

## Obřad a divadlo.

Obřad a divadlo mají dvě základní společné vlastnosti: jsou *akcí* (*jednáním*) a jsou akcí *vymáčující* (symbolickou).

Tato shoda způsobila, že se obřad a divadlo ztotožňovaly, že se jim přisoudil společný původ a že se u obou žádal společný cíl. Náboženský ráz primitivní divadelnosti nelze popírat. Ale která činnost lidského ducha nemá u primitivů náboženský ráz? Matematika právě tak jako lékařství, geometrie právě tak jako astronomie jsou ve svých počátcích nerozlučnou součástí náboženského komplexu primitivních představ o světě a o člověku. Náboženský původ nebrání jmenovaným vědám, aby neobhajovaly svou autonomii, získanou v evropském vývoji duchovními proudy renesančními, čím dál důrazněji. Vědcům je také jasné, že novou komplexnost nemohou nalézt na iluzivních základech náboženských názorů. Ale pro mnohé divadelní umělce a theoretiky stačí fakt, že na počátku vývoje bylo divadlo *bohoslužbou*, aby dokazovali, že pravým cílem tohoto vývoje jest *divadlo chrám*.

Poukažme na jeden takový příklad ztotožňování divadla a rituální akce u umělce, který znamenal pro německé divadlo 19. století historický předěl. Dovolíme se tu teorií Richarda Wagnera, jež vznikly jako květ německého romantismu revolučních let 48., romantismu toho druhu, který měl své nábožensky zanícené předchůdce v básnících Novalisovi, Clemensi Brentanovi a j. Theorie Richarda Wagnera o řeckém divadle dokazují společenský význam divadla tím, že objevují jejich *náboženský ráz*: „Takový den tragedií byl (v Athenách) bohoslužbou... básník byl vznešeným kazatelem“, tvrdí R. Wagner ve sbírce statí: *Kunst und Revolution*. Wagner touží tedy obnovit společenský význam divadla, že z něho činí výjimečnou náboženskou slavnost (*Festspiel*) a že se obrací k látkám nábožensky mythickým. Po staroger-mánském mythu Rýnského prstenu volí středověký mythus křesťanský, pověst o Parsifalovi. Poslední Wagnerovo dílo „Parsifal“ promě-

ňuje operní představení na náboženský úkon tím, že přenáší liturgický motiv — katolickou mši svatou — na operní jeviště.

Wagnerův romantismus spojoval divadlo se společností (a se státem) mediem náboženství. Měnil tím klasické zaměření Schillerovo, který spojoval divadlo se společností a se státem prostřednictvím mravnosti. (Viz Fr. Schiller: *Die Schaubühne als eine moralische Anstalt betrachtet*.) Morální příklady Schillerova klasicismu nahrazuje Richard Wagner po romanticku náboženskými symboly. Je tedy vývoj německého divadla od Schillera k Wagnerovi postupem od strohosti a racionálnosti etické normy k mnohovýznamnosti a iracionalitě normy náboženské. Richard Wagner zasahuje svým divadlem mnohem širší a hlubší oblast citovosti, než ji mohl uchvátit Schiller. Wagnerovo divadlo se obrozovalo na všech atavismech, které probouzí religiosní magie ve svých účastnících *symboličností* své akce. Mnohovýznamnost Wagnerova divadelního symbolu, převzatého z náboženských obřadů a mythů, dotýká se nitra divákova mnohem intenzivněji a pudověji, než jednostrannost Schillerova mravnostního imperativu, pramenícího ze vznešené a rozumné účelnosti poměrů, které vážou člověka ke státu.

Hlubší působivost Wagnerova divadla nám však nebrání, abychom neukázali na retrogradní tendence jeho divadelnosti, která nahrazuje symboličnost ryze divadelní symboličností religiosní.

Richard Wagner — ani jeho theoretičtí žáci a nohsledové — nemohl se po právu dovolávat pro bohoslužebnost divadla starořeckého příkladu. Neboť vedoucí složka, která dávala řeckému divadlu smysl, byla složka *státně občanská*. Obec a její prospěch byly prvním zřetelem divadla Aischylova i Sofokleova, ale také komedií Aristofanových. Lze to dokumentovat na jejich thematech i na jejich uměleckých prostředcích. Vzpomeňme na thema Aischylovy Oresteí: jest to mythus o vzniku nejvyššího *státního soudu* — jak bychom se dnes vyjádřili. Ze způsobu zpracování tohoto mythu Aischylova vyplývá, že státní potřeba má vrch nad náboženstvím a nad bohy, neboť důvodům, které prokazovaly v Oresteí nutnost zřízení aeropagu, se musily *podříditi* i nej-

*starší bohyně pomsty*. A musely se nejen podřít, ale i proměnit z trestajících beshů (Erynií) na odměňující bohyně dobra a štěstí (Eumenidy).

I takové thema jako je Sofokleův Oidipus, které je přece příkladem dramatického osudu zcela individuálního, nabývá obecného a občanského zájmu tím, že Sofokles spojuje v Oidipovi věc individua se zájmem státním.

Tak se mluví na počátku tragedie k Oidipovi:

„Nuž slyš, ty ze všech lidí nejlepší,  
vzkřis k novému zas životu náš stát,  
buď dobrým strážcem! Nyní zve tě vlast  
svým spasitelem, že's nám přispěl kdys:  
kéž nevzpomínáme však nikdy tak  
tvé vlády, že's nás pozvedl a pak  
zas klesnout nechal! K žití novému  
vzkřis tento stát a pevně dej nám stát!  
A jako's tenkrát blahým řízením  
nám štěstí skytl, tak se staň i dnes!“

(Překlad F. Stiebitze.)

Je-li tedy věc státního prospěchu (za nepotrestaný čin trpí celá obec) položena Sofoklem za hybný motiv tragedie, je věc božstev motivem podřízeným motivu obce a delfská věštba Apollonova i její vykladač Teiresias mají zas jen na zřeteli prospěch obce. Takto donucuje, Oidipus Teiresia k výkladu věštby:

Oidip.: Toť proti ... vlasti tvé,  
že nechceš k věštbě otevřít svých úst!

...

Jak, ty to víš a nevyjevíš nic?  
Chceš zradit nás a obec zahubit?

...

Ba, kdo by nevzplál hněvem při tvých slovech,  
když otčiny si takto nevážíš?...

Teiresias: ... již nemluv ke mně, ani k těmto zde:  
ty sám jsi hříšnou skvrnou otčiny!

Nadřazenost věci státní nad náboženskou je tu dána tím, že věštba boží i knězův výklad *slouží* (tak doslova jako slouží sluha pánovi, jenž nařizuje) prospěchu obce, jenž je důvodem nejvyšším a posledním. Bylo by nám to ihned jasnější, kdybychom transponovali takovou rozmluvu do sféry na př. divadla středověkého, kde byla věc slávy a moci boží cílem nejvyšším.

Nejen divadlo a drama svědčí pro tuto nadřazenost státu nad náboženstvím, ale svědčí o něm i samo společenské zřízení řecké. „Stát“ — jenž je souhrnem občanstva — „zastupovali před bohem *úředníci*, ne kněží. Kněží byli odbornými vykonavateli kultu nebo rádci při jeho vykonávání, ale *ne prostředníky mezi lidmi a bohy*. Prováděli rituální předpisy, ale sami o nich nerozhodovali; *kulty zaváděl a pokud se ukázala potřeba, měnil sám stát*“. (Dr. F. Novotný: Antické státy a náboženství. Nakl. L. K. Žižka. Praha 1925. Str. 4. Slova v citátu položil J. H.)

Nelze tedy tvrdit, že „den tragedií byl v Athenách bohoslužbou“ v tom smyslu, že by tu nábožensky rituální zřetel vládl nad zřetelem státním. Nedovoláváme se proto v přítomné studii příkladů antických — ačkoli by se příklady antické daly převést na rituální akce jiných dob a zemí, kdybychom měli zřetel k společné podstatě — protože v řeckých obcích, ani v římském imperiu není náboženství složkou vedoucí.

Volíme naproti tomu časté příklady z náboženských poměrů primitivů, jejichž společenský život je nediferencovaný, ale jejichž všechno myšlení a jednání je organisováno *náboženskými* kolektivními představami. Síly, které podle těchto představ řídí každý přírodní děj i každý člověkův počín, jsou nábožensky interpretované neviditelné

síly. I ten pocit a vědomí odpovědnosti za čin, které měl antický člověk, chybí zcela primitivovi, který vidí ve všem — i ve svých vlastních počinech — jen působení neviditelných sil, jejichž je člověk nevědomým a bezvolným nástrojem. Není tedy změny, kterou by primitiv neinterpretovat nábožensky.

Klademe-li při tom často vedle sebe náboženské akce primitivů a rituál křesťanský (vl. katolický), není to proto, že bychom kladli rovnítko mezi oba způsoby náboženské akce. Rituální akce středověkého křesťanství jsou však projevy, které náležejí společenskému útvaru, v němž vědomí náboženské bylo také *složkou vedoucí*. Středověká společnost byla organizována nábožensky. Na toto tvrzení není třeba obsáhlých důkazů. A kdo by se přece po nich ptal, nechť vzpomene středověkého umění a středověkého divadla, her pašijových (mysterií), miraklů a moralit, o nichž lze říci, že byly *součástí* bohoslužebné akce, jako by bylo lze tvrdit, že den řeckého divadla byl *součástí* kultu státního.

Při tom máme na mysli *divadelnost*, která je *společnou* vlastností řeckých tragedií i středověkých mysterií, a která odlišuje tragedie i mysterie od kultu náboženského i státního. Tvrdíme, že divadelnost je na obou složkách nezávislá do té míry, že se může stát sama *vedoucí* složkou společenského uspořádání. I pro to bychom našli příklady v historii. Takové společenské útvary jako byl dvůr Ludvíka XIV., jsou příkladem pro divadelní organizování společenského života. Název „král slunce“ je divadelní alegorizací vladařských funkcí. Je v soulase s alegorickými průvody, balety a hrami, které symbolisovaly vladařské akce (státní sňatky, vítězství, uvedení k moci atp.) a jež se spojovaly v souvislou řadu úkonů, jimž se říkalo „život u dvora“. Historie z té doby nám zachovala památku na účast královského prince v tom či onom baletu spíše než jeho účast v některém diplomatickém nebo válečném podniku. Příslušnost ke dvoru byla podmíněna ovládním všech pravidel „uhlazenosti“ mravů i ducha.

Společenská aktualita — politická i vojenská — neměla sem přístup

leč jako duchaplný nebo vtipný způsob rozhovoru. A politik nebo voják by hanebně propadl, i kdyby byla jeho věc sama sebou svrchovaně důležitá, kdyby ji nedovedl podat jako příklad duchaplného nápadu, vtipné nebo rozmarné situace, skvělé řečnické formy.

V této době braly na sebe formu divadelního výstupu i nejdrastičtější státní akce: boj a válka. Pověstným se stal rozhovor velitelů před bitvou, kteří dávali jeden druhému přednost k prvnímu výstřelu.

Divadlo té doby je tedy — a to je jistě zvláštní vztah — *součástí* vyššího divadelního útvaru: *součástí* dvorní akce. Molièrovo představení je *součástí* dvorské slavnosti, jež je sama státním aktem. „Král, jenž na naléhání svých spojenců a na přání celé Evropy nám poskytl mír, projevuje známky bezpříkladné umírněnosti a dobroty i při svých největších vítězstvích, nezamýšlel než *jak by se přizpůsobil zájmům svého království, když... se rozhodl provést slavnost v zahradách versailleských...* K tomu účelu, chtěje dávat po svačině komedii a po komedii hostinu, již měl vystřídat balet a ohňostroj, rozhlédl se po lidcech, které pokládal pro tu věc za nejschopnější“, čteme ve Féliebienově vylíčení „Versailleské slavnosti“, jejíž *součástí* byly scény Molièrovy. Molière byl ve své funkci básníka a dramatika *úředníkem* dvora Ludvíka XIV. V athenských státních slavnostech divadelních byl prvním zřetelem prospěch obce. Ve Versailles byla vedoucím významem divadelní krása, půvab a kouzlo kostymu, pohybu, gesta a slova, jimiž vynikal král nebo šlechta.

Samostatnost toho způsobu myšlení a cítění, jež jmenujeme divadelním, a jeho zvláštnost proti způsobům myšlení náboženského, politického, filosofického atd. jest tedy prokázána historií jeho vývoje. Smyslem tohoto vývoje nemůže být leč krystalisace tohoto způsobu myšlení a cítění do takové čistoty a jasnosti, aby bylo možno — právě vzhledem k oné krystalické jasnosti — uspořádati vzájemný poměr všech základních způsobů představování, cítění a chtění lidského v harmonii, která by zaručovala pohyblivou stabilitu jejich vztahů i jejich svobodného vývoje.

Zajímají nás tedy fakta společenského vědomí a vědomí individuálního. Jsou to fakta psychického života. Ale při výkladu upozorňujeme stále na to, že fakta společenského a individuálního vědomí, jež zkoumáme, jsou skutečnosti, jimiž si společnost nebo jedinec uvědomuje své potřeby, mezi něž náleží sebeuplatnění ve sféře materiální i sebeuvědomění ve sféře psychické. Potřeby nasycení i lásky jsou pro člověka neodlučně spojeny s potřebami a touhami po poznání světa a po jeho pocítění, neboť v tom je jeho lidský úděl. (Pokračování.)

\* \* \*

## Státní divadelní rada.

*Divadelní rada při ministerstvu školství a osvěty* jest nový útvar, jehož existence byla zdůvodněna potřebou změnit protektorátní divadelní poměry v poměry republikánské. Naléhavost této změny byla každému zřejma a byla mimo diskusi. Protektorátní protežování divadel tak zvaného lehkého žánru, t. j. divadel, která ohlupovala naše obecnost vulgární veselohrou a operetou, protektorátní způsob vedení divadel soukromými podnikateli, kteří, jsouce přímo a osobně závislí od „dobré vůle“ nacistických dozorců, stávali se vykonavateli jejich vůle, a naposled protektorátní umlčení všech našich divadel, rozbití souborů a mrzačení jejich členů nevhodnou a nebezpečnou prací — to všechno muselo být změněno. Po květnovém vítězství byly soubory osvobozeny a povolány k divadelní práci, ředitelský systém byl zrušen ministerským výnosem z 6. června t. r.; zbývalo to nejdůležitější, totiž uspořádat divadla podle oborů divadelní práce tak, aby to odpovídalo kulturnímu zájmu i obecné potřebě, sestavit soubory s uměleckým vedením, aby byla zajištěna dobrá úroveň divadelní práce — a nakonec — což se ukázalo nejnaléhavějším problémem — zaříditi divadla v pohraničí, v místech, kde český živel nahrazuje sudetské poněmčence. Divadelní rada byla povolána k tomu, aby pomohla řešiti právě tyto nejobtížnější a nejzodpovědnější úkoly. Stala se tedy institucí svrchovaně důležitou a rozhodující. Jest ve středu zájmu, ocitá se v ohni diskuse, jest místem, na něž se obraćejí nejen divadelníci, ale i země, města, rady odborů, vojenské organizace, organizace mládeže, osvětové organizace atd. Vzhledem k svému významu, vzhledem ke své odpovědnosti a také vzhledem k samému právnímu aktu, jak byla vyvolána v život a jak byla sestavena — bylo by třeba, aby a) stála na pevné základně ideové a programní, b) aby byla výtčena její pravomoc (je-li orgánem pouze poradním, nebo má-li také schopnost usnášecí), a c) aby byl evidentní způsob a důvody jejího sestavení.

a) Zatím jsou její programní cíle a záměry dány jen tím, co žádá naléhavá a okamžitá potřeba divadelní úpravy. Tyto cíle a záměry by však byly krátkodobé a úpravy by byly ohroženy ve svém trvání, kdyby byly vzdělávány bez programu a bez ideového ozřejmění, jež musí být obecně formulovány a známy.

b) Podle dosavadních zkušeností se zdá, že divadelní rada jest orgánem poradním.

sérem a scénaristou, jímž je, v jedné osobě, S. M. Eisenstein. Vynikající herec titulní role zosobnil rovněž titulního hrdinu v Pudovkinově filmu *Suvorov*: je poučné srovnat, jak táž herecká individualita se projevuje ve dvou takřka protichůdných režisérských koncepcích. Zvuková stránka díla je zvládnuta s téměř touž svrchovaností jako fotografie. Účinně je tu uplatněna zásada nesoučasnosti, nesynchronnosti obrazu a zvuku. Někdy na plátně hovoří několik osob, ale neozve se ani slovo: je ticho nebo zní hudba, jako při němém filmu. Jindy slyšíme zlomky hovoru při bezlidné prázdnotě scény, a lomoz zapadajících dveří není vždy provázen shodným obrazem.

*Ivan Hrozný*, toť filmové mistrovské dílo, jehož jménem je: *dokonalost*. Řekli bychom příliš málo, kdybychom dodali: technická dokonalost, neboť je tu zralá, promyšlená a bezúhonná rovnováha a souhra všech prvků: fotografie, obrazové a temnosvitné kompozice, pohybu, rytmu, zvuku, hereckého gesta, postoje, výrazu i slova, spolu s Prokofěvovou hudbou, která je transposicí starých chorálů. Všecky tyto elementy realizují úchvatnou básnickou syntesu a synthetickou báseň. Nazvali jsme toto Eisensteinovo dílo freskou. Odvažme se jít k jádru tohoto srovnání: čím byly minulým staletím chrámové fresky, hovořící k vzrušeným myslím lidu, totiž výrazem kolektivního pathosu a citění, tím se může v budoucnu stát, v rukou takových Eisensteinů, film, tento nejbohatší nástroj moderního lyrismu.

*Potěmkin* byl v epoše němého filmu školou pro všecku pokrokovou sovětskou i západní kinografii, dílem, které vydobylo sovětskému filmu prvenství ve světě.

Dnes je to *Ivan Hrozný*, dnes je to opět Eisenstein, který toto prvenství znovu obhájí a dokazuje.

Karel Teige

## Obřad a divadlo

Pokračování.

Jako úvod k analýsi náboženského způsobu myšlení a jednání nám může posloužit citát z Alfreda Loisy, který dokazuje celým svým životním dílem o historii náboženství, že „podstatou náboženství jest náboženská akce“ (posvátný úkon, oběť) a že „se žádné náboženství bez ní nemůže obejít, nechce-li spáchat sebevraždu. Jako není posvátného úkonu bez víry ve skutečnou přítomnost boha při něm, tak také není náboženství bez posvátných úkonů...“

„Oběť se nemůže omezit ani v nejprimitivnějších kultech na prostý dar, oběť se také nemůže stát, nemá-li úplně zmizet, ani v nejduchovníjších náboženstvích, jen prostým symbolickým gestem... Účinná rituální akce se zachovává jako podstata náboženského vývoje až ke křesťanským svátostem.“ (Anthologie des Philosophes français contemporains. Ed. du Sagitaire. Paříž 1931. Str. 123.) Rituální akci definuje A. Loisy v „Essai historique sur le Sacrifice“ z r. 1920 takto: náboženská oběť jest „akce rituální — zničení smyslu vnímatelného předmětu, živého nebo takového, o němž se soudí, že obsahuje život — zprostředkující domnělé ovlivnění neviditelných sil, buď abychm se ochránili před jejich zásahem, předpokládáme-li o nich, že jsou škodlivé nebo nebezpečné, nebo abychom podnítili jejich činnost, abychom je uspokoili nebo je uctili, abychom vstoupili ve styk či dokonce ve spojení s nimi...“ (Cit. z Anthologie, str. 123.)

Jest tedy zřejmo, že působivost rituální akce vyplývá z jejího vlivu na polární protiklady egoistického pudu, na jeho pozitivní i negativní aspekty: pud sebezáchovy se tu projevuje jako sebeuplatnění i sebeopření (pokora před neviditelnou silou i povýšení sebe do její moci, resp. vnucení vlastní vůle neviditelné moci). Vzhledem k vnějšku se egoistický pud při rituální akci uplatňuje negativně jako pud ničivý (zničení živého předmětu) a pozitivně jako snaha ztotožnit sebe s cizí

silou, rozšířit své já. Zvláštní působivosti dodává těmto egoisticky pudovým akcím souhlas společenského celku. Účelem rituálního úkonu jest uspokojení životních potřeb (u primitivů právě tak jako u civilisovaných křesťanů se jedná o úrodu, o úlovky, o vítězství, o zdraví a pod.) nepostrádatelných a dostupných všem jednotlivcům jakožto částem společenského celku.

Posvátný úkon (obřadná oběť) jest tedy právě ten prostředek, jímž se náboženství snaží a o němž věří, že jím ovládá a mění svět ve smyslu touhy svých vyznavačů. Věří, že obětí lze vnutit Bohu lidskou vůli, že se jí lze povznést až k moci boží, stát se — jak to vyjadřují katolíci — účastným milosti boží.

Neviditelná síla, nadsvětý Bůh se nemůže zpřítomnit ve smyslném světě jinak než *symbolicky*. Symbol jest hlavním a jediným prostředkem, který umožňuje primitivovi a věřícímu, aby přizpůsobil svět svému pochopení a své vůli, a aby se mohl aktivně účastnit na jeho změně. Symboličnost jest proto základním charakterem každé náboženské interpretace světa a každé rituální akce. Náboženská interpretace jest zvláštním případem *znakové* interpretace skutečnosti a náboženský úkon zvláštním případem *znakového jednání*. Řekli jsme, že znakovost rituální akce ji činí podobnou akci divadelní. Proto se směřování náboženského symbolu s divadelním znakem opět a opět opakuje a dávný omyl Richarda Wagnera plodí nové zmatky u jeho napodobitelů a eklektiků zvláště v Německu.\*) Divadelní směry, jímž byla sym-

\*) *Der Schauspieler*. Sborník statí. Red. Ewald Geissler. Bühnenvolksbund-verlag, Berlín, 1926. Viz stať K. Preisedanz: „Vom antiken Schauspieler“ a stať: Richard Benz: „Schauspielkunst und kultische Sprechkunst“ (str. 9 a 10): „Umění kultického přednášeče jest absolutní umění jako umění herce, který také probouzí bezcenný divadelní kus k sugestivnímu zdání života a slaví své nejvyšší triumfy ve vytvoření toho, co nestvořil básník. Proto zaujímá umění přednášeče svět, který jest vyšší a trvalejší než krátká hodinka ilusivní skutečnosti pochybného kusu, který jen podněcuje k novým otázkám a k novým diskusím: svět hodnot, jenž jest stanoven nikoli jako

boličnost divadla základním problémem, dospívaly do takových zmatků zvláště u těch svých vyznavačů, kteří byli orientováni nábožensky: Paul Claudel, Henri Ghéon a j. V Rusku zplodil symbolismus theorie o proměně divadla v chrám u Vj. Ivanova a j. Pozdní květ divadelního symbolismu katolického u nás jest knížka F. Pujmana: *Zhudebněná mateřština*. Ti, kdo se domnívají, že podstata rituální akce jest divadelní, nebo kdo myslí, že divadelní akce má být posvátný úkon, staví divadlu zmatené a retrogradní cíle, jež jest nutné odmítnout v zájmu *skutečného* vývoje.

Autor *Primitivní mentality a Duševních funkcí v nižších společenských útvarech* — L. Lévy - Bruhl má podobným způsobem vztah divadelnosti a náboženské rituálnosti, když uvádí ze spisu *Catlin: The North American Indians I*, p. 144 popis rituálního tance, který prováděli Indiáni při lovu bisonů. Lévy-Bruhl jest unesen básnivostí taneční synopse a říká o tomto rituálním úkonu Indiánů: „Jest to druh dramatu, nebo spíše pantomimy, která představuje zvěř a líčí osud, jenž ji očekává, když padne do rukou Indiánů“. Chybné ztotožnění rituální akce a divadelní hry povstává tu (snad záměrnou) záměnou stanoviska. Pro Indiána věřícího v totém a v mystické síly, vládnoucí zvěři i lidmi, jest tanec *obřadným* úkonem. Evropanu, který nevěří v totemy a který o nich také někdy nic neví (a takovým Evropanem nemá být vědec, zkoumající duševní funkce Indiánů), může se jevit tanec jako neutilitární činnost, mající cíl sama v sobě a rozvíjející se jen z estetické libosti tanečního pohybu.

otázka, ale jako mythus ducha, jako smyslně-nadsmyslné zaznění metafysické pravdy, již se účastníme bezprostředně za její živoucí přítomnosti... Tak vede cesta k jevišti budoucnosti přes kazatelnu básnického slova, jež bude konečně bráno vážně a nábožensky... Pro přednášeče... musí povstát nové jeviště vedle nynějších divadel, jeviště, které obnoví starý německý styl mysterií mluvit k nám a tím bude nalezen vzor pro přítomné i budoucí drama, jež míří nad všední řeč a obraz skutečnosti, jež míří nad divadelní hru a knižní drama k vyšší jednotě pravého souborného umění, uskutečňující pravdivé slovo a pravdivý obraz.“

„Asi pět nebo deset Manda-nů se účastní tance; mají na hlavě kůži staženou s hlavy bisona (anebo masku, která jej představuje) s rohy. Každý drží v ruce svůj luk nebo oštěp, zbraně, kterými se obyčejně bison zabíjí... Tanec pokračuje tak dlouho, až se objeví bisoni, takže se nepřerušuje ani na okamžik po dva až tři týdny... Představuje lov, při němž je bison chycen a zabit... Když jest některý Indián unaven, dává to na srozuměnou tím, že se nakloní celým tělem vpřed, stavěje se, jako by padal; jiný Indián s lukem jej uhodí otupeným šípem a zastoupí jej v tanci... Unavený tanečník padne jako bison... přítomní se ho chopí, vytáhnou ho za paty z kruhu mávající proti němu noži nebo napodobující pohyby, kterými se s bisona stahuje kůže nebo rozřezává. Potom jej nechají odejít a na jeho místo nastoupí ihned jiný Indián, který si navlékne jeho masku... a tak se v tanci pokračuje, dokud se bisoni neobjeví...“

Posouzení tanečního ritu Lévy-Bruhlem i Catlinův popis tance pocházejí od neúčastných diváků, kteří nesdílejí žádnou z totemistických představ Indiánů. Oba mohou tedy mluvit o *dramatu* nebo o *pantomimě*, anebo mohou vidět v tanci *napodobení* loveckých pohybů a mohou vyprávět o muži s taneční maskou, který *představuje* bisona. Používají k popisu jako diváci divadelních termínů. Stejně divadelně a po divácku by mohl mluvit o katolické mši sloužené v kostele Čiňan, který byl vychován čínským divadlem a který nezná a nesdílí žádnou z kolektivních představ, na nichž je vybudován katolický rituál.

Divák může chápat kdykoli a kdekoli smysl takových akcí, jako je lov, zápas s nepřítelem, léčení nemocného a pod. Tanec Indiánů nebo mše svatá jsou tedy transponovány duchem neúčastného diváka do oblasti, v níž může být rozuměno náboženským úkonům jako *představování*, *napodobování*, *vyznačování* těch činností, jejichž smysl je každému člověku zřejmý, činností, jež uspokojují elementární životní potřeby. To je oblast divadelních obrazů a metafor. Tanec je tedy chápán jako *napodobení* lovu bisonů, mše svatá je vnímána jako *obraz* události, která přináší věřícím záchranu nebo prospěch. Taková interpre-

tace tance nebo katolické mše jest však *nenáboženskou* interpretací, která přenáší způsoby divadelního vnímání do myšlení a jednání věřících.

Věřícím nebo primitivům, jejichž myslí vládnou stejné kolektivní představy, není mše svatá obrazem poslední večeře Páně, ale *skutečným* obětováním Krista, obětováním jeho *skutečného* těla a krve, a Indiánům není tanec obrazem lovu bisonů, ale lovem samotným — nebo alespoň důležitou a nepostradatelnou jeho částí. Církev katolická vždy hájila a hájí dogma o *skutečné* přítomnosti Krista v chlebě a víně, protože si byla a jest vědoma základů, na nichž spočívá každá náboženská víra a protože si také byla vědoma katastrofálních důsledků pro církev, kdyby se připustila these o obrazné přítomnosti Kristově v chlebě a víně. Atavistický základ katolického ritu jest jeho silou a oporou jeho nevykořenitelnosti. Katolická mše se shoduje s každou rituální akcí Indiánů, Australců, afrických domorodců i primitivních asijských kmenů v tom, že *symbolický úkon rituální je brán za skutečnost*, že účastník věří, že snědením a vypitím (zničením, t. j. obětováním) chleba a vína se přijímající spojí se skutečným Kristem a povznese se skutečně do stavu milosti boží, právě tak jako věří Indián, že svým tancem skutečně ovládne a uloví bisona.

Symboličnost rituálního úkonu se opírá o zvláštní způsob vědomé interpretace symbolu (tanec jest lov, mše jest část vítězství, úspěchu v podnikání nebo uzdravení) v tom směru a v tom záměru, který míří k uspokojení společenských potřeb a k dosažení všem stejně potřebných hodnot. Rituální úkon není tedy obrazem, ani metaforou, ani alegorií skutečného úkonu (skutečného lovu, skutečného obětování Krista), ale rituální úkon není také spojen se skutečným úkonem kausální následností, totiž tak, že by *symbolický úkon byl brán za příčinu úspěchu* skutečného lovu, boje, léčení atp. Úspěšný lov není *výsledkem* nebo *následkem* tance prováděného před lovem, ale *úspěch leží právě v tanci*, neodlučitelné části každého úspěšného lovu. Tanec není příčinou faktu, že bison byl zabit — neboť bison by mohl být zabit i jinde bez rituál-

ních příprav — ale proto, že bison může býti loveckou kořistí jen tehdy, je-li zabit na rituálním lovu. Jinak by nebylo jeho zabití úspěchem, ale naopak, nebezpečím pro primitivní klan. Úspěch vítězství není ani samo poražení nepřitele, ale jeho úspěch je ve faktu, že bylo dosaženo *božského* vítězství. Pro tuto interpretaci vítězství předpokládáme ovšem věřící vojsko, t. j. vojsko středověkých výprav proti nevěřícím nebo kacířům, vojsko, jemuž byl mocenský výboj participací (součástí) šíření viry Kristovy, anebo předpokládáme věřící Husity a Táboře, jimž bylo poražení Zikmunda participací vítězství „kalicha nad nevěstkou babylonskou“.

Neschopnost normálního civilisovaného člověka ztotožnit symbol se skutečností, ztotožnit chléb a víno s Kristem — anebo tanec s lovem bisonů — implikuje jeho neschopnost nábožensky myslet a jednat. Náboženství, jež nemají nebo jež odmítají symbolický rituál, zbavují se hlavní opory, na které spočívá jejich moc, zbavují se možnosti „obcování s Bohem“. Nedostupnost Boha znamená nutně pro věřícího nemožnost zasáhnout do skutečnosti náboženským činem, t. j. činem, který ztotožňuje vůli věřícího s vůlí boží. Náboženství primitivů získávají shodu vůle člověka s vůlí vyšších, neviditelných mocí tím, že si tyto moci nakloňují oběťmi — anebo že jim také hrozí tresty. (Bolest způsobená fetiši tím, že jest do jeho těla — do těla dřevěné figury — vražen hřebík, nutí fetiše k tomu, aby vyhověl přání černocho.) Ani vyšší náboženství — jak ukazuje A. Loisy — se nemohou zbavit oběti jako prostředku, jímž se získává souhlas Boha s lidským záměrem. Vždy však zůstane předpokladem každého náboženského činu *nejistota* člověka o průběhu události, *neuspokojení a neshoda* člověka s obecným puzením lidí a věcí tohoto světa. Náboženství, která aktivují lidi, jsou jen ta náboženství, jež předpokládají *rozpor* mezi reálným puzením lidí i věcí a mezi touhou, již toto směřování lidí i věcí neuspokojuje. Svět náboženství jest světem lidské touhy. Jest to svět, který náboženství sdílí s mnohými jinými způsoby lidského myšlení a jednání. Ale *náboženské* řešení tohoto rozporu znamená překonávat jej

náboženským činem, t. j. činem, který ztotožňuje vůli člověka s vůlí boží. Vůle člověka (vyvolaná potřebou hladu, lásky, zdraví, sebeuplatnění atd.) má ve skutečnosti reálné předpoklady a cíle. Vůle boží jest touha téhož člověka promítnutá navenek, objektivisovaná ve smyslném světě *náboženským symbolem*. Symbol jest prostředkem, jímž si člověk svou touhu uvědomuje tím, že ji od sebe odděluje, osamocuje, že ji objektivisuje ve vnější skutečnosti (na některé věci nebo události), jež se tím stává věcí nebo událostí posvátnou.

Pokračování.

Jindřich Honzl



Ve výrazu pohybovém i ve výrazu mluvním míří Ščukin k tomu, aby vyznačil Leninovu harmonii hlubokého poznání s velikostí odhodlání, aby vyznačil harmonii vědecky objektivní nadosobnosti cílů s prostotou a samozřejmostí Leninova osobního citění.

Ščukinova metoda hereckého výrazu dospívá k vyjádření této harmonie, dává tak naléhavý zážitek velké osobnosti, že se vtiskne divákovu duchu jako nesmazatelný, hluboký a trvalý podnět pro vždy, pro každou jeho myšlenku o Leninovi, o ruské říjnové revoluci a o jejich nejlidštějších cílech na osvobození člověka. *Jindřich Honzl.*

## Nebezpečná spojení

Pokračování stati „Obřad a divadlo“.

Způsoby vnímání a uvědomování, které vypěstovala v civilisovaném člověku jeho věda, umění nebo jeho životní praxe se nemohou vrátit k atavismu víry, jež ztotožňuje symbol s věcí nebo představou, již tento symbol vyznačuje. Náboženské myšlení ztotožňuje hostii a tělo Kristovo, totem kmene a obyvatele kmene, korunu krále a královskou moc atp. Analytičnost našeho myšlení rozlišuje nutně dva obsahy, které v mysli věřícího tvoří jednotu. Symbol a jeho význam zůstávají pro nás dvěma rozdílnými věcmi a znakový vztah, který je spojuje, jest pro nás vztahem budovaným na faktu, že symbol (na př. prapor) zastupuje jinou skutečnost (stát) nejen svou shodností nebo *podobností* s ní, ale že ji zastupuje jako věc od ní zcela *rozdílná*. Spojení mezi věcí a symbolem se nezískává přirovnáním (t. j. přiblížením dvou věcí tak, aby bylo zřejmo, které jejich části jsou shodné), ale zastupováním (nahrazením) jedné věci jinou. Jsou-li dvě věci spojeny přirovnáním, na př. tanec a lov (při tanci vykonávají tanečníci některé lovecké pohyby), jest jejich spojení už zčásti dáno objektivně a psychické úsilí vnímajícího; který toto spojení uskutečňuje, záleží v konstatování existující shody (úplné nebo částečné). Tak shledává vnímající shodu mezi knězem a Ježíšem, mezi hercem (Eduardem Vojanem) a Hamletem a uvědomuje si i vzájemné neshody. Spojení symbolu s vyznačenou věcí nemůže spoléhat však někdy na oporu ve světě objektivní skutečnosti (na př. spojení praporu a státu, slova — a léčivé moci, sochy — a božské moci a p.). Vnímající musí vynaložit vše ze své psychické síly, aby vytvořil spojení mezi symbolem a věcí, kterou symbol zastupuje. Právě proto, že toto spojení žádá od vnímajícího tak silné psychické aktivity, přichází *zřídka* k platnosti v individuálním psychickém životě, anebo se vyskytuje jen u jedinců prudkého duševního elánu (u dětí, básníků, inspirovaných a pod.) Děti dovedou

ztotožnit kus dřívka s živou bytostí, básníci dovedou vyhledávat symbolická spojení tam, kde lidé nenalézají vztahů ani podobností (úderů ticha). Symboly trvají a rozvíjejí se proto hlavně na živné půdě *společenského vědomí*, které uchovává celý systém symbolů pro každou oblast duševního dění. (Systém jazyka, systém způsobů společenského styku a pod.). Konservační tendence systémů se projevují v normativním charakteru těchto soustav symbolů. (Normy jazykové, normy společenského styku a j.) Jejich autoritativní charakter žádá od všech příslušníků společenského celku povinnou úctu. (Úcta k jazyku, uzákonění forem společenského styku a p.). V primitivních společnostech jest normativnost symbolických soustav zabsolutněna nábožensky. (Symbolická zvířata, místa, úkony, slova jsou primitivům posvátná).

Ztotožnění náboženského symbolu a jeho významu není výsledkem individuálního vnímání a jeho přirozených vlastností, nýbrž *jest jedinci uloženo společenským vědomím*. Můžeme říci, že je to *deformace individuálního vědomí společnosti*, deformace, již musí jedinec postoupit, aby se mohl stát členem společenského celku. Přizpůsobení — nebo i znetvoření — jeho ducha jest společenská daň, podobná té, která přikazuje členům některého primitivního kmene znetvořit si pysky do tvaru bubínků, pokrýt povrch těla kresbami a tetováním atp. Deformovaný způsob vnímání, způsobený náboženskou interpretací (interpretací, jež ztotožňuje nemoc s hněvem božím, úrodu s boží spokojeností a pod.), odhmotňuje primitivovi a věřícímu skutečný svět tak, že se věci stávají — ne sice neviditelnými — ale nepozorovatelnými a že za těmito věcmi a skrze ně spatřuje primitiv a věřící svět tajemství, tvář mocností, které rozhodují o osudu lidí i věcí. *Vidí to, co si společnost přeje, aby bylo viděno.\**) *Spatřuje objektivisované společen-*

\*) Společnost (kmen) má zájem na tom, aby primitiv neviděl nemoc, ale hněv (trest) boží, nebo hněv (trest) toho, kdo zná vůli boží. Autorita čaroděje, kněze, krále udržuje totiž kmen v bázní a hrůze, udržuje jej v jednotě a celistvosti, přiměje jej k poslušnosti, když jde o osudová rozhodnutí, učiněná fetišisovanými jedinci.

*ské vědomí*, svého fetiše, svého Boha. Skutečnost se tím opravdu proměňuje na „dílo boží“ — t. j. na výtvar společenského vědomí, neboť z ní nevstupuje do vědomí individua leč to, nač skutečnost proměněná v symboly odkazuje. Primitiv se dívá tedy ve tvář svému kolektivnímu já a v obraze jeho boha zjevují se mu jako v magickém zrcadle jeho vlastní touhy a formuje se jeho vlastní vůle. *Náboženské vnímání jest tedy způsob, kterým si primitivní společnost uvědomuje sebe sama.*

Společenská touha se uvědomuje symbolickým náboženským obřadem (touha po úrodě, zdraví, vítězství a pod. se uvědomuje obřadem, obětí za úrodu, zdraví, vítězství) a jeho interpretací tím, že se tato touha mezi ostatními psychickými obsahy osamocuje, že se promítá z nitra člověka na venek, že se objektivisuje v předmětech a dějích vnějšího světa, že se realizuje v symbolické akci. (Touha po úrodě se objektivisuje v obětování, »spálení« obilí.) Rituální akce jest prostředek, jímž se touha sílí k čímorodosti. Osamocení, výlučné uvědomění si určité společenské touhy způsobuje, že se tato touha stává jedinou mocí vládnoucí nitru primitiva nebo věřícího, že dočasně zatlačí nebo umrtví všechny ostatní žádosti — i ty nejmocnější, hlad i lásku. Půst a pohlavní zdrželivost jsou obvyklou podmínkou účinnosti náboženského rituálu — u primitivů i v katolickém křesťanství. (K trvalému erotickému lačnění katolického kněze nařizuje katolický rituál před sloužením mše svaté i lačnost jídla).

Oběť, kterou primitivní klan vnucuje fetišům svou vůli a již si opatřuje úrodu, úlovky, vítězství, zdraví a j. jest tedy záměrná exaltace touhy tím, že se tato touha uskutečňuje ve světě symbolů. (Symbolický tanec zaměří úsilí všech členů kmene na lov). V tomto přeludném světě dosahuje náboženská touha svého cíle *skutečně,\**) nikoli obrazně. Exaltace touhy, kterou rituální akce podněcuje a rozvíjí jest

\*) t. j. tak skutečně, jak skutečně dosahuje svého cíle touha psychopata, který jí svými podvědomými nebo bludnými substitucemi uspokojuje.

tedy pathoidní stav, podobným bludným stavům psychy trýzněné nevědomou nebo nezkojitelnou žádostí.

Náboženská interpretace i náboženská akce zůstávají přes svůj bludný základ *normálními* způsoby myšlení a jednání. Fakt, že *normu* kolektivní představy přijali všichni členové společenského celku (t. j. normativní představu, že totem = kmen, tanec = lov, vyslovení zaklínadla = léčení) a že se jí skutečně řídí, jest důvodem, aby byl považován za *normální* i náboženský výklad i náboženský způsob jednání — ale také, aby byla považována za normální i sama kolektivní představa, jež výklad i jednání řídí. Abnormálností by se jevilo v této společnosti odmítnutí a neposlušnost normativní kolektivní představy.

Toto logické zdůvodnění normálnosti náboženského myšlení a jednání jest také zdůvodněním psychologickým, neboť na bludnosti náboženského výkladu a činu neparticipuje individuální psychičnost tou svou částí, v níž trvá její *osobitost* (psychická individuální odlišnost) a jež tvoří její *organický základ*, ale účastní se jich jen tím, v čem se shoduje ve své *psychické činnosti s ostatními částmi společenského celku a co přijala zvenčí od tohoto celku jako kolektivní představu*. V tomto smyslu nemůže zasáhnout kolektivní blud organický základ *individuální* psychy, nemůže ji vychýlit z normálu.

Kolektivní představy se obnovují a utvrzují ve svém normálním charakteru tím, že vedou myšlení a jednání společenského celku k *utilitárním cílům*, že staví za cíle hodnoty, jež *uspokojují elementární potřeby jednotlivce jakožto části společenského celku*. Rituální akce založená na kolektivních představách podržují svou normálnost tím, že exaltují v účastnících obřadů takové touhy, jež nejen že mohou, ale jež *musí* být splněny, má-li se zachovat společenský celek při životě. (Tanec exaltuje loveckou touhu a vůli nebo vůli k vítěznému boji s nepřitelem a pod.). Rituální akce zůstávají v rámci normálu i tím, že rovnovážně spojují symbolickou akci se skutečnou akcí (t. j. tanec, symbolisující lov se skutečným lovem — oběť slouženou za vítězství boje se skutečným bojem atp.). Toto spojování jest prostředkem,

kterým se získává rovnováha mezi nitrem věřícího a vnějším světem. Rovnováha duše a světa jest synonymem psychického zdraví. Způsob, jímž se tato rovnováha projevuje, není statický, ale dynamický. Její stálost se podobá stálosti proudu, neboť se ztrácí i získává znovu každým okamžikem. Tento proud vzniká stálým napětím mezi děním psychickým v člověku a děním ve vnější skutečnosti. Přerušil-li se toto napětí, vzdálil-li se činnost psychy svým autonomním samopohybem tak velice od dění ve skutečnosti, že vzdálenost přerušil vztah mezi psychou a skutečností, rozpadne se stálost proudu, jež jsme nazvali psychickou rovnováhou, psychickým zdravím. Jest třeba, aby každá akce ducha vyhledávala vždy znovu souhlas skutečnosti, anebo aby rozpor s ní dovedla překonávat novým činem. Rovnovážnost psychické aktivity (t. j. symbolické interpretace rituální akce, jež jest téměř úplna výtvořem duševních schopností člověka) a vnějšího dění, k němuž rituální akce míří jako ke svému významu, se získává tím, že každá rituální symbolická akce (jež se vyvíjí v kausalitě niterné touhy, podobné kausalitě snu) jest spojována se *skutečnou akcí*, t. j. s akcí, která je určena kausalitou přírodního dění. Tak je tanec spojen se skutečným lovem bisonů a oběť za vítězství se skutečným bojem. Rituální akce, jež nejsou spojeny se *skutečným*, nesymbolickým jednáním, které má vyplnit touhy, jež rituální akce záměrně exaltuje, překračují hranici normálu, rozvracejí psychické zdraví individua, nebo rozvracejí stálost společenských vztahů, nabývají protispoločenského účinku. Tak končí v abnormitě modlitby konané pro samotné modlení, oběti konané jen pro rozkoš z obětování a pod.

Normativnost kolektivní představy, jež jest oporou symbolické interpretace rituálního úkonu, jest *uvědomělá a záměrná*.\*) Záměr, jenž tuto interpretaci řídí, jest právě ono tertium comparationis, které spo-

\*) Oběť se koná vždy za určitým cílem, který je všem účastníkům znám. Má uspokojit vědomou kolektivní potřebu: získat úrodu, úlovky, odvrátit nebezpečí a pod.

juje symbolickou akci se skutečnou akcí. Záměr ulovit bisona (zabít jej) jest to, v čem se shoduje tanec Mandanů — i lov. *Vědomý záměr* jest to, co jest symbolu i jeho skutečnostnímu významu společné. Symbol (tanec) — umělý výtvar lidského ducha a lidské touhy — i skutečný úkon (lov) nebo přírodní věc vnímá věřící nebo primitiv tak, jako by byly obě věci vstaveny do sebe bez ohledu na úplnou rozdílnost obou útvarů. Proniky těchto věcí, tak rozdílných co do materiálu i co do formy, setkávají se přece v některých liniích, plochách i objemech, jež jsou právě liniemi, plochami a objemy *vědomého záměru*. A lze říci, že pro věřícího jsou vnímatelnými jen ty linie, plochy a objemy, ve kterých se oba útvary setkávají, zatím co všechno ostatní se ztrácí, takže věřící nevnímá ani realitu symbolu (nevidí tanečníka, nýbrž bisona), ani realitu věci (nepokládá někdy zabitého bisona za úlovek), jež mu odpovídá ve skutečném dění. Interpretace rituální akce jest zvláštní případ „abstraktivní“ činnosti lidského ducha. Je-li cílem vědecké generalisující abstrakce vytvoření *pojmu*, jenž shrnuje rozličné konkrétní případy do umělé jednoty duchovního útvaru, jenž v konkrétnu neexistuje, jest cílem „abstrakce“ náboženského myšlení primitiva vyloučit z vnímání symbolu i jí odpovídající skutečnosti vše, co by jeho myšlení i jednání odvádělo od *jednoty zcela konkrétní*, od jednoty reálně uskutečnitelného záměru kolektivně citěné a vědomé touhy (t. j. touhy a záměru ulovit bisona, nebo docílit uzdravení a p.). Primitivnímu myšlení náboženskému nejde přitom v žádném ohledu o abstrakta. Zcela konkrétní je náboženská touha (potřeba úlovku) a zcela konkrétní je také předmět, který ji nese (tanec). Tím, že se může touha konkretisovat v kterémkoli předmětu, stává se možným symbol a symboličnost. „Každý předmět v přírodě se může státi . . . fetišem“ praví dr. O. Pertold v knížce „Náboženství národů nekulturních“. (Str. 200). Náboženskou akcí se může tedy státi kterýkoli úkon přírodní, kterýkoli úkon člověka. Ale nejen předměty a úkony jako celky mohou nést symbolické významy, symbolickými se mohou stát i jejich vlastnosti. Symbolickým může být materiál, z něhož fetiš povstal (na př. fakt, že věc je

z lidské kostry ji činí posvátnou, viz ostatky svatých), symbolickým může být tvar fetiše (kříž, nebo kresba na předmětu jej činí symbolickým), symbolickou je někdy barva, nebo jen na př. nátěr fetiše hlinou, (viz Pertold: Nábož. nár. nekult. str. 200) zatím co všechny ostatní vlastnosti symbolického předmětu jsou pro kolektivní interpretaci bezvýznamné. Máme tu co činit se zvláštním případem „abstraktivní relevance“,\*) při níž se symbolicky konkretisuje touha primitiva jen na některé části předmětu nebo úkonu, nebo jen na některé jeho vlastnosti.\*\*\*) Aby byl primitiv — jako člen svého klanu — dobře účasten rituální akce, konané za určitým cílem, nebo aby dobře poznal působivost posvátného předmětu nebo děje, je třeba, aby dovedl „abstrahovat“ z předmětu nebo z děje všechny ty jeho vlastnosti, které jsou pro jeho rituální symboličnost irelevantní a aby vycvičil do krajní jemnosti smyslovou vnímavost nebo duševní schopnost v těch oblastech, kde se uplatňují vlastnosti pro symboličnost relevantní. Proto překvapuje cestovatele současná ochromenost duševních schopností u Australců nebo afrických černochů nebo Indiánů v některém směru a neobyčejná, ba zázračná vnímavost a schopnost v jiném směru. Nespočívá-li symboličnost řady slov v jejich větném významu, ale v jejich určitém z fetišisovaném seřazení — (taková jsou téměř všechna zaklinadla, neboť jsou vytvořena z řady slov většinou cizích a nesrozumitelných, a tyto symbolické vlastnosti má i katolická církevní latina při obřadech), dovedou primitivové nebo jejich kněží uchovati v paměti a opakovati neobyčejně obsáhlé slovní řady — nebo spíše řady zvukové — jejichž odříkávání trvá několik hodin, ačkoli přitom, jak poznamenává Lévy-

\*) Termín K. Bühlera; viz: Axiomatik der Sprachwissenschaften.

\*\*) Tak se soustřeďuje symboličnost na př. jen na tvaru předmětu pomíjejíc přitom materiál, z něž jest předmět udělán (kříže se zhotovují z kteréhokoli materiálu) — jindy se zase naopak symboličnost soustřeďuje na materiál a pomíjí tvar (zázračnou moc má kost svatého, ať jest jakkoli upravena) atd.

Bruhl,\*) tito pamětní fenomenové nejsou schopni dát třem větám formu jednoduchého logického úsudku.

Náboženská kolektivní interpretace zužuje oblast vnímavosti a ochromuje některé duševní schopnosti právě proto, že podněcuje aktivitu, která je tím účinnější, čím je jednostrannější. Je to určitý druh „slepoty“ smyslu i mysli, nebo lépe jejich „oslepení“, co charakterisuje nábožensky symbolické vnímání. Toto oslepení smyslu a mysli nepřivádí primitiva do nebezpečného sporu se skutečností, neboť je právě zbudováno na takovém jednostranném rozvíjení psychy i aktivity, která jest co nejvíce přizpůsobena — vlivem kolektivních zkušeností — daným podmínkám života primitivního klanu (nebo jiného náboženského společenského celku). Nebezpečné a smrtící spory se skutečností přírodní i sociální povstávají však při změně prostředí, nebo při objevení se nových a neznámých skutečností. Symbolické vnímání a jednání ztrácí všechnu oporu, je-li vytrženo ze souvislosti s prostředím, v němž byla soustava náboženských symbolů vytvořena a udržována, v němž tato soustava symbolů nebyla jen zástupcem nebo znakem skutečnosti, ale kde byla *skutečností samou*. Jedinec, naučiv se myslet a jednat jen v symbolech, které konkretisují kolektivní myšlení i jednání, a jež obsahují společenské představy, touhy i skutky, jimiž se společnost udržuje, dívá se, opustí-li tuto společnost, nebo je-li z ní vyloučen, ne na skutečnost, ale na fantomy, na strašidla, která ztratila tvář, která ztratila smysl, o nichž neví ani co jsou, ani jak se k nim chovat. Skutečnost, která ztratila své symboly, podobá se následkem toho symbolu, který ztratil svou skutečnost, tedy na př. vlajce vyznačující stát, jenž neexistuje. Koho ochrání a koho povede tato vlajka jež neznáčí už teď nic, než samu sebe?

Jako se zřítí svět pro věřícího jedince, který opustil soustavu náboženských symbolů své společnosti, tak se zřítí i soustava symbolů, po-

\*) Viz: L. Lévy-Bruhl: Les fonctions mentales. Str. 123.

staví-li nebo objeví-li jedinec skutečností fakt do soustavy nezařaditelný. Mnohem rozhodněji než Kolumbus ukončil křesťanský středověk Koperník objevením skutečnosti pro životní praxi téměř bezvýznamné (t. j. objevením, že slunce jest středem otáčení a nikoli země), ale rozvracující centrum symbolické soustavy středověkého křesťanství.

Exaltace touhy a s tím spojené zintenzívnění psychické činnosti jedince na úkor styku se skutečností dovede ke krajnosti i ony „abstraktivní“ schopnosti duše, o nichž jsme výše mluvili. Je si možná představit — a ješt možná se pro to dovolat i příkladů — že v takovém krajním stupni exaltované touhy stávají se irrelevantními *všechny* konkrétní vlastnosti symbolu nebo symbolické akce a že je ochromeno všechno vnímání vnějšího světa a nahrazeno projekcí niterných stavů do vnějšku (halucinace, somnambulismus, šílenství nábožensky exaltovaných lidí, mystiků a pod.)

Přicházíme k dialektické hranici, kde se mění v základech kvalita psychické aktivity. Ohrožení lidské existence, které může nastat při náboženském úkonu exaltováním vědomé a záměrné touhy tím, že se vědomí o periferní smyslové činnosti vylučuje z účasti nejen na psychických úkonech, ale že se vylučuje z účasti i na řízení úkonů tělesných (nábožensky oblouzený nedbá jídla, zimy, nebezpečí), toto ohrožení se nemusí projevit a nemusí vést k rozkladu psychy a člověka, protože nabývají v těchto okolnostech vrchu mimovědomé mohutnosti duše, mohutnosti, jež řídí psychickou aktivitu v oblasti organických procesů a elementárních tělesných úkonů, jež slouží zachování prvních podmínek života. Poustevníci (mystici a nábožensky exaltovaní) podvědomě objevují potravu i tam, kde by jiní lidé zemřeli hladu nebo žizni (objevy pramenů; kobyly byly potravou sv. Janu Křtiteli atp.).

Tato dialektická hranice, oddělující nadvládu *vědomé* od *mimovědomé* psychické aktivity při interpretaci symbolické akce náboženské, jest současně dialektickou hranicí mezi *nadvládou kolektivních představ, řídicích záměrně a vědomě* symbolickou interpretací, a *nadvládou*

*nevědomé interpretace zcela individuální.\**) O její funkci pro společenský celek chceme promluvit přistě.

\*) Mluvíme-li o individu, *nemáme* tu na mysli typ, vědecké schema nebo básnickou syntesu, ale individuum zcela konkrétní: tuto nábožensky zanicenou studentku, již můžeme poznat my, nebo onoho Cherokeea, jehož rozhovory zapsal A. Frazer pro svůj „Zlatý prsten“. Jde tedy nikoli o schematickou a abstraktní představu individua, která obsahuje vše, v čem se lidští jednotlivci shodují, ale o konkrétní zjev lidského jedince, na němž vyniká právě to, čím se tento jedinec od ostatních jedinců liší.

Abstraktní podstata jedince typu je předpokladem pro to, aby byl dosazen jako stálá a nezměnitelná veličina, jako jednotka, do konstrukcí soustav vědeckých, aby trval ve společenském vědomí jako norma soustav mravních i estetických a pod. Změny, které nastaly nebo nastanou v těchto soustavách jest možno vědcům určit jen za předpokladu *stálé jednotky* (jedince typu) a pevné kauzality ve vztazích mezi oněmi jednotkami. Všechny ostatní změny musí být považovány oněmi vědeckými i společenskými soustavami za iracionální a nepředvídatelné.

Jedinec typ jest však abstraktum bez reálné existence. Není ve skutečnosti dán, ale jest ze skutečnostních předpokladů *lidmi vytvářen*. Mění se tedy podle svých tvůrců. Každá nepatrná změna vlastnosti jedince typu (jako jednotky, na níž je budována celá stavba soustavy) způsobuje, že se velice změní výsledek, který má platit pro celou velkou skupinu jedinců. Společenské systémy jsou — právě tak jako vědecké systémy o společnosti — tak velice rozdílné, ačkoli předpoklad pro všechny jest — nebo měl by být — společný pojem jedince typu. Abstraktnost tohoto pojmu — jeho neskutečnost — umožňuje snadné změny nebo posunutí jeho pojmového obsahu. Ale tato malá posunutí způsobují propastné a nenávistné rozdíly mezi společenskými celky i mezi společenskými ideovými soustavami, jež tyto celky řídí. Způsobují také neudržitelnost všech systémů, v nichž jedinec typ nevznikl vědeckou generalisací skutečných jedinců, ale kde povstal jen jako *postulát moci* hospodářské, nebo politické, nebo mravní (resp. protimravní), již má společnost sloužit.

Primitivní společenské celky předpokládají také „jedince typ“. Ten ovšem nevznikl vědeckou indukci, ale trvá *jako fakt společenského vědomí* a jest zposvátněn *v totemu*. Protože totem jest konkrétním symbolem a nikoli abstraktním pojmem, jest jeho význam nikoli faktem logickým, ale psycholo-

gickým. Jedinec-typ primitiva jest komplexním psychickým faktem, jež nelze dosadit do logických soustav, vzniklých z našeho myšlení. Pro emocionální interpretaci totemu neplatí protiklady jednoho a mnohého, protiklady teď a tady, jindy a jinde — tak jako tyto protiklady neplatí pro náš sen. Neboť totem může být symbolem *jedince* i symbolem *celého kmene*, totemická symbolická akce se děje *v přítomnosti*, ale děje se současně i *v minulosti* (symbolická akce má moc minulost změnit, odstát to, co se stalo) symbolická akce se děje *na tomto místě*, současně se však děje i *jinde* (obřad vykonaný ve vesnici jest akcí, která působí na zvěř daleko v lese) atp.

Pokračování.

*Jindřich Honzl.*

## Nebezpečná spojení

Studie o symbolismu rituálním a divadelním

Jindřich Honzl

Pokračování

Odvislost primitiva od náboženských kolektivních představ jest téměř naprostá, neboť ony ovládají všechny jeho skutky a životní situace od narození až do smrti. Fakt, že každá změna a každý lidský skutek jest primitivem vykládán jako výsledek působení neviditelných sil, ukazuje nám uzavřenost — a ovšem také jednotnou celistvost světa, v němž není vůbec místa pro individuální aktivitu myšlení a jednání a v němž všechny myšlenky i činy proudí řečištěm vymletým věkovitou kolektivní zkušeností. Vybočí-li jedinec svým činem z této kolektivní zkušenosti, ohrožuje to — vyložíme-li to nenábožensky — jedince, protože porušil kolektivní normy, a — interpretujeme-li to nábožensky — ohrožuje to společnost, jejíž člen se postavil proti vyšší vůli. Jedinec musí být odstraněn nebo jeho čin odčiněn, nemá-li trpět celá společnost. Primitivní myšlení nepočítá s jedincem jako s nositelem své vlastní individuální vůle, nepokládá jedince ani za schopna projevit vlastní vůli činem, ale pokládá jej za nositele vůle neviditelných sil (jež jsou objektivací kolektivních představ) a jež vládnu jedincem bez jeho vědomí a bez jeho volní účasti.\*)

\*) „Stává se nám v některých okolnostech, že je třeba, abychom rozeznávali pachatele a podněcovatele zločinu, ale jsme jisti, že známe aspoň jednoho z vinníků, známe-li pachatele. Podívejme se však na Australce, kteří byli napadeni skupinou náležející sousednímu kmene. Jeden z nich byl zabit před jejich očima. Nemohli mít vůbec žádných pochybností o útočnicích. Ale nicméně se chovali tak, jako kdyby neznali vinníků a utekli se k hadačským praktikám, aby je objevili. Ty jim označily třetí kmen jako zločince. Napadli tento kmen, zabili jednoho člena a vrahy nechali spojmem.“ (Ch. Blondel: La mentalité primitive. Ed. Stock, Paris, str. 18—19.)

.. Odpovědnost jedince za jeho činy, kterou uznávalo a která platila pro středověké křesťanství, byla v souhlase s vyvinutější diferenciací středověkého života, při níž se stával jednotlivec (řemeslník, rolník, úředník, voják, šlechtic atd.) takovou částí společenského celku, která byla s to plnit (do určité míry) samostatně svůj zvláštní společenský úkol. Ale ani středověká křesťanská společnost neopustila vědomí jednotné souvislosti náboženského řádu, jenž nesmí být jedincem porušen, má-li společnost trvat. Také tu je *společnost odpovědná za jedince* v podobném smyslu jako u primitivů, a církevní kletba, která zastavovala život v městě, v němž se zdržoval vyvrženec, jenž porušil řád, jest výrazem představy o této kolektivní odpovědnosti. Mimo to individuálnost úkonu středověkého řemeslníka, úředníka, rolníka, ale i umělce a vědce platila jen v omezení na aktivitu a na ty pracovní úkoly, které zase — jako v primitivních společenských řádech — zachovávaly neměnnost způsobů i cílů činnosti řemeslnické, úřednické atd.

Kolektivní představy, jež řídí náboženské společnosti, uzavírají kruh, z něž není pro individuum východiska.

Mimo život v kmenech a s kmenem není pro primitiva života; postaven mimo kmen pozbývá jedinec nejen smyslu své existence, ale ztrácí pro něj smysl vše, co ho obklopuje. Neboť kolektivní představy jeho kmene, symbolicky soustředěné v totemu kmene, řídí každou jeho myšlenku a každý jeho čin. Smyslem a významem jedince (t. j. náhodného, konkrétního jedince) jest: být součástí svého kmene. Řekne-li člen kmene Bororo, že je *papouškem*, vyjadřuje tím smysl své existence, neboť býti papouškem znamená býti příslušníkem kmene Bororo, kde jest každý dospělý člen papouškem, ale kde proto není mnoho papoušků, nýbrž jenom *jeden papoušek*, to jest papoušek-totem, na němž všichni z kmene Bororo stejně participují, *neboť jest pro všechny stejně platným smyslem jejich existence*.

L. Lévy-Bruhl a jeho škola neproniká k pochopení náboženského symbolismu primitivů, protože nehledá sjednocující znakový vztah,

jenž spojuje věc a její význam, jenž spojuje věc a člověka, věc přítomnou a věc vzdálenou, věc byvší a věc nynější, věc jednu a věci mnohé, neproniká symbolismus, pro nějž neexistují protiklady jednoho a mnohého, a protiklady zde a jinde, nyní a dříve, nemá na zřeteli symbolismus, pro nějž sled dění může postupovat od počátku ke konci právě tak jako od konce k počátku, pro nějž tedy neplatí ani sled kauzální. Lévy-Bruhlovi se musí jevit primitivní mentalita jako mentalita podstatně odlišná od mentality civilisovaného bělocha. „Řekl bych, že v kolektivních představách primitivní mentality mohou být pro nás nepochopitelným způsobem věci, bytosti, zjevy současně sebou samými i něčím jiným než jsou samy. Mohou přijímat a vydávat pro nás způsobem neméně nepochopitelným síly, schopnosti, vlastnosti, mohou vykonávat mystické činy, jež působí i jinde, než věci a bytosti jsou, ačkoli tyto zůstávají tam, kde jsou.“

Jinými slovy, pro tuto mentalitu nenásleduje z protikladu jednoho a mnohého, tohoto a jiného atd. nutnost stvrzovat kladně jeden výraz, když popíráme druhý nebo naopak. Tento protiklad poutá k sobě jen vedlejší zájem. Někdy jest zpozorován; často také není. Často se stírá mystickým spojením v podstatě věcí, které nemohou být sjednocovány naším myšlením bez absurdnosti. Na příklad „Trymaiové (kmen ze severní Brazílie) říkají, že jsou vodní zvířata — Bororové (sousední kmen) se chlubí, že jsou arara (červení papoušci).“ To neznamena pouze, že se po své smrti stanou papoušky, ani to, že arara jsou proměnění Bororové a že se s nimi má zacházet jako s takovými. Jedná se o něco jiného. „Bororové“ — říká von Steinen, který tomu nechtěl věřit, ale který se musel podříditi jejich nepodmíněným tvrzením, „Bororové dávají chladně najevo, že jsou papoušky-arara právě teď, právě jako by housenka řekla, že je motýlem“ (K. von Steinen: *Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens*, str. 305-6). „To není jméno, které si dávají, to není příbuznost, již ohlašují. To, co chtějí vyslovit jest totožnost podstaty.“ (Str. 77—78. *Les fonctions mentales*.) A Lévy-Bruhl postaven před tyto skutečnosti vidí svou vědeckou úlohu

v tom, „ukázat, že *mentální mechanismus primitivů nesouhlasí s tím mechanismem, který je nám obecný u lidí naší společnosti*.“ (*Les fonctions mentales*, str. 3.)

A přece pochopení těchto vztahů nás nestaví před absurdností, hledáme-li vysvětlení v náboženském symbolismu těchto vztahů. Myslím, že pak shledáme více známek shodnosti naší mentality s mentalitou primitivů než známek jejich odlišnosti. Zdá se nám, že Lévy-Bruhl uměle zdůrazňuje rozdíl a činí jej zbytečně pro nás nepřekročitelným. My se naopak snažíme, chceme-li pochopit kteroukoli věc, abychom se k ní co nejvíc přiblížili, a hledáme spíše shody věci s námi samými než rozdíly mezi věcí a námi. Lévy-Bruhl se drží příliš dobře svého pozitivismu a svého Comtea i jeho umělého dělení lidského vývoje a trvá na tomto umělém rozetnutí jednoty lidského vývoje, jednoty, již přece máme stále před očima. Je to jediné lidství, jež se vyvíjí od primitiva k civilisovanému Evropanu a Američanovi, a je to jediný člověk, který se vyvíjí od dítěte do dospělého. Dítě a primitiv jsou také „lidé“ — ačkoli tomu pozitivisti odchovaní Comtem nechtějí věřit bez výhrady. Naproti tomu dobře ukazuje geniální psycholog podvědomí Freud, že v dítěti jsou přítomny ty všechny instinkty, pudy i vyšší schopnosti duševní (potencionálně i skutečně), které má dospělý člověk. A totéž najdeme i v rozdílu primitivní a civilisované společnosti. Naše společenské celky nejsou sice nábožensky primitivní, ale přece i v našich společnostech trvají tytéž tendence, jež vládly u primitivů a je třeba vědomého progresivního úsilí, aby zase nenabýly vrchu v nejelementárnější a také pro lidstvo nejzhubnější podobě. Válečné dějinné katastrofy jsou toho důkazem. Tyto tendence, jež jsou výsledkem týchž lidských potřeb a nikoli rozdílného psychického založení, trvají, ale v progresivních společnostech jsou ovládnuty *vědomím*, jež určuje ve společenské struktuře jejich funkci směr, v němž míří k člověku a nikoli mimo něj k Bohu.

Každá symbolická fetišisace jest způsobem, kterým se společnost vrací do primitivního myšlení a jednání. A fetišisace není zjev ome-



zený jen na primitivy. Ohrožuje každou společnost, která ukládá životu v ní nepřirozené normy, normy útočící na lidský základ člověka — anebo ohrožuje společnost, která podřizuje své členy normám věčným, t. j. normám nekritisovatelným, neproměnným a neodstranitelným.

A přece se individuální aktivita uplatní i ve struktuře, kde je autorita náboženských kolektivních představ naprostá a kde nepřipouští výjimky. Právě ona absolutní normativnost náboženských kolektivních představ způsobuje, že se nutně octne ve sporu se skutečností a že se tento spor se skutečností stává pro náboženskou společnost smrtelným nebezpečím, protože se normy — absolutně platné normy náboženské — nemohou přizpůsobit žádné nové a neznámé situaci.\*) Jsou výhradně zaměřeny na konservaci nesčetněkrát opakovaných postupů a činností.

Spontanního činu, jenž by byl s to najít východisko z nebezpečné situace, není schopno leč individuum, jež se dovede zbavit — aspoň pro tuto chvíli — vlivu kolektivních představ, který připravil tuto nebezpečnou situaci.

\*) „Každá novota je podezřelá... odpor k novému se zesiluje vyzkoušenou důvěrou k předmětům a postupům posvěceným zvykem. Nesmí se dělat než to, co dělali předkové. Když tak jednáme, víme, kam dojdeme, známe mystické síly, které tu působí a čeho jsou schopny. Tento konformismus se týká i nejmenších podrobností. Vyrobené předměty zachovávají neproměnně po generace tentýž tradicionelní tvar, tutéž výzdobu: neznáme mystické důsledky, které by mohla mít sebemenší změna; je tedy nezbytné, vystříhat se jí. Zvyk řídí jako všemocný vládce každou drobnost života. Riskovat novost znamená pro primitiva riskovat život. Jeden kovář z Konga vyrobil nůž z obruče na sud podle evropského nože. Krále to pobouřilo a řekl kováři, aby nezačínal znovu, nebo že ho obžaluje ze zlého čarodějství. Výsledek práce nemůže vskutku záviset od řemeslníkovy obratnosti; musí vézet v tom, že řemeslníkovi posloužily magické síly. Každý novotář je tedy podezřelý a primitiv najde všestrannou bezpečnost a klid jen v konformismu, který dává jeho kmenu i jemu samému jistotu o všech následcích jeho činu.“ (Ch. Blondel: La mentalité primitive. Ed. Stock, Paříž 1926. Str. 114—115.)

Kolektivní vědomí se tedy utíká k individuu jako ke své záchraně — ale nikoli jako ke konkrétnímu jednotlivci, nýbrž k jednotlivci-symbolu, jež činí nositelem neviditelných sil, které mohou rozhodnout neřešitelnou situaci; kolektivní vědomí (t. j. kolektivní váhání) se objektivisuje v jedinci zase jako v náboženském symbolu a interpretuje jeho projev jako projev neviditelné síly, která vládne lidmi i věcmi. Takové individuální rozhodnutí jest aktem náboženským, při němž, jako při každé rituální akci, ztotožňuje se akce symbolu (t. j. rozhodujícího jedince) s akcí skutečnou (s rozřešením situace). Ale rozhodnutí nebo čin individua-symbolu *nesmí* být — má-li jej náboženská společnost akceptovat — činem celé a úplné reality individua, *nesmí* vzniknout jako *synthesa* jeho vědomých i podvědomých hnutí psychických, řídicích záměrné tělesné úkony, nýbrž musí pramenit z těch oblastí psychy, které se mohou uplatnit jen v *symbolech*, musí být *podvědomým projevem individuální spontaneity*.

Dovoláváme se k tomu příkladů každému známých nejen ze života primitivů, ale i z historie národů kulturních. Jde tu o hadače, věštky a věštkyně, kouzelníky-lékaře, šamany a pod. Tam, kde se činnost těchto jedinců projevuje prvotním způsobem a kde jest plodem sporu životní situace s náboženským kolektivním vědomím, jež tuto situaci neobsahuje nebo jejíž složitost neovládá, nabývá vždy formy mimo-vědomé spontanní akce individua. Jen ta slova delfské věštkyně měla osudovou moc a rozhodovala o válečném vítězství nebo porážce, nad doplutím nebo zkázou loďní výpravy, nad vinou nebo nevinou státníka nebo vojevůdce, která byla vykřikována v extatickém omámení, jako projev nevědomý a spontanní. Do stejného nebo podobného stavu nevědomého nebo polovědomého jednání se uvádějí lékaři-čarodějové, šamani, kněží, hadači primitivů a ti všichni, kteří mají nalézt prostředek obnovující zdraví, zajišťující výsledek lovu, předpovídající (a tedy symbolicky už uskutečňující) vítězství a pod. Extatické stavy „vidění“

jsou organické výsledky tělesného vyčerpání tancem,\* ) hladověním,\*\*) tělesným trýzněním, požitím omamných drog\*\*\*) a p.

\*) „Po západu slunce se koná vlastní obětní slavnost. Počíná úlitbami, obětními... zařikáváním, při nichž opětovně *kam* (t. j. čaroděj, šaman) věští... *Kam* se vydá na cestu do nadzemských výšin sedě na *púře* (púra jest duše obětovaného koně, na jehož mrtvole *kam* sedí při věštění), jak ve svých zpěvech předstírá, a postupuje od vrstvy k vrstvě... Přitom jsou jeho pohyby rychlejší a rychlejší, čím více se dostává do extase čili čím výše se dostává k nebi... Vrcholu extase dosahuje *kam*, když je na cestě do šestnácté vrstvy k Ůlgónovi. Běhá kolem obětiště, píská na píšťalu, obětuje úlitby, až se konečně dostane k cíli. Tam mu Bai-Ůlgön oznámí, zda byla oběť milostivě přijata, či ne, dostane od něho nejlepší věštby a rady... Po hovoru s Bai-Ůlgönem přijde *kam* do největší extase, až se konečně úplně zemden shroutí na zem.“ (Radlov: Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens. 6. sv. Lipsko 1866-86. — Citováno podle dr. O. Pertolda: Náboženství národů nekulturních.)

\*\*) „Přípravy pro lov želv jsou velmi složité a počínají dva měsíce před tím, než se odejde na lov. Vybere se vůdce, který je od té chvíle belaga (svatým). Úspěch podniku závisí od bdělé pečlivosti, se kterou dovede vůdce zachovávat zákon „sítě na želvy“. Žije zcela oddělen od své rodiny; není mu dovoleno jísti více než jeden nebo dva pečené banány po západu slunce. Každého večera za smrákání jde na břeh, kde se koupe na konci výběžku země, kde žijí želvy... Čas od času vhodí trochu mula-mula (magické látky, která má očarovat želvy). Zatím, co se podrobuje těmto strádáním, všichni dospělí mužové... pracují, aby zhotovili sítě.“ Guise: Wanigela river, New Guinea. (Cit. z: Lévy-Bruhl: Les fonctions mentales... str. 277.)

\*\*\*) „Jedná se o to, dovědět se, která zlá síla nebo moc ovládla nemocného... Tuto diagnosu, od níž závisí vše ostatní, nemůže určit leč schopný muž... První věc jest tedy obrátiti se na lékaře, na šamana, na čaroděje, na vymítače duchů, ať už se nazývá jakkoli; a bude první starostí tohoto, uvolí-li se k léčení, aby se uvedl do zvláštního stavu nutného k tomu, aby se spojil se silami a duchy a aby na ně vskutku mohl působiti mocí, již může vládnout. Odtud celá řada přípravných výkonů, které trvají celé hodiny anebo celou noc: půst, omámení jedy, zvláštní kostým, magické ozdoby, vzývání, tance prováděné až do úplného vyčerpání, takže nakonec

Nejedná-li se ve všech případech o to, vyřadit vědomou aktivitu individuální psychy omámením, tělesným vyčerpáním, hladověním a pod., a nahradit ji aktivitou podvědomou, jde alespoň o to, aby jí byla uvolněna cesta; řízení tělesných i psychických výkonů člověka-symbolu (čaroděje) se tu přenáší na podvědomé a nevědomé automatismy. Tyto automatismy, které po vyřazení ideomotorických center mozkových, nahrazují vědomé řízení těla a psychy řízením nevědomým, mají ovšem vliv hlavně na ty funkce, které zachovávají vyčerpaný, intoxikovaný, zemdený lidský organismus čarodějův při životě a v činnosti. Výkřiky, slova, větné útržky jsou tedy nejčastěji *náhodné* zbytky rozrušené mentální činnosti. Verše nebo vyprávění, které čaroděj přednáší, náležejí k automatismům stejného druhu, neboť jsou to výkony automatické paměti.

V tomto aspektu můžeme vykládat věštění, léčení, hádání a pod. jako *symbolisaci náhody*, té náhody, již je podrobena nevědomá činnost individuální psychy. Výkřik, slovo, věta, jež se stane orakulem, diagnosou nemoci, rozhodnutím mezi válkou a mírem, volbou vhodného času nebo prostředku k lovu — jest *náhodným* zjevem, jehož význam jest interpretován jako význam náboženského symbolu. Jedná se tu zase o *ztotožnění* symbolu a skutečnosti, již symbol zastupuje. Jako se při náboženské interpretaci pronikají ve zvláštním jednotném útvaru symbolický tanec a skutečný lov, tak se při náboženské interpretaci náhodného výkřiku šamana pronikají a vzájemně prostupují skutečné rozřešení situace lovecké, lékařské, válečné s rozřešením náhodným. Útěk k symbolu-náhodě stává se pro primitivní společnost nutným zvláště v těch případech, kde reálné ovládnutí situace není

lékař — jak se zdá — ztrácí vědomí a jest „bez sebe“. Tu se tedy děje to, co nazýváme zdvojení osobnosti. Stává se vznětlivým ke všemu, co jej obklopuje, ale naproti tomu cítí se přenesen do nehmotného a neviditelného světa duchů, anebo dostává se aspoň do spojení s nimi. V tu chvíli rozpozná nemoc intuitivně a tedy také neomylně: nemocný a jeho okolí v to slepě věří.“ (L. Lévy-Bruhl: Les fonctions mentales, str. 308.)

pro primitivy možné. Tak na př. jsou ochotni tibetští kmenové vydržet celé kláštery mnichů, aby jim přivolali — t. j. aby symbolicky ovládli — déšť.

Je v samé povaze náhodného řešení situace, že se může stát řešením skutečným. Zvláště takové náhodné orakulum, při němž jde o rozhodnutí mezi *dvěma* možnostmi: padneš v boji? — nepadneš v boji? může se shodnout se skutečným výsledkem situace. Náhodná volba doby pro lov, náhodná volba léčivého prostředku má menší naději na to stát se skutečně vhodnou dobou a skutečně léčivým prostředkem. Ale ani tu není možnost vyloučena. V tom se liší rituální hadačství, léčení atp. od jiných rituálních akcí — na př. od oběti, při níž se symbolická akce nemůže nikdy stát akcí skutečnou, t. j. při níž nemůže *nikdy* na př. zabít a spálení dobytčete na oltáři být současně už šťastným výsledkem válečné výpravy atp. (Pokračování.)

## Ivan Michajlovič Moskvín

S. Durylin

Když se Ivana Michajloviče Moskvína tázali, kde bere on, starší člověk, sílu k tomu, aby tak malebně a jasně, s takovou uchvacující bodrostí a s tak mladou smělostí prožíval a procíťoval postavu zbesilého hýřila Chlynova, odpovídal:

„Já má totiž hrozně rád zpěv a v „Horkém srdci“ vyjíždím na lo-diče a zpívám při tom překrásnou ruskou písničku: „Kalinečka“. A po každé, když ji ve hře slyším, dostávám dobrou náladu a chce se mi tvořit radostně a směle.“

Vzpomínám si, jak jiná národní píseň nutila Moskvína tvořit stejně „radostně a směle“, ač jinak než v „Horkém srdci“. Bylo to v krčmenní scéně v Puškinově Borisu Godunovi. Na zkouškách se ta scéna dařila jakž takž, když však Varlaam - Moskvín při představení zanotoval v krčmě u korbele zeleného moku „Mladý řeholník se mnichem stal“, tu náhle kamsi zmizelo divadlo i herec a odkudsi to zaválo opravdovou starobyilou Rusí, jejími širokými prostory, jejími neklidnými větry, jež unášejí „dobré mládence“ po pustých polích; zaválo to smělym udatenstvím, a co víc — velikým steskem. Říká se: „Z písne slůvko neubereš“, ale z téhle písne se nedal ubrat ani zvuk: celý tulák Varlaam a s ním celá „tulácká Rus“ byla v té písni.

Narodil se v Moskvě 18. června 1874 uprostřed staré a nové Moskvy v jednom domě na Iljince.

Starou Moskvu starobylých chrámů, zamklých zámků, strážních věží, historickou Moskvu, jež odolala Tatarům a Polákům, národní Moskvu, sežehnutou slavným požárem z roku 1812, znal a miloval Moskvín od ranného dětství. A když měl o mnoho let později vstoupit — po prvé v historii ruského divadla — jako car Fjodor do komnat

vůle a touha, ale kde se předpokládá — jako pro působení kýčem — jenom „člověk vůbec“, t. j. člověk bez názoru, bez určité lidské touhy, jež by ho právě situovala a konkretisovala v dnešku a v naléhavých problémech času a této společnosti.

Obě tendence, obě programová zaměření se vyskytují v pražském i českém divadelnictví — i když jsou u určitých umělců různé pomíšeny. Jde o to, aby tato programová zaměření se krystalisovala i v umělecké tvorbě i u vnímajících. Jde o to, aby si jich *byli vědomí* i umělci diváci posuzovatelé. Jen pak bude náš boj o divadelní pokrok nenáhodným, ale svého cíle vědomým pokrokem, t. j. *skutečným pokrokem*.

Chci říci, že mohu zatím být spokojen tím, jak se český divák a pokrokový český posuzovatel osvědčil při tomto mém programu. Myslím, že jsem v Národním divadle provedl důkaz o řešitelnosti tohoto obtížného problému, jak udržet českého klasického dramatika na repertoáru, jak z něj učinit předmět aktivního diváckého zájmu. Tylův „Jan Hus“ se stal kmenovou repertoární hrou Národního divadla, která docílila v této sezóně největšího počtu repris před všemi ostatními, ne málo úspěšnými našimi hrami. „Pražský žid“, jenž byl — podle rčení jednoho z kritiků — vytažen ze zaprášených archivů, aby do nich zase brzy zapadl, jako prý zapadal vždy po 2 nebo 6 reprisách, dostihuje už v této sezóně 30 repris a usvědčuje tak onoho posuzovatele z trapného neporozumění hře, diváctvu i umění.

Mohu být tedy spokojen tím, že i tehdy, když jsem se záměrně vzdal vší námětové oslnivosti a soustředil se na službu českému dramatickému básnictví a jeho pokrokovým tendencím, byl jsem spojen porozuměním s tím pražským a českým diváctvem, které v divadle hledá uspokojení celého člověka a nikoli jen uskopojení zapomínajícího a polo-uspaného občánka bez vůle a bez určení.

Jindřich Honzl

23. VI. 1946.

## Nebezpečná spojení

Studie o symbolismu rituálním a divadelním.

Jindřich Honzl

(Pokračování.)

V životě primitivů — i v atavistických přežitcích současného života — uplatňuje se symbolisace (fetišizace) náhodné myšlenky nebo náhodného činu, z nichž se stávají myšlenky nebo skutky prorocké nebo osudové, i při jednodušších způsobech hádání nebo věštění, než jsou ty, které předpokládají rozrušení vědomé duševní činnosti jednotlivců-symbolů: proroků, čarodějů, lékařů atp. Hádá se z každého náhodného seskupení osob, zvířat nebo předmětů. Čaroděj rozhodí lastury, kaménky, písek, mouku, uměle vyřezaná dřívka, aby uhádl z útvarů, seskupení a ze vztahů věcí osudové rozhodnutí.

Hadačství, které trvalo ve vyvinutějších společnostech — na př. v antickém Řecku a v Římě — zůstávalo stále rituálním aktem a náboženská symboličnost jeho byla zachována, aby nepozbyla fetišisující opory v kolektivním vědomí. Osudové nebo prorocké jsou i tu náhody-symboly. Vysocí státní úředníci (auguři) rozhodují o nejzávažnějších událostech státních (o válce a míru, o přijetí konsula do úřadu atp.) podle toho, zda zobala dobře nebo špatně posvátná kuřata, podle toho, jak byly uspořádány vnitřnosti obětovaného zvířete, kam létli ptáci atd. Za hadačskou oponou rituální akce rozhoduje se záměrně, rozvažujícím úsudkem, ale rozhodnutí by ztratilo společenský souhlas, kdyby nezůstalo nábožensky symbolickým a kdyby pozbylo opory náboženských kolektivních představ. Aby jím zůstalo, musilo být — nebylo-li fetišisací náhody-symbolu — symbolickým aspoň tím, že bylo učiněno *jednotlivcem - symbolem*.

Tyto jedince-symboly vybírá ze svého středu primitivní společnost podle *přirozených* předpokladů jejich schopností, nebo je k tomu *vy-*

chovává dlouhou a trýznivou výchovou. Ve vyvinutějších společnostech je jedinec-symbol, na nějž jsou vloženy společenské funkce, jež nemůže vykonávat společnost jako celek, určen náhodami. Zfetišisovanou náhodou je každý způsob rodové posloupnosti, ať už je podle této posloupnosti vykonavatelem společenských funkcí (držitelem úřadu) celý rod nebo jen prvorozenec. Náhodnost této posloupnosti nevylučuje zase — jako každé náhodné řešení — i skutečnou oprávněnost k vykonávání společenské funkce. Mimo to se i tu zfetišisovaný rod nebo rodina stará, aby tuhou výchovou získali potomci žádoucí schopnosti.

O vybírání jedinců-symbolů v primitivních společnostech praví Lévy-Bruhl: „Přístup do funkce čarodějů a lékařů nebo šamanů je vyhrazen vybraným jedincům, kteří jsou „povoláni“. (Les fonctions mentales. Str. 417.) Co to znamená pro primitivní společnost „být povolán“ na funkci šamana, o tom poučuje nás Radlov v citované knize. „Podle líčení Radlovova člověk, určený jeho předky za kama (čaroděje) pocítí najednou ve svých údech zesláblost a vysílenost, což se projevuje silným třesením. Přijde na něho silné, nepřirozené zívání, na prsou cítí velký tlak, nutí ho to náhle vyřájeti silně neartikulované zvuky, zimnice jím třese, koulí očima, náhle vyskočí a otáčí se v kruhu jako posedlý. Konečně se spocen svalí na zem a svíjí se na zemi v křečích a epileptických záchvatech. Jeho údy jsou bez citu... Tyto záchvaty se stupňují a zesilují, až konečně člověk posedlý touto nemocí — již někteří Evropané říkají „mongolská nemoc“ — chopí se šamanského bubnu a počne provádět šamanské obřady“. (Cit. podle dr. O. Pertolda: Náboženství národů nekulturních. Str. 66.). Epileptické záchvaty tu jsou předpokladem pro to uvolnění psychické aktivity podvědomí, která se vyjadřuje v symbolech, a již je třeba náboženskému symbolismu kolektivních představ. Vedle přirozených předpokladů pro funkce šamana, čaroděje atp. — jimiž jsou vedle duševních nemocí i duševní schopnosti, na př. veliká paměť pro obsáhlá rituální zaklínadla, nebo bohatá slovní, pohybová, taneční fantasmie a pod. — jest předpokladem pro šamanství i výběr jednotlivců-mladíků, který

řídí starý šaman, čaroděj, lékař atd. a přísná, ba krutá jejich životospráva, stejně přísná výchova a neméně kruté zkoušky.

„V době puberty procházejí (mladíci určení k šamanství, čarodějsví, lékařství) zkouškami uloženými všem mladým mužům; aby se stali schopnými zastávat důležité funkce, jež jim budou svěřeny, musí se mimo to podříditi pod dozorem svých učitelů čarodějů nebo šamanů opětnému noviciátu, který trvá měsíce i leta... Za přípravy nepopřeje se kandidátům odpočinku... jsou nuceni státi nebo choditi až do úplného vyčerpání, že takřka nevědí, co se s nimi děje. Nedovolí se jim vypít ani kapku vody, ani cokoli pojísti. Vskutku, jsou ohlušení, omámeni.“ (Cit. z Lévy-Bruhla: Les fonctions mentales. Str. 417.)

Cestovatelé a vědci nenalézají ve způsobech výchovy k šamanství než ony nápadné prostředky tělesného trýznění. Ale výchova k šamanství, kterému jsou přece svěřovány důležité funkce společenské, omezuje se na ony kruté nápadnosti jistě jen pro oči a sluch bílých cizinců. Většinou se tu nevidí účel a smysl těchto způsobů a proto zůstávají nepozorovány i ostatní stránky výchovy. Nemůže být přece cílem této výchovy — třeba i neuvědomělým cílem — než to, co se na ní žádá: poznání člověka, jeho pocítění, t. j. uvědomění si jeho potřeb a jeho touh, těch potřeb a tužeb, pro něž kolektivní vědomí nenachází prostředky, aby je uspokojilo.

Na důkaz toho uvedme výklad, který učinil kterýsi tibetský lama cestovatele A. David-Neelové: „Jeden lama řekl, že úlohou učitele „Přímé cesty“ je v první řadě řídit vzdělání úhoru. Musí pobízeti žáka, aby se zbavil všech přesvědčení, představ, nabytých zvyků i vrozených sklonů, jejichž původ se ztrácí v dávnověku. Ve vážnosti jsou zvláště dvě cvičení, směřující k dosažení úplné „emancipace“. Jedním je bedlivé pozorování ustavičného pohybu ducha, bez jakékoli snahy překážeti mu. Druhým je naopak zastavování se toulajícího se ducha a jeho ustálení, aby se myšlenky soustředily na jediný předmět.“ (A. David-Neelová: Mystikové a magové v Tibetě. Překlad a zpracování J. Vičara. Unie, Praha 1934.)



Je to ovšem případ a způsob výchovy budhistického maga z tibetského kmene, jež nelze nazvat „primitivním“ ve významu primitivnosti kmenů australských nebo středoafriických, ale je to způsob výchovy maga ve společenském celku řízeném *nábožensky*. A to je pro náš případ rozhodující. Neboť nám jde o poměr šamana, čaroděje, lékaře, mága ke společenskému celku, pro něž je osobou-symbolem. Také na lamovi se bude žádat, aby odvrátil nemoce, pohromy, aby přivolal déšť a úrodu jako na šamanech primitivů. Všimneme-li si dobře, je podle sdělení lamova úlohou této výchovy opak toho, co je nezbytné při výchově prostého člena kmene. Platí-li pro tohoto bezvýhradná poslušnost všem zděděným kolektivním představám, jest naopak předpokladem výchovy maga umět zbavovat se všech kolektivních představ, „jejichž původ se ztrácí v dávnověkosti“ a získávat spontaneitu vlastního uvědomování („pozorování ustavičného pohybu ducha, bez jakékoli snahy překážeti mu“). Nejzajímavější je protiklad psychického uvolňování a psychického soustředění, které se vysvětluje takto: „... pozoruje se libovolný předmět, myšlenky se soustředí jen na něj do té míry, že člověk nevnímá nic jiného, ani nemá představy jiné věci. Ztrácí se pomenáhlou pojem (rozuměj: představu, pozn. J. H.) své osobnosti, vezme na sebe osobnost představovaného předmětu. A tak ten, kdo si vybere jako předmět pozorování nějaký strom, zapomene na svou lidskou osobnost, *ucítí* svůj peň, větve, život skrytý v kořenech, stoupání mízy atd. Potom, stav se jako strom subjektem, *musí pozorovat nějakou lidskou bytost*... dívá se na něj (t. j. na objekt-člověka, pozn. J. H.) a zkoumá jej podrobně.“ (Mystikové a magové. Str. 154.)

Budhistický základ těchto názorů je ovšem zřejmý z každé věty — i při žurnalistické nepřesnosti zprávy. Ale přesto vyjadřuje něco, co je společné všem učeníům mystiků, magů, šamanů, čarodějů a ost. Je to snaha — a z ní vyplývající hledání metody — dosáhnout poznání a pocítění světa a člověka způsobem protikladným tomu, který je sourodý způsobu poznání, jež poskytují a řídí kolektivní představy. Vyplývá z povahy kolektivních představ, že existují jako ty obsahy lid-

ského vědomí, které lze přenést na ostatní, které lze s ostatními sdělit. Sama řeč, jež tvoří nejhlavnější část kolektivního vědomí, je *prostředkem a způsobem sdělení*. Odpoutá-li se vskutku psychická aktivita od vlivů zděděných a sdělených představ, žije tím, co je „nesdělitelné“, co je „tajemství“ individuální psychy a jejího vlastního, přirozeného základu.

Ovšem, že se sdělují i mystici. Jejich sdělení musí hledat — protože jim nepostačují *kolektivní znaky* řeči nebo zobrazení — nové, zcela individuální a tedy kolektivně nesrozumitelné symboly jako prostředky sdělení, nebo používat kolektivních sdělovacích forem způsobem, jež je zcela transformuje. Mystické sdělení činí nositelem symbolického významu na př. intonaci věty právě proto, že je to útvar, který postrádá pro svou znakovost opory v kolektivním vědomí. Působivost větné intonace na interpretační schopnosti posluchače spočívá v tom, že intonace symbolisuje široké významové oblasti, a to oblasti emocionální, — na př. oblast: velebného, nebo smutného, nebo veselého, nebo jásavého atp. — a uvolňuje tak možnosti pro významy, *zcela individuální*. Stejnou působivost na interpretační schopnosti má také na př. její soustředění na *rytmickou organizaci* větného sdělení. Mystici záměrně také používají prostředků, které *rozrušují* kolektivní interpretační konvence. Takovým rozrušováním, které zbavuje větné sdělení jeho významu, jest na př. mnohonásobné opakování těchže vět nebo těchže slov, které se děje při opakovaných invokacích, při zaklínání, ale hlavně při modlitbě. Toto rozrušení je předpokladem pro to, aby slova a věty mohly nabýt pro individuum *kteréhokoli významu*. Konečně se může stát i racionální v jednotlivostech konvenční způsob sdělení sdělením mystickým tím, že se dovolává individuální interpretace nikoli ve svých částech a ve své racionální, konvenční syntaxi, ale tím, že se individuálně interpretuje *jakožto celek*. Zvláště tehdy, vyústí-li nějaké prosté sdělení v absurdní pointu, nebo je-li použito v situaci, vzhledem k níž se musí jevit absurdním, podněcují se posluchačovy individuální schopnosti interpretační a sdělení se

interpretuje symbolicky tak, aby nabylo shody s absurdní pointou nebo s absurdní situací (což je interpretace racionální) — anebo se sdělení interpretuje tak symbolicky, aby symboly odpovídaly podvědomým touhám vykladače (což je interpretace iracionální.)

Mystické sdělení používá krátce všech způsobů, jež vynalézalo a jímž si posloužilo umění básnické — zvláště básnictví symbolické a jeho dědici v jejich snaze vyjmout sdělení z netvořivé ztrnulosti kolektivních duševních obsahů a učinit je nositelem tvůrčí individuální spontaneity, jejího tajemného, nesdělitelného přirozeného základu.

Vrátíme-li se od umění básnického zase k náboženství, shledáme, že symboličnost náboženského mysticismu uplatňuje se opět zvláštním druhem *ztotožnění*, které básnické umění s náboženstvím nesdílí. Symbolické sdělení náboženského mystika jest interpretováno vyznačavcem jako sdělení *skutečné*, tak jako se pokládá za skutečné extatické vyprávění čaroděje *kamana* o tom, že vystoupil do šestnácté vrstvy nebes k Bai-Ülgönovi. Ale přece — i při tomto náboženském ztotožňování nebo při záměně symbolu za skutečnost jest vytržení mystikovo příležitostí a prostředkem pro uplatnění individua ve struktuře, v níž se mohou uplatňovat záměrně a uvědoměle jen touhy a představy kolektivní.

Ukázali jsme na to při hadačství, že řešení situace, které hadačství podává, je řešení náhodné a že právě proto se může stát i řešením skutečným. Také symboličnost slovního sdělení je náhodná a může proto náhodně sdělit i skutečnost. Ale nemusí být ponecháno náhodě „vysokých čísel“ (t. j. velmi častému opakování případu), aby se náhodnost symbolického řešení přiblížila řešení skutečnému. Existují metody, které dovedou v náhodách odkrývat kausální nutnost (viz na př. zmíněný zákon vysokých čísel) a existují také metody, které dovedou v náhodných symbolech slovního sdělení odkrývat sdělení skutečná. To, čemu říkáme psychanalýza, jest metoda, která dovede v náhodné symboličnosti niterného dění nalézt skutečné obsahy dění kausálního, a která tedy dovede podvědomou iracionalitu niterného dění při-

blížit racionalitě jeho uvědomění. Předpokladem pro to, aby tento dialektický zvrát nastal, jest, aby niterné dění bylo proudem podvědomé spontaneity, aby vyvěralo z iracionálního základu přirozenosti individua. Psychanalyticky lze tedy interpretovat jen na př. spontánní činnost *smu*, podvědomost „*chybného výkonu*“ a těch iracionálních činností individuálního nitra, kterými se tak geniálně zabýval objevitel psychanalýzy S. Freud.

Všimneme-li si dobře zprávy A. David-Neelové o výchově tibetských lamů, nalezneme v ní prvky té metody, která vznikla na přelomu tohoto století jako vrcholný objev moderní vědy o duši. Výchově tibetských lamů jde o to, „pozorovati ustavičný pohyb vlastního ducha, bez jakékoli snahy překážeti mu“, a vedle toho se žáci cvičí v tom, aby dovedli soustředit dokonale — jak nejdokonaleji je to vůbec možno — pozornost na předmět vnějšího světa a aby dovedli tak soustředěně pozorovat člověka. Pozorování spontaneity vlastního nitra i kausalitu vnějšího světa rozvíjí rovnovážně učednickovo vědomí. Má-li vědomí do sebe pojmout skutečnost v její nejpřirozenější podobě, má k tomu výchova „přímé cesty“ spolehlivý methodický základ. Je tedy zřejmo, že výchova lamaistických magů není bez reálného podkladu a že její cíl, o kterém jsme mluvili výše a jímž nemůže být než poznání a pocítění skutečného člověka v jeho nejpřirozenějších funkcích, nalezl směr, ve kterém se musí brát každá věda o nitru člověka. Není vinou tohoto správného zaměření, že se vědění lamaistů nedostane leč k prvním krokům skutečného vědění, ale je vinou mysticky náboženského zaměření, že zůstává v bludném kruhu svých symbolických představ a nesdělitelných citů. „Pozorování ustavičného pohybu vlastního ducha“ a soustředění pozorování vnějšího světa zůstává neplodným, pokud stačí samo sobě, pokud se ohradí svou „nesdělitelností“, pokud nalézá v náhodných obrazech a představách, které se v nitru lamově vynořují, poslední důvod pozorování sebe i světa. Pochopení a poznání nutnosti (kausalitu), z níž představy nitra pramení, zůstanou mystikům provždy nedostupné.

Nábožensky neplodným zůstane pozorování lamovo tehdy a proto, že se lama mystik spokojuje s pozorováním symbolu - představy, již se projevuje vlastní nitro a že se spokojuje existencí náhodného vjemu vnějšího světa, ale je neplodným, protože je *náboženským*, že symboly vlastního nitra zaměňuje a vydává za skutečnosti vnějšího světa, a že bere stromu, který pozoruje, skutečnost tím, že jej činí symbolem vlastních představ a touh tak, že jej odhmotňuje a že zbavuje strom všech těch jeho reálných vlastností, které se nějak a něčím neshodují s představami a touhami lamy- pozorovatele, že strom ztotožňuje s těmi svými představami a touhami.

Nejen z bludného kruhu kolektivních představ, ale ani z bludného kruhu individuálních představ není v náboženské struktuře východiska. Náboženské myšlení a jednání se nemůže dostat ke skutečnosti, ani když se spoléhá na trvalost a neměnnost kolektivních představ, a není pro ně východiska ke skutečnosti, ani když se utíká v některém neřešitelném sporu k proměnlivosti a náhodné nestálosti představ individuálních.

Individuum může se uplatnit v náboženské společenské struktuře jen jako symbol a jen v té činnosti, která je vcelku nebo aspoň v některé své části symbolická. Může se tedy uplatňovat jako element *potlačený*. Kolektivní vědomí náboženské nemůže přijmout individuum v jeho konkrétní, mnohostranné skutečnosti a individuum nemůže se tedy jako celek rozvinout po všech stránkách svých přirozených potřeb a přirozených schopností. Uplatňuje-li se někdy individuum v náboženské společenské struktuře, děje se tak nikoli ze spontánní a přirozené potřeby individua, ale jen tehdy, má-li toho zapotřebí náboženský společenský celek, octnou-li se kolektivní náboženské představy se skutečností ve sporu, z něž nenacházejí východiska. Ale i tehdy není pomoc individua společnosti *skutečná*, ale jen *symbolická*, neboť individuum se může uplatňovat jen těmi psychickými schopnostmi, které se exteriorisují symbolicky nebo těmi, které umějí symboly vytvářet (fantasie). Není to tedy *vědomí* individua, které tu slouží společnosti,

ale jen jeho podvědomí nebo polovědomí nebo jeho schopnosti vytvářet symboly. Individuum vědomé samo sebe a vědomé zpracovávající údaje o vnějším světě, je z náboženské společnosti vždy vyloučeno. Nalezneme mezi vlivnými a vládnoucími osobnostmi náboženské společnosti šílence a idioty, nalezneme tu lidi, jimž sebetrýznění, nemoce nebo náboženské úkony berou všechny duševní schopnosti a činí z nich sebe nevědomé živočichy, ale nenalzáme v náboženských společenských strukturách takové vlivné a vládnoucí jedince, jejichž harmonicky vyvinuté schopnosti tělesné i duševní by z nich mohly činit vzory lidské dokonalosti. Klasické Řecko, jež takové jedince mělo, *nebylo nábožensky* řízenou společností. Poukázali jsme již na to, že řecká společnost tvořila strukturu *politickou* (v pravém významu řeckého slova polis = městská obec) a že tam tato složka měla vedoucí úlohu před složkou náboženskou. Mimo to je třeba uvědomiti si skutečnost, že náboženství klasického Řecka a jeho mythologie zaujímá tak výjimečné a významné místo mezi mythologiemi všech ostatních národů a věků, ne proto, že se tato mythologie liší od všech ostatních svými náměty, které jsou téměř pro všechno evropské lidstvo stejné, ale že se liší svým *zaměřením*. Smyslem řeckého náboženství je krásný, dokonalý, uměřený člověk, a tohoto člověka promítá řecké kolektivní vědomí do svých bohů. Smysl řeckého *občanství*, jehož částí byla řecká mythologie, nemůže být proto námitkou proti tvrzení, že *náboženská* struktura nutně deformuje individuum a že je přijímá jen jako symbol, jako prvek potlačený.

(Ukončení první části studie.)



## Symbol náboženský a divadelní

Pokračování stati „Nebezpečná spojení“

Učinit z člověka náboženský symbol znamená *rozdělit* jej, uměle rozdějit jeho konkrétní jednotu. Tak jako je rozdělen fetiš na vlastnosti pro symboličnost relativní a pro symboličnost irelevantní, tak se rozpadá i člověk-symbol na část, jež je pro symbolickou interpretaci nutná a nepostradatelná, a na část, jež je pro interpretaci náhodná a postradatelná. Pro symbolickou interpretaci primitivů jest irelevantní každý počín šamana, čaroděje-lékaře, kterému by nepředcházelo vzývání, tanec, hladovění, sebetryznění, sebeomámení atp. Tím se pro primitiva stává nevýznamnou většina vědomých počínů a interpretační pozornost upoutávají počiny mimovědomé, které mohou plynout z instinktivních a pudových automatismů, nebo automatismů zvykových — ale které mohou také vzniknout jako symbolické exteriorisace individuálních představ a přání, jež byly zatlačeny do podvědomí censurou kolektivních představ. Není bez významu, že v hadačských praktikách hrál vždy důležitou roli *sen*. Hadači byli první, kteří těžili z jeho symbolismu. Ale náboženská interpretace snů nemohla proniknout ke skutečnému významu snů, neboť viděla ve sněných událostech události *skutečné*, nejčastěji ty, které skrývá budoucnost, nebo ty, jež utajila minulost. Ztotožnění, jehož se dopouštělo náboženské vykladačství, je ztotožněním manifestačního obsahu snu a skutečnosti, takže latentní obsah snu zůstával provždy skryt — a nemohl se ve výkladu objevit leč náhodně. Náboženské vykladačství neodděluje symbol a význam, ale odděluje ze symbolické představy (nebo ze symbolické skutečnosti, předmětu, osoby) některé části, jež upoutávají vykladačskou pozornost, ztotožní je se skutečností (učiní je nositelem skutečného významu, nositelem božské

síly, učiní je událostí, jež se stala nebo stane) — a ostatní části symbolu zatlačí pod práh pozornosti, i pod práh vědomí. Toto rozdělování symbolické představy, předmětu nebo osoby na části pro výklad relevantní, uvědomované a na části pro výklad irelevantní, neuvědomované, zatlačované — jest charakteristickým náboženským rozdělením, jež nalézáme při každé rituální akci. A protože pro náboženské vnímání může být symbolickou každá skutečnost, neboť Bůh se může projevit kteroukoli její částí,\* ) jest toto rozdělování skutečnosti (nejen tělesné, ale i psychické) také základní charakteristickou vlastností každého náboženského vnímání, všech náboženských výkladů, všech jeho soustav kultických, theologických, mravních, společenských a j. Náboženství rozdělilo jednotu člověka na hříšné tělo a božskou duši, jednotu světa rozdělilo na božské nebe a d'ábelské peklo (mezi oběma se bludně kymácí tento šálivý svět), myšlení člověka rozdělilo na pokoušení d'ábla a zjevování Boha, lidstvo rozdělilo na nepokřtěné, určené zkáze a na pokřtěné, určené pro život věčný atd.

U primitivů je příkladem toho rozdělování náboženského symbolu na př. fakt, že označení předmětu kresbou jej může učinit nositelem nebo sídlem neviditelné síly, nebo jej může postavit pod její ochrannou moc. Totéž, co je pro předmět-symbol kresba, jest pro člověka-symbol maska nebo kostým. Taneční masky šamanů i jejich kostymy jsou právě tak, jako jejich tetování nebo pokrývání těla kresbami nepostradatelnými a nutnými součástmi každé pravé a působivé rituální akce.

V křesťanském kultu můžeme ocenit důležitost, kterou mělo a má pro člověka-symbol (jímž je v křesťanském kultu kněz) rozdělení na vlastnosti relevantní a irelevantní, podle důležitosti sporů o tom, které to jsou knězovy vlastnosti, jež rozhodují o pravosti a účinnosti svátosti, jež jsou jím udělovány. Podstatou sporu, který vedl učený theolog Petr d'Ailly s Mistrem Janem Husem před koncilem kostnickým, tvořilo

\*) „Smyslový symbolism, který nám činí pochopitelnou přírodu, není nic jiného než vizuální Jazyk Autora Přírody“ (F. Pelikán: Výklad o Berkeleyovi. Fikcionalism. Str. 62).

tvrzení Husovo z traktátu proti Pálčovi: „Jestliže papež nebo kněz jest v hříchu smrtelném, nepřepodstatňuje, nesvětí aniž křtí“. Hus, aby se před koncilem ochránil, omezil strohost tvrzení tím, že vysvětloval, že takový papež nebo kněz neuděluje svátosti *hodně*, ale *nehodně*.

Křesťanský rituál a jeho theologičtí obhájci musili trvati při hájení *náboženského* stanoviska na takové symboličnosti knězovy a papežovy osoby, která *oddělila* přesně jeho symbolicky relevantní funkce od funkcí pro náboženskou symboličnost irelevantní. *Osobní vlastnosti kněze*, jeho příkladný život, anebo naproti tomu jeho ničemnost, jsou pro mši svatou, již ten kněz slouží, nebo pro svátosti, které kněz uděluje, *bezvýznamné*. Významným jest obecné vědomí o tom, že onen člověk jest knězem (že byl posvěcen a uveden v úřad), významným jest způsob obřadu, slova, jichž kněz užil, roucho, které oblékl — významným není, že kněz jest obžerný, smilný, lakomý — anebo že jest střidmý, cudný a laskavý. Jednota člověka, jednota jeho konkrétní reality a jeho významu, lidská jednota, již se snažil Hus obhájit, chtěje při tom zůstat na půdě křesťanské theologie a křesťanského kultu, je nesourodá nejen s katolickým náboženstvím — ale s každým náboženstvím vůbec.

Spor Husův s koncillem jest sporem individua a jeho přirozenosti s nepřirozeností norem, ukládaných náboženskými kolektivními představami společenskému i individuálnímu myšlení a jednání. Spor Husův byl příznakem obrozování (renaissance), jež mohlo vzniknout tehdy, pocítilo-li individuum, že spor skutečnosti s kolektivním způsobem myšlení, jež vládne společenským zřízením, jest sporem nebezpečným a smrtelným, sporem, který musí přivést dříve či později společnost (nejen individuum) k rozkladu a zhoubě. Jedině tehdy může položit individuum svůj vlastní spontánní způsob myšlení a jednání na váhu bez ohledu na trvání své vlastní existence (bez ohledu na sebeobětování, jež z toho sporu nutně plyne) v přesvědčení, že svým myšlením vyváží odvěké myšlení a jednání celých pokolení a jediné tehdy ukáže jazýček vah dějinného vývoje směrem ke spontaneitě individuálního myšlení, dostoupí-li spor kolektivních představ se skutečností takové

ostrosti, že společnost je ohrožena; v těch dobách ukazuje se také organisující síla kolektivních představ pro společnost silou *desorganisující*.

Vystoupení Husovo bylo významným dějinným faktem, jeho upálení bylo událostí, která obracela celý směr vývoje a rozdělovala dějinné epochy. I před Husem, i po Husovi byly upáleny tisíce lidí žalovaných církví z podobných nebo těchže kacířství a přece nemůže být jejich obětem přikládán tentýž význam, který nalzáme v upálení Husově. Učení, které Hus vykládal, tvrzení, jichž se dovolával, byla-li napsána nebo byla hlášána již desítky let před ním. Výklady Occamovy, Duns Scota, Jana z Jandunu i j. theologů, a hlavně spisy Viclefovy, obsahovaly tytéž nebo mnohem ostřejší odmítnutí transsubstanciace, obediencie papežské a neúčinnosti svátostí, než jak je formuloval sám Hus. Historikové, kteří poznávají tyto skutečnosti a nepoznávají skutečný význam Husův, nechápou, proč je třeba vyzdvihnout Husa nad ty pařížské profesory theologie, s nimiž má Hus společný odpor k protismyslnému výkladu transsubstanciace nebo jiným theologickým dogmatům a proč je třeba jeho význam vyzdvihnout i nad Viclefa, z něž přece Hus čerpal všechny racionální důvody svého vystoupení. Stejně, nebo podobně, jako tito historici nedojdou nikdy k pochopení významu Husova, tak jej také nepostihnou ti filosofové, kteří chtěli nebo chtějí dokázat, že význam Husův je problémem mravním (Masaryk) a že ozvěna jeho činu ve světě jest ohlasem, které musí vzbudit každé mravní jednání, podřizující existenci i vlastní život nesmluvnosti a vznešenosti mravní normy, již člověk má následovat. Pro tyto filosofy nemá náboženský theologický spor Husův o pravověrnost žádný skutečný význam, a hádání o transsubstanciaci je jim nesmyslným, pro dnešek překonaným thematem, v jehož absurdních formách není vůbec obsahu. Obsah hledají v mravním postoji Husově, v jeho příkladném životě, v jeho apoštolské chudobě, v jeho oddanosti učitelské a buditelské práci a p.

Ani oni historikové, ani tito filosofové nás nemohou přivést k pochopení skutečného Husova významu pro dějiny. Jest třeba vynaložit

skutečné interpretační úsilí na pochopení významu, který má i pro nás spor o symbolické náměty, o něž šlo před koncilem kostnickým. I pro nás je věc Husova, t. j. věc *jednoty* reality člověka a jeho společenského významu stále aktuálním problémem. Theologický spor, uděluje-li kněz svátosti hodně nebo nehodně, je středověkým symbolem našeho sporu o shodu konkrétní přirozenosti člověka a jeho společenské funkce (jeho úřadu a pod.). Husův spor o transsubstanciaci, který se jevil i Masarykovi sporem absurdním, je přece naším sporem, který nebude rozhodnut do té doby, než budou platonské idey zbaveny všeho transcendentna, do něhož je stále promítají atavismy náboženského myšlení a než bude každá věc zbavena transcendentnosti kantovské „Ding an sich“, na níž budují některé filosofie své soustavy. Je třeba skutečně podniknout interpretaci kostnických událostí i myšlenek, jež na nich spolupůsobily, abychom shledali, že, právě tak jako u primitivů, i v Kostnici byly při práci tendence, jež jsou tendencemi každé lidské přirozenosti a k jejichž ovládnutí není jiné cesty než jejich uvědomění a poznání jejich kauzalit.

Skutečný význam Husův se nám potom musí jevit jako *příklad vědomého a záměrného spojení vlastní existence, veškeré reality svého já se společenským významem, t. j. s učením Ježíšovým, ve kterém poznával Hus sílu, která je schopna organisovat společnost ve shodě s racionálním poznáním a ve shodě s přirozeností každého člověka.\**) Vý-

\*) Čin Husův by zůstal jen mravním činem, kdyby se jím Hus rozhodoval, jak se podřídí a pokud se nepodřídí obecným a trvalým mravním normám. Obecné normy mravnosti byly v době Husově normami církevními. Uspořádávaly vztah jedince (kněze i věřícího) ke všem ostatním kněžím a věřícím tak, aby jedinec nenarážel při volbě prostředků, kterými se v životě uplatňoval, na zákazy a aby si posloužil ke svému prospěchu věcmi dovolenými. Hus však odmítal i věci, které církev dovozovala... jako nemravné. Odmítal tedy církevní mravnost, neuznával papeže jako rozhodčího, neuznával kněží jako prostředníků mezi věřícími a Bohem a p. Ale k takovému odmítnutí mravní soustavy církevní, k tomu už nemohlo Husovi stačit jen mravní stanovisko. Hus musil hledat oprávnění k tomu, aby popřel církevní mravnost

znam Husův spočívá v tom, že odhadl rozklad, který ohrožoval středověkou společenskou strukturu po vzniku papežského schismatu, končícího existencí tří papežů a Husův význam spočívá také v tom, že na sebe dal působit smrtícími protiklady společenských poměrů, za nichž se

v něčem, co bylo *nad* touto mravností, v tom, co dávalo církvi moc tvořit vůbec nějakou mravní soustavu, musil je hledat v *základě*, na němž celá církev stála a který opodstatňoval nejen mravnost, ale *vše*, čím se církev ve světě uplatňovala — musil je hledat v církevní interpretaci světa, v jejím *náboženství*. A tady Hus nasadil své reformní úsilí. Hus neukazuje, že špatní kněží se neřídí dobrými církevními normami, Hus ukazuje, že církevní normy jsou špatné a že jsou špatné proto, že církev jimi opouští *náboženský základ*, na němž vše stojí, že jimi opouští *učení Ježíšovo*, že toto učení zkazila a zatemnila. A nelze začít u mravnosti, ale je nutno podle Husa začít u *náboženského učení*, je nutno se odvolat od papeže k Ježíšovi.

Je to záměna stanoviska, prohlásí-li Masaryk Husa za mravního reformátora a vidí-li jeho význam v mravním jeho úsilí. Není-li nám dnes Husovo náboženské stanovisko pochopitelné, t. j. nechceme-li se i nyní dovolávat pro nápravu světa Ježíšova učení, neznamená to, že smíme bezohledně přenést z Husa do přítomnosti jen to, co se nám hodí a co chápeme, a potlačit to, co se nám nehodí a co bezprostředně nechápeme. Takových metabasí se dopouští Masaryk velmi často, ba zdá se jako by je vyhledával. Přenáší současné termíny do středověku a mluví o „demokracii“ u Husitů nebo u Táborů, hledá u Husa protiklerikalismus, cení si Chelčického, že vystihl „souvvislost absolutismu a centralismu duchovního a světského“ — a naproti tomu parafrasuje a přijímá starý Havlíčkův omyl v oceňování významu husitských válek („Proč byly husitské rvačky?, rozhodnout se jimi mělo, má-li se jist boží tělo s omáčkou nebo bez omáčky“) a stěžuje si na Husity: „Ti naši lidé šli až na smrt za maličkost, za ten kalich!“ (M. Jan Hus a česká reformace. Řeč na Kozím Hrádku.) Masaryk nechce a nemůže pochopit „kalich“ jako první a také poslední důvod husitských válek, protože nechápe (a nechce chápat) symboličnost náboženského myšlení a jednání a protože tuto symboličnost neumí *interpretovat*; nemůže se tedy dobrat jejího skutečného významu, který byl a zůstane v husitském středověku významem *náboženským*. Neschopnost postihnout tento náboženský význam husitství nutí Masaryka ke zmíněné metabasí, k pozměňování náboženského problému na problém mravní.

shromážďovaly statky v rukách těch, kteří nevyrobili (t. j. v rukách vysokého kleru a klášterů, vykořisťujících rolníky a řemeslníky za pomoci náboženských představ, které slibovaly věčné *neskutečné* odměny výměnou za *skutečné* světské zboží), a že byl veden přesvědčením, že lze tyto protiklady překonat rozumovým, přirozeným výkladem a poslušností Ježíšova učení, jehož božské vlastnosti jsou přístupné rozumovému výkladu a přirozenému lidství každého prostého člověka. Že v učení Ježíšově je přítomno toto přirozené a rozumné lidství v nejčistší podobě, to bylo pro Husa mimo pochybnost. V tom smyslu se Hus před koncilem k Ježíši odvolával. Husův spor s koncilem není sporem nezávislého individua s kolektivními představami, kde by splendidní izolace individua zápasila s všemocným kolektivem, je to spor, v němž se individuum dovolává skutečného významu kolektivních symbolů obecně uznávaných a odmítá ty významy, jež do těchto symbolů vintretovala ta vládnoucí vrstva, již tato interpretace sloužila. Hus není anarchistické individuum, Hus hledá nadindividuální významy, Hus se dovolává v poslední instanci proti všem církevním soudům Ježíše a staví tím proti interpretaci církevní — interpretaci svého rozumu a své lidské přirozenosti, o níž je přesvědčen, že ji může sdílet každý člověk vědomý si svého lidského údělu.

Ztotožnění sebe s tímto nadindividuálním významem Ježíšova učení jest Husův náboženský čin (a že jest to čin náboženský, o tom nemůže být žádných pochybností, a nelze jej převádět na čin mravní, nebo na čin filosofický, nebo na čin vědecký) a jeho skutečný význam může být nalezen jen interpretací jeho symboličnosti, jež v ní umí najít skutečné obsahy, které se potvrzují skutečným vývojem historie navzdory náboženské iluzivnosti, t. j. jen potud, pokud je interpretace ve sporu s náboženstvím, pokud je negací náboženství. S jakým důrazem zapůsobila negace náboženství, se ukázalo v Husově případě právě v tom, že nic z toho, co Hus vyzdvíhal jako rozumné a přirozené, neobstálo před učenými theology, ani před církevní mocí.

Příklad Husův jest tedy příkladem harmonie mezi iracionálním po-

cítěním, z něhož vyplyne touha, a racionálním rozhodnutím, z něhož následuje, že touha opřená o vědomí, je vytrvale a neúchylně pužena k činům, které jsou s obojím v soulase. Jest příkladem souhlasu mezi soustavou nadindividuálních představ a mezi představami individua, neboť se tu individuum svěruje a uvádí do shody s nadindividuálními významy, v nichž pocituje i poznává významy přirozené. Právě tato harmonie měla na nepřirozené významy církevní interpretace náboženských symbolů tak bořivý a ničivý účinek. Pro český — uvědoměle český — život, byly po Husovi církevní interpretace světa ztroskotány provždy.