bylo u Winnebagů známo jako prstenec dne, které se obřadně nazývalo „*hanboradjera*“, tedy denní poutník (tamtéž, s. 238). „*Den bylo nesporné a dříve důležité božstvo. Winnebažské výrazy pro den, světlo, a (...) pro život, jsou identické.*“ (Radin 1963, s. 70).

Pravděpodobně se uctívání Slunce zmenšilo poté, co se začal prosazovat Stvořitel země. „*Mnoho jeho funkcí a sil bylo rovněž převzato Ptáky hromu, kteří, ačkoliv patří zřetelně do starší vrstvy náboženství Winnebagů, nabyli své současné důležitosti očividně v souvislosti s vývojem víry v Stvořitele země*“ (Radin 1973, s. 238).

O Slunci se winnebažské mýty zmiňují příležitostně, málokdy vystupuje jako kulturní hrdina. „*Pouze v jednom mýtu je hrdinou. Objevuje se jako manžel měsíce a je antropomorfním bytím, které vlastní disk plný veškeré síly (slunce)*“ (tamtéž, s. 238).

---

<sup>17</sup> Stvořitel země.

Měsíc, podobně jako Slunce, dříve obýval důležité místo ve winnebažském panteonu, kde zastupoval výhradně ženské božstvo, které žehnilo ženám.

Země byla, stejně jako Měsíc, ženským božstvem. Patří mezi nejstarší božstva Winnebagů a objevuje se jako babička v nejstarších mýtických cyklech, jakým je například cyklus o Zajíci. Při mnoha slavnostech, obzvláště při Medicínském tanci a Obřadu válečného vaku, jí byly udíleny oběti.

Dalším božstvem je Jitřenka, která patřila do starší vrstvy winnebažské víry, „*keré očividně nebylo nahrazeno novějšími božstvy*“ (tamtéž, s. 239) a byla spjata s válkou.

Rozsévač nemoci je pouze přibližný překlad jména u Winnebagů, které původně zní „*hocereeun wahira*“ (tamtéž). Je to velice neobvyklá postava, bytost antropomorfní podoby, která uděluje z jedné poloviny svého těla smrt a z druhé poloviny život. Proto je Rozsévač nemoci mezi winnebažskými božstvy výjimečný tím, že rozprostírá smrt po zemi, a však zároveň i strážním duchem, který se objevuje jen nejodvážnějším jedincům během držení půstu. Požehnání Rozsévače nemoci jsou spjata s válkou, ale i s léčbou nemoci. Tato postava se neobjevuje v žádných mýtech, pouze v několika obřadech. Hraje velmi důležitou roli při Obřadu válečného vaku. Nemoc Winnebagové připisovali buď nedbalosti člověka, který se pokoušel projít životem bez pomoci duchů, nebo zlým intrikám jiného člověka.

Hromový pták je další starší folkloristické pojetí, které bylo šamany přetvořené a reinterpretované. „*Toto božstvo bylo u Winnebagů velmi oblíbené a proto ho lze nalézt všude – v nejstarších mýtech, v mýtech o původech klanů i v mýtech nejnovějších; je klanovým předkem, oblíbeným strážním duchem a oblíbeným božstvem (...) V lidové myslí se jasně objevuje v theriomorfnní formě, kdy způsobuje osvětlení záblesky svých očí a hromobití máváním svých křídel. V některých verzích mýtu o původu klanu stále nacházíme tuto koncepci. V rukou šamanů se pak stal antropomorfním božstvem, charakteristický svojí lysinou (...) Jeho lysina je archaickým prvem, protože Hromový pták byl původně považován za druh orla*“ (tamtéž, s. 239).

Vodní duch se ve winnebažském jazyce nazývá „*wak'tcexi*“ (tamtéž). Nevíme přesně, co tento pojem znamená, ale protože je toto božstvo vždy zobrazeno jako vodní příšera, lze ho proto i takto nazvat. Hromový pták je s tímto duchem ve věčném nepřátelství a z tohoto důvodu je považován mnoha Winnebagy za druh smíšeného božstva, částečně zlého a částečně dobrého, nicméně vždy nahání strach a zároveň umožňuje člověku udělit mu velká požehnání.

Vodní duch je důležitou postavou ve starších mýtech. „*Je ďáblem, ačkoliv jeho „kosti“ jsou nejvíce oceňovaným vlastnictvím člověka kvůli pozoruhodné síle, kterou jsou obdařeny. Je zlým duchem, ačkoliv podle jednoho očividně starého mýtu (Cestovatel) je jeden z Vodních duchů duchovním božstvem, které ovládá zemi*“ (tamtéž, s. 240). „*Vodní duchové jsou vždy zobrazeni jako kočkovitá zvířata s (...) ocasy (...) dosahujícími až k hlavě. Jejich ženy jsou považované za nejkrásnější na světě*“ (Radin 1963, s. 74).

Winnebagové kromě toho oplývají dalšími neurčitými a nejasnými božstvy, jako například oheň, světlo a další, zároveň i velkým množstvím zvířecích duchů. Nicméně záleží i na koncepci s jakou winnebažský jedinec k duchům přistupoval: „*(...) zajímavý přechod, který se rozprostíral všemi směry, od výhradně neduševních hrdinských zvířat k (...) duchům, považovaných za zvíře ve tvaru, ale nehmotně. V mnoha případech je nemožné říci, jak je podstata zvířete označená, protože často záleží na pohledu toho, kdo se dívá. Obyčejný winnebažský indián bez víry vidí zajíce jako hrdinské zvíře, pro věřícího winnebažského indiána nebo člena Medicínského obřadu je zajíc duchovním zvířetem nebo dokonce duchovním božstvem. Takovýmto způsobem jsou drženy i další odlišné koncepce o povaze předků zvířecích klanů, některých považovaných za hrdinská zvířata a jiných jako všeobecná netělesná duchovní zvířata a duchovní božstva. Kdekoliv jsou ochranní duchové, stávají se rovněž netělesnými duchovními zvířaty (...) V několika případech není obtížné najít vývoj šibala, antropomorfního hrdiny, nebo hrdinského zvířete, v ducha, kterému jsou udělovány oběti. Tedy například kotlíky a často jelenice jsou nabízeny wak'djunk'a'govi, zajíci a dvojčatům*“ (Radin 1973, s. 240).

Kardinální doktrínou pro život Winnebagů bylo pojetí života jako cesty poseté úzkými štěrbinami. Úzké štěrbinu a jejich překonání jsou metafory krizí života<sup>18</sup>, jak uvádí i citát na začátku této kapitoly. Aby však duch indiána Winnebago byl pevný a připravený na tyto krize, byl veden několika metodami k duchovnímu upevnění. Mezi ně patřilo držení půstu, se kterým jsou spjaty dvě věci: zaprvé držením půstu vyvolat náboženský pocit; zadruhé, že tento náboženský pocit je spjat s touhou zachovat a zachránit socio - ekonomické životní hodnoty (tamtéž). Hladovění a půst mělo tak vést každého jedince do

---

<sup>18</sup> „Život jako cesta trápení s potížemi je běžná v zalesněných oblastech a v regionu zalesněných plání. Mezi Winnebagy je tato cesta popsána zvláštním detailem v mýtu cesty duše do země duchů“ (Radin 1963, s. 69).

„(...) do stavu, který byl podstatný pro umístění lidí do pozice umožňující jim překonat jisté krize v životě (...)“<sup>19</sup> (tamtéž, s. 262).

Držení půstu mělo pomoci indiánovi tyto štěrbinu předvídat tak, že bude obdařen dostatečnou silou a projde v bezpečí všemi štěrbinami života. Winnebažské náboženství bylo výrazně spjato s ochranou, zachováním a udržením životních hodnot – úspěch, štěstí a dlouhý život.

K držení půstu byly vedeny děti již od útlého věku, tedy okolo pěti let. Prarodiče nebo rodiče je sledovali a při prvních známkách vysílení nakázali dítěti přestat, aby se dítě příliš neunavilo a nevysílilo. Hlavní období držení půstu se u dívky a chlapce konalo mezi devátým a jedenáctým rokem, kdy se dítě snažilo zjistit, jaké jsou záměry a smysl ducha - ochránce, na kterého se mohlo obracet při kritických chvílích ve svém životě. Pro Winnebagy, a pro mnohé další indiánské kmeny, bylo obeznámení se svým strážcem a duchem - ochráncem v pubertě velmi charakteristické. Pokud byl člověk bez takového ducha, stal se naprosto neukotvený a vydán na milost a nemilost přírodním a společenským událostem v nejkřutějších formách.

Společně s držením půstu byla důležitá i koncentrace mysli zaměřená na duchy, detaily rituálů nebo na konkrétní cíl, který měl být vynikající. Veškeré další myšlenky musely být vytlačeny. Získat požehnání při těchto mnoha příležitostech se mohlo uskutečnit jenom díky koncentraci mysli, „ (...) snížit srdce a držet pevně a výhradně pozornost k půstu nebo k ceremonii. Myšlenky nesmí bloudit kolem“ (Radin 1963, s. 15). „Winnebagové věřili, že vztah mezi člověkem a duchy byl vybudován na základě této koncentrace (...) Velmi často byla chyba na válečné stezce nebo nedostatek účinnosti rituálu připisována faktu, že indián (...) nevěnoval dostatek intenzity oné koncentraci“ (Radin 1973, s. 263). Winnebagové drželi rituál 'Koncentrace mysli', který se konal před výpravou na lov medvědů. „Nicméně efektivnost nezávisí jednoduše na lovcově koncentraci mysli vůči medvědovi; medvěd rovněž musí určitým způsobem projevit svoje povědomí o tom, co se děje. To je ukázáno plamenem plápolajícího ohně z ohniště k darům. Mysl medvěda dá souhlas, aby byla další den uchváćena majitelem“ (Radin 1957, s. 29).

K úspěchu též pomáhaly oběti a modlitby. Důležité božské oběti se konaly při velkých obřadech a ceremoniích. Často se takové obětiny skládaly z tabáku, jelenice a z čehokoliv

---

<sup>19</sup> „Veškeré postní zkušenosti nashromážděné mezi Winnebagy vždy ukazují, že duchové jsou zobrazení jednoduše jako nabízející své žehnání a jejich přijetí či odmítnutí postícím se jedincem. Prakticky každá winnebažská postní zkušenost obsahuje pokus d'ábelského ducha zradit postícího“ (Radin 1963, s. 6-9).

dalšího, co konkrétní duch žádal. Zvířecím duchům se podávalo jejich oblíbené jídlo, například medvědovi se podával med, při Obřadu válečného vaku byli Rozsévači nemoci obětováni psi. Modlitby se vztahovaly k socio - ekonomickým hodnotám života.

Přístupme k winnebažskému pojetí zla, nemoci, smrti, posmrtného života, reinkarnace a duše.

Winnebagové pojímali zlo jako všudypřítomnou esenci. Mládež měla zakázáno držet půst v určitý čas a děti byly po setmění drženy doma. Přestože jsou kosmologické mýty představují svět zamořený zlými duchy, kteří se chystají vyhubit lidskou rasu, dokud se neobjeví kulturní hrdina, který svět zachrání, přes toto všechno chybí konkrétní koncepce a definitivní představa toho, kdo jsou tito zlí duchové a jak vypadají. „*V současné době převážná většina Winnebagů vysvětluje zlo (...) do tří příčin – buď nějaké chybě způsobené z jejich strany během výkonu obřadu dle předepsaného způsobu, dále skutečnosti, že nevyvolali duchy k ochraně (tj. při pokusu projít život bez pomoci duchů), nebo zlým intrikám jiného člověka. Často jedinec získává pocit, že přijímají zlo, ale už se ho nepokouší vysvětlit. Zdá se to jako charakteristický rys pro Winnebagy, a možná i pro další severoamerické kmeny, že vysvětlení jsou vyvinuta pouze a jen pro pozitivní aspekty věci (...)*“ (Radin 1973, s. 264).

Ztělesnění zla nacházeli Winnebagové v duchu zvaném *Herecqu'nina* (tamtéž, s. 264). Význam tohoto pojmu lze přeložit jako „ten, jehož existence je pochybná“ a důležitou roli hraje v mýtu o dvojčatech.

Winnebažská koncepce smrti byla poseta ideály již během života. „*Není dobré zemřít ve vesnici (...). Nedovol své ženě, aby následovala stezku dříve než-li ty sám*“<sup>20</sup> (Radin 1963, s. 69). Winnebagové netoužili zemřít přirozenou smrtí, ani dosáhnout v životě vysokého stáří, ačkoliv smrt stářím a vysokým věkem považovali za udělení vyznamenání onomu jedinci. Nejlepší představu o smrti, kterou Winnebagové uchovávali, byla smrt na válečné výpravě. Winnebagové dokonce považovali za dobré, aby winnebažský voják na válečné výpravě zemřel. Ideou rovněž bylo, aby muž zemřel dříve než-li jeho manželka. „*Winnebagové nahlíželi na smrt dvěma způsoby – za první jako bytí s odlišným způsobem vědomí od vědomí získaného v životě, za druhé jako bytí zastavující určité druhy společenského styku mezi jedinci*“ (Radin 1973, s. 266).

Pokud winnebažský voják získal ono „odlišné vědomí“, tedy smrt: „*Pokud zemřeš ve válce, duše se nestane nevědomou. Budeš schopen konat cokoli, co tě těší. Tvá duše*

---

<sup>20</sup> Tzn. aby žena neodešla ze života dříve než-li muž.

bude vždy šťastná. Pokud si zvolíš, že půjdeš zpět na zem jako lidské stvoření a žít znovu, budeš tak moci učinit. Můžeš žít na zemi druhý život, nebo žít v podobě těch, kteří chodí v lehkosti<sup>21</sup>, nebo v podobě zvířete, pokud si tak zvolíš. Všechny tyto výhody dostaneš, pokud zemřeš ve válce“ (Radin 1963, s. 72). Winnebagové považovali smrt na válečné výpravě za jakési „škokbrtnutí“, kdy se vědomí pouze přeruší, ale jedinec jde dál, aniž by se cokoliv stalo. Duše není nevědoucí, ale vrací se po smrti zpět do života. Tento jev nazýváme reinkarnace<sup>22</sup>. „Na základě této představy, posílené současnou vírou v metempsychózu<sup>23</sup>, byla vyvinuta idea, že obzvlášť darovaní jedinci (jako např. kněží, bojovníci) proplouvali přímo z jedné existence do druhé bez jakékoliv ztráty vědomí; vědomí zde v tomto pojetí neznamená typ duší (tj. duše zemřelého), ale vědomí identické s tím, co lidé vlastní, když žijí. V metempsychóze samotné zde není jednota v názoru, někteří věří, že skoro každý je reinkarnovaný, jiní míní, že toto se týká jen některých výjimečných jedinců. Jeden z hlavních požadavků Medicínského obřadu byl, že členové získali (...) tuto laskavost. Obecnou nejasností, která existuje v tomto bodě nyní se ukazuje ve skutečnosti, kdy na jedné straně se tvrdí, že dítě, které se podobá zesnulému jedinci, je reinkarnací této osoby (...), zatímco na druhé straně se u bojovníků vyžaduje, aby žili v říši duší v totéž stavu, ve kterém potkali smrt. Pokud byli skalpováni, pak v tomto stavu, atd“ (tamtéž, s. 72).

Život u Winnebagů je tak prodchnut spjatostí se smrtí a opakováním života do nových forem na zemi. „Vírou v reinkarnaci Winnebagové úplně překlenují propast mezi životem a smrtí. Jinými slovy, máme zde cyklus složený ze života (vědomí), posmrtného života (nevědomí z pohledu tělesna), a života (reinkarnace). Žít znovu život je největší touhou Winnebagů a prakticky každá tajná společnost toto chová jako lákadlo pro nezasvěcené“ (Radin 1973, s. 266).

Kosmologické představy, které mají zobrazit tvůrčí akty světa, byly dle Radina utvářeny jednak folkloristicky a jednak šamansky. Folklor Winnebagů připisoval tvůrčí procesy a akty šibalům (Wak'djunk'aga), kulturním hrdinům (Zajíc), šamanové pak Stvořiteli země. „(...) Pravděpodobně nejstarší forma winnebažských kosmologických představ je ta, která se zabývá všeobecnou zkázou zlých duchů za přispění Zajíce a

---

<sup>21</sup> Označení pro plectvo.

<sup>22</sup> Život a smrt společně vytváří cyklické pojetí. Smrt tudíž není koncem, nýbrž začátkem nového života. Děje se tak pomocí reinkarnace, tj. v podobě jiného člověka, nebo pomocí transmigrace v podobě zvířete, stromu nebo neživého předmětu.

<sup>23</sup> Tzn. stěhování duší.

*takových duchů, jako jsou Hromoví ptáci, Jitřenka, atd., a odstranění překážek. Často jsou soudobé charakteristiky země vytvořeny nahodile, jako například původ údolí, hor a jezer, jak je podáno v mýtu „Božského Jednoho““ (tamtéž, s. 268).*

Stvořitel země dle Winnebagů vytvořil čtyři duchy, kteří žijí nad zemí, na zemi, pod zemí a ve vodě, tedy čtyři světy, které existují jeden na druhém, kterému předsedá Stvořitel země, dále Šibal (Wak'djunkt'aga), Želva a Zajíc. Zajíc vládne světu, ve kterém člověk žije.

K tomuto čtyřnásobnému dělení jsou dále přidávány ještě další dva světy - Hromoví ptáci (žijící v empyrejském nebi) a vodní duchové (žijící pod vodou). Duchové jsou tak v podstatě Genii loci, původně předsedající nad svými specifickými okrsky.

### **2. 3. 2. Náboženské obřady**

U Winnebagů existovaly čtyři hlavní typy obřadů - obřady klanové, kterých se účastnili pouze členové klanů; obřady náboženských společností, kterých se účastnili pouze ti, jež obdrželi požehnání od duchů; Medicínský obřad, který se týkal pouze iniciovaných jedinců; obřady polostálých organizací, jako například tanec *hok'ixe're* (Radin 1973), konaný pro jedince navracené z války, jež vykonali hrdinský čin.

Každý klan měl vlastní klanový Obřad válečného vaku (často nazýván Zimní slavnost) a dále svoji specifickou klanovou oslavu.

Členství u tajných společností vyplývalo z požehnání ducha. Existovaly alespoň čtyři společnosti – společnost těch, kteří dostali požehnání od nočních duchů, společnost požehnaných buvoly, společnost požehnaných duchy, společnost požehnaných medvědem grizzly.

Hlavní a ústřední ceremonií Winnebagů byl Medicínský obřad, který byl považován za posvátnou záležitost. Jediným způsobem, jak se stát členem tohoto obřadu bylo nahradit zemřelého člena. Členové ceremonie hledali náhradníka zemřelého, hledali *„Dobré muže, tj. takové, kteří jsou poctiví, moudří a laskavého srdce. A jak je mládí nestálé, mladí lidé jsou vyloučeni z řad skutečně poctivých. Jak legenda vypráví, zakladatelé nikdy nevybírali mladé muže ale ty, kteří byli lehce za středním věkem“* (Radin 2002, s. 94). Účastnit se mohly i ženy.

Důležitou částí Medicínského obřadu byl rituál zastřelení, který se uplatňoval u noviců. Jednalo se o rituální zabití člena a jeho opětovný návrat k životu. Tento rituál se svojí podobou pravděpodobně stal winnebažským doplňkem Centrálních Algonkinů a

jejich obřadu *Midewiwin*. Zabití a opětovný návrat k životu v rituálu zastřelení byl symbolickým aktem a představoval dramatickou reprezentaci víry. Nečlenové a děti vždy interpretovali tento rituál zastřelení literárně a členové Medicínského obřadu se snažili, aby u neiniciováných tento dojem vytvořili.

Nejdříve se konal zpěv po dobu čtyř nocí, který vyprávěl o posvátných záležitostech. Posluchač setrval po čtyři noci beze spánku a jednalo se o tzv. přípravné noci. Pátou noc byla zahájena samotná performance Medicínského obřadu, kdy nastoupily na řadu další dvě etapy: etapa procesu soužení, trvající od západu do východu slunce, a etapa skutečné performance, trvající od ranního východu slunce do jeho západu.

Během první etapy procesu soužení se po celou noc pečuje o novice a lidé říkají: „*Ráno, kdy ten, po jehož životě toužíme, se stane námi*“ (Radin 1963, s. 20). Slovní obrat „stát se námi“ znamená být zabit a vrátit se zpět do života, tzn. být reinkarnován. O novicovi se hovoří jako „*ten, po jehož životě toužíme*“ (tamtéž, s. 20). Slovo pro život v tomto rituálu znamená literárně „světlo“.

Ráno začíná druhá etapa, etapa skutečné performance, kdy je novic odveden do divočiny<sup>24</sup>. Po dosažení místa nastane kázání, ve kterém se novicovi káže, že vyradí-li tajemství této záležitosti, stanou se ty nejhroznější věci, které si lze vůbec představit. Svět by se řítil ke konci a proto je nutné udržet vše v tajemství. Poté bylo novicovi ukázáno, jak má spadnout na zem a chvět se, a jak vypadá smrt. Celá performance spočívala tedy v tom, aby novic jako „zastřelená“ osoba, předstíral smrt. Novicové a čerstvě iniciování lidé často zažili pocit zklamání: „*Bylo to velké zklamání od představ, které jsem měl daleko více povznesené (...) Proč, vždyť to nic nevyžaduje (...) Byl jsem podveden (...) Dělal jsem jenom pro peníze (...) Nicméně jsem pokračoval a vykonal to, co se po mně žádalo*“ (tamtéž, s. 20). Poté, co je novic symbolicky postřelen a znovu oživen, vrátí se zpět se svým doprovodem do vesnice. Medicínský obřad je spjat s vyprávěním kulturního hrdiny Zajíce, který byl Stvořitelem země poslán na zem, aby dal na zemi věci do pořádku. Členství a vykonávání funkcí v Medicínském obřadu bylo vždy získáno určitým způsobem. Například ti, kteří měli privilegium tancovat, získali toto privilegium tvorbou darů pro starší členy a tak dostali povolení. Ti, kteří si povolení nekoupili, nebo nedostali, tancovat nesměli. Totéž platilo i ve střelbě. Střílet mohli pouze ti, kteří získali právo

---

<sup>24</sup> Vše, co bylo mimo jasnou půdu okolo vesnice se nazývalo divočinou. V tomto smyslu zde je divočinou uváděno místo ve vzdálenosti od ceremoniální chýše, kde jsou novicové iniciováni do tajů rituálu zastřelení (Radin 1963).

střílet. Nově iniciovaní jedinci nikdy toto právo neměli. Totéž platilo i pro bubnování a užívání dýňových chřestítek - i zde musela být práva koupena.

Další velkou slavností byl Obřad válečného vaku (*Wagigó*), nebo-li Zimní slavnost. Jednalo se o winnebažskou klanovou ceremonii, jejímž základem byl klan, avšak ve skutečnosti klan nebyl tím nejpodstatnějším. Podstatou a účelem ceremonie byla oslava války a touha po zvýšení válečných sil skrze smíření se všemi nadpřirozenými božstvy. „*Obřad válečného vaku reprezentuje klasické a nejúplnější vyjádření válečného ducha, glorifikaci hlediska náčelníka dolní frátrie kmene (...) porazit zlo*“ (Radin 2005, s. 126).

Tato slavnost se vyvinula do všeobecné ceremonie díkuvzdání duchům a do organizace založené na klanové jednotě. Nalezneme tedy dvanáct válečných rituálů, které jsou si podobné co do obsahu a významu, a odlišné kromě detailů i v tom, že každý z dvanácti pořadatelů této slavnosti náležel do odlišného klanu. Specifickými odlišnostmi každé ceremonie byly: 1. obsah a složení válečného vaku, 2. mýtus o počátku slavnosti a písňe spjaté s každým vakem; 3. písňe, 4. pořadí pozvaných hostů.

Obřad válečného vaku byl rozdělen do dvou částí: první část obřadu byla řízena duchy Hromového ptáka, druhá část byla řízena duchy Noci. Nicméně všem velkým duchům winnebažského panteonu bylo v tomto rituálu věnováno místo a obětiny. Jednalo se zejména o patrony války – ducha Hromového ptáka, duchů Noci, Slunce, Jitřenky, Večernice, Rozsévače nemoci, Orla a Černého jestřába. Vedle nich pak byla vzývána i specifická mírová božstva jako Stvořitel země, Měsíc, Voda, občas i zbožštění hrdinové Želva, Zajíc, dokonce i sám Šibal. Těmto božstvům byl nabízen pokrm a jelenice. Kromě Želvy a Zajíce, jakožto kulturních hrdinů, těm se pokrm nenabízel. „*Z toho můžeme usuzovat, že dokonce v obřadu zasvěcenému v první řadě umocnění důležitosti válečníků a války samotné, nezůstala zcela stranou ani božstva protikladná k násilí a boji či božstva symbolizující mír*“ (tamtéž, s. 126).

V průběhu obřadu docházelo i k orgiím, které byly povoleny a během kterých docházelo k oprostění se od sebeovládání, čehož se Winnebagové velmi děsili a přičilo se jim.

Tohoto obřadu se mohli účastnit jedinci, kteří drželi ve správě válečný vak. Tedy pouze jeden muž z každého z dvanácti klanů. Každý klan totiž vlastnil svůj posvátný klanový válečný vak, který střežil mužský jedinec a jenž byl předáván z generace na generaci.

Válečný vak byl vyroben z jelenice, ve kterém se ukrývala sbírka předmětů. Každý klan měl tuto sbírku předmětů specifickou. Například vak klanu Hromového ptáka

obsahoval tyto věci: „Vysušená těla černého jestřába, orla a hada, kožešinu z lasičky, množství orlích per, čelenku z jelení oháňky, dva vlčí ocasy, bizoní ohon, válečnou palici, tři flétny a mnoho druhů „barviček“. Tělo černého jestřába umožňovalo jeho vlastníkovi létat v době, kdy vedl indiánskou družinu na válečné stezce, vlčí ocas mu dával sílu běhat, bizoní ohon rychlost, hadí a lasičí kůže dávaly schopnost uhýbat a vyvlékat se, barvičky, když se rozetřely na tělo, ho učinily neviditelným a zabraňovaly únavě; flétny, když se na ně hrálo, paralyzovaly běžící nohy protivníků a dělaly z nich snadné oběti“ (tamtéž, s. 126-127).

Válečný vak byl tudíž velmi cenným a vzácným majetkem Winnebagů. „Byl střežen díky své posvátnosti, ale i kvůli nebezpečným emanacím, které z něho vyzařovaly a které mohly zničit ty, kdo se k němu přiblížili. Pouze jediná věc mohla zničit moc válečného vaku – kontakt s menstruační krví“ (tamtéž, s. 127).

Winnebažský indián, jakožto člen bojovného kmene, si v sobě nesl nejvyšší ideál, ideál úspěšného válečníka, který mohl naplnit právě prostřednictvím Obřadu válečného vaku. Možná právě proto a ne náhodou, jak se Radin domnívá, začíná winnebažský mýtus o Šibalovi satirou na Obřad válečného vaku.

### 3. Mžik a jho: Šibal Wakdjunkaga v mytologii kmene Winnebago

„Opět obrátil jsem se a spatřil jsem pod sluncem, že nezáleží běh na rychlých, ani boj na udatných, nýbrž ani chléb na moudrých, ani bohatství na opatrných, ani přízeň na umělých, ale podle času a příhody přichází se všechněm.“

(*Kniha Kazatel, kapitola 9., 11. verš*)

~~~

V této kapitole se věnuji výkladu a interpretaci mýtu o Šibalovi *Wakdjunkagovi*, jak ho vyprávěli samotní Winnebagové. Jedná se o postavu rozporů, protikladů a dvojnásobných významů. Jeho skutky se podobají mnoha dalším příběhům šibalských hrdinů Severní Ameriky, které se vyprávěly mezi indiány. Interpretací tohoto mýtu se pokusím ukázat Šibalovo jednání, činy a akce, základní vlastnosti, podstatu a povahové rysy.

Paul Radin pobýval mezi Winnebagy v letech 1908 – 1913. Mezi těmito indiány našel informátora jménem Sam Blowsnake (Sam Útočící Had). Sam Blowsnake byl winnebažský indián z klanu Hromového ptáka, který se narodil v druhé polovině 19. století. Jeho otec byl svými skvělými loveckými a vypravěčskými dovednostmi uznávanou a významnou osobností. Díky němu byla celá jeho rodina mezi Winnebagy velmi dobře známa. Tato rodina se držela starých tradic a zvyků winnebažské kultury, a to až do roku 1909 – 1910, kdy v této době docházelo mezi indiány k mohutné konverzi na peyotlové náboženství, k němuž přešla i celá rodina Sama Blowsnake.

Paul Radin napsal dílo *The Autobiography of a Winnebago Indian* (1920). Zde líčí jeho informátor Sam Blowsnake svůj život mezi Winnebagy, od svého narození, přes iniciační obřady a životní zkušenosti spojené s dospíváním a jinoštvím k období postupného zrání a plné dospělosti. Zvláštní pozornost věnuje i mezním životním situacím spojeným s promiskuitou, zabitím jiného indiána, alkoholismem, vězením, narkotiky a životním prozřením. Sam Blowsnake se rovněž stal pro Paula Radina informátorem šibalského mýtu, které sepsal a vydal po názvem *Trickster: Mýtus o*

Šibalovi (*The Trickster: A Study in American Indian Mythology*, 1956). Zde líčí získání tohoto mýtu: „Winnebažský mýtus o Šibalovi (...) získal (...) Sam Blowsnake v roce 1912 od jednoho starého winnebažského Indiána, který žil poblíž vesnice Winnebago v Nebrasce. Text byl zapsán ve winnebažské slabikové abecedě, což bylo písmo, které existovalo již asi jednu generaci předtím a které bylo v době, kdy jsem do Winnebaga přišel já, používáno výhradně pro psaní dopisů. Bylo známo mezi relativně malým počtem lidí“ (Radin 2005, s. 120).

Vyprávění mýtů probíhalo pouze za určitých podmínek, nebylo vyprávěno všude a všude, nýbrž pouze určitému jedinci, na určitém místě a ve vhodném okamžiku. „To, že starý Blowsnake znal mýtus o Šibalovi, je mimo jakékoliv pochyby. To ovšem neznamena, že by ho vyprávěl (...), pokud by na to podle tradice neměl právo. (...) Sam Blowsnake se, podle mých domněnek, seznámil se starým mužem, který tento mýtus znal. (...) Nejpádnejších z těchto důvodů je ten, že tento mýtus byl pro Indiány posvátný (...) byl získán za náležitých okolností (...). Náležitými okolnostmi označuji to, že vypravěči byly předány adekvátní dary tabáku i jiné srovnatelné dary, jejichž hodnota odpovídala tradiční ceně za předání mýtu. (...) Žádného Winnebaga by nenapadlo jakýmkoliv způsobem pozměnit vyprávění, kterému bylo předáno někým, kdo má tradiční právo vypravěče, a za které zaplatil“ (tamtéž, s. 121).

Prvotní překlad mýtu o Šibalovi z winnebažského jazyka do anglického vytvořili dva mladí indiáni, John Baptiste a Oliver Lamere, kteří uměli dokonale anglicky. Rovněž i Paul Radin ovládal abecedu winnebažského jazyka. Text mýtu o Šibalovi, který používám a předkládám byl čerpán z oficiální verze šibalského mýtu sepsaného Paulem Radinem, který bylo možné slyšet mezi Winnebagy kolem roku 1912.

Literární tradice Winnebagů dělila prozaická vyprávění na dva typy: *waikan* (*to, co je posvátné*), příběhy líčící dávnou minulost, která je nenávratně pryč a pro člověka i duchy se stala nedosažitelnou; a *worak* (*to, co je líčeno*), pojednávající o současném, každodenním, všedním světě. Příběhy *waikan* nesměly být vyprávěny během léta, či v období, kdy jsou hadi nad zemí; nekončily tragicky, hrdinové nesměli zemřít nebo být zabiti, mohlo se jednat pouze o dočasnou smrt. V těchto příbězích byli hrdiny duchové a božské bytosti jako Hromový pták, Vodní duch, Slunce, Jitřenka. Winnebagové považovali božské bytosti za nesmrtelné, pokud nepatřily mezi zlé. Dále mezi hrdiny příběhů *waikan* patřila i nejasná polobožstva jako Šibal, Ten-který-nosí-lidské-hlavy-jako-náušnice (zvaný Rudý roh) a Kecal, nebo zvířata Zajíc, Želva, Medvěd, Vlk. Tato zvířata jsou rovněž považována za duchy. Příběhy *worak* mohly být naopak vyprávěny

kdykoliv a musely končit tragicky. Hrdinové těchto příběhů byli lidskými bytostmi, vzácně se jednalo o božské bytosti, které se spojily s člověkem. „*Ze žádného worak se nemůže stát waikan, avšak waikan se může za určitých podmínek přesunout do kategorie worak*“ (tamtéž, s. 127-128).

Winnebagové, stejně jako ostatní indiáni (kmen Iowa, Ponkové, Odžibwejové, Menominiové), seskupovali příběhy hrdinů do velkých celků, tak zvaných cyklů. Mezi tyto nejdůležitější cykly patří cyklus o Šibalovi, cyklus o Zajíci, Rudém rohu, Dvojčatech, Dvou hoších.

Winnebažský název Šibala zní *Wakdjunkaga*, což znamená *klamný, podvodný*. Kmen Ponků nazývá šibala *isthinike*, Osedžeové *itsike*, u Dakotů-Siouxů zní *iktomi*, které znamená *pavouk* (tamtéž, s. 142). „*Zatímco všechny tyto tři slovní základy jsou zcela jistě etymologicky příbuzné, otázkou zůstává, zda winnebažský výraz klamný, podvodný, neznamena prostě ten, kdo jedná jak Wakdjunkaga, a tudíž není význam tohoto slova odvozen až druhotně. V žádném jiném siouxském jazyku není slovní základ pro klamný ani trochu podobný slovu wakdjunkaga. Nejlepší tudíž bude, když budeme považovat skutečný původ a význam slova wakdjunkaga za neznámé*“ (tamtéž, s. 142).

Vedle cyklu mýtů o Šibalovi najdeme ve winnebažské kultuře i mýtus o Stvořiteli země. Tento kosmologický mýtus, *waicq*, tedy posvátný mýtus, je pro naše chápání Šibala rovněž důležitý a proto se o něm zmíníme. Mýtus o Stvořiteli země líčí stvoření světa: „*Nevíme, co přivedlo Stvořitele země k vědomí. Slzy stékaly z jeho očí v proudech dolů. Ležel nehnutě. Nic neviděl. Nic na světě neexistovalo. Najednou se pohnul, nejprve svojí pravou rukou, pak levou, poté svojí pravou nohou a pak levou. Jeho oči se otevřely, pohnul se a podíval se pod sebe, daleko dolů od místa, kde ležel. Náhle, dalece pod sebou, spatřil něco oslnivého a lesknoucího. Byly to jeho slzy, které stekly a utvořily vody na zemi. A jak ležel, natáhnul se a uvažoval. „Bez mého vědomí, bez mého záměru, mé slzy dolů při pádu, do vod se vytvarovaly. Možná že teď, budu-li si něco skutečně přát, stane se to právě tak, jako vody se vytvarovaly z mých slz, samy od sebe.“ Nejprve uchopil to, na čem ležel a poslal to do pohybu. Vypadalo to jako země, ale (...) otáčelo se to kolem sebe neklidně. Aby to uklidnil a zastavil, pokryl to ze svých vlasů plevelem a tak se vytvořila tráva. Země se však stále točila a byla neklidná. Hodil tedy na zem strom. Stále se točila. A tak poslal čtyřnohé mužské bytosti, bratry, a umístil jednoho na východ, jednoho na sever, jednoho na jih a jednoho na západ. Ale země se neustále otáčela dál. Tak vytvořil vlastníma rukama to, co dnes nazýváme vodními duchy, a umístil je pod zem. „Na závěr rozptýlil po celé zemi ženské bytosti. Ženskými bytostmi míníme kameny a*

skály.“ Země se uklidnila. Skály utvořil tak, že procházely napříč a skrze zemi, z jednoho konce na druhý, ale jejich vrcholky zůstaly nepokryty. Všichni ptáci, zvířata a mořští živočichové byli umístěni v prostorech speciálně poskytnutých pro každý druh. „A pak, na úplný konec svých myšlenek, stvořil nás, lidi (...) Když vše dokončil, Stvořitel země se podíval na všechny věci, které stvořil, líbilo se mu, co udělal, a naplněn šťastnými myšlenkami ulehнул. Avšak běda! Žádné bytosti, které žily na zemi, si nebyly rovny v síle a byly na pokraji zničení ďábly.“ A tak vytvořil bytost se stejnými částmi jako jsme byli my a když ji dokončil, nazval bytost Šibalem, Blázňem. „Jdi na zem a naprav věci.“ Nicméně když přišel na zem, neučinil tak, jak mu bylo řečeno. Jenom se potloukal kol kolem a absolutně nic nevykonával. Ve skutečnosti poranil některá tvorstva Stvořitele země. A tak příběh pokračuje, dotýká se střídavě dalších hrdinů: Želvy, Kecala, Červeného rohu a Zajíce“ (Sullivan 1982, s. 228).

Tento mýtus představuje velmi důležitou koncepci stvoření světa, rostlin, zvířat, lidských bytostí i Šibala a kulturních hrdinů.

Winnebažský cyklus o Šibalovi začíná událostí, kdy je Wakdjunkaga náčelníkem kmene, který se připravuje na válečnou stezku a tak pořádá Obřad válečného vaku²⁵. Obřad nicméně náčelník opouští²⁶ a mizí do chýše, kde obcuje se ženou²⁷. Když ostatní viděli, jak se náčelník chová, rozešli se do svých domovů. Celá situace, kdy náčelník od svých druhů odchází se opakuje třikrát. Když se obřad koná počtvrté, náčelník již s ostatními zůstává. S účastníky hostiny se poté loděmi vydává na válečnou stezku, ale v polovině cesty se vrací zpět ke břehu a svoji loďku rozbíjí. Někteří ho pro jeho chování opouští, jiní s ním pokračují pěšky. Náčelník po čase zničí válečný vak, odhodí svůj luk i šíp²⁸. V tu chvíli ho opustí poslední hrstka věrných a Šibal zůstává sám. Samota je však pouze relativní. Jak sám text zmiňuje, Šibal oslovuje všechny věci na světě mladšími bratry a jeden rozumí jazyku toho druhého.

V dalších příbězích jde Wakdjunkaga sám a ukazuje sám sebe. Wakdjunkaga narazí na bizona, kterého chce zabít, a protože nemá luk ani šíp, nalíčí past v podobě ohrady

²⁵ „Winnebažský kmenový náčelník nesmí za žádných okolností jít na válečnou stezku“ (Radin 2005, s. 70).

²⁶ „Ten, kdo hostinu pořádá, musí vždy odejít jako poslední“ (tamtéž, s. 70).

²⁷ „Je přísně zakázáno, aby mužové chystající se na válečnou stezku měli sexuální styk“ (tamtéž, s. 70).

²⁸ „Neuvěřitelné svatokrádežné jednání, které má odradit i zbytek těch, kteří ho chtějí doprovázet. Postupně se (...) zbavuje prostředků k dopravě, (...) zaručujících úspěch i útočných a obranných zbraní“ (tamtéž, s. 71).

vytvořené ze stébel trávy ve tvaru lidských postav a bizona vláká dovnitř²⁹. Poté, co si bizon uvědomí svoji past, na radu Šibala vběhne do jediného místa, kde nejsou lidé, a zřítí se do nalíčené propasti. Šibal odvléče bizona k hromadě dříví a naporcuje ho. Během konání Šibal používá pouze svoji pravou ruku. Nakonec se Šibalova levá i pravá ruka rozhádají. „*Když byl zabrán do této činnosti, jeho levá ruka zničehonic popadla bizona. „Vrať mi ho, je můj! Přestaň, nebo na tebe vezmu svůj nůž!“ Tak mluvila jeho pravá ruka. „Rozsekám tě na kusy! To je přesně to, co ti udělám,“ pokračovala pravá ruka*“ (Radin 2005, s. 27). Tento svár obou rukou se proměnil v boj, ve kterém byla levá ruka ošklivě pořežána. „*Ach! Ach! Proč jsem to udělal! Proč jsem to jen udělal? Způsobil jsem sám sobě utrpení!*“ (tamtéž, s. 27).

Wakdjunkaga se při svém bloudění dostane k muži, který pečuje o své čtyři děti. Na nekonečné žádosti Wakdjunkagy o svěřeni dětí do jeho péče, mu muž nakonec děti svěří a podá mu instrukce, jakým způsobem o děti pečovat, jak a kdy musí být děti krmeny, aby nezahynuly, a zároveň ho varuje, že pokud Wakdjunkaga způsobí dětem smrt, vlastní rukou ho zabije. Nicméně Wakdjunkaga instrukcí nedbá a krmí hlavně sám sebe, kdykoliv ho napadne, nedbaje o děti svěřené do péče, což vede nakonec k tomu, že děti zahynou. Otec se za smrt svých dětí chce pomstít a tak pronásleduje Šibala kolem celého ostrova – světa, který představuje vesmír³⁰. Wakdjunkaga se zděsí své situace a sám sebe zachrání před smrtí skokem do oceánu z východního cípu ostrova.

Bezcílně plave ve vodě, hledá břeh a potkává různé druhy ryb. Neustále se jich táže, zda-li nevědí, kudy se dostat ke břehu. Ryby se mu představují jmény, ale žádná nedokáže Šibalovi pomoci. Nakonec mu jedna bílá ryba poradí, že břeh je přímo u něho, přesně u místa, kde se ocitá. Tak se Wakdjunkaga dozví, že celou dobu plaval u samého okraje oceánu.

Poté, co vystoupí zpátky na souš, pokouší se zcela nezdárně ulovit rybu a uvařit si rybí polévku. Díky své neschopnosti si pochutnává až k prasknutí na „rybí polévce“ vařené pouze z vody, kterou ryba proplula. Nakonec spatří plout po řece leklou rybu, které se zmocní. „*Nuže, můj mladší bratře, právě jsi dodýchal! Už jsi mrtvý. (...) Nyní si tě odložím stranou a za nějakou dobu si na tobě pochutnám!*“ (tamtéž, s. 32). Tak rybu pohřbí.

²⁹ „*Toto je skutečně fungující způsob, kterým winnebažští Indiáni lovíli bizony*“ (tamtéž, s. 71).

³⁰ Winnebažští indiáni si svět představovali jako oválný ostrov. Východem nazývali konec světa, protože Šibal byl hnán přes úplně celý svět (tamtéž).

Šibal se opět bezcílně potlouká světem, dokud nedojde k jezeru, kde narazí na postavu mířící na Šibala prstem. Šibal si usmyslel, že bude dělat totéž a tak stál na kraji jezera a stejným způsobem napodoboval postavu, která nepromluvila, ani nezměnila po celou dobu svoji polohu. Šibala po chvíli trvání naštvalo, že se osoba nehýbe ani nereaguje na Šibalova volání, a odchází. Poté zjistí, že celou dobu hovořil k pahýlu stromu, ze kterého čněla jedna větev, a to pokládal za muže, který na něj míří. „*Vskutku, právě z těchto důvodů mě lidé nazývají Bláznem. A mají pravdu*“ (tamtéž, s. 33).

V dalším příběhu naráží Wakdjunkaga na jezero plné kachen. Zamaskuje se do velké otepi červené trávy, aby nebyl k rozpoznání. Nicméně kachny poznají, že jde o Šibala a táží se ho, co to nese na zádech. „*Moji mladší bratři, jsem si jist, že to, na co se ptáte, je vám neznámé. Cože to nesu?! Tak tedy já nesu písň. Můj žaludek je plný zkažených písni. Některé z nich nemohl můj žaludek udržet a to je důvod, proč je nesu na zádech. Od chvíle, kdy jsem je zpíval, uběhla již dlouhá doba (...) Cestou jsem nepotkal žádné lidi, kteří by pro mě tancovali a nechali mě, abych jim mohl zpívat. A z toho důvodu jsem už žádnou z nich dlouho nezpíval*“ (tamtéž, s. 34).

Wakdjunkaga nakonec kachny přesvědčí, aby pro něho tancovaly se zavřenýma očima. Během jejich tance kachnám láme krky a zabíjí je. Ty, které oči otevrou, stihnou uniknout Šibalově smrti. Ty, které se mu podaří zabít, Šibal opéká nad ohněm a protože se mu chce jít spát, přikáže své řiti, aby hlídala opékání pečeně místo něho. „*Nyní, můj mladší bratře, musíš na ně dát pozor, zatímco já budu spát. Pokud uvidíš nějaké lidi, zažeň je pryč*“³¹ (tamtéž, s. 35).

Šibalovu kořist však i přes dozor jeho vlastní řiti snědí lišky. Poté, co se probudí a zjistí, že je jeho kořist uloupena, začne se na svoji řiť hněvat a potrestá ji tím, že ji popálí polenem z ohně. Tím však popálí i sám sebe. „*Ouvej! Ouvej! To už je příliš! Způsobil jsem bolest své kůži. Copak mi právě kvůli takovým věcem neříkají Šibal?*“ (tamtéž, s. 36). Po cestě, kterou se vydá dál, narazí na zemi na kus tuku a sní ho. Zjistí, že jí kusy svých vlastních vnitřností, které poté, co si popálil svoji řiť, začaly vypadávat na zem a znovu zvolává sám nad sebou: „*Ach! Vskutku, po právu mě nazývají Bláznem a Šibalem!*“ (tamtéž, s. 37) a své vnitřnosti přiváže k sobě tak, že lidská řiť díky tomu získala takovou podobu³².

³¹ „*Tato epizoda je známá po celé Severní Americe prakticky v téže podobě*“ (tamtéž, s. 146).

³² Tak se Šibalova střeva stala normální (tamtéž).

Šibal v další epizodě příběhu zjišťuje, že má penis. Poté, co se vzbudí, zjistí, že nemá pokrývku, ale pokrývka poletuje nad ním v povětrí. Šibal se domnívá, že náčelníci rozvinuli své vlajky a lidé musí mít slavnost.³³ Nicméně Šibal si uvědomí, že se jedná o ztopořený penis, a tak ho pevně uchopí a vloží do krabičky, kterou si pak naloží na záda a jde dál, až dojde k jezeru.

V jezeře se koupají ženy a Šibal tak nachází příležitost k sexuálnímu kontaktu se ženou. Vodou přes jezero posílá svůj penis, aby se zmocnil náčelníkovy dcery a přes všechnu snahu ostatních zamezit tomuto styku se nakonec Šibal úspěšně náčelníkovy dcery zmocní³⁴.

Kolem Šibala letí káně. Šibal ho přemluví, aby si mu sednul na záda a lítal s ním ve vzduchu. Šibalovi se lítání líbí, avšak káně si se Šibalem pohraje a hodí ho do dutého stromu. Ze stromu ho zachrání ženy, které si myslí, že se jedná o mývala. Šibal jako velký mýval ženám nakáže, aby jeho skryš ucpaly svými ženskými šaty, odešly a za chvíli se vrátily, neboť je velmi tlustý. Ženy si sundaly oblečení, ucpaly jím díru a odešly domů³⁵. Šibal tak mohl v klidu odejít a zmizet. Když se ženy vrátily na místo, nic nenašly.

Šibal dále bloudí a na své cestě potká budoucí tři společníky – lišku, sojku a ptáka *hetcgenigu*³⁶. Všichni tři hledají čistý kus země, kde by mohli pobývat, neboť svět se pro všechny tři stává místem obtížným k životu. Poté společně dojdou k místu plnému červených dubů³⁷. Protože všechny sužuje zima a hlad, vymyslí Šibal plán, jak přežít – převleče se za ženu a za muže si vezme náčelníkova syna z vedlejší vesnice, která je plná zásob. Všichni tři druhové nadšeně souhlasí s jeho nápadem.

Šibal z losích jater udělá ženskou vulvu, z losích ledvin vytvoří ňadra a nakonec se obleče do ženských šatů, které patřily ženám, jež ho v předešlé epizodě považovaly za mývala³⁸. Poté obcoval se všemi svými druhy, aby byl oplodněn, a nakonec se vydal do vesnice. Náčelník krásnou ženu, za kterou byl Šibal převlečen a která se přišla o

³³ Jedná se o oslavu pořádanou dvěma klanovými náčelníky, náčelníkem klanu Hromového ptáka, který je zároveň i kmenovým náčelníkem Winnebago, a náčelníkem klanu Medvěda. Oba náčelníci mají odznaky své moci. Každý má dvě dlouhé zahnuté hole, se kterým jsou přivázaná péra (tamtéž).

³⁴ I tato příhoda, stejně jako předešlá epizoda s ošálením tancujících kachen, je známá po celé Severní Americe.

³⁵ „Tradičně jednou z nejhanebnějších věcí je, když je žena svlečená na veřejném místě“ (tamtéž, s. 73).

³⁶ „Anglický ekvivalent není známý“ (tamtéž, s. 73).

³⁷ „To je obvyklý popis nádherného místa“ (tamtéž, s. 73).

³⁸ „Tato a následující epizody jsou všude známé, žádný šibalský cyklus je neopomíjí“ (tamtéž, s. 147).

náčelníkova syna ucházet, láskyplně uvítal a konala se svatební hostina³⁹. Šibal snědl velmi rychle a naráz pokrm pro nevěstu, sušenou kukuřici a vařená medvědí žebra⁴⁰. Zanedlouho poté Šibal třikrát otěhotněl a porodil tři chlapce.

Třetí chlapec však neustále pláče a nic ho nemůže utiřit⁴¹. Dítě dává nesmyslné požadavky, které lze jen těžko splnit. „*Kdybych si tak jen mohl hrát s kousíčkem bílého mraku! (...) Kdybych si tak jen mohl hrát s kousíčkem modrého nebe! (...) Za nějaký čas však opět začal naříkat. Tentokrát požádal o modrozelené listí. Pak počtvrté požádal o pečené uši*“ (tamtéž, s. 42). Náčelníkova žena si o den později začala dobírat svojí snachu, tedy Šibala, a začala ji honit kolem jámy, kde se pražila kukuřice. Když se Šibal pokoušel přeskočit jámu, vypadla z něho vulva a všichni zjistili, že se jedná o Šibala. Tři šibalovi společníci se dali se Šibalem na úprk.

Jak Šibal pádil pryč, v tom si řekl: „*Nu což, proč to vlastně všechno dělám? Už nadešel čas, abych se vrátil k ženě, se kterou jsem doopravdy ženatý. Můj syn musí být teď už pořádně velký chlapec!*“ (tamtéž, s. 42). Šibal se vrátil zpět do vesnice, odkud na začátku příběhu odešel, aby se postaral o své dítě, dokud nevyroste v muže. Poté, co je jeho potomek schopný postarat se sám o sebe, vyrazí Šibal opět na cesty⁴². „*Budu se opět toulat po zemi a navštěvovat lidi, neboť toto místo mě již unavuje. Jsem zvyklý v míru se toulat světem. Zde se jen dostávám do spousty problémů*“⁴³ (tamtéž, s. 43).

Šibal se vrátil zpátky k toulání. Následuje příběh o projímavé bobuli⁴⁴. Šibal prochází kolem bobule, která o sobě tvrdí, že kdokoliv ji sní, bude pořádně vyměšovat. Šibal tedy bobuli popadl, sežvýkal a spolkl. Nevěří tomu, co o sobě bobule tvrdí, ale zanedlouho se začínají její slova naplňovat. Nejprve Šibal pouští větry, které postupně sílí. Sedá si na pařez, ale síla větrů ho vymrští do výše i s pařezem; když se chytnul stromu, vyrval strom z kořenů. Šibal tedy utíká hledat pomoc mezi lidmi do vesnice. „*Honem, povídám, pospěšte si a strhněte své chýše, neboť se zde strhne velký boj a vy přijdete o život*“

³⁹ „*Pravděpodobně nic nemůže být tak směšné jako tato náčelníkova slova. Náčelníkovy děti mají velmi vysoké společenské postavení a nikdy nevstupují do manželského svazku s cizincem*“ (tamtéž, s. 73).

⁴⁰ „*Jíst takovým způsobem je zcela proti winnebažské etiketě*“ (tamtéž, s. 73).

⁴¹ „*Není obvyklé, že by winnebažské děti plakaly. Pláč, který následuje, znamená něco vážného a musí se najít jeho příčina*“ (tamtéž, s. 73).

⁴² „*(...) jde o přesný opak správného chování. To chlapec by se měl vydat na cestu*“ (tamtéž, s. 73).

⁴³ „*Tj. bere za něco odpovědnost*“ (tamtéž, s. 73).

⁴⁴ Je rovněž znám u všech indiánských obyvatel Severní Ameriky.

⁴⁵(tamtéž, s. 44). Lidé ze strachu strhnou své chýše, naskládají je na Šibala a sami si společně se svými psy na hromadu posedají. Šibal však vypustí takový plyn, že síla větru rozhodí lidi do všech směrů, což vyvolá křik lidí a kňučení psů. Šibal stojí uprostřed a směje se jim, až ho bolí břicho.

Nicméně Šibal začíná vyměšovat i výkaly až do výše větví stromu, na kterém sedí. Nakonec se neudrží a do svých výkalů sám spadne a topí se. Podaří se mu z břechky vyváznout a se zalepenýma očima se dá do běhu hledat vodu. Naráží na stromy a táže se jich, kým jsou a kde je voda. Nakonec doklopýtal k vodě, očistil sebe, svoji mývalí příkrývku i krabici, ve které si nesl svůj penis.

Při svém omývání a čištění ve vodě uviděl ve vodě plno švestek. Lovil a potápěl se do vody, aby nějaké uchopil, ale v dlaních mu zůstávaly jenom malé oblázky. Snažil se vehementně lovit, až narazil na dně do skály a ztratil vědomí. Ležel na zádech a jak přicházel k sobě, otevřel oči a na břehu uviděl spousty švestek. Ve vodě tedy viděl pouhý odraz ovoce ze stromu⁴⁶.

Šibal se najedl spousty švestek a šel dál, dokud nenarazil na oválnou chýši, ve které byly dvě ženy se spoustou dětí. Šibal dal ženám po jedné švestce a řekl jim, kde si mohou švestky natrhat, že jim mezitím pohlídá děti. „*Je jich takové množství, že je nemůžete ani všechny posbírat. Když, až se bude blížit večer, uvidíte narudlou oblohu⁴⁷, bude vám jasné, že to způsobily ty švestky. Nevracejte se, dokud je nenaleznete*“ (tamtéž, s. 47). Poté, co se ženy vydaly za švestkami, Šibal se zmocnil jejich dětí, zabil je, uvařil a snědl. Tak si konečně pochutnal na pořádném kusu masa. Jednomu dítěti odřízl hlavu, narazil ji na klacek a umístil tak, že to vypadalo, jakoby dítě koukalo ven a smálo se. Mezitím, než se ženy vrátily z pochůzky po švestkách, nechal samičku skunka, aby vyhrabala v nedalekém kopci noru. Oba konce nory pak utěsnil snopy trávy a pozoroval návrat žen.

Ženy po návratu našly své děti zabitě a plakaly. Šibal, tentokrát převlečen v jinou osobu se začerněnou tváří, opět přišel k ženám⁴⁸. Slíbil pomstu vrahovi ženinych dětí a společně došli ke kopci. Vlákali ženy do nory, ucpal noru suchou trávou, kterou podpálil a ženy zemřely. Ohořelé je pak vytáhl ven a připravil si na ohni pokrm. Avšak nepochutnal

⁴⁵ „Absolutně směšný požadavek. (...) chýše slouží jako ochrana v případě náhlého přepadení; (...) strhnout chýše by zabralo nějaký čas“ (tamtéž, s. 74).

⁴⁶ „I tento příběh byl kdysi vyprávěn po celém kontinentu Severní Ameriky“ (Hyde 1998, s. 55).

⁴⁷ „V mnoha winnebagských lidových vyprávěních je rudá obloha obvyklým symbolem smrti“ (Radin 2005, s. 74).

⁴⁸ „Zesměšněný znak truchlení. Ty ženy měly samozřejmě mít začerněné tváře“ (tamtéž, s. 74).

si, neboť když se chystal vložit kousek masa k ústům, uslyšel, jak nad ním vrže strom. Vlezl tedy na strom a tázal se ho, proč ho ruší při takové pochoutce. V tu chvíli se přehnal smečka vlků a celou jeho kořist spolkla, aniž by mu nechala sousto.

Šibal jde dál a dostane se do údolí. Slyší bubnování, hluk a vřavu. Slyší zvuky stále znovu a znovu, křik a bubnování nabírá na síle. Když přijde na místo, odkud vřava vychází, nevidí vůbec nic, ačkoliv má pocit, že se dostal přímo do středu davu křičícího lidu a tance. Náhle si všimne, že o kus dál leží losí lebka plná much, které vlétaly dovnitř a zase ven, a to vytvářelo onen zvuk, který Šibal slyšel⁴⁹. Když viděl, jak se mouchy baví, toužil po tomtéž a snažil se prorvat svoji hlavu do losí lebky, což se mu samozřejmě nedařilo. Mouchy mu poradily, aby se do lebky dostal krkem a přitom řekl: „Krk, zvětši se!“. Tak Šibal učinil a dostal se do lebky. Krk se však opět zúžil a Šibal nemohl vytáhnout hlavu z losí lebky. Přes marnou snahu osvobodit se z lebky odešel podél řeky k místu obývaném lidmi. Když k řece přišla žena pro vodu, vyděsila se přízraku, který spatřila. Šibal napodoboval losího ducha a ženě přikázal, aby donesla sekyru a obětiny. Žena ve vsi všem řekla, co se jí stalo a tak se všichni s obětinami odebrali k losímu duchu. Poté, co udeřili sekyrou do lebky, rozpadla se na dvě půlky a z nich se vynořil Šibal, který se lidem vysmíval. Všichni poznali, že jde o Šibala, nicméně Šibal jim přenechal lebku, která se stala zdrojem skutečně léčivých instrumentů.

Když se Šibal toulal dál, objevil, že nad ním krouží jestřáb. Chtěl se jestřábovi pomstít za jeho dřívější lest, kterou na Šibala nastražil, a tak se Šibal nyní proměnil v mrtvého jelena, který se ještě nezačal rozkládat. Protože jeho kůže byla stále tuhá, jediné místo, kde si mohl jestřáb dopřát maso, byl konečník. Jakmile jestřáb strčil svůj zobák do konečníku, Šibal coby jelen sevřel řiť a už mu nedovolil se osvobodit, až nakonec jestřáb Šibalově svírání podlehl.

Šibal putuje dál a náhle zaslechne hlas volající po Šibalovi: „Šibale, co to neseš ve svém ranci? V tom ranci je tvůj penis! (...) Šibale, copak je to, co si neseš? Svá varlata, to je to, co si neseš (...)“ (tamtéž, s. 55). Šibal při první větě předstírá, že neví, o čem se hovoří, ale u druhé věty už srovnává věci tak, jak se mají nosit, tedy vyprázdní svoji krabici a umístí své pohlavní orgány na správné místo, kde mají být⁵⁰. Nicméně hlásek ho i nadále odkudsi provokuje, až Šibal zjistí, že se jedná o veverka čipmunka. Šibal se rozhněvá a chce čipmunka zabít, ten se však schová do dutého stromu. Šibal vezme svůj

⁴⁹ „Pointou je, že tanečníci na společenských slavnostech jsou jako mouchy v lebce mrtvého zvířete“ (tamtéž, s. 74).

⁵⁰ Tím Šibal umístil své pohlavní orgány tak, mají správně být.

penis a zasouvá ho do dutého stromu, ale stále nemůže nalézt konce, až odmotá i zbytek, který zůstal v krabici. Přesto konce nemůže nedosáhnout. Nakonec zjistí, že mu z penisu zbyl jen malý kousek.

Šibalovi se podaří čipmunka ze stromu dostat, rozdupe ho na placku a ke své hrůze zjistil, že jeho penis je celý rozhryzaný. Šibal však místo lkaní nad penisem z něho učiní věci užitečné lidským bytostem. Vezme část svého penisu bez předkožky a prohlásí: „*Toto je tím, co lidské bytosti budou nazývat konvalinkami*“ (tamtéž, s. 56). Pak vezme další kusy: „*Toto budou lidé nazývat bramborami; toto budou lidé nazývat tuřínem; toto budou lidé nazývat artyčokem, toto budou lidé nazývat fazolemi, toto budou lidé nazývat lilií; toto budou lidé nazývat ostríci; toto budou lidé nazývat rýží.*“ (...) Nakonec vzal konec svého penisu a prohlásil: „*Toto budou lidé nazývat leknínem*“ (tamtéž, s. 57). Nakonec Šibal vyhodí i svoji krabici, ve které dosud nosil svůj smotaný úd.

Následuje epizoda dalších vyprávění, která začíná setkáním Šibala s kojotem. Oba dva hrají hru na čmuchanou a hledají pomocí čichu nejbližší lidské obydlí. Šibal samozřejmě předstírá, že něco cítí, aby sledoval, co udělá kojot. Nakonec oba vycítí vesnici, ve které se Šibal usadí, ožení a kde se mu narodí dítě. Nakonec odchází se svojí rodinou na jiné místo, kde žijí sami. Už se nikdy nevrátil do původní vesnice, kde se poprvé oženil. Nakonec odchází navštívit několik svých mladších bratří, naučit se být schopen sehnat něco k jídlu pro svoji rodinu.

Šibal nejprve navštíví ondatří vesnici, aby se nasytil, protože ve svém domě už neměli co jíst. U ondatry se naučil vařit a servírovat polévku z konvalinkových kořínků; navštívil rodinu sluky, u které se naučil lovit a uvařit rybu; dále se zastavil u datla, který ho a naučil přemoci a uvařit medvěda; nakonec přišel k tchořovi, aby věděl, jak připravit jelena. Tchoř loví jeleny tak, že na jeleny střílí žaludy, které vypouští pomocí větrů ze své řítě. Wakdjunkaga odchází od tchoře poučen o zabíjení jelenů a vybaven čtyřmi žaludy. Cestou domů však začne pochybovat o účinnosti tohoto způsobu lovení jelenů, přesvědčuje sám sebe, že ho tchoř podvedl a všechny čtyři žaludové náboje promrhá tím, že zkouší jejich účinnost střelbou postupně do objektů – kopec, strom, balvan a skalnatý sráz (který je symbolem posvátného místa). Nicméně se Šibal naučí všemu, co je nutné ke společenskému přizpůsobení.

Když se vše potřebné o potravě naučil, rozhodl se společně se svojí rodinou vrátit zpátky do vesnice. „*Nuže, myslím, že nadešel čas, abychom se vrátili do vesnice. Možná jsou kvůli nám smutní, a zvláště kvůli dětem.*“ „*Dobře, udělejme to, já sama jsem už o tom přemýšlela,*“ řekla jeho žena. *Připravili se tedy na odchod, sbalili si všechn svůj*

majetek, naložili si ho na záda a vyrazili“ (tamtéž, s. 66). Jakmile se blížili k vesnici, lidé byli potěšeni a volali „Kumu se vrátil,“ křičeli. Náčelník bydlel uprostřed vesnice; a hned vedle jeho chýše postavili druhou pro Šibala. Mladí muži se zde po nocích scházeli a on je bavil, neboť to byl velmi přátelský chlapík“ (tamtéž, s. 67).

Když žili ve vesnici delší čas, přiženil se do vesnice i kojot. Šibal se mu toužil pomstít, a stejně tak i kojot byl nažhavený provést Šibalovi podraz. Nakonec se Šibalovi podaří kojota přelstít a porazit ho tak, že uspí koně a kojotovi namluví, že kůň je mrtvý a zda-li by ho kojot nemohl odtáhnout stranou, za což bude odměněn podílem z koně. Přivázal tedy kojota ke koňskému ocasu a kojot začal táhnout. Kůň se probudil, vyděsil a začal utíkat. Smýkal s kojotem po zemi nahoru a dolů. Nakonec koně uklidnili a kojota vysvobodili. *„Pak tedy odvázáli kojota, který, když se posadil, měl pusou celou zkřivenou. Velmi se styděl. Dokonce ani neodešel do své chýše. Opustil vesnici a nikdy se již neobjevil. Měl ženy a spoustu dětí, ty však také opustil. Od těch dob kojot nežije mezi lidmi. Když ho nějaký člověk někde zahlédne, kojot se za sebe stále stydí a když k němu přijde někdo hodně blízko, vidí, že kojot má stále ještě pokrivenou pusou. Stále ještě se stydí za to, co se mu kdysi stalo“ (tamtéž, s. 69).*

Poté, co Šibal ve vesnici vychoval děti, rozhodl se, že vyrazí opět na cestu, neboť nebyl stvořený pro život ve vesnici. Tak Šibal putoval podél řeky Mississippi a šel podél proudu. *„Mississippi je vesnice duchů a řeka je její hlavní cesta. Věděl, že kolem řeky budou jednou vesnice Indiánů, a to byl také důvod, proč se vydal po jejím toku. Předělal všechno, o čem se domníval, že by mohlo být překážkou pro Indiány. Náhle si vzpomněl, kvůli čemu ho na tento svět poslal sám Stvořitel země. To byl důvod, proč odstranil všechny ty překážky podél řeky“ (tamtéž, s. 69).*

Šibal postupoval dál a snědl všechny bytosti, které by mohly lidem škodit. *„Vodní duchové tehdy měli své cesty jen kousek pod povrchem země, tak je Šibal posunul hlouběji. Cesty vodních duchů jsou díry v řekách. V mnoha řekách jsou víry, které znemožní, aby po nich pluly lodky, Šibal však všechny, na které narazil, postrčil hlouběji do země“⁵¹ (tamtéž, s. 69).*

⁵¹ V *Původu mýtu o Medicínském obřadu*, který je nejposvátnějším winnebažským vyprávěním, Stvořitel země poté, co vytvoří vesmír a všechny jeho obyvatele, zvířecí i lidské, objeví, že zlé bytosti se chystají vyhladit lidstvo. Na pomoc lidem vyšle na zem Wakdjunkagu, první bytost podobnou lidem, které stvořil. V *Původu mýtu o Medicínském obřadu* je Wakdjunkaga popsán jako někdo, kdo ve všem zklamal a byl na zemi zcela neschopný. *„Každý druh, a to i malá zlá zvířata, si z něho tropil žerty a trýznil ho, takže se nakonec posadil a přiznal si, že není schopen nic vykonat“ (tamtéž, s. 155).* Jiná verze stejného mýtu

Celý winnebažský cyklus o Šibalovi končí tak, že si Šibal udělá kamenný kotlík a řekne: „*Nyní sním své poslední jídlo na zemi*“ (tamtéž, s. 70). Uvařil si jídlo, posadil se a jedl. „*Seděl na vršku skály a jeho sedátko je vidět i dnes. Také je tam možno spatřit kotlík a misku, a dokonce i otisk jeho zadku. Je tam zřetelný otisk jeho varlat. Tento pokrm pojídal nedaleko místa, kde se Missouri vlévá do Mississippi. Pak odešel a napřed zamířil do oceánu a pak vzhůru do nebes*“ (tamtéž, s. 70).

Šibal je nyní poprvé zobrazen jako božstvo, jako vyzrálý Šibal, téměř demiurg, který pojídající své poslední jídlo. Tato událost se stává věčnou díky otiskům zanechaných na skále. Nakonec odchází. „*Pod světem, kde žije Stvořitel země, je další úplně stejný svět, kterému vládne Šibal. Želva je vládcem třetího světa a Zajíc vládcem světa, ve kterém žijeme my*“ (tamtéž, s. 70). Tak se nám odkryly všechny světy a jejich vládcové.

Winnebažský cyklus o Šibalovi je kompletní. Šibal je v jedné chvíli velkým výtržníkem a intrikánem, násilníkem, vrahem i zachráncem, kulturním hrdinou a bláznem.

vypráví: „*Byl jako malé dítě, které se batolí sem a tam ... Jediné, co z něho bylo vidět, byla jeho řiť. Nedosáhl ničeho dobrého, vlastně jen způsobil újmu výtvoru Stvořitele země*“ (tamtéž, s. 155).

4. Rošťáctví, prahovost a bipolarita: kulturologická analýza postavy Šibala

„Pomáhej sám sobě na své pouti životem. Země je zasetá mnoha úzkými štěrbinami. Pokud máš něco, čím se můžeš posilnit, pak jakmile se dostaneš do těchto úzkých štěrbin, budeš schopen je ve zdraví zdolat a tví bližní tě budou respektovat. Buď v přátelských vztazích s každým a každý tě bude mít rád. Budeš šťastný a úspěšný.“

(Winnebažský indián Sam Útočící Had)



4. 1. Kulturní poselství mýtu o Šibalovi

V predešlé kapitole jsme ukázali Šibala a jeho povahu tak, jak ho přímo líčí cyklický mýtus o Šibalovi kmene Winnebago. Úkolem poslední kapitoly bude ukázat základní kritéria povahy této postavy s ohledem na kulturu, společnost a člověka a dále aplikovat téma Šibala na kulturologický model kultury ve třech rovinách: v rovině atributivní, v rovině distributivní a na úrovni jednotlivce.

Šibal, postava v mýtech vyprávěných při zvláštních příležitostech, je poselstvím, neboť lidstvu zrcadlo bytí. Šibal odkrývá základní univerzální podstatu kdekoliv na světě a v jakékoliv kultuře, kde se vyskytuje. Ukazuje jednotlivcům i společností tvář toho, kým jsme, kým bychom chtěli být a kým naopak být nemůžeme či dokonce být nesmíme. Šibal je projev univerzálního chápání lidské mysli, snažící se uprostřed chaosu nastavit řád a pokud možno chaos zcela vytěsnit.

V této kapitole vytyčíme povahu Šibala Wakdjunkaga tím, že shrneme jeho základní rysy a tím odkryjeme podstatu lidské mysli a povahy, někdy vzývané za hrdinství, odvalu a úspěšnost, jindy za zbabělost, nemotornost a neúspěch. Šibal se pro nás stává poslem změn, odvahy i razantnosti, stejně tak i mementem chaosu pokud nejsou nastolena jasná pravidla a kritéria.

Základní poselství Šibala lze charakterizovat tím, že *vniká do stávajícího světa, aby ho přeměnil v nový svět*. Jeho činy a akty jsou konané pro lidstvo. Aby však pro lidstvo vytvořil ze světa stávajícího svět nový, musí získat prostředky, kterými tento nový svět bude etablovat. Získání takovýchto prostředků však Šibal provede svým aktem podvodu. Akt podvodu je tak jeden z jeho charakteristických fenoménů.

Stávající, soudobý svět, který je pro Šibala objektem a předmětem přeměny, je svět s plně fungujícím řádem a pevně zakotvenou mřížkou. Stávající kultura je organizovaným systémem artefaktů, socio-kulturních regulativů (s platnými normami, hodnotami, pravidly a kulturními vzorci) zahrnujících obyčeje, mravy, zákony a tabu, idejí a institucí organizujících lidské chování. Kultura je tudíž svět ideových, normativních a jazykových významů, mající jasně danou platnost. Cílem je udržet takovýto systém funkční, aby byl schopen pokračovat a pozvolna se vyvíjet. Jakékoliv výjimky, které se v takovémto systému objeví, jsou pevně ohraničené a nově uspořádané. Hlavním cílem je vyvarovat se chaosu, který by mohl nastat a udržet rovnováhu.

Nicméně rovnovážný a stabilní systém v přítomnosti Šibala dlouho nesetrvává v klidném stavu či v pozvolném vývoji. Přítomnost Šibala vede ke změně všeho, co setrvává. Šibal do takového systému vniká, přepadá ho, překračuje jeho hranice a proniká do jeho vnitřní struktury, jeho mřížky, kterou svými akty naruší, změní a „přetaví“, aby vnesl něco nového, jiného, neznámého, dosud cizího, co tu ještě nebylo. Šibal tedy přináší svět nový, nebo svět pozměněný, znovu nastolený, nově uspořádaný.

Šibalovy činy, kterými překonává původní a staré, aby přinesl originální a nové, jsou činy, které můžeme nazvat jako proces „stávání se“, proces „dění“, „dějovosti“, „projevy aktu“. Je to vše, co se z pohledu řádu zdá chaotické, čemu se vyvaruje a snaží bránit. Můžeme tedy souhrnně říci, že zatímco svět s fungujícím řádem, je svět „stání“, držení, retence, je svět nový naopak plný procesu „stávání se.“

Vše, co jsme dosud řekli, tedy že Šibal nahrazuje starý svět novým, se týká další dimenze. Jeho činy a akty se projevují jako „průchod“ mezi dvěma světy - světa lidí a světa bohů, světa profánního i světa sakrálního. Zatímco lidstvo má pro svůj způsob existence etablované hranice vůči přírodě, vůči společnosti i vůči božstvu, které nemůže překračovat, protože by tím hrozilo zhroucení stávajícího řádu a pro jedince tvrdé sankce, Šibal nám kromě jiného ukazuje, že pro něho není složité plynně přecházet a rušit platný řád, jak ve světě lidí zde na zemi, tak ve světě bohů. Nezná hranice mezi těmito dvěma světy. V mnoha mýtech můžeme v Šibalovi vidět jedince, který se zrodil z nemanželského svazku boha a bohyně. Je jakýmsi dítětem zakázané lásky, která je

tajná, ukrytá a nesmí vyjít na veřejnost, neboť již dopředu správně tušíme, že by příchod na svět dítěte zakázané lásky ohrozil pevně zakotvený řád a přinesl šok. Od počátku, ještě dávno předtím, než se Šibal narodí, je celá situace mezi dvěma milenci zahalena tajemstvím, stává se zakázaným ovocem, které je doprovázeno aktem mlčenlivosti a utajení. Nicméně narození nebo jakýkoliv jiný příchod Šibala na svět, abychom udrželi univerzálnost výpovědi o něm, je plný projevu přestupků, ruchu, změní a chaosu. Neobvykle zachází s artefakty, socio-kulturními regulativy, idejemi a institucemi. Šibal jako rušivý element narušuje svět profánní i sakrální. V obou světech se cítí jako doma, v obou světech provádí nepřístojné kousky, do obou světů má volný vstup.

Šibal se projevuje jako prostředník mezi lidmi a bohy, jako mediátor mezi oběma světy. Ztělesňuje situaci, kdy sám není ani rybou ani rakem, je projevem bezčasovosti, kdy tajná a nebezpečná hodina, hodina půlnoci, je projevem stavu mezi psem a vlkem. Šibal je ztělesněním „procesu“, „stávání se“, projevem liminality, prahovosti a přechodu. Je průduchem, membránou v prostoru a čase.

Šibal se projevuje svými činy jakoby byl tím, kdo uvolňuje napětí. Vnáší lidem kromě momentu překvapení i humor, pobavení a úžas nad úkony, které vykonává. To, co je v běžném řádu a chodu věcí a jevů nepřístojné, dostává díky Šibalovi šanci projevit se a uvolnit. Stávající řád, který by mohl přinášet napjaté vztahy a stavy, je díky němu uvolněn z okovů a přináší úlevu, uvolnění a osvobození od vážnosti situace. Nic není tak vysoko, aby nemohlo být nízko. Co je nahoře, je i dole. Přesýpací hodiny s pískem je nutné obrátit, aby byla navazující kontinuita. Převrácení situací naruby a vyvolání uvolnění je tedy dalším z projevů Šibala, který můžeme nalézt na mnoha místech světa při vyprávění o Šibalovi. Akty, kterými Šibal převrací situace naruby, tak můžeme vidět i znovupotvrzení stávajícího řádu a chodu věcí. Co má odraz zrcadlení ve svém opaku, lze pak opětovně znovu potvrdit, a tak nabývá řád a chaos vzájemného smyslu. Vše zlé je k něčemu dobré, co je neobvyklé a zvláštní může mít nakonec vliv a značný význam pro nový pohled na to, co trvá a je mezi námi.

Úžas vyvolávající jednání Šibala nás přivádí na myšlenku do jaké míry je tento chlapík geniální, úžasný, nadaný, a do jaké míry se z něho stává prostáček, pabl, tupec a hňup. Na tuto otázku samozřejmě nikdy nebude odpověď jednoznačná, spíše nastoluje otázku, jak je možné, že mohou být tak blízko sebe genialita a prostota. Rozhodně, než aby se pohled na vývoj inteligence řešil pyramidálně, lze její projevy položit vedle sebe jako jakési odstíny myslí a jejích projevů, které lze všude na světě nalézt. Genialita se snoubí s momenty vnuknutí, osvětlení, momenty náhlého projevu čehosi odněkud

neznámo, které vpadne a prorazí zeď stávajícího do nové dimenze. Prchlivý okamžik projevu přicházejícího odněkud, neznámo odkud, zachycen ve vyprávění o Šibalovi, který nalézá nová užití dosud platných a ve své podstatě omezených zdrojů. Jeho vynalézavost a kreativita neustále naráží na ohraničenost a omezenost užití. To Šibala podněcuje k reorganizování a vynalezení nového způsobu řešení situací tak, že jsou jak humorným a směšným projevem Šibalovi vlastním, tak i překvapujícím a geniálním aspektem, který nám naznačuje, že bychom se neměli zastavit ve chvíli, kdy se vše zdá, že funguje, ale neustále počítat s vlastním zdrojem sil na nová řešení nových situací.

Proto lze Šibala považovat nejenom za zloducha, škůdce a vratkého jedince, ale i za nositele pozitivních hodnot, optimismu, naděje a odlehčeného způsobu řešení problémů. Vyvolává jak problémy a různá trápení, tak vnáší i čerstvý vzduch, odhaluje zakrytá místa, osvěží vše volající po čerstvosti. Ztělesňuje kreativitu a tvůrčí mysl v hledání nových způsobů řešení, nové cesty a nových metod.

Šibal zároveň ztělesňuje uchopení okamžiku, okamžiku, který může přijít náhodně, v jediné chvíli a volající po uchopení, jinak vzácný a prchlivý okamžik odpluje pryč. Šibal představuje ztělesnění momentu „teď a nyní“. Svým blouděním, bezcílným tápáním, bez jasného bodu své cesty, které představuje jeho bytí na prahu, vede Šibala k tomu, že „vpadá do situace“, nebo nechává situaci vpadnout do problému, která se již dávno nějakým způsobem vyvíjela, avšak nyní uzrál vhodný okamžik pro její příchod. Jakmile jednou takováto situace vpadne na Šibala, je Šibal nucen během své bezcílnosti situaci řešit principem sobě vlastním, principem lsti, podvodu, obelhání a zároveň geniálního vnuknutí, zkratka a dobře ješení jsou vždy něčím, co tu ještě nebylo. Nebylo tu proto, že ostatním připadá takovýto princip řešení vratký, kompromitující, plytký, nespolehlivý a z dlouhodobého hlediska nevýhodný. Nicméně Šibal se takovýmito myšlenkami nezaobírá a jde dál vpřed bez ohledu na svoji vlastní pověst, která se o něm mezi ostatními vypráví. Tedy ačkoliv jeho pout' se na první pohled zdá být bezcílnou a plnou bloudění a prahovosti, lze říci, že jeho cesta je ověřena přímým a jasným projevem vlastním Šibalovi. Tušíme a dopředu již víme, že nás při vyprávění jeho příběhů čeká princip lsti a podvodu, ale i princip něčeho nového a ve své podstatě radujícího se ze života.

Můžeme díky mýtům o Šibalovi, sledovat linii tří vzájemně souběžných i vzájemně se protínajících světů – světa přírody, světa lidí a světa bohů. Svět přírody je svět instinktů, plný živočišných pudů, přírodních elementů s řádem vlády silnějšího. Přírodní zákony platí bez vůle či nevůle jedince, vůči kterým se lidstvo vymezilo. Svět lidí je svět

fungujícího profánního řádu, je socio - kulturním systémem, který vystupuje v podobě výtvorů lidské práce (artefaktů), sociokulturních regulativů (obyčejje, mravy, zákony a tabu), idejí (kognitivní a symbolické systémy) a institucí organizujících lidské chování. Tento svět si lidé chrání a předávají dalším generacím. Svět bohů, svět posvátný, svět mýtický, je světem idejí, který prostupuje oba předchozí světy – přírodní i lidský – svojí sakralitou. Naplňuje přírodní i lidský prostor tím, že do nich vnáší významy, symboly a hodnoty. Vedle těchto třech světů nalézáme čtvrtý svět, svět Šibala, který jako diagonála prostupuje všechny tři světy předchozí – přírodní, lidský i božský – svojí spontaneitou. Propojuje tyto světy, které se mohou vůči sobě vymezit, ohraničit a ustrnout ve vlastním bytí. Šibal tak, jak jsem se již výše zmínila, prochází jakousi pomyslnou membránou, blánou světů, ba co více, jakoby se sám touto membránou stával. Je průduchem, prahem, přechodem hranic světů, spojuje je opět zpátky, vyjadřuje, upozorňuje nás a dává najevo nám všem, abychom nezapomněli, že tyto světy se prolínají. Šibal ztělesňuje tuto spojnicí, je přímkou procházející skrze světy.

Shrňme nyní v několika bodech výsledky analýzy osobnosti Šibala. Následující teze představují multidimenzionální model, shrnující kulturní aspekty „fenoménu Šibal“:

1. Šibal proniká do etablovaného, stávajícího světa s fungujícím řádem; Šibal ztělesňuje „akt proniknutí“.
2. Šibal mění stanovený svět s řádem prostřednictvím procesu změny; Šibal představuje „proces“, „stávání se“, „dění“, „dějovost“.
3. Šibal konstituuje svět nový; ze Šibala se stává novátor, ustanovitel, zakladatel.
4. Šibal je prostředník mezi světem lidí a světem bohů; Šibal je „mediátor“ světa profánního a světa sakrálního.
5. Šibal se pohybuje na hranici, na přechodu; Šibal je projev „liminality“ a prahovosti.
6. Šibal uvolňuje napětí prostřednictvím humoru; Šibal ztělesňuje „uvolnění“.
7. Šibal převrací situace do opačných pólů a naruby proto, aby znovu potvrdil řád. Šibal tedy „znovupotvrzuje“ řád.
8. Šibal otevírá problematiku geniality a prostoty ve svém jednání; Šibal je „génius i hlupák“ zároveň.
9. Šibal je nositel negativních i pozitivních hodnot; Šibal je „škodolibý i nositel naděje“.

10. Šibal je tvůrce kreativity, ztělesňuje tvůrčí mysl; Šibal je nositel „nových proudů a směrů“, Šibal je „kulturním hrdinou“.
11. Šibal se dostává do klíčových situací a klíčových momentů; „uchopuje moment“, existuje „ted' a nyní“, ztělesňuje „vpadnutí situace“ a „vpadnutí do situace“.
12. Šibal reaguje vždy bezprostředně, okamžitě a spontánně; Šibal představuje spontaneitu.
13. Šibal propojuje tři světy: svět přírody, svět lidí, svět bohů; Šibal je „diagonálou“ těchto světů.
14. Svět Šibala je čtvrtý svět vedle výše zmíněných třech světů. Šibal je „čtvrtou dimenzí prostoru a času“.

4. 2. Mýtus o Šibalovi v kulturologické síti

Nyní aplikuji téma Šibala na kulturologický model kultury, které stojí na třech základních strukturálních rovinách: rovině *atributivního smyslu*; rovině *distributivního smyslu*; a na *úrovni jednotlivce*.

Rovina atributivního smyslu nám odkrývá atribut, tedy to, co je příznačnou vlastností, podstatným znakem a neodlučitelnou vlastností předmětu, věci a hmoty. Kultura je v této rovině považována za univerzální lidský fenomén, který je vlastní člověku jako zástupci rodu *Homo sapiens sapiens*, kterým se člověk odlišuje od přírody a ostatních živočichů. Kultura je tudíž nástroj a vymezující jev vůči přírodě. Tato rovina otevírá problematiku kultury kontra přírody. Kultura lidstva je rodovým znakem lidstva – jedná se proto o generickou kulturu.

Rovina distributivního smyslu představuje generickou kulturu roztroušenou po celém světě do jednotlivých socio - kulturních systémů, které se vyznačují svojí originalitou, ojedinělostí a neopakovatelností. Jedná se v této rovině o lokální kultury, subkultury a kontrakultury v čase a prostoru. Tato rovina se zabývá problematikou kultura kontra kultura, neboť každá kultura vlastní a disponuje konfigurací artefaktů, socio - kulturních regulativů, idejí a institucí, kterými je lidské chování organizováno.

Rovina na úrovni jednotlivce představuje způsoby osvojení si kultury člověkem procesy socializace a enkulturace a analyzuje kulturu jako determinantu lidského chování a prožívání. Jedná se o analýzu vztahu kultury a osobnosti, jazyka a myšlení, v konkrétním socio - kulturním kontextu. Jednotlivec je tvůrce zároveň i produkt své

kultury, neboť socializací a enkulturací se utváří jeho modální, bazální osobnost a interiorizují se veškeré kulturní vzorce. Lidská psychika je biologicky a kulturně determinována, probíhají zde kognitivní procesy a symbolická komunikace. Na této rovině je tedy zkoumána vzájemná vazba kultura kontra člověk.

Při studiu Šibala jsem našla podobnou paralelu ve způsobu pohledu, jakým je studována kultura ve výše zmíněných třech rovinách. Šibal v rovině atributivního se projevuje jako kulturní univerzálie⁵². Postava Šibala se objevuje na mnoha místech světa, jak jsme se zmínili již na začátku první kapitoly. Šibalovy příběhy prochází skrze kontinenty a jeho příhody jsou si podobné, ba co více, výpovědi o této postavě jsou skoro identické. Šibal tak může vynikat jako univerzální lidský fenomén, který nám ukazuje skryté zvíře v nás, avšak díky kterému jsme se museli vymezit kulturou, abychom mohli přežít v přírodou daných podmínkách.

Dále do této atributivní roviny spadají takové jevy, jakými jsou adaptace a adaptabilita, biologická a kulturní evoluce, geneze a vývoj (zvl. fylogeneze, antropogeneze a sociogeneze). Příběhy o Šibalovi nám nastiňují projevy jeho vlastního způsobu adaptace a vývoje vůči přírodě i vůči kultuře. Šibal tak vyobrazuje člověka, který svými nadměrně rozměrnými tělesnými orgány a zvýšenými pudy a instinkty se spíše blíží do světa přírody. Šibal se přírodě přibližuje svým způsobem v zacházení s artefakty, kterými se člověk od přírody oddělil. Tím, že Šibal neví, nezná a neumí s těmito předměty nakládat, se rovněž přibližuje přírodě.

Právě ona jeho neohrabanost, jeho bytost, která je „hříčkou přírody“, přírodní anomálií, jeho blízkost naturelu přírody, jeho tělesná schránka, která je plná kontrastů, v nás vyvolává údiv i humor. Můžeme říci, že jeho geneze a vývoj na úrovni fylogeneze, antropogeneze i sociogeneze je zcela jasným omylem a zároveň zázrakem, že něco takového jako je Šibal vůbec dokáže na světě existovat. Šibal ztělesňuje proces vyčlenění z přírody a vstupu člověka do kultury, uměle vytvořeného prostředí s vlastním řádem, čímž se jakožto zástupce rodu Homo vyčlenil z divokého světa přírody. Šibal alegoricky znázorňuje vazbu přírody kontra kultury, zvířete kontra člověka a klade nám otázku, do jaké míry je člověk zvíře a do jaké míry tvůrcem kultury. Zároveň ukazuje, že člověk je na přírodě závislý svými biologickým potřebami spánku, jídla a množení se, čili je spjat s přírodou, ašak člověk se díky svým biologickým nedostatkům stává snadno zranitelným

⁵² Kulturní univerzálie -- pojem sloužící k označení třídy obecných kulturních prvků a kategorií, které existují ve všech lidských kulturách.

a proto nemůže žít zcela a pouze v přírodě, nýbrž ve svém vlastním vybudovaném světě kultury. Šibal ztělesňuje a paroduje člověka a zvíře, kulturu a přírodu v atributivní rovině.

V distributivní rovině Šibal odkrývá další úroveň chápání své postavy. V rovině distributivní odhalujeme konkrétní kultury, subkultury a kontrakultury, které jsou předmětem výzkumu. Na této úrovni lze studovat jednotlivý sociokulturní systém, který zahrnuje znalost a dovednost pracovat s artefakty, znát a dodržovat socio - kulturní regulativy, vyznávat a uznávat ideje, a mít podíl na institucích organizujících lidské chování. Šibal se ve svých příhodách dostává velmi často do problémů díky neznalosti kulturních předmětů (artefaktů), kterých používá zcela neznale, nesmyslně a prostě. Velmi snadno se ocitá ve svízelných situacích díky neznalosti jasně stanovených pravidel socio - kulturních regulativů, neuznává, zesměšňuje a karikaturuje obecně uznávané ideje společnosti. Nevyznává a svrhuje instituce organizující lidské chování, projevuje se spontánně a jakoby vědomě nezná prvky celého socio-kulturního systému.

Šibal nám může připadat, že ztělesňuje jedince menšiny, minority, která se ocitá mimo hlavní proud, mimo „mainstream“, vyznačující se ojedinelostí a zvláštností. Šibal může připomínat jedince ze subkulturních či kontrakulturních skupin, který je rebelem, kritikem, undergroundovým myslitelem, podvratným živlem, dokonce nepřitelem všeho, co je většinově uznáváno a stanoveno. Šibal prokazuje prvky subkultury, kterými jsou: soubor specifických norem, hodnot, vzorů chování a životní styl buď v rámci dominantní kultury, jíž je subkultura součástí; nebo je specifickou skupinou, která je tvůrkyní a nositelkou zvláštních, odlišných norem, hodnot, vzorců chování a životního stylu. Je evidentní jeden důležitý znak, a to *snaha odlišit se od dominantní kultury*. Šibal prokazuje osobitost, svéráznost, svébytnost v chování, myšlení, řeči a používání jazyka i osobitou symboliku. Svým chováním nám připomíná tuláka, dobrodruha, homosexuála, transvestitu, vraha, chudáse, který vyznává hodnoty, jež majoritní většina neuznává. Co se kontrakultury týče, v ní jde zcela jasně o kontrastní, opoziční typ kultury, resp. subkultury, vzhledem k typu převládajícímu a dominantnímu k dané společnosti. Ačkoliv pro kontrakulturu je zcela typický nesouhlas s normami, hodnotami a idejemi oficiální kultury, je na této dominantní kultuře závislá, neboť pouze vymezení vůči této dominantní kultuře je možné pro vznik kontrakultury. Šibal se tudíž projevuje v určitých chvílích jako anarchista, nepřítel moci a stanoveného establishmentu. Šibalova rebelie proti řádu ukazuje, jak může striktní držení řádu vést ke zhoubnému chování. „(...) *celá ponurá historie dvacátého století „etnických čistek“, nebo neutuchajících pokusů udržet*

homosexuály „na svých místech“ nám připomíná, jak se může řád ve jménu své vlastní představy o čistotě stát krutým“ (Hyde 1999, s. 185).

Šibal rovněž ve svých příbězích prochází mnoha světy rostlin, zvířat i lidí, někde se na chvíli usadí, aby po čase zase odešel. Šibal se stává jakýmsi průvodcem mnoha světů a kultur, ukazuje a odhaluje skrze sebe takového světy. Šibal nám odhaluje, že svět je pestrý, plný lokálních zvyků a obyčejů, které se učíme poznávat; Šibal sám na sobě ukazuje, že existuje mnoho různých způsobů tohoto poznávání a odhaluje nám význam kulturního pluralismu. Zároveň prokazuje věčnou pomíjivost, dává nám najevo, že nic netrvá věčně a tak i „mainstream“ je nutné podryvat změnami, aby byl zajištěn kulturní relativismus. To vše jsou hodnoty, o které by společnost měla pečovat a chránit je. Šibal tudíž v distributivní rovině představuje postoj kultury kontra kultury.

Poslední rovina, rovina na úrovni jednotlivce, nás přivádí nahlédnout na Šibala přímo do vztahu osobnosti vůči kultuře a odhaluje problematiku svobody jedince a jeho projevu, a dále vázanost jedince ke kultuře. Každý jedinec je originalitou a ojedinělostí s vlastním prostorem realizace bytí. Šibal ve svých příhodách předvádí originalitu ve všech směrech, rovněž otvírá otázku, do jaké míry je člověk produktem kultury a naopak, do jaké míry je člověk tvůrcem kultury. Člověk se vydělil od přírody svojí *schopností učit se*, schopností poučit se z minulosti, poučit se z chyb svých i ostatních. Šibal nám někdy svým způsobem učení připadá směšný tulpas, nepoučitelný blázen, humorná hříčka vlastních chyb. Jeho biologický vztah k přírodě ho činí nemotorným v determinaci kultury. Šibal je pod tlakem kultury, která ho neustále přepadá, zároveň se ocitá v překvapující schopnosti překonat dosud stanovenou kulturu a přináší do ní nové artefakty, sociokulturní normativy, ideje a instituce a projevuje tak pro lidstvo jako kulturní hrdina.

Šibal v této rovině odhaluje problematiku socializace a enkulturace jedince⁵³, díky které se utváří modální (bazální) osobnost. Šibal se začleňuje do společnosti velmi svérázně a nepřistojně. Chová se velmi nespolečensky a netaktně, porušuje pravidla a normy a od začátku příběhů o Šibalovi vidíme v jeho jednání přestupky. Velmi směšně nakládá s artefakty, jindy se naopak stává tvůrcem takových artefaktů. Postava Šibala odhaluje velmi důležité aspekty binárního vztahu jedince a společnosti, tedy já versus oni. Otevírá otázku, do jaké míry je člověk projevem svého já a do jaké míry je

⁵³ Socializace – proces začleňování člověka do systému společenských vztahů a osvojování s sociálních rolí; Enkulturační – proces získávání kompetence v kultuře, který zahrnuje osvojení artefaktů, sociokulturních regulativů a idejí sdílených členy dané společnosti.

zformován společností. Na jedné straně se jedinec odlišuje od ostatních lidí vlastním já, nicméně pokud by vyrůstal v jiné kultuře nebo společnosti, bylo by jeho já rovněž jiné, nebo by v něm zůstala převaha vrozeného? Další binární dvojicí, kterou Šibal ukazuje, je dvojice my versus oni, tedy že člověk se svojí součástí ve společnosti podílí na identitě a solidaritě celku, zároveň se však vymezuje vůči druhým. To s sebou přináší předsudky. Šibal ztělesňuje problematiku těchto dvou binárních vazeb i předsudků, které jsou přirozenou součástí existence jedince i společnosti.

V mnoha příhodách Šibal překračuje svoji identitu, tedy pohlaví a věk. Pohlaví střídá, stává se transvestitou i homosexuálem, co se věku týče, nedokážeme díky jeho činům určit, zda-li se v chování jedná o dítě, adolescenta či dospělého jedince. Veškeré projevy jeho chování jsou změtí plné překvapení, kdy nevíme, co si myslet o jeho identitě.

Šibal odkrývá problém kam a do jaké míry může, smí, nebo má jedinec právo, projevovat svoji lidskou přirozenost a do jaké míry zasahuje již socializace a enkulturace jedince. Proto, tak jak ukazují rituály dospělosti v mnoha kulturách, je Šibal na hranici svého bytí a my jenom odhadujeme, kde se ocitáme.

V příbězích o Šibalovi vidíme i základní motiv lidského jednání, který pohání jedince i společnost k výkonům, a to *vědomí života a smrti*. Lidé se snaží a pokouší všemožně bojovat o sebezáchovu a udržení života. Vědomí pomíjivosti je tak v Šibalově příbězích zmohutněno společně s bojem o přežití. Lidstvo však toto vědomí života a smrti transformuje v religionistickém životě do náboženství, do víry v nesmrtnost a spravedlivý řád věcí; v civilním životě ho zahaluje do sebeklamu a masky. Šibal takové masky, kterými jsou naše role ověněny, proměňuje, míchá, střídá, převrací a ukazuje jejich relativitu, zároveň však i jejich platnost a důležitost, kterou nutně mají. Ovšem jakou masku si s sebou nese Šibal sám? V kulturologické perspektivě nám motiv Šibala umožňuje hlubší zamyšlení nad lidským osudem v transkulturní perspektivě.

4. 3. Mýtus o Šibalovi jako sémiotická zpráva o lidstvu, kulturách a jednotlivci

1. *Atributivní rovina:*

1. Šibal je kulturní univerzálií: příběhy o Šibalovi se objevují v mnoha kulturách světa a podstata takovýchto příběhů o Šibalovi se v mnoha kulturách velice podobá. Lze tedy říci, Šibal je univerzální fenomén člověka samého.

2. Šibal ztělesňuje svérázný způsob adaptace: v chování řízeném pudy a instinkty, i neznalostí v zacházení s artefakty, ukazuje neobvyklost v adaptaci.

3. Šibal představuje sám sebe jako „hříčku přírody“: svými nadměrnými tělesnými rozměry se v genezi vývoje projevuje jako přírodní anomálie.

4. Šibal vyjadřuje „proces“ vyčlenění ze světa přírody a vstupu do světa kultury.

5. Šibal ztělesňuje vztah člověka alias zvířete a člověka alias tvůrce kultury, respektive vztah mezi „Homo animalis“ (člověk zvíře) a „Homo symbolicus“ (kulturní hrdina).

2. *Distributivní rovina:*

1. Šibal - cizinec: svojí neznalostí sociokulturního systému (artefakty, sociokulturní regulativy, ideje a instituce) ztělesňuje Šibal cizince uprostřed společnosti.

2. Šibal - společenský rebel, kritik a podvratný živel: Šibalovo jednání a chování mimo všeobecně uznávaný směr ho činí představitelem subkultur a kontrakultur.

3. Šibal – průvodce světem: Šibal na své cestě prochází mnoha světy a kulturami. Ukazuje, jak svět funguje a co může či nemůže být, ztělesňuje „Homo viator“ (člověk poutník).

4. Šibal – kulturní pluralismus: Šibal ztělesňuje a odkrývá mnoho kultur, přičemž kulturní pluralismus je základním předpokladem existence.

5. Šibal – kulturní relativismus: Šibal ukazuje, že společenské a kulturní změny jsou nevyhnutelné a je třeba naší otevřenosti vůči těmto změnám.

3. *Rovina na úrovni jednotlivce:*

1. Šibal – projev individuality, originality: Šibal je projevem originálního jedince, každý jedinec je originalitou.

2. Šibal – ztělesnění procesu učení a hry: Šibal poukazuje na jedince, který ztělesňuje schopnost učit se a schopnost hrát si, projevuje se jako „Homo ludens“ (člověk hrající).

3. Šibal – binárnost vztahů: Šibal odkrývá dva hlavní binární vztahy: vztah já versus ty; a vztah my versus oni. Šibal nastoluje zároveň i problematiku předsudků.

4. Šibal – identifikace jedince: Šibal nám ukazuje, jak jedinec vrůstá do vědomí vlastní identity (pohlaví, věk).

5. Šibal – vědomí rolí: Šibal odkrývá masky našich rolí, které ve společnosti plníme a hrajeme. Šibal odkrývá herectví našich rolí skrze satiru, parodii a ironii.

6. Šibal – projev pomíjivosti: Šibal manifestuje vědomí života a smrti, vědomí pomíjivosti a absence trvání; Šibal se vysmívá věčnému lidskému sebeklamu.

V této kapitole jsem se pokusila vyložit Šibala z kulturologického hlediska v jeho univerzálnosti a v základních bodech odhalit jeho podstatu. Nicméně analýza postavy Šibala není pouze věcí analýzy mýtické postavy, o které se vypráví mýty všude na světě, ale též rozborem člověka samotného. Můžeme na tuto postavu nahlížet jako na případnou odpověď na naše otázky, které si klademe ve chvílích překvapení, momentech změn, které nejméně očekáváme, v okamžicích údivu nad jevy a aspekty života. Šibal se může stát inspirací pro kladení otázek, může se však stát i odpovědí na otázky. Šibal je tečkou i otazníkem v příběhu života a jeho projevů.

Ačkoliv jsem shrnula postavu Šibala na všech třech úrovních kulturologického přístupu, zároveň nám Šibal odkrývá mnoho problematiky a témat, kterými se antropologická disciplína jako společenská věda zabývá. Berme tedy tuto postavu jako věčnou inspiraci v hledání i nacházení odpovědí na otázku: „*Kdo je člověk?*“ a nezapomínejme si ji klást vždy, když potkáme na své cestě dalšího Šibala.

Závěr

„Neví nic o dobru a zlu, a přesto je zodpovědný za oboje.“

(Paul Radin)



Diplomovou práci na toto téma jsem psala z vnitřního přesvědčení. Domnívám se totiž, že pouť životem se někdy může velmi blízce podobat symbolice osudů Šibala tak, jak je líčena indiánským kmenem Winnebago. Proto jsem také tuto práci psala srdcem antropologa a kulturologa. Náš život často vede snaha nalézt smysl a význam, který nám mnohdy uniká. Někdy jde o hledání ikon, s nimiž se toužíme ztotožnit, jindy o snění a překonání překážek, ačkoliv často jsme sami jejich staviteli. Absurdita lidského života ovšem není pouze něčím, co přišlo až s nástupem moderní a postmoderní doby. Právě mýty o Šibalovi nám ukazují, jak dávná a starobylá je absurdita lidského bytí. Když jsem četla mýtus o Šibalovi poprvé, intenzivně jsem vnímala jeho příběhy, prostoupené komičností, tragičnem a absurditou, jako nadčasové. Začala jsem se tedy o tuto mýtickou postavu zajímat více a objevila jsem, jak bohatě je tato bytost zastoupena ve vědeckých studiích mnoha významných vědců i literátů. Stejně tak i nositel a vypravěč mýtu, kmen Winnebago, skýtá ojedinělost a svéráznost ve své kultuře.

V první části práce jsem ukázala, jak se postava Šibala stala objektem výzkumů v antropologických a religionistických vědeckých studiích. Šibal se začal od druhé poloviny devatenáctého století objevovat v pracích, které se zabývaly severoamerickou indiánskou problematikou, převážně v křesťanském duchu, a postupně se zájem o tuto postavu přenesl z etnografických materiálů do oblasti sociologické a psychologické. V soudobé odborné literatuře je Šibal považován za fenomén blízký problematice existence člověka jako bytosti, jež je součástí světa přírody, světa lidí a světa bohů. Za symbol, který se objevuje v mnoha kulturách světa se stejným poselstvím.

Druhá část práce popisuje a analyzuje kulturu indiánského severoamerického kmene Winnebago, který původně obýval oblast Velkých jezer. Nahlížím na vývoj tohoto kmene od počátků prvních kontaktů s Evropany v první polovině sedmnáctého století. Tento

kmen byl, stejně jako ostatní indiáni, vystaven mnoha akulturačním tlakům, včetně obhajování svého teritoria vůči přicházejícím Evropanům. Dále rekonstruuji sociální strukturu kmene Winnebago, která byla založena na bázi existence dvou fratrií a dvanácti klanů v jedné vesnici, rovněž tak i náboženský život a rituály, kterými bylo toto společenství prostoupeno.

Třetí část práce je věnována analýze mýtu o Šibalovi, který Paul Radin získal během svého pobytu mezi Winnebagy v letech 1908 - 1913 od winnebažského indiána Sama Blowsnake a jenž byl sepsán v díle *The Trickster: A Study in American Indian Mythology* (1956). Mýtus se skládá z celkem čtyřicetidevíti částí a během svého vývoje měnil podobu. Šibalovo chování, jednání i prožívání je typické svojí „šibalskou povahou“, kterou můžeme nalézt i v jiných kulturách světa. Nezbeda, ťulpas i génius v jedné osobě odkrývá celistvost i rozporuplnost lidské existence.

V poslední, čtvrté části práce jsem se pokusila postavu Šibala vystihnout prostřednictvím vlastního multidimenzionálního modelu a aplikovat téma Šibala na kulturologický model kultury. Ve třech rovinách (rovině atributivní, distributivní a na úrovni jednotlivce) jsem vyobrazila Šibalovu podstatu v různém kulturním kontextu. V rovině atributivní se Šibal projevuje ve vztahu příroda – kultura jako kulturní univerzálie, představitel svérázné adaptace, „hříčka přírody“, „proces“ vyčlenění ze světa přírody i ztělesnění vztahu mezi člověkem zvířetem („Homo animalis“) a člověkem tvůrcem kultury („Homo symbolicus“). V rovině distributivní se pak Šibal odhaluje ve vztahu ke kultuře jako cizinec, společenský rebel, průvodce světem („Homo viator“). Je ztělesněním kulturního pluralismu a kulturního relativismu. Na úrovni jednotlivce Šibal představuje projev individuality, procesu učení a hry („Homo ludens“), binárnosti vztahů já versus ty a vztahu my versus oni, kulturní identity, sociálních rolí, rovněž tak je i projevem pomíjivosti života.

Dle všech těchto závěrů lze říci, že postava Šibala v mýtech a legendách mnoha kultur světa představuje možnou odpověď na otázku „*Kdo je člověk?*“ a nabízí tak možnost porozumění všemu, co přesahuje rámec našeho chápání. Zároveň se stává pokladnicí moudrosti, tolerance a bohatství, které prochází všemi kulturami, jež si Šibala ve svých mýtech uchovávají. Berme proto postavu Šibala jako partnera, který nás může životem nejen doprovázet, ale i nadčasově oslovit a inspirovat.

Uzavřeme tuto práci citací o Šibalovi od Paula Radina, který stojí na počátku knihy *Trickster – Mýtus o Šibalovi*: „*Nemá žádné hodnoty, jak morální, tak sociální, a je vydán na milost svým vášním a choutkám; přesto však se tyto hodnoty skrze jeho jednání*

ozřejmují a uvádějí v platnost. Nicméně nejenom pouze on, jak nám vypráví tento mýtus, je nositelem těchto rysů. Stejně tak konají i ostatní postavy z vyprávění, které jsou s ním nějak spojeny: zvířata, rozličné nadpřirozené bytosti a příšery a také člověk“ (Radin 2005, s. 20).

Seznam pramenů a literatury

- Budil, I. T.: Mýtus, jazyk a kulturní antropologie, Praha, Triton 1999
- Borecký, V.: Imaginace a kultura, Praha, Karolinum 1996
- Brandon, S. G. F.: A Dictionary of Comparative Religion, London, Weidenfeld & Nicolson 1970
- Brinton, D. G.: Myths of the New World: the Symbolism and Mythology of the Indians of the Americas, Blauvelt, New York, Multimedia Publishing 1976
- Campbell, J.: Tisíc tváří hrdiny: archetyp hrdiny v proměnách věků, Praha, Portál 2000
- Campbell, J.: The Power of Myth, New York, Anchor Books 1991
- Doueih, A.: Inhabiting the Space Between Discourse and Story in Trickster Narratives (in: Hynes, J. W. – Doty, W. G., eds.: Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms 1993, pp. 193 – 201)
- Douglas, M.: Purity and Danger: an Analysis of Concept of Pollution and Taboo, London; New York, Routledge 2002
- Dundes, A.: Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth, Berkeley, University of California Press 1984
- Eliade, M.: The Encyclopedia of Religion, New York, Macmillan 1987
- Erdoes, R. – Ortiz, A.: American Indian Myths and Legends, New York, Pantheon Books 1984
- Geertz, C.: Interpretace kultur, Praha, Sociologické nakladatelství 2000
- Gennep, A.: Přejímové rituály, Praha, Nakladatelství Lidové noviny 1997
- Hagan, W. T.: American Indians, Chicago, University of Chicago Press 1993
- Hultkrantz, Å.: Domorodé náboženství Severní Ameriky, Praha, Prostor 1999
- Hyde, L.: Trickster Makes this World: Mischief, Myth, and Art, New York, Farrar, Straus and Giroux 1998
- Hynes, W. J.: Mapping the Characteristics of Mythic Tricksters: A Heuristic Guide (in: Hynes, J. W. – Doty, W. G., eds.: Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms 1993, pp. 33 – 45)
- Hynes, W. J. – Doty, W. G., eds.: Mythical Trickster Figures, Contours, Contexts, and Criticisms, Tuscaloosa, University of Alabama Press 1993
- Jung, C. G.: Snové symboly individuálního procesu, Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 1999

- Jung, C. G.: O psychologii postavy Šibala (in: Radin, P.: Trickster – Mýtus o Šibalovi: Indiánský mýtus v kontextu světových mytologií 2005, pp. 199 – 216)
- Kerényi, K.: Šibal ve vztahu k řecké mytologii (in: Radin, P.: Trickster – Mýtus o Šibalovi: Indiánský mýtus v kontextu světových mytologií 2005, pp. 180 - 198)
- Kerényi, K.: Věda o mytologii, Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka 2004
- Lévi-Strauss, C.: Strukturální antropologie, Praha, Argo 2006
- Lévi-Strauss, C.: Myšlení přírodních národů, Praha, Dauphin 1996
- Lévi-Strauss, C.: Syrové a vařené, Praha, Argo 2006
- Linhart, J.: Slovník cizích slov pro nové století, Litvínov, Dialog 2007
- Lombardi F. G. - Lombardi G. S.: Nekonečný kruh, Výklad etiky amerických Indiánů, Košice, Knižná dielňa Timotej 1996
- Makarius, L.: The Myth of the Trickster: The Necessary Breaker of Taboos (in: Hynes, J. W. – Doty, W. G., eds.: Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms 1993, pp. 66 – 86)
- Morgan, L. H.: Pravěká společnost, Praha, Československá akademie věd 1954
- Murphy, R. F.: Úvod do kulturní a sociální antropologie, Praha, Sociologické nakladatelství 1998
- Ortová, J.: Kapitoly z kulturní ekologie, Praha, Karolinum 1999
- Pelton, R. D.: The Trickster in West Africa: A Study of Mythic Irony and Sacred Delight, Berkeley, University of California Press 1980
- Purvis, T. L.: Encyklopedie dějin USA, Praha, Ivo Železný 2004
- Radin, P.: Primitive Religion: Its Nature and Origin, New York, Dover Publications 1957
- Radin, P.: Trickster – Mýtus o Šibalovi: Indiánský mýtus v kontextu světových mytologií, Praha, Dobra 2005
- Radin, P.: The Autobiography of a Winnebago Indian, New York, Dover Publications 1963
- Radin, P.: Primitive Man as Philosopher, Mineola, New York, Dover Publications 2002
- Radin, P.: The Winnebago Tribe, Lincoln, University of Nebraska Press 1973
- Ricketts, M. L.: The Shaman and The Trickster (in: Hynes, W. J. – Doty, W. G., eds.: Mythical Trickster Figures: Contours, Contexts, and Criticisms 1993, pp. 87 – 105)
- Soukup, V.: Dějiny antropologie, Praha, Karolinum 2004
- Soukup, V.: Přehled antropologických teorií kultury, Praha, Portál 2000
- Soukup, V.: Sociální a kulturní antropologie, Praha, Sociologické nakladatelství 2000

Smith, D.: Winnebago Tribal Encounter Kit, Lincoln, University of Nebraska, Lincoln 1993

Sullivan, L.: Multiple Levels of Religious Meaning in Culture: A New Look at Winnebago Sacred Texts. In: Canadian Journal of Native Studies, Vol II, No.2, pp. 221-247, 1982

Turner, V. W.: Průběh rituálu, Brno, Computer Press 2004

Ullrich, J. F.: Mýty Lakotů, aneb když ještě po zemi chodil Iktómi, Praha, Argo 2002

Internetové stránky:

Hultkrantz, Å.: Theories on the North American Trickster, b. v., http://www.antro.uu.se/acta/sample_theories.html

Sultzman, L.: Winnebago History, b. v., <http://www.dickshovel.com/win.html>

Summary

„He knows nothing about good and wrong, yet he is responsible for both.“

(Paul Radin)

~~~

I wrote this graduation thesis on this theme from my own internal conviction. I suppose that the journey of life is sometimes very similar to the symbology of the Trickster's destiny as depicted by the Indian of the Winnebago tribe. That is the reason I wrote this thesis by heart of the anthropologist. The life is leading by the effort to find the sense of life that often runs away. Sometimes it is the seeking for the icons that we long for identity, another time the dreaming and surmounting the barriers that we design. The absurdity of the life is not only something that came by the arriving of the modern and postmodern period. The myths of Trickster can show us how old and ancient is the absurdity of being. When I was reading the myth of Trickster for the first time, I intensively perceived the Trickster's stories pervaded mutually by the comicality, tragicity and absurdity as timeless. I started to be more interested in this mythical figure and I explored how richly is this figure represented in the anthropological studies, as well as the bearer and narrator of this myth, the Winnebago tribe, offers the originality and peculiarity in its culture.

The first part of this thesis shows how the Trickster started to be the object of many researches in the anthropological and religious. The Trickster appeared in the second half of the nineteenth century in the studies concerning with the North American Indian problems, predominantly in the Christian thoughts and successively was this interest in this figure transferred from the ethnographical materials to the sociological and psychological realm. The Trickster is in the contemporary literature considered to be as an aspect close to the problems of the existence of man as an entity who is a part of the world of nature, man and of Gods. This figure is considered as the symbol that appears in many cultures of the world with the same message.

The second part of this thesis describes and analyzes the culture of the northamerican indian Winnebago tribe, that originally dwelled in the territory of the Great Lakes. I look at the development of this tribe from its first contacts with Europeans in the first half of the seventeenth century. This tribe, as the other indians, was exposed to many acultural pressures except of their protections of the territory towards the incoming Europeans. Than I redo the social structure that was based on the existence of two phratrias and twelve clans in one village, as well as the religious life that pervaded this community.

The third part of the thesis attends to the myth of Trickster, that Paul Radin obtained during his staying among Winnebago in 1908 – 1913 from one winnebago indian Sam Blowsnake that was written in the work *The Trickster: A Study in American Indian Mythology* (1956). The story consists of fourty-nine parts that changed their image during its development. The Trickster's behaviour, negotiation and experience is typical with the trickster's temperament that we can find in many cultures of the world. Pascal, numbskull and genius in one personality uncovers the wholeness and inconsistency of the human existence.

In the last, fourth part of that thesis, I tried to describe the Trickster by way of my own multidimensional model and to apply the theme of Tricster on the cultural model of the culture. On three levels I portrayed the Trickster figure in different cultural context (attributive level, distributive level and the level of individual). On the attributive level the Trickster depicts the relation with the nature – culture like a cultural universality, a representative of the peculiar adaptation, a „freak“, an „process“ of the separation from the world of the nature and embodiment of the relation between a man as an animal („Homo animalis“) and a man as an creator of culture („Homo symbolicus“). On the distributive level the trickster uncovers himself in the relation to the culture as an alien, a social rebel, a guider through the world („Homo viator“). He is the embodiment of the cultural pluralism and the cultural relativism. On the level of the individual the Trickster represents the manifestation of the individuality, the process of teaching and playing („Homo ludens“), the binarity of the relation me versus you and the relation we versus they, identity, role, as well as the Trickster demonstates the evanescence.

According to these all conclusions we can say that the Trickster in the myths and legends of many cultures of the world represents the possibly response to the question „*Who is man?*“ and offers the possiblity of the understanding to all what exceeds the frame of our understanding. It also becomes the treasure of the wisdom, tolerance and

wealth that goes through these all cultures that keep the Trickster in their myths. Let we akcept the Trickster's figure as a partner who can accompany us in the life.

I enclose this thesis by the quotation about the Trickster by Paul Radin that appears at the beginning of the book *The Trickster: A Study in American Indian Mythology*: „*He has no value, both moral and social, and he releases himself to his passion's and whim's mercy; nevertheless these values explicite and give effect through his negotiation. Nevertheless not only he, as shows us this myth, is the bearer of these traits. The same do also other figures from narrations that are with him connected: animals, varied supernatural creatures and monsters as well as man*“ (Radin 2005, s. 20).

