

Logika symbolů: Funkcionalistický strukturalismus Edmunda Leache

RADEK CHLUP

Sedmého listopadu 2010 uplynulo sto let od narození Edmunda Leache, jednoho z religionisticky nejzajímavějších britských poválečných antropologů. Leach byl současníkem antropologických klasiků, jakými byli Claude Lévi-Strauss, Victor Turner či Mary Douglasová. Mezi religionisty je z nich však zdaleka nejméně známý. Důvod tkví především v jeho nebývalé mnohotvárnosti: zatímco ostatní zmiňované antropology lze charakterizovat pomocí několika málo témat, jež se vinou celým jejich dílem, Leach byl všestrannou postavou, jejíž myšlení nelze snadno shrnout v jakékoli školně předavatelné nauce. Mezi antropology proslul zejména svými příspěvky do debat o povaze sociálních struktur a o příbuzenských vztazích, jimž věnoval své nejslavnější práce z let 1954-1961. Pro religionistu jsou však mnohem zajímavější desítky jeho pozdějších esejů, věnovaných studiu mýtů, rituálů a náboženských představ.¹ Právě ony se nicméně systematickému uchopení vzpírají nejvíce, neboť jsou tematicky velmi různorodé.

Leachovo myšlení zrcadlí několik hlavních vlivů. Byl v první řadě žákem Bronisława Malinowského, u něhož ve druhé polovině 30. let studoval na London School of Economics. Od konce 50. let byl fascinován Claudem Lévi-Straussem a stal se prvním britským propagátorem antropologického strukturalismu. Jeho strukturalismus se nicméně od původního Lévi-Straussova začal brzy odchylovat a vykazoval zejména silné vlivy Arnolda van Gennepa a jeho poválečných britských následovníků, jakým byli například právě Turner a Douglasová. To vše pak výrazně okoreněnil Leachův celoživotní zájem o psychoanalýzu a možnosti jejího antropologického využití. Lze si jistě představit, že propojení všech těchto přístupů není nijak snadné a samozřejmě – tím spíše, že Leach jejich syntézu nikde neprovádí naráz a nabízí spíše pestrý vějíř statí, z nichž každá roz-

1 Obsáhlý výběr z nejdůležitějších Leachových esejů vydali Stephen Hugh-Jones – James Laidlaw (eds.), *The Essential Edmund Leach I-II*, New Haven – London: Yale University Press 2000 (dále jen *TEEL I/II*). V úvodech k jednotlivým sekcím nabízejí navíc editoři stručné, leč pronikavé analýzy různých oblastí Leachova myšlení.

víjí jen některé z uvedených prvků. Přesné promyšlení jejich vzájemné souvislosti tak zůstává jako náročný interpretační úkol pro čtenáře.² Právě v tom bude spočívat hlavní cíl mé stati. Z mnohotvárného Leachova odkazu se přitom budu zaměřovat pouze na ty aspekty, které pokládám za religionisticky relevantní a dodnes myšlenkově nosné.

Empirický racionalista

Ve svém raném období 40.-50. let byl Leach vcelku typickým představitelem britského funkcionalismu. Již v této době lze nicméně v jeho myšlení vysledovat některé rysy, které jej od ostatních anglosaských antropologů odlišovaly a připravovaly cestu pro jeho pozdější strukturalistický přístup. Leach se ostře vymezoval proti strukturálnímu funkcionalismu A. R. Radcliffe-Browna, pro nějž byly charakteristické dva základní rysy. (1) Viděl společnost jako vyvážený organismus, v němž každá část přispívá k rovnováze celku (a právě v tom spočívá její „funkce“). (2) Zaměřoval se na studium společenských struktur, chápaných ovšem čistě empiricky jako uspořádání společností, které antropolog v sociální realitě dokáže zahlédnout díky svému terénnímu výzkumu (například v podobě struktury příbuzenských vztahů).

V Leachových očích byl podobný pohled zcela nerealistický. Radcliffe-Brown podle něj chyboval v tom, že se snažil ideál a realitu chápat jako jednotu. Pro Leache je naopak základní právě náhled (sdílený řadou dalších poválečných antropologů), že ideály a realita se často rozcházejí.³ Jeho funkcionalismus vychází z Malinowského, který svou pozornost zaměřoval na živé, samostatně jednající jedince, přičemž dobře reflektoval jejich snahu se společenskými normami manipulovat ve svůj prospěch, a předjímal tak poválečnou reflexi rozdílu mezi tím, co lidé říkají, a tím, co opravdu dělají. Pro Leache je toto rozlišení naprosto klíčové. Společnost je podle něho konstituována právě neustálým napětím mezi ideálními představami v hlavách jedinců a proměnlivým tokem každodenního sociálního dění.

Konkrétní ukázkou tohoto přístupu předložil Leach již ve své první a nejslavnější monografii *Political Systems of Highland Burma* (1954). Společnost barmských Kačjinů v ní předváděl jako inherentně nestabilní a proměnlivý systém bez jasných hranic, který má na empirické rovině jen

2 V tomto bodě tkví jediná vážnější slabina jinak vynikající monografie, kterou o Leachovi napsal Stanley J. Tambiah, *Edmund Leach: An Anthropological Life*, Cambridge: Cambridge University Press 2002. Tambiah dobře popisuje jednotlivé dílčí aspekty Leachova myšlení, o jejich vzájemném propojení se však nepokouší.

3 Viz blíže Radek Chlup, „Struktura a antistruktura: Rituál v pojetí Victora Turnera I“, *Religio* 13/1, 2005, 3-28: 3-8.

minimální koherenci. Že se navzdory tomu jeví antropologovi i domorodcům jako smysluplně strukturovaný, je dáno až tím, že lidé si tok událostí kolem sebe vždy interpretují pomocí ideálních modelů existujících v lidské mysli. Pro Kačjiny představovaly hlavní takovéto modely pojmy *šan* (feudální hierarchie), *gumlao* (egalitářská demokracie) a *gumsa* (jakýsi kompromis mezi obojím). Ve výsledku pak každý jedinec náležel naráz do několika sociálních systémů a mohl si v každé situaci vybírat, prismaťem kterého z nich ji bude interpretovat. „Není nijak výjimečné potkat ambiciózního Kačjina, který si osobuje jména a tituly šanského prince, aby tím zaštitil svůj nárok na aristokracii, ale který se zároveň odvolává na egalitářské principy *gumlao*, aby se vyhnul placení feudálních dávek svému tradičnímu náčelníkovi.“⁴ Stejnou volbu prováděly celé komunity, které v důsledku toho v historickém vývoji stále oscilovaly mezi různými typy uspořádání.

Leach tímto svým popisem dobře vyjadřuje základní princip svého antropologického přístupu, pro nějž je charakteristické zvláštní harmonické spojení „empirismu“ a „racionalismu“.⁵ Jeho empirismus vychází z tradice britské funkcionalistické antropologie založené na hloubkovém terénním výzkumu. „Funkcionalismus“ ovšem v jeho pojetí neznamena radcliffe-brownovské studium toho, jakou užitečnou „funkci“ každá dílčí instituce plní v rámci harmonického celku společnosti, nýbrž zkoumání toho, jak daná sociální komunita v praxi ve vší své komplexnosti „funguje“,⁶ a tedy sledování společnosti v její každodenní, historicky situované proměnlivosti. V tomto smyslu je Leachův funkcionalismus paradoxně spíše rozkladný než integrativní, neboť žitá sociální realita je tu zachycována jako dosti tekuté a neuspořádané pole sociálních interakcí, do níž je jakákoli pravidelnost promítána až díky interpretaci jednotlivých aktérů. „Strukturou můžeme v událostech zahlédnout pouze v případě, že do nich vneseme řád pomocí slovních kategorií.“⁷ Právě proto je třeba empirický výzkum doplnit o studium obecných struktur lidského myšlení, jak se o ně pokouší například Claude Lévi-Strauss. Funkcionalismus a strukturalismus tak

4 Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1954, 8.

5 Viz např. Edmund Leach, *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press 1976, 3-6; id., *Social Anthropology*, New York – Oxford: Oxford University Press 1982, 44. Leach tento svůj „empirický racionalismus“ dává do souvislosti s tím, že původně studoval strojní inženýrství, jež důsledně kombinuje teorii s praxí; viz např. id., „Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology“, *Annual Review of Anthropology* 13, 1984, 1-24: 18.

6 Viz Edmund Leach, *Rethinking Anthropology*, London: Athlone Press 1961, 6.

7 Edmund Leach, „Introductory Note to the 1964 Reprint“, in: Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1964, xiv.

představují dva protichůdné popisy, které se doplňují, ale mezi nimiž je zároveň i jisté napětí (jež se Radcliffe-Brownův „strukturální funkcionalismus“ naivně snažil eliminovat).

Z religionistického hlediska je důležité, že je-li společnost konstituována na napětím mezi proměnlivou praxí a ideálními modely v hlavách jejích aktérů, pak klíčovou roli při udržování těchto dvou pólů pohromadě hrají mýty a rituály.⁸ Ty jsou výrazem nejzákladnějších kolektivních představ, na nichž se všichni členové dané společnosti shodnou a které tvoří ideální rámec proměnlivé každodennosti. V rituálu si členové společnosti tento ideální řád periodicky připomínají – zejména tím, že vůči sobě zaujmají různá jasně strukturovaná postavení. Jestliže například v běžném životě často „kačjinský náčelník pracuje na poli společně se svým nejpodřadnějším sluhou“, v rituálu se zřetelně předvádí hierarchický rozdíl mezi nimi.⁹ Samo o sobě by podobné tvrzení nebylo než rozvinutím staré myšlenky, kterou jasně formuloval již Durkheim a v návaznosti na něj Radcliffe-Brown. Zatímco v jejich pojetí byly ovšem tyto ideální společenské hodnoty přesně dané a rituál byl chápán jako nástroj konformity, jenž má za úkol takto jednoznačné ideály do jedinců periodicky obtiskovat, Leach namísto toho zdůrazňuje, že rituál i mýtus svou roli zaštiťujícího rámce mohou hrát jedině díky své symbolické mnohoznačnosti a vágnosti, která umožňuje různé interpretace v různých situacích.

V *Politických systémech* předvádí Leach tento bod nejrozsáhleji v kapitole s příznačným názvem „Mýtus jako ospravedlnění politického boje a sociální změny“. Navazuje v ní na klasickou Malinowského tezi o mýtu jako „stanovách“ (*charter*) legitimizujících společenské nároky, klade však mnohem větší důraz na bytostně pluralitní ráz tohoto zaštiťujícího procesu. Každý mýtus má totiž vždy celou řadu variant: „Existují-li konkurenční verze téhož příběhu, nelze stanovit, že jedna verze je ‚správnější‘ než jakákoli jiná. Naopak: podle mého názoru jsou rozpory mnohem důležitější než shody.“¹⁰ Na příkladech z kačjinské mytologie Leach předvádí, že různé verze se sice shodují co do nejzákladnějších principů a hrubých dějových obrysů, v konkrétních detailech se nicméně vždy zásadně rozcházejí podle toho, kdo příběh vypráví a jaký svůj nárok o něj chce opřít. Právě v tom podle Leache spočívá pointa každé mytologie:

Jelikož jakýkoli společenský systém, i ten nejstabilnější a nejvyrovnanější, zahrnuje soupeřící skupiny, musí vždy existovat různé mýty zaštiťující dílčí nároky různých skupin lidí. ... Mýtus a rituál představují jazyk znaků, s jehož pomocí lze vyjadřovat

8 Mýtus a rituál chápal Leach jako dvě strany téže mince (E. Leach, *Political Systems of Highland Burma...*, 13-14).

9 *Ibid.*, 15-16.

10 *Ibid.*, 265.

nároky na práva a statuty. Je to nicméně jazyk polemiky, nikoli harmonického souznění. Je-li rituál někdy mechanismem integrace, můžeme stejně tak tvrdit, že je často i mechanismem rozkladu.¹¹

Podstatné je (jakkoli to Leach v *Politických systémech* neříká zcela výslovně), že mýtus sice dokáže rozehrávat konflikty, má však zároveň schopnost je všechny v sobě zahrnout. Mytologie dokáže obsáhnout jak sdílené narativní motivy, tak pestrost vyprávěcích variant; je jazykem polemiky, zároveň však poskytuje rámec pro komunikaci – neboť i když se různé skupiny v detailech svých mýtů liší, na základních motivech se dokáží shodnout a mýty obecně vnímají jako sdílený zdroj posvátné autority. Mýtus a rituál tak vskutku v jistém smyslu drží společnost pohromadě, nikoli ovšem tím, že by do všech jejích členů mechanicky obtiskovaly tytéž sociální hodnoty, nýbrž tím, že vytvářejí zastřešující rámec, který je schopen vstřebat konfliktní tekutost každodenních sociálních interakcí a pestrost individuálních ambicí.

Leachův pohled v tomto směru silně připomíná Victora Turnera a jeho pojetí rituálních symbolů, které díky svým dvěma pólům – normativnímu a sensorickému – umožňují prostředkovat mezi ideálními normami a konfliktní tekutostí každodenního dění.¹² Leach a Turner nicméně z tohoto shodného náhledu vyvozují odlišné důsledky. Turner měl vždy sklon ideální normy pokládat za nepřilíš zajímavou fikci existující toliko v lidských hlavách a mnohem více ho přitahovala právě ona obtížně uchopitelná proměnlivost všech sociálních procesů, která teprve společenskému řádu vdechuje život a dynamiku. Vyjdeme-li z výše nastíněného rozlišení, můžeme v tomto ohledu Turnera prohlásit za čistého „empirika“, kterého žitá sociální zkušenost zajímá více než ideální struktury.¹³ Není náhodou, že ve svém pozdním období se věnoval téměř výhradně rozborům liminality a *communitas* (tedy momentů, které strukturu transcendují) a že Lévi-Straussův strukturalismus mu připadal neúnosně odtělesněný a odříznutý od lidských emocí.¹⁴

Leach je oproti tomu přesvědčen, že fiktivnost ideálních modelů nemění nic na jejich důležitosti. Společnost je tvořena napětím mezi mentálními ideály a konfliktní žitou zkušeností, a její adekvátní popis musí proto zohledňovat oba tyto póly. Právě z tohoto důvodu se Leach jako první anglosaský antropolog obrátil k Lévi-Straussovi a pokusil se empiricko-

11 *Ibid.*, 277-278.

12 Viz blíže R. Chlup, „Struktura a antistruktura... I...“, 12-17.

13 Srov. *ibid.*, 10-11.

14 Victor Turner, *Průběh rituálu*, přel. Lucie Kučerová, Brno: Computer Press 2004, 49-50.

funkcionalistické analýzy kombinovat se studiem ideálních vzorců lidského myšlení. Jak navíc uvidíme, strukturalismus mu nabídl zajímavou možnost, jak napětí mezi ideálem a praxí překlenout – neboť tytéž struktury, které do sociálních procesů vnášejí ideální řád, mohou na hlubinnější, nevědomé rovině pomáhat řešit rozpory s tímto řádem v reálném životě spojené.

Funkcionalistický strukturalismus

Funkcionalističtí antropologové hleděli dlouho na Lévi-Straussův racionalistický přístup s krajní nedůvěrou a pokládali ho za příliš odtržený od reality. Leach řadu jejich námitek sdílel a Lévi-Strausse neváhal poněkud pohrdlivě prohlásit za antropologa „frazierovského“ typu, jehož znalost primitivních kultur byla pouze povrchní a který ve svém zájmu o univerzálně platné struktury lidského myšlení neúnosně odbýval práci s empirickými daty.¹⁵ Zároveň však Leach s překvapením zjišťoval, že navzdory četným faktografickým přehmatům byl Lévi-Strauss nezdědka schopen zahlédnout souvislosti, jež zkušeným terénním badatelům unikaly, a dokázal tak tradiční funkcionalistické studium velmi obohatit.¹⁶ Leachovým ideálem se proto stalo propojení obou přístupů.

V řadě svých statí vyjadřuje Leach přesvědčení, že všechny náboženské či obecně kulturní představy dávají smysl pouze ve vztahu ke konkrétnímu sociálnímu prostředí, v němž jsou aplikovány. Ne náhodou pokládal za nejzdařilejší Lévi-Straussův strukturální rozbor *Asdiwalův příběh*, který je mezi pracemi francouzského myslitele atypický právě tím, že jsou v něm mytické struktury důsledně vztaženy k sociální struktuře studované cimšjanské společnosti.¹⁷ Vztah mezi funkcionalismem a strukturalismem vyjadřoval Leach trefným lingvistickým příměrem: někteří lingvisté studují gramatiku konkrétních jazyků, jiní se snaží odhalit obecné zákonitosti platné pro všechny jazyky zároveň. Lévi-Strauss v tomto smyslu provozuje jakousi obecnou lingvistiku mýtů a symbolů.¹⁸ Leach s ním souhlasí, trvá však zároveň na tom, že její podmínkou je dobrá znalost konkrétních myticko-symbolických jazyků v jejich vlastním lokálním prostředí.

15 Edmund Leach, *Claude Lévi-Strauss*, New York: Viking Press 2¹⁹⁷⁴, 1-2, 13-14.

16 Viz E. Leach, „Glimpses...“, 18; Adam Kuper, „An Interview with Edmund Leach“, *Current Anthropology* 27/4, 1986, 375-382: 380.

17 Viz např. E. Leach, *Claude Lévi-Strauss...*, 66-67. K atypičnosti *Asdiwalova příběhu* viz Radek Chlup, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse II“, *Religio* 17/2, 2009, 155-184: 164-166.

18 Edmund Leach, „Claude Lévi-Strauss: Anthropologist and Philosopher“, in: *TEEL I*, 97-112: 106-107 (původně v *New Left Review* 34, 1965, 12-37).

Leachovo úsilí o propojení strukturalismu s empirickým funkcionalistickým studiem konkrétních sociálních kontextů je nejlépe vidět na jeho přístupu k mýtu. Leach ve shodě s Lévi-Straussem předpokládal, že mýty obsahují hlubinnou strukturu, které si posluchači nejsou vědomi. Zároveň však v návaznosti na Malinowského trval na tom, že mýtus paralelně s tím funguje i na vědomé rovině, neboť slouží jako autoritativní „stanovy“ (*charter*), na něž se lidé vědomě odvolávají a jimiž legitimizují své počínání. Této legitimizující funkci nelze porozumět bez znalosti konkrétního sociálního kontextu, v němž se daný mýtus vypráví a který má ospravedlnit. Leach tak mýtus analyzuje na dvou samostatných rovinách: na rovině neuvědomované hlubinné struktury na straně jedné a rovině vědomé legitimizační práce s mýtem na straně druhé. Obojí je nicméně v jeho pojetí propojeno: lidé s mýtem vědomě pracují a zaštiťují jím své nároky, zároveň ovšem část práce dělá mýtus ve skrytu sám a umožňuje svou hlubinnou strukturou člověku řešit některé složitější problémy, jež nejsou vědomě reflektovány.

Vztah obou rovin souvisí podle Leache často opět s protikladem normativních ideálů a konfliktní praxe. Normativní ideály odpovídají autoritativním legitimizujícím „stanovám“, s nimiž se ovšem realita často dostává do sporu. Na tuto situaci reaguje hlubinná rovina mýtu, která se onen rozpor snaží překlenout či jej zamaskovat. V jistém smyslu lze díky tomu opět říci, že mýtus v Leachově pojetí umožňuje propojovat ideály a praxi podobným způsobem jako u Turnera symbol. Jako má symbol pól normativní, vědomě reflektovaný, a zároveň nevědomě působící pól sensorický, který evokuje různé latentní konflikty, má podobné dva póly i mýtus, a mezi ideály a praxí proto dokáže prostředkovat. Zatímco Turner ovšem sensorický pól spojuje především s emocemi a tělesností, Leach jej zároveň asociuje s hlubinnou strukturou lidského myšlení.¹⁹

Leach toto své pojetí předváděl především na svých rozborech biblických mýtů, jimž se věnoval od 60. let až do své smrti v roce 1989. Nejznámější a asi i nejuspěšnější ukázkou je jeho stať „Šalomounova legitimita“ (1966).²⁰ Leach v ní předpokládá, že biblické knihy Proroků měly pro své editory ve 4. stol. př. n. l. legitimizující funkci: měly ospravedlnit koncepci Izraelců coby vyvolených vlastníků zaslíbené země a zaštitit jejich náboženskou exkluzivitu. Zároveň se však musely vyrovnávat s tím, že realita tomuto ideálnímu modelu ne vždy odpovídala: Izraelci žili ode-

19 Pro její vztah k emocím srov. níže oddíl „Antropologie a psychoanalýza“.

20 Edmund Leach, „The Legitimacy of Solomon“, in: *TEEL* II, 40-79 (původně v *Euro-pean Journal of Sociology* 7, 1966, 58-101). Následující dva odstavce přebírám z R. Chlup, „Strukturální antropologie včera a dnes... II...“, 167, kde vztah funkcionalismu a strukturalismu rozebírá podrobněji.

dávna mezi množstvím polopříbuzných kmenů, s nimiž měli tendenci se stále znovu mísit; Židé byli navíc nejednotní a sama kategorie endogamie byla problematická, neboť hranice mezi příbuzností a nepříbuzností nebyla jasná.

Tyto rozpory editoři vědomě nereflektovali, byly však „hluboce zakořeněny v židovské tradiční kultuře jakožto celku“,²¹ a proto se spontánně projevovaly v jejich sdílených příbězích. Zatímco ve své hlavní linii plnilo biblické vyprávění průhledně legitimizační roli, ve svých detailech a dílčích zápletkách neustále vytvářelo různé dvojznačnosti, jež uvedený konflikt mezi ideálem a praxí odrážely a snažily se s ním pracovat – často s pomocí ambivalentních mytických postav sloužících jako prostředníci. Leach tento vzorec ilustruje na podrobném rozboru genealogie krále Šalomouna. V jeho rodokmenu se například objevuje nápadné množství žen, které jsou strukturálně ambivalentní a spojují endogamii s exogamií a čistotu s poskvrnou.²² Díky nim se Šalomoun navzdory své endogamní čistotě stával zároveň potomkem několika okolních, „nečistých“ národů, a tedy i dědicem jejich území. Rozpor mezi ideálem a realitou tím sice biblické příběhy nemohly plně usmířit, dokázaly ho však zamaskovat a učinit kognitivně snesitelným.

Univerzální pravidla symbolismu a možnost transkulturní komparace

„Šalomounova legitimita“ dobře ilustruje propojení lokálního a univerzálního na případu jedné konkrétní společnosti, a dobře tak naplňuje Leachův funkcionalistický ideál. Pravdou však je, že v jiných Leachových religionistických pracích nalezneme podobně lokálně zakotvených rozborů relativně málo. Mnohem typičtěji se Leach pohybuje na rovině čistě univerzalistické a možnost transkulturního srovnávání ho fascinuje natolik, že je v jeho zájmu ochoten nechávat místní sociální specifičnost v překvapivé míře stranou. Činí tak zjevně proto, že mu funkcionalistické analýzy malých společenství připadají až příliš metodologicky samozřejmé. Možnost existence univerzálních pravidel symbolismu byla pro něj naopak jakožto pro rodilého britského empirika mnohem hůře pochopitelná – a právě proto ho tak přitahovala. Z hlediska empirické sociální antropologie by symboly měly být unikátním výtvorem dané kultury, a jejich význam by proto měl být veskrze nahodilý a závislý jen na kontextu. Přesto se však Leach při srovnávání různých kultur nemohl zbavit dojmu, že některé symbolické vzorce se v nich překvapivě často opakují. Smíření těchto

21 E. Leach, „The Legitimacy of Solomon...“, 57.

22 Viz konkrétní ilustraci níže, 65-66.

dvou pohledů (jež opět nejsou než variantou protikladu empirismu a racionalismu) bylo jednou z jeho hlavních ambicí.

Leach se na základní rovině mohl opět opřít o Lévi-Strausse, který se týž problém pokusil vyřešit přesunem pozornosti z dílčích prvků na jejich vzájemné vztahy. Zatímco prvky se neustále proměňují, v jejich vztazích lze zahlédnout pravidelnost sledovatelnou napříč kulturami. Leach pokládá Lévi-Straussovo řešení za geniální, zároveň však za poněkud omezené. Lévi-Strauss je vskutku schopen identifikovat řadu základních strukturálních pravidel platných pro mýty všude na světě, tato pravidla jsou ovšem sama o sobě jen velmi obecná. Je skvělé vědět, že v mýtech jsou dílčí prvky stavěny do mnohorozměrných opozic a že výslednou opoziční strukturu lze zpravidla popsat jako transformaci alternativních struktur vyjádřených v jiných mýtech, podle Leache je však náhled tohoto typu příliš základní na to, aby na jeho základě bylo možné provádět skutečnou transkulturní komparaci.²³ Lévi-Straussem odhalené mytologické zákonitosti jsou na podobné úrovni jako lingvistické zjištění, že každý foném získává svou schopnost rozlišovat význam až na základě opozičního kontrastu s jinými fonémy: není důvod o tomto pravidle pochybovat, při snaze o porozumění jednotlivým jazykům nám však pomůže jen málo. Leach se z tohoto důvodu snaží strukturalismus mírně „zempirizovat“ a brát více v potaz i výsledné konkrétní vzorce, které v každé kultuře vznikají a jsou pro ni specifické. Tyto vzorce rozebírá již nejen strukturálně, ale také funkcionalisticky, tj. snaží se je číst v celkovém kulturním a společenském kontextu, do něhož náležejí. Cílem transkulturní komparace je pak srovnávání různých celkových kulturně specifických vzorců, nikoli jen dílčích hlu-
binných struktur, z nichž jsou vystavěny.

Ukázkou Leachova postupu může být jeho možná nejslavnější esej „Zrození z panny“ (1966), který koncem 60. let rozpoutal mezi anglosaskými antropology rozsáhlou mnohaletou debatu.²⁴ Jeho tématem je přesvědčení Trobriandánů a Australců, že k početí dítěte dochází nikoli díky pohlavnímu styku ženy s mužem, nýbrž díky intervenci některého z duchů předků, který do ženy vstoupí. Starší antropologové, např. J. G. Frazer, tuto představu chápali doslovně a viděli v ní doklad nevědomosti primitivů. V Leachových očích je podobný závěr pouze projevem západní arogance

23 Nejzřetelněji o tom hovoří ve filmovém rozhovoru s Frankem Kermodem v řadě *Modern Masters* z 26. 5. 1982, 42:30-43:12; viz <www.alanmacfarlane.com/ancestors/Leach.html> [9. 9. 2010].

24 Edmund Leach, „Virgin Birth“, in: *TEEL* II, 102-119 (původně v *Proceedings of the Royal Anthropological Institute* 1966, 39-49). Na článek rozsáhle reagoval Melford Spiro, „Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: An Essay in Cultural Interpretation“, *Man* (n. s.) 3, 1968, 141-161. Diskuse poté pokračovala v letech 1968-1969 v dopisní rubrice časopisu *Man*.

a zaryté snahy prezentovat ostatní kultury jako zaostalejší než naši vlastní. Že by nějaká kultura mohla nevědět o fyziologickém otcovství, pokládá Leach s ohledem na univerzální lidský zájem o sexualitu a příbuzenství za krajně nepravděpodobné. Pokud nějakí lidé přesto tvrdí, že o něm nevědí, je toto tvrzení třeba chápat jako „dogma“ – jako symbolickou výpověď, v níž nejde o doslovně chápaný obsah. „V mýtu, stejně jako v rituálu, nejde o stanovování rozdílů mezi znalostí a neznalostí, nýbrž o ustavování kategorií a stvrzování vztahů.“²⁵ Řada svědectví skutečně ukazuje, že v některých soukromých kontextech i Australci a Trobriandané s fyziologickým otcovstvím počítají a popírají jej pouze v „oficiálním“ diskursu, který vymezuje status novorozence a jeho postavení v řádu světa a společnosti.²⁶

Aby Leach svůj postoj učinil přesvědčivějším, sahá ke kroku, který má obecně ve velké oblibě: snaží se ukazovat, že zdánlivě iracionální představy vzdálených „primitivních“ kultur mají ve skutečnosti obdobu i v naší vlastní kultuře, kde nám nijak zvláštní nepřipadají. Jako paralelu k trobriandskému popírání otcovství tak uvádí křesťanské dogma o Ježíšově panském zrození z Marie: i zde je Ježíš zároveň potomkem smrtelného otce i boha. Na první pohled má tento případ k trobriandským představám daleko, neboť se týká jen jediné výjimečné postavy. Právě v tom však tkví princip Leachova komparativismu. Jeho cílem není nacházet všude po světě tytéž představy (jak se o to pokoušeli např. Frazer či Eliade),²⁷ ale spíše podobná základní strukturální témata, která jsou ovšem na každém místě uspořádána do jiného vzorce. Cílem antropologa by měla být jejich komparace, která si všímá shodných základních rysů, přitom však bere v potaz i odlišnosti a lokální strukturální variace.

Zastávám metodu, kterou Lévi-Strauss označuje jako „strukturalistickou“. Strukturalismus (v tomto smyslu) spočívá v tom, že jednotlivé části se skládají dohromady tak, aby vytvořily společný vzorec. Součástí tohoto vzorce musejí pocházet z jediného kontextu: nelze připustit Frazerovu komparativní metodu, která jednotlivé doklady sbírá naprosto odkudkoli. Na druhou stranu není třeba provádět kompletní funkcionalistický rozbor a popisovat *všechny* doklady z každého kontextu. Náš cíl je stále komparativní; chceme rozlišit různé formy, které na sebe jeden a týž základní etnografický vzorec může brát, a následně se snažíme zkoumat povahu těchto variací.²⁸

25 E. Leach, „Virgin Birth...“, 108.

26 Viz např. Harry A. Powell, „Virgin Birth Correspondence“, *Man* (n. s.) 3, 1968, 651-656.

27 Frazera i Eliada Leach za jejich zjednodušený universalismus tvrdě kritizoval; viz např. Edmund Leach, „Golden Bough or Gilded Twig?“, *Daedalus* 90, 1961, 371-387; id., „Frazer and Malinowski: On the ‚Founding Fathers‘“, *Encounter* 25/5, 1965, 24-36; k Eliadovi pak id., „Sermons by a Man on a Ladder“, *The New York Review of Books* 7/6, 20. 10. 1966, 28-31.

28 E. Leach, „Virgin Birth...“, 112.

Tímto postupem se Leach opět snaží usmířit funkcionalismus se strukturalismem. Východiskem jsou pro něho podrobné funkcionalistické analýzy jednotlivých dílčích sociokulturních kontextů, jejich výsledkem by však mělo být vysledování vzorců, které lze popsat jako strukturální transformaci vzorců vysledovaných v kontextech jiných. Jednotlivé vzorce se liší, lze však v nich vysledovat shodný základní princip.²⁹

Názornou ukázkou svého strukturálního komparativismu předkládá Leach v závěru eseje, kde popisuje zvláštní typ chrámové prostituce doložený ze začátku 19. století z Kanary v jižní Indii. Vdova po bráhmanovi se mohla uchýlit do chrámu, žít zde a rituálně se stát manželkou boha. Mohla pak souložit s jakýmkoli bráhmanem, zpravidla se však stala konkubínou některého z vysoce postavených úředníků. Jejich děti patřily do zvláštní kasty Moylar. Ve výsledku byla žena vdova, právně však manželka boha. Otěhotněla díky člověku, syn však nebyl s otcem ani s matkou nijak právně spřízněn; založil patrilineární rod, ale jeho rituální status se odvozoval od matčina božského manžela a byl velmi vysoký – přestože mimo rituální situace běžní bráhmani božský status Moylarů zpochybňovali a pohrdali jimi. Tento vzorec klade Leach provokativně do kontrastu s křesťanským příběhem o Marii coby panenské matce Ježíšově, přičemž ukazuje, že je jeho přesnou inverzí: matka je panna, nikoli vdova. Je právní manželka člověka, nikoli boha. Syn je posledním, nikoli prvním členem patrilineárního rodu. Syn je s matkou i s otcem spřízněn právně, ve své podstatě je však synem boha. To vše stejně jako u Moylarů vedlo k ambivalentnímu pohledu na něj a debatám o jeho přesném statutu.

Jaký je smysl těchto vzorců? Podle Leache se všechny týkají vztahu mezi fyzickým a metafyzickým, lidským a božským. Tento vztah často koreluje se sociální vzdáleností v čase či prostoru, například se vztahem mrtvých předků a živých potomků nebo mocných vládců a slabých poddaných:

Ale oddělení obou světů nestačí; musí mezi nimi existovat také kontinuita a možnost prostředkování. Představa, že bezmocní lidé jsou potomky mocných bohů, se proto kříží s incestním dogmatem, podle něhož je mezi bohy a lidmi možný pohlavní styk. Dogmata o panenském zrození a bezvýznamnosti lidské mužské sexuality se objevují jako průvodní jevy takovéto teologie.³⁰

29 Srov. E. Leach, *Rethinking Anthropology...*, 6-8, kde Leach svůj postup přirovnává k postupu inženýra, jenž v orloji i náramkových hodinkách nachází stejný princip fungování navzdory zcela odlišné celkové konstituci obou mechanismů.

30 E. Leach, „Virgin Birth...“, 115.

Je samozřejmé, že takovýto výklad nepředstavuje žádné vědecké vysvětlení daných vzorců, ale odehrává se v podstatě v témže metafyzickém diskursu jako ony samotné. Leach to sám přiznává: „Rozhodně netvrdím, že bych tímto odhaloval *příčinu* oněch dogmat; ukazují pouze, do jakých souvislostí zapadají.“³¹ Zatímco psychoanalytický antropolog Melford Spiro, který byl v debatě o zrození z panny Leachovým hlavním oponentem, hledal kauzální zdůvodnění podobných představ v lidské psychologii, a tedy se náboženský diskurs snažil zredukovat na sféru vědecky uchopitelného, Leach ponechává náboženským představám jejich svébytnost. V úvodu eseje tento svůj přístup hrdě označuje za pozitivistický: „Pozitivismus je názor, že seriózní vědecké zkoumání by nemělo pátrat po nejzazších příčinách odvozených z nějakého vnějšího zdroje, nýbrž by se mělo omezit na rozbor vztahů, které existují mezi bezprostředně pozorovatelnými fakty.“³² Leach se proto záměrně neptá, zda oblast metafyzického opravdu existuje, neboť podobnou otázku nepokládá za vědecky zodpověditelnou. Přístupné pozitivistické analýze jsou pouze lidské představy o metafyzičnu a úkolem antropologa je zablédnout v nich pravidelné a smysluplné vzorce.

Tyto vzorce lze samozřejmě legitimně vztahovat k jiným rovinám lidské zkušenosti a sledovat například, jak zapadají do svého společenského kontextu. Jako ukázkou takového studia nabízí Leach pozoruhodnou, byť přiznaně nepropracovanou reflexi křesťanského příběhu o Ježíšově zrození:

Křesťanský mýtus o panenském zrození jde dobře dohromady se společenským systémem, který je ve své podstatě patriarchální a v němž se pokládá za samozřejmé, že vládci své poddané převyšují natolik, že třídní rozdíly se téměř podobají rozdílům kastovním. Jde o společnost, v níž se vládci nikdy nežení se svými poddanými, ale v níž se milosrdně snižují k tomu, že mají styk s otrockými konkubínami, jejichž syny povyšují do řad elity. Takovéto společnosti se vskutku v dějinách křesťanství opakovaně objevovaly, nejnápadněji v Byzanci a v 19. století v Brazílii – přičemž v obou zemích byl kult Panny mimořádně rozvinut. Bylo by zapotřebí rozsáhlejšího výzkumu, abychom zjistili, zda tato korelace není jen náhodná. V každém případě se však zdá být výrazným rysem katolického kolonialismu (který se ostře liší od kolonialismu protestantského), že vládci, zpravidla horlivě uctívající božskou Matku, měli sklon pozvedávat se levobočky do řad elity. Protestantští kolonialisté, kteří obecně tíhnou k odmítání mytu o panenském zrození, mají naproti tomu spíše tendenci zatlačovat své levobočky do spodních vrstev a trvat na tom, že status vládce či boha je vyhrazen pouze pro čistokrevné. Bůh a Ježíš zapadají do étosu anglického školství velmi dobře; panenská Matka v něm nemá nejmenší místo.³³

31 *Ibid.*

32 *Ibid.*, 103.

33 *Ibid.*, 110.

Leach tuto zkoušku sociologickou analýzu rozhodně nechápe jako kauzální vysvětlení příběhu a panenském zrození. Jde mu výhradně o nalézání smysluplných korelací, v nichž různé roviny vykazují analogickou strukturu, aniž by kterákoli z nich byla základní a ostatní od ní odvozené. Funkcionalistické studium sociálního kontextu náboženských představ je důležité, neboť nám umožňuje ukázat, proč jsou v některých situacích určité strukturální varianty transkulturních vzorců smysluplnější než jiné. Na otázky po „pravých příčinách“ však odpovědět nedovede.

Leachovo pojetí struktury

Až doposud se mohlo zdát, že Leachův strukturalismus se od Lévi-Straussova neliší vlastně nijak radikálně a pouze se důsledněji snaží zohledňovat empiricko-funkcionalistické studium lokálního kontextu. Ve skutečnosti je však rozdíl mezi oběma antropology mnohem větší a spočívá především v povaze oné výsledné struktury, kterou oba za permutace-mi prvků identifikují.

V antropologii 50.-60. let se pojem „struktury“ objevoval ve dvou zásadně odlišných významech. První, mezi poválečnými britskými antropology dominantní, vycházel z Radcliffe-Browna, v jehož pojetí se jednalo o strukturu *sociální*, tj. o systém společenských pozic či rolí, do něž jsou zasazeni členové jakékoli společnosti. Naprosto odlišné pojetí nabízel Lévi-Strauss. Jeho „struktury“ ve svém základu se společností nijak nesouvisí a spočívají toliko v binárních opozicích vytvářených myslí. Takto chápaná struktura nejenže je strukturou mentální (byť má vposledku kořeny v biologii), ale především jde o strukturu *implicitní*, které si běžně nejsme vědomi a která skrytě pomáhá organizovat naše vjemy a myšlenky.

Leach pracoval s oběma pojetími, vůči oběma měl však výhrady a snažil se je modifikovat a především sblížit. Radcliffe-Browna tvrdě kritizoval za jeho „naturalismus“, tj. za přesvědčení, že sociální struktura je reálně existující vlastností každé společnosti, kterou lze objektivně zahlédnout na základě empirického pozorování jejích členů. Leach byl přesvědčen, že „to, co vnímáme, není pouhým odrazem toho, co reálně existuje. Vnímání je zpracováno intelektem ještě předtím, než svou zprávu stihne předat mozku. Alespoň do jisté míry vidíme to, co čekáme, že uvidíme“.³⁴ Sociální struktura, jak jsme již viděli, je tak vždy jen kognitivním modelem v lidské mysli, který „spočívá v soustavě představ ohledně distribuce moci mezi osobami či skupinami osob“.³⁵ Leach navíc tento model chápe ja-

34 Edmund Leach, „Social Anthropology: A Natural Science of Society?“, in: *TEEL* I, 80-97: 87 (původně v *Proceedings of the British Academy* 62, 1976, 157-180).

35 E. Leach, *Political Systems of Highland Burma*, 4.

ko systém logické klasifikace a jako „soustavu matematických vztahů, která ‚existuje‘ nezávisle na jakékoli své konkrétní zjevné formě. Notový zápis, drážky na gramofonové desce a vzorec zvukových vln mohou mít v tomto smyslu všechny stejnou strukturu“.³⁶ Tím se pochopitelně již dosti přibližuje „strukturu“ v pojetí Lévi-Straussově. I to však v Leachových rukách prochází zásadní modifikací.

Základní Leachova výhrada se týká přísné *binarity* Lévi-Straussových struktur. Pro Lévi-Strausse prvky buď v opozici jsou, nebo nejsou; maximálně je ochoten rozlišovat mezi opozicí silnější a slabší. Leachovi se oproti tomu zdá, že strukturální vztahy mohou tvořit složitější škálu, v níž svou roli hrají nejen opozice, ale také jejich kvalita a míra. Pořádá-li například v rámci totemismu společnost zvířecí druhy do složitějšího systému vztahů korelujícího s uspořádáním lidských skupin, pak rozdíl mezi těmito druhy „nespočívá jen v binárních kontrastech krotký/divoký, posvátný/profánní, zakázaný/dovolený, nýbrž v jemném komplexním odstupňování mezi ‚posvátnějším‘ a ‚méně posvátným‘ – což může vnést do hry řadu faktorů, kterých si Lévi-Strauss až doposud nepovšiml“.³⁷

Aplikaci takového pojetí předvádí Leach v řadě svých článků na klasifikacích zvířat.³⁸ Těmi se v souvislosti s totemismem zabýval i Lévi-Strauss, který se snažil vysledovat systém binárních opozic mezi jednotlivými totemickými druhy. Leach jeho postup nezpochybňuje, všímá si však, že při klasifikaci zvířat hraje roli také to, jak blízko či daleko vůči nám stojí. Pes, prase, zajíc či lev jsou shodně vůči člověku v opozici, liší se však její míra, a tím i hodnota, kterou každému z těchto zvířat přisuzujeme. Tyto kvalitativní rozdíly pak podobně jako v totemismu mohou v rámci našeho klasifikačního systému korelovat s řadou dalších, paralelních rovin – např. s mírou blízkosti či vzdálenosti různých lidských skupin:

36 Edmund Leach, „Models“, in: *TEEL* I, 279-285: 284 (původně v *New Society* 3/85, 1964, 22-23).

37 Edmund Leach, „Telstar and the Aborigines, or *La Pensée Sauvage*“, in: *TEEL* I, 113-127: 123 (původně publikováno ve francouzštině v *Annales: Economies, Sociétés, Civilisations* 19/6, 1964, 1100-1115).

38 Nejznáměji v esejí „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse“, in: *TEEL* I, 322-343 (původně in: Eric H. Lenneberg [ed.], *New Directions in the Study of Language*, Cambridge, MA: Massachusetts Institute of Technology Press 1964, 23-63).

Já	velmi blízko	blízko	daleko	velmi daleko
	domácí mazlíčci	hospodářská zvířata	divoká zvířata	exotická zvířata
	zákaz konzumace	jedlá, ale zpravidla nedospělá či vykastovaná	jedlá v pohlavně zralé podobě, lov se střídá s hájením	nejedlá
	rodina	širší příbuzenstvo	sousedé	cizinci
	zákaz incestu	neoficiální sexuální vztahy, většinou však ne manželství	manželství, ambivalence přátel/nepřátel	žádné sexuální vztahy

Je samozřejmé, že podobný pohled implikuje o poznání jiné pojetí struktury, než s jakým pracuje Lévi-Strauss. Jde o strukturu v mnohem „empiričtější“ smyslu, která získává dokonce jakousi prostorovou dimenzi (neboť „daleko“ a „blízko“ jsou prostorové kategorie), a je proto zkušenostně srozumitelnější nežli čisté binární opozice (jež jsou sice dobře pochopitelné samy o sobě, ve svých složitějších kombinacích však již působí značně neintuitivně a svou klasifikační funkci vykonávají převážně nevědomě). Strukturalismus se zde opět propojuje s funkcionalismem.

Leach se ovšem ani s takto závažnou modifikací nespokojuje a provádí ještě další zásadní reformu: nezajímají ho již jen samotné krajní póly binárních opozic, ale také liminální prostor mezi nimi, v němž se hranice různých kategorií překrývají a který je z tohoto důvodu vnímán jako nebezpečný, zároveň však může být i zdrojem moci. V tomto ohledu má Leach blízko k Mary Douglasové a jejímu pojetí špíny jako anomálie vybočující z klasifikačního systému, jež ovšem v určitých situacích může být vnímána jako posvátná.³⁹ Sám svou spřízněnost s její koncepcí na řadě míst přiznává, byť není nezajímavé, že v jeho vlastních pracích se podobná představa objevovala již mnohem dříve, a zdá se tak být jeho originálním výtvorem.⁴⁰ Hlavním zdrojem inspirace mu byl Arnold van Gennep, z něhož pro změnu v polovině 60. let vycházel další slavný „anglostrukturalista“, Victor Turner. Leach je nejméně známým, přitom však rozhodně

39 Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*, London – New York: Routledge 2002 (1. vyd. 1966).

40 Leach tuto koncepcí poprvé naznačil ve svém eseji „Time and False Notes“, in: *TEEL* I, 182-186 (původně v *Explorations* 5, 1955, 30-35); naplno je rozpracována v „Anthropological Aspects of Language...“, kde již Leach odkazuje i na dosud nepublikované úvahy Mary Douglasové.

nejreprezentativnějším představitelem tohoto „anglostrukturalismu“, neboť jej rozvíjel po celý život (na rozdíl od Mary Douglasové, jež mu věnovala jedinou ranou knihu), přičemž se opravdu věnoval studiu struktur (na rozdíl od Turnera, jehož zajímala především liminalita jako taková).

Díky svému zájmu o napětí mezi strukturami a antistrukturou je Leachův strukturalismus religionisticky zajímavější než Lévi-Straussův, neboť umožňuje lépe postihnout specificky náboženské momenty kulturních představ. Pro náboženství je podle Leache typická právě ambivalence a vybočování z běžných kategorií. Každá náboženská kosmologie se snaží náš lidský svět vymezit tím, že vůči němu jako binární protiklad postuluje „jiný svět“ božský, následně však musí hledat způsoby, jak takto vytyčený kontrast překlenout a umožnit komunikaci mezi oběma póly. Dosahuje toho tím, že mezeru mezi nimi vyplňuje tabuizovanou dvojnáčetností:

Propast přemostují vysoce ambivalentní nadpřirozené bytosti – vtělená božstva, panenkové matky, nadpřirozená monstra kombinující zvířecí a lidské rysy. Těmto marginálním, dvojakým bytostem je přisuzována moc prostředkovat mezi bohy a lidmi. Jsou předmětem nejpřísnějších zákazů, jsou posvátnější než bozi samotní. V objektivním slova smyslu (který se liší od teoretické teologie) je hlavním předmětem uctívání v katolické církvi panna Marie, lidská matka Boha.⁴¹

Leach se tuto svou koncepcí snaží navázat na koncepci mytických prostředníků, kterou se domnívá nacházet i u Lévi-Strausse. Ten se ve své nejznámější stati „Struktura mýtů“ tématu mytického prostředkování mezi opozicemi vskutku věnuje a upozorňuje v této souvislosti na zvláštní význam obojakých postav typu *trickstera* či Popelky, které vzdálenost mezi logickými protiklady umožňují překlenout.⁴² Nepřiznává jim ovšem žádnou svébytnou povahu a chápe je jen jako další řadové členy logické sítě opozic. Ve většině svých prací navíc s motivem prostředkování pracuje spíše okrajově; mnohem důležitější než sledování prostředníků je pro něj mapování transformací jedné mytické struktury v jinou. Teprve v Leachově interpretaci se prostředkování mezi protiklady stává klíčovým tématem strukturalismu. V anglosaském prostředí tento výklad brzy zdomácněl a v poněkud upadlé podobě jej dnes nalezneme ve většině strukturalistických příruček – nejspíše proto, že v očích pragmatických Anglosasů se tím přece jen do mytických struktur vnášela jakási jasná funkce, zatímco čistý důraz na nikam nesměřující nekonečné transformace, jak je Lévi-Strauss

41 E. Leach, „Anthropological Aspects of Language...“, 330-331.

42 Claude Lévi-Strauss, „Struktura mýtů“, in: *Strukturální antropologie* [I], přel. Jindřich Vacek, Praha: Argo 2006, 182-204: 198-201 (angl. orig. „The Structural Study of Myth“, *Journal of American Folklore* 68, 1955, 428-444).

předvádí například v *Mythologikách*, byl pro ně již příliš samoučelný. Zatímco v běžném příručkovém podání je ovšem toto prostředkování prezentováno jako vcelku banální logická operace, Leachovi jde o mnohem víc. Mytičtí prostředníci v jeho pojetí stojí mimo oblast čistě logické binární struktury. Jsou představiteli liminality, z níž všechny struktury vyrůstají a která coby jejich transcendentní rámec umožňuje proměnu jedné struktury v jinou.

Jako ukázkou lze uvést několik příkladů z již zmiňovaného eseje „Šalomounova legitimita“. Jak jsme viděli, ústředním problémem genealogických příběhů je podle Leache napětí mezi ideální endogamií a reálnou exogamií starých Izraelců. Roli liminálních prostředníků v těchto příbězích hrají některé ambivalentní ženské hrdinky. Jednou z nich je Tamar, jejíž příběh je vyprávěn v *Genesi* 38: Juda si vezme Kenaánku Šúu, má s ní tři syny. První Er si vezme čistokrevnou Támaru, ale Hospodin ho usmrtí. Ónan má na základě levirátu Támaru převzít, ale odmítá s ní zplodit potomka. I jeho proto Hospodin zabije. Tamar se následně převleče za nevěstku, svede Judu a počne s ním dvojčata. Když Juda zjistí, že jeho snacha je těhotná, chce ji zabít jako cizoložnici. Poté ovšem zjistí, že je sám otcem, a odpustí jí; nikdy víc už s ní však nespí a nedá jí ani svého třetího syna. Příběh je nápadný tím, jak kombinuje protiklady a umožňuje mezi nimi přecházet. Tamar je čistá a ctnostná, přesto však hraje roli nevěstky. Juda se ožení s nečistými manželkami, přesto však zplodí čistokrevné potomky. Zplodí je nelegitmně, přesto jsou však legitimnější než jeho vlastní manželští synové.

Obrácený, ale strukturálně podobný vzorec nacházíme u hlavní hrdinky *Knihy Rút*: Elímelek z Judy má za ženu čistou Izraelku Noemi. Má s ní dva syny, ti si ale po smrti vezmou Moábky Orpu a Rút. Elímelek zemře, zemřou i oba jeho synové. Noemi se vrací s Rút do Betléma. Zde se Rút na základě levirátu ujme Bóaz, Elímelekův příbuzný. Porodí syna Obéda, kterého vezme na klín Noemi a stane se jeho chůvou. Východisko je zde přesně opačné než v příběhu o Tamar: zatímco Juda má nečistou manželku a jeho synové čistou, Elímelek má manželku čistou, jeho synové však nikoli. Proti čistokrevné ctnostné Tamar tak v roli hlavní hrdinky stojí nečistá, leč rovněž ctnostná Rút. I jí se ovšem strukturálním trikem podaří začlenit do endogamní linie – přičemž je příznačné, že Bóaze svede způsobem, který opět asociuje chování nevěstky (v noci mu ve spánku odhrne plášť v nohách a lehne si mu do klína, *Rt* 3,7-8). Jejich syn Obéd je přísně vzato nečistý, jeho chůvou se však stává čistá Noemi a text jej výslovně označuje za jejího syna (*Rt* 4,17). Rodová linie tak zdánlivě běží čistě bez jakéhokoli exogamního přerušení, přestože Obéd je biologicky synem ambivalentní Moábky Rút.

Postavy typu Tamar či Rút díky své dvojakosti umožňují v příběhu *transformovat* jeden strukturální vzorec ve druhý: exogamii v endogamii, nečistotu v čistotu. Důraz na strukturální transformace je původně lévi-straussovský, v Lévi-Straussově pojetí jsou však tyto transformace vždy čistě logické: jedna struktura je proměněna v jinou na základě inverze svých polarit. Leach s touto logickou rovinou počítá také, sám ovšem transformaci chápe spíše ve smyslu vangenepovském nežli čistě logickým: transformace předpokládá přechod přes liminální mezipásmo, v němž se jindy jasně oddělené protiklady se znepokojují ambivalencí mísí. Právě to vidíme v příbězích Tamar a Rút: genealogické struktury díky nim prodělávají zásadní očištnou proměnu (nikoli jen neutrální logickou transformaci) a zároveň získávají zakotvení v čemsi, co svárliovou protikladnost struktur přesahuje – v mystickém stavu *communitas*, který skrze narativní paradoxy a ambivalence prozařuje a dodává tak biblickým genealogiím pravou náboženskou kvalitu.⁴³

Symbolizace moci: Povaha války

Leachův zájem o liminální pozadí mytických či obecně klasifikačních struktur má úzkou souvislost s dalším ústředním tématem jeho prací: s problematikou symbolizace a evokace moci. Nejpůsobivější ukázkou jeho pozoruhodných „anglostrukturalistických“ úvah na toto téma je jeho esej „Povaha války“ (1965). Otištěn byl v časopise *Disarmament and Arms Control*, o prvoplánový pamflet za odzbrojení se však rozhodně nejedná. Leach se naopak snaží ukázat, že ukončení válek není vůbec tak snadné, jak si často máme tendenci namlouvat. Moderní člověk válku buď pokládá za nesmyslnou, nebo ji naopak hájí s odkazem na racionálně srozumitelné cíle (obrana území, prosazení ekonomických zájmů atd.). Jak ovšem Leach konstatuje, „kdyby se vyhlášení války opravdu řídilo jen rozumem, vychutnávali by si lidé ve 20. století už jen věčný mír“.⁴⁴ Skutečné důvody válčení tkví spíše na rovině hlubinnější metafyzické logiky (neboli „mytologiky“, jak ji Leach někdy nazývá),⁴⁵ jež je doménou lévi-straus-

43 Do souvislosti s turnerovskou *communitas* klade Leach své strukturalistické výklady Bible ve svém pozdním esejí „Anthropological Approaches to the Study of the Bible during the Twentieth Century“, in: Edmund Leach – D. Alan Aycok, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, 7-32, zejména 24-29.

44 Edmund Leach, „The Nature of War“, in: *TEEL* I, 343-357: 343 (původně v *Disarmament and Arms Control* 3/2, 1965, 165-183).

45 Viz např. E. Leach, *Culture and Communication...*, kap. 15 („Logic and Mytho-Logic“). Nejčastěji hovoří Leach pouze o „logice“ (přívlastek „hlubinná“ doplňují pro

sovského „divokého myšlení“. Primitivní kultury tuto hlubinnou logiku otevřeně symbolicky vyjadřují: válka je pro ně rituální hrou s metafyzickým významem. V naší západní kultuře byl tento metafyzický význam z větší části vytěsňen a překryt „domestikovanými“ racionalizujícími výklady. Podle Leache tím ovšem původní hlubinné vzorce nebyly nikterak oslabeny a působí na nás stále stejně silně jako na „primitivní“ společnosti – s tím rozdílem, že si díky svému racionalismu jejich přítomnost mnohem méně uvědomujeme. Jeden z hlavních úkolů antropologa je na studiu primitivních kultur pravidla této „divoké“ logiky nahlédnout a následně se je naučit vnímat i v našem vlastním prostředí.

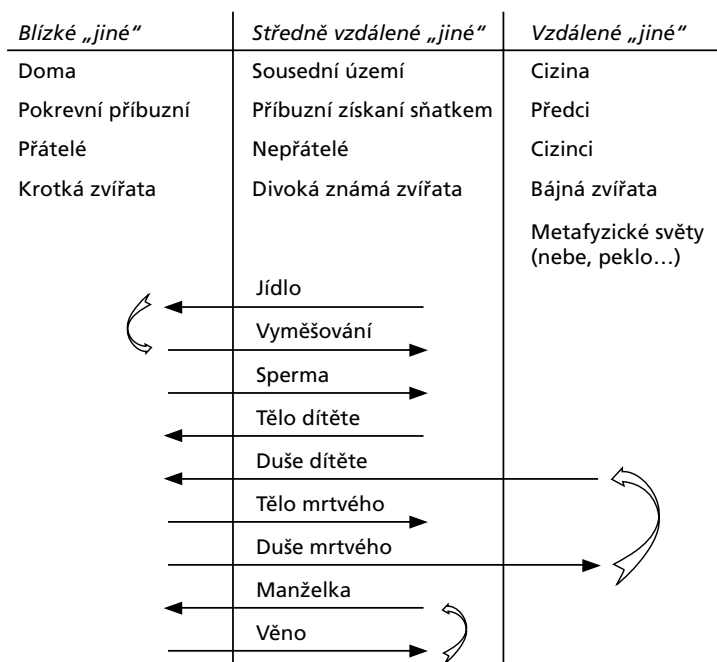
Metafyzický význam války můžeme v nejjednodušší podobě vidět na lovu lebek. Provádí se v reakci na nějaké neštěstí, přičemž má odstranit jeho následky a přinést komunitě prosperitu, lovcí pak prestiž a mužnost. Princip je jednoduchý: ulovený člověk je zabit, díky useknutí hlavy však nemůže být řádně pohřben a z jeho duše se stane nebezpečný duch, který uvízl v liminálním pásmu nikoho mezi životem a smrtí. Lovec jej nicméně pomocí správných rituálních úkonů dokáže ovládat a držet zavřeného v ukořistěné lebce, která díky tomu není jen symbolickou trofejí, nýbrž reálným zdrojem moci pro celou komunitu. Na lovu lebek je nápadné, že zabíjení v něm jde ruku v ruce se získáváním metafyzické moci. Tento princip je podle Leache zásadní a platí vposledku i pro veškeré válčení obecně. V běžné válce sice není tak dobře symbolicky vyjádřen (lebky se při ní zpravidla neloví), přesto je však zřejmé, že i ona je pro válčící skupinu tajemným zdrojem síly. Ne náhodou se často státy k válkám uchylují ve chvíli, kdy jsou v krizi – podobně jako je lov lebek reakcí na neštěstí. Z racionálního hlediska je válčení v okamžiku krize tím nejhorším možným nápadem, na hlubší metafyzické rovině má nicméně válka tajuplnou schopnost vlít národu sílu do žil, jakkoli ničivá a ekonomicky vyčerpávající může být.

Cílem války je tak generování moci. Chceme-li proto porozumět hlubinné logice, která se za válkou skrývá, musíme se nejprve ptát, co vlastně moc je. Pro Leache je tato otázka naprosto klíčová. Moc ho celý život fascinovala a byl přesvědčen, že má bytostně metafyzický ráz – bez ohledu na to, zda se projevuje čistě sociálně a politicky nebo má výslovně nadpřirozenou povahu. Skutečnost, že je jeden jedinec ochoten se podřídit příkazu druhého, byla pro něj stejně nesamozřejmě „metafyzická“ jako účinek magického zařikávání. „Poddajná odezva je ideologická reakce, a že se lidé nechávají ovlivnit magickými rituály či náboženskými kletba-

srozumitelnost sám). K povaze této logiky viz Radek Chlup, „Strukturální antropologie včera a dnes: Sto let Clauda Lévi-Strausse I“, *Religio* 17/1, 2009, 3-34: 6-9.

mi není proto o nic překvapivější, než že se nechávají ovlivnit autoritativními příkazy. Moc rituálu je stejně reálná jako moc příkazu.“⁴⁶

Co tedy je moc? Leachova odpověď zní, že moc souvisí se vztahem mezi jedincem a tím, co ho překračuje. Má-li nade mnou někdo moc, znamená to, že mezi námi existuje vztah, v jehož rámci jsem já podřízený a on nadřazený. Moc je vždy mimo mě. Není ovšem ani v tom, kdo mi vládne. On sám by beze mě moc neměl. „Z tohoto hlediska moc neleží v osobách či věcech, nýbrž ve šterbinách mezi osobami a věcmi; to jest, spočívá ve vztahu.“⁴⁷ Proč je moc bytostně situována v meziprostoru, vyplývá z výše nastíněné koncepce klasifikačních anomálií: zdrojem nebezpečí i moci jsou hraniční mezispáma mezi věcmi a kategoriemi. V případě sociální struktury to znamená, že moc se nachází mezi všemi jasně vymezenými strukturálními pozicemi v daném systému. Moc je bytostně liminální.



Obr. 1. Míra vzdálenosti „jiného“.

46 Edmund Leach, „Ritual“, in: *TEEL* I, 165-173: 171 (původně in: David L. Sills [ed.], *The International Encyclopaedia of the Social Sciences* XIII, New York: Macmillan 1968, 520-526).

47 E. Leach, „The Nature of War...“, 346.

Z toho podle Leache plyne, že chceme-li rituálně generovat moc, musíme pracovat s liminalitou, tj. musíme překračovat nějaké hranice a navazovat vztah mezi námi a „jiným“. Jak jsme ovšem již viděli výše, toto „jiné“ je minimálně trojího druhu: (1) blízké, (2) prostřední a (3) vzdálené. Mezi těmito pásmy jsou pevné hranice, na nichž závisí koherence našeho světa. Kdykoli je překračujeme, přecházíme přes liminální meziprostor. Proto je třeba mít takovéto přechody dobře ošetřené. Dobrou ukázkou je jídlo a vyměšování – tedy navzájem komplementární činnosti předpokládající neustálé přecházení mezi pásmy (1) a (2) v obou směrech. Tyto přechody mohou být vnímány jako nebezpečné a nabitě mocí, což je důvod, proč jsou obě uvedené aktivity často opředeny různými rituálními tabu.

Leach načrtává celou řadu takovýchto homologických výměn, které mají v rámci divokého myšlení, stavícího na paralelních systémech rozdílů, obdobné postavení. Důležitou sférou je například oblast sexuality a plazení dětí. I ta bývá ostře regulována, neboť v ní opět jde o výměnu mezi vnitřním a vnějším: já dávám ven sperma a na oplátku dostávám potomka. V tomto případě je ovšem zároveň patrné, že výměna má dva stupně: (1) potomek má tělo zrozené ženou, již jsem si v exogamním manželství vzal, (2) ale má také duši, která přichází ze třetího, nevzdálenějšího pásma, ze sféry metafyzického „jiného“. Tutěž dvoustupňovost můžeme vidět u smrti: i v ní odevzdáváme tělo do pásma středně blízkého, duši pak do metafyzického zászvěti.

Podstatné je, že divoké myšlení myslí toto vše naráz a předpokládá, že všechny tyto uvedené výměny jsou propojeny a mají analogickou platnost. Z tohoto principu plynou mimo jiné dva závěry:

- (1) Všechny přechody přes kteroukoli hranici jsou vnímány jako jedna polovina širší cyklické výměny. Jídlo je první částí cyklu, jehož druhou částí je vyměšování. V rámci holistického paralelismu, jenž je pro divoké myšlení typický, však totéž platí například i pro smrt a život: i ty tvoří dohromady jeden cyklus, v němž každé úmrtí dává povstat novému životu.
- (2) Stejně tak homologicky jsou vnímány přechody přes bližší, světskou, a vzdálenější, metafyzickou hranici. Výchozím modelem je tu cyklus smrti a zrození, při němž se oba přechody odehrávají naráz: přechod těla přes bližší hranici implikuje analogický přechod duše přes hranici vzdálenější. Logika divokého myšlení pak tutěž souřadnost rozšiřuje i na všechny ostatní typy výměny. Metafyzický dopad tak může mít naprosto každé překročení oné zdánlivě banální hranice mezi blízkým a středně vzdáleným světem. Dobrým příkladem je jídlo: rituální pravidla pro to, co se smí a nesmí jíst, ne-

jsou jen praktickými návody na správnou životosprávu, ale mají zpravidla náboženský význam a jejich porušení může vyvolat hněv bohů. Totéž pak platí i pro porušení pravidel pohlavního styku.

Pro Leachovo téma je podstatné, že tatáž logika se vztahuje i na zabíjení. I to je vnímáno jako první fáze širšího cyklu výměny, který se v prvním kroku týká vztahu mezi blízkým a středně vzdáleným, ale spolu s tím implikuje i výměnu mezi námi a metafyzickým zásvětím. Právě proto může zabíjení generovat metafyzickou moc. Prototypickou ukázkou je zvířecí oběť, v níž podle tohoto modelu obětník posílá duši zvířete do zásvětí, aby na oplátku ze zásvětí obdržel moc a prosperitu. Podle Leache je při tom navíc ve hře substituční princip: obětní zvíře je standardně domestikované, je obětníkovým majetkem, a tedy v širším slova smyslu jeho součástí. „Zvíře, které je nakonec zabito, je v mystickém slova smyslu součástí obětníkovy vlastního já.“⁴⁸ Oběť je tak vždy na základní rovině sebeobětováním. Vzdáváme se části sebe sama, posíláme ji do zásvětí a spolu s ní do něj vysíláme i kus své duše. V tomto ohledu je oběť komplementárním protipólem lovu. I v něm jde o získávání moci zabitím, zabíjené zvíře je ovšem cizí. Při oběti něco svého odevzdáváme, při lovu něco cizího získáváme.

Přesně na těchto dvou komplementárních operacích stojí i válka. Zabíjení nepřátel je paralelní k lovu. Jde o způsob, jak zvenčí získávat moc. Neméně důležitý je ale i aspekt obětí: když společnost své členy posílá umírat v boji, racionálně vzato se tím oslabuje, z metafyzického hlediska tím však provádí rituální sebeobětování a rozehrává první část téhož cyklu, jehož druhá polovina jí umožňuje zabít nepřátele. Vyšší moc generují obě části stejnou měrou:

Obětní zabíjení přenáší duši pryč z domova směrem k vnějším zdrojům moci; zabíjení nepřátel přenáší zdroje moci směrem k domovu. V případě lovu lebek je to naprosto výslovné: duše zemřelých jsou přineseny jako zajatci v hlavách zabitých nepřátel a slouží poté jako oplodňující a životodárné síly v domech zabíjáků. Podobné představy nacházíme v mnohem méně fantaskní podobě i ve válce. Ani pro nás není vraždění nepřátel jen způsobem, jak odvrátit bezprostřední praktické nebezpečí. I pro nás má mystickou sílu. Zabíjení samo o sobě poskytuje psychologické uspokojení.⁴⁹

Aby svůj model učinil ještě komplexnějším, bere Leach do hry jakožto další homologickou rovinu též svatbu, která dle jím sledované divoké logiky vykazuje se zabíjením nepřátel řadu shodných rysů. Manželství je vždy v nějaké míře exogamní, a je tak doménou téhož prostředního pásma, v němž se odehrává válka. Jak primitivní národy často zdůrazňují, „man-

48 *Ibid.*, 352.

49 *Ibid.*, 354.

želský svazek uzavíráme s našimi nepřáteli“.⁵⁰ Manželství je formou ekonomicko-politického kontraktu, při němž vždy jedna strana obětuje ženu ze svých řad výměnou za ukončení nepřátelství. Díky tomu je i manželství hluboce metafyzické. Nepřátelé jsou z jiného světa, a každý kontakt s nimi (ať už manželský či válečný) je tak zdrojem nebezpečí i moci. Žena přivedená zvenčí má moc rodit nový život, byť je zároveň potenciální čarodějnice. Neustálá výměna žen je navzdory svým rizikům životodárná a umožňuje reprodukci společnosti:

Jako obět (odevzdávání duší směrem ven) vyvažuje rituál zabíjení nepřátel (přijímání duší dovnitř), stejně tak odevzdávání sester vyvažuje příjem manželek. Oba systémy – jeden metafyzický, druhý fyzický – jsou variantami téže vztahové struktury. ... V našem rozšířeném moderním světě samozřejmě už naši manželští partneři nepocházejí z řad našich nepřátel a uvedená rovnice neplatí; ale i tak možná stále stojí za zamyšlení, že požadovat po lidech zrušení instituce války je podobné jako po nich chtít, aby se vzdali manželství a uctívání Boha.⁵¹

Můj souhrn Leachovy argumentace je nutně zhuštěný a zjednodušený, i tak ale snad dostatečně ukazuje, že Leach byl schopen vypracovat originální teorii náboženství.⁵² Kritický čtenář může být jistě na pochybách, zda tu Leach beznadějně nezrazuje své empiricko-funkcionalistické zásady a nesklouzává do universalismu frazerovsko-eliadovského typu, který pestrost náboženských jevů paušálně vměštnává do jednoho kopyta. Na Leachovu obranu lze říci, že jakkoli se ve svých obecných člancích typu „Povahy války“ o žádné lokálně zakotvené funkcionalistické rozbory nepokouší, jeho přístup (narozdíl třeba od Frazerova) se s nimi nevyklučuje. Leach je přesvědčen, že všechna náboženství fungují na podobném principu, zároveň však dobře ví, že konkrétní realizace tohoto vzorce se velmi liší. Leachem popisovaný hlubinně logický vzorec je třeba chápat spíše jako ideální rozvrh všech základních možností, které mohou při konceptualizaci daných problémů připadat v úvahu. V praxi si každá společnost vybere jen některé z nich a jejich konkrétní rozvedení provede svým vlastním neopakovatelným způsobem. Díky tomu jsou v konkrétních sociokulturních modelech výše popisované strukturální souvislosti patrné většinou jen fragmentárně. Leachův uměle vyabstrahovaný totální vzorec slouží pak jako ideální měřítko, které nám díky své nerealistické průzračnosti umožní zrekonstruovat některé klíčové souvislosti, jež by v reálných antropolo-

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*, 355.

52 Pro systematické rozvinutí velmi podobného přístupu viz Maurice Bloch, *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1992.

gem sesbíraných datech nemusely být pro vnějšího pozorovatele patrné. Univerzalistický racionalismus se tu s funkcionalistickým empirismem snoubí stejným způsobem jako ve výše uvedeném příkladu „panenského zrození“: dílčí lokální konfigurace odpovídají strukturálním permutacím, které ideální vzorec mapují z různých stran, vposledku jsou však na sebe všechny navzájem převoditelné.

Antropologie a psychoanalýza

Jedním z důležitých témat vinoucích se Leachovým dílem bylo zkoumání vztahu mezi antropologickými výklady a psychoanalýzou. I v tomto bodě byl Leach ovlivněn Malinowským, který se jako jeden z prvních antropologů Freudovými koncepcemi soustavněji zabýval, zároveň však pochyboval o jejich transkulturní přenositelnosti.⁵³ Leach tento ambivalentní postoj k psychoanalýze sdílel a nejslavněji jej vyjádřil ve svém eseji „Magical Hair“ (1958).⁵⁴ Reagoval v něm na psychoanalytika Charlese Berga, který ve své studii *The Unconscious Significance of Hair* (1951) tvrdil, že zacházení s vlasy vždy odráží postoj člověka k sexualitě: krátké vlasy znamenají sexualitu regulovanou, dlouhé vlasy sexualitu nezkontrolovanou, holá hlava pak úplné odmítnutí sexuality. Leach ukazuje, že pro antropologa podobný psychologický výklad nemůže být přijatelný. Antropolog chápe symbolismus sociálně, tj. jako způsob, jak spolu lidé navzájem komunikují, a nemůže předpokládat, že by sociální komunikace měla vždy přesně odrážet psychický stav všech zúčastněných. Leach nepopírá, že symboly mohou mít i soukromý, emocionální význam. Antropolog k němu však nemá přístup a musí se zaměřovat na vnějškově pozorovatelné aspekty symbolického jednání odrážející sdílené společenské hodnoty.

Tak je tomu i u vlasů. Antropolog si všímá, že vlasy mají často důležitý symbolický význam. Rituální ostříhání vlasů či naopak jejich programové zanedbávání je v jeho očích veřejný komunikační úkon, který něco vypovídá o společenském statutu dané osoby. Tento úkon může mít paralelně i soukromý emocionální význam, v řadě případů je nicméně zřejmé, že tomu tak není. Leach uvádí jednoduchý příklad rituálního truchlení na Trobriandových ostrovech, při němž si někteří zúčastnění rituálně holí hlavu. Psycholog by řekl, že se tím pozůstalí vyrovnávají se ztrátou. Proti tomuto výkladu však hovoří fakt, že hlavu si holí příbuzní vdovy, a nikoli

53 Bronisław Malinowski, *Sex a represe v divošské společnosti*, přel. Martin Hříbek – Markéta Trojanová, Praha: Sociologické nakladatelství 2007 (angl. orig. 1927).

54 Edmund Leach, „Magical Hair“, in: *TEEL* II, 177-201 (původně v *Journal of the Anthropological Institute* 88, 1958, 147-164). Důležitým doplňkem k tomuto eseji je stať „Biblical Hair“ z roku 1970 (publikována byla ovšem až v *TEEL* II, 201-226).

příbuzní zesnulého, kterých se úmrtí emocionálně dotýká mnohem větší měrou. Důvod holení je zde čistě společenský: příbuzní vdovy jím dávají najevo, že mrtvého nezabili černou magií. Veřejný a psychologický význam se zde zcela rozcházejí. Symbolický úkon vypovídá o sociálních vztazích, nikoli o emocích.⁵⁵

Potud Leach pouze jasně formuluje odlišnost mezi antropologií a psychologií, a vyjadřuje tak postoj, který by nejspíše byl blízký většině antropologů.⁵⁶ Leach se ovšem nespokojuje jen s konstatováním nesouměřitelnosti. Je naopak fascinován tím, že antropologické a psychoanalytické výklady se navzdory své principiální různosti překvapivě často shodují ohledně typu významů, jež mají symboly rozehrávat. Mají-li podle psychoanalýzy vlasy vyjadřovat sexuální potenci, antropologové vskutku v řadě případů shledávají, že veřejné komunikační významy tomu odpovídají. Práce s vlasy při iniciačních rituálech mívá souvislost se změnou sexuálního statutu. Vlasy bývají u mužů sídlem mužnosti (Samson), u žen jsou nabitě sexualitou, a proto se někdy například po svatbě musejí zahalovat. Antropolog si samozřejmě zároveň všímá toho, že tato symbolika je věcí sociální konvence a nemusí odpovídat emocím jedinců. Jakkoli nicméně veřejný význam nemusí jít vždy s významem soukromě-psychickým ruku v ruce, tematicky jsou si oba překvapivě podobné.

Čím je dána tato podobnost? Nesvědčí o tom, že všechny veřejné symboly byly původně zplozeny nevědomím jedinců? Leach nepopírá, že mu podobná možnost připadá lákavá, pokládá ji nicméně za neprokazatelnou hypotézu, na niž coby antropolog nemůže stavět.⁵⁷ Namísto toho nabízí svébytné antropologické vysvětlení toho, proč jsou vlasy se sexualitou tak často asociovány. Všímá si, že stříhání vlasů se často objevuje v přechodových rituálech, v nichž bývá symbolickým výrazem jejich první, separační fáze. Ustřížení vlasů ovšem nesymbolizuje jen vydělení ze staré sociální pozice, ale vytváří zároveň nový typ entity: ustřížené vlasy (či jinou tělesnou substanci), které jsou díky své separaci vyjmuty z řádu, do nějž až doposud zapadaly. Z vlasů se tím stává „špína“ ve smyslu klasifikační anomálie vybočující z řádu, zároveň se však na základě symbolické asoci-

55 E. Leach, „Magical Hair...“, 184-185.

56 Srov. např. kritiku psychologických výkladů u Mary Douglas, *Purity and Danger...*, 141-159 (kap. 7).

57 Mnohem vážněji bere tuto hypotézu Gananath Obeyesekere, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: The University of Chicago Press 1981. Obeyesekere se snaží se nabídnout popis, v němž se antropologie a psychoanalýza navzájem doplňují. Odráží se přitom od kritiky Leache, ve skutečnosti s ním však není v žádném rozporu, byť zachází mnohem dál, než kam by se Leach sám odvážil zajít (viz Leachovu v zásadě pochvalnou recenzi na *Medusa's Hair* v *The Times Literary Supplement*, 18. 12. 1981, 1459).

ace stávají nositelem moci, která je lokalizována v liminálních šterbinách mezi kategoriemi.⁵⁸

Tato asociace vlasů s mocí vrhá zásadní světlo na jejich vztah k sexualitě. Vlasy pro Leache nejsou primárně symbolem sexuality, nýbrž *potence* ve všech významech tohoto slova: sexuálních, politických i náboženských. Zatímco pro psychoanalýzu je tak primární sexualita a vše ostatní je jejím symbolem, Leachova pozice je přesně opačná: „Pro společnost je i sama sexualita spíše ‚symbolem‘ než první příčinou; představuje tvořivý a plodivý prvek ve světě obecně.“⁵⁹ Antropologa zajímá symbolizace *moci*; sexualita je až jedním z jejích projevů:

Psychoanalytikova teze předpokládá kauzální spojení: posvátné věci jsou posvátné, protože jsou tabu. Antropolog argumentuje obráceně: posvátné předměty jsou tabu, protože jsou posvátné – to jest, protože jsou plně nebezpečné potence, včetně potence sexuální. ... Pro psychoanalytika je sexualita primární. V hinduistickém kontextu tak podle něho hlava představuje penis, zatímco *lingam* představuje sám sebe. Antropolog odmítá jakýkoli výklad postulující příčinu a následek. Primární je v jeho očích Bůh (tj. Společnost), přičemž *lingam* i hlava shodně představují Boží moc.⁶⁰

Leachův přístup je zásadní v tom, že nám umožňuje vzít vážně některé psychoanalytické výklady, oprostít je však od jejich reduktivního rámce. Freudova snaha nacházet za náboženskou symbolikou sexuální významy se stala jedním z neznámějších aspektů jeho teorie a dnes je natolik zprofanována, že u nefreudiánů vyvolává spíše pobavený úsměv. Navzdory tomu však nelze popřít, že sexualita opravdu je v náboženství zásadním tématem. Mýty i rituály bývají sexuální symbolikou prostoupeny, a to často zcela výslovným způsobem, který již žádné další dešifrování nevyžaduje. Leach bere psychoanalytické sexuální významy v potaz, odmítá je nicméně pokládat za jediný pravý referent náboženského symbolismu a chápe je pouze jako jeden z mnoha faktorů v širší síti významů.

V tomto ohledu se Leachova reinterpretace psychoanalýzy podobá Lévi-Straussově, který rovněž prohlásil Freudovy výklady mýtů za platné, odmítl v nich však spatřovat základní sémantickou rovinu, od níž by bylo odvozeno vše ostatní.⁶¹ Leach souhlasí, liší se nicméně v tom, že díky svému zájmu o liminalitu dokáže mnohem lépe zohlednit právě moment potence, který se v Lévi-Straussových rozborech zcela vytrácí. Lévi-Strauss

58 Zcela jasně tuto koncepci Leach formuluje až v „The Nature of War...“, 348-350.

59 E. Leach, „Magical Hair...“, 195.

60 *Ibid.*, 194-195. Zkratkovitá durkheimovská redukce boží moci na moc společnosti se již v Leachových pozdějších esejích neobjevuje: v „Biblical Hair...“, 208, představují sexuální, politická a náboženská potence tři homologické úrovně moci, z nichž žádnou nelze jednoznačně prohlásit za primární.

61 Viz blíže R. Chlup, „Strukturální antropologie... I...“, 27-28.

se svou reinterpretací Freuda snaží neutralizovat emocionální dopad symbolů. Psycho-sexuální výklady jsou pro něj jen novou intelektuální transpozicí symbolických struktur, v níž jde opět o logické vztahy, nikoli o emoce. Leach oproti tomu bere emoce vážně a chápe symboly mimo jiné i jako nástroj jejich evokace. Nevidí v nich nicméně příčinu symbolismu, nýbrž jen jednu z jeho významových rovin. V tomto ohledu zůstává věrný svému „pozitivismu“, který mu velí kauzalitu uzavřít a soustředit se na sledování smysluplných souvislostí. Ukazuje tím cestu, jak psychoanalytické výklady zbavit jejich zjednodušujícího redukcionismu a učinit z nich naopak obohacující zdroj náhledů, který nám pomůže pochopit bohatství a komplexnost náboženských symbolů.

Leach a náboženství: Vysvětlující rozumění

Edmund Leach byl pozoruhodným myslitelem, který dokázal vstřebat některé z nejzajímavějších proudů antropologie 20. století a tvořivě je propojit v jeden mnohotvárný celek. Přestože jsou Leachovy koncepce staré již zhruba 50 let, pro religionistiku mohou být dodnes přínosné. Pohybují se totiž na pomezí dvou přístupů k náboženství, jež spolu dnes pohříchu málo komunikují, jejichž spojení by však dle mého názoru mělo být páteří religionistiky: na pomezí přístupu vysvětlujícího a rozumějícího. Díky ne zcela šťastné diskusi mezi obhájci a kritiky redukcionismu, která probíhá již od 80. let, se dnes religionisté často rozpadají na dva tábory, které si navzájem nemají co říct.⁶² Na jedné straně stojí vysvětlující redukcionisté, kteří se náboženství snaží demystifikovat a beze zbytku ho převést na rozličné sekulární faktory (sociální, politické, psychologické či kognitivní), na druhé straně nereduktivní interpretativní badatelé, kteří se v obavě před nařčením z kryptoteologie soustředí toliko na významy vědomě reflektované samotnými věřícími. Sociální antropologové patří tradičně mezi ambivalentní autory, které se na svou stranu snaží získat oba tábory: první s ohledem na jejich sekulárně sociologický přístup, druhý s odkazem na úsilí řady antropologů o rekonstrukci smyslu náboženských představ.⁶³ Ty-

62 Diskuse je rozsáhlá, dobře ji však mapují Thomas Idinopulos – Edward A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: E. J. Brill 1994. Klíčovou postavou redukcionistického tábora je Robert Segal, k nejznámějším zastáncům rozumění patří Daniel Pals.

63 Viz Robert Segal, „Reductionism in the Study of Religion“, in: Thomas Idinopulos – Edward A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*, Leiden: E. J. Brill 1994, 4-14, a proti němu Daniel Pals, „Explaining, Endorsing, and Reducing Religion“, in: Thomas Idinopulos – Edward A. Yonan (eds.), *Religion and Reductionism: Essays on*

picky uváděnými příklady bývají Clifford Geertz a Mary Douglasová, mnohem zajímavější je však z této perspektivy právě Leach, jehož pohled na náboženství dobře ukazuje, že polarita mezi oběma tábory může být umělá. Ne každý rozumějící přístup musí vycházet z vědomé reflexe náboženských aktérů, a naopak ne každé vysvětlování musí být s rozuměním v rozporu.

Leachův pohled na náboženství je veskrze sekulární. Sám byl ateista, v němž podle jeho vlastních slov tvrdá náboženská výchova na jedné z anglických „public schools“ ve 20. letech vypěstovala doživotní odpor k organizovanému náboženství.⁶⁴ Navzdory tomu však jeho cílem nebylo náboženství ukázat jako iluzorní zástěrku jiných, nenáboženských skutečností. Trval naopak na tom, že je pozitivista, jemuž nejde o kauzální vysvětlování náboženských představ, nýbrž o odhalení jejich specifické logiky. Leachovy strukturalistické rozbory jsou primárně určeny pro toho, kdo už stejně jako on nedokáže náboženské představy vidět jako přirozeně smysluplné, přesto jim však chce porozumět a jejich smysluplnost nahlédnout. Tento rozumějící pohled ovšem neznamená, že by se Leach vyhýbal vysvětlujícím postupům. Coby funkcionalista je přesvědčen, že mýty i rituály je třeba vždy číst v lokálních souvislostech dané společnosti, jejíž uspořádání pomáhají zaštitit. Sociální rozbory však v jeho očích nemají za svůj primární cíl mýty a rituály „demystifikovat“, nýbrž nám spíše pomoci lépe vidět jejich smysl. Leachovský „pozitivist“ se v náboženských symbolech snaží zahlédnout smysluplné vzorce, ty ovšem naplno vystávají až v celkových sociokulturních souvislostech, do nichž je daný symbol zasazen. Sociální struktura a struktura symbolů jsou součástí stejné komplexní sítě vztahů, kterou je třeba vidět jako celek a v němž žádná jednotlivá složka nemá privilegovanou kauzální roli.⁶⁵

Podstatné je, že při sledování smysluplných vzorců se Leach snaží systematicky zohledňovat i specifickou povahu různých náboženských prvků, které jsou jejich součástí. Zatímco Lévi-Strauss se náboženským představám snažil upřít jakoukoli specifičnost tím, že je zredukoval na čistě racionální řád, Leach bere v potaz svébytnou ambivalenci a liminalitu náboženských entit, jež stojí v tvořivém napětí vůči čistě racionálním strukturám. Díky tomu nabízí možnost, jak se vyhnout redukcionismu. Pro reduktivní přístupy je charakteristické, že demystifikací náboženských představ rozbíjejí jejich smysluplnou strukturu a ukazují ji jako iluzorní.

Eliade, Segal, and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion, Leiden: E. J. Brill 1994, 183-197.

64 Viz A. Kuper, „An Interview with Edmund Leach...“, 381.

65 V tomto ohledu se Leach shoduje s Lévi-Straussem a jeho důrazem na neexistenci privilegovaných sémantických rovin. Viz R. Chlup, „Strukturalní antropologie... I...“, 27-29.

Wittgensteinovsky řečeno jde o situaci, kdy při rozboru nějaké jazykové hry dospějeme k názoru, že v jejích pravidlech je ukryta běžnými hráči ne-reflektovaná chyba; v důsledku toho pak již nejsme schopni hru dále hrát a snažíme se ji nahradit hrou jinou, „lepší“.⁶⁶ Rozumějící religionista oproti tomu pracuje jako překladatel, který celkový smysl původní hry respektuje a snaží se jej srozumitelně vystihnout, být při tom s ohledem na kulturní vzdálenost musí významy některých jejích klíčových konceptů složité „emulovat“ pomocí odlišného pojmosloví. Právě to se Leachovi často daří. Jeho rozborů sice vždy zůstávají sekulární a jsou primárně určeny pro nenáboženské čtenáře, díky důrazu na liminalitu a moc coby důležité složky hlubinné „mytologiky“ je však schopen i specificky náboženské představy ukázat jako důležitou součást celkové struktury smyslu – a to bez ohledu na to, zda věříme v reálnou existenci entit, k nimž odkazují. Leachovy výklady lze v tomto smyslu chápat jako pokus o překlad náboženské řeči do řeči sekulární, který se nicméně snaží v mezích možnosti věrně vyjádřit všechny podstatné rysy originálu, aniž by si přitom nárokoval větší přesnost či ontologickou věrohodnost než původní náboženská předloha.⁶⁷

Pravdou je, že právě nastíněný přístup je jen jednou stranou Leachovy mince. V řadě případů se od něj Leach odchyľuje a rozplétání hlubinné náboženské logiky provádí způsobem, který k reduktivním vysvětlovacím postupům nemá daleko. Zatímco ve „Zrození z panny“ či „Šalomounově legitimitě“ hájí téměř estetickou neutralitu svých strukturálních rozborů, jindy lze přece jen za jeho analýzami zahlédnout snahu náboženskou logiku demaskovat a ukázat jako chybnou. Zároveň ovšem Leach tuší, že ona logika přes veškerou svou problematičnost není tak jednoduše odstranitelná, ba v nějakém smyslu se zdá být s lidskou kulturou neodmyslitelně spojena. Právě díky tomuto balancování na hraně může sloužit jako poučný příklad, na němž lze dobře ilustrovat tenkou hranici mezi reduktivním a nereduktivním antropologickým výkladem.

Oba póly jeho přístupu jsou dobře patrné v „Povaze války“. Leach v něm strhujícím způsobem mapuje hlubinou logiku náboženských představ a ukazuje ji jako smysluplnou, přitom však tuto logiku otevřeně prohlašuje za „falešnou“⁶⁸ – a tedy se ji opět smysluplnosti snaží zbavit:

66 Ludwig Wittgenstein, *Poznámky o základech matematiky II 77* (*Remarks on the Foundations of Mathematics*, přel. G. E. M. Anscombe, Oxford: Blackwell 1956).

67 Srov. v této souvislosti koncept „redeskripcie“, jak jej formuluje William Paden, „World“, in: Willi Braun – Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*, London – New York: Cassell 2000, 335-336.

68 „false logic“ (E. Leach, „The Nature of War...“, 348).

Základní problém spočívá v „záměně logických typů“. Existuje rozšířený lidský sklon postulovat asociativní spojení mezi koncepcí „božské moci“ na jedné straně a dvěma odlišnými projevy agrese na straně druhé: „zabíjením“ a „mužskou sexualitou“. Jde o zvláštní myšlenkový trojúhelník, který podle všeho vzniká na základě toho, že i na předlidské zvířecí úrovni jsou zabíjení a mužská sexualita úzce propojeny. Ve skutečnosti však není naprosto nutné takovouto identifikaci provádět, a čím důkladněji budeme chápat, co vlastně děláme, tím vyšší je pravděpodobnost, že se od svého problému osvobodíme.⁶⁹

Jakkoli Leach věnuje velké úsilí tomu, aby spojení agresivity a sexuality s boží mocí předvedl jako naprosto „logické“ a přirozeně srozumitelné, nechává se přesto v závěru svého eseje unést nadějí, že by rozpojení tohoto metafyzického trojúhelníku mohlo válčení učinit méně samozřejmým – jinými slovy, že by náboženskou jazykovou hru navzdory její smysluplnosti přece jen bylo možné ukázat jako vnitřně chybnou a nahradit ji nějakou „lepší“ hrou. Na předchozích stranách však několikrát dává najevo, že si sám tímto názorem není příliš jist. V první řadě přiznává, že jím rozebíraný vzorec pro evokování moci opravdu funguje. „Rituální zabití vskutku v určitém velmi reálném smyslu generuje Boží moc.“⁷⁰ A co je ještě závažnější, Leach si uvědomuje, že onen zvláštní trojúhelníkový vzorec se zdá být pevně vetknut do nejzákladnější struktury lidské společnosti:

Socializace je proces omezování spíše než potlačování. Člověk si vytvořil instituce, které umožňují nebezpečné agresivní impulsy jedince ventilovat způsobem, který je relativně neškodný pro domácí společnost, byť může mít závažné důsledky pro obyvatele vnějšího světa. Válka, náboženský rituál a exogamní manželství jsou všechno instituce tohoto typu.⁷¹

Právě proto Leach o odstavec dříve tvrdí, že „požadovat po lidech zrušení instituce války je podobné jako po nich chtít, aby se vzdali manželství a uctívání Boha“. V jedné ze svých pozdějších knih pak již otevřeně přiznává, že „odstranit metafyziku není tak jednoduché, jak si někteří humanističtí filosofové představovali“.⁷² Jako důvod uvádí skutečnost, že „jsme zároveň zvířaty i lidskými bytostmi“, a tedy potřebujeme pracovat s kognitivními modely, jež tento paradox umožňují vstřebat a mezi jeho oběma póly prostředkovat, přitom je však držet oddělené – což náboženské modely se svým důrazem na liminalitu vcelku elegantně umožňují. Možná ještě mnohem pádnější odpověď však nabízí Leachova analýza moci: je-li politická moc neméně metafyzická než moc magicko-náboženská,⁷³ pak

69 *Ibid.*, 356.

70 *Ibid.*, 353.

71 *Ibid.*, 355.

72 E. Leach, *Social Anthropology...*, 121.

73 E. Leach, „Ritual...“, 171 (citováno výše, 67-68).

odstranění výše popsaného metafyzického trojúhelníku by znamenalo především ztrátu možnosti s mocí systematicky kulturně pracovat. Naše současná evropská společnost, v níž se pacifismus pojí se sekulárním humanismem, se nepochybně vydává právě touto cestou. Zda bude její experiment úspěšný, je však velkou otázkou.

Leach tak s reduktivní demystifikací sice koketuje, nakonec k ní však nikdy plně nepřikročí a dává přednost křehkému balancování, které je ve výsledku provokující (a tedy i myšlenkově stimulující) jak pro zastánce redukcionismu, tak pro jeho odpůrce. Je přitom pozoruhodné, že v Leachových statích lze v tomto ohledu zahlédnout jistý vývoj. Demaskující tón v nich kulminoval v 60. letech, kdy se Leach v řadě svých veřejných přednášek snažil ukazovat, že hlubinná „mytologika“ funguje v soudobém anglickém myšlení stejně silně jako u „primitivů“ (byť v poněkud zastřenější podobě), je však zároveň příliš spjatá s érou válčících národních států a koloniálního imperialismu, a proto by možná bylo lepší některé její vzorce kriticky přehodnotit.⁷⁴ Postupem času nicméně Leach svůj pohled zmírňoval a od 70. let čím dál častěji přiznával, že mu symbolické „iracionální divadlo monarchie“ připadá podstatně smysluplnější než jakákoli sekulárně neutrální alternativa k němu.⁷⁵ Demystifikující tendence z jeho děl pozvolna mizí a dominantním se stává vstřícný rozumějící přístup. Náboženství sice Leach nepřestával pokládat za lidský kulturní konstrukt, ale právě proto, že měl možnost tak dobře z odstupu prozkoumat jeho zákulisní logiku, jevil se mu tento konstrukt jako čím dál obdivuhodnější.⁷⁶ Demaskující vysvětlení náboženství se tak v Leachových rukou stalo cestou k jeho rozumějícímu přijetí. Klíčový paradox jeho přístupu trefně shrnují jeho editoři Stephen Hugh-Jones a James Laidlaw, jejichž slova nám poslouží jako vhodná tečka za naším výkladem:

Jedním z ústředních Leachových témat je teze, že náš radikálně, hluboce a rychle se měnící svět nám neumožní zachovat iluzi „Bohem daných“ věčných hodnot: budeme se sami muset stát bohy a vynalézt si své vlastní standardy a hodnoty. Druhou stranu tohoto náhledu však tvoří přijetí skutečnosti, že hodnoty a symboly ještě nemusí být

74 Srov. např. jeho komentář k pohřbu Winstona Churchilla: Edmund Leach, „Death of a Hero“, in: *TEEL* II, 261-268: 262 (původně vysíláno na BBC 3 dne 19. 8. 1966), či nejznáměji jeho cyklus buňčských rozhlasových přednášek *A Runaway World? The Reith Lectures*, London: BBC 1968.

75 Viz např. Edmund Leach, „Happily Ever After?“, in: *TEEL* II, 317-322: 318 (původně v *New Statesman*, 24. 7. 1981). Jde o komentář ke svatbě prince Charlese.

76 Z tohoto důvodu se Leach od 60. let často zabýval výkladem Bible a křesťanského umění. Vedle esejů v Edmund Leach – D. Alan Aycok, *Structuralist Interpretations of Biblical Myth*, Cambridge: Cambridge University Press 1983, srov. např. Leachův důkladný rozbor Michelangelových fresek v Sixtinské kapli, „Michelangelo's Genesis“, in: *TEEL* II, 141-166 (původně v *The Times Literary Supplement*, 18. 3. 1977, 311-313, revidovaná verze v *Semiotica* 56, 1985, 1-30).

„Bohem dané“, abychom je byli ochotni přijmout. Coby antropolog mohl Leach vidět, že člověk může chtít vědomě přijmout i symboly a hodnoty, o nichž ví, že jsou naprosto arbitrární – prostě proto, že napomáhají celkovému fungování systému. ... Tento přístup je nepochybně paradoxní, ale je otázkou, zda se takovému paradoxu v moderním světě dá vůbec vyhnout.⁷⁷

SUMMARY

The Logic of Symbols: The Functionalist Structuralism of Edmund Leach

The paper analyses the thoughts of Edmund Leach, focusing on those aspects that are relevant to the study of religion. It explains his attempt to combine functionalism with structuralism, showing how Leach attempted to modify the Lévi-Straussian concept of structure by focusing not just on the binary oppositions but also on the liminal interstices between these oppositions. In this way, he was able to account for the specifically religious aspects of myths more successfully than Lévi-Strauss. Hand in hand with this interest went Leach's lifelong interest in the concept of power or "potency" in all the meanings of the term: political, social, sexual, and religious. At the end of the paper it is argued that Leach is interesting in the field of religious studies on account of his ability to combine "explanatory" and "interpretive" approaches, offering a theory of religion that, despite its secular character, manages to avoid reductionism.

Keywords: Edmund Leach; structuralism; functionalism; myth; symbol.

Ústav filosofie a religionistiky
Filozofická fakulta
Univerzita Karlova
nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha
Czech Republic

RADEK CHLUP
radek.chlup@ff.cuni.cz

⁷⁷ Stephen Hugh-Jones – James Laidlaw, „The Professor in the Pulpit“, in: *TEEL* II, 243-251: 251.