

Posudek disertační práce

Magdalena Kučerová: *Mýtus o Narcisovi ve francouzské literatuře přelomu 19. a 20. století*

Úkol, který si doktorandka předsevzala, je jasně dán názvem disertační práce; období, na něž je při studiu literárního ztvárnění narcisovského mýtu kladen důraz, se plně opodstatňuje rolí, jež je různým mytickým konstrukcím zejména literární dekadencí a symbolismem přiznávána. První předností práce je to, že její výstavba je od samého počátku zřetelně dána a že autorka ji také v základních obrysech přesně dodržuje. Ohromující je množství primární i sekundární literatury, s níž se musela obeznámit; možná v ní trochu chybí větší zastoupení literatury psychoanalytické (ať už jde o práce Bély Grunbergera, André Greena nebo o sborník studií *Narcisses*, publikovaný v roce 1976 pod vedením J.-B. Pontalise a běžně dostupný v paperbackovém vydání), to se dá nicméně omluvit základním literárněhistorickým zaměřením práce.

Těžištěm práce je závěrečná pátá kapitola věnovaná konkrétním literárním podobám narcisovské tematiky a analýze konkrétních děl tohoto období. Od André Gida přes Lorraina, Henri de Regniera, Mauclaira, Saint-Georges de Bouhéliera a nespočet dalších až k Paulu Valérymu, u něhož je právem spatřováno vyvrcholení narcisovského tématu ve francouzské literatuře vůbec, rozvíjí autorka někdy stručné, někdy podrobné analýzy, v nichž osvědčuje velkou obeznamenost s problematikou, jemný vhled, kompetentnost a také vnitřní řád, který je v některých jiných částech práce jistým problémem. Tato nejdůležitější část práce je ovšem nadmíru uspokojivá a především kvůli ní by bylo nespravedlivé celek k obhajobě nedoporučit. Velice příhodné je konstatování v závěru práce (str. 183–184), že mýtus je v symbolismu uchován nikoli ve svém narativním úhrnu, ale jen v narážce, „zejména v rovině kritické a interpretační“, čímž získává abstraktnější a racionalizovanější (možná by se lépe hodilo „spekulativnější“) podobu. Práci by bylo prospělo, kdyby byl tento poznatek explicitně vyložen dříve, a v závěru jen doveden do důsledků, jak ostatně brilantně učiněno.¹ Závěr práce je vůbec napsán výtečně, s oním potřebným kritickým nadhledem, který bych byl ocenil hned od počátku; perspektiva se tu v úvaze o Valérym rozšiřuje až k principu autobiografie.²

Připomínky k tomuto oddílu jsou jen drobné a dílčí. Nejzávažnější se týká Mallarméa: je zvláštní, že když autorka analyzuje „mýtém“ zrcadla, i později, když mluví v souvislosti s Iwanem Gilkinem o tom, že „Narcis pro něho ztělesňuje ideál krásy, který nesmí být poskvřen přizemností lidské lásky“ (str. 155), cituje v prvním případě úryvek z Mallarméovy korespondence, ale už si nevzpomene na slavnou pasáž z jeho *Herodiady* (uvedené dříve v souvislosti s mýtem Salome v literatuře toho období), kde se o zrcadle mluví: *Assez ! tiens devant moi ce miroir. – O miroir ! / Eau froide par l'ennui dans ton cadre gelée / Que de fois et pendant des heures, désolée / Des songes et cherchant mes souvenirs qui sont / Comme des feuilles sous ta glace au trou profond, / Je m'apparus en toi comme une ombre lointaine, / Mais, horreur ! des soirs, dans ta sévère fontaine, / J'ai de mon rêve épars connu la nudité ! / Nourrice, suis-je belle?...*

Přitom právě zde by jí zřetelné propojení s mýtem o Narcisovi poskytlo velmi přesný argument, kterými jinak neoplyvá, ukazující na „zastřešující“ funkci narcisovského mýtu v tomto období. Když Mauclair uvažuje o Narcisovi jako o „pohanské variantě Ježíše“ a píše, že „oba dva zemřeli a po nich zůstalo viditelné a hmotné znamení, z jednoho krev svatého grálu, z druhého květina...“, bylo vhodné podotknout, že ve skutečnosti snad jde v Ježíšově případě o tělo a krev

¹ Vyzvednutí zaslouží zejména pasáž ze str. 185: „Mýtus v podání [umělců, kteří přenesli mýtus o Narcisovi na abstraktní rovinu] spíše ilustruje nové individuální interpretace mýtu, je potvrzením předchozích objektivizovaných uměleckých představ než vlastním projevem mytického myšlení. V mnohých případech mýtus dokonce není ani příběhem, ale symbolem symbolu, jenž nostalgicky připomíná své dávné poselství.“ (Podtrhuji já.)

² V této souvislosti a jen na okraj stojí za zmínku, že význačný literární badatel Jean Rousset (zabýval se především barokní literaturou a mýtem Dona Juana) napsal pod názvem *Narcisse romancier* (Narcis romanopisecem) studii o využití první osoby jednotného čísla v románu.

Eucharistie! Třebaže Mauclair o Eucharistii mluví posléze také, její faktické ztotožnění s grálem, který nemá v *Novém zákoně* oporu a je součástí pozdější legendy hraničící s kacírstvím, svědčí o tom, že jeho potřeba duchovna byla víc ovlivněna Wagnerovým *Parsifalem* než *Písmem*, a je tedy sama vlastně povahy dekadentní (jakož ostatně zdůrazňování esoterické dimenze víry vůbec; dekadentismu jsou ostatně nebezpečně poplatné i všechny religionistické interpretace mýtu ve 20. století, jež právě na esoterismu bazírují, počínaje Eliadem, a jakákoli kritická reflexe jejich přínosu k poznání mýtu by na to měla brát zřetel: ani tyto koncepce nevisí v nadhistorickém vzduchoprázdnu jen proto, že se dovolávají absolutna: což si autorka v obecnějších oddílech své práce příliš neuvědomuje). V případě Francise de Croisseta a jeho básně-hanopisu proti ženám by bylo dobré vědět, že tento autor, proslavený hlavně konverzačními komedii, byl homosexuál.

Velmi jemná a pertinentní je především analýza Narcise jako stěžejního *osobního* mýtu u Paula Valéryho, u něhož jde především o konkrétní zpodobení zájmu o chod a mechanismy vlastního vědomí, jemuž je nakonec hmotná existence přítěží (což by se dalo najít nejen u básní narcisovskému tématu přímo věnovaných, ale také v *Mladé Parce*). Zde mohla autorka k jinak uspokojivé analýze znovu připomenout Plotina, ale také *Román o Růžích*, pokud by v něm byla narcisovské téma správně pochopila, a posléze možná i Montaigne, který se jí do kabely nevešel (i když Pascalova reakce na něho ano).

Předcházející čtyři oddíly, které tvoří nezbytná prolegomena k hlavní analýze (analýza mýtu jako takového ve vztahu k literatuře, obecná analýza mýtu o Narcisovi, mýtus o Narcisovi v dřívějších obdobích, přítomnost mýtu zejména ve francouzském symbolismu), by si v případě nějaké uvažované publikace zřejmě vyžádaly řadu úprav, které by poněkud zřetelněji ukázaly jejich logickou artikulaci. Čtenář tu často dost marně hledá nějakou půdu pod nohama a beztlíže se vznáší v jakési obtížně uchopitelné zmeti údajů, které vzaty jednotlivě se jeví patřičně, ale jejichž posloupnost působí zmateně a jejichž spojitosti mu unikají. A protože takový rétorický postup zpravidla vyhovuje esoterikům, vzniká až obava, zda se doktorandka s esoterickým přístupem k problematice mýtu neztotožňuje, samozřejmě aniž to přímo řekne, což esoterici dělají koneckonců tuze neradi. To se týká především prvního oddílu věnovaného obecné analýze mýtu: přeskakuje se od koncepce ke koncepci, od velmi konkrétních aspektů mýtu se zničehonic přechází k formulacím velmi abstraktním a přitom nedostatečně ujasněným a občas vyústí v názor, nad nímž zůstává rozum stát, aniž víme, komu ho přičíst.

Mám za to, že potíže vzniká hned v úvodní podkapitole, při definování mýtu: žádná kloudná definice tu ve skutečnosti podána není, naopak se uvádí názor kteréhosi badatele (nepočestně motivovaného tím, že chce z úhrnu mýtů vyjmout příběhy biblické), že žádná souhrnná definice mýtu není možná. To však není heuristicky únosné, a vhodnější je přistoupit alespoň na definici minimální, kterou je možno dál specifikovat: např. stanovit, že mýtus je primárně příběh, a to příběh příkladný či modelový, vyznačující se konkrétní obecností (což znamená, že do sebe může zahrnout jistou množinu jednotlivých situací lidského údělu ve světě, jimž se podobá) a představující jistou formu intuitivního poznání. Poté lze vcelku uspořádaně uvažovat o tom, co všechno mýty modelují a jak se v závislosti na tom jejich funkce proměňuje. Bylo tak možné vyhnout se i nepředloženým úvahám o degradaci duchovnosti a dalším parazitním představám: položit si alespoň otázku, zda duchovnost upadá a mizí nebo se také jen vyvíjí. Snad se sem dala ze str. 89 přesunout i zmínka o Frazerově názoru, že mýty jsou prvotní (ovšem nikoli „přirozenou“, jak autorka na několika místech absurdně opakuje) vývojovou fází lidského myšlení, takže mýty se nejprve jeví (i ve své sakrální a magické dimenzi) jako první (konkrétní) teorie řádu světa. Nebylo by pak nutné přizpůsobovat se představě, že člověk snad myšlení v mýtech neměl vůbec opouštět, protože od té doby to s ním jde s kopce, a největším dokladem jeho úpadku by pak bylo, že eschatologickou představu sestupného vývoje ke konci věků, kterou v sobě zahrnuje náboženství, obrátil v linii vzestupnou (myšlenka pokroku), kterou ovšem posléze i křesťanská duchovnost přijala za svou, respektive propojila s poněkud odlišnou představou konce času, ukazujíc, že i to lze koneckonců mytologicky podložit (Teilhard de Chardin a jeho Bod Omega), z toho prostého důvodu, že mýtus nepodléhá zásadám vědeckého dokazování. Různé doktrínální pozice se mezi velkými

mytografy samozřejmě vyskytují, ale bez patřičného ukotvení a bez patrného kritického odstupu jsou v práci prezentovány nikoli pouze jako zastávané, ale jako platné, nebo tak jejich prezentace přinejmenším působí.

Obdobnou bezradnost ve mně budí závěr 4. oddílu, v němž chce autorka dokazovat, že mýtus o Narcisovi je „integrující strukturou“, ve které se propojují ostatní mytologická témata přítomná u básníků a spisovatelů daného období (kéž by to alespoň takto zřetelně napsala). Až na tento vyhlášený záměr jsou ty dvě stránky nesrozumitelné. Nepracuje se tu s prvky příběhu a s jejich polysémií, ale už s jednostrannou abstraktní interpretací od příběhu odtrženou. Zmatek je vnesen dokonce do pojmu mýtém, který ostatně nebyl nikde v práci definován, ale měl bych za to, že jde o jisté základní stavební prvky mytického příběhu, nikoli o aspekty jeho možných interpretací: zde je to pomícháno (zrcadlení asi je mýtém, ale „návrat k mateřskému principu“ je dílčí a nikoli nutná interpretace). Chybí tu samozřejmě zřetelné vyjádření toho, co je zářně vysloveno v závěru, tedy že autoři této doby pracují právě spíše s interpretacemi než s příběhem (když ovšem Moréas udělá opak, hodnotí doktorandka jeho pokus jako plytký), a také propojení s předchozími kapitolami, věnovanými postupně „mýtům“ androgyna, sfingy, Salome a Herodiady a Orfea. Opět: mělo by tu být nejprve jasně a zřetelně řečeno, že v dekadentně-symbolistním kontextu všechny ty mýty ztvárňují jistou základní a společnou starost, takže jde o jakýsi tematický průnik, a poté by se možná dalo dokázat, že v mýtu o Narcisovi je tento průnik nejúplnější.

Další výhrady se týkají detailů a více či méně souvisí s onou výhradou nejobecnější. V práci najdeme také řadu formálních nepatřičností, včetně ohromujících hrubek.

Nejsem si například jist, zda do práce vůbec patří pasáž o Barthesovi. Jeho „mytologie“ zjevně nejsou mýty ani na nich nespočívají, nanejvýš vytvářejí jakési jejich náznaky, a spočívají spíše na představě „mytizování“ jakožto mystifikování čili balamucení, vytváření falešné verze skutečnosti, překrytí skutečnosti falešným (ideologickým) obrazem: souvisí tedy víc s tím, čemu se říká mytomanství: mytoman je člověk, který svou skutečnost upraví nebo zcela přetvoří ve falešný příběh a snaží se, aby tomuto příběhu lidé věřili. Samozřejmě by bylo možné zkoumat, zda spisovatelé daného období byli mytoman, ba zda to, když člověk sám sebe promítne do modelového mytického příběhu, není vlastně mytománie, ale to by bylo asi trochu jiné tázání a práce by měla jinou podobu.

Naproti tomu autorka mezi různými druhy mýtů opomněla uvést tzv. mýtus filosofický, i když se na jeden explicitně odvolává, a to na mýtus androgyna či spíše androgynství, jak je zahrnut v Platónově dialogu *Hostina* čili *Symposion*. Právě v souvislosti s Platónem se o filosofickém mýtu začíná mluvit; dá se říci, že je to jakýsi modelový příběh, který však už není zasazen do kontextu mytického myšlení, a má sloužit k přímějšimu intuitivnímu uchopení něčeho, co už nicméně podléhá zkoumání rozumovému. S jiným filosofickým mýtem se autorka minula v souvislosti s Rousseauem: ten si ve své *Rozpravě o původu nerovnosti* vypomáhá k další argumentaci filosofickým mýtem o prvotním člověku, jímž hypoteticky formuluje stav, ze kterého člověk vyšel (a do kterého už není návratu, takže jeho neprokazatelnost není na závadu): zde je narcistní moment podán jako výchozí impuls úpadku z původního téměř rajského bytí (a vytvoření soukromého vlastnictví jako moment rozhodující): nerovnost se mezi lidmi vetřela ve chvíli, kdy se mezi sebou začali porovnávat (což předpokládá, že vím, co dávám k porovnání). Tento zajímavý moment ve století, kdy Narcis údajně mlčí, autorce unikl.

Platonský mýtus o „androgynech“ je podle mého názoru uváděn neprávem: nemodeluje erotickou dvojznačnost v jednom lidském jedinci, což je běžný význam slova a také ten, který má autorka správně na mysli. Platón však svým mýtem řeší tajemství přitažlivosti mezi pohlavími. Rozdělení byli všichni původně zdvojení jedinci, ti, jejichž původní jednota byla androgynní, se vlastně stali nositeli základní, heterosexuální touhy, ti ostatní si po rozdělení hledají protějšek stejného pohlaví (čímž se mimochodem zpochybňuje teze o přechodném rázu homosexuálního angažování jedince v antickém Řecku), takže Narcis by se měl hledat spíše mezi těmi, jejichž prvotní buňka byla cele mužská. Proto je také propojení mezi ním a figurou androgyna velmi sporné a bylo by záhodno brát je s opatrností, i když v dekadenci a symbolismu k této fúzi zřejmě

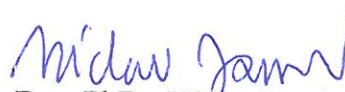
dochází. Androgyn jako nositel znaků obou pohlaví pochází zřejmě ze starších rituálů. Autorka práce ovšem také chybně charakterizuje androgyna ženského: mužský androgyn je muž projevující jisté ženské rysy (nikoli v anatomickém smyslu: tím se liší od hermafrodita), ovšem žena-androgyné se nevyznačuje rysy vystupňovaného ženství („nešťastné a křehké“), jak to autorka líčí, dokonce ani ne chlapectví, protože to je androgynní samo o sobě, ale mužství. Původně je to žena s vousy, takže androgynní jsou ve skutečnosti ženy jako Giulia Belcrediová v Bourgesově *Soumraku bobů*, ženská hrdinka z Rachildina románu *Monsieur Vénus* a další (pozn. 215 ze str. 105 měla být spíš zařazena na str. 96); také hlavní ženská hrdinka ze Zolova románu *Štvanice* (La Curée), která zůstala mimo záběr.

Poslední závažnější připomínka se týká role narcisovského mýtu v *Románu o Růžce* (kap. 3.1.2). Autorka práce ji přechází dost ledabyly, celá věc je složitější a zajímavější. Zřejmě autobiografická postava příštího „milovníka“ přichází ke studánce, která není označena jako „studánka Lásky“, ale jako „Miroir périlleux“, „Nebezpečné zrcadlo“, a opatřena nápisem: „Zde zmíral krásný Narcis“. Sám Narcisův příběh je podán v kurtoazním duchu: Narcis se provinil proti zákonům lásky, „urozená dáma“ Echo žádala jeho potrestání, prosba byla shledána „rozumnou“, a *Bůh* jí vyhověl. Hrdina románu však *není Narcis*, proto nakonec překoná obavu, ke studánce přistoupí a nezamiluje se do sebe, nýbrž v ní odhalí obraz světa – tedy nejen růžového keře čili lásky. Studánka je tu zjevně metaforou vědomí (proto k vysvětlení odrazu nestačí prostá hladina), a pokud krystaly či křišťál na jejím dně jsou něčí oči, pak nepatří milované dívce (růžový keř nebyl dosud spatřen), ale přímo mladému muži; do způsobu, jakým se svět ve „studánce“ odráží, se dokonce promítá existence zorného pole! Tak se v této evokaci Narcise dobře naplňuje poznámka Jeana Frappiera uvedená v práci o pár řádek výš, že téma zrcadla ve středověku se vztahuje především k introspekci, a autorka se připravila o příležitost popsat tento důležitý antecedent k pojetí Narcise u Paula Valéryho. Časté středověké zmínky „de Narcisso speculando“ vedou ostatně stejným směrem: *speculum* sice v latině znamená „zrcadlo“, celý jeho sémantický kontext, existující zřejmě dřív, je odlišný: *specula* označuje místo, odkud se dá pozorovat; sloveso *speculari* pak znamená rozhlížet se, pátrat, zkoumat.

V jazyce svého oboru se doktorandka pohybuje s jistotou. Práce by dopracováním nesporně získala, některé chyby jsou dokonce poměrně naivní, nicméně základ je kvalitní, odvedené dílo seriózní, obtížné téma je v řadě ohledů zpracováno objektivně, takže její uznání s jistými výhradami doporučuji.

Drobnější připomínky vyjádřím ještě dodatečně v příloze.

V Praze dne 29. srpna 2014


Doc. PhDr. Václav Jamek