

UNIVERZITA KARLOVA
FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ
Antropologická studia

Bc. Nikola Plíšková

**Reprezentace spiritismu v českých odborných diskusích konce
19. a počátku 20. století**

Diplomová práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Lucie Storchová, Ph.D., DSc.

Praha 2024

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval/a samostatně. Všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány. Práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne

.....

Podpis

Poděkování

Ráda bych zde poděkovala vedoucí mé práce doc. PhDr. Lucii Storchové, Ph.D., DSc. za to, že mou práci vedla, za všechnen čas, který mi věnovala, i za veškerou pomoc, podporu a cenné rady, které mi poskytla.

Abstrakt:

Má diplomová práce se zabývá reprezentacemi spiritismu v českých odborných diskusích konce 19. a počátku 20. století. Je založena na analýze reprezentací, vycházející z přístupu Stuarta Halla. Konkrétněji se zaměřuje na to, jakým způsobem byl ve vymezeném období spiritismus, který je zjednodušeně možné popsat jako přesvědčení o existenci duchů, reprezentován v textech českých autorů, kteří se vůči němu kriticky vymezovali jakožto zástupci některého z uznávaných vědních oborů (nejčastěji psychiatrie či psychologie, ale také biologie). Pozornost je věnována jak reprezentacím spiritismu jako takového, tak reprezentacím jeho příznivců i tzv. médií (neboli osob schopných být prostředníkem mezi světem živých a zásvětím) a jejich činnosti. Prostřednictvím analýzy toho, jakým způsobem autoři zkoumaných textů psali o spiritismu a všem, co s ním bylo spojováno, práce zkoumá to, jak se zástupci „moderní“ vědy podíleli na vymezování hranic toho, co bylo možné považovat za možné, přijatelné a vědecké, a zároveň to, jak se podíleli na ustavování a upevňování sdílených významů, mocenských vztahů, společenských rolí i nerovností.

Klíčová slova: spiritismus, médium, seance, reprezentace, české odborné diskuse, čeští vědci, psychologie, psychiatrie, metapsychologie

Abstract:

My thesis deals with the representations of spiritism in Czech expert discourses from the end of the 19th and the beginning of the 20th century. It is based on the analysis of the representations, following the approach of Stuart Hall. To be more exact, it focuses on the way spiritism, which can be characterised simply as a belief in the existence of spirits, was represented in the texts of Czech authors who spoke critically against it as representatives of one of the respected scientific fields (most often psychiatry or psychology, but also biology). The attention is given not only to the representations of spiritism itself but also to the representations of its supporters and the so-called mediums (i.e., people capable of being the mediator between the world of the living and the beyond) and their activity. By analysing the way the authors of the inspected texts wrote about spiritism and everything that was associated with it, the thesis explores how the representatives of “modern” science were involved in the delimitation of what could be considered possible, acceptable, and scientific, and how they were involved in the production of shared meanings, power relations, social roles, and inequalities.

Key words: spiritism, medium, séance, representation, Czech expert discussions, Czech scientists, psychology, psychiatry, metapsychology

Obsah

1. Úvod	7
2. Přehled dosavadního bádání	9
3. Metodologie	10
3.1. Výzkumné otázky	13
4. Prameny	13
5. O spiritismu samotném	16
6. Spiritismus v českých odborných diskusích vymezeného období	20
6.1. Spiritismus a hypnotismus	22
6.2. Spiritismus a okultismus	25
6.3. Spiritismus a metapsychologie	28
6.4. Kritika spiritismu	30
6.4.1. Kritické hodnocení „spiritistického učení“ a kritické reakce na tvrzení a (proti)argumenty zastánců spiritismu	32
6.4.2. Kritika spiritismu a vymezení jeho „pravé“ povahy	37
6.4.3. Proč byl spiritismus považován za nebezpečný a problematický jev?	42
6.4.4. Koho měl spiritismus nejvíce přitahovat?	48
6.4.5. Spiritismus a „duševní choroby“	53
6.4.6. Hledání příčin šíření spiritismu	58
6.4.7. „Autority svedené na scestí“	62
6.5. Média, mediumita a mediální jevy	64
6.5.1. Kritické hodnocení pokusů s médii i „běžných“ seancí – usvědčení „podvodných médií“ a prokázání „falešnosti“ mediálních jevů	68
6.5.2. Otázka „pravého“ původu mediálních jevů	77
6.5.3. Kdo byl spíše schopný k mediumitě? Kritický výklad mediumity	88
6.5.4. Jak autoři zkoumaných textů celkově charakterizovali média a jak popisovali jejich zevnějšek a chování?	91
7. Závěr	102
8. Seznam použitých pramenů a sekundární literatury	107
8.1. Seznam pramenů	107
8.2. Seznam sekundární literatury	107

1. Úvod

Ve své diplomové práci se zabývám reprezentacemi spiritismu v českých odborných diskusích konce 19. a počátku 20. století. Přesněji řečeno se zabývám tím, jak o spiritismu a o všem, co s ním bylo spojováno, psali ve vymezeném období čeští autoři, kteří byli sami sebou i svými současníky považováni za odborníky v některém uznávaném vědním oboru, a kteří se tak ke spiritismu mohli vyjadřovat z pozice vědecké autority. Zaměřuji se při tom na ty autory, kteří ve svých textech kriticky hodnotili vše, co se spiritismem souviselo – tedy nejen spiritismus jako takový, ale také všechny jeho příznivce, s ním spojované jevy, seance a v neposlední řadě tzv. média. Má analýza toho, jakým způsobem autoři těchto textů psali o spiritismu a o všem, co s ním bylo spojováno, umožňuje zkoumat to, jak se „moderní“ věda a její zástupci podíleli na ustavování a upevňování sdílených významů, mocenských vztahů, společenských rolí i nerovností. Zároveň je skrze tyto texty možné sledovat, jak docházelo k vymezování hranic toho, co bylo možné považovat za opravdovou vědu či víru.

Spiritismus se ukázal být významným tématem pro nemalý počet česky píšících autorů zkoumaného období, zastupujících různé vědecké disciplíny, a to jak těch, kteří se vůči němu kriticky vymezovali, tak těch, kteří k němu byli otevřenější či kteří se k němu přímo hlásili. Otázku, proč se spiritismu stal tak významným tématem, je z části možné zodpovědět s odkazem na to, jak moc a jak rychle se v českých zemích ve zkoumaném období celkově šířil a nabýval na popularitě. Zdaleka největší se zájem o spiritismus zdál v českém prostředí být (už vzhledem k množství textů, které o něm byly napsány a vydány, ale také s ohledem na to, co tyto texty samy říkaly) po první světové válce, na popularitě však začal nabývat už před ní – respektive už ve druhé polovině 19. století. Od konce 30. let 20. století naopak docházelo k postupnému poklesu veřejného zájmu o spiritismus, a tedy i k úbytku počtu o něm psaných textů. Právě s ohledem na to je možné vymezit oba konce období, na něž se zaměřuji v této práci: nejvíce se zaměřím právě na období, kdy byl o spiritismus v českém prostředí největší zájem.

Nejdůležitější část této práce, tedy její šestá kapitola, je věnována samotné analýze textů, jejichž autoři se vůči spiritismu kriticky vymezovali. V jejích prvních třech podkapitolách se nejprve zaměřuji na to, jak byla těmito autory vymezována povaha vztahu mezi ním a dalšími, v určitém smyslu mu podobnými jevy, a jak byly vnímány tyto jevy samotné. Konkrétně se jedná o tzv. hypnotismus, okultismus a metapsychologii. Už zde se sice dotýkám toho, jak autoři zkoumaných textů postupovali při svých kritikách spiritismu a všeho s ním spojovaného, přímo se však jejich postupům budu věnovat až ve dvou

podkapitolách následujících. Kritice mířené na spiritismus jako takový a jeho příznivce se věnuji především ve čtvrté podkapitole šesté kapitoly. V této podkapitole se zabývám několika provázanými otázkami. Na prvním místě se jedná o otázku, jak jednotliví autoři vymezovali povahu samotného spiritismu (tedy co dle nich spiritismus nebyl, a co naopak byl). Dále se věnuji otázce, z jakých důvodů mohli jednotliví autoři spiritismus vnímat jako nebezpečný a problematický jev, a dalším otázkám s touto spojeným – konkrétně otázkám, koho dle jednotlivých autorů spiritismus nejvíce přitahoval, proč se dle nich vůbec tolik rozšířil, a jakou roli měly při jeho šíření hrát „autority svedené na scestí“.

Kritikám mířeným na média a tzv. mediální jevy se věnuji v páté podkapitole šesté kapitoly. Způsobu, jakým autoři zkoumaných textů psali o médiích a mediálních jevech se věnuji v samostatné podkapitole proto, že média byla pro spiritismus (a tedy i pro autory o něm píšící) zcela zásadními postavami přitahujícími nejvíce pozornosti. V této podkapitole se nejprve věnuji tomu, jak autoři zkoumaných textů psali o (vědeckých) pokusech s médii i o běžných seancích (a o tom, jak mělo docházet k usvědčování podvodných médií). Dále se se zaměřuji na to, jakou odpověď jednotliví autoři nabízeli na otázku po „pravém“ původu mediálních jevů. Také se v této podkapitole věnuji tomu, kdo a co dle autorů kritických ke spiritismu média vlastně byla, respektive kdo byl dle nich nejvíce schopný k mediumitě, a kdo se tak mohl médiem stát. V poslední podkapitole se zaměřuji na to, jak autoři zkoumaných textů média charakterizovali, tedy jaké vlastnosti a jakou povahu médiím připisovali, i na to, jak popisovali jejich zevnějšek a chování.

Před kapitolu šestou jsem zařadila dvě kontextové kapitoly: kapitolu věnovanou představení spiritismu jako takového a kapitolu věnovanou pramenům této práce i jejich autorům.

2. Přehled dosavadního bádání

Spiritismem jako předmětem českých odborných diskusí se z českých autorů zatím nikdo podrobně nezabýval.¹ Ze současných českých autorů se spiritismu podrobněji věnují především ti, které by bylo možné označit za neodborné zájemce o tuto tematiku a jejichž díla jsou spíše populárně naučného charakteru.² Co se týče odbornějších publikací, bývají spiritismu věnovány spíše jen kratší články v různých časopisech (některé příklady jsou uvedeny níže). V případě rozsáhlejších publikací je spiritismus mnohdy probírán jen jako jeden z možných projevů okultismu či esoterismu, a je mu tak věnována spíše jen okrajová kapitola, jako je tomu například v případě *Encyklopedie náboženských směrů*.³ Mnohé články věnované spiritismu se zaměřují na jeho lokální historii a konkrétní projevy v různých oblastech. Kromě oblasti Podkrkonoší⁴ se jedná například také o oblast Orlických hor.⁵ Spiritismu se věnují také autoři zabývající se uměním,⁶ především kvůli tzv. mediálním kresbám, které se dochovaly od novopackých spiritistů.⁷ Kromě publikovaných knih a článků vznikají v nedávné době na téma českého spiritismu také práce studentské, věnované povětšinou buďto spiritismu v Podkrkonoší, například se zaměřením na jeho vztah

¹ V časopise *Dějiny a současnost* vyšly dva kratší popularizující články týkající se vědecké reflexe spiritismu (HÁJEK, Václav. Alternativní moderna. Okultní "ismy" ve vědě, umění a filosofii. *Dějiny a současnost: kulturně historická revue*. Praha: Lidové noviny, roč. 33 (2011), č. 2, s. 30–32; SVATOŇOVÁ, Kateřina. Co s neviditelným? O vztahu okultismu a vědy. *Dějiny a současnost: kulturně historická revue*. Praha: Lidové noviny, roč. 33 (2011), č. 2, s. 33–36), v obou případech jsou však předmětem zájmu spíše reflexe zahraniční (byť Svatoňová se v části svého článku věnované debatám o možnosti vědeckého zkoumání okultních jevů zmiňuje i o některých českých autorech, kteří se jí účastnili) a spiritismus je probírán jen jako jeden z vícera okultních směrů.

² Např. je zde možné uvést Josefa Sanitráka, který se spiritismu věnoval spolu s dalšími v Česku se prosadivšími mystickými směry ve svých trojdílných *Dějínách české mystiky* (viz seznam sekundární literatury). Dále je také možné uvést Jaromíra Kozáka a jeho knihu *Spiritismus: zapomenutá významná kapitola českých dějin* z roku 2003.

³ VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál, 2004.

⁴ ŠOLCOVÁ, Libuše. Spiritismus v Podkrkonoší. In: *Krkonoše – Podkrkonoší: vlastivědný sborník*. Trutnov: Muzeum Podkrkonoší Sv. 5, (1970), s. 109–126.

⁵ O spiritismu v této oblasti píše například dějinami Orlických hor se zabývající Věra Slavíková (např. v: SLAVÍKOVÁ, Věra. Sonda do života spiritistů na příkladu Pěčína, obce v Orlických horách. In: *Historica Olomucensia*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Sv. 60, (2021), s. 55–84.).

⁶ Např.: WINTER, Tomáš. Primitivové, děti, šilenci a média. K recepci umění přírodních národů a příbuzných projevů v Čechách třicátých let. *Umění: časopis Ústavu dějin umění Akademie věd České republiky*. Roč. 48 (2000), č. 6, s. 435–452. WINTER, Tomáš. Olověné koláčky. Spiritismus a české výtvarné umění první poloviny 20. století. *Dějiny a současnost: kulturně historická revue*. Roč. 33 (2011), č. 2, s. 37–40.

⁷ Viz Nešpor 2003.

k oficiálnímu náboženství⁸ či na jeho obraz v české literatuře,⁹ či spiritistickým skupinám z jiných oblastí.¹⁰

Z publikací věnovaných spiritismu jako takovému, se pro mě zdrojem užitečných a důležitých informací stala především již zmíněná *Encyklopedie náboženských směrů* od Zdeňka Vojtíška, a článek *K původu a pramenům českého lidového spiritismu* od Zdeňka Nešpora.¹¹

3. Metodologie

Má práce je založena na analýze písemných pramenů, kterými jsou česky psané texty odborného charakteru, vydané v období od konce 19. do počátku 20. století, v nichž se autoři hlásící se k některému z uznávaných oborů „moderní“ vědy přímo vyjádřili ke spiritismu. Konkrétně se jedná o autory, kteří se vůči spiritismu kriticky vymezovali, a kriticky tak hodnotili i vše se spiritismem spojené. Způsob, jakým tito autoři psali o spiritismu a osobách a jevech s ním spojených, je tím, co mě na jejich textech zajímá nejvíce. Analýza těchto textů je tak v mé práci analýzou reprezentací, inspirovanou přístupem Stuarta Halla.

Hallův přístup k reprezentaci, chápané v nejzákladnějším smyslu jako proces utváření významu skrze jazyk,¹² je přístupem konstruktivistickým, odkazujícím se v určitých ohledech jak na myšlenky Ferdinanda de Saussura, tak na myšlenky Michela Foucaulta. U Saussura je možné hledat původ předpokladu stojícího v samotném základu konstruktivistického přístupu, tedy předpokladu že jazyk není něčím, co by pouze odráželo vnější svět, ani něčím, co by pouze zprostředkovalo, co chtěl říct sám mluvčí – přesněji řečeno, význam není něčím, co by do jazyka bylo vtisknuto z vnějšího světa (co by bylo ve věcech samých), ani něčím, co by do něj úmyslně vtiskl jednotlivý člověk. Z konstruktivistického hlediska je naopak význam utvářen v jazyku samotném. Jak

⁸ KLETVÍK, Jan. *Evangelíci a spiritismus v Podkrkonoší*. 2013. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra církevních dějin. Vedoucí práce Halama, Ota.

⁹ KROTILOVÁ, Lenka. *Krajem blouznivců. Podkrkonošský spiritismus v české beletrii*. 2008. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Katedra českého jazyka a katedra české literatury. Vedoucí práce Stejskalová, Anna.

¹⁰ HUDÁKOVÁ, Andrea. *Organizace československého spiritistického hnutí*. 2012. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra religionistiky. Vedoucí práce Balabán, Milan.

¹¹ NEŠPOR, Zdeněk R. „K původu a pramenům českého lidového spiritismu.“ *Lidé města: revue pro etnologii, antropologii a etnologii komunikace*, roč. 5 (2003), č. 12, s. 59–81.

¹² Hall 1997, s. 16.

k takovému utváření významu přesně dochází, Hall vysvětluje s odkazem na Saussurův výklad o povaze jazykového znaku. Saussure rozdělil jazykový znak na „označující“ („formu“ či „akustický obraz“) a „označované“ („koncept“ neboli „pojmem“), přičemž prohlásil, že k utvoření významu jsou potřeba obě části – význam věci nespočívá ani v samotném jejím konceptu, ani v samotném slově používaném pro její označení; významu může dát vzniknout teprve jejich spojení v jazykový znak (význam však nespočívá přímo ani ve znaku samotném, nýbrž je teprve výsledkem vztahu mezi znaky v daném jazykovém systému). Hall s ohledem na Saussurovo rozlišení „konceptu“ a „formy“ rozlišuje dva „systémy reprezentace“. Na jedné straně se jedná o proces utváření systému konceptů a představ v mysli člověka, který je tím, co člověku umožňuje smysluplně interpretovat svět. Vnější věci získávají pro člověka význam jedině tehdy, jsou-li vztaženy k tomu vnitřnímu systému konceptů – a jedině tehdy se stávají něčím, na co je možné odkázat skrze jazyk. Právě to dle Halla umožňuje druhý jím rozlišovaný systém reprezentace. Vztah mezi „věcmi“, koncepty a znaky je tedy dle Halla základním prvkem procesů utváření významu v jazyce neboli reprezentací.¹³

Zcela zásadní je pro Halla skutečnost, že dle Saussura byl vztah mezi označujícím a označovaným „arbitrární“, tedy nikoli „přirozený“ – jedná se o vztah, který vzniká teprve na základě sdílených „kódů“. Dle Halla člověk tento sdílený „kód“ získává s tím, jak se stává členem určité „kultury“ (a právě tento sdílený „kód“ je zároveň tím, co tuto „kulturu“ utváří: sdílet „kulturu“ dle Halla znamená právě sdílet podobné konceptuální mapy, jazyk a kód, který určuje, jaký bude mezi těmito mapami a jazykem vztah).¹⁴ Také konceptuální mapa utvářená v mysli člověka, i způsob, jakým člověk interpretuje jazykové znaky, je vždy něčím, co je sdílené určitou skupinou lidí (dle Halla „kulturou“) – jedině proto, že se jedná o něco sdíleného, je možné, aby byly významy předávány mezi lidmi, kteří k dané skupině patří.¹⁵ Sdílený „kód“ je tak tím, co ustavuje vztah mezi vnitřními konceptuálními systémy a jazykem, přičemž to činí takovým způsobem, že se pro skupinu lidí, kteří jej sdílejí, stává tento „arbitrární“ vztah zdánlivě „přirozeným“.¹⁶

Hall však poukázal také na to, že Saussurovo pojetí jazyka je v určitých ohledech nedostačující, a ve svém výkladu se tak obrátil také na koncepci jinou – konkrétně na

¹³ Hall 1997, s. 19.

¹⁴ Hall 1997, s. 22.

¹⁵ Hall 1997, s. 19.

¹⁶ Hall 1997, s. 26.

Foucaultův koncept diskursu, který umožňuje zohlednit vše, co bylo v přístupu Saussurově opomenuto: tedy faktor moci, skutečné používání jazyka, i jeho proměny v čase.

Foucaultův koncept diskursu je tedy dle Halla pro konstruktivistický přístup významný právě proto, že umožňuje vzít v potaz skutečné používání jazyka a jednání, tedy proto, že v sobě jazyk s jednáním přímo spojuje.¹⁷ Zároveň v sobě však Foucaultův diskurs spojuje také vědění s mocí: vědění se samo stává formou moci, a jako takové se podílí na utváření mocenských vztahů, přičemž je však zároveň mocí samo utvářeno. Nadto je dle Halla pro konstruktivistický přístup zásadní skutečnost, že Foucault diskurs, reprezentaci, vědění a „pravdu“ považoval za neoddělitelně spjaté s konkrétním historickým kontextem.¹⁸ Věci dle Foucaulta mohly něco znamenat pouze v rámci specifického historického kontextu,¹⁹ a stejně tak bylo dle něj historicky a kulturně specifické též vědění o těchto věcech i jednání s tímto věděním spojené.²⁰ „Pravdivým“ se mohlo vědění stát jedině tehdy, když jej za pravdivé považovali lidé, kteří jej svým jednáním pravdivým učinili.²¹

Neposledně se dle Halla pro konstruktivistický přístup stala významnou Foucaultova myšlenka, že význam není obsažen ve věcech samých, nýbrž je jim dán teprve v diskursu (a stejně tak se teprve v diskursu mohou stát předmětem vědění). Hall v této souvislosti upozornil na to, že Foucault netvrdil, že by mimo diskurs nic neexistovalo, nýbrž pouze to, že mimo diskurs nemůže existovat význam.²² A tudíž ani konstruktivistický přístup dle Halla nepopírá existenci materiálního světa, nýbrž pouze předpokládá, že tento svět sám o sobě nemá předem pevně stanovený význam – ten mu musí být teprve dán v procesu reprezentace.²³

Právě v tomto smyslu se pokusím v této práci vyzkoumat, jaké významy byly v období konce 19. a počátku 20. století připisovány spiritismu a všemu, co s ním bylo spojováno, v textech autorů hlásících se k některému z uznávaných oborů „moderní“ vědy. Pokusím se vyzkoumat, jak byly tyto významy utvářeny a upevňovány skrze expertní diskurs v těchto textech uplatňovaný, ale zároveň také jak v těchto textech byla prostřednictvím expertního diskursu a skrze něj utvářených a upevňovaných významů zpětně ustavována a potvrzována autorita „moderní“ vědy, která zástupcům této vědy umožňovala činit si nárok na „pravdu“ – umožňovala jim prezentovat své výklady, názory a

¹⁷ Hall 1997, s. 44.

¹⁸ Hall 1997, s. 51.

¹⁹ Hall 1997, s. 46.

²⁰ Hall 1997, s. 47.

²¹ Hall 1997, s. 49.

²² Hall 1997, s. 45.

²³ Hall 1997, s. 5.

představy jako ty, které mohly jako jediné být ty „pravdivé“, a zároveň odmítat legitimitu všech výkladů, názorů a představ alternativních.

3.1. Výzkumné otázky

Hlavní otázka, kterou se v této práci zabývám zní:

- Jak byl v českých odborných diskusích konce 19. a počátku 20. století reprezentován spiritismus a jevy a osoby s ním spojené (především média, seance a tzv. mediijní jevy)?

Dále se zabývám několika dalšími otázkami, které jsou s tou hlavní provázány:

- Jakým způsobem postupovali a argumentovali kritici spiritismu? Na jaké aspekty spiritismu se jeho kritici nejvíce zaměřovali? Pomocí jakých rétorických strategií a jazykových prostředků byl spiritismus a jeho zastánci dehonestováni? Jakým způsobem byli kritizováni konkrétní zastánci spiritismu či konkrétní média?
- Jak se v kritických reakcích na spiritismus projevují nerovnosti ve společnosti? Jak se psalo o privilegovaných či naopak subalterních zastáncích spiritismu? Jaké typy nerovnosti tyto texty reprodukuje?
- Je možné v textech o spiritismu pozorovat nějaké stereotypy? Jakým způsobem byla například vyobrazována média? Jakou roli hraje skutečnost, že mediumita (tedy schopnost být médii) byla spojována spíše se ženami?
- Mohou texty reagující na spiritismus ukázat, jak byly vnímány hranice možného a nemožného, přijatelného a nepřijatelného, vědeckého a nevědeckého, a jak byly tyto hranice v kontextu odborného vědění ustavovány a vyjednávány?

4. Prameny

Jak už jsem zmínila výše, jsou prameny mé práce česky psané texty odborného charakteru vydané v období od konce 19. do počátku 20. století. Jedná se o kratší studie i delší spisy, ale také o časopisecké články. Ve všech případech se spiritismus a jevy a osoby s ním spojené staly předmětem rozboru či výkladu autora, který se při tom odvolával na vědění, které měl k dispozici jako zástupce určité disciplíny, k níž se hlásil. Z celkového

počtu sedmi autorů je možné dva označit za psychology, čtyři za psychiatry, a jednoho za přírodovědecky vzdělaného filosofa vyjadřujícího se k mnohým problémům doby. V následujících několika odstavcích jednotlivé autory stručně představím, a také nastíním povahu textů, s nimiž budu pracovat.

Autorem nejstaršího z mých pramenů byl Jan Nepomuk Kapras. Svůj spis *Spiritismus: kulturní a psychická rozprava* vydal v roce 1885 a může být označen za zástupce psychologie. Zároveň se však měl zajímat také o filosofické a teologické otázky.²⁴ Dle *Ottova slovníku naučného* měl Kapras být úplně prvním českým autorem, který proti spiritismu vystoupil.²⁵ Vedle Kaprase patřil mezi psychology píšící o spiritismu také Vilém Forster. Forster svůj poměrně rozsáhlý spis, *Okultní úkazy a jich psychologický výklad*, věnoval podrobnému rozboru všech jevů, které mohly být považovány za okultní, tedy také jevy spojované se spiritismem. Záměrem tohoto spisu bylo dle Forstera prokázat, že žádné jevy, ani jevy označované za „okultní“, nemohou odporovat známým přírodním zákonům – buďto mělo být možné je pomocí těchto zákonů vysvětlit (a tudíž je možné jim vzít status jevů „okultních“ a učinit je jevy „přírodními“), nebo bylo potřeba je označit za pouhé triky.²⁶

Vedle dvou prozatím představených autorů, kteří k problému spiritismu přistupovali spíše z teoretické pozice, se mezi autory mých pramenů nachází čtyři psychiatři (kteří tedy jako takoví zároveň působili jako praktikující lékaři zabývající se „duševními chorobami“). Dva z nich zahrnuli své názory na spiritismus v textech, které byly vydány jako součást sbírky *Lidové rozpravy lékařské*, která byla v jednom z textů popsána jako „opravdová studnice poučení o všech bádáních v oboru lékařském a zdravotnickém, pestrá, účelná snůška důležitých rad i pokynů šířící rozumné zásady hygienické, sociální a pokrokové“ určená pro „širší vrstvy“.²⁷ Starší z textů, *Hypnotismus a spiritismus* Jaroslava Mourka (který v průběhu svého života působil jako lékař ve třech ústavech pro choromyslné, a to v Praze, v Kosmonosích, a v Opořanech²⁸) byl vydán v roce 1903. Jak je zřejmé z jeho názvu, Mourek se v něm kromě spiritismu zabývá též hypnotismem. Podobně jako v Mourkově textu byl spiritismus dán do souvislosti s hypnotismem též v druhém z textů, který byl vydán jako součást zmíněné sbírky, a to v textu *Eugenické a kulturní úkoly ženy* z roku 1928, který napsal Jan Hraše (v té době již bývalý ředitel zemskeho ústavu pro

²⁴24 „Krátkou dobu“ měl být novicem v břevnovském benediktinském klášteře. I po vystoupení z řádu se však dále křesťanským učením zabýval. (*Slovník českých filozofů* 1998, s. 258)

²⁵ *Ottův slovník naučný* 1905, sv. 23, s. 822

²⁶ Forster 1922, s. 7.

²⁷ Hraše 1928, přední přídeští.

²⁸ *Časopis lékařů českých*. Praha: Vinc. J. Schmied, 26.02.1910, roč. 49, č. 9, s. 298.

choromyslné v Dobřanech, a zároveň první ředitel ústavu v Bohnicích).²⁹ Hrašeho text se měl svým obsahem opírat o jeho „duševně profylaktický cyklus přednášek v Ústředním spolku českých žen“; a stejně jako tento cyklus přednášek měl české ženy v zájmu „duševního ozdravení“ i „kulturního vzestupu národa“ a „docílení tělesně a duševně zdatnějšího pokolení“³⁰ informovat o různých nebezpečích doby, mezi něž samozřejmě patřil též spiritismus. S ohledem na eugenické zaměření Hrašeho textu není nezajímavá informace, že vyšel jako součást sbírky zaštitěné jménem Ladislava Haškovec, „průkopníka české eugeniky“,³¹ který měl v roce 1915 stát u vzniku *České eugenické společnosti*,³² „nej důležitější národní eugenické organizace“.³³ Jak se ukáže v šesté kapitole této práce, vnímal Hraše eugeniku podobně jako Haškovec a další členové *České eugenické společnosti*.

Zbylé dva psychiatry, Otakara Janotu a Marii Špringlovou, spojoval v tomto oboru dobře známý učitel – oba byli žáky (a později asistenty) Antonína Heverocha.³⁴ Tato informace je relevantní především v případě Špringlové, které měl Heveroch pomoci k tomu, aby se vůbec mohla uplatnit jako psychiatrická.³⁵ Špringlová věnovala spiritismu svou vůbec první odbornou práci,³⁶ která byla vydána v roce 1925 pod názvem *O vlivu spiritismu na vznik psychos*. Janota se spiritismem zabýval v článku nazvaném *Vztahy spiritismu a spiritistického blouznění ke schizofrenii*, který vyšel v roce 1928 ve dvou částech v *Časopise lékařů českých*.³⁷

Poslední autor, s jehož texty pracuji, Emanuel Rádl, vystudoval přírodní vědy a ve své vědecké kariéře se věnoval především biologii, zároveň však zasahoval i do mnoha dalších oblastí, včetně filosofie a teologie.³⁸ Rádl se ke spiritismu vyjádřil ve dvou textech, které se mi podařilo dohledat. První z těchto textů byl (podle Rádlových vlastních slov) o

²⁹ *Časopis lékařů českých*. Praha: Vinc. J. Schmied, 09.08.1935, roč. 74, č. 32, s. 879.

³⁰ Hraše 1928, s. [3].

³¹ Šimůnek 2002, s. 61.

³² Šimůnek 2002, s. 67.

³³ Šimůnek 2002, s. 57.

³⁴ *Časopis lékařů českých*. Praha: Vinc. J. Schmied, 18.03.1927, roč. 66, č. 12, s. 461.

³⁵ Po jeho smrti v roce 1927 měla mít potíže s tím, aby v oboru našla uplatnění i dále. Její situaci měla dále zkomplikovat skutečnost, že se provdala do Německa. Její manželství sice brzy mělo skončit rozvodem, a Špringlová se měla vrátit do Československa, v důsledku svého sňatku se však stala cizí státní příslušnicí. Její situace neměla dojít zlepšení už nikdy, protože brzy, v roce 1935, zemřela na tuberkulózu (ve věku 34 let). (*Časopis lékařů českých*. Praha: Vinc. J. Schmied, 01.02.1935, roč. 74, č. 5, s. 141–142)

³⁶ *Časopis lékařů českých*. Praha: Vinc. J. Schmied, 01.02.1935, roč. 74, č. 5, s. 142.

³⁷ První část vyšla 27.01.1928 (roč. 67, č. 5, s. 162–168), druhá pak hned v čísle následujícím, konkrétně 03.02.1928 (roč. 67, č. 6, s. 214–220).

³⁸ Podobně jako Kapras byl Rádl v mládí novicem v klášteře, v jeho případě v klášteře augustiniánském, svůj zájem o otázky teologické si však zachoval přesto, že se s řádem rozešel. (*Slovník českých filozofů* 1998, s. 479–482)

něco rozšířenou verzí řeči, kterou pronesl na schůzi, kterou „uspořádali pražští volní myslitelé“ jakožto „debatní večer o spiritismu“, kam se Rádl vydal se záměrem spiritismus zkritizovat.³⁹ V druhém textu, nazvaném *Moderní věda: její podstata, metody, výsledky*, se Rádl spiritismu věnoval v rámci svého výkladu o celé „moderní vědě“. Konkrétně se na spiritismu zaměřil v kapitole nazvané „O vědách nepravých neboli okultních“.⁴⁰

Kromě zmíněných textů však použiji i několik dalších dobových textů, sloužících k doplnění důležitých informací. Mezi tyto doplňkové prameny patří především tři slovníky (*Masarykův slovník naučný*, *Ottův slovník naučný* a Haunerův *Slovníček spiritualistický*) a vybrané články z *Časopisu lékařů českých*.

Protože jsem se rozhodla zaměřit se na ty autory, kteří se ke spiritismu ve svých textech vyjadřovali kriticky, ponechávám stranou (popřípadě pouze okrajově použiji) texty pocházející od samotných spiritistů, zastánců spiritismu i od autorů, kteří si od spiritismu sice sami zachovávali odstup, ale byli k němu stále otevřenější než autoři vyloženě kritičtí. Zároveň, protože jsem se rozhodla zaměřit se na diskuse vědecké, ponechávám stranou také texty autorů zabývajících se především vztahem mezi spiritismem a křesťanstvím.

5. O spiritismu samotném

Aby bylo možné věnovat se odborným diskusím, jejichž předmětem byl spiritismus, je třeba v základních obrysech charakterizovat také tento předmět samotný. Spiritismus jako takový však není snadné přesně vymezit. V současnosti i ve zkoumaném období bývá spiritismus často charakterizován jako hnutí či nauka, což může vzbuzovat dojem, že se jednalo o jednotné a jednoduší hnutí či nauku. To by znamenalo značné zjednodušení složitého jevu. Spiritismus nezdá se být jednotným hnutím ani v rámci jednotlivých zemí (včetně zemí českých, jak se ještě ukáže níže) a o jednotné nauce je možné hovořit snad jen v případech, kdy někteří z příznivců spiritismu vypracovali kolem přesvědčení stojícího v základu spiritismu myšlenkové systémy různé komplexity, které měly být dále přejímány též příznivci „běžnými“. Nadto je důležité zmínit, že už samotný termín „spiritismus“ (respektive „spiritism“) nebylo pro zde probíraný jev používáno ve všech zemích. Ve Spojených státech amerických se měl „moderní spiritismus“ podle současných i dobových

³⁹ Rádl 1922, s. [1].

⁴⁰ Rádl 1926, s. 72–74.

autorů formovat pod názvem „spiritualism“, a pod tímto názvem se měl také začít šířit dále, především na území evropských států. Mimo jiné na území Francie⁴¹ či Velké Británie,⁴² ale také Španělska⁴³.

Název „spiritism“ měl použít až Francouz působící pod jménem Allan Kardec, který si měl americký spiritualismus celkově upravit podle svého (od amerického spiritualismu se měl Kardecův spiritismus lišit především tím, že do jeho teoretických základů byla včleněna víra v převtělování lidské duše).⁴⁴ Ve Francii měl však současně s Kardecovým spiritismem být populární i „klasičtější“ spiritualismus – tyto dva „proudy“ francouzského spiritualismu, respektive spiritismu, není možné zaměňovat už jen z toho důvodu, že zástupci každého z nich se proti sobě vzájemně vymezovali.⁴⁵

Kardecův „spiritismus“ měl mít významný vliv na formování „spiritualismu“ v zemích Jižní Ameriky, především v Brazílii,⁴⁶ ale také v Argentině.⁴⁷ Ovlivnil však i formování „spiritismu“ v mnohých zemích evropských, jako byla například Itálie,⁴⁸ ale také české země. V českém prostředí se převážně uchytil právě název „spiritismus“, který používali též autoři pramenů této práce (a používat ho tedy budu i já).

I přes nejednotnost spiritismu jakožto „hnutí“ či „nauky“ je možné uvést určité jeho základní rysy. S pomocí česky psaných dobových textů je možné spiritismus zjednodušeně popsat jako přesvědčení o existenci duchů, o jejich působení v hmotném světě i o možnosti komunikace s nimi – popřípadě přímo jako „nauku“ na tomto přesvědčení založenou.⁴⁹ S tímto základním přesvědčením se měly pojít také mnohé další názory a představy, především určité představy o zásvětí a o povaze lidské duše, ale i o fungování světa jako takového, které však nemusely nutně být sdíleny všemi, kdo se ke spiritismu hlásili. Mezi názory a představami, které naopak většina spiritistů podle všeho sdílela, zaujímal přední místo názor, že pro spiritistickou komunikaci se zemřelými byly nezbytné určité osoby

⁴¹ *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology* 2001, v. 2, s. 1467.

⁴² *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology* 2001, v. 2, s. 1469.

⁴³ *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology* 2001, v. 2, s. 1449.

⁴⁴ *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology* 2001, v. 1, s. 850.

⁴⁵ *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology* 2001, v. 2, s. 1472.

⁴⁶ *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology* 2001, v. 2, s. 1460.

⁴⁷ *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology* 2001, v. 1, s. 85.

⁴⁸ *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology* 2001, v. 2, s. 1469.

⁴⁹ Dobovou definici nabízí například *Slovníček spiritualistický* od Emanuela Haunera, dle něž je spiritismus „nauka o přežívání lidského ducha po smrti a o styku odhmotněných duchů s duchy vtělenými prostřednictvím vhodných prostředníků a prostřednic (médií).“ (1923, s. 66). Podobně charakterizoval spiritismus též *Ottův slovník naučný*, dle něž byl spiritismus „domněnka, že jest možno býti ve styku s duchy ze zásvětí, duchové že se nám zjevují, budoucnost odhalují, svou vůli projevují a my že svou vůli, své přání jim sdíleti můžeme.“ (*Ottův slovník naučný* 1905, sv. 23, s. 821).

nadané zvláštní schopností (tzv. „mediumitou“ či „mediumismem“) být prostředníkem mezi světem živých a zásvětím, tedy tzv. média.⁵⁰ Média měla ke komunikaci s duchy zemřelých užívat různých prostředků, nejčastěji při tzv. seanci, tedy při „zasedání“ konaných právě „za účelem dosažení jevů mediumistických.“⁵¹

Jak už jsem zmínila výše, ujal se v českých zemích označení „spiritismus“, pod nějž byly (a dodnes jsou) povětšinou zahrnovány všechny jeho možné „varianty“, včetně „spiritualismu“ vzniklého ve Spojených státech amerických. Právě u něj byly (a i v tomto případě stále jsou) hledány počátky „moderního spiritismu“ jako takového. Právě ve Spojených státech amerických se měl v polovině 19. století měl odehrát příběh rodiny Foxových, který se objevuje jak v textech pocházejících ze zkoumaného období,⁵² tak v textech současných.⁵³ Hlavními postavami příběhu jsou sestry Foxovy (především Margaret, narozená v roce 1833, a Kate, narozená v roce 1836; někdy však bývá zmiňována i jejich o dvě desítky let starší sestra Leah), které měly se zásvětím poprvé navázat kontakt v roce 1848. V té době patnáctiletá Margaret a dvanáctiletá Kate měly prostřednictvím „klepání“ začít komunikovat s duchem, který měl přebývat v domě, kam se čtyři měsíce před tím přestěhovaly se svými rodiči. Duch jim měl prostřednictvím klepání sdělit, že byl v domě zavražděn, a následně pohřben ve sklepech. Poté, co bylo ohlášeno, že ve sklepech byly skutečně nalezeny kosti, se měla komunikace s duchy stát fenoménem, o němž měla mít zájem celá americká společnost.⁵⁴ Právě ze Spojených států amerických se pak měl spiritismus ve druhé polovině 19. století rozšířit i v dalších oblastech, především v Jižní Americe a v Evropě. Za šíření spiritismu se měl nejvýrazněji zasadit již zmíněný Allan Kardec,⁵⁵ jehož učení mělo ovlivnit i podobu spiritismu českého. Skutečnost, že český spiritismus byl přinejmenším z části ovlivněn Kardecovým učením naznačuje též *Masarykův slovník naučný*, v němž je

⁵⁰ Pohled spiritistů zprostředkoval například Hauner ve svém *Slovníčku spiritualistickém*: dle Haunera byla mediumita (či „mediumismus“) schopnost („vyskytující se více u žen než u mužů“) „býti nástrojem či prostředkovatelem neznámých popudů či sil ve světě známých příčin a účinků,“ respektive „poddání se (ať dobrovolně či nedobrovolně) vhodné osoby vlivům duchů lidí zemřelých neb duchů přírodních neb nevtělených za příčinou uskutečnění nějakého úkazu neb projevu nebo poslání.“ (Hauner 1923, s. 48)

⁵¹ Hauner 1923, s. 63.

⁵² Příběh o původu spiritismu byl převyprávěn například Kaprasem (1885 s.7–8) či Forsterem (1923, s. 198–199).

⁵³ Viz např. Vojtíšek 2004, s. 173; nebo *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology* 2001, v. 1, s. 588.

⁵⁴ Vojtíšek 2004, s. 173.

⁵⁵ Vojtíšek 2004, s. 173.

v rámci definice pojmu „spiritismus“ zahrnuta do jeho teorie také „víra v převtělování“,⁵⁶ jíž se měl vyznačovat právě Kardecův spiritismus.

V českém prostředí se měl spiritismus významným jevem začít stávat v období od sedmdesátých let 19. století,⁵⁷ a to konkrétně v oblasti severních a východních Čech, především pak v oblasti Podkrkonoší. O další šíření spiritismu v této oblasti se měl výrazně přičinit trutnovský továrník Ignác Etrich, který zde měl kolem roku 1880 pořádat seance.⁵⁸ Kromě toho se však měl spiritismus v českých zemích od 90. let šířit také prostřednictvím „česko-budějovické martinistické lóže *U modré hvězdy* a jejích styků s francouzskými hermetiky a literárními symbolisty.“⁵⁹ Spiritismus šířící se z Českých Budějovic měl být tím „proudem“, který Nešpor nazval „městským“ – dle Nešpora je možné v rámci českého spiritismu rozlišit dva hlavní „proudy“, a to právě spiritismus „městský“ neboli „vysoký“ a spiritismus „lidový“, který měl být tím, který se šířil především z podkrkonošské oblasti. Obě formy sice měly být ovlivněny Kardecovým učením,⁶⁰ lidová forma českého spiritismu však měla mít blíže ke křesťanství, čímž se měla odlišovat od té verze spiritismu, která se prosazovala ve větších městech a kterou měli někteří z jejích příznivců naopak považovat za druh vědeckého poznání; častěji však pro „městské spiritisty“ měly být spiritistické seance pouhou zábavou.⁶¹ V určitou formu jednotného hnutí měl všechny „proudy“ českého spiritismu spojit na začátku 20. let Karel Sezemský, díky němuž se centrem českého spiritismu měla stát Nová Paka.⁶² Spojení „lidového“ a „městského“ spiritismu, k němuž mělo plně dojít až po první světové válce, však mělo znamenat značné oslabení „proudu“ prvního a převládnutí formy „městské“. Právě po první světové válce se měl spiritismus v českém prostředí těšit největšímu zájmu a měl se stávat skutečně všeobecně rozšířeným jevem, na který reagovalo také velké množství dobových autorů. Poměrně nedlouho poté mělo dojít k výraznému poklesu veřejného zájmu o spiritismus.⁶³

⁵⁶ Rozsáhlejší základní charakteristiku lze nalézt v *Masarykově slovníku naučném*, dle něž byl spiritismus „náb. nauka, která, opírajíc se o výklady někt. křesť. sekt o duchu sv., počítá s tím, že duchovno zasahuje do světa hmotného růz. projevy zemřelých osob, jež nám prostřednictvím zvl. k tomu nadaných lidí (medií) podávají v shromážděních (seancích) makavý důkaz o nesmrtelnosti duše (praxe s-u), a hlásá křesť. usměrněné vých. vírou v převtělování (teorie s-u), což dává podklad ke vzniku sekty (organizace s-u).“ (*Masarykův slovník naučný* 1932, sv. 6, s. 851).

⁵⁷ Vojtíšek 2004, s. 174.

⁵⁸ Nešpor 2003, s. 65.

⁵⁹ Nešpor 2003, s. 65.

⁶⁰ Nešpor 2003, s. 65.

⁶¹ Nešpor 2003, s. 70.

⁶² Nešpor 2003, s. 70.

⁶³ Dle Vojtíška měl tento pokles nastat primárně v důsledku toho, že spiritisté začali být po roce 1939 pronásledováni, ale také kvůli pozdějším „komunistickým represím“. (Vojtíšek 2004, s. 174).

Nakonec je zde třeba poznamenat, že přestože je možné rozlišovat mnohé „proudy“ a podoby spiritismu, a přestože tyto odlišnosti podle všeho vnímali i ti, kdo se ve zkoumaném období ke spiritismu sami hlásili, v textech odpůrců spiritismu, se kterými pracuji především, spíše vše splývá pod jeden neurčitě vymezený pojem „spiritismu“. Autoři těchto textů povětšinou rozlišují pouze mezi různými „typy“ příznivců spiritismu (tedy mezi příznivci z „nižších“ či „vyšších vrstev“, z „prostého lidu“ či z řad „vzdělanců“ apod.), nikoli mezi různými „typy“ spiritismu – vše, co mohlo být spojováno se spiritismem se pro tyto autory stává především předmětem kritiky, pro níž vlastní vnitřní distinkce byly spíše nepodstatné.

6. Spiritismus v českých odborných diskusích vymezeného období

Jak jsem uvedla v úvodu této práce, spiritismus byl v českých odborných diskusích konce 19. a počátku 20. století hojně probíraným tématem, k němuž se vyjádřili mnozí autoři různé odbornosti. Mezi těmito autory si spiritismus našel i své zastánce, převážně však byl hodnocen spíše negativně. Kriticky se vůči němu vymezovali nejen autoři, kteří se odmítavě vyjadřovali o okultismu celkově (do jehož rámce tito autoři spiritismus zahrnovali), ale mnohdy také autoři, kteří se k okultismu, respektive k některé z tzv. okultních věd, sami hlásili (tito naopak spiritismus z rámce okultismu vylučovali), či ti autoři, kteří se hlásili k tzv. metapsychologii.

V úvodu práce jsem také narazila na otázku, proč se spiritismus ve zkoumaném období vůbec stal tolik probíraným tématem. Ukázalo se, že zájem dobových autorů o spiritismus souvisel především s tím, jak moc se spiritismus ve zkoumaném období celkově šířil a nabýval na popularitě. Přesněji je možné říci, že mnozí z dobových autorů se nezačali spiritismem zabývat jen kvůli tomu, že by se o něj sami zajímali, ale také (a často především) kvůli tomu, že jej právě kvůli tomu, jak moc se šířil a nabýval na popularitě, začali vnímat jako nebezpečný a problematický jev, k němuž bylo potřeba se vyjádřit. Přestože dle těchto autorů byl spiritismus nebezpečným a problematickým jevem také z dalších důvodů (mimo jiné už jen proto, že měl být vystaven na nedobrych teoretických základech), nejvíce nebezpečným a problematickým se dle nich stával tehdy, když se dostal do rukou určitých „typů“ či „skupin“ lidí – tedy podle různých autorů zejména buďto lidí „méně vzdělaných“, „nevzdělaných“, „méně inteligentních“, lidí z „nižších vrstev“, „širších vrstev“, lidí mladých

či žen, ale kromě toho také všech možných „autorit svedených na scesti“, které měly spiritismu dle jeho odpůrců propůjčovat v očích jeho příznivců zdánlivou známku legitimacy.

Také o autorech pramenů této práce je celkově možné říci, že ve svých textech proti spiritismu kriticky vystoupili především proto, že jej (hlavně z důvodu jeho popularity u určitých „typů“ a „skupin“ lidí, ale také z důvodů dalších, mnohdy vzájemně propojených) považovali za nebezpečný jev, který měl být zároveň příčinou i následkem mnohých problémů dalších, a který měl tak ohrožovat celý „moderní svět“ a všechny „výdobytky moderní doby“. S ohledem na samotné zkoumané texty je možné doplnit, že autoři pramenů této práce ve svých textech proti spiritismu kriticky vystoupili, protože chtěli ze své pozice odborné autority všem česky hovořícím lidem ukázat a vysvětlit, proč měl být spiritismus nebezpečný, informovat je o falešnosti jeho učení i jevů s ním spojených, a celkově je tak odradit od zájmu o něj, a především od toho, aby jej přímo praktikovali. Například Kapras svůj spis, *Spiritismus: kulturní a psychická rozprava*, představil jako úvahu určenou k tomu, aby poukázala na nebezpečí, jaké měl spiritismus představovat pro vědu, náboženství, „společenská zřízení“ i „kulturní zájmy společenské“ a „veškeré vymoženosti dosavadní osvěty.“⁶⁴ Dle Kaprase se stalo „povinností každého muže vědy, přírodopytce i filosofa“, aby ke spiritismu zaujal stanovisko.⁶⁵ Podobně dle Mourka mělo „úkolem vědy“ být „bojovati proti středověké poštilosti, která se opět v přestrojené podobě zahnízdila.“⁶⁶ Nakonec je možné zmínit zde například Hrašeho, který ve své knize *Eugenické a kulturní úkoly ženy* zahrnul spiritismus mezi různá nebezpečí doby, o nichž chtěl ve své knize informovat (v zájmu „duševního ozdravení národa“ a „docílení tělesně a duševně zdatnějšího pokolení“⁶⁷), a v kapitole spiritismu věnované tak odůvodnil to, že o spiritismu „pojedel tak obšírně“, právě s odkazem na celkový záměr svého textu.⁶⁸

Předtím, než přejdu k podrobnějšímu rozboru těchto i všech ostatních pramenů, se však v prvních třech podkapitolách této kapitoly zaměřím na vztah mezi spiritismem a jevy,

⁶⁴ „Též v naší literatuře objevují se překlady svatých písem spiritistických a jejich výkladův, a z té příčiny zdá se nám vhodným býti, aby kulturní tato otázka, která vědy, náboženství a společenských zřízení se úzce dotýká, přesně a pravdivě objasněna byla zvláště těmi, kteří předem povoláni jsou hájiti a vzdělávati kulturní zájmy společenské a veškeré vymoženosti dosavadní osvěty.“ (Kapras 1885, s. [5])

⁶⁵ „Nyní již jest povinností každého muže vědy, přírodopytce i filosofa, aby k těmto výsledkům jisté stanovisko zaujal. Nikomu není dovoleno, věc bez důvodu za kejklřství a šalbu vyhlásiti a ji prostě odsouditi. Jest na těch, kteří vědou se obírají, tohoto problému se chopiti a přičiniti se, aby zdárně byl rozluštěn.“ (Kapras 1885, s. [4])

⁶⁶ Mourek 1903, s. 50.

⁶⁷ Hraše 1928, s. [3].

⁶⁸ Hraše 1928, s. 34.

s nimiž byl ve zkoumaných textech spiritismus často dáván do souvislosti, tedy na vztah mezi spiritismem a hypnotismem, okultismem a metapsychologií.

6.1. Spiritismus a hypnotismus

S ohledem na to, jak často se ve zkoumaných textech spiritismus objevuje ve spojení s hypnotismem, se nabízí začít právě u jejich vztahu. Co se týče jejich vzájemného srovnání, byl hypnotismus podobně jako spiritismu tématem často probíraným různými odborníky. Na rozdíl od spiritismu se však hypnotismus nezdál být zcela odmítán jako nevědecký. I hypnotismus mohl sice být dle dobových autorů nebezpečný (pokud se dostal do špatných rukou), mnohem více autorů však bylo ochotno v jeho případě přiznat, že se mohl stát řádnou součástí „pravé“ vědy (pokud se dostal do rukou správných). Především se zdálo být přijímáno použití hypnózy v lékařství.⁶⁹

Co přesně mohl hypnotismus dle dobových autorů být, a jak mohli vnímat hypnózu jako takovou, naznačují výklady příslušných hesel v *Masarykově slovníku naučném*. V případě hypnotismus zde byla nabídnuta pouze stručná definice, dle níž byl hypnotismus buďto „směr bádání zabývající se „hypnosou“ nebo „soubor hypnotických zjevů, jak se jeví oku pozorovatelu.“ Zároveň však mělo být slovo hypnotismus používáno ve stejném smyslu jako hypnóza.⁷⁰ Samotné heslo „hypnosa“ je mnohem obsáhlejší. Jako jeho autorka je uvedena Marie Špringlová, tedy autorka jednoho z textů, které slouží jako hlavní prameny této práce. Špringlová hypnózu definovala jako „zvláštní uměle vyvolaný stav zúženého vědomí, který záleží v tom, že hypnotisovaný podléhá vlivu jiné osobnosti (hypnotiséra) více, než by bylo lze dosáhnouti jiným způsobem, rozumovými a citovými důvody n. autoritou.“ Tuto základní charakteristiku následoval též podrobnější rozbor, zaměřující se jak na povahu hypnózy, tak i na způsob jejího dosažení či možnosti jejího využití. Špringlová se ve svém výkladu mimo jiné dotkla také některých témat, které se objevují též v hlavních pramenech této práce: narazila na neshody panující mezi dobovými autory ve věci podstaty hypnózy, zmínila se o starodávném původu hypnózy i o evropském zájmu o ní. Nejdůležitější pro tuto práci však je, že Špringlová poukázala na úzký vztah hypnózy a

⁶⁹ *Masarykův slovník naučný* 1927, sv. 3., s. 408.

⁷⁰ *Masarykův slovník naučný* 1927, sv. 3., s. 408.

spiritismu a že právě ve spojení se spiritismem se dle ní měla hypnóza stávat stejně pochybnou, jako měla být v představeních „hypnotisérů z řemesla.“⁷¹

V mém pramenném korpusu byl hypnotismu věnován především text Jaroslava Mourka z roku 1903, *Hypnotismus a spiritismus*. V tomto textu je možné nalézt rozsáhlejší výklad témat, jejichž souhrn později provedla Špringlová. Mourek tak například podal rozsáhlejší výklad dějin hypnotismu, v jehož rámci se také on zmínil o starodávném původu určitých prvků hypnotismu.⁷² Mourka však více zajímala méně dávná minulost evropská, a jeho vlastní výklad dějin hypnotismu tak začínal u Mesmera (lékaře, který měl působit ve Vídni a později v Paříži v druhé polovině 18. století) a jeho „živočišného magnetismu“.⁷³ Mourek celkově Mesmera i jeho metodu léčení, založenou na „domněnce, že z osoby na osobu jakási přitažlivá moc září, přenášející se dotekem nebo zvukem“, hodnotil negativně. Mesmera samotného charakterizoval jako zjištěného a vypočítavého člověka, který „nic zvláštního nepověděl“⁷⁴ a nebyl originální ani ve své teorii,⁷⁵ ani v praxi.⁷⁶ Vyjádřil také souhlas s výrokem komise, tvořené „slavnými učenci“, která měla na příkaz Ludvíka XVI. Mesmerovu metodu přezkoumat a označit ji za „kejklířství“. Přestože však měla dle něj tato komise celkově pravdu, posteskl si Mourek, že tímto jejich „bezohledným zamítnutím“ byla lékařská věda připravena „o výzkum zjevu, z něhož dále těžili šarlatáni,“ tedy právě o výzkum „hypnotického spánku,“ do něž byl „magnetizér“ schopen uvést své pacienty.⁷⁷ Přestože tedy Mourek Mesmerovo působení celkově hodnotil negativně, přiznal mu kredit

⁷¹ „V nynější době hraje h. vel. úlohu ve spiritismu (v. t.) a okultismu (v. t.). Nepřepojatý pozorovatel se však neubrání myšlence, že alespoň z části jde o úmyslné podvody, právě tak jako u růz. hypnotisérů ze řemesla, vystupujících v divadlech zvláštností.“⁷¹

⁷² „Zjevy hypnotického spánku byly známy již v nejstarším dávnověku. Překlad ze sanskrtu uveřejněný r. 1893 H. Waltrem, podává již obšírný návod k výcviku zdánlivého umrtvení, k lethargickému spánku zvanému ‚yoga‘, který indiští fakirové dosud praktikují. Věštby a blábolení různých Sybil a Pythií byly nepochybně stejnou směsicí hysterického třeštění, umělého somnambulismu i podvodu jako výkony mnohých médií dnešních spiritistů. Znamení historický příspěvek obsahuje egyptský papyrus z polovice 3. století po Kr., z něhož vysvítá, že byl tehdy somnambulismus k účelům náboženským zaváděn podobným způsobem, kterého se dosud užívá (Dr. Brugsch, *Aus dem Morgenlande*, Reclam.).“ (Mourek 1903, s. 4.)

⁷³ Označení „živočišný magnetismus“ měl Mesmer zvolit pro „jemnou“, „všeprostupující sílu“, za jejíhož objevitele se měl prohlásit. Ke směřování této síly měl původně používat magnet (inspirován Paracelsem), od jehož užívání však měl později upustit a léčit především dotekem (Vojtíšek 2004, s. 188).

⁷⁴ Mourek 1903, s. 5.

⁷⁵ „Astrologií páchnoucí theorie nebyla jeho původním nápadem, nýbrž dědictvím fantastické nauky Paracelsa, který v 16. století učil, že jest celý vesmír nasycen magnetickou silou, která se na člověka a vůlí jeho na jiné lidi přenáší.“ (Mourek 1903, s. [3])

⁷⁶ „Ani v praxi nebyl Mesmer dosti originálním, neboť zajisté něco pochytil ze zázračného vkládání rukou švábského kněze Gassnera, s kterým se osobně stýkal.“ (Mourek 1903, s. [3])

⁷⁷ Mourek 1903, s. 5.

alespoň za to, že „vydatnou reklamou konečně svět upozornil na úkaz, ve který byli dosud jen vyznavači okultních věd zasvěcení,“ tedy právě na „hypnotický spánek.“⁷⁸

Mourkův výklad o činnosti Mesmera i jeho stoupců naznačuje, že Mourek byl jedním z těch, kdo hypnóze přiznával potenciál stát se plnohodnotnou součástí moderní lékařské praxe (touto myšlenkou se zabýval také v dalších částech svého textu), jehož naplnění mělo bránit především to, když hypnózu zneužívali nevhodní lidé („šarlatáni“). Určití lidé však naopak měli být schopni hypnózu pozdvihnout „na vědeckou úroveň.“ Dle Špringlové to měl být především „Charcot a jeho škola,“⁷⁹ ale zmíněn byl (Špringlovou i Mourkem) také anglický chirurg Braid, který byl dle Špringlové tím, kdo v Evropě „k hypnotickým úkazům po prvé poukázal“,⁸⁰ a dle Mourka zase tím, kdo vlastními pokusy dokázal, že „magnetického vlivu není“ a kdo zavedl název „hypnotický spánek.“⁸¹ Co se týče Charcota, měl být dle Mourka pro dějiny hypnotismu významný především kvůli sporu o výklad povahy hypnózy, který měl probíhat mezi jeho „školou“ („školou pařížskou“) a „školou nancyskou“ především v druhé polovině 19. století. Škola Charcotova měla ve svých pokusech dávat „přednost osobám hysterickým,“ a proto měl dle Mourka Charcot v hypnóze vidět „umělou neurosu, chorobný zjev, náležející k příznakům hysterie“ – jinak řečeno měl se domnívat, že hypnózou bylo možné působit právě jen na osoby hysterické. Naopak dle Bernheima, „zástupce školy nancyské“, měl být hypnotický spánek stavem „sice umělým“, ale zároveň „normálním,“ do nějž mohl upadnout „prý každý i zdravý člověk.“⁸² Popisovaný spor měl být dle Mourka „velkou většinou“ nakonec „řešen ve prospěch názorů školy nancyské.“⁸³ Škola nancyská a „většina novějších pozorovatelů“ se tedy měla shodnout v tom, že hypnotický spánek nebyl „chorobným“ stavem, nýbrž stavem „fysiologickým“, který měl vynikat zvýšenou „suggestivností“ a podobat se normálnímu spánku (byť s ním neměl být úplně totožný).⁸⁴

Zmíněné slovo „suggestivnost“ (dle některých autorů „sugestibilita“) je jedním ze slov, které se ve zkoumaných textech objevují v souvislosti s hypnotismem.⁸⁵ Dále se jedná například o slovo „sugesce“ či „somnambulismus“. Mourek sugescí rozuměl „vnuknutí

⁷⁸ Mourek 1903, s. [3].

⁷⁹ *Masarykův slovník naučný* 1927, sv. 3., s. 408.

⁸⁰ *Masarykův slovník naučný* 1927, sv. 3., s. 408.

⁸¹ Mourek 1903, s. [3].

⁸² Mourek 1903, s. 7.

⁸³ Mourek 1903, s. 8.

⁸⁴ Mourek 1903, s. 11.

⁸⁵ Někteří autoři píší slovo „suggestivnost“ a slova s ním příbuzná se dvěma „g“, jiní jen s jedním. V dalším textu budu s výjimkou přímých citací používat způsob psaní s jedním „g“.

představy, které mozek bezprostředně podléhá a bez kritiky ji provádí.“ Se sugescí se dále měla pojit právě „suggestivnost“ neboli „náklonost k přijímání sugescí.“⁸⁶ Dle Hrašeho sugestibilita jakožto „přístupnost pro sugesci v nejširším slova smyslu“ zaujímala důležité místo ve „vývinu vědomí“ každého člověka.⁸⁷ Somnambulismus charakterizoval Hraše jako stav náměsíčný, který měl být součástí hypnotického spánku.⁸⁸

Do souvislosti se spiritismem byl hypnotismus dáván především z toho důvodu, že stavy, do nichž upadala média, měly být podobné stavu somnambulnímu, či s ním měly být dokonce totožné. Podle Hrašeho měla být „základnou spiritismu“ právě média „se svými somnambulními stavy.“⁸⁹ Dle Kaprase měl být hypnotismus, respektive somnambulismus a Mesmerův zvířecí magnetismus, tím, co mělo v Evropě připravit půdu pro rozšíření z Ameriky přicházejícího spiritismu.⁹⁰

S ohledem na téma této práce je důležité především to, že zatímco v případě spiritismu se všichni autoři zkoumaných textů shodli na tom, že se jedná o jev nebezpečný a nevědecký, v případě hypnotismu byli někteří otevřenější: vnímali hypnózu jako nástroj, který by mohl být užitečný i pro moderní vědu (především lékařství) a který byl se spiritismem spojený jen proto, že byl jeho příznivci zneužíván. Někteří se sice kriticky vymezovali i vůči hypnotismu samotnému,⁹¹ celkově je však možné říci, že hypnotismus mohl (ovšem pouze za určitých podmínek a v určitých případech) být i těmi autory, kteří byli silně kritičtí ke spiritismu, uznáván jako součást „pravé“ vědy. Tím se odlišoval od předmětů následujících dvou podkapitol, které je možné označit za spornější, než se ukázala být hypnóza, a které odpůrci spiritismu mnohem častěji odmítali stejně jako spiritismus samotný.

6.2. Spiritismus a okultismus

⁸⁶ Mourek 1903, s. 8.

⁸⁷ „Vše co ve svém duševním nitru mimo základnu našeho charakteru máme a co jsme bez vlastního uvažování přijali, jest vlastně plodem vlivu osob nás obklopujících sugescí.“ (Hraše 1928, s. 25)

⁸⁸ Hraše 1928, s. 29.

⁸⁹ Hraše 1928, s. 29.

⁹⁰ „Z Ameriky rozšiřoval se spiritismus do Evropy, kdež somnambulismem a zvířecím magnetismem půda pro podobné názory byla připravena.“ (Kapas 1885, s. 9)

⁹¹ Například Hraše vnímal hypnotismus podobně jako spiritismus, tedy jako „duševní epidemii“, která dle něj byla ve vzájemném vztahu s hysterií: spiritismus i hypnotismus dle Hrašeho měly být „s hysterií ve vzájemném vztahu a jejími vždy věrnými druhy.“ (Hraše 1928, s. 23)

Dalším často skloňovaným tématem byl vztah mezi spiritismem a okultismem.⁹² Autoři kriticky se vymezující vůči spiritismu i okultismu, ale i samotní příznivci okultismu, se snažili určit místo spiritismu ve vztahu k jiným tzv. okultním vědám i jeho místo v rámci okultismu jako takového. Spiritismus mohl být považován za jeden z mnohých okultních směrů, které se ve zkoumaném období těšily zájmu různých lidí, zároveň však mohl být naopak z rámce okultismu zcela vylučován.

Snahu o vymezení povahy vztahu mezi spiritismem a okultismem však komplikovala skutečnost, že pro autory pramenů této práce nebylo snadné přesně definovat okultismus jako takový a určit jeho hranice.⁹³ Mnohé ze zkoumaných textů poukazují především na to, že jejich autoři si nebyli zcela jistí tím, co vše by do rámce okultismu mělo být zahrnuto, a zahrnovali tak do něj různé jevy, včetně spiritismu.

Z dobových textů se o neurčitosti hranic okultismu zmiňuje například *Masarykův slovník naučný*, který zároveň opět (jako v případě hypnotismu, respektive hypnózy) nabízí též základní definici tohoto pojmu. Dle této základní definice byl okultismus „tajná věda, jmenuje se učení, jež předpokládá, že existují tajemství ve světě, pro něž obvyklá kritická věda nestačí a je třeba zvláštních metod tajemných n. takových, jež se dají užití jen s pomocí zvl. schopností a proto přístupných jen zasvěcencům.“⁹⁴ Co se „hranic okultismu“ týče, mělo v důsledku jejich neurčitosti být možné do něj počítat „astrologii, alchymii, chiromantii, kouzelnictví, spiritismus, theosofii, anthroposofii, ale také disciplínu zabývající se experimentálním zkoumáním okultních jevů nazývanou metapsychologie či parapsychologie; okultismus se měl „v poslední době snažit vyjít z hranic mytu a stát se vědou pokusnou.“⁹⁵

Další dobové texty ukazují, že okultismus byl vnímán jako „nevědecký“, přestože bylo k jeho popisu (i popisu jeho součástí) mnohdy používáno slovo „věda“. Například Forster postavil „okultní vědu“ v úvodu své knihy proti „vědě moderní“,⁹⁶ za účelem zdůraznění rozdílů, které mezi nimi byly – především tedy rozdílů, které měly ukázat, že

⁹² Podobně jako v případě slova sugesce a slov s ním příbuzných psali různí autoři pramenů této práce slovo okultismus s jedním i se dvěma „k“. Stejně jako v případě sugesce budu (s výjimkou přímých citací) používat variantu s jedním „k“.

⁹³ Vymezení okultismu není snadné ani ze současného hlediska. Nejobecněji je však možné s odkazem na původ slova (slovo okultismus má mít původ v latinském *occultus*, znamenajícím „tajný, skrytý“) říci, že slovem okultismus je možné označit vše, co se týká něčeho skrytého či tajného – může se jednat o tajné vědění o skrytých silách, tajnou činnost vycházející z tohoto vědění či o tajnou filosofii. (Vojtíšek 2004, s. 145)

⁹⁴ *Masarykův slovník naučný* 1931, sv. 5, s. 339.

⁹⁵ *Masarykův slovník naučný* 1931, sv. 5, s. 339.

⁹⁶ Forster 1923, s. [3]

věda okultní opravdovou vědou vlastně vůbec nebyla. Podobně Rádl, ve své knize *Moderní věda*, v kapitole nazvané *O vědách nepravých neboli okultních*, popsal okultní vědy, mezi něž dle něj patřil i spiritismus, jako „t. zv. ‚vědy‘, založené na mystice, které předstírají vědění o nadsmyslných věcech, dovolávající se někdy i zkušenosti a experimentu.“⁹⁷

Co se týče samotné povahy vztahu mezi spiritismem a okultismem, je možné říci, že ti autoři, kteří se kriticky vymezovali jak proti spiritismu, tak i proti okultismu, považovali spiritismus za součást okultismu či za jednu z okultních věd. Je také možné říci, že podobně vztah spiritismu a okultismu vnímali i samotní příznivci spiritismu (ovšem s tím rozdílem, že příznivci spiritismu vnímali spiritismus i okultismu pozitivně). Z rámce okultismu naopak spiritismus vylučovali nejčastěji ti autoři, kteří se hlásili k nějaké jiné formě okultismu (a i ti, kteří se hlásili k metapsychologii). Tito autoři se tak sice o okultismu jako takovém vyjadřovali pozitivně, spiritismus však hodnotili negativně a vymezovali se vůči němu podobně jako ti, kdo odmítali okultismus a vše, co s ním spojovali.

S ohledem na zaměření této práce však nyní ponechám stranou postoj příznivců jiných okultních směrů a shrnu zde pouze to, jak vztah mezi spiritismem a okultismem charakterizovali jednotliví autoři zkoumaných textů, kteří se vymezovali vůči oběma. Jak už jsem zmínila výše, Rádl považoval spiritismus za jednu z okultních věd. Jako takový jej probral v kapitole určené těmto vědám celkově a ohodnotil jej stejně negativně jako celý okultismus.⁹⁸ Forster mezi „okultní úkazy“, jejichž výkladu svou knihu věnoval, zařadil též jevy spojované se spiritismem. Jevy, jimiž se ve své knize zabýval, Forster nerozlišoval s ohledem na to, s jakou konkrétní formou okultismu byly spojovány – odlišoval od sebe pouze ty jevy, které považoval za možné, a ty, které považoval za prostý výmysl (k tomuto jeho rozlišení se vrátím v následující podkapitole). Nakonec bych zde zmínila Špringlovou, která se podobně jako Rádl a Forster zdá zahrnovat jevy spiritistické do širšího celku jevů okultních (okultismus se dle ní zabýval „všemi okultními zjevy vůbec,“ a byl „tedy širší pojem než spiritismus“).⁹⁹ Zároveň si však všimla odstupu, který si mnozí příznivci okultismu udržovali od spiritismu a jeho příznivců: poznamenala, že „okkultisté vůbec odmítají od sebe výslovně každé podezření ze spiritismu.“¹⁰⁰ Špringlová se tedy dotkla toho,

⁹⁷ Rádl 1926, s. 73.

⁹⁸ Rádl v této kapitole předložil šest vlastností okultních věd (neboli „těchto domnělých věd“), kterými se měly lišit od „opravdové vědy.“ Mnohé z těchto vlastností poukazují na to, že Rádl spiritismus nijak významně neodlišoval od ostatních okultních věd, ale spíše považoval za jejich předního představitele. Obzvláště se to týká vlastnosti číslo pět: dle Rádla mělo být k provedení „okultního experimentu“ zapotřebí „t. zv. medií“ (Rádl 1926, s. 73), která bývají nejčastěji spojována právě se spiritismem.

⁹⁹ Špringlová 1925, s. 3.

¹⁰⁰ Špringlová 1925, s. 4.

na co se podrobněji podívám v následující podkapitole, věnované experimentální zkoumání okultních jevů: jevy spojené se spiritismem by sice mohlo být možné mezi jevy okultní zahrnout, samotní příznivci okultismu je však často považovali za jevy pochybného původu, které měly být (stejně jako spiritismus jako takový) věcí pouze těch „nejširších vrstev“.¹⁰¹

6.3. Spiritismus a metapsychologie

Experimentální zkoumání okultních jevů neboli tzv. metapsychologie se ve zkoumaných textech objevuje nejčastěji v souvislosti s hodnocením spiritistických seancí a s otázkou pravosti jevů se spiritismem spojovaných. Je tomu tak především proto, že právě ověřování pravosti všech jevů, které byly označovány jako okultní, i případné prokázání jejich falešnosti či poskytnutí jejich vědeckého výkladu, mělo být hlavním úkolem metapsychologie, a tudíž i hlavním předmětem zájmu těch, kdo se k ní hlásili.

Podle informací nabídnutých ve zkoumaných textech měl zájem badatelů o experimentální zkoumání okultních jevů vést na konci 19. století k zakládání společností tomuto zkoumání přímo věnovaných, a postupně také k ustavení samostatné disciplíny označované nejčastěji právě jako metapsychologie či parapsychologie. Zdá se, že některé z těchto společností měly původně vznikat především za účelem prozkoumání jevů spojovaných se spiritismem. Forster ve svém textu naznačil, že určitá společnost vznikla ve Spojených státech amerických už za účelem prozkoumání jevů, k nimž mělo docházet v přítomnosti sester Foxových (tedy už kolem roku 1848).¹⁰² Nejstarší společností, jejíž jméno bylo autory zkoumaných textů uvedeno, však byla až *Dialektická společnost*, která měla dle Forstera vzniknout v Londýně v roce 1869 (Kapas uvedl jako rok jejího vzniku rok 1867¹⁰³) právě za účelem prozkoumání „jevů, které jsou dodnes hlavním programem spiritistických seancí, najmě klepání, posunování stolku a pohyb těles bez doteku.“¹⁰⁴ V roce 1882 měla být v Londýně založena také *Society for Psychical Research*, která původně měla vzniknout především za účelem prozkoumání telepatických jevů, a nikoli tedy specificky za účelem prozkoumání jevů spojovaných výhradně se spiritismem.¹⁰⁵ Přesto se však i členové této

¹⁰¹ "Automatické psaní, kreslení, klepání stolečku pěstují se jen v nejširších vrstvách." (Špringlová 1925, s. 4)

¹⁰² Forster 1923, s. 199.

¹⁰³ Kapas 1885, s. 12.

¹⁰⁴ Forster 1923, s. 209.

¹⁰⁵ Forster 1923, s. 82.

společnosti nakonec věnovali zkoumání spiritistických médií, protože u mnohých z nich pozorovali telepatické schopnosti. V průběhu zkoumaného období vznikaly metapsychologické společnosti také v mnohých dalších evropských zemích. V roce 1922 měla vzniknout také československá *Společnost pro psychická bádání*,¹⁰⁶ o níž se však prameny této práce napsané po jejím vzniku takřka vůbec nezmiňují. O čem se naopak zmiňují poměrně často, jsou konkrétní badatelé, kteří se metapsychologickému zkoumání věnovali, a to jak ti zahraniční, tak ti čeští. Tito badatelé byli autory zkoumaných textů popisováni stejně kriticky, jako vše spojené se spiritismem a okultismem. Stejně tak byla autory zkoumaných textů negativně hodnocena i celá disciplína metapsychologie: zatímco její příznivci považovali metapsychologii za plnohodnotnou vědeckou disciplínu, dle mnohých z autorů byla metapsychologie naopak disciplínou ve své podstatě nevědeckou, a i její zástupci a příznivci tak nebyli považováni za „pravé vědce“. Mnohem blíže než k „moderní vědě“ měli příznivci metapsychologie dle mnohých dobových autorů mít k vědám okultním – jak už jsem zmínila výše, metapsychologie byla mnohdy zahrnována do rámce okultismu (což může ukázat například *Masarykův slovník naučný*, dle něž bylo možné do metapsychologie možné „počítat“ také „celý obor okultismu a spiritismu“¹⁰⁷), a zároveň bylo možné naopak zahrnout metapsychologii do rámce okultismu, kam měl zároveň patřit též spiritismus.¹⁰⁸

Podobně jako tomu bylo v případě vztahu mezi spiritismem a okultismem, však i v případě vztahu mezi spiritismem a metapsychologií měli ti, kdo se k metapsychologii sami hlásili na jeho povahu patrně zcela odlišný názor než autoři zkoumaných textů. Přestože podle autorů zkoumaných textů měly společnosti věnované metapsychologickému zkoumání původně vznikat především za účelem prozkoumání se spiritismem spojených jevů (či se mu začaly věnovat, i když to původně nebyl jejich záměr), v pozdějším období samotní zástupci metapsychologie (přínejmenším ti čeští) hodnotili spiritismus a jeho výklad tzv. mediálních jevů podobně kriticky jako ti autoři, kteří se odmítavě stavěli jak ke spiritismu, tak i k metapsychologii. Přestože se se spiritismem spojované jevy mohly předmětem metapsychologického zkoumání stávat i nadále, byly tyto jevy (na rozdíl od okultních jevů, které nebyly spojeny výhradně se spiritismem) v českých textech zkoumaného období, jejichž autoři byli s metapsychologií spojováni, mnohem častěji označovány za přínejmenším méně pravděpodobné. Se zdráhavostí uzнат pravost jevů spojených se

¹⁰⁶ Vojtíšek 2004, s. 269.

¹⁰⁷ *Masarykův slovník naučný* 1929, sv. 4, s. 899.

¹⁰⁸ *Masarykův slovník naučný* 1931, sv. 5, s. 339.

spiritismem je možné se setkat například u psychologa věnujícího se i metapsychologii, Rudolfa Součka, který ve své knize z roku 1930, nazvané *Příručka okultismu*,¹⁰⁹ uvedl, že zatímco o realitě telepatie „lze dnes sotva pochybovat“,¹¹⁰ u jevů, jako je „fysikální mediumita“, „nemůžeme ještě mluvit o naprosto bezpečném zjištění.“¹¹¹ Z českých autorů spojovaných s metapsychologií se o mediálních jevech měl ještě mnohem negativněji než Souček vyjádřit Josef Velenovský: dle Janoty se měl „i sám Velenovský“, který měl jinak být „spiritismu příznivě nakloněn,“ vyslovit o „nepatrné kulturní hodnotě běžných mediálních projevů.“¹¹²

Přestože pozdější autoři hlásící se k metapsychologii se od spiritismu mnohdy snažili distancovat, její zástupci z dob dřívějších se sami zkoumání mediálních jevů věnovali a provedli nemalý počet pokusů s médii, o kterých se takřka všichni z autorů zkoumaných textů kriticky vyjádřili. Ve zkoumaných textech byli zmiňováni primárně právě tito dřívější zástupci metapsychologie, kteří budou v této práci vystupovat především tak, jak je popisovali autoři těchto textů: tedy jak „spiritismu propadlí“ vědci, kteří se nechali oklamat podvodnými médii.

6.4. Kritika spiritismu

Dosud jsem se v této kapitole věnovala tomu, s jakými dalšími jevy byl ve zkoumaném období spiritismus dáván do souvislosti, i tomu, jaké povahy měl vztah mezi spiritismem a těmito jevy být. V této podkapitole se zaměřím přímo na to, jakým způsobem autoři mých pramenů psali o spiritismu samotném, respektive na to, jakým způsobem a z jakých důvodů tito autoři spiritismus a jeho příznivce kritizovali.

V úvodu této kapitoly jsem se dotkla otázky, proč se autoři zkoumaných textů spiritismem zabývali a proč se vůči němu kriticky vymezovali: uvedla jsem, že sami ve svých textech naznačili, že se spiritismem zabývali (a kriticky se vůči němu vymezili) především proto, že spiritismus vnímali jako nebezpečný jev, který měl být zároveň příčinou i následkem mnohých problémů dalších, a měl tak ohrožovat celou společnost, „kulturní zájmy společenské“ i „veškeré vymoženosti dosavadní osvěty,“ ale také vědu a

¹⁰⁹ Souček, Rudolf. *Příručka okultismu: (metapsychologie)*. Brno: R. Souček, 1930.

¹¹⁰ Souček 1930, s. 6.

¹¹¹ Souček 1930, s. 6.

¹¹² Janota 1928a, s. 167.

náboženství.¹¹³ Jak tedy autoři zkoumaných textů psali o spiritismu jako takovém, jak vymezovali jeho povahu a jak jej celkově hodnotili?

Při svých kritických výkladech postupovali několikerým způsobem. Kritika většiny autorů byla mířena jak na teoretické základy spiritismu, tak i na jeho stránku praktickou, tedy na konkrétní projevy, které mohli pozorovat kolem sebe. Při kritickém hodnocení spiritistické teorie se jednotliví autoři zaměřovali na základní předpoklady, zásady, tvrzení a názory spiritismu (na s ním spojené představy o povaze světa, posmrtného života, lidské duše apod.), ale také na etické názory spiritistů. Co se týče spiritismu jakožto praxe, reagovali jednotliví autoři na všechno možné dění, které se spiritismem spojovali (tedy především na spiritistické seance, spiritistické jevy dějící se kolem médií, i na pokusy s těmito médii prováděné), a zároveň hodnotili všechny, kdo se tohoto dění nějak účastnili. Především byli hodnoceni (a kritizováni) všichni lidé, kteří se účastnili spiritistických seancí (ať už se přímo prohlašovali za spiritisty, nebo je tam přivedla pouze zvědavost), ale dále například také ti, kdo psali texty spiritismus obhajující, i ti, kdo se zabývali zkoumáním jevů se spiritismem spojených. Speciální místo zaujímal ve zkoumaných textech kritika médií a mediálních jevů, kterou se budu zabývat v samostatné podkapitole. Zmínění lidé byli kritizováni nejen jakožto jednodílná skupina, kterou z nich autoři zkoumaných textů mnohdy utvářeli, ale také jako konkrétní jednotlivci: kromě (mnohdy bezejmenných) konkrétních účastníků seancí a zájemců o spiritistické učení z řad „běžných lidí“ (o něž se často zajímali autoři věnující se psychiatrii, kteří se snažili provést jejich diagnózu) to byly především „významné“ a „známé“ osoby, tedy nejčastěji „vědecké autority“, které však měly podle odpůrců spiritismu svůj status pravých vědců v důsledku svého zájmu o spiritismus ztratit.

Většina autorů se v rámci svého výkladu pokusila podat definici spiritismu či podrobněji popsat jeho „pravou“ povahu. Právě v souvislosti se snahou o určení toho, co dle nich spiritismus byl a co naopak nebyl, se mnozí z autorů pustili také do kritiky jeho teoretických základů. Nejen tyto přímé kritiky, ale také samotné nabídnuté definice a výklady o „pravé“ povaze spiritismu mohou naznačit, jak mohl daný autor vnímat spiritismus, jeho učení, dění a jevy s ním spojované, i všechny, kdo v tyto jevy i učení spiritismu věřili.

¹¹³ Kapras 1885, s. [5].

6.4.1. Kritické hodnocení „spiritistického učení“ a kritické reakce na tvrzení a (proti)argumenty zastánců spiritismu

Vedle základních definic a výkladů o „pravé“ povaze spiritismu je často možné se setkat vymezení toho, co dle jednotlivých autorů spiritismus nebyl. Mimo jiné se vymezovali vůči tomu, jak dle nich spiritismus chápali a definovali samotní jeho příznivci. V této souvislosti mnohdy přímo reagovali na argumenty a protiargumenty, které měly od příznivců spiritismu zaznívat v reakci na argumenty jeho kritiků, a tím tak argumenty a protiargumenty příznivců spiritismu sami zprostředkovali.

Jakožto zástupci „moderní“ vědy se jednotliví autoři vymezovali především vůči nárokům na uznání vědeckosti „spiritistického učení“ i vůči požadavku na vědecké ověření a uznání pravosti spiritistických jevů a tvrzení, které měly dle nich být příznivci spiritismu vznášeny. Někteří se však v reakci na označení spiritismu za „nábožensko-filosofické“ hnutí zabývali spiritismem také z nábožensko-filosofického hlediska, přičemž se nejčastěji zaměřovali na „spiritistickou etiku“. Celkově je možné říci, že autoři zkoumaných textů řešili poměr spiritismu k uznávaným formám vědy, filosofie i náboženství (především ke křesťanství).

Jednou z hlavních věcí, o které autorům šlo, byla obrana „moderní vědy“, za jejíž zástupce se považovali. Celkově je možné říci, že se snažili bránit její hranice, a stavěli se tak na odpor proti jakémukoli možnému spojení mezi ní a spiritismem, které by nespočívalo v odmítnutí tvrzení a argumentů jeho příznivců. Mimo jiné se snažili „moderní“ vědu bránit před přímými „útoky“, které měly být jejím směrem vysílány z řad příznivců spiritismu. Především se mělo jednat o „útoky“ těch příznivců spiritismu, kteří v něm měli spatřovat lepší alternativu oficiální vědy (spiritismus měl dle nich nabízet lepší výklad světa, než jaký nabízela „moderní přírodní věda“, což chtěli prokázat prostřednictvím spiritistických seancí, které se tak pro tyto příznivce spiritismu stávaly především vědeckými pokusy).¹¹⁴ Kromě toho reagovali i na příznivcům spiritismu připisovaný požadavek, aby „moderní“ věda a její zástupci brali spiritistická tvrzení vážně a aby „objektivně“ přezkoumali jevy, v jejichž

¹¹⁴ Jedním z těch, kdo měli spiritismus takto vnímat a provést přímá útok na „moderní“ vědu a její zástupce, byl dle Kaprasova textu například „baron Güldenstübbe“. Dle Kaprase Güldenstübbe pronesl: „Naše století, [...], žádá si přímých důkazů o jsoucnosti nadsmyslného světa; zkušební metoda jest nezbytná, aby domýšlivost a přílišná zpupnost nynějších přírodozpytců zahanbena byla. Díky Prozřetelnosti za to, že duchovými pokusy bohopustý materialismus a drzý skepticismus vydatně potírán jest a ‚positivní‘ spiritualismus vrchu nabývá. Pokusům, které ve sborech spiritistických se zdarem se konají, přísluší mnohem větší důležitost pro lidstvo než sezením různých akademií, jejichžto členové lpí na povrchu zjevů a nevnikají do světa duchového, nadsmyslného!“ (Kapras 1885, s. 17)

pravost spiritisté věřili. Mezi tyto autory patřil například Rádl, který se jednoznačně stavěl proti tomu, aby se věda zabývala zkoumáním jevů spojovaných se spiritismem. Obzvláště Rádlovi se nelíbil právě požadavek na objektivní ověření spiritistických tvrzení,¹¹⁵ protože dle něj „k nesmyslu“ nebylo možné „býti neutrálním.“¹¹⁶ Jiní autoři však naopak považovali za nutné, aby spiritistické jevy vědecky prozkoumány byly, protože jedině tak dle nich mohli být spiritisté trvale umlčeni. Mezi tyto autory patřil například Forster, dle něžž bylo „úkolem vědy“ právě „studovati každý úkaz a uvéstí jej v souvislost s kausálním řádem věcí.“¹¹⁷

Rádl se kromě toho, že negativně reagoval na požadavek objektivního vyšetření spiritistických jevů, vymezoval také vůči podobně směřovanému argumentu, který měl zaznívat od zastánců spiritismu v zájmu obhájení spiritistických názorů a tvrzení (především co se týče možné pravosti spiritistických jevů), tedy argumentu, že věda i v minulosti odmítala mnohé myšlenky a nápady, které se později ukázaly „býti pravdivými.“¹¹⁸ Rádl sice uznal, že se v stalo „už často v dějinách, že bylo za nesmysl pokládáno něco, co se později ukázalo býti pravdivým, že blázni měli originální nápady a že věda dělala chyby,“ i tak však trval na svém názoru, že některé věci nejsou vědeckého a „nestranného“ přezkoumání vůbec hodné.¹¹⁹ V návaznosti na to Rádl odmítl též další s tímto související argument zastánců spiritismu, který se opíral o tvrzení, že příroda „nebyla dosud zcela prozkoumána“, tedy že „ještě mnoho překvapujících objevů nás čeká“ a že „pravý vědec s nejvyšší nestranností pokládá všecko za možné.“¹²⁰ I v tomto případě Rádl uznal, že vědě zůstává mnoho neznámého, zároveň však jednoznačně odmítl, že spiritisté by byli těmi, kdo by mohl objevit něco hodnotného.¹²¹ Zastánci spiritismu a všichni, kdo chtěli vědecky přezkoumat spiritistické jevy, dle Rádla nemohli patřit mezi pravé vědce a jejich názory a objevy nemohly být považovány za vědecké – především to mělo být proto, že měli

¹¹⁵ V Rádlově vyprávění o debatním večeru o spiritismu, jehož se zúčastnil, vystupoval mimo jiné jeden z řečníků, popsáný Rádlem jako „volný myslitel“, který se měl snažit přednést „nestranný referát o spiritismu.“ Rádla zaujalo především řečnickovo vyprávění o mlýně, v němž mělo strašit – pohoršilo ho právě to, že řečník se dožadoval vědecké komise, která by případ objektivně vyšetřila. (Rádl 1922, s. 3)

¹¹⁶ Rádl 1922, s. 3.

¹¹⁷ Forster 1923, s. 5.

¹¹⁸ „Obránci okultních věd si stěžují, že jejich fakta jsou zneuznávána zaujatou vědou. Stalo se prý mnohokrát, že vědci neuznali faktů, které se později osvědčily, a budoucnost prý dokáže, že se i tvrzení okultistů osvědčí.“ (Rádl 1926, s. 74)

¹¹⁹ Rádl 1922, s. 3.

¹²⁰ „Spiritisté počítají mnoho s vědeckou objektivitou, mluví o faktech, která přinesli a která mají býti vědecky prozkoumána. Říkají, že příroda je tajemná, že ještě mnoho překvapujících objevů nás čeká a že pravý vědec s nejvyšší nestranností pokládá všecko za možné.“ (Rádl 1922, s. 4)

¹²¹ „Pro spiritisty není hluboké přírody, jejich příroda je kalná jako kaluž, v níž se hemží havěť, již se vyhýbá sluneční světlo, a na níž pohlédneme jen s odporem. Věda ví ovšem málo, co však ví, to opravdu ví, kdežto spiritisté nevědí docela nic a jen obcházejí se svým kejklářstvím.“ (Rádl 1922, s. 4)

„překrucovat podstatu vědeckého bádání“ a že jim měl chybět „vědecký ostrovtip“ i „jasné vědomí toho, co jest možné a nemožné.“¹²² Zatímco v názoru na to, zda by spiritistické jevy měly být vědecky přezkoumány se Forster s Rádlem neshodoval, na argument příznivců spiritismu opírající se o tvrzení, že příroda „nebyla dosud zcela prozkoumána“ (respektive že „neznáme dosud všech zákonů přírodních a že věda poskytuje hodnotu příkladů, jak byly objeveny zákony zcela nové, dosud neznámé“¹²³), reagoval podobně: Forster sice uznal, že vědec musí být připravený, že bude objeven nový přírodní zákon, zároveň měl však očekávat, že „tyto nové zákony nebudou odporovati dosud známým zákonům,“ které si Forster podle svých vlastních slov představoval jako „souvislé celky,“ které lze ze sebe vzájemně „odvoditi rozumovým postupem.“¹²⁴

Dalším často zmiňovaným argumentem, který měly být zastánci spiritismu uváděni na jeho obranu, bylo tvrzení, že spiritismus se svým učením představoval protiváhu materialismu moderních vědců. Proti tomuto argumentu se ohradil například opět Forster, dle něž byl naopak samotný spiritismus ve své podstatě materialismem, a to jak „hrubým“, tak i „naivním“.¹²⁵ V podobném smyslu se vyjádřil také Rádl.¹²⁶ Kritické reakce na tento argument poukazují na to, že spiritismus nemohl dle autorů zkoumaných textů představovat alternativu k moderní vědě už jen proto, že se tvrzení, názory i argumentace zástupců spiritismu ukázala být v rozporu s teorií, která měla stát v jeho základu. Nadto se dle autorů zkoumaných textů měla sama tato teorie ukázat být nekonzistentní a zastaralou. Ze všech těchto důvodů nemohl být spiritismus dle autorů zkoumaných textů v žádném ohledu

¹²² „Jsou to právě nejneobratnější lidé, kteří chtějí docela všechno vyzkoušet a pro samé zkoumání a pochybnosti pokládají každý nesmysl za možný a nemohou se hnouti z místa. Spiritisté překrucují podstatu vědeckého bádání, když napořád mluví o nutnosti počítati ve vědě se vším, tedy také s jejich hloupými duchy. Přírodovědec není tak neutrální a objektivní, aby dbal všech možných i nemožných nápadů. Přírodovědec, který nemá odvahu odmítnouti vážně řadu možností a sice v největším počtu případů bez obšírné analýsy, jen podle obecného úsudku, to není žádný pořádný vědec a nikdy nic kloudného nedokáže. Vědecká skepse bez vědeckého ostrovtipu, bez jasného vědomí, co jest možné a nemožné, je bezcenná. Nedejme si od spiritistů namluviti, že rozumějí vědeckým metodám lépe než sami vědci; nedejme si namluviti, že přírodovědec má býti tak skeptický, aby byl nucen ohlížeti se při svých spiritistických pokusech, zda snad nějaký spiritistický duch nestrká nos do jeho exaktních experimentů.“ (Rádl 1922, s. 5)

¹²³ Forster 1923, s. 6.

¹²⁴ Forster 1923, s. 7.

¹²⁵ „Spiritisté často nám skeptikům vytýkají hrubý materialismus. Ve skutečnosti jsou sami materialisté nejen hrubí, ale naivní, zaměňují-li ducha, vědomí s hmotou a přičítají mu jakoukoli tělesnou podobu.“ (Forster 1923, s. 259)

¹²⁶ „Jeden z obhájců spiritismu velebil spiritismus jako reakci, usilující o ideální pojmání života proti těžkopádnému materialismu. Nenechte se šáliti takovým matením myslí, spiritismus je hrubé materialistické pojmání duchovního života.“ (Rádl 1922, s. 21)

považován za vědecký – nemohl být alternativou, ale ani součástí moderní vědy, tedy vědy „pravé“, protože s vědou „pravou“ neměl mít nic společného.

Mnohými z autorů byl dále zmiňován úplně jiným směrem se vydávající argument, který měl být příznivci spiritismu vznášen na obranu spiritismu v reakci na vědecké vyvrácení pravosti spiritistických jevů a prokázání falešnosti jeho učení: příznivci spiritismu měli v reakci na vědeckou kritiku zdůrazňovat, že spiritismus byl pro ně spíše vírou, poskytující jim útěchu a vodítka k vedení morálního života. O takovém argumentu se zmínil například Kapras,¹²⁷ ale také Forster, dle nějž se mělo jednat o „nejnápadnější argument pro spiritismus.“¹²⁸ Snad nejostřeji se však proti spiritistickým argumentům takového druhu vymezil Rádl. Spiritisté se dle něj k argumentu, že cena spiritismu spočívala v jeho filosofické a náboženské stránce, uchýlovali jen proto, že sami měli vědět, že „jejich experimenty jsou bezcenné,“ a ti „inteligentnější z nich“ se za ně tudíž měli stydět. Spiritismus, „toto krásné učení o klepání duchů“, měl dle Rádla být jeho příznivci prezentován v zájmu získání nových zájemců jako „nábožensko-filosofické hnutí lidové,“ které měl vytvořit „inteligenci a učenci“ opuštěný lid.¹²⁹ Rádlova kritika tak naznačuje, že příznivci spiritismu měli zdůrazňovat jeho filosofickou a náboženskou stránku v reakci na kritiku ze strany těchto učenců, kterou sami spiritisté měli vnitřně vnímat jako oprávněnou. Rádlovi vadilo mimo jiné tvrzení, že „lid oddaný spiritismu“ byl opuštěn učenci. Sám Rádl byl naopak toho názoru, že učenci se svou kritikou spiritismu snažili lid od spiritismu „osvobodit,“ tak jako byl „pověrečný lid v dřívějších dobách“ učenci osvobozován od „panství“ pověry, kterou dle Rádla byla víra v moc čarodějnic.¹³⁰

Mimo jiné v reakci na takovéto argumenty zastánců spiritismu, kteří měli spiritismus představovat jako „nábožensko-filosofického hnutí,“ se někteří z autorů zabývali také otázkou, zda bylo možné spiritismus považovat za náboženství či víru, ale také

¹²⁷ „Avšak tu již slyším spiritistův obháje, ani praví: Nikoli ve vědeckých, ale v nábožensko-mravních vymoženostech spočívá pravá hodnota tohoto nejnovějšího zjevení“ (Kapras 1885, s. 143)

¹²⁸ „Jeho nejnápadnější argument pro spiritismus bude zníti: Co je mi do všech tvých učených spekulací, kritického rozboru, vědeckého aparátu. Cena spiritistické víry spočívá v její stránce mravní. Neboť činí lidi lepšími a je přímo štítem proti modernímu materialismu a prospěchářství, poskytuje lidem útěchu a oporu v protivenstvích života.“ (Forster 1923, s. 275)

¹²⁹ „Spiritisté uznávají sami, že jejich experimenty jsou bezcenné. Jen si všimněte, že inteligentnější z nich stydí se za experimenty a raději mluví o spiritistické ‚filosofii‘ a ‚náboženství‘. Jeden z pánů, kteří mluvili přede mnou, vytasil se s podobným názorem a pokusil se nakloniti posluchače spiritismu tím, že jej velebil jako nové, nábožensko-filosofické hnutí lidové. Lid prý byl inteligenci a učenci opuštěn, pomohl si tedy sám a vynášel toto krásné učení o klepání duchů.“ (Rádl 1922, s. 16)

¹³⁰ „Lid oddaný spiritismu byl od učenců asi tak opuštěn jako pověrečný lid v dřívějších dobách. Nevěřme, že to bylo lehkou úlohou, vzít lidu víru v moc čarodějnic. Učenci podnikli s pověrou boj a vzdorovali všem domnělým faktům a zkušenostem o zlých činech čarodějnic a v tuhém boji osvobodili lid od panství této pověry.“ (Rádl 1922, s. 16)

konkrétnějšími otázkami metafysickými (povaha duše, zázvěti apod.) či otázkami morálními. Mnozí z nich se v této souvislosti přímo zaměřovali na „spiritistickou etiku“ či „morálku“, kterou opět hodnotili převážně negativně.¹³¹

Někteří z autorů konfrontovali „spiritistické učení“ přímo s učením křesťanským. Nejvíce se vztahem mezi spiritismem a křesťanstvím z autorů zkoumaných textů zabýval Kapras, autor textu nejstaršího. Mnohem více než ostatní se také odkazoval na křesťanské učení a teologické výklady, a to jak v otázkách metafysických, tak morálních.¹³² Mimo jiné proti sobě Kapras postavil „spiritistické úkazy“ a „zázraky Kristovy“ – první jmenované z tohoto srovnání vyšly jednoznačně hůře, protože jej Kapras využil k tomu, aby je zkritizoval ze všech možných stran.¹³³ V tomto ohledu se mohl Kaprasovi nejvíce blížít Rádl, který se sice ve zkoumaných textech soustředil spíše na vztah spiritismu a vědy, mnohdy dal však najevo též svůj zájem o teologii, náboženství a s nimi se pojící otázky.¹³⁴ V této souvislosti je možné zmínit, že Rádl proti sobě podobně jako Kapras postavil spiritistické experimenty a „pro dějiny civilisace tak významné“ zázraky, mezi něž zařadil též zázraky křesťanské; těmto zázrakům se dle Rádla spiritistické experimenty nemohly svým významem rovnat.¹³⁵ (A přestože ti samí učenci, kteří měli dle Rádla „osvobodit lid“ od

¹³¹ Například Forster o spiritistické etice napsal: „Nuže, jsem přesvědčen, že každá životní filosofie, založená na klamu je zhoubná a škodlivá a proto zavržení hodná. Její zásluhy jsou dočasné a zdánlivé; jistě povede ke katastrofě. Stejně i mravnost, založená na nevědomosti a vadném myšlení, je mělká a nemůže vésti ke skutečnému zlepšení člověka a vytvoření etických hodnot.“ (Forster 1923, s. 276)

¹³² Jako příklad ukazující, jaké místo zaujímal křesťanské učení v Kaprasově výkladu, je zde možné uvést Kaprasovo hodnocení „mravných pravidel“ stojících v základu spiritismu: „Konečně ani mravná pravidla základná spiritismu nikterak nevyňikají nad mravní zákon lásky k Bohu a k bližnímu, který křesťanství svým věrným ukládá.“ (Kapas 1885, s. 147)

¹³³ O rozdílu mezi „zázraky Kristovými“ a „spiritistickými úkazy“ Kapras (s odkazem na Gustava Fechnera) napsal: „Mezi zázraky Kristovými a spiritistickými úkazy jest tak veliký rozdíl, že to považujeme za rouhání, když někdo do téže kategorie je vřadí a křesťanství tímto způsobem ‚povznéstí‘ hledí. Rozdíl jest takový, jaký jest mezi dítkem dne a dítkem noci, nebo jako abnormálně stupňovanou zdravou a abnormálně stupňovanou střeštěnou silou. Kristus, vykonáváje divy. Neválel se sem tam, neupadal v úplné nebo částečné bezvědomí, nevolal cizích duchů na pomoc, neříkal, že jest cizími duchy posedlým, nepracoval ani za tmy, ani za šera; [...] On nezvedal stolů, nekácel stolic, netropil kousků, které snadno s kejklířstvím zaměnit, nežádal platu za činy své, [...]. On nenechal otřepaných frází na tabulky psáti, [...] Rozmanitost, universálnost, nezištnost a bohumilý, šlechtný účel charakterisují divy Kristovy, naproti kejklím medií, které jednostrannost, obmezenost, hrabivost a klam vyznačují.“ (Kapas 1885, s. 144–145)

¹³⁴ Jak jsem uvedla v kapitole věnované představení pramenů této práce a jejich autorů, strávil Rádl v mládí dva roky jako novic v augustiniánském klášteře a ve svém dospělém životě se mimo jiné podílel na založení Křesťanské revue (*Slovník českých filozofů* 1998, s. 479–482).

¹³⁵ „Mohou spiritisté ukázati na nějaké, jen trochu podobné, kulturní, sociální a náboženské působení svých experimentů? Co znamenají všechny ty zázračné kousky dohromady, srovnáme-li je na příklad se zázrakem zmrtevýchvstání Kristova, ku kterému se pojí organizace křesťanství, nebo s oním obrácením Pavlovým, které tvoří jednu epochu ve vývoji křesťanství? Zradili tím snad lid? Ten lid, který proti takovým činům učenců mluví o zradě, nezaslouží, aby byl šetřen. Jen onen lid, který touží po pravdě, musí býti ušetřen, a zrádcem lidu je, kdo se bojí podívati se pravdě do očí!“ (Rádl 1922, s. 16)

„panství pověry“, kterou měla být víra v moc čarodějnic, měli „lidu“ vzít i víru v zázraky, měla dle Rádlá přidávat hodnotu minulým zázrakům jak skutečnost, že se s vírou zázraky měly pojit nejvelikolepější činy civilisovaného lidstva,“ tak i skutečnost, že v ně věřili „největší géniové lidstva“ – a skutečnost, že učenci Rádlovy současnosti nevěřili ve spiritistické experimenty, zase snižovala hodnotu jejich.¹³⁶) Srovnání křesťanského učení s učením spiritismu však provedla též Špringlová, která proti spiritismu postavila „církevní dogmata křesťanská“, která měla hlásat „skromnost a oddanost do vůle Boží“ a zakazovat „pátrati do budoucnosti.“ Naopak spiritismus dle ní získává „nejvíce přívrženců tím, že se chlubí schopnostmi, pro které vzdálenost i čas nejsou ničím.“ Už jen skutečnost, že tyto schopnosti měly lidem umožňovat ptát se duchů na triviální otázky, dle Špringlové znehodnocovalo tyto schopnosti samotné, ale především to z učení spiritismu celkově mělo činit učení „nevážné a nábožensky nemožné“, a tedy „pověrečné“.¹³⁷ Podle zmíněných autorů tak spiritismus nebyl ve své podstatě ani pravým náboženstvím či vírou, přestože ho za ně měli jeho příznivci považovat.

Autoři zkoumaných textů tedy negativně reagovali na všechny argumenty a protiargumenty, které dle nich měli zastánci spiritismu pronášet na jeho obhajobu. V souvislosti s tím také negativně ohodnotili všechny možné rozlišitelné aspekty „spiritistického učení“, ale také teoretické základy spiritismu jako takové. Celkově je možné říci, že přesto, že se mohli jednotliví autoři ve svém hodnocení soustředit na různé jeho aspekty, v konečném důsledku všichni „spiritistickému učení“ a i spiritismu samotnému odmítali přiznávat jakoukoli hodnotu.

Zkoumané texty celkově ukázaly, že spiritismus nebyl dle jejich autorů pravou vírou ani vědeckou či filosofickou naukou. Tím si mimo jiné sami připravili příležitost k tomu, aby nabídli vlastní výklad toho, co dle nich spiritismus naopak byl.

6.4.2. Kritika spiritismu a vymezování jeho „pravé“ povahy

¹³⁶ „Učenci si troufali ještě více: vzali lidu víru v zázraky. Zradili tím nějak lid? Srovnajme poměrně vysokou cenu zázraků a bezcennost spiritistických experimentů. Největší géniové lidstva nejen v zázraky věřili, ale také zázraky dělali: zázračně byli uzdravováni nemocní, zázraky obrátili nevěřící na víru, energie slabých duchem byla zázrakem posílena. K víře v zázraky pojí se nejvelikolepější činy civilisovaného lidstva, zázračná fakta byla dotvrzována nejgeniálnějšími lidmi starověku a středověku.“ (Rádl 1922, s. 16)

¹³⁷ „Duše, která se vzdálí od trůnu Božího, aby předpověděla, kde jaké zvědavé, kdy se vdá – je učení nevážné a nábožensky nemožné – to je pověrečné, a ten ráz pověrečnosti sesiluje se tak, že pozbývá rázu božského zjevení a stává se prostředkem předpovídání budoucnosti.“ (Špringlová 1925, s. 3)

Základním krokem autorů zkoumaných textů zpravidla bylo to, že spiritismus popsali jako „pověru“ či „pověrečné učení.“ Co měli přesně na mysli, hovořili-li o „pověře“, mnohdy jednotliví autoři, kteří spiritismus za pověru označili, sami přímo vysvětlili ve svých textech. Například dle Rádl byla pověra „zvláštním případem mythu“, „učením formy polovědecké až vědecké, které však leží mimo dosah vědecké analýsy“ a „silou, proti níž argumenty neplatí;“ k tomu, aby něco mohlo být označeno za pověru, bylo dle něj třeba, aby „věřená věc byla věřena s afektem, který a priori vylučuje kritiku.“¹³⁸ Špringlová se ve svém textu odkázala na definici Alfreda Lehmana, dle nějž byly pověrou názory, které nebyly „oprávněny náboženskou dogmatikou“ či které odporovaly „vědeckým znalostem zákonů přírodních určité doby.“¹³⁹ Podobně definoval pověru tím, že jí postavil proti „vědění“ a „víře“ také Hraše.¹⁴⁰

Tím, že autoři zkoumaných textů spiritismus označili za „pověru“ či „pověrečné učení“ jej mimo jiné postavili na roveň mnohým dalším podobně vnímaným jevům. Mnohdy byl spiritismus k dalším „formám pověry“, které jednotliví autoři rozeznávali, přímo přirovnáván. Mohlo se jednat o „pověry“ nedávné minulosti, jako bylo například přesvědčení „starých babek“ o tom, že se jim ve snu ukazovala čísla loterie, o němž se zmínil Rádl,¹⁴¹ ale také pověry z dob dávnějších. Snad nejčastěji byly ve zkoumaných textech zmiňovány „pověry středověké“, mezi nimž měla přední místo zaujímat víra v moc čarodějnic a v působení ďábla. O „pověřích středověkých“ se zmínil například Kapras, který chtěl skrze srovnání těchto pověr a spiritismu poukázat na nebezpečí, které dle něj spiritismus skýtal pro „dosavadní vymoženosti vědecké“ a „pokrok osvětový.“¹⁴² Špringlovou byla zmíněna mimo jiné právě „víra v čarodějnice“, která měla sloužit jako

¹³⁸ Rádl 1926, s. 70.

¹³⁹ „Pověra jsou názory, které nejsou oprávněny náboženskou dogmatikou nebo odporují vědeckým znalostem zákonů přírodních určité doby, tak relativní: příčinou té relativnosti je změna inteligence lidí, časově od sebe vzdálených.“ (Špringlová 1925, s. 2)

¹⁴⁰ „S tohoto hlediska každá víra je nemožnou, která neodpovídá zákonům myšlení a zákonům získaným zkušenostmi. Kde se obě kryje, mluvíme o vědění, kde možnost shody je vyloučena, mluvíme o víře, kde shody není, mluvíme o pověře a bludu a spiritismus není ničím jiným, než pověrou a bludem, není ničím jiným než duševní epidemií.“ (Hraše 1928, s. 29)

¹⁴¹ „Nechme dnes lid věřiti spiritistickému kejklířství a uvrhnete ho do největší nevědomosti. Spiritistická fakta jsou asi tak ověřena, jako to, co si vypravovaly staré babky o rakouské loterii: měly živé sny o číslech a vydávaly je za fakta k potvrzení svých bludů, jako spiritisté. Dalo to velkou práci, než lid byl zachráněn od této pověry – máme snad na jiném místě a v jiné formě tutéž pověru rozsévati mezi lid? Nikoliv, jen v boji proti pověře spočívá pravý pokrok lidstva.“ (Rádl 1922, s. 16)

¹⁴² „Vůbec můžeme říci, že spiritismus odporuje všem dosavadním vymoženostem vědeckým a na zříceninách vědeckého života hledí založiti říši pověr, které, jak známe z dějin středověkých, pokrok osvětový na dlouhou dobu s to jsou zadržeti.“ (Kapas 1885, s. 142)

příklad potvrzující její (a Lehmannův) názor, že „pověry“ byly vždy bytostně spjaté s určitou dobou a úrovní vzdělání a inteligence tehdejších lidí.¹⁴³ Víra v působení ďábla byla zmíněna například Janotou, který k ní přirovnal spiritistickou víru v působení duchů.¹⁴⁴ Podobně se vyjádřil také Hraše, který však navíc do tohoto srovnání přidal ještě „blud o čarodějích.“¹⁴⁵ Kromě již zmíněných mohly být za „pověrečné“ (a tudíž za se spiritismem spřízněné) považovány i mnohé další jevy minulosti, jako například astrologie či alchymie, o nichž se zmínila Špringlová.¹⁴⁶

Podobně jako spiritismus samotný měly být i pověry minulosti nebezpečné především proto, jak moc se v dané době rozšířily. V této souvislosti mohly být pověry minulosti i pověry moderní (tedy také spiritismus) popsány jako „duševní epidemie“¹⁴⁷ či „duševní mor“.¹⁴⁸ I v takových případech byly „pověry minulosti“ zastoupeny především „pověrami středověkými“. V jednotlivých textech se objevuje celá řada odkazů na středověk, které povětšinou poukazují na to, že jednotliví autoři vnímali středověk jako „temné období“ vyznačující se intelektuálním a kulturním úpadkem. Jako takový měl být středověk plný spiritismu podobných pověr, které měly být mezi „nešťastným nevědomým“ lidem rozšířeny podobně, jako měl být spiritismus rozšířen mezi prostým lidem moderním.

¹⁴³ „Podobně je tomu s náboženstvím: Jeho dogmata se neustále mění: jedno vyznání prohlašuje druhé za výplod pověry, ale i to jedno podrobuje svá dogmata vzdělanosti doby; víra v čarodějnice, tolik kvetoucí ve středověku, není možná za renaissance a osvícenství.“ (Špringlová 1925, s. 2)

¹⁴⁴ „Tak ve středověku automaticky stavů hysterických, epileptických, somnambulních byly považovány běžně nikoli za projevy postiženého, nýbrž za projevy zlého ducha, ďábla. U lidí malé inteligence se s tímto názorem dosti často shledáváme dosud. Při přesvědčení, že mediální automaticky spiritistické mediumity jsou působeny nadpřirozenými duchovními silami "duchy" se uplatňuje tyž způsob myšlení, jako při onom výkladu středověkém.“ (Janota 1928b, s. 214)

¹⁴⁵ „Spirita spiritistů s jeho nadhvězdným tělem a jeho hmotným obalem perispitem, který se od těla může libovolně odloučiti, aby se jinde v podobě dvojníka objevil, který v sedánkách spiritistů nejpošetilejší kousky tropí, tohoto spirita možno považovati jen za plod poblouzení ducha, které upomíná na blud o čarodějích a posedlosti ďáblem dávno zašlých dob.“ (Hraše 1928, s. 34)

¹⁴⁶ „Všude, kde se věda a náboženství snížily k tomu, aby poskytly této touze skutečný základ, vznikly názory, které se hodí sice k rázu náboženského nebo vědeckého smýšlení tehdejší doby, které ale dnes označujeme názvem pověra. Z tohoto úzkého vztahu pochopíme rozšíření i dlouhé trvání takových pověr. Dokud byl uznáván geocentrický názor světový, kvetla i astrologie; jakmile se stala země mizivým práškem ve vesmíru, vzala za své. Tak padla i ponenáhlym stanovením prvků, t. j. látek žádným způsobem nerozložitelných, alchymie.“ (Špringlová 1925, s. 52).

¹⁴⁷ „S duševními nákazami davu, duševními epidemiemi, setkáváme se ve všech epochách lidské kultury. Náboženská blouznivost a sklon k mysticismu, podstatný příznak osob hysterických, a moc sugesce na osoby v duševních disharmonii se nacházející, vysvětlují vznik četných duševních epidemií, které v dějinách náboženství všech věků hrály velmi důležitou úlohu, ku př. epidemie posedlosti ďáblem, epidemie posmrtné záměny člověka ve zvíře, epidemie ovládaná bludem, že ďábel a jeho ctitelé živí se lidským masem, četné epidemie křečové a vzrušení mysle, vyvolané v klášteřích hysterickými spolubydlytelkami.“ (Hraše 1928, s. 26)

¹⁴⁸ „Spiritismus je ovšem lidovým hnutím, je tím však už řečeno, že také správným? Není to poprvé, co nešťastný nevědomý lid byl zachvácen nějakým duševním morem; flagelantství, čarodějnictví, astrologie, bratrstvo růžového kříže, křížácká výprava dětí, antisemitismu a j., jaké to ohybné příklady lidových hnutí, která dnes zajímají leda lékaře v blázincích!“ (Rádl 1922, s. 16)

V dávných dobách však autoři zkoumaných textů nehledali jen další „formy pověry“, k nimž by mohli spiritismus přirovnat. Mnozí z nich sledovali také historický původ spiritismu i různých prvků „spiritistického učení.“ Vedle dějin samotného spiritismu (tedy toho „moderního“), jehož počátky byly zpravidla kladeny do poloviny 19. století (konkrétněji byl uváděn rok 1848, kdy měly sestry Foxovy poprvé navázat kontakt se zásvětím), tak mnozí autoři psali také o dějinách myšlenek, představ a názorů, z nichž mělo dle nich „spiritistické učení“ vycházet. Takovéto dvojí „historické ohlédnutí“ provedl například Kapras. V první části své knihy, v kapitole nazvané „Dějepisný nástin spiritismu“, nejprve nabídl právě výklad o tom, jak měl „moderní spiritismus“ vzniknout ve Spojených státech amerických (příběh rodiny Foxových) a jak se měl následně šířit do dalších zemí, především těch evropských. V druhé části se Kapras věnoval „kulturně historickému rozboru spiritismu“, což byl Kaprasův pokus o kritický výklad o původu myšlenek, představ a názorů stojících v základu spiritismu.¹⁴⁹ Už samotný nejzákladnější prvek spiritismu, tedy víra v existence duchů, měla mít dle Kaprase pradávny původ.¹⁵⁰ Ten však spiritismu dle Kaprase vůbec nepřidával na hodnotě. Naopak jej to činilo zastaralým: dle Kaprase se ukázal spiritismus být pouhou obdobou „animismu kmenů nevzdělaných a polovzdělaných.“¹⁵¹

V mnohých textech se v této souvislosti často objevil příměr, který byl implicitně obsažen v citovaném názoru Kaprase o původu víry v existenci duchů: při sledování původu prvků spiritistického učení se nezdálo objevilo slovo „primitivní“, které bylo používáno k označování myšlenek, představ a názorů (ale také lidí a „kultur“ či „kmenů“, jimž byly připisovány) k nimž byly přirovnávány myšlenky, představy a názory připisované spiritistům. Těmito „primitivními“ myšlenkami, představami a názory byly jak ty „starobylé“ a již překonané, tak i ty přetrvávající u „kmenů nevzdělaných a polovzdělaných“ ze „všech dílů světových“.¹⁵² Kapras sám slovo „primitivní“ přímo nepoužil, myšlenka tímto slovem vyjádřena však v jeho textu obsažena byla, a to v určitém ohledu takřka explicitně. Kapras se při svém „kulturně historickém rozboru spiritismu“ odkázal na britského

¹⁴⁹ Kapras zde především nabídl do daleké minulosti jdoucí výklad o tom, jak se dle něj v „kulturních dějinách“ vyvíjela „představa o duši, protože právě se „vznikem představy o duši“ dle něj „úzce souvisel“ také „vznik představy o světě duchovém,“ která byla pro spiritismus zásadní. (Kapas 1885, s. 53)

¹⁵⁰ „Víra v duchy jest tak obecná, že bude málo kmenů společnosti lidské, o nichž bychom mohli s jistotou říci, že nemají ponětí o duchu. Říkává se, že víra tato založena jest ve přirozenosti lidské a dovozuje se z toho, že spiritismus, maje tak hluboký základ, v podstatě od pradávna v lidstvu byl a že o něm platí známá prúpověď: nil novi sub sole (nic nového pod sluncem).“ (Kapas 1885, s. 53)

¹⁵¹ „A v pravdě, rozhlížíme-li se v dějinách kulturních, sledující vznik a rozvoj představy o duchu, přesvědčíme se, že spiritismus čili nynější experimentální spiritualismus jest jen nově pojatým animismem kmenů nevzdělaných a polovzdělaných.“ (Kapas 1885, s. 53)

¹⁵² Kapras 1885, s. 59.

antropologa Edwarda Tylora a jeho knihu *Primitive Culture* (kterou Kapras podle odkazu, který uvedl v textu, četl v německém překladu).¹⁵³ S přímým odkazem na Tylora Kapras provedl srovnání mezi představami o světě duchů, které měly být vlastní „divochům“ a představami, které mělo být možné nalézt „na straně vzdělání“: i zde mělo být možné se setkat s „vírou v potulující duchy“ – ovšem jen „ve prostém lidu“.¹⁵⁴ Kapras z ohledem na toto srovnání vyvodil, že „moderní spiritismus“ patřil svým „ponětím o světě duchovém“ k „třídě kultury nižší.“¹⁵⁵ A podobně se měl spiritismus řadit „k nižším třídám a kmenům společnosti“ také tím jaký poměr stanovil mezi „světem duchovým“ a lidmi,¹⁵⁶ stejně jako spiritisté měli i „kmenové méně vzdělaní“ věřit, že nás všude obklopují duchové (v různých formách) a že na duchy je možné převést „veškeré zjevy“ (a obzvláště ty „neobyčejné“).¹⁵⁷ Celkově se měl spiritismus dle Kaprase zakládat na („naivní“ a „dávnověké“) „mystice“, která měla být pouze „prvním krokem od smyslového vegetování zvířecího k lidskosti“ a která měla v „kulturní společnosti“ působit pouze úpadek „pokročilejšího, filosofického přemítání.“¹⁵⁸

Podobným způsobem ohodnotil spiritismus Forster: také dle něj byl „přežitkem prostoduchých starodávných názorů, které zůstaly nezměněny a nevytříbeny myslivou lidskou činností.“¹⁵⁹ Dle Hrašeho byla „víra spiritistů“ dokonce „z různých forem této víry“, rozšířených u kulturních národů“ tou „bez odporu nejméně duchaplnou“.¹⁶⁰

Slovo „primitivní“ bylo přímo užito například Rádlem, a to v obou textech, v nichž se zabýval spiritismem. Ve starším z nich, který měl sloužit k vyjádření Rádlova celkového názoru na spiritismu, byl spiritismus postaven do pozice protivníka „moderní civilizace“,

¹⁵³ Kapras 1885, s. 63.

¹⁵⁴ „Rozdělíme-li civilizaci na dva díly, na jejichž rozhraní stýkají se Novozelánčané a Karibové s Azteky a Tatary, můžeme prohlásiti: Na straně divochů: pevně se věří v potulování duchů, často vyskytá se víra ve znovuzrození lidské nebo zvířecí, očekává se nový život, který se stráví buď na zemi nebo pod zemí nebo nad zemí a sice jakožto pokračování života zemského; na straně vzdělání: jest víra v potulující duchy dosti často, ale jen ve prostém lidu, víra ve znovuzrození vzrůstá ve filosofický problém až konečně zaniká v boji s vědeckou biologií, učení o životě po smrti houževnatě se udržuje, ačkoli nebožtíci vypuzeni jsou zeměpisem ze všech pozemských končin a k nebi a peklu nepohlíží se jako k místu, konečně víra v odplatu jest skoro všeobecná.“ (Kapras 1885, s. 63–64)

¹⁵⁵ „Dle toho moderní spiritismus náleží ponětím o světě duchovém ku třídě kultury nižší.“ (Kapras 1885, s. 64)

¹⁵⁶ „Těž poměrem, který mezi světem duchovým a lidmi stanoví, spiritistický sbor k nižším třídám a kmenům společnosti lidské se řadí.“ (Kapras 1885, s. 64)

¹⁵⁷ „Kmenové méně vzdělaní mají za to, jako spiritisté, že duchové ve způsobě bohů, daemonů, dáblů a strašidel obklopují nás všude, a z té příčiny veškeré zjevy, zvláště pak zjevy neobyčejné převádějí na duchy jakožto poslední příčiny všech úkazů ve všemíru.“ (Kapras 1885, s. 64)

¹⁵⁸ Kapras 1885, s. 74.

¹⁵⁹ Forster 1923, s. 266.

¹⁶⁰ Hraše 1928, s. 34.

jejíž dědictví měl ohrožovat jakožto pověra, která měla být „jen vlastností primitivních mas.“¹⁶¹ V knize *Moderní věda* Rádl zařadil spiritismus mezi „vědy nepravé neboli okultní“, které popsal podobně jako popsal Kapras spiritismus samotný, tedy jako „t. zv. ‚vědy‘, založené na mystice.“¹⁶² Spiritismus se v tomto případě stal „primitivním“ pouze zprostředkovaně, protože to byla právě mystika, na níž měl být založen, která byla dle Rádla „primitivní formou lidského myšlení,“ „filosofií divochů a primitivních náboženství.“¹⁶³ Slovo „primitivní“ bylo při hodnocení „spiritistické víry“ dále použito také Janotou: „spiritistická víra“ jím byla popsána jako „projev a bašta primitivního způsobu myšlení, jehož prvky za dnešní doby ani v krizích t. zv. inteligence daleko ještě nejsou překonány tak, jak bychom předpokládali.“¹⁶⁴

Spiritismus byl tedy chápán především jako nehodnotná „pověra“ připomínající podobné pověry minulosti. Jakožto „pověra“ byl spiritismus popisován jako primitivní nauka či víra, která měla být jen přežitkem naivních či prostoduchých názorů – a stejně naivní či prostodušší měli být dle autorů i ti, kdo tyto názory brali vážně.

6.4.3. Proč byl spiritismus považován za nebezpečný a problematický jev?

Jaké konkrétní důvody mohly jednotlivé autory vést k tomu, aby spiritismus vnímali jako jev, který měl ohrožovat celý „moderní svět“ a všechny „výdobytky moderní doby“? S jakými jinými problémy doby měl podle autorů zkoumaných textů spiritismus přesně souviset, i co a jak měl přesně ohrožovat?

Dosud citované pasáže zkoumaných textů ukázaly, že spiritismus mohl být vnímán jako nebezpečný a problematický jev mimo jiné proto, že jej někteří jeho příznivci měli představovat jako alternativu „moderní“ vědy, ale také kvůli požadavku, aby „moderní“ věda „objektivně“ ověřila pravost jevů se spiritismem spojovaných. V obou případech měl spiritismus a jeho příznivci ohrožovat a poškozovat „moderní“ vědu především tím, že měl zpochybňovat její pracně získané poznatky a dosud vydobytý pokrok a celkově oslabovat

¹⁶¹ „A především važme si své civilisace! Jsme potomky Platónovými, potomky Kristovými, dědici moderní civilisace; máme úplnou volnost, pracovat podle svého uznání na tomto svém dědickém podíle a dále jej zvelebovat; nesmíme si připustiti myšlenku, že toto dědictví musí býti pohozeno ve prospěch nějaké pověry, která je dnes jen vlastností primitivních mas, a nad níž jsme se tisíciletou prací povznesli s největší námahou, ale také s největší slávou.“ (Rádl 1922, s. 24)

¹⁶² Rádl 1926, s. 73.

¹⁶³ Rádl 1926, s. 72.

¹⁶⁴ Janota 1928b, s. 214.

její autoritu. Podobně mohl podle některých, především tedy podle Kaprase, spiritismus představovat hrozbu také proto, že jej jeho příznivci měli považovat za formu křesťanské víry, která měla být zbavena všech nedostatků forem oficiálních (spiritisté dle Kaprase měli usilovat o „radikální opravu křesťanství,“ z jehož úpadku měli vinit „hlavně kněžstvo, a to předem katolické“¹⁶⁵). Svými (dle Kaprase „protikřesťanskými“¹⁶⁶) snahami měli příznivci spiritismu ohrožovat čistotu „pravého“ učení křesťanského, odvádět do té doby řádně věřící lidi od „pravé“ víry a (podobně jako tomu bylo v případě „moderní“ vědy) celkové oslabovat autoritu uznávaných církví.

Především Kapras tedy zdůrazňoval, že spiritismus mohl být nebezpečný jak pro „moderní“ vědu, tak pro křesťanskou víru. Kaprasův seznam všeho, co měl spiritismus ohrožovat a poškozovat však byl ještě delší: Kapras uzavřel svůj spis varováním, v němž se (s odkazem na mnohé další autory) mimo jiné vymezil vůči spiritismu jakožto „nebezpečnému a smělému škůdci vědy, nábožensko-mravného života a státního zřízení,“ který jako takový měl ohrožovat a poškozovat vše od „kulturních vymožeností“, „spořádaných a lidské společnosti důstojných řádů státních“ či „rozumné osvěty“ až po „řádne přesvědčení náboženské“ a lidskou společnost celkově.¹⁶⁷

Jak naznačil Kaprasův výčet, nebyl spiritismus autory zkoumaných textů představován pouze jako nepřítel „moderní“ vědy a křesťanské víry, ale měl dle nich být nebezpečný i pro „moderní společnost“, „moderní lidstvo“ či „moderního člověka“ celkově, a to opět z několika důvodů. Především byl spiritismus vnímán jako rozvratný a ničivý živel, který mohl mít pro „moderní“ společnost mnohé neblahé následky, a to už jen kvůli svým ideovým východiskům. Tak dle Kaprase měl spiritismus kvůli tomu, co jeho zástupci hlásali o posmrtném životě být „pro rozvoj společenský nanejvýš záhubný.“ Nadto měl být „nepřítelem veškerého pokročilejšího zřízení státního,“ a to především proto, že jeho zástupci měli hlásat, že „spiritistické učení“ lidstvo „jedním bratrstvem učiní“¹⁶⁸ v důsledku čehož mělo dle Kaprase docházet ke spojení spiritismu a snah o různé „radikální reformy,“

¹⁶⁵ Kapras 1885, s. 143.

¹⁶⁶ Kapras 1885, s. 94.

¹⁶⁷ „Nyní teprve snad pochopíme slova Feschnerova, která se čtou: ‚Považuju spiritismus za abnormitu, jejíhožto vzrůstu a rozvoje se spíše lekati musíme, než je vši silou podporovati.‘ Ve jménu našich kulturních vymožeností, ve jménu spořádaných a lidské společnosti důstojných řádů státních, ve jménu veškeré naší rozumné osvěty ohrazujeme se proti nebezpečnému a smělému škůdci vědy, nábožensko-mravného života a státního zřízení; odsuzujeme s věhlasným Tyndallem tuto intelektuální prostituci, zavrhujeme s Wieserem pověřivý náboženský pseudorationalismus, který ostudou jest řádnému přesvědčení náboženskému, děsíme se s Jaegrem společenského komunismu, který hrozí společnosti lidskou na prosté stádo snížit, slovem odvracíme se s lidmi dobré vůle od bohopustého tohoto mámení, z něhož zeje rozruch ducha společenského zkázonosný.“ (Kapras 1885, s. 149)

¹⁶⁸ Kapras 1885, s. 51.

mezi nimiž přední místo zaujímaly snahy týkající se postavení žen a „stavu pracujících“,¹⁶⁹ k nimž se měla hlásit také část spiritistů či okultistů.¹⁷⁰ Kapras tak představil spiritismus mimo jiné jako hrozbu pro stávající společenské pořádky, protože měl kvůli povaze svého učení (tedy hlásání rovnosti všech lidí) podporovat u svých příznivců myšlenku o potřebě „radikálních reforem“.

Jinými autory byly neblahé následky, které měl spiritismus pro „moderní“ společnost mít, spojovány spíše se samotným praktikováním spiritismu, tedy s účastí na seancích a s mediální činností. O praktickou stránku spiritismu se obzvláště zajímali autoři z řad psychiatrů, kteří k činnostem (a k chování) spojovaným se spiritismem přistupovali především jako k možným příčinám, následkům i příznakům různých „duševních chorob“ či „chorobných duševních stavů.“ Ty se měly často objevovat právě u osob, které se účastnily seancí (či se dokonce samy věnovaly činnosti mediální). Tímto způsobem přistupovala ke spiritismu například Špringlová, která se ve své studii zabývala právě otázkou, zda bylo možné považovat „oddávání se“ spiritismu i za přímou příčinu „duševních chorob“ (respektive „psychos“), či zda se jednalo pouze o jejich následek či příznak. V každém případě Špringlová považovala spiritismus za nebezpečný jev: konkrétně dle ní spiritismus byl „nezdravým výkvětem doby“, který měl na společnost (ale i na jednotlivce) stejně „neblahý vliv“ jako „rostoucí číslo zločinů a sebevražd.“¹⁷¹ Upozorňovala mimo jiné na jeho „neblahý vliv“ na mladé lidi, kteří měli k zájmu o spiritismu silně tíhnout a u nichž vystavení jeho učení, ale také (a především) „pošetilým slátaninám hysterického média“, mohlo vést k mnohým duševním problémům.¹⁷² Jaké podoby měl dle ní přesně „neblahý vliv“ spiritismu

¹⁶⁹ „Kdyby spiritismus nic jiného nehlásal, než, že povinností jest každého, aby zbavil se všeho zájmu, společnost lidská jako svého nejuhlavnějšího nepřítele vystříhati by se ho musila, vědouc, že zájem snahu, čin a blaho plodí; avšak spiritismus, spatřuje ušlechtění společenského v kommunismu, jest nepřitelem veškerého pokročilejšího zřízení státního. Svět potřebuje radikální reformy, hlásá paní Davisová, náboženství a sociální řády považujeme jen za lešení, které se sboří až jen chrám dostavěn bude. Čím více holdovati budeme vladařům, státníkům a kněžím, tím více budeme chudnouti. Dlouho již se lid svíjel pod mocí železného zákona. Bratři modlitby okrádají chudinu, bohatnou a kostely staví; to jsou ti, kteří z biblí otroctví dokazují a přirozenou jmenují nadvládu boháče nad chudásem, muže nad ženou.“ (Kapas 1885, s. 148)

¹⁷⁰ „Budoucnost patří jedině stavu pracujícím – přizvukuje Besser, zakladatel lipského spolku pro harmonickou filosofii, kdežto medium Mrs. Woodová ve jménu Demosthenově zastává se emancipace žen.“ (Kapas 1885, s. 149)

¹⁷¹ „Je tedy neblahý vliv spiritismu mimo individuální i sociální. Je nezdravým výkvětem doby, právě tak jako rostoucí číslo zločinů a sebevražd a jako takový musíme jej co nejpřísněji odsoudit.“ (Špringlová 1925, s. 20)

¹⁷² „Do té doby kvašení a uzrávání vpadne pak náhle spiritismus, který všemi svými vlastnostmi vyhovuje nezralému idealismu mladého člověka: poskytuje mu pohledu do tajemna, které tolik láká; vyhoví jeho ideám o rovnosti lidí; dá mu lehké výtvary fantasmie místo důsledků obtížného logického přemítání, učí ho, že tělo je přítěží ducha, jehož schopnosti nemají hranic, že jeho potřeby je nutno

nabývat Špringlová ukázala na příkladech konkrétních lidí, s nimiž se prý sama setkala: „K jakému fanatismu tu dojde, vidíme skoro denně. Zním ženu spiritistku, k níž se scházejí stejně smýšlející na séance. Úplně oddána svému blouznění zanedbává domácnost, muž i děti chodí roztrhané, špinavé, někdy celý den nevaří, nemyje. Zním spiritistu, kterému se všichni jeho známí vyhýbají jako choromyslnému, protože jim na setkání vyřizuje pozdravy od duchů z jiného světa.“¹⁷³

Spiritismus měl dále ohrožovat také „pokrok lidstva“, či častěji „pokrok osvěty“. „Pokrok osvětový“ se objevil už v citátu z Kaprase.¹⁷⁴ Kapras se však o „pokroku“ a „osvětě“ zmínil také na mnohých dalších místech svého spisu – mimo jiné jimi svůj spis i zahájil: vyznavače spiritismu zde představil jako skupinu jdoucí svými názory i činností proti „pokroku věd přírodních“ a „vzmáhající se osvětě.“¹⁷⁵ Podobně jako Kapras poukázal na nebezpečí, jaké dle něj spiritismus skýtal pro „pokrok osvěty“ také Mourek.¹⁷⁶ Rádl představil podobně jako Kapras spiritismus jako protivníka „pravého pokroku lidstva“: tohoto pokroku mohlo dle něj být dosaženo jedině v boji proti spiritismu (jakožto pověře).¹⁷⁷ Rádl ve spiritismu spatřoval hrozbu pro „moderní civilizaci“: děsila ho především myšlenka, že její „dědictví“ bude „pohozeno“ ve prospěch „nějaké pověry, která dnes jen vlastností primitivních mas.“¹⁷⁸

Podle svých odpůrců tedy mohl spiritismus obecně ohrožovat veškerý „pokrok lidstva“ i „osvěty“, který měl být do té doby učiněn, bránit jakémukoli pokroku dalšímu a celkově poškozovat „moderní“ lidskou společnost. Kromě toho, že poškozoval abstraktní „moderní“ lidskou společnost, však měl ohrožovat také společnosti konkrétní, a stejně tak i konkrétní národy a státy, včetně těch, za jejichž příslušníky se považovali samotní autoři. Už mnohé z výše citovaných výroků se sice týkaly také vlastní společnosti autorů, která jim byla

omezovat, zavře ho do temné místnosti, do ovzduší nasyceného fanatismem a dá mu poslouchati pošetilým slátaninám hysterického media: tím mu vezme radost ze světla, slunce, zdravého vzduchu, ukáže mu jako nejvyšší cíl chorobný stav a celé ovzduší kolem něho naplní tajemnými vztahy, které omezují každou svobodnější myšlenku.“ (Špringlová 1925, s. 12)

¹⁷³ Špringlová 1925, s. 6.

¹⁷⁴ „Vůbec můžeme říci, že spiritismus odporuje všem dosavadním vymoženostem vědeckým a na zříceninách vědeckého života hledí založiti říši pověr, které, jak známe z dějin středověkých, pokrok osvětový na dlouhou dobu s to jsou zadržeti.“ (Kapas 1885, s. 142)

¹⁷⁵ „V době, kdy vědy přírodní učinily veliký pokrok a vzímající se osvěta dospěla tak daleko, že ve vzdělaném světě víra v dějstvo zázračné a nadpřirozené čím dále tím více mizí, tvoří se [...] sbory lidí, kteří věří v existenci reálných bytostí duchových a dovolávají se důkazů, kterých jim poskytují pokusy s duchy přímo konané.“ (Kapas 1885, s. [3])

¹⁷⁶ „Pokroku osvěty otevřela by se truchlivá perspektiva, kdyby se třeba jen částečně plnilo proroctví propagátorů, že prý se bohdá v XX. století každý přesvědčí, že jsou mystérie spiritismu dokázanou vědou.“ (Mourek 1903, s. 50)

¹⁷⁷ Rádl 1922, s. 16.

¹⁷⁸ Rádl 1922, s. 24.

přece jen nejbliže, někteří se však otázkou, jakým způsobem spiritismus ohrožoval konkrétní společnosti a národy, zabývali přímo. Nemuselo se přitom nutně jednat pouze o vlastní společnost a národ autorů – někteří se vyjadřovali též v obecnější rovině, tedy o škodě, kterou dle nich příznivci spiritismu obecně páchali na společnosti, národu, ale také rase, k nimž náleželi.

Forster uvedl, že „škodlivost spiritistické víry“ spočívala mimo jiné v tom, že člověka „odvracela od světa“ – přesněji řečeno člověka dle Forstera odvracela od „jediného bezprostředního cíle“, který lidskému „snažení“ měl ukládat „suverenní životní pud“, tedy od cíle „udržeti svou osobní i národní individualitu, zabezpečiti své rače existenční podmínky na zemi využitím sil přírodních i sociálních.“ Spiritismus dle Forstera vedl své příznivce k tomu, aby odmítli „biologické cíle člověka i národa“, čímž měli svůj národ směřovat k zániku.¹⁷⁹ Tato část Forsterova textu naznačuje, že je u něj možné hovořit přinejmenším o zájmu o téma eugeniky. Významnější místo zaujímala eugenika ve výkladu Hraše. Hraše spiritismus zahrnul mezi jevy ohrožující národ ve své knize *Eugenické a kulturní úkoly ženy*. Hraše zaměřil na jeho vliv na „duševní zdraví“, a právě s ním tak souvisely též všechny problémy, které měl dle Hrašeho spiritismus způsobovat. Podobně, jako tomu bylo i u ostatních autorů, kteří patřili mezi psychiatry, tak i dle Hrašeho měl být spiritismus nebezpečným jevem především proto, že se s ním měly pojít různé „duševní choroby“, „chorobné duševní stavy“ či „duševní úchyly“.¹⁸⁰ Hraše ve svém textu konkrétněji spojoval spiritismus (a hypnotismus) především s „chorobnými duševními stavy reakčními, shrnutými v pojmu hysterie.“¹⁸¹ Hysterie měla dle něj nejčastěji působit potíže pouze jednotlivci (který mohl maximálně přenést na své potomstvo „vlohu pro onemocnění duševními chorobami“), ale v určitých případech mohla působit potíže i celé společnosti (především měla „působit rozkladně“ na „její názor světový“ i na „její normální duševní vývin“): přesněji to dle Hrašeho mělo být v těch případech, kdy se hysterie stala „duševní epidemií.“¹⁸² „Duševní epidemií“ se přitom měla stávat právě ve spojení se spiritismem, a to tehdy, když se „duševní epidemií“ stal samotný spiritismus. Ten se zase měl „duševní

¹⁷⁹ Forster 1923, s. 278.

¹⁸⁰ „Spiritismus a hypnotismus prostupují u nás vzestupně život soukromý i veřejný a byly v poslední době velmi často dány na rezonanční desku veřejného mínění jednak četnými veřejnými přednáškami, schůzemi a i produkcemi, jednak četnými spisy rychle rozprodanými, což je zajisté příznačné pro zájem o ně, jednak novinářskými články, aniž by bylo vzpomenuo jejich chorobného a pro vznik duševních úchylek velmi důležitého pozadí.“ (Hraše 1928, s. 23)

¹⁸¹ Hraše 1928, s. 22.

¹⁸² Hraše 1928, s. 27.

epidemií“ stávat tehdy, když „nakazil dav“,¹⁸³ k čemuž mělo dle Hrašeho docházet vlivem „davové suggestce“ – právě „davové suggestce“ se dle Hrašeho mohly stát (hlavně v případě „davu hystericky založeného“) „pohnutkami pro vznik nebezpečných a kulturně zaostalých jevů“ (tedy mimo jiné právě spiritismu).¹⁸⁴

Tento Hrašeho obecný výklad o nebezpečí hysterie, spiritismu a davové suggestce byl aktuální i pro autorův vlastní národ a stát: Hraše sice naznačil, že v době psaní jeho textu se v československém státě spiritismus „duševní epidemií“ zatím nestal, už však měl být natolik rozšířený, že jím měl být stát „ochuzen o tři statisíc lidí, kteří jinak by byli lidmi normálně myslícími.“¹⁸⁵ Nadto dle Hrašeho mělo toto šíření spiritismu pokračovat takovým tempem, že stále hrozilo, že v „duševní epidemii“ ještě „vybuchne“.¹⁸⁶

Spiritismus byl tedy dle Hrašeho nebezpečný především kvůli tomu, že měl být v blízkém a vzájemném vztahu s hysterií: spiritismus se měl nejvíce šířit právě tehdy, když se nejvíce šířila též hysterie, a zároveň měl sám být tím, co její šíření umocňovalo – nejvíce škody měly oba jevy páchat tehdy, když se šířily společně. Vzájemné působení hysterie a spiritismu však byla dle Hrašeho nebezpečná nejen kvůli tomu, že oběma umožňovala rozšířit se mezi „široké massy“,¹⁸⁷ ale také kvůli tomu, že oběma umožňovala rozšířit se mezi ženami (které byly podle Hrašeho, stejně jako podle ostatních autorů pramenů této práce, k hysterii náchylnější), a ohrožovat tak jejich „eugenickou“ a „kulturní“ činnost.¹⁸⁸ Hrašeho text naznačuje, že podobně jako další její čeští příznivci (především Haškovec a další zástupci *České eugenické společnosti*), spatřoval úlohu eugeniky především v péči o to, aby člověk, rodina i národ byli „dědičně zdraví“.¹⁸⁹ Podobně jako zástupci *České eugenické společnosti* se Hraše zajímal o vliv dědičnosti na vznik duševních chorob,¹⁹⁰ a podobně jako oni se tak zaměřoval na „péči o rodinu“¹⁹¹ – v případě zkoumaného textu to byla péče o to, aby „žena matka“ byla v zájmu svých dětí i celé společnosti „duševně dobře

¹⁸³ Hraše 1928, s. 23.

¹⁸⁴ Hraše 1928, s. 27.

¹⁸⁵ Hraše 1928, s. 28.

¹⁸⁶ „Mysticismus a pověra, největší potupa kultury, slaví u nás ve spiritismu pravé orgie a hrozí vybuchnouti v duševní epidemii.“ (Hraše 1928, s. 35)

¹⁸⁷ „Vzestup spiritismu a hypnotismu u nás mluví pro vzestup nemocnosti hysterií a pro její vliv na široké massy. Těžký mrak jejich důsledků visí nad námi. Nikdo neví kde se mrak zastaví, kdy se protrhne a jaké škody způsobí. Důsledky liší se od duševních epidemií středověkých prozatím jen tím, že nehoří dosud plamenem. Jest třeba je uhasiti, aby nevyšlehy v plamen duševní epidemie.“ (Hraše 1928, s. 36)

¹⁸⁸ Hraše uvedl, že se rozhodl ve své knize spiritismem (a hypnotismem) zabývat mimo jiné právě kvůli „skutečnosti, že se v důsledku jejich korelace s hysterií setkáváme s nimi velmi často u žen, jichž eugenické a kulturní činnosti je spis věnován.“ (Hraše 1928, s. 23)

¹⁸⁹ Janko 2000, s. 21.

¹⁹⁰ Janko 2000, s. 14.

¹⁹¹ Šimůnek 2002, s. 63.

založená“. Jedině tak mohlo být dosaženo „duševního ozdravení národa“, „tělesně a duševně zdatnějšího pokolení“ i „kulturního vzestupu národa“. ¹⁹² Hraše ve svém textu tedy kladl důraz především na zájmy národa, nikoli rasy, čímž se znovu ukazuje blízkost jeho názorů k názorům Haškovce a dalších zástupců *České eugenické společnosti*, kteří měli po první světové válce českou eugeniku prohlásit za „eugeniku národní“, nikoli „eugeniku rasovou“ (ve snaze vymezit se vůči německé „rasové hygieně“). ¹⁹³

K tomu, jaké povahy měl být vztah mezi spiritismem a hysterií dle ostatních autorů z řad psychiatrů se ještě vrátím níže. Předtím se však zaměřím na otázku jinou, totiž koho přesně dle autorů zkoumaných textů spiritismus nejvíce přitahoval. Hrašeho text poukázal nejen na to, že spiritismus mohl být dobovými autory dáván do souvislosti s hysterií či s davovou sugescí, ale také na to, že se v důsledku tohoto spojení mohl stát problémem specifickým pro určitý „typ“ či „skupinu“ lidí. Jak text Hrašeho, tak i texty autorů ostatních, poukazují na to, že spiritismus mohl být celkově považován za nebezpečný a problematický jev především proto, jak rychle se měl šířit a kdo se o něj měl nejvíce zajímat. Je možné říci, že s tímto důvodem v konečném důsledku souvisely i všechny důvody ostatní. Zkoumané texty naznačují že spiritismus byl vnímán jako jev, který měl ohrožovat i přímo poškozovat „moderní“ společnost, vzdělanost, vědu, kulturu apod. především právě proto, že se těšil velké popularitě u různých „typů“ či „skupin“ lidí, které jednotliví autoři rozlišovali a negativně charakterizovali. O jaké přesně „typy“ a „skupiny“ lidí se přesně mělo jednat?

6.4.4. Koho měl spiritismus nejvíce přitahovat?

Přestože někteří z autorů mohli zdůrazňovat zájem určitých „typů“ a „skupin“ více než autoři jiní, shodovali se povšechně přinejmenším v tom, o jakých „typech“ a „skupinách“ celkově hovořili a jakým způsobem o nich psali.

Jak naznačují už mnohé výše probrané výklady nejčastěji, se jednalo o vrstvy, které mohly být popsány jako „nižší“ či „širší“, „méně vzdělané“ či „méně inteligentní“, ale také „široké“ či „lidové“. Ve všech případech se jednalo o takové „vrstvy“, kterým byly připsány určité vlastnosti už tím, jak byly označeny, jak byly v textu popsány, ale i tím, v jakých souvislostech se v textu objevily. Na podobné významy jako tato označení se zdají

¹⁹² Hraše 1928, s. [3].

¹⁹³ Šimůnek 2002, s. 63.

poukazovat též slova jako „množství“, „masy“ či „lid“ (obzvláště ve spojení „prostý lid“), která autoři zkoumaných textů používali v podobných souvislostech jako označení zmíněná výše. Nejvíce tyto „vrstvy“ spojovalo to, že byly autory zkoumaných textů přímo či nepřímo umístěny do protikladu k „vrstvám“ či částem společnosti, které by naopak byly popsány jako „vyšší“ či „vzdělané“. Všechna zmíněná označení se mimo jiné mnohdy objevovala v přímé souvislosti s hodnocením spiritismu jako „pokleslého učení“ či pověry: právě zmíněné „vrstvy“ či části společnosti měly být těmi, kdo svou „naivní“ a „nekritickou“ vírou měl dávat sílu různým „pověrám“ (jako měl být právě spiritismus), které měly hatit „pokrok lidstva“ či „pokrok osvěty“ a ohrožovat celý „moderní svět“ a všechny „výdobytky moderní doby“.

Kapras, který svůj text vydal v roce 1885, tedy zhruba v době, kdy podle všeho šíření spiritismu v českých zemích poprvé nabíralo na síle, se zmínil o celkovém zájmu o spiritismus, který měl mít „lid nevědomý a pověřivý“ i „nižší třídy společenské“,¹⁹⁴ ale také konkrétněji o šíření spiritismu mezi „dělníky území Broumovského a Libereckého“.¹⁹⁵ Specificky „víru v duchy“ zase označil za dosti častou v „prostém lidu“.¹⁹⁶ Jako věc vlastní především „lidu“, přesněji lidu „prostému“ a „nevědomému“, představil zájem o spiritismus také Rádl, který při tom tento „lid“ představil jeho umístěním do protikladu k „učencům“.¹⁹⁷ Zájem tohoto „lidu“ o spiritismus přirovnal Rádl k víře „pověrečného lidu v dřívějších dobách“ v moc čarodějnic.¹⁹⁸ Mnohé z výše citovaných vyjádření o „primitivnosti“ spiritistického učení i o „pověrečnosti“ lidí v něj věřících dále naznačily, že zájem určitých „vrstev“ společnosti o spiritismus i samotná víra v jeho učení a pravost jevů s ním spojených, byl mnohými autory vysvětlován jako důsledek nevzdělanosti či nízké inteligence. Někteří autoři spojovali s nízkou inteligencí také „sugestibilitu“: dle těchto autorů se měly „méně inteligentní vrstvy společnosti“ z důvodu své sugestibility nechat snadno ovlivnit a přesvědčit i o pravosti spiritistického učení i s ním spojovaných jevů. Tímto způsobem vysvětlil víru určitých lidí v pravost spiritistických jevů například Forster.¹⁹⁹ Špringlová připisovala „širším“, „méně intelligentním vrstvám“ jak sklon k přijímání sugescí, tak i

¹⁹⁴ Kapras 1885, s. [3].

¹⁹⁵ Kapras 1885, s. [5].

¹⁹⁶ Kapras 1885, s. 63.

¹⁹⁷ Rádl 1922, s. 17.

¹⁹⁸ Rádl 1922, s. 16.

¹⁹⁹ „Při sugestivnosti lidí mdlejšího rozumu nelze se diviti, že i mezi prostými účastníky primitivních seancí najdeme osoby, jež mnohý z vybájených úkazů potvrdí. Chápu, že může existovati nejistota o úkazech vázaných na těžko uskutečnitelné podmínky pokusné, ale že takovéto bajky mohou býti rozšiřovány i o produkcích každému přístupných, svědčí o malé kritické soudnosti a myšlenkové výchově moderního člověka.“ (Forster 1923, s. 28)

sklon k pověrečnosti (neboli sklon k víře v pověry, mezi něž měl patřit též spiritismus).²⁰⁰ Zároveň měly být dle Špringlové pro seance typické činnosti pěstovány „jen v nejširších vrstvách“.²⁰¹ Podobně dle Hrašeho mělo mít učení spiritismu velký vliv na „sugestivní a k mystice nakloněné množství“,²⁰² a zároveň to měli být právě „lidé pověreční a bezkritičtí“, na které nejvíce působila média svou činností.²⁰³ Forster navíc spojil úroveň inteligence s úrovní „mravnosti“: „nejvyšší inteligence“ a „nejvyšší mravnost“ dle něj byly „plodem téhož mentálního uzpůsobení“.²⁰⁴ Tím chtěl podle vlastních slov ukázat, že spiritismus nemohl v rozporu s názorem jeho příznivců činit lidi lepšími.²⁰⁵ Člověk, nemající „dosti intelektuální energie“, aby „myslil o věcech vědecky“, dle Forstera nemohl mít ani „mravního charakteru.“²⁰⁶ Příznivce spiritismu tak popsal nejen jako méně inteligentní, nýbrž zároveň jako „nejvýše amorální“.²⁰⁷

Z textů mnohých autorů je však zároveň zřejmé, že přestože se snažili spiritismus představit jako výhradní věc „nižších vrstev“, „prostého lidu“ a všech lidí „menší inteligence“, pozorovali kolem sebe, že příznivci spiritismu se stávali též lidé z „vrstev“, které by popsal jako „vyšší“ či „vzdělané“. Někteří z autorů zkoumaných textů nakonec tuto pozorovanou skutečnost využili především k tomu, aby ještě více zdůraznili, jak moc se spiritismus celkově šířil: zájem o spiritismus tak zůstal především věcí „nižších“ vrstev, měl se však šířit natolik, že se nevyhnul ani oněm „vrstvám vyšším“ či „vzdělaným“, které zároveň měly tím, že spiritismu vyjádřily přízeň, napomáhat jeho šíření dalšímu. Kapras, který (jak jsem zmínila výše) mohl pozorovat počáteční šíření spiritismu v českých zemích na konci 19. století, upozornil na to, že „sekta“ spiritistů“ neboli „moderní pověra“ se měla usazovat nejen mezi výše zmíněnými „dělníky území Broumovského a Libereckého“, ale také v „mnohých palácích a sídlech šlechty“.²⁰⁸ A tím se šíření spiritismu dle Kaprase nemělo

²⁰⁰ Širší, méně inteligentní vrstvy jsou suggestivně strženy za novými proudy, ani by jim rozuměly, protože to vyhovuje jejich sklonu k pověrečnosti.“ (Špringlová 1925, s. 6)

²⁰¹ "Automatické psaní, kreslení, klepání stolečku pěstují se jen v nejširších vrstvách." (Špringlová 1925, s. 4)

²⁰² Hraše 1928, s. 28,

²⁰³ Hraše 1928, s. 30.

²⁰⁴ Forster 1923, s. 276.

²⁰⁵ „Stejně i mravnost, založená na nevědomosti a vadném myšlení, je mělká a nemůže vésti ke skutečnému zlepšení člověka a vytvoření etických hodnot.“ (Forster 1923, s. 276)

²⁰⁶ „Člověk, jenž nemá dosti intelektuální energie, aby kusé životní zkušenosti a myšlenky jimi podnícené podřídil obecně platným poznatkům, to jest. myslil o věcech vědecky a důsledně, nemá ani mravního charakteru, nedovede okamžitě pohnutky citové spoutati abstraktně koncipovanou mravní zásadou.“ (Forster 1923, s. 277)

²⁰⁷ Nevěřím proto, že lidé, kteří špatně a nedůsledně myslí, mohli by mravně jednat. Jsou nejvýše amorální, neznajíce, co je dobré a co zlé.“ (Forster 1923, s. 277)

²⁰⁸ Kapras 1885, s. [5].

vyčerpat: zájem o něj měl být také právě „ve třídách společnosti středních a vyšších: mezi spisovateli, úředníky, vědeckými badateli“ – též mnozí „věhlasní mužové“ měli dle Kaprase spiritismu propadnout.²⁰⁹ Rádl zase upozorňoval především na zájem lidí „s akademickými hodnotami“²¹⁰

Kromě různých „vrstev“ společnosti někteří autoři spojovali zájem o spiritismus také s určitými věkovými skupinami, skoro výhradně tedy s lidmi mladými. Zájem o spiritismus spojovala s mládím, respektive s „nezralým idealismem mladého člověka“ především Špringlová, dle níž spiritismus měl právě takovému idealismu svými vlastnostmi vyhovovat.²¹¹ Zároveň dle ní měl spiritismus mládež „poutat“ stejně jako „kdysi indiánské a detektivní historiky“, a to proto, že ji měla lákat „všechna neurčitá hodně široká, dobrodružná, lesklá hesla.“²¹² Na zájem mladých lidí o spiritismus poukázal také Hraše, který se pohoršil nad tím, že „děti a mladistvé dívky“ se účastní hypnotických a spiritistických „sedánek“.²¹³

Další „skupinou“, pro kterou měl být spiritismus dle mnohých z autorů zkoumaných textů obzvláště přitažlivý, byly ženy. Právě ženy se měly obzvláště rády účastnit spiritistických seancí a často se také samy měly věnovat mediální činnosti. Účastnily se však patrně též setkání určených k debatování o spiritismu: Rádl poznamenal, že mezi posluchači „debatního večera o spiritismu“, kam se vydal na průzkum, bylo „hlavně mnoho dam.“²¹⁴ Při samotném vysvětlování toho, proč měl spiritismus ženy zajímat, však autoři zkoumaných textů mnohem spíše než o možných důvodech souvisejících s intelektem hovořili o důvodech

²⁰⁹ "Mnozí věhlasní mužové, kteří nevěřili ve svět duchů, jakousi neodolatelnou mocí pokusů přesvědčivých zapírají své dřívější názory a prohlašují, že věří pevně, že duše zemřelých jsou ve spojení s tímto světem, a že pomocí osob způsobilých s lidmi přímo obcovati mohou. Toto znovuzrození supranaturalismu neobmezuje jen na lid nevědomý a pověřivý nebo na nižší třídy společenské, nýbrž přívržence své má ve třídách společností středních a vyšších: mezi spisovateli, úředníky, vědeckými badateli." (Kapras 1885, s. [3])

²¹⁰ „Spiritismus láká široké vrstvy našeho obyvatelstva, spiritistické spisy mají náramný odbyt, spiritistická shromáždění jsou přeplněna. Lidé s akademickými hodnotami vážně se tváří při spiritistických "otázkách", někteří dokonce se snaží spiritismus veřejně podporovati – nové choroboplodné fluidum šíří se vzduchem.“ (Rádl 1922, s. [1])

²¹¹ „Do té doby kvašení a uzrávání vpadne pak náhle spiritismus, který všemi svými vlastnostmi vyhovuje nezralému idealismu mladého člověka: poskytuje mu pohledu do tajemna, které tolik láká; vyhoví jeho ideám o rovnosti lidí; dá mu lehké výtvary fantasmie místo důsledků obtížného logického přemítání, učí ho, že tělo je přítěží ducha, jehož schopnosti nemají hranic, že jeho potřeby je nutno omezovat, zavře ho do temné místnosti, do ovzduší nasyceného fanatismem a dá mu poslouchati pošetilým slátaninám hysterického media: tím mu vezme radost ze světla, slunce, zdravého vzduchu, ukáže mu jako nejvyšší cíl chorobný stav a celé ovzduší kolem něho naplní tajemnými vztahy, které omezují každou svobodnější myšlenku.“ (Špringlová 1925, s. 12)

²¹² Špringlová 1925, s. 6.

²¹³ Hraše 1928, s. 36.

²¹⁴ Rádl 1923, s. [1].

souvisejících s city: ženy měly patřit mezi přední zájemce o spiritismus především kvůli svému „specificky ženskému“ citovému založení a typickému citovému rozpoložení, či založení a rozpoložení duševnímu, které je mělo činit „náchylnějšími“ k tomu, aby uvěřily v existenci spiritistických duchů a pravost spiritistických jevů a aby spiritismu celkově propadly a plně se mu oddaly. Způsob, jakým byl vysvětlován zájem žen o spiritismus, tak souvisel s dobovými genderovými ideologiemi.²¹⁵ Například dle Kaprase měli „lidé pohlaví ženského“ snadněji uvěřit trikům médií z toho důvodu, že měli při spiritistických seancích snadněji upadat v „opravdové vytržení mysli“, což zase mělo mít příčinu v tom, že měli mít obvykle „jemnější a tudíž dojemnější čidla a čilejší fantasií.“²¹⁶ Autoři z řad psychiatrů ve svých výkladech pracovali především s konceptem hysterie.²¹⁷ Právě větší „náchylnost“ k hysterii, kterou ženám připsal například Janota,²¹⁸ je měla činit „náchylnějšími“ také k tomu, aby samy při seancích upadaly do podobných stavů vytržení jako médium a aby se plně oddaly víře ve spiritistické učení. V podobném smyslu se vyjádřil Hraše, dle nějž byl spiritismus samotný úzce provázaný s hysterií, což měl dle něj být také důvod, proč mělo být možné se spiritismem setkávat „velmi často u žen.“²¹⁹ Hraše nadto hysterií nacházel i u žen daleké minulosti (konkrétně u „hysterických spolubydlitelek“ v klášterech),²²⁰ čímž naznačil, že hysterií považoval za nadčasovou a za vždy spojenou s ženskostí. Hysterie měla ženy všech historických dob činit náchylnými k tomu, aby propadly všemožným nebezpečným jevům, považovaných za podobné spiritismu. Podobně dle Špringlové mělo právě „z řad hysterických žen“ vycházet „dříve nejvíce fanatických modlářek, lutristek,

²¹⁵ Genderových ideologií zkoumaného období, odvolávajících se na vnímané biologické rozdíly mezi pohlavími, se dotkl na příklad Josef Řídký ve svém článku *Dlouholetá měření dokazují, že ženy patří za plotnu, pane kolego*. Zde se hodí zmínit především to, že v průběhu 19. století se měl dle něj ustavit obraz „citlivé a emocionální ženy“ (2010, s. 35). Ženy měly být považovány nejen za pohlaví „citlivé“, ale také „slabé“ a „iracionální“ (2010, s. 33) Dále je možné zmínit například také knihu *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*, v níž je mimo jiné probráno, jak se na konstruování takového obrazu ženy podílelo lékařství. (Lenderová et al. 2009, s. 47–51)

²¹⁶ „Lidé ti vidí, čemu rádi věří, a věří tomu, protože to viděli. Platí to jmenovitě o těch, kteří při schůzích spiritistických v opravdové vytržení mysli upadají, neboť 'tak netělesné stvůry ráda si výtržnost utváří. To však bývají obyčejně lidé pohlaví ženského, majíce jemnější a tudíž dojemnější čidla a čilejší fantasií.“ (Kapras 1885, s. 109)

²¹⁷ V předchozích obdobích měla být hysterie považována za „ženskou chorobu“ – tedy za chorobu, která měla být spjatá s ženskou fyziologií (Lenderová et al. 2009, s. 51). Definice pojmu „hysterie“ nabídnutá v *Masarykově slovníku naučném* naznačuje, že ve zkoumané době hysterie nemusela být považována za nemoc ženských pohlavních orgánů (za ní měla být pokládána „ve starší době“), nýbrž za povahu nebo duševní stav, kterou mohli mít muži i ženy – „reagovat hystericky“ mohl „každý člověk“, někteří ovšem „snadněji a častěji než jiní.“ (*Masarykův slovník naučný* 1927, sv. 3, s. 413). I přesto však autory zkoumaných textů hysterie stále byla nacházena častěji u žen.

²¹⁸ Janota 1928b, s. 217.

²¹⁹ Hraše 1928, s. 23.

²²⁰ Hraše 1928, s. 26.

kartárek.²²¹ Zároveň měly být dle Špringlové „hysterické ženy“ těmi, kdo měl ve spiritismu nacházet „vhodnou náhradu za nemoderní náboženství“.²²² Tím naznačila, že „hysterické ženy“ spiritismus přitahoval mimo jiné proto, že měly tíhnout ke všemu, co bylo zrovna módní. Text Špringlové tak nabízí obraz ženy-spiritistky, která se o spiritismus nezajímala z žádných hlubších důvodů, nýbrž pouze kvůli své „povrchnosti“ (kterou se Špringlová zdála připisovat všem ženám obecně) a touze po pozornosti (která měla být vlastní všem osobám hysterickým).

Vedle „hysterických žen“ tvořili podle autorů zkoumaných pramenů nemalou skupinu mezi příznivci spiritismu lidé, u nichž se měl vyskytovat jiný „chorobný duševní stav“ či „duševní choroba“. Nejpodrobněji vztah mezi zájmem o spiritismus a „duševní méněcenností“, „duševní abnormálností“ či přímo „duševními chorobami“ probrali autoři z řad psychiatrů, jejichž výkladům se budu věnovat v následující podkapitole.

6.4.5. Spiritismus a „duševní choroby“

Čím byl přístup autorů z řad psychiatrů ke spiritismu a jeho zastáncům specifický? Především je možné říci, že autoři věnující se psychiatrii se v souladu se zaměřením svého vzdělání a profese zabývali především vztahem mezi spiritismem a různými jimi rozeznávanými „duševními chorobami“, „poruchami“ či „chorobnými stavy“ (mezi nimiž zaujímala přední místo hysterie). Své diagnózy těchto chorob, poruch a stavů prováděli jak u osob věnujících se mediální činnosti, tak u těch, kdo se o spiritismus pouze zajímali či těch, kdo se někdy zúčastnili spiritistických seancí. Zájmu psychiatrů o média se budu věnovat až v podkapitole vyhrazené právě médiím samotným. Zde se zaměřím na to, co napsali o spiritismu jako takovém a jeho příznivcích.

Že mezi spiritismem a určitými duševními poruchami a chorobami bylo možné nalézt určité spojení, považovali autoři zkoumaných textů patrně za jisté – otázkou pro ně bylo pouze to, o jaké poruchy a choroby se mělo konkrétně jednat, a jaké povahy mělo jejich spojení se spiritismem přesně být.

Největší shoda se v tomto ohledu zdála mezi psychiatry panovat na tom, že spiritismus (a vše s ním spojované) nějakým způsobem souvisel s hysterií.²²³ Přestože toto

²²¹ Špringlová 1925, s. 6.

²²² Špringlová 1925, s. 6.

²²³ Dle Janoty měla být příbuznost spiritismu s hysterií „obecně známa.“ (Janota 1928b, s. 215)

spojení autoři zkoumaných textů patrně považovali za jisté, byli si už méně jistí v otázce přesné povahy této spojitosti (podobně jako v případě mnohých dalších „chorob“ a „chorobných stavů“). To mohlo být způsobeno už tím, že jisté nebylo ani to, co přesně mělo být celkově zahrnuto v samotném pojmu hysterie. Na skutečnost, že hysterie byla pojmem, který nebyl „dosud ohraničen“, přímo upozornila Špringlová – naznačila, že bylo možné se setkat s takovým množstvím výkladů různých autorů, že bylo těžké dojít shody. Přesto alespoň představila „dvě význačné vlastnosti,“ které měly být společné hysterickým individuí: za prvé se mělo jedna o „dělání dojmu za každou cenu“, za druhé o „vyhýbání se každé životní nepříjemnosti, po př. patologicky zvýšené reakci na ni.“²²⁴ Ucelenější definici umožňující vytvořit si lepší představu o tom, jak mohla být hysterie ve zkoumaném období celkově vnímána, nabídl ve svém textu, který byl vydán o tři roky později, Hraše. Hraše hysterii definoval jako „chorobný duševní stav,“ který měl často („ne-li vždy“) vznikat „na podkladu zděděné vlohy“ a který se měl vyznačovat „různými příznaky tělesnými a duševními.“²²⁵ V případě zbylých dvou autorů z řad psychiatrů, kteří se sami nepokusili pojem hysterie nějak přesněji vymezit, je však stále možné odhadovat, co si pod tímto pojmem mohli představovat s ohledem na jejich texty.

Jak tedy jednotliví autoři psali o vztahu hysterie a spiritismu? V případě Hrašeho povaha jeho přístupu projevila už ve výše citovaných částech jeho knihy: zde je možné zjednodušeně říci, že dle Hrašeho byly spiritismus (a spolu s ním i hypnotismus) s hysterií těsně provázané: spiritismus i hypnotismus byly s „hysterií ve vzájemném vztahu“ a „jejími vždy věrnými druhy.“²²⁶ V případě Mourka mnohá místa jeho textu naznačují, že hysterii se spiritismem jednoznačně spojoval: mimo jiné se zmínil o Charcotem uvedeném případě rodiny, v níž měly „následkem spiritistických pokusů rodičů“ onemocnět „tři dívky po sobě těžkou hysterií.“²²⁷ Sám dále připsal hysterické chování jak médiím, tak i „fanatickým přívržencům“ spiritismu – na místo „d'ábelské posedlosti, která přišla o kredit“ dle něj nastoupila právě „šílenost spiritistická“ a v „soukromých kroužcích se měla začít „rozševat nákaza hysterická.“²²⁸ Podobně dle Špringlové bylo „nepopíratelno“, že spiritismus byl „pro

²²⁴ Špringlová 1925, s. 16.

²²⁵ K tělesným příznakům dle něj patřily „třesy, obrny svalstva, bolesti, neschopnost k mluvení, nevidomost, hluchota.“ K příznakům duševním zase „sugestibilita, t. j. snadné převzetí představ, vnucených osobou druhou (sugesce cizí) neb osobou vlastní (autosugesce), affektivita, t. j. náhlé hnutí mysle, sklon k mysticismu, t. j. k vysvětlení nezbadatelná a sklon k mystice, t. j. k tajemným učeníím a víře v zázraky.“ (Hraše 1928, s. 22)

²²⁶ Hraše 1928, s. 23.

²²⁷ Mourek 1903, s. 21.

²²⁸ Mourek 1903, s. 50

hysterii jako stvořen,“ protože vyhovoval a dále umocňoval výše zmíněné vlastnosti, které Špringlová s hysterií spojovala.²²⁹ V tom s ní souhlasil také Janota, který ve svém článku její slova přímo citoval a doplnil je vlastním shrnutím jejího výkladu.²³⁰ Janota i Špringlová ve svých textech dále ukázali, že spiritismus měli do souvislosti s hysterií dávat také autoři zahraniční. Především se mělo jednat o německého psychiatra Kraepelina, s nímž se však Janota ani Špringlová neshodovali zcela, protože na rozdíl od něj nespojovali spiritismus pouze s hysterií, nýbrž v určitých případech oba hovořili též o přímém vztahu mezi spiritismem a „psychosami“.²³¹

Jako „psychosy“ mohly být označovány jak „duševní choroby“ obecně, tak i choroby konkrétní, kterým psychiatři dali přesně vymezený obsah i přesně určené příčiny – v případě vztahu mezi spiritismem a „duševními chorobami“ tedy otázka měla spočívat především v tom, zda spiritismus mohl sám o sobě u osoby, která by se mu věnovala, vyvolat „psychosu“, která by byla specificky vázána právě na spiritismus (a tudíž by byla „psychosou spiritistickou“), či způsobit, že tato „psychosa“ získala specifický obsah. Přestože se Janota a Špringlová neshodovali s Kraepelinem v tom, jak na tuto otázku odpovídali, poukazuje už samotná skutečnost, že se oba vůbec takovou otázkou zabývali na to, že jejich přístup k „duševním chorobám“ byl Kraepelinem výrazně ovlivněn: Kraepelin měl ve své psychiatrické kariéře usilovat především o klasifikaci duševních chorob – tedy právě o utřídění psychóz s přesně vymezeným obsahem a přesně určenými příčinami. Svou nosologii měl založit na poznatcích získaných vlastním vyšetřením pacientů německých ústavů pro choromyslné.²³²

Špringlová i Janota tedy oba přes uznání příbuznosti spiritismu a hysterie nepovažovali hysterii za jedinou proměnnou v celkovém vztahu spiritismu a různých duševních poruch, chorob a stavů. Především Janota chtěl ukázat, že spiritismus není vysvětlitelný pouze hysterií, nýbrž dle něj bylo potřeba zabývat se také (a primárně) vztahem mezi spiritismem a schizofrenií,²³³ přičemž schizofrenii chápal jako chorobu, jejímž

²²⁹ Špringlová 1925, s. 16.

²³⁰ „Špringlová praví, že ‚spiritismus je pro hysterii jako stvořen.‘ Líčí, jak hysterické tendence k útěku od reality všedního života, k theatrálním výstupům, ke snivosti, k fantasiím, k nepřesnému myšlení, ‚dělání dojmu‘ ve spiritismu nalézají svůj živel a půdu k rozvinutí.“ (Janota 1928b, s. 215)

²³¹ „Dle Janoty měl Kraepelin ve spiritismu a v „duševních poruchách s ním souvisejících“ vidět „hlavně jenom jevy hysterické a hysterii příbuzné“, zatímco u „psychos“ měl přiznávat spiritismu pouze „podíl podřadný.“ (Janota 1928a, s. 162)

²³² Scull 2015, s. 263.

²³³ „Novější klinická pozorování však ukazují, že problém není tak prostý, jak jej načrtl Kraepelin. Jeví se jednak nemožno vykládati všechny spiritistické fenomény hysterií, jednak nutno hledati hlubší vztahy spiritismu k jednotlivým duševním chorobám. Máme za to, že vztahům spiritismu ke schizofrenii je zde

nejzákladnějším rysem měla být „ztráta vitálního kontaktu s realitou“.²³⁴ Především Špringlovou byla zase řešena otázka, zda mohl být spiritismus sám o sobě příčinnou samostatných „duševních chorob“, tedy zda existovaly i samostatné „spiritistické psychosy“.²³⁵ Oba psychiatři zvolili ve svých výkladech týkajících se podobných otázek také podobný postup: oba nejprve rozebrali předchozí výzkum této otázky se týkající (především výzkum zahraniční), načež představené hypotézy sami ověřili (pravděpodobně po vzoru Kraepelina) na pacientech ústavů pro choromyslné (Janota sám využil jen pacienta jednoho – jinak se obracel spíše na případy psychiatrů jiných, konkrétně právě na případy Špringlové, ale také Charlotte Jacobové a Gerharda Meyera) a nakonec popsali své závěry a nabídli hypotézy vlastní.

Shrnutí názorů zahraničních autorů, které provedla Špringlová, ukázalo, že otázkou týkající se povahy vztahu mezi spiritismem a psychózami (tedy otázkou, zda mohl být spiritismus sám o sobě jejich příčinou) se ve zkoumaném období zabývala řada autorů z různých zemí, kteří se mezi sebou v této otázce příliš neshodovali a zastávali mnohdy protichůdná stanoviska.²³⁶ Zcela se neměli shodovat ani němečtí psychiatři, kterými se Špringlová ve svém textu zabývala především, tedy (již zmíněný) Kraepelin, Henneberg a Kehrer. První jmenovaný neměl uznávat, že by mezi spiritismem a psychózami byl „příčinný vztah“,²³⁷ a neuznával tedy dle Špringlové ani samostatné „spiritistické psychosy“.²³⁸ Henneberg a Kehrer naopak příčinný vztah mezi spiritismem a psychózami do určité míry uznávat měli, přičemž se však oba měli pokusit koncept „spiritistické psychosy“ více

třeba věnovati pozornost na prvním místě, a že poznatky, jichž tu lze získati, mohou přispěti k vyjasnění velmi mnohých problémů poměru spiritismu k duševním poruchám vůbec.“ (Janota 1928a, s. 162)

²³⁴ Schizofrenik dle něj neměl být schopen „zevní reálný svět prožívat tak jako normální člověk,“ protože mezi ním a realitou měla být „jakási překážka“, která ho měla zahánět do „autismu“ a měla být „původem schizofrenického intelektového tupnutí, autistických neúčelných činů i strojených pos.“ (Janota 1928b, s. 215)

²³⁵ „Rozhlédneme-li se po historii spiritismu, nalezneme jiné doklady psychopatického podkladu jeho přívrženců: [...] Řekneme-li si na základě takových zjevů, že přílišný sklon ke spiritismu je výrazem nezdravého duševního života, naskytne se nám sama sebou otázka, může-li oddávání se mu vésti až k vysloveným duševním chorobám, existují-li tedy symptomaticky i actiologicky samostatné spiritistické psychosy a z jakých příčin vznikají.“ (Špringlová 1925, s. 7)

²³⁶ Například se Špringlová zmínila o „Amerických psychiatrech“, kteří měli spiritismus považovat za příčinu psychózy v případě všech lidí, u nichž se měla psychóza objevit poté, co měli věnovat nějaké činnosti spojované se spiritismem, ale také o francouzském autorovi Lévy-Valensim, který měl naopak tvrdit, že žádné „přesně ohraničené“ spiritistické psychózy vůbec neexistují. (Špringlová 1925, s. 7.)

²³⁷ „Kraepelin poukazuje na nebezpečí, kterému se vydávají lidé citově založení účastenstvím při hypnotických a spiritistických sezeních; rozčilováním, které je s tím spojeno, neuznává však ve většině případů příčinných vztahů.“ (Špringlová 1925, s. 7)

²³⁸ Špringlová 1925, s. 8.

upřesnit, protože jej považovali za příliš všeobecný.²³⁹ Špringlová se sama přiklonila spíše k stanoviskům Henneberga a Kehrera – podobně jako oni byla toho názoru, že spiritismus nemohl být považován za přímou příčinu psychózy ve všech případech, kde se v souvislosti s ním měla objevit,²⁴⁰ zároveň však uznávala, že v určitých případech se o samostatné „spiritistické psychosy“ jednat mohlo.

Janota své shrnutí dosavadního bádání o „vztazích spiritismu ku psychosám“ začal u otázky, zda „t. zv. normální spiritismus má rysy duševní abnormalnosti.“ Informoval, že se dospělo „ku poznání, že lidé zabývající se spiritismem, zvláště media, bývají zpravidla psychicky abnormní (Lehmann, Brennecke, Lévy-Valensi, Špringlová a j.), že spiritismus má blízké vztahy zejména k hysterii (Kraepelin, Henneberg, Heveroch, Haškovec, Špringlová) a někteří autoři jej označili všecek jako „nezdravý jev kulturní (Haškovec, Špringlová).“²⁴¹ Zatímco Špringlová se ve svém výkladu soustředila na tři psychiatry německé, odkazoval se Janota kromě nich také na psychiatry další, především na Jacobovou a Meyera, ale také na psychiatry české, včetně Špringlové. Podobně jako Špringlová se zabýval tím, jak byla jinými autory řešena otázka vlivu zabývání se spiritismem na vznik „duševních poruch“: uvedl, že většina autorů se shodla, že „zabývání se spiritismem může vyvolat duševní poruchy u různých psychopatů a u psychotiků, zvláště v určitých věkových periodách: v pubertě a v klimakteriu (Kehrer), ale někdy snad též jen při určitém citovém rozpoložení, bez zřejmého psychopatického podkladu (Jacobová a Mayer).“²⁴²

Sám Janota odpověděl na otázku, jaké povahy samostatné „spiritistické psychosy“ byly podobně jako Kehrer a Henneberg pokusem o přesnější vymezení celého konceptu prostřednictvím nového konceptu vlastního: dle Janoty bylo vhodnější hovořit „pouze o spiritistickém blouznění“ či o „syndromu spiritistického blouznění“, než o „spiritistické psychose“.²⁴³ Janota došel k závěru, že oddávání se spiritismu nezpůsobovalo ve většině případů oddávání se spiritismu vyloženě samotnou „psychosu“, nýbrž vedlo k „vyvolání“ určitých syndromů té „psychosy“, na jejímž podkladě se mělo vyvinout – u člověka trpícího nějakou „duševní chorobou“ tedy mělo oddávání se spiritismu způsobit, že jeho „duševní

²³⁹ Oba mimo jiné dali nově vymezeným „spiritistickým psychosám“ také nový název: Henneberg je měl nově nazývat „psychosy mediumistické“ a Kehrer zase „psychosy psychografické“ (Špringlová 1925, s. 8).

²⁴⁰ „Že o spiritistické psychose“ nebylo možné „mluvit všude tam, kde v průběhu duševního onemocnění slyšíme o spiritismu, nebo kde zabývání se spiritismem předcházelo, je samozřejmo.“ (Špringlová 1925, s. 7)

²⁴¹ Janota 1928a, s. 162.

²⁴² Janota 1928a, s. 162.

²⁴³ Janota 1928a, s. 163.

choroba“ získala specifický obsah, který by jinak neměla. Oddávání se spiritismu tedy dle Janoty spíše než vznik samostatných „psychos“ určovalo jejich konkrétní průběh (který byl popsán právě jako „spiritistické blouznění“). Kromě otázky, zda existují i samostatné „spiritistické psychosy“ chtěl však Janota, jak už jsem zmínila výše, ukázat, že bylo třeba se přímo zaměřit na vztah mezi spiritismem a schizofrenií. Pro tuto část Janotova výkladu bylo zásadní, že dle něj bylo třeba ve spiritismu „rozlišovat dvojí složku,“ tedy na jedné straně samotnou „činnost medijsní, individuum je činné jako nástroj ‚duchů‘,“ a na straně druhé „zaujetí pro spiritistické dogma a jeho hlásání – bez činnosti medijsní.“²⁴⁴ Přestože tedy měla být dle Janoty medijsní činnost „základem a zdrojem veškerého spiritistického života, bylo dle něj potřeba při studiu spiritismu „brát v úvahu nejen media, ale i ‚ideové‘ vyznavače a hlasatele spiritismu.“²⁴⁵ Toto rozlišení bylo pro Janotův výklad důležité, protože mu umožnilo učinit závěr, že hysterii bylo možné vyhradit pro „automatickou složku spiritismu“ (tedy právě pro medijsní činnost), zatímco „spiritistické blouznění na podkladě schizofrenického“ se mělo vyvíjet „zpravidla více směrem ideovým.“²⁴⁶ Spiritismus měl mít ke schizofrenii blízko právě svou „ideovou strukturou“ a „činností odvrácenou v podstatě od ‚reálného‘ světa a od dění pragmatického“; schizofrenik měl ve spiritismu nalézat „vhodnou půdu pro rozvinutí nejrůznějších tendencí autistických“, „pro sklony k sebepřeceňování, „k velikášství“, „ku paranoidnímu způsobu myšlení“ i „ke zvláštní symbolice“ či „ke strojeným posám“.²⁴⁷ Janota tak mohl prohlásit, že dle něj bylo o schizofrenii možné říci, že „spiritismus pro ni byl jako stvořen,“ stejně jako prohlásila Špringlová o hysterii.²⁴⁸

Texty autorů z řad psychiatrů celkově naznačují, že spiritismus a věci s ním spojené se v různých formách a ohledech staly součástí jejich odborného slovníku. Především Janota se Špringlovou jej uvedli do úzké souvislosti s duševními chorobami: spiritismus měl dle nich nejen lákat „duševně méněcenné“ lidi, nýbrž měl u určitých lidí „duševní choroby“ a „chorobné duševní stavy“ přímo vyvolávat či zásadně určovat jejich obsah.

6.4.6. Hledání příčin šíření spiritismu

²⁴⁴ Janota 1928a, s. 167.

²⁴⁵ Janota 1928a, s. 167.

²⁴⁶ V takovém případě se „spiritistické blouznění“ mělo dle Janoty projevovat „jalovým hloubáním“ a „mudrování ve smyslu spiritistického učení,“ ale také v „nápadné zálibě v bizarnostech, v novotvoření slov i symbolů,“ přičemž se „v průběhu chorobného stavu“ měla často začít „jevit veliká chudost ideového obsahu.“ (Janota 1928b, s. 217)

²⁴⁷ Janota 1928a, s. 167.

²⁴⁸ Janota 1928b, s. 215.

Jak už jsem mnohokrát zmínila výše, byl spiritismus autorů pramenů této práce přímo či nepřímo popisován jako nebezpečný jev, který se měl pojit s mnohými dalšími problémy doby a který se měl šířit rychlostí vysoce nakažlivé choroby. Jako takový byl spiritismus pro mnohé tyto autory jevem, jehož šíření bylo potřeba zastavit, a tudíž se pro ně stala nezbytnou také identifikace jeho příčin.

Zdá se, že mnozí autoři zkoumaných textů považovali za hlavní příčinu šíření spiritismu to, co dle nich měl spiritismus zároveň svým působením umocňovat: tedy především celkové „oslabení duševního života“ či celkový duševní, morální i kulturní úpadek. Všepostihující úpadek i celkový „duševní stav lidstva“ byly přitom autory zkoumaných textů samy popisovány jako důsledek všemožného dění a změn, které kolem sebe jednotliví autoři pozorovali. Také toto dění a změny tak mohly být považovány za jednu z příčin.

Protože však všechny texty nevznikaly ve stejné době, nedávali všichni autoři šíření spiritismu do stejných souvislostí: odpověď na otázku, co bylo příčinou šíření spiritismu se u jednotlivých autorů lišila, s ohledem na to, jaké dění a změny byly pro ně aktuální a relevantní. Významná je v této souvislosti především skutečnost, že většina textů, které slouží jako prameny této práce, byla vydána ve 20. letech 20. století, tedy pouze několik let po konci první světové války. Právě tato teprve nedávno skončená válka se ukázala být tou událostí, jejíž následky měly dle těchto autorů šíření spiritismu nejvíce napomáhat. Například dle Rádl měla právě tato válka být tím, co způsobilo ono výše zmíněné „oslabení duševního života“ (dle Rádl spočívající především v „úpadku romantismu“, v „dekadenci“ a „v pesimismu“), které zase „znamenitě přispělo k rozkvětu spiritismu.“²⁴⁹ Dle Špringlové měla zmíněný „duševní stav lidstva“, tedy přesněji řečeno „mocné rozrušení a otřesení myšlenkové činnosti“, zpravidla způsobovat každá válka (neboli „velký převrat dosavadního pořádku světového“²⁵⁰), a téměř každá válka minulosti tak měla vést k nárůstu pověřivosti a k „rozmachům“ pověr podobných spiritismu – stejnou příčinu tudíž dle Špringlové mělo mít i „náhle rozšíření“ spiritismu samotného. O tom, jak moc se měl spiritismus po válce rozšířit Špringlová poznamenala: „Před válkou měli jsme jediný český spiritistický časopis, dnes je u nás metapsychická společnost, knihovna Sfingy, a za výklady knihkupeckých krámů jsou vyloženy neustále nové spiritistické knihy.“²⁵¹

²⁴⁹ Rádl 1922, s. 18.

²⁵⁰ Špringlová 1925, s. 2.

²⁵¹ Špringlová 1925, s. 6.

Válku jakožto prvek ovlivňující šíření spiritismu vnímal také Hraše. Podobně jako výše zmínění autoři, uvedl také on, že po skončení války „přívrženců spiritismu rychle přibývalo“ („dnes máme v republice nejméně tři sta tisíc spiritistů“),²⁵² a také podobně jako oni seznal, že toto rychlé šíření bylo z velké části způsobené válečnými prožitky. Především se ke spiritismu měli dle něj obrátit lidé, kterým „smrt vzala drahou bytost.“²⁵³ Kromě toho však Hraše představil také jiný způsob, jak mohl být vztah mezi spiritismem a válkou vnímán, o němž se ostatní autoři nezmínili: v samotné válce (tedy nikoli v jejích následcích) neviděl příčinu šíření spiritismu, ale naopak jeho překážku. Spiritismus se měl dle něj v českých zemích šířit už „hodně let před válkou“ („zvláště v krajích horských“, odkud se však měl rychle dostat i do „našich rovin a měst“); „příval války“ měl naopak „spiritistické hnutí takřka úplně zatlačit.“ Teprve když se „válka jakousi přirozeností stala,“ měli lidé opět začít „tápat v bludech temnoty“, měly opět začít „klepat stolky“ a „hysterická media“ měla opět začít „vykřikovati projevy přivolaných duchů nejen v horských chatách, nýbrž také v činžácích měst.“²⁵⁴ V každém případě je však možné říci, že válka měla na šíření spiritismu zásadní vliv, a tudíž měla zásadní vliv i na způsob, jak jej vysvětlovali ti autoři, které své texty vydali až po jejím skončení. Z řady v tomto ohledu vystupuje pouze Forster, který svůj text sice vydal v roce 1923, příčinu šíření spiritismu v českých zemích však mnohem více než ve válce spatřoval v samotné „národní povaze“,²⁵⁵ a skrze ni také v české historii.²⁵⁶

Ze dvou autorů zkoumaných textů vydaných před válkou se o příčinách šíření spiritismu rozsáhleji rozepsal pouze Kapras, autor textu nejstaršího (vydaného v roce 1885). Kapras spojoval šíření spiritismu především se zeslábností „pravého ducha křesťanského“²⁵⁷ a s tím spojenou „bohopotou duchovní prázdnotou“, kterou měl místo „živé křesťanské

²⁵² Hraše 1928, s. 28.

²⁵³ Lidé, jimž smrt vzala drahou bytost, vyhledávají s ní tímto způsobem styk a místo, aby se s ní citově sblížovali, obracejí se k ní temnotou záhrobí. Obzvláště dnes, kdy miliony postihla smrt, kdy mysle zděšené, uštvané a rozhněvané válkou kolísají mezi vzpourou proti představě boha mstitele a mezi pokornou odevzdaností v jeho nezbadatelnou vůli, kdy lidstvu je v cestu vrháno tolik duševních otřesů, přichází jevy spiritistické k rychlému uplatnění a stávají se lidu vírou, dogmatem, náboženstvím. (Hraše 1928, s. 28–29)

²⁵⁴ Hraše 1928, s. 28.

²⁵⁵ „A zde jsme u problému, jenž sahá k samým kořenům našeho národního bytí. Spiritismus je rozšířen mezi všemi národy, ale nikdy není tak dychtivě přijímán ani neproniká až k morku lidu, jako u nás. Neboť v naší národní povaze nalézá živnou půdu, zkypřenou planou hloubavostí, ideovou neústupností a fanatismem na straně jedné, odvrácením od života, malátností na straně druhé.“ (Forster 1923, s. 279)

²⁵⁶ „Ale v české historii rýsují se jasně příčiny, které vedly ke katastrofě: nedostatek politického smyslu v době husitské, malomyslnost a chabost v době pobělohorské.“ (Forster 1923, s. 281)

²⁵⁷ „Což tudíž není divu, že právě v naší době, kdy pravý duch křesťanský tak velice zeslábl, zjevení boží znovu silou velikou se děje.“ (Kapas 1885, s. 47)

víry“ v lidstvu rozšiřovat „nynější materialismus.“²⁵⁸ Jeho text však zároveň naznačuje, že šíření spiritismu dával do souvislosti též s jím vnímaným kulturním a morálním úpadkem doby, který měl dát mimo jiné prostor různým kejklířům, včetně těch spiritistických, aby svými triky působili na všechny, kdo se jimi nechali oklamat.

Zatímco v Kaprasově textu se příčiny šíření spiritismu uváděné výše zmíněnými pozdějšími autory objevit nemohly, v textech těchto autorů samotných se naopak jím rozeznané příčiny objevují. Podobně jako Kapras seznal také Hraše, že spiritismus se tak rychle šířil také proto, že měl být schopný „nahraditi otřesenou víru v určité náboženství.“²⁵⁹ Špringlová tuto myšlenku rozvedla ještě více, přičemž se stejně jako Kapras dotkla také vztahu mezi spiritismem a materialismem. Zatímco však Kapras vinil z rozšíření spiritismu „nynější materialismus,“ který měl způsobit „bohoupustou duchovou prázdnotu,“ dle Špringlové se naopak spiritismus tolik rozšířil právě proto, že „moderní člověk“ materialistou nebyl: pokud by materialistou byl, nemohl by se dle ní spiritismus tak moc rozšířit. Přestože však Špringlová s Kaprasem nesouhlasila v tom, jak tomu přesně bylo ve vztahu mezi spiritismem a materialismem, naznačuje její výklad, že jinak zaujímal podobné stanovisko, přinejmenším co se týče náboženství. „Moderní člověk“ byl dle Špringlové „rozštěpen“, „rozbolestněn“, „unaven“ (a nadto měl být „schizothymikem“ a „psychopatem“), a to vše proto, že měl „ztratit náboženství“, „vzdát se víry v posmrtný život podle jeho článků“, ale zároveň neměl mít „pochopení a síly proto, aby hledal náhradu v životě vezdejší“ – náhradu za ztracenou víru měl dle Špringlové „moderní člověk“ tedy hledat nikoli na tomto světě, nýbrž ve víře jiné, kterou se mu měl stát právě spiritismus, který jej měl lákat svou „tajemností“ a „vzrušením.“²⁶⁰

Nakonec je možné se vrátit k výkladu Hrašeho, který spojoval „vzestup“ spiritismu také se „vzestupem nemocnosti hysterií“, která měla činit „široké massy“ náchylnější k podlehnutí „davové sugesci“.²⁶¹ Jak už jsem zmínila výše, Hraše hovořil v souvislosti s davovou sugescí a hysterií o „duševní epidemii“. Sugesci dle něj měla už v životě jednotlivce mít „velikou moc“, nejvlivnější však měla být právě tehdy, když se jednotlivce

²⁵⁸ „Mnozí vrhají se v náručí pověrečným zjevům moderního spiritismu a hledají v něm náhradu za bohoupustou duchovou prázdnotu, již nynější materialismus v člověčenstvu místo živé víry křesťanské ustavičně rozšiřuje.“ (Kapras 1885, s. 74)

²⁵⁹ „Rychlé přibývání spiritismu nepřekvapuje. Dnešní spiritismus po řádném vysvětlení netoužící, má veskrz pozadí článku víry, nade všecku pochybnost povýšenému a je proto s to nahraditi otřesenou víru v určité náboženství, neboť poskytuje možnost výkladu, že jsou věci nadpřirozené, že duše, které je přece výplodem činnosti těla trvá po smrti a že je možno s ní se sejít jak v životě pozemském, tak v životě záhrobním.“ (Hraše 1928, s. 28)

²⁶⁰ Špringlová 1925, s. 6.

²⁶¹ Hraše 1928, s. 36.

stal součástí davu, který byl celý sám ovládnut „představami, odpovídajícími jeho duševním hodnotám, jeho pudům a vznětům“²⁶² – jinak řečeno davu, který byl „nakažen“ takovou „duševní epidemií“, jako byl například spiritismus. Spiritismus se tedy dle Hrašeho rychle šířil především z toho důvodu, že jeho učení mělo odpovídat „náladě a myšlení davu,“ a mělo tak mít velký vliv na „sugestivní a k mystice nakloněné množství.“²⁶³

Spiritismus měl dle Hrašeho mít na toto „množství“ obzvláště velký vliv, protože spiritistickému učení měli umět zjednat oporu „dobře vyškolení prostředníci duchů – media – a jejich našeptávači.“²⁶⁴ Hraše tak upozornil také na prvek osobního vlivu: dav se dle něj neměl nechávat strhnout abstraktním učením a ideami, nýbrž konkrétními osobami, které měly schopnost na něj zapůsobit. Těmito osobami mohla být média, která měla dle Hrašeho na „lidi pověřené a bezkritické“ působit především svou schopností vyvolat u sebe samých pomocí autosugesce „hypnoticko-somnambulní stav“.²⁶⁵ Šíření spiritismu však měly napomáhat též osoby, které se samy mediální činnosti nevěnovaly, ale přesto si mezi příznivci spiritismu získaly významné a vlivné postavení. Mohlo se jednat o Hrašeho „našeptávače,“ tedy pravděpodobně o ty, kdo se stávali předsedy řídicími spiritistické seance. Především se však jednalo o osoby představované jako „autority“, které se buďto přímo samy staly příznivci spiritismu, či mu alespoň vyjádřily podporu. Právě tyto „autority svedené na scesti“ měly dle autorů zkoumaných textů nést velký díl odpovědnosti za to, jak moc se spiritismus šířil.

6.4.7. „Autority svedené na scesti“

Jako „autority svedené na scesti“ byli představováni především ti, kdo se předtím, než měli „propadnout spiritismu“, měli těšit vážnosti či oblibě u většího množství lidí nebo měli být respektovanými odborníky v uznávaném vědním oboru. Osoby označené za „autority propadlé spiritismu“ a obviněné z jeho šíření se přitom samy nemusely ke spiritismu samy přímo hlásit: mohlo se jednat také o příznivce některého z jiných okultních směrů či o zástupce metapsychologie, kteří byli ve většině případů mezi spiritisty zahrnuti

²⁶² Hraše 1928, s. 25.

²⁶³ Hraše 1928, s. 28,

²⁶⁴ Hraše 1928, s. 28,

²⁶⁵ Schopnost uvést sebe samého „vlastní sugescí“ do stavu „hypnoticko-somnambulního“ dle Hrašeho působila na „pověřené a bezkritické“ lidi mnohem více než „somnambulní stav, vzniklý vlivem osoby druhé.“ (Hraše 1928, s. 30)

pouze autory zkoumaných textů. V každém případě se však mělo jednat o osoby, které (jak napsala Špringlová) měly mít „nějaké význačnější sociální postavení“,²⁶⁶ které jim mělo umožnit působit škodu velkému množství lidí.

Mezi těmito osobami zaujímali významné místo všichni vědci, kteří měli spiritismu ve větší či menší míře vyjádřit náklonnost. Ta však mohla z pohledu ke spiritismu kritických autorů (například Rádla²⁶⁷) spočívat už jen v tom, že se rozhodli s vážností prověřit pravost spiritistický jevů, jako tomu bylo právě v případě zástupců metapsychologie. Právě zástupci metapsychologie byli autory zkoumaných textů patrně považováni za obzvláště nebezpečné, protože jejich jména se ve zkoumaných textech objevovala poměrně často – zdá se, že by tomu tak mohlo být mimo jiné proto, že svou snahou získat pro metapsychologii status „pravé vědy“, měli tuto vědu dle autorů zkoumaných textů ohrožovat. Špringlová v této souvislosti varovala před tím, že citování jmen „známých ve vědeckém světě“ mělo spiritistickým spisům neoprávněně propůjčovat záruku vědeckosti.²⁶⁸

Autory zkoumaných textů byla zmiňována především jména autorů zahraničních. Velmi často se objevovalo jméno „známého chemika“²⁶⁹ a „věhlasného fysika“²⁷⁰ Williama Crookese, který měl dle Rádla být právě jedním z „‘obrácených‘ přírodovědců“, kteří „upadli do sítě spiritistů“,²⁷¹ a stal se jeho „velkým zastáncem.“²⁷² Mnozí z autorů zkoumaných textů informovali především o jeho pokusech s médii Danielem Homem a s Florence Cook. Mezi další často zmiňované zástupce metapsychologie patřil William James, který měl být tím, kdo jako první dělal pokusy s paní Piperovou (slavným médiem).²⁷³ Hraše dále jako příklad zastupující „vážené učence“, kteří „rozmnožili literaturu spiritismu“ (a kteří „podlehnuvše trikům podvodníků a kejklířů, vybudovali bezkritičně a bez odůvodnění nejodvážnější a nejneuvěřitelnější nauky o zjevování se duchů a o jich styku s pozemčany, nauky nad nimiž se vážný myslitel zarazití musí“) uvedl Cesare Lombrosa.²⁷⁴

²⁶⁶ „Má-li jen člověk nějaké význačnější sociální postavení a je-li nakloněn k experimentům, poškozují nejen duševní, nýbrž i tělesné blaho svých obětí. Míním ústavy i vědecké šarlatány, kteří léčí suggestivním působením každou nemoc bez ohledu na diagnosu; míním detektivní ústavy, kde se pracuje s jasnovidkami a médii. K jakým důsledkům to vede, snadno si každý domyslí. Příklad to někdy tak, jako kdyby lékař nechal nemocného scarlatinou chodit mezi ostatními lidmi a pak se divil, co že se to děje, že tak houfně umírají.“ (Špringlová 1925, s. 20)

²⁶⁷ Rádl 1922, s. 3.

²⁶⁸ Špringlová 1925, s. 3.

²⁶⁹ Forster 1923, s. 210.

²⁷⁰ Kapras 1885, s. 12.

²⁷¹ Rádl 1922, s. 10.

²⁷² Rádl 1926, s. 74.

²⁷³ Forster 1923, s. 115.

²⁷⁴ Hraše 1928, s. 28.

Kvůli svému experimentování s médii byl zmiňován též Schrenck-Notzing.²⁷⁵ Mezi „slavné učence“, jichž se měli spiritisté „ustavičně dovolávat“, patřil dle Rádla také A. R. Wallace,²⁷⁶ který se objevil už v textu Kaprasově.²⁷⁷ Dále je možné zmínit „věhlasného astrofysika“²⁷⁸ Zöllnera, který měl dělat experimenty s médiem Sladem a který měl dle Rádla psát „podivné, krajně fantastické a spiritistické výklady“²⁷⁹ Špringlová o Zöllnerovi napsala, že „místo vyličení bližších okolností při pokusech s médiem Sladem“ měl napadat „své odpůrce zuřivými urážkami, které při čtení působí dojmem kverulantství“. K tomu doplnila, že Zöllner měl být „v posledních letech svého života choromyslný,²⁸⁰ a také „rozhodně nepřičetný.“²⁸¹

Z českých autorů, kteří byli popisováni jako příznivci okultismu či zájemci o experimentální zkoumání okultních úkazů, byl zdaleka nejčastěji zmiňován (a kritizován) Josef Velenovský. Forster zkritizoval jak osobnost Velenovského,²⁸² tak jeho pracovní postup.²⁸³ Dle Rádla byl Velenovský „velmi temperamentní botanik“, jemuž „rostliny (pochopené s hlediska systematického, anatomického a biologického)“ měly být vším a měly mu nahrazovat též „veškerou životní moudrost“.²⁸⁴

Přestože však zde zmínění autoři byli autory zkoumaných textů podrobeni mnohdy poměrně ostré kritice, dostalo se kritiky ještě mnohem obsáhlejší a podrobnější samotným spiritistickým médiím a jejich činnosti i schopnostem.

6.5. Média, mediumita a mediální jevy

Zatímco v předchozí podkapitole jsem se zabývala tím, jak autoři pramenů této práce psali o spiritismu jako takovém a o těch, kdo se k němu přímo hlásili, zajímali se o něj, nebo

²⁷⁵ Forster 1923, s. 255.

²⁷⁶ Rádl 1926, s. 18.

²⁷⁷ Kapras 1885, s. [3].

²⁷⁸ Kapras 1885, s. 13.

²⁷⁹ Rádl 1926, s. 74.

²⁸⁰ Špringlová 1925, s. 5.

²⁸¹ Špringlová 1925, s. 5.

²⁸² „Mentální osobnost autorova, jak se nám jeví v předmluvě, je úplně táž, která řídí projevy stolečku, popudlivá, zlostná, svárlivá, snad i potměšilá, krajně ješitná.“ (Forster 1923, s. 23)

²⁸³ „Kdyby protokol Velenovského vyhovoval nejprimitivnějším podmínkám vědeckého zkoumání a pro každou seanci udával jména účastníků a automatických pisatelů, jich rozsazení, mentální charakteristiku a jiné okolnosti, nutné pro posouzení křížících se vlivů jednotlivých účastníků na výslednou reakce zároveň s přesným záznamem odpovědí a sdělené, bylo by možno na základě jich podati cennou studii z individuální, po případě patologické psychologie.“ (Forster 1923, s. 23)

²⁸⁴ Rádl 1922, s. 12.

se účastnili seancí, v této kapitole se zaměřím na to, jak psali o jevech, které představovaly základní a nejdůležitější složku spiritismu – tedy o jevech považovaných spiritisty za projevy duchů – a o lidech, bez nichž velká většina těchto jevů neměla být vůbec možná. Byť v některých výjimečných případech se spiritističtí duchové mohli projevit přímo sami, pro uskutečnění velké většiny jevů spojovaných se spiritismem bylo potřeba prostředníka, tedy tzv. média. Z toho důvody byly všechny jevy spojované se spiritismem často souhrnně nazývány jevy „medijními“ (někteří autoři však používali také souhrnné označení „spiritistické“). Jevy medijní se staly důležitými také pro ty, kdo se věnovali experimentálnímu zkoumání všech okultních jevů, tedy především pro zástupce metapsychologie, kteří si za cíl kladli vědecky prověřit pravost medijních jevů prostřednictvím pokusů prováděných s médii. Výsledkem takových experimentů mělo být buďto potvrzení pravosti těchto jevů, či naopak prokázání jejich falešnosti – lépe řečeno měl být buďto potvrzen spiritistický výklad těchto jevů (tedy že se jedná o působení duchů), či označen za nesprávný. Medijní jevy byly zástupci metapsychologie zkoumány velmi podrobně, a od mnohých dalších dobových autorů se jim dostalo také obzvláště kritického hodnocení.

Jaké všechny jevy byly spojovány se spiritismem a jaké jevy byly konkrétně označovány za „medijní“, respektive co vůbec tyto jevy měly být zač? Autory zkoumaných textů bylo pod označení „spiritistické“ či „medijní jevy“ zařazováno velké množství rozličných jevů, z nichž takřka všechny byly představeny právě jako jevy, k nimž bylo nezbytné médium. Například Špringlová mezi spiritistické jevy zahrnuje telepatii, jasnozření, telekinesi, levitaci a materializaci (o významu těchto pojmů srov. níže), které dle ní měly všechny být „vyvolány“ médii.²⁸⁵ Podobně dle Hraše se spiritističtí duchové měli „prostřednictvím medií“ projevovat „klepáním stolku písmem, kresbami a slovy“,²⁸⁶ ale také se jejich prostřednictvím měli zhmotňovat (neboli materializovat) či přinášet „prostřednictvím jich různé věci.“²⁸⁷

Jedním z mála jevů, k nimž mohlo dojít i bez média, se zdá být „přímé psaní duchů“, o kterém se zmínil Kapras ve svém obzvláště podrobném výkladu o povaze jevů spojovaných se spiritismem. Kapras se ve svém spise podrobně zabýval mnohými spiritistickými jevy, přičemž svým popisem jejich povahy naznačil, že se ve většině případů jednalo právě o jevy

²⁸⁵ „Spiritismus je směr, který na základě prý jistých zjevů (telepathie, jasnozření, telekinese, levitace, materialisace) vyvolávaných osobnostmi, zv. media, snaží se docílití spojení s předpokládaným nadpřirozeným světem duchů.“ (Špringlová 1925, s. 3)

²⁸⁶ Hraše 1928, s. 31.

²⁸⁷ Hraše 1928, s. 32.

vyžadující médium. Celkově Kapras všechny jevy spojované se spiritismem, (tedy jevy, které „dle názoru spiritistů za projevy duchů považovati dlužno“) rozdělil do dvou skupin: na jevy hmotné a jevy rozumové.²⁸⁸ Do první skupiny zařadil jevy „mechanické“ (konkrétně „vznášení“ stolu a dalších předmětů, „vznášení“ media nebo osoby, na níž médium působí, „změna tíže“ věcí, „pronikání hmoty“),²⁸⁹ jevy „teplové“, „magneticko-elektrické“,²⁹⁰ „akustické“²⁹¹ a „optické“ (konkrétně „přímé zjevování se postav duchových, tak řečená materialisace“).²⁹² Jevy „rozumové“ nebo „intellektuální“ byly dle Kaprase jevy, „kterými duchové s lidmi se domlouvají.“²⁹³ Mezi tyto jevy Kapras zařadil „klepání stolu“ (tedy komunikaci ducha prostřednictvím klepání stolu), „psychografii“ (tedy komunikaci duchů prostřednictvím „zvláštního přístroje“ ovládaného médiem), mediální psaní (tedy komunikaci duchů skrze médium) či výše zmíněné psaní duchů samotných, které mělo být jedním z mála spiritistických jevů, k nimž mohlo dojít i bez média.²⁹⁴ Dále také mediální kresby, fotografie duchů či přímé mluvení ducha skrze médium.²⁹⁵ K těmto dvěma skupinám Kapras dodatečně přidal ještě „zvláštní úkazy spiritistické“, mezi něž zařadil rozvazování a uvazování uzlů, „prozírání“ a „apport“.²⁹⁶ Média „prozíravá“ měla vědět o „věcech, které dávno nebo daleko odtud se staly, anebo které jsou neznámy jiným lidem.“²⁹⁷ Zvláštním druhem prozírání mělo být „čtení myšlenek“.²⁹⁸ „Apport“ popsal Kapras jako „blahovolné donášení věcí do sboru, kterých v místnostech pokusu není.“²⁹⁹

Forster ve své knize věnované okultním jevům celkově pojednal také o mnohých z jevů spojovaných se spiritismem, které popsal Kapras či o kterých se zmínili Hraše se Špringlovou. Také v případě Forstera patřila většina jím probraných spiritistických jevů mezi jevy, které se děly pouze prostřednictvím média. Podrobně se Forster věnoval například automatickému psaní i kreslení, „klepání stolku“ či „praskání stolku“, „přenášení myšlenek na dálku“ (neboli telepatii), jasnovidectví a předvídání budoucnosti³⁰⁰ či „fyzikálním

²⁸⁸ Kapras 1885, s. 24.

²⁸⁹ Kapras 1885, s. 26.

²⁹⁰ Kapras 1885, s. 27.

²⁹¹ Kapras 1885, s. 28.

²⁹² Kapras 1885, s. 29.

²⁹³ Kapras 1885, s. 33.

²⁹⁴ Kapras 1885, s. 34.

²⁹⁵ Kapras 1885, s. 35.

²⁹⁶ Kapras 1885, s. 38.

²⁹⁷ Kapras 1885, s. 37.

²⁹⁸ Kapras 1885, s. 38.

²⁹⁹ Kapras 1885, s. 38.

³⁰⁰ Jasnovidectví se od předvídání budoucnosti mělo lišit v tom, že zatímco druhé jmenované bylo určeno k předvídání věcí vzdálených v čase (tedy těch, které se ještě neudály), jasnovidectví Forster

úkazům mediijním“, mezi něž řadil materializaci duchů, „přenášení předmětů bez fyzické síly“ či částečnou i úplnou levitaci stolku i samotného média (Forsterem naznačená kategorie „fysikálních úkazů mediijních“ se tak podobala Kaprasově kategorii jevů „hmotných“).

Co se týče samotných médií, nabídli autoři zkoumaných textů jak výklad o tom, co považovali za obecné předpoklady pro to, aby se někdo stal médiem, a obecnou charakterizací všech médií jako celku, tak i rozbor činnosti a charakterizací konkrétních médií. Zatímco někteří z autorů ve svých výkladech psali skoro výhradně o médiích obecně, a o konkrétních osobách se tak zmiňovali jen velice málo, někteří autoři naopak konkrétních médií zmínili mnoho. Zdaleka nejvíce se to týká autorů dvou nejrozsáhlejších textů věnovaných přímo spiritismu či okultním a spiritistickým jevům, tedy Kaprase a Forstera.

Zdrojem informací o konkrétních médiích, o jejich činnosti i životě, byly pro autory zkoumaných textů nejčastěji různé historky, zprávy či referáty, jejichž původcem mohli být nejen lidé, od nichž se jednotliví autoři informace přímo doslechli, ale také (a především) jiní autoři (zahraniční i čeští), jejichž texty četli. Snad nejčastěji používaným zdrojem byly texty těch, kdo informovali o svých či cizích experimentech prováděných s médii.

Ústředními postavami zpráv a referátů, ze kterých autoři zkoumaných textů vycházeli, tak byla především právě ta média, která se stala předmětem experimentálního zkoumání. Mezi slavná média, s nimiž byly dělány pokusy, patřila „paní Piperová z Bostonu v Americe“³⁰¹ a „italské medium“ Eusapia Palladino,³⁰² jejichž činnost obzvláště podrobně probral Forster (oběma věnoval ve své knize samostatnou kapitolu). Mnozí z autorů zkoumaných textů se dále zmínili o Florence Cook, kterou měly dle nich proslavit především pokusy, které s ní dělal Williama Crookese. Dalším slavným médiem, s nímž měl dělat pokusy Crookes, byl Daniel Home.³⁰³ S dalším médiem, Sladem, zase měl dělat pokusy především Zöllner, o čemž informoval jak Kapras,³⁰⁴ tak Špringlová³⁰⁵ či Forster,³⁰⁶ který o Zöllnerových pokusech podal poměrně podrobnou zprávu. Forster se také zmínil o pokusech, které měl Schrenck-Notzing provádět s „Evou C.“ a „Stanislavou P.“³⁰⁷

popsal jako „schopnost nabývati poznání o vnějších věcech a vzdálených událostech bez smyslového vnímání.“ (Forster 1923, s. 71)

³⁰¹ Forster 1923, s. 115.

³⁰² Forster 1923, s. 233.

³⁰³ Crookesovy pokusy s Florence Cook i s Danielem Homem opět podrobně probral především Forster, a to především v kapitole, kterou přímo věnoval všem známým Crookesovým pokusům (Forster 1923, s. 210–215). Dále se jim v mnohých částech své knihy věnoval také Kapras, a zmínila se o nich také Špringlová (1925, s. 5).

³⁰⁴ Kapras 1885, s. 26.

³⁰⁵ Špringlová 1925, s. 5.

³⁰⁶ Forster 1923, s. 222–228.

³⁰⁷ Forster 1923, s. 255.

Vedle médií, která byla zmíněna jménem, se však v některých textech objevují také média bezejmenná, jako byla například „služka“, o jejíž schopnosti psát řeči, kterou neznala, se zmínil Velenovský,³⁰⁸ či dvě média zmíněná Rádlem, s nimiž se měl sám setkat.³⁰⁹

6.5.1. Kritické hodnocení pokusů s médii i „běžných“ seancí – usvědčení „podvodných médií“ a prokázání „falešnosti“ mediálních jevů

Někteří z autorů věnovali ve svých textech poměrně značný prostor popisu a hodnocení metapsychologických pokusů s médii. Za „pokusy s médii“ však byly mnohdy souhrnně označovány všechny spiritistické seance, včetně těch „běžných“, a i jim se tak dostalo stejného hodnocení jako experimentům metapsychologů. Autoři zkoumaných textů své hodnocení směřovali jak na pokusy a seance obecně (tedy na jejich základní předpoklady, vlastnosti a typický průběh), tak i na konkrétní případy: někteří z nich se rozhodli v různém rozsahu zreferovat pokusy prováděné s médii, kterých mohl být účasten autor sám, ale spíše se o nich doslechl či dočetl z jiných zdrojů.

Co se týče obecné kritiky, snažili se autoři zkoumaných textů především upozornit na nevědeckost a celkovou pochybnou povahu pokusů s médii, a tedy i všech spiritistických seancí celkově. Například podle Kaprase „spiritistické představení“ nebylo „žádným pokusem vědeckým,“ nýbrž mělo mít „ráz prostého hokuspokusu.“³¹⁰ Rádl zase spiritistické seance přirovnal k „mystické opilosti“, do níž se dle něj měli spiritisté dostávat „působení uspávacích řečí, patetických a obsahově nejasných“ a která měla mít dle Rádla za následek, že se mylně domnívali, že byli svědky nadpřirozených jevů.³¹¹ Oba zmínění autoři, ale též autoři další, kriticky hodnotili jak způsob, jakým měly probíhat pokusy s médii i spiritistické seance vůbec, tak i podmínky, které měly být samotnými spiritisty a médii předkládány jako nezbytné pro to, aby se mediální jevy úspěšně uskutečnily. Kapras podmínky a způsoby konání pokusů s médii (jak souhrnně označoval všechny spiritistické seance) celkově hodnotil jako „naprosto nevědecké“, protože neměly odpovídat základním předpokladům a vlastnostem vědeckých experimentů, které považoval za nezbytné.³¹² Konkrétně se mu

³⁰⁸ „Avšak media prý používají cizí řeči, o níž lze dokázati, že se jí nikdy neučili, ani jí neslyšeli. Služka Velenovského napsala na přání společnosti anglickou větu foneticky (duch byl Angličan).“ (Forster 1923, s. 67)

³⁰⁹ Rádl 1922, s. 6–7.

³¹⁰ Kapras 1885, s. 77.

³¹¹ Rádl 1922, s. 6.

³¹² Kapras 1885, s. 77.

nezamlouvalo především to, že pro účast na pokusu byli vybíráni pouze „vhodní lidé“, tedy že bylo požadováno, aby všichni účastníci pokusu byli spiritismu a jeho učení naklonění (tedy především aby věřili v duchy).³¹³ O tom, že účast na seanci měla být dovolena pouze těm, kdo již předem věřili v pravost mediálních jevů (tedy v to, že byly výsledkem působení duchů), zatímco „pochybovačům“ měl být vstup zakázán, se zmínil Forster,³¹⁴ ale také Rádl a Špringlová, kteří se podobným způsobem vyjádřili o okultních jevech celkově. Dle Špringlové mělo ke všem okultním jevům docházet pouze tehdy, když všichni přítomní věřili v jejich skutečnost,³¹⁵ a podobně dle Rádla se mělo žádat, aby účastníci experimentu „nebyli skeptiky.“³¹⁶

Tento požadavek však nebyl jedinou věcí, kterou se měl spiritismus (jakožto okultní věda) odlišovat od vědy „pravé“. Spiritismus si měl dále na rozdíl od „pravé“ vědy, jejíž pozorování měla být „v podstatě od nálady pozorovatelovy nezávislá“ („žádající jen zdravého rozumu a zdravých smyslů“), pro své pokusy žádat také „zvláštní nálady“.³¹⁷ Aby byla navozena tato zvláštní nálada nutná ke konání „okultního experimentu“, měly se dle Rádla dít „dlouhé tajemné přípravy, vypočtené na suggestci.“ Především měla hrát „tajemná hudba,“ mělo se zhasnout nebo ztlumit světlo, do pokoje měly být přidány zvlášť vybrané záclony a experimentátor měl mluvit „přidušeným hlasem.“ Podobně popsal podobu

³¹³ „Do sboru spiritistického přijímají se jen osoby, které se zásadami spiritismu a s účelem sezení sympathisují, tudíž osoby, které buď již jsou zasvěceny v učení, aneb opravdově si přejí, aby poučení se jim dostalo.“ (Kaprás 1885, s. 17)

³¹⁴ „Pochybovači a kritičtí pozorovatelé jsou odmítání, ježto ochromují nedůvěrou magickou sílu media.“ (Forster 1923, s. 247)

³¹⁵ „Povaha okultních zjevů sama je taková, že činí přesvědčení o své skutečnosti základním požadavkem. V nesympathickém okolí se nevyskytnou buď vůbec, nebo jsou úplně bezvýznamny. Medium, jednou usvědčené z podvodu, mate se ve svých dílčích výkonech.“ (Špringlová 1925, s. 5)

³¹⁶ Rádl 1926, s. 73.

³¹⁷ Rádl 1926, s. 73.

prostředí nutnou ke konání seancí a jeho přípravu Kapras,³¹⁸ Forster,³¹⁹ Mourek³²⁰ i Špringlová.³²¹

Kromě požadavku, který měla média a jejich pomocníci vznášet ohledně vnitřního přesvědčení účastníků pokusu tak byl často zmiňován a kritizován i požadavek týkající se vnitřního rozpoložení, a v souvislosti s tím také všechny speciální přípravy, které měly být před samotným pokusem prováděny proto, aby všichni jeho účastníci byli do tohoto žádaného rozpoložení uvedeni.

Svou kritiku povahy a podmínek spiritistických seancí a pokusů s médii jednotliví autoři uplatnili též při popisu a rozboru konkrétních případů. Přestože někteří z autorů podali zprávu také o své vlastní účasti na běžné seanci či kontrolovaném pokusu s médiem (učinili tak například Mourek,³²² Rádl³²³ či Hraše³²⁴), vycházely ve většině případů jejich rozborů ze zpráv a referátů autorů jiných (převážně zahraničních), mezi nimiž byli jak ti, kdo sami dělali pokusy s médii, tak ti, kdo o těchto pokusech i „běžných“ seancích pouze informovali (v tomto případě se často jednalo o ty, kdo k pokusům s médii a k seancím zaujímali podobně

³¹⁸ „K projevům duchovým hodí se místnosti, v nichž po dobu duchovních projevů může býti úplně ticho. Je-li ve sboru materializující medium, t. j. takové, kterým se postavy duchové jeví, jest třeba dvou místností hustou záclonou od sebe oddělených. Pokusy spíše výsledkem korunovány bývají v temnotě než na světle, a proto jest podobné pokusy podnikati jen večer a za tmy, aby se duchům umožnilo zvýšit pozornost přítomných a usnadnilo se takto uskutečňování projevů.“ (Kapras 1885, s. 17)

³¹⁹ „Při tom dovedou media obratně maskovati své přípravy. Musí býti temno, ježto citlivé medium nesnáší jasu a světlo vadí materialisaci. Dotek ducha není dovolen, ježto porušení jeho astrálního těla ublížilo by médiu. Diváci musí utvořiti kruh, vzítí se za ruce, aby neměli volnost pohybu. Musí se modliti a zpívatí, aby se rozptýlila jejich pozornost a neslyšeli šramotu, vycházejícího z kabinetu.“ (Forster 1923, s. 246)

³²⁰ „Elementární hallucinace rozkvétají zvláště v ovzduší spiritismu. Povznešená nálada, očekávání neobyčejných věcí a rozechvění ku kterému konečně dochází v delší únavné noční schůzce, podněcuje vznik illusí a u osob nervosních také mlhavých hallucinací. S obratnou eskamotází umí ‚medium‘ bezděčně nebo úmyslně využítovati těch okolností a k omylu pomáhá zatemnění síně a přípravy, které pozornost rozptylují.“ (Mourek 1903, s. 31)

³²¹ Dle Špringlové médium „vylučuje veškeru kritičnost“, nejen tím, že si „žádá bezpodmínečnou víru“, ale také právě tím, že „podporuje zařízením v seancích (nedostatek světla, vzdálenost, ticho, napjatá pozornost, splývavé husté záclony) smyslové klamy“, i tím, že se „nepropůjčí k přesným pokusům o samotě, v laboratoři.“ (Špringlová 1925, s. 6)

³²² Mourek 1903, s. 31.

³²³ „Byl jsem právě tak zvědavý, jako mnozí lidé, na spiritistické pokusy a poštětilo se mi je dokonce viděti. Pohyby se stolečkem, to je tak ubohá hra, že se nedá o ní ani mluvit. Měl jsem kdysi u jednoho spiritistického kroužku dělati pokusy s médiem; pokusy byly tak primitivní, že nestálo za to o tom přemýšlet, a posléze uznal nejen experimentátor, ale i samo medium, že se vše děje přirozenou cestou.“ (Rádl 1922, s. 6)

³²⁴ „Ducha vidí zprvu jen medium, které jeho zjevení vsugeruje přítomným. Podařilo se mně dostat se do uzavřené sedánky spiritistického kroužku, ze slovních projevů media dostala poblíž mne sedící žena typický hysterický křečový záchvat, kterého nikdo z přítomných nedbal, poněvadž je tu zjevem obyčejným. Po vyznění záchvatu prohlásila, že vidí za kreslícím médiem státi ženu, jejíž podobu podrobně popsala. Kreslící medium vidělo ihned postavu a prohlásilo ji klidně za ducha své zemřelé tety. Také ostatní členové kroužku přijali sugesci a viděli postavu.“ (Hraše 1928, s. 33)

kritický postoj jako autoři pramenů této práce). Největší množství takových zpráv a referátů podává Forster. Obzvláště podrobně rozebral, jak už jsem zmínila výše, pokusy prováděné slavnými vědci se slavnými médii.

Podrobně Forster rozebral a zkritizoval například pokusy Williama Crookesa s Danielem Homem a Florence Cook. O svých pokusech s Homem měl Crookes poprvé podat zprávu v roce 1871,³²⁵ s Florence Cook měl pak začít experimentovat o rok později.³²⁶ Kromě těchto dvou známých médií měl Crookes dělat pokusy například s Miss Fay, která měla dle Forsterových informací později cestovat jako „řemeslná kejklířka.“³²⁷

Přestože měl Crookes dle Forstera původně ke svým pokusům přistupovat s přesvědčením, že mediální jevy byly pouze „tajné triky,“ a nadto si měl připravit speciální „registrující aparáty“, aby se vyhnul „subjektivním omylům“, které měli učinit mnozí badatelé před ním, měl sám nakonec při svých pokusech s Homem dojít k (dle Forstera mylnému) názoru, že zkoumané jevy byly pravé.³²⁸ Forster Crookesovy závěry důrazně odmítl: přestože se mohla první Crookesova zpráva zdát naprosto přesvědčující, protože se pokusy děly „v osvětleném pokoji a za přítomnosti učenců,“ byl Crookesův popis dle Forstera ve skutečnosti „produktem fantazie, jež lze uvést přímo na doklad, jak i vážný badatel se může zaplést do sebeklamu, odváží-li se na neznámé pole výzkumů a experimentuje-li místo s poctivými silami přírodními s lidskou lstí.“³²⁹

Jako důkaz nesprávnosti Crookesových závěrů Forsterovi posloužil protokol pokusů, který poskytoval jiné informace než Crookesova první zpráva z roku 1871. V tomto protokolu, vydaném až v roce 1889, měly být obsaženy informace, které dle Forstera vrhly na věc „zcela jiné světlo“ a především měly dle Forstera být důkazem pro to, že Homeovy schopnosti byly pouhým trikem: mělo se ukázat, že též při Crookesových pokusech s Homem byla přijata stejná opatření, jako při běžných seancích, které z toho důvodu odpůrci spiritismu kritizovali.³³⁰ Tímto způsobem se dle Forstera „jistě podařilo Homeovi

³²⁵ Výsledky svých pokusů s Homem měl uveřejňovat v „řadě článků“ v *Quartely Journal of Science*, a to rokem 1871 počínaje a rokem 1874 konče. (Forster 1923, s. 210)

³²⁶ Forster 1923, s. 212.

³²⁷ Forster 1923, s. 223.

³²⁸ Forster 1923, s. 210.

³²⁹ Forster 1923, s. 211.

³³⁰ „Crookes neudal uspořádání pokusů, ale dal si poroučeti Homem, respektive klepáním jeho stolku. Duchové rozkázali, kdo si má kam sednouti, takže do popředí se dostali méně kritičtí pozorovatelé; dále rozkázali, že je třeba stáhnouti plyn a pracovati v pološeru, komandovati změnu míst, kdy mohl Home nerušeně k aparátu přistoupiti, určili, že diváci mají dáti ruce se stolu, držeti se za ně (sezení 21. června 1871) a utvořiti tak kruh, a kdy má býti kontrolována váha – zkrátka ze všech seancí známá opatření, aby byly umožněny triky.“ (Forster 1923, s. 212)

zmásti Crookesa, aby si nevšiml lečehos, co by snad vysvětlilo úkazy přirozeným způsobem.“³³¹

V roce 1872 měl Crookes dále začít experimentovat také s materializací duchů („jež přišla právě do módy“), a to konkrétně prostřednictvím patnáctileté Florence Cook, jejíž mediální činnost měla spočívat v materializaci ducha pojmenovaného „Katie Kingová“, k níž mělo docházet tehdy, když Cook upadla „v leže“ v trans, oddělena od účastníků pokusu oponou. Pokusy s Cook se měly dít většinou v bytě jejích rodičů, kde měla „ložnice děvčete“ sloužit za „temnou komoru.“³³² Crookes měl při pokusech s Cook volit podobné postupy jako v případě pokusů s Homem (i v tomto případě měl používat své přístroje). Zároveň však měl speciálně pro pokusy s Cook představit i postupy nové, spočívající v zevrubném ohledání materializovaného ducha Katie: „Crookes ohledal její puls a dýchání, ustříhl jí vlasy, když se přesvědčil, že skutečně rostou jí z hlavy. Jednou ji dokonce políbil a poznal, že je to žena zrovna tak tělesná jako medium. Přítomní vypověděli, že cítili tělesné teplo skrze lehký šat.“³³³ Forster tuto část Crookesovy zprávy o průběhu pokusů s Cook zmínil jen z toho důvodu, že dle něj dokazovala, že duch Katie nebyl žádným duchem, nýbrž „živoucí člověk“ (tedy buďto samotná Florence, nebo některá z jejích společnic).

Forster Crookesovy pokusy s Florence Cook celkově hodnotil podobně negativně jako pokusy s Homem, v tomto případě však měly být Crookesovy zprávy o průběhu pokusů natolik nepřesné, že nemohl s jistotou určit, jak přesně Cook Crookese klamala.³³⁴ Přesto však s možnou odpovědí na otázku, proč její „triky“ nebyly dlouho, odhaleny nakonec přišel: usoudil, že k jejímu odhalení dlouho nedošlo z velké části kvůli jejímu mládí a „osobnímu půvabu“.³³⁵ Forster však nezapomněl popsat ani to, jak nakonec mělo dojít k odhalení jejích „triků“: k jejímu usvědčení z podvodu mělo dojít při jedné z „řady produkcí,“ které měla Florence („tehdy již provdaná paní Cornerová“) pořádat v roce 1879 a 1880.³³⁶ Svě líčení příběhu Florence Cook zakončil Forster poznámkou: „Slavné medium Crookesovo bylo později nalezeno v Londýně, oddáno na stará kolena alkoholu.“³³⁷

³³¹ Forster 1923, s. 212.

³³² Forster 1923, s. 212.

³³³ Forster 1923, s. 214.

³³⁴ „Přesvědčen o existenci magických sil, nezachoval střízlivé stanovisko ani v těchto zkoumáních. Ostatně nepodal nejpřesnější zprávy o nich; je proto velice těžko rozhodnouti, jakých prostředků používala Florence Cook ke klamání jeho důvěřivosti.“ (Forster 1923, s. 212)

³³⁵ Forster 1923, s. 214.

³³⁶ V roce 1879 a 1880 měla pořádat „řadu produkcí v nichž se ukazoval duch Mary.“ Někteří účastníci těchto produkcí však měli pojmout podezření, že „Florence (tehdy již provdaná paní Cornerová) sama představuje ducha v bílém hávu.“ Z toho důvodu měli Mary náhle uchopit a při prohlídce se mělo ukázat, že to byla sama Florence, „oděná do flanelového prádla a šněrovačky.“ (Forster 1923, s. 214)

³³⁷ Forster 1923, s. 215.

V kapitole věnované „přímému písmu duchů“ Forster dále podal informace o činnosti barona Güldenstubba a jeho sestry³³⁸ i o činnosti média Slada,³³⁹ přičemž popsanou činnost označil za (v prvním případě) „výplody chorobného mozku“³⁴⁰ a za „kejklířské úskoky“ (v případě druhém).³⁴¹ Ani v případě Slada neopomněl Forster upozornit na to, že byl nakonec (konkrétně v roce 1876) usvědčen z podvodu (zoologem Lankesterem) – a nadto že měl být „dle zákona o tuláctví“ odsouzen „pro podvod“ k třem měsícům vězení. („rozsudek“ však měl být zrušen „z důvodu formální chyby, učiněné prvou instancí“).³⁴² Přestože tímto bylo dle Forstera dostatečně prokázáno, že Slade byl pouhým podvodníkem, měl se Slade několik let po svém usvědčení stát znovu předmětem vědeckého zkoumání, a to konkrétně zkoumání „tehdy již starého lipského fysika B. Zöllnera“, který měl se Sladem experimentovat v letech 1877–1878 a který byl dle Forstera „úplně slepý vůči očividným okolnostem, které umožňovaly podvod.“³⁴³ Zöllner, ale také Crookes, se měli dle Forstera zajímat také o otázku prostupnosti hmot. Zöllner měl pokusy určené k řešení této otázky dělat se Sladem, Crookes s Miss Fay, která (jak už jsem zmínila výše) dle Forstera měla později cestovat jako „řemeslná kejklířka,“ a v případě její činnosti tak „jistě šlo“ o „podařený umělecký kousek.“³⁴⁴

I přesto, že Zöllner (a jemu podobní „špatní“ vědci) měl i dále věřit v schopnosti zkoumaných médií, měl dle Forstera být od 80. let (19. století) „fysikální okultismus v úpadku“, protože „nová generace badatelů“ měla být kritičtější a měla už znát „triky“ všech známých médií, která tak mohla být postupně usvědčena z podvodu. Právě v osmdesátých letech totiž měla dle Forstera vypuknout skutečná „odhalovací epidemie“. Kromě Florence Cook a Slada, kteří měli být usvědčeni z podvodu už na konci let sedmdesátých (ještě před nimi, v roce 1871, měl být dle Forstera prokázán též podvod

³³⁸ Güldenstubbova činnost měla spočívat v tom, že „vloží papír a tužku do zamčené skřínky a klíče nosil stále u sebe.“ Na to se po „nějaké době“ měly ukázat na papíře „nejdříve mystické značky, později celé věty.“ (Forster 1923, s. 221)

³³⁹ „Věc obyčejně prováděl tak, že mezi dvě břidlicové tabulky položil pisátko, pak tabulku svázel, zapečetil a držel ji z polovice pod hranou stolu. Za chvíli bylo slyšeti šustot psaní a když byly tabulky otevřeny, je na nich napsáno několik zřetelně naškrábaných vět.“ (Forster 1923, s. 221)

³⁴⁰ „Ježto tyto výkony nebyly kontrolovány vážnými osobnostmi, nelze je považovati za nic jiného, nežli výplody chorobného mozku. Somnambulní baron sám nebo jeho sestra psali a podvrhovali sdělení.“ (Forster 1923, s. 221)

³⁴¹ „Není pochyby, že při tom jde o kejklířské úskoky. Buď nepopsaná tabulka se vymění za pospanou, nebo medium načmárá střepem břidlicového kaménku, upevněného pod nehtem, něco na dolní stranu tabulky, a zakrývá šramot písma vzdechy, jež mu vynucuje pronikání mediijní síly.“ (Forster 1923, s. 221)

³⁴² Forster 1923, s. 221.

³⁴³ Forster 1923, s. 221.

³⁴⁴ Forster 1923, s. 223.

Daniela Homea), měl být z podvodu usvědčen velký počet médií: v roce 1881 došlo na pana a paní Fletcherovi, v roce 1882 na paní Woodovou, v roce 1884 měli korunní princ Rudolf a „arcikníže Jan“ při podvodu přistihnout „proslavené medium“ Bastiana.³⁴⁵ Podobný osud měl stihnout též „paní d’Esperance, která se stala později známou jako „Gotenburské medium“.“ Paní d’Esperance se měla po svém usvědčení na deset let vzdát činnosti, poté se k ní však zase měla vrátit, dle Forstera „asi proto, že sensacechtivé obecnstvo bavily její kousky, třeba vědělo, že jde o zřejmé iluze.“³⁴⁶ Nakonec Forster zmínil, že média byla v tomto období prozrazována i „z vlastních řad:“ v roce 1882 měl v Londýně vydat knihu pomocník „známého media Alfreda Firmana“ Chapmann, kterému se mělo zhnusit „šáliti lehkověrné a poctivé lidi,“ a který tak ve své knize „ukázal, že všechny fyzikální výkony médií záleží pouze v kejklířských tricích.“ Podobnou práci měl sepsat John Truesdell, který „objevil úskoky Sladovy“ a později objevené triky sám používal a vystupoval jako medium.³⁴⁷

Po této „odhalovací epidemii“ mělo dle Forstera spiritismu nastat špatné období, které neukončilo ani italské medium, Eusapia Palladino – Eusapia měla sice dle Forstera otevřít „novou epochu“, ovšem pouze v tom smyslu, že dosavadní „komedie“ byla nahrazena „účinnou fraškou.“³⁴⁸ Mediální schopnosti Eusapie se měly objevit už když jí bylo třináct nebo čtrnáct let, načež měla být vycvičena v „řemeslné medium.“ V roce 1891 měly být s Eusapií konány seance v Neapoli, o rok později pak v Miláně. Účastnit se těchto seancí měli mnozí učenci, včetně již zmíněného Lombrosa.³⁴⁹ Jevy, k nimž mělo v seancích s Eusapií docházet měly být „tytéž jako v jiných seancích:“ především se mělo jednat o pozdvižení, respektive o levitaci (částečnou i úplnou) stolu, dále o „změny tlaku, jež působí tělo media, sedící na váze“, o „pozdvížení media na desku stolu“ či o další „podivuhodné úkazy.“³⁵⁰

Forster také zde především zdůraznil všechny možné aspekty seancí s Eusapií, které naznačovaly podvod a trik. Co se týče levitace stolu, měl Lombroso ve své knize poznamenat, že „krátkou dobu před levitací se pozorovalo, že záhyby sukně Eusapiiny se nadmuly na levé straně tak dalece, že se dotýkaly nohy stolu.“ K pozdvihnutí stolu mělo dojít jedině tehdy, když k tomuto dotyku došlo. Zároveň se médium mělo stolu dotýkat „na

³⁴⁵ Forster 1923, s. 230.

³⁴⁶ Forster 1923, s. 231.

³⁴⁷ Forster 1923, s. 232.

³⁴⁸ Forster 1923, s. 232.

³⁴⁹ Forster 1923, s. 233.

³⁵⁰ Forster 1923, s. 235.

vrchní ploše téže strany,“ a noha stolu tak byla zde „pod jejím vlivem, jak při dolejší části prostřednictvím sukne, tak i v hořejší části dotekem ruky.“ Eusapiiny šaty se měly zdát „pohybovati se úplně postranním směrem a podpírati váhu stolku.“³⁵¹ Podobně se zdál trik být prováděn pomocí šatů v případě změny tlaku, jež mělo působit tělo media, sedícího na váze: „Změna váhy zde činila 10 kg nahoru i dolů. Pokus se však zdařil jenom tehdy, když dolejší okraj šatu se vzedmul a vysunul takovým způsobem, že splýval s desky váhy na zem. (Někteří účastníci viděli hák, jenž se objevil pod šatem Eusapie.) Dál-li se pokus zabrániti tomuto pohybu šatu, nenastala levitace.“³⁵² Tím byla dle Forstera dostatečně prokázána falešnost těchto jevů. Pokud jde o vyzdvižení média duchem na desku stolu pozoroval, Forster problém v tom, že pokus byl „popsán tak neúplně,“ že ho nebylo možné brát vážně.³⁵³ Mezi další „podivuhodné úkazy“, které byly při pokusech s Eusapií pozorovány, mělo patřit působení „duchové ruky.“ Mělo k němu docházet například tehdy, když se jeden účastník pokusu měl chtít dotknout Eusapie: nejprve měl být „udeřen cizí rukou“, a záhy („když trval na svém“) dokonce „trubkou, která před chvíli zněla tu i tam ve vzduchu.“ Forster se i tentokrát zaměřil na ty části příběhu, které měly prozradit, v čem mohl spočívat u tohoto jevu trik: podobně jako v dalších případech měl i zde být trik umožněn především temnou místností a nepozorností účastníků seance.³⁵⁴ Další Eusapiinu činnost popsal Forster jako tak očividné podvody, že o nich mělo být „škoda ztrácti slov.“ Příběh Eusapie Forster uzavřel jejím usvědčením z podvodu, které představil jako zásadní ránu (přestože Eusapie ve své činnosti pokračovala i dále): v roce 1895 měla být Eusapia pozvána do Londýna, kde s ní *Society for Physical Research* měla konat dvacet sezení. Badatelé měli dojít „k jednomyslnému resultátu,“ že „vše od počátku do konce byl podvod.“³⁵⁵

V období po Forsterově „odhalovací epidemii“ měl pokusy s médii provádět ještě Schrenck-Notzing, který měl chtít pomocí Evy C. a Stanislavy P. získat důkaz potvrzující pravost materializačních jevů. Ani jeho pokusy (přestože měly být prováděny za „takových

³⁵¹ Forster 1923, s. 234.

³⁵² Forster 1923, s. 235.

³⁵³ Forster 1923, s. 235.

³⁵⁴ Přestože Eusapiiny ruce i nohy měly být „kontrolovány“ (tedy drženy či přišlápnuty účastníky seance, kteří seděli po jejích stranách), měla být Eusapie schopná se ze situace chytře vyvléknout: „Ze začátku skutečně se dotýká Eusapie rukama a nohama sousedů, ale brzy se stala tato kontrola ilusorní. Obratně upoutá pozornost účastníků a přiblíží ruce obou sousedů, až se dotýká pravá ruka levého přisedícího levé ruky pravého. Tím má obě ruce volné. Jde jí vždy o to, za obratného upoutání pozornosti účastníků uvolniti si ruce nebo nohy. Ježto je v místnosti temno a Eusapie sedí těsně před portierou, která jí slouží za úkryt, vytahuje ji do předu a klade na ramena i ruce, není možno podvod snadno viděti. Kdo však dává dobrý pozor, pozná, v kterém okamžiku si uvolnila ruku nebo nohu.“ (Forster 1923, s. 236)

³⁵⁵ Forster 1923, s. 240.

kontrolních opatření, že se skutečně zdálo, že jakýkoli podvod jest vyloučen.³⁵⁶) však neměly prokázání pravosti zkoumaných jevů přinést: dle Forstera to bylo vinou Evy C., která se neměla spokojit s důvěryhodně působícími jevy, měla chtít „příliš mnoho“, a měla se tak uchýlit „k úskokům“, které dle Forstera „znehodnotili cenu a důvěryhodnost všech jevů, které se při pokusech s ní udály.“³⁵⁷ Forster tak i tento příběh uzavřel popisem toho, jak mělo docházet k odhalování triků média.

Příběhy o médiích, jejichž podvod byl nakonec odhalen, zprostředkoval též Jan Hraše. První z nich se měl odehrát v Německu v 90. letech 19. století a ústřední postavou v něm mělo být médium předvádějící schopnost tzv. „přínosů“³⁵⁸ Činnost média (její „řádění“) měla být ukončena nejen odhalením jeho podvodu, nýbrž dokonce jeho zatknutím a odsouzením, podobně jako v případě Slada.³⁵⁹

Většina příběhů, referátů a zpráv o médiích a pokusech s nimi, které jednotliví autoři převyprávěli a rozebrali, tedy končila usvědčením média z podvodu a prokázáním falešnosti jevů, které vydávalo za působení duchů. Sami autoři zkoumaných textů (z nichž většina své texty vydala poměrně dlouho po Forsterově „odhalovací epidemii“) si tak mohli být o něco více jistí svým stanoviskem, když sami označovali spiritistický výklad mediálních jevů za zcela nesprávný, média za kejklíře a podvodníky a mediální jevy za pouhé podvody a klamy, protože se mohli odvolat na velký počet v minulosti usvědčených médií a stejně velký počet neúspěšných pokusů určených k prokázání pravosti mediálních jevů. Například Hraše svůj kritický rozbor spiritistických seancí uzavřel jednoznačným odmítnutím nadpřirozeného původu mediálních jevů, ať už se jednalo o pohyby stolku či o „rozumové projevy duchů“

³⁵⁶ „Medium bylo před pokusem dokonale lékařsky prohledáno, oděno v černou košili s přišitými spodními kalhotami, později i její hlava a ruce vězely v jemném závoji, připevněném k šatu, takže bylo úplně uzavřeno jakoby v pytli. Kabinet neměl dveří ani oken, byl potažen látkou z jednoho kusu bez skulin, ruce media byly drženy nebo viditelné na zácloně.“ (Forster 1923, s. 255)

³⁵⁷ Forster 1923, s. 256.

³⁵⁸ „Také tak zvané přínosy, sprostředkované duchy, jsou eskamotérským trikem media. V létech devadesátých minulého století natropila v Německu mnoho zla balamucením nejširších mas Anna Rothe, hysterická žena kotláře, svými přínosy květin, které ji duchové dávají k podělení návštěvníků spiritistických sedánek.“ (Hraše 1928, s. 33)

³⁵⁹ „Aby učiněn byl konec jejímu řádění, byla při jedné své produkci policií přepadena a všechny květiny, jež účastníkům měla podati, byly u ní nalezeny pod sukněmi. Ač bylo zjištěno, že květiny kupovala v květinářském závodě, tvrdili přes to spiritisté, že se jí pod sukně dostaly z jejího těla, byvše duchy dříve dematerialisovány a že květiny nekupovala u květinářky ona, nýbrž její hvězdný dvojenec, který je dematerialisoval. Soud ovšem nevěřil vytáčkám a poněvadž pod vlivem představení Rotheové onemocnělo mnoho osob duševně, odsoudil ji k mnohaletému žaláři pro zúmyslné klamání.“ (Hraše 1928, s. 33).

skrze média mluvící, píšící či kreslící: tak jako podle mnohých dalších autorů, dle něj byly mediální jevy pouhou „produkcí kejklířů.“³⁶⁰

Přestože však autoři zkoumaných textů v rámci svých referátů o spiritistických seancích a pokusech s médii seznali, že ve většině případů byl původem mediálních jevů klam a trik média, nezůstali u pouhého kritického hodnocení spiritistického výkladu o původu mediálních jevů: zároveň využili příležitost, která se objevila s odmítnutím spiritistického výkladu k představení výkladu vlastního, tedy toho „pravého.“

6.5.2. Otázka „pravého“ původu mediálních jevů

Podle všech autorů tedy pokusy s médii poměrně spolehlivě prokázaly, že spiritistický výklad mediálních jevů byl chybný a že mediální jevy nebyly nadpřirozeného původu a média nebyla prostředníky duchů zemřelých lidí – to však neznamenal, že případ byl pro ně úplně uzavřený. Přestože původ mediálních jevů nebyl dle kritických autorů takový, jaký předpokládali spiritisté, byly tyto jevy i dle těchto autorů stále v určitém smyslu jevy skutečnými: médium skutečně nějakou činnost vykonávalo a skutečně také dokázalo přesvědčit určité lidi o tom, že se v jejich přítomnosti projevovali duchové. Jako takové si dle autorů zkoumaných textů mediální jevy žádaly vědeckého vysvětlení, přestože se mělo zpravidla jednat o pouhé klamy a triky.

O tom, v jakém smyslu byly mediální jevy skutečné, se přímo vyjádřil například Kapras, který při tom navíc naznačil směr, kterým se ve svém výkladu „pravého“ původu mediálních jevů vydali později také ostatní autoři zkoumaných textů: „Nynější věda uznává vidění duchů, jen že je nemá za objektivně skutečné údaje, ale za subjektivně skutečné stavy, které jsou symptomem abnormálního života duševního.“³⁶¹ Kapras, a podobně i ostatní autoři, hledali původ mediálních jevů především právě v „abnormálním duševním životě“ médií, respektive v jeho vnějších projevech, které na sebe měly brát podobu takového chování a takové činnosti, které bylo možné interpretovat jako působení duchů. Dle Kaprase mohlo takových výsledků své „abnormálnosti“ projevujících se ve zvláštních stavech médium samo přímo využívat ke klamání svého okolí, také však mohlo samo být využíváno

³⁶⁰ „Z toho, co bylo uvedeno vysvítá, že spiritismus nemá věcné základny a že pro výkony medií je vlivu nadpřirozených bytostí zrovna tak málo potřebí, jako pro produkce kejklířů.“ (Hraše 1928, s. 34)

³⁶¹ Kapras 1885, s. 110.

k trikům někým jiným, komu tak sloužilo jako pouhý prostředek.³⁶² Kapras tak média představil nejen jako aktivní podvodníky, ale také jako pasivní nástroje jiných podvodníků – v prvním případě mluvil ve svém textu především o médiích „podvodných“, ve druhém o médiích „duševně chorých“. Ať už však bylo „kejklířem“ samo médium, nebo bylo využíváno „kejklířem“ jiným, spočíval dle Kaprase „pravý“ původ mediálních jevů ve zvláštním stavu média (tedy v „extázi“), který ho měl buďto přepadat „bezděčně“, nebo u něj měl být úmyslně vyvolán.³⁶³

Ostatní autoři, kteří své texty ve většině případů vydali až několik desítek let po Kaprasovi, ve svých výkladech vycházeli podobně jako on z předpokladu, že většina médií nebyla „duševně normálními“ jedinci, zároveň však tito autoři, především ti věnující se psychiatrii, mohli pracovat s rozvinutějšími a propracovanějšími koncepty, které sdíleli především s ostatními autory hlásícími se ke stejné disciplíně. Ve všech textech napsaných psychiatry byla mediální činnost spojována jak s „duševní méněcenností“ celkově, tak i s různými duševními problémy, konkrétními „chorobnými duševními stavy“ či „duševními chorobami“. Hlavní roli hrála ve výkladech psychiatrů o původu mediálních jevů nepřekvapivě hysterie – jak už jsem zmínila v předchozích částech práce, uznávali všichni autoři zkoumaných textů, že mezi spiritismem a hysterií byla určitá souvislost. Rozcházeli se pouze v tom, jaké povahy dle nich vztah mezi spiritismem a hysterií přesně byl, a jaké další duševní stavy, poruchy či choroby do něj zasahovaly. V souvislosti s otázkou o „pravém“ původu mediálních jevů se předpoklad vzájemného vztahu mezi hysterií a spiritismem dostal ke slovu jak při vysvětlování toho, v čem spočívala povaha těchto jevů a jak a proč médium svou činnost provádělo, tak při vysvětlování toho, proč tolik lidí věřilo, že mediální jevy byly projevem duchů. Neposledně se ve všech textech objevilo také téma sugesce a somnambulních stavů, ale také „automatické“, respektive nevědomé činnosti. Zároveň však mediální činnost i pro psychiatry zůstala ve svém základu především podvodem média.

Mourek, autor nejstaršího z psychiatrických textů, předjal v podstatě celý svůj výklad o původu mediálních jevů už v poznámce pod čarou na první stránce svého textu: ve svém výčtu všeho, co považoval za starodávné projevy „hypnotického spánku“, popsal „věštby a blábolení různých Sybil a Pythií“ jako „nepochybně stejnou směsicí hysterického třestění,

³⁶² „Pravým jádrem svým sahá tudíž spiritismus do abnormalního rozvoje některých osob, které v extázi vidění měly a jichž jiné osoby za vhodný prostředek pohodlné výživy použily.“ (Kapas 1885, s. 110)

³⁶³ Kapras 1885, s. 110.

umělého somnambulismu i podvodu jako výkony mnohých médií dnešních spiritistů.³⁶⁴ Jak naznačuje toto srovnání, považoval Mourek mediální jevy za projev samotného média nacházejícího se v somnambulním stavu, do nějž měly nejnadhěji upadat osoby mající sklon k hysterii, přičemž podvodnými mělo tyto projevy činit to, že médium se mělo být schopno do somnambulního stavu uvést samo, tzv. autosugescí.³⁶⁵ Zdrojem podvodu však mohlo dle Mourka být též sugestivní působení média na účastníky seance, jako tomu mělo být v případě jevů založených na „oklamání hmatu,“ který byl „asi ze všech smyslů nejpřístupnější suggestci.“ Právě „oklamáním hmatu“ bylo dle Mourka možné vysvětlit „mimo jiné mnohé výkony pověstného media Eusapie Palladino.“³⁶⁶ Mnohé mediální jevy dále obecně vysvětlil jako „automatické pohyby“ medií; jednat se mělo především o „tepání stolku“ a o „nevědomé automatické psaní“.³⁶⁷ Též v závěru svého textu Mourek naznačil, že mediální jevy považoval podobně jako další autoři za projev automatické činnosti média, především zde však zdůraznil roli hysterického rozpoložení média (přímo zde použil pro označení stavu média stejně jako Kapras slovo „extáze“) i ostatních účastníků seance, které mělo nejen umožňovat, aby médium vykonalo svou činnost, ale také aby účastníci seance v pozorované činnosti spatřovali projevy duchů.³⁶⁸

Podobně do svého výkladu hysterii zakomponoval též Hraše, který jako hysterické popsal chování médií, jejichž činnost měla být podvodem provedeným za plného vědomí.³⁶⁹ Hraše dále dal podobně jako Mourek ve svém výkladu do vzájemného vztahu se spiritismem a hysterií také suggestci a somnambulismus: stejně jako Mourek hledal původ mediálních jevů u osob majících sklon k hysterii, protože právě tyto osoby měly nejnadhěji upadat v somnambulní stavy. Dle Hrašeho, který média s jejich „somnambulními stavy“ označil za

³⁶⁴ Mourek 1903, s. 4.

³⁶⁵ „Nadanými ‚medií‘ bývají osoby neuropathické, které se autosugescí do poměrů vpravují.“ (Mourek 1903, s. 36)

³⁶⁶ „Oklamání hmatu, které jest asi ze všech smyslů nejpřístupnějším suggestci, hraje přední úlohu ve spiritistické eskamotáži a vysvětluje mimo jiné mnohé výkony pověstného media Eusapie Palladino, které du Prel, jinak duchaplný zastánce spiritismu, naivně popisuje.“ (Mourek 1903, s. 31)

³⁶⁷ Mourek 1903, s. 36.

³⁶⁸ „Hysterický záchvat media při schůzce nebývá vzácností a vykládá se posedlostí duchem, automatické blábolení v extáze hysterické považuje se za vzkazy záhrobní. Příšerné chování media a projevy domnělých duchů rozčilují nervy fanatických přívrženců a spiritistické rejdy přispívají k vývoji moderní formy pomatenosti. Na místě dábelské posedlosti, která přišla o kredit, naskytá se šílenost spiritistická a v soukromých kroužcích se rozsévá nákaza hysterická.“ (Mourek 1903, s. 50)

³⁶⁹ „Pozorují-li se hysterické ruce na stolku vzrušených a udýchaných medií a jejich souvislost s pohyby stolku, pozná se na první pohled, že se médium snaží, aby způsobilo údery stolku a psalo písmena. Často dozná, že se mu projev nedaří a pokouší se o projev znova. Samozřejmě není projev stolku projevem ducha, nýbrž projevem media. Písmo je zřetelné jen tenkrát, když médium dobře ovládá stůl. Jinak je to čmáranice, z níž věřící spiritisté sestavují jednotlivá slova a soudí z nich na obsah projevů ducha.“ (Hraše 1928, s. 32)

„základnu spiritismu“, přičemž samotný somnambulní stav popsal jako součást hypnotického spánku, který mělo být možné vyvolat hlavně u osob trpících hysterií nebo se sklonem k ní,³⁷⁰ mohly být projevy duchů prostřednictvím médií „vlastními projevy media, nacházejícího se v somnambulním stavu,“ ale také „úmyslným klamem“ či „kejklířským trikem“.³⁷¹ Podobně jako v případě Mourka, mohlo též dle Hrašeho úmyslný klam z mediálních jevů činit už to, že média měla dle něj být schopná uvést v somnambulní stav sebe sama „autosugescí“.³⁷²

Podobně jako Mourek a Hraše mediální jevy považovala především za výsledek autosugesce či podvodu média Špringlová. Podobně jako oni také popisovala média především jako hysterická individua. K podvodům se dle ní mělo „hysterické“ médium uchýlovat proto, aby udrželo „stav vytržení,“ do něžž sebe samo i jiné mělo uvrhnout svou autosugescí a díky němuž mělo být schopné „ovládat celé okolí.“³⁷³

Janota celkově považoval mediální činnost za „činnost automatickou,“ a původ mediálních jevů tak spojoval právě s „automatismy“. Pomocí konceptu automatické činnosti vysvětloval především to, jak bylo možné, že médium projevovalo schopnosti, které za normálního stavu nemělo (například schopnost plynule mluvit u dříve neobratného řečníka, či schopnost malovat u těch, kdo předtím malovat neuměli)³⁷⁴ – taková činnost média měla dle Janoty být právě automatickou činností vycházející z individua samotného (tedy nikoli z působení duchů). Kromě toho, že nabídl vlastní výklad původu některých mediálních jevů, se Janota pokusil vysvětlit také původ jejich spiritistického výkladu: specifickým znakem mediální činnosti dle něj mělo být „uvědomování si vlastní automatické činnosti jako činnosti, jež nevychází z vlastního já, nýbrž je řízena duševní silou, která je mimo já, a to

³⁷⁰ Hraše 1928, s. 29.

³⁷¹ „Také další jevy, vyvolávané domněle medií za pomoci duchů, stělesnění duchů, přenášky duchů, jejich písmo, hraní na nástroje, pohybující se ve vzduchu, uvolňování spoutaných medií, fotografování duchů, nemají s duchy nic společného, jsou buď zúmyslným klamáním mediem, neb jejich kejklířským trikem, který dovede provésti každý lepší kejklíř.“ (Hraše 1928, s. 33)

³⁷² Hraše 1928, s. 33.

³⁷³ Špringlová 1925, s. 16.

³⁷⁴ „Automatismy mediální cvikem dospívají často podivuhodné dokonalosti – nalézáme tu zautomatisování i značně složitých psychických pochodů, ale vždy skýtají typické rysy lidských automatismů, aniž překračují jejich meze. Tak i při hladce plynoucích dlouhých řečích media, jež dříve bývalo neobratným řečníkem, při sepisování obsáhlých románů lidmi, kteří neměli spisovatelského nadání, a na umělých kresbách a malbách těch, kdo neuměli dříve ‚vzít tužku do ruky‘, pozorujeme, že jde o činnost, která – jako každý automatismus – jeví souvislost s volným vědomým životem individua i s jeho schopnostmi a při níž ani nedošlo k vynaložení plné duševní energie. Také ze samé hodnoty produktů spiritistické mediumity vyplývá, že nikde se nepovznášejí nad jiné produkty činností automatických, zůstávajíce vesměs za díly umělců, básníků, spisovatelů a vědců, a zhusta i za pracemi samého media mimo činnost mediální.“ (Janota 1928a. s. 167)

nadpřirozenou bytostí.³⁷⁵ Dle Janoty měl spiritistický výklad o původu mediálních jevů sám mít původ právě v „bludném výkladu automatické činnosti.“ Médium si sice dle Janoty mělo samo uvědomovat, že jeho činnost nevychází z něj samotného, ale mělo dojít k chybnému přesvědčení, že „jeho činnost vychází z nějaké jiné duchové bytosti.“³⁷⁶

Co se týče otázky, jak a proč mělo přesně k utvoření tohoto přesvědčení docházet (tedy jak mělo docházet ke spojení mezi „automatismem“ a tím, co Janota nazval „spiritistickým bludem“, tedy vírou v působení duchů) nabídl Janota odpověď z části zmíněnou již v předchozí kapitole této práce: dle Janoty se při přesvědčení, že „mediální automatismy spiritistické mediumity“ byly působeny „nadpřirozenými duchovými silami,“ měl „uplatňovat stejný způsob myšlení“ jako při středověkých výkladech, dle nichž byly „automatismy stavů hysterických, epileptických, somnambulních“ být považovány běžně „nikoli za projevy postiženého, nýbrž za projevy zlého ducha, ďábla.“³⁷⁷ K „upevnění a stálému udržování klamného výkladu mediálních automatismů“ měla sice dle Janoty přispívat také okolnost, že mělo jít o „automatické činnosti značně složité často za vědomí probíhající, jichž produkty působí dojem výtvorů vysoké hodnoty, a svádějí k neopodstatněnému obdivu a ke hledání zvláštního výkladu,“ aby však člověk tento „zvláštní výklad“ hledal právě ve „spiritistickém bludu“, musel mít dle Janoty tak jako tak už předem k tomu předpoklady: „Medium zpravidla předem má touhu poznat nadpřirozené záhady, stýkat se s duchy, potom dostává předtuchu, že je schopno styku s duchy, zkusí některou automatickou činnost, z výsledku nabývá přesvědčení, že je mediem a že učení spiritistické je správné; proto více pěstuje mediální činnost, ta je zas vždy znova a znova posiluje v bludném přesvědčení – a tak dochází k nerozlučnému spojení bludného myšlení a automatické činnosti a ke vzájemnému podporování.“³⁷⁸

Především Janotovo vysvětlení toho, jak mělo docházet ke spojení mezi „automatismem“ a „spiritistickým bludem“ ukazuje, že Janota též při hodnocení mediálních jevů a výkladu o jejich pravém původu ve své argumentaci vycházel z předpokladu nízké inteligence zastánců spiritismu, která je měla vést k názorům dávno překonaným lidmi

³⁷⁵ Janota 1928b, s. 214.

³⁷⁶ Janota 1928b, s. 214.

³⁷⁷ „Především dlužno uvést, že psychické automatismy svou odlišností od vědomé volní činnosti a fyziologickou ‚vzdáleností‘ od centrálního já jsou předurčeny a vždy sváděly k tomu, aby byly vykládány zevními vlivy. Tak ve středověku automatismy stavů hysterických, epileptických, somnambulních byly považovány běžně nikoli za projevy postiženého, nýbrž za projevy zlého ducha, ďábla. U lidí malé inteligence se s tímto názorem dosti často shledáváme dosud. Při přesvědčení, že mediální automatismy spiritistické mediumity jsou působeny nadpřirozenými duchovními silami „duchy“ se uplatňuje též způsob myšlení, jako při onom výkladu středověkém.“ (Janota 1928b, s. 214)

³⁷⁸ Janota 1928b, s. 214.

inteligence vyšší. Zároveň je v Janotově výkladu opět možné sledovat tendenci objevující se nejen v textech výše zmíněných autorů z řad psychiatrů, ale též v ostatních zkoumaných textech, tedy tendenci spojovat spiritismus především s hysterií. Janota, ale ani Špringlová, však nezůstávali jen u hysterie, a oba se dále ve svých textech mnohem více než Mourek či Hraše zaměřili na vztah mediální činnosti a dalších „duševních poruch“ či „chorob“. V předchozí kapitole jsem zmínila, že Špringlová i Janota ve svých textech oba představili výzkum a z něj vycházející hypotézy jiných (především zahraničních) autorů, kteří se měli mimo jiné zabývat otázkou povahy vztahu mezi spiritismem a „psychosami“. Tito autoři se však tímto vztahem zabývali spíše v „opačném směru“ – neřešili tedy ani tolik otázku, zda a v jakém smyslu mohly být různé psychózy či jiné duševní poruchy a choroby původcem mediálních jevů, jako spíše otázku, zda vedlo věnování se mediální činnosti u médií ke vzniku těchto duševních poruch a chorob, tedy zda bylo možné je považovat za jejich příčinu. Mediální jevy se z tohoto hlediska stávaly spíše příznakem, popřípadě přímou příčinou duševní choroby či poruchy.

Ještě podrobnější výklad o „pravém“ původu mediálních (respektive všech okultních) jevů nabídl Forster. Stejně jako ostatní autoři zkoumaných textů považoval i Forster část mediálních jevů za pouhé úmyslné triky podvodného média, které bylo potřeba jako takové také vykládat, a část za vnější projev (zpravidla „abnormálního“) duševního života média. Jak jsem zmínila v předchozích částech této práce, rozdělával Forster veškeré jevy, které mohly být považovány za okultní do dvou skupin, a to právě podle toho, jakým způsobem bylo možné vysvětlit okolnosti jejich vzniku. Jednu z Forsterem rozlišovaných skupin měly tvořit ty okultní jevy, které měly dle Forstera odporovat „známým dosud zákonům fyzikálním a psychologickým“ i „nejvyšším zásadám lidského poznání“, ³⁷⁹ a jako takové mohly být dle Forstera jedině zázrakem ³⁸⁰ a s největší pravděpodobností falešné. Konkrétně tuto skupinu měly dle něj tvořit z většiny právě jevy spojované se spiritismem – především všechny „fyzikální úkazy mediální“, jako byla materializace duchů, přenášení předmětů na dálku či levitace stolku a média. Některé z mediálních jevů však Forster zahrnul do své širší skupiny okultních jevů (kam měla kromě některých jevů mediálních patřit velká většina jevů, které byly považovány za okultní), které mělo být možné vysvětlit „přirozenou zákonitostí,

³⁷⁹ Forster 1923, s. 4.

³⁸⁰ „Co odporuje přírodním zákonům je zázrak. My již nevěříme v zázraky, hlásané náboženstvím, poněvadž svědectví svých smyslů klademe výše nežli autoritu písma. Ale zázrak zůstane zázrakem, ať je zaznamenán ve svaté knize nebo ať vystupuje jako strašidlo v mediálních seancích.“ (Forster 1923, s. 6)

ovládající duševní život člověka.³⁸¹ Přesněji řečeno je mělo být možné vysvětlit psychologicky, a to konkrétně pomocí výkladu, který měla nabízet „moderní psychologie biologická“, která měla vycházet z předpokladu, že „každému stavu vědomí počítku, vněmu, představě, myšlence odpovídá určitý proces nervový“ a že tyto nervové procesy „tvoří hmotný podklad dějů duševních a žádný duševní děj bez nich není možný“.³⁸² Jen na základě tohoto předpokladu bylo dle Forstera možné „pochopiti duševní dění a tím i okultní úkazy srozumitelným způsobem“ – „spiritistická pověra dle něj měla „vyvěrat“ právě z jeho neznalosti: Forster tento „mnohem srozumitelnější způsob“, jak vysvětlovat mediální jevy, postavil proti „chybnému výkladu spiritistickému“, který podobně jako Janota považoval za výsledek neznalosti a z ní vyplývajícího špatného pochopení situace.³⁸³

Podobně jako již zmínění autoři vysvětlovali mnohé mediální jevy jako výsledek automatické činnosti, bylo také dle Forstera mnohé z těchto jevů možné vysvětlit jako nevědomou činnost svalů.³⁸⁴ S tím se dle něj pojilo též „rozdvojení vědomí“, které bylo dle Forstera podstatnou vlastností mediálně založených osob.³⁸⁵ Také dle Forstera tak mediální jevy nemusely být vždy vědomým podvodem média: často mohly být projevem podvědomí média.³⁸⁶ Především tomu tak mělo být v případě těch jevů, které spočívaly v tom, že médium předávalo (ústně či písemně) sdělení, která měla dle spiritistického výkladu pocházet od duchů,³⁸⁷ ale také v případě těch jevů, kdy mělo dle spiritistického výkladu médium ovládnuté duchem projevovat schopnosti (především schopnost kreslit či mluvit cizím jazykem), které za normálního stavu nemělo.³⁸⁸ Forster byl jediným ze zkoumaných autorů, kdo výslovně používal termín „podvědomí“ a pracoval s představou „rozdvojeného vědomí“ jakožto normálního stavu vědomí každého člověka – jiní autoři (především ti z řad psychiatrů) sice mediální jevy vykládali jako výsledek „automatické činnosti“, ke které mělo

³⁸¹ Forster 1923, s. 4.

³⁸² Forster 1923, s. 46.

³⁸³ „Jestli media píší věci, které nemají na mysli nebo vtírají se jim myšlenky, jež nijak nesouvisí s vědomým obsahem jich mysli, vzniká v nich dojem, že podléhají cizím vlivům, cizí inteligenci, jež zmocnila se jich těla a ducha, že jim myšlenky ty vnukají vyšší moci, že jde o projevy duchů. Zde máme původ spiritistické víry.“ (Forster 1923, s. 44)

³⁸⁴ „Veliké množství tajemných a překvapujících úkazů lze vyložiti nevědomou (to jest neúmyslnou a nepocítovanou) činností svalů.“ (Forster 1923, s. 10)

³⁸⁵ Být „mediálně založen“ znamenalo dle Forstera být „nachýlen k rozdvojení vědomí.“ (Forster 1923, s. 22)

³⁸⁶ „Nejde vždy o vědomý podvod, podvědomí media často zde hraje vlastní úlohu.“ (Forster 1923, s. 24)

³⁸⁷ „Doufám, že čtenář, jenž vzal si práci s touto kapitolou, vzdá se víry v zasahování nadpřirozených mocností do výkonu a projevu, jež konají media ve stavu rozdvojené osobnosti, nevědouce, že výkony tyto pocházejí z jejich vlastního vědomí, odštěpeného od bdělého já.“ (Forster 1923, s. 63)

³⁸⁸ Forster 1923, s. 66.

docházet bez vůle člověka, přímo o „podvědomí“, jako o součásti vědomí každého člověka, však nehovořili. Špringlová ve svém textu naopak představu podvědomí spojila spíše se spiritismem samotným: „spiritista Hartmann“, dle ní tvrdil, že v „nejhlubším nitru každého z nás existuje zázračné podvědomí, jež sni a se modlí, mezitím co my pracujeme pro udržení našeho živobytí.“³⁸⁹

Kromě toho, že mnohé z mediálních jevů mělo být dle Forstera možné vysvětlit jako projev podvědomí média, však dle něj některé mohly být také výsledkem telepatických schopností – jak jsem zmínila v kapitole věnované vztahu mezi spiritismem a metapsychologií, Forster seznal, že telepatie (tedy „přenášení myšlenek na dálku“) mohla sama o sobě být uznána jako možná, protože principům přírodní vědy a přírodním zákonům nejen neodporovala, nýbrž naopak přímo potvrzovala „ony poznatky, jež tvoří dosud základ psychologického vědění.“³⁹⁰ To však samozřejmě neznamenalo, že by Forster uznával, že telepatie skutečně byla okultním jevem s nadpřirozeným původem – naopak dle něj telepatie, v důsledku toho, že ji bylo možné převést „na známé zákony neuropsychologické“, zcela přestávala být „úkazem okultním“ a stala se „úkazem přírodním“.³⁹¹ Forsterovo uznání telepatie jako skutečně možné je zde důležité především proto, že mu umožnilo vysvětlit také další mediální jevy, které s ním bylo možné dát do souvislosti.

Na telepatii se Forster obracel především při vysvětlování činnosti média paní Piperové – její „úžasné výkony“ měly dle něj přímo potvrzovat, že je telepatie možná.³⁹² Dle Forstera byla paní Piperová celkově „nejdůležitějším pramenem pro vědecké zkoumání okkultismu,“ a to především proto, že „byla vyšetřována za nejpřísnějších kontrolních opatření a od nejváženějších badatelů, tak že se zdá vyloučeno, že by si pomáhala klamem, úskoky, nebo že by byla přehlédnuta jakákoliv okolnost, podstatná pro posouzení jejích výkonů.“³⁹³ Podobně jako v případě pokusů s „podvodnými“ médii Forster podrobně rozebral také referáty o pokusech prováděných s paní Piperovou, tentokrát však nejen s cílem ukázat, že spiritistický výklad její činnosti byl nesprávný, nýbrž také s cílem ukázat, že měla telepatické schopnosti. Pokusy s paní Piperovou měly obvykle být prováděny pomocí přátel či příbuzných nějaké zemřelé osoby: médium, posedlé zemřelou osobou, mělo s příbuznými či přáteli této osoby vést rozhovor, což umožnilo dokázat, zda médium

³⁸⁹ Špringlová 1925, s. 5.

³⁹⁰ Forster 1923, s. 98.

³⁹¹ Forster 1923, s. 104.

³⁹² „Vezmeme-li však v úvahu úžasné výkony Piperové, o nichž dále bude řeč, nelze popřít, že tíha evidence převažuje na stranu telepatie.“ (Forster 1923, s. 97)

³⁹³ Forster 1923, s. 115.

skutečně mělo znalosti, které mohla mít jen zemřelá osoba a její blízcí.³⁹⁴ Jako první měl experimenty s paní Piperovou provádět psycholog William James v roce 1885. Forster zprostředkoval Jamesovo vyprávění o tom, jak se poprvé projevila schopnost paní Piperové a jak započala její kariéra média,³⁹⁵ i o tom, jak probíhaly jeho pokusy s ní,³⁹⁶ ale především také informoval o Jamesově výsledném závěru o „poctivosti media i o pravosti jejího transu.“ Později měl k závěru o pravosti schopností paní Piperové dojít také Richard Hodgson.³⁹⁷ Forster tyto úspěchy paní Piperové vysvětloval právě jako výsledek jejích telepatických schopností: vědomosti, které měly být známy jen zemřelé osobě a některým účastníkům seance, stejně jako informace o charakteristických gestech, chování a povaze zemřelé osoby, měla paní Piperová díky své telepatické schopnosti získávat z vědomí těchto účastníků. Protože však tato svá data měla získávat pouze „zlomkovitě“, musela dle Forstera kromě telepatické citlivosti mít ještě další schopnost, a to „umění konstruovati z několika málo telepaticky přejatých představovaných prvků složité celky vědomí.“³⁹⁸ Její úspěchy tak Forster vysvětloval jako výsledek telepatických schopností a schopnosti kombinovat získané úlomky obsahu mysli druhého člověka.³⁹⁹

V pokusech paní Piperové dále Forster spatřoval též potvrzení své hypotézy, že médium „snadněji přejímá podvědomé, latentní vědomosti z ducha svého agenta.“⁴⁰⁰ Právě tím se dle něj měla vysvětlovat skutečnost, že „duchové mluvící ústy nebo píšící rukou Piperové, zapomínají na důležité události ze svého života, jež by bezpochyby musily vědět, ale mají báječnou paměť pro maličkosti a nahodilosti.“⁴⁰¹ Na příkladu paní Piperové si tedy Forster potvrdil své tvrzení, že byl „možný přenos obrazů a pohybových představ stejně jako myšlenek“, ovšem s tím omezením, že médium mělo telepaticky vnímat pouze „určité prvky představové, jednoduché počítky a pohyby“ a že mělo být „vyhraženo jeho tvůrčí fantasií skombinovati z nich souvislé zprávy, myšlenky, představy i způsoby chování.“⁴⁰²

³⁹⁴ Forster 1923, s. 117.

³⁹⁵ „Její schopnost se projevila r. 1884, když hledala lékařskou pomoc u slepého media Mr. Cocke, jenž byl ovládán duchem francouzského lékaře. Tu upadla do nevědomí a byla posedlá duchem indiánského děvčete. Pak se vyvinula v privátních kruzích jako mluvící médium a byla obyčejně ovládána duchem jakéhosi Dra. Phinuita.“ (Forster 1923, s. 115)

³⁹⁶ „Prof. W. James konal s ní r. 1885 25 sezení a přivedl k ní pod nepravým jménem mnoho osob, o nichž dovedla podati překvapující zprávy, týkající se jejich soukromého života i příbuzných.“ (Forster 1923, s. 115)

³⁹⁷ Forster 1923, s. 115.

³⁹⁸ Forster 1923, s. 106.

³⁹⁹ „Že Piperová z těchto úloмок dovedla skombinovati, ovšem bezděčné, chování Pelhama svědčí jistě o její úžasné kombinační schopnosti.“ (Forster 1923, s. 118)

⁴⁰⁰ „Agentem“ byl myšlen účastník seance, na nějž měla paní Piperová zaměřit své schopnosti.

⁴⁰¹ Forster 1923, s. 120.

⁴⁰² Forster 1923, s. 118.

Paní Piperová tedy dle Forstera při své činnosti podobně jako ostatní média své publikum klamala, protože vydávala své schopnosti za působení duchů, na rozdíl od jiných médií však nebyla podvodnicí úplnou, protože nějaké speciální schopnosti měla (byť vůbec ne nadpřirozeného původu). Forster navíc svým výkladem přiznal paní Piperové poměrně velkou míru inteligence – ovšem pouze inteligence „podvědomé“, protože právě jejím „úžasným produktem“, měly výkony paní Piperové být především. Samotné schopnosti paní Piperové Forster hodnotil kladně: osob majících stejnou telepatickou citlivost jako ona by dle něj mohlo být mnoho, ne všichni však měli mít „schopnost z úlomkovitých tuch, jež telepaticky přejímají, vykonstruovati rozumné sdělení, skombinovati je v celek, mající myšlenkový smysl.“⁴⁰³ V určitém smyslu se dle Forstera výkony paní Piperové podobaly práci policejního úředníka, který „na základě nalezených stop musí skonstruovati pravděpodobný průběh vraždy, její příčiny a vypátrati pachatele,“ práci obchodníka, která „na základě poměrů na peněžním trhu, zásob zboží politických událostí spekuluje na budoucí konjunkturu,“⁴⁰⁴ či dokonce činnosti některých badatelů a učenců, jako byl Barrande, který „z vrstev hornin a zbytků živočichů soudil na geologické převraty“ či Helmholtz, který „na základě pozorovaných úkazů míšení barev a barevných počitků vymyslel, jak jsou zařízeny světločivé orgány v našem mozku a jaké fyzikálně-fysiologické procesy se v nich odehrávají.“⁴⁰⁵ Dle Forstera byl „výkon Piperové“ přirozeného původu, stejně jako myšlenková práce uvedených badatelů – její schopnost se dle něj mohla zdát být zázračnou jen proto, že nebylo známo „s jakým materiálem pracuje a jak k němu přišla.“ Jakmile se „psychologické vědě podaří odkrýti prameny jejích informací,“ měla dle Forstera telepatie přestat být okultním úkazem a místo toho měla být „zařazena jako kapitola do normální psychologie.“⁴⁰⁶

Vedle jevů, které bylo možné vysvětlit v souladu se známými přírodními zákony Forster probral také jevy, které s ohledem na svou povahu (tedy s ohledem na to, že se zdály známým přírodním zákonům odporovat) mohly být jedině podvodem. Především se jednalo o tzv. „fyzikální úkazy medií,“ které dle Forstera byly těmi „nejprimitivnějšími triky,“ kterými „kejklíři“ udržovali „po celá desetiletí svět v úžasu.“⁴⁰⁷

Jako první rozebral Forster dění, které mělo být podle svědků způsobeno „lomozícími skřítky“ neboli „Poltergeistem“ a které se mělo obvykle odehrávat kolem

⁴⁰³ Forster 1923, s. 138.

⁴⁰⁴ Forster 1923, s. 139.

⁴⁰⁵ Forster 1923, s. 138.

⁴⁰⁶ Forster 1923, s. 139.

⁴⁰⁷ Forster 1923, s. 198.

„určité mladé osoby a na zvláštním místě“ a spočívalo ve zvláštním pohybu nábytku a dalších předmětů (i jejich létání) a celkovém hluku.⁴⁰⁸ Forster uvedl „několik případů kousků,“ které tropili „lomozíci skřítkové“: mezi nimi byly případy z roku 1922, který se měl odehrát ve dvou maďarských městech, „Kečkemetu a Karčagu.“ V prvním případě mělo být zjištěno, že všechny jevy „zdály se býti buzeny mediálně založeným selským synkem,“ který měl být dále „převeden do Budapešti na psychiatrické pozorování.“⁴⁰⁹ V případě města „Karčag“, respektive „Karczag“, se mělo dění soustřeďovat kolem „16leté služky“, která měla být „výtečným médiem.“⁴¹⁰

Tyto jevy se, jak uvedl Forster, „dosud nepodařilo vysvětlit žádnou známou přírodní silou.“ To však z Forsterova pohledu vůbec nedokazovalo, že by musely být nutně nadpřirozené. Přestože dle něj nebylo možné „tato kouzla“ zcela odmítnout jako „báchorky,“ protože o nich přicházely „zprávy z nejrozmanitějších koutů světa“ a jejich průběh byl „vždy podobný“,⁴¹¹ považoval za nutné nalézt jiné vysvětlení než vysvětlení spiritistické, ať už by tímto vysvětlením bylo, že tyto jevy byly dílem „mladých šibalů“⁴¹² či důsledkem zvláštních, ale přirozených přírodních úkazů. Forsterův vlastní návrh, jak vysvětlit původ těchto jevů se obrátil na jemu známé a již jinými ověřené přírodní úkazy: poblíž zmíněných maďarských měst se měla rozkládat „velká ložiska zemního plynu,“ a dle Forstera tak byla „na snadě domněnka, že zemní plyn tropí tyto žerty.“ Toto vysvětlení však, jak sám Forster uznal, ponechávalo záhadou, jakou úlohu hrálo ve věci médium. Přestože v tomto případě Forster musel přiznat, že stále chybí „přirozené vysvětlení,“ neměl pochyby, že časem bude takové řešení těchto jevů jistě nalezeno.⁴¹³

Vedle původů jevů připisovaných „lomozíci skřítkům“ se Forster pokusil vysvětlit také „zjevující se duchy“ neboli „strašidla“. Forster zde uvedl dva příklady, v obou případech však dle něj „skutečným zdrojem visí“ byla „živá imaginace“. „Zjevování se duchů“ celkově dle Forstera patřilo do „říše nejpustší pověry.“⁴¹⁴

⁴⁰⁸ „Uvádím dále několik případů kousků, jež tropí ‚Poltergeist‘ a jichž se dosud nepodařilo vysvětliti žádnou známou přírodní silou.“ (Forster 1923, s. 202)

⁴⁰⁹ Forster 1923, s. 203.

⁴¹⁰ Forster 1923, s. 204.

⁴¹¹ Forster 1923, s. 204.

⁴¹² „Všimněme si, že úkazy se koncentrují kolem mladé hysterické osoby. Máme se domnívati, že z takových lidí skutečně vychází záhadná síla, jež tropí tyto poruchy a výtržnosti proti dobrému řádu a mravu přírody, či mladí šibalové tropí si šašky z dobrých a spořádaných lidí?“ (Forster 1923, s. 205)

⁴¹³ Ať je však věc jakákoli, jsou-li úkazy pravé, a pokud jsou pravé – není nikde více třeba oddělit pravdu od výmyslu úžasem podrážděné fantasie – jistě se najde časem přirozené řešení těchto divů.“ (Forster 1923, s. 206)

⁴¹⁴ Forster 1923, s. 208.

Forster, a podobně jako on i autoři ostatní, se tedy pokusil všechny mediální jevy, které to umožňovaly, vysvětlit pomocí konceptů, které mu nabízela vědecká disciplína, za jejíhož zástupce se považoval (v jeho případě to byla „moderní psychologie biologická“). Pokusil se tyto mediální jevy přemístit z oné „říše nejpustší pověry“, tedy z oblasti vyhrazené všemu, co považoval za zcela nemožné, do oblasti toho, co naopak za možné považoval, v důsledku čehož těmto jevům připsal zcela odlišnou povahu, než jakou jim připisovali samotní spiritisté a média. Vše, co takto vysvětlit možné nebylo, odmítl jako pouhý podvod.

6.5.3. Kdo byl spíše schopný k mediumitě? Kritický výklad mediumity

Kromě samotných mediálních jevů se mnozí z autorů pokusili vyložit také mediumitu neboli schopnost být médiem. Na základní definici mediumity (tedy že mediumita byla schopností být médiem) se autoři zkoumaných textů v určitém smyslu shodovali se zastánci spiritismu, už se s nimi vůbec neshodovali v tom, co přesně mělo znamenat „být médiem“, a jaké povahy vlastně měla být tato „schopnost“. Stejně jako byl autory zkoumaných textů odmítnut spiritistický výklad původu mediálních jevů, byl jimi odmítnut také spiritistický výklad mediumity. A stejně jako v případě prvním, nevynechali ani v případě mediumity možnost nabídnout svůj vlastní výklad.

Zatímco podle spiritistického výkladu měla mediumita být ve svém základu schopností být prostředníkem duchů,⁴¹⁵ kritici ji vykládali odlišně: protože mediální jevy byly těmito autory nejčastěji chápány jako automatická činnost média či jako projev podvědomí, ale také (a často zároveň) jako prosté podvody a triky, byla též mediumita představována především jako schopnost být uveden (respektive schopnost sám sebe uvést) do stavu umožňujícího mediální činnost, případně jako schopnost oklamat své publikum. Kromě samotné povahy mediumity se však autoři zkoumaných textů zaměřovali také na otázku, kdo přesně byl nejspíše schopný k mediumitě, respektive jaké měl mít člověk předpoklady (tělesné i duševní), aby se u něj mohla mediumita objevit. Každý z autorů pramenů této práce se nějakým způsobem této otázky dotkl, někdo přímo, někdo jenom náznakem.

⁴¹⁵ Pohled spiritistů zprostředkoval například Hauner ve svém *Slovníčku spiritualistickém*: dle Haunera byla mediumita (či „mediumismus“) schopnost („vyskytující se více u žen než u mužů“) „býti nástrojem či prostředkovatelem neznámých popudů či sil ve světě známých příčin a účinků,“ respektive „poddání se (ať dobrovolně či nedobrovolně) vhodné osoby vlivům duchů lidí zemřelých neb duchů přírodních neb nevtělených za příčinou uskutečnění nějakého úkazu neb projevu nebo poslání.“ (Hauner 1923, s. 48)

Podrobněji se mediumitě, kterou označil za „hlavní páku spiritismu“,⁴¹⁶ věnoval na příklad Kapras. Ten mimo jiné zprostředkoval také několik různých výkladů mediumity, které měly vzejít z řad zástupců spiritismu, čímž chtěl zřejmě především ukázat, že ani sami spiritisté se neměli shodovat na tom, co přesně mělo být možné považovat za předpoklady mediumity: zatímco někteří spiritisté měli tvrdit, že mediumita „nezávisí ni na stáří ni na pohlaví, ni na barvě kožní, ni na podnebí a krajině, ni na stavu, neboť bohatí i chudí, vznešení i nuzní, vzdělaní i nevzdělaní, ženatí i neženatí, mladí i staří, bílí i černí stejně jsou a stávají se prostředníky,“⁴¹⁷ podle jiných měly být médii nejčastěji „osoby vyzáblé a chudokrevné, zvláště ženské slabého těla, modravých očí a světlých vlasů.“ Zároveň však měly dle nich mediumitu někdy mít i „zavalité služky, zvláště ve věku klimakterickém (ženského odkvětu); než jimi manifestují se jen strašidla, která kuchyňská nářadí rozbíjí a neobyčejné zvuky vydávají.“⁴¹⁸

Vzhledem k tomu, že i u samotných zástupců spiritismu bylo, jak ukázal Kapras, možné se setkat s rozličnými, a mnohdy dokonce protichůdnými, názory na to, jaké vlastnosti měly předpokladem mediumity přesně být, není tolik překvapující, že autoři zkoumaných textů se v určitých ohledech svým řešením této otázky s některými zástupci spiritismu vlastně shodovali, přestože jejich výklad mediumity celkově výslovně odmítali. Především se to týká názoru, že mediumita byla schopnost „vyskytující se více u žen než u mužů,“⁴¹⁹ který se objevil u Haunera i u některých spiritistů zmíněných Kaprasem. I Kapras, přestože se ke spiritistickým výkladům celkově stavěl odmítavě, se s nimi přinejmenším v této jedné věci shodoval: k mediumitě byly také podle něj „schopnější ženy než mužové“. Kapras tuto pozorovanou okolnost vysvětlil s odkazem na svůj předpoklad, že právě „lidé pohlaví ženského“ měli být obyčejně těmi, kdo při spiritistických seancích upadal v „opravdové vytržení myslí,“ a to z toho důvodu, že dle něj ženy měly „jemnější a tudíž dojemnější čidla a čilejší fantasií,“ čímž se měly lišit od mužů, kterými naopak dle Kaprase „hned tak snadno leccos nehne a z duševní rovnováhy jich nedostane.“⁴²⁰ V Kaprasově textu se tak znovu objevil již výše zmíněný obraz citlivé, emocionální, iracionální a slabé ženy, odkazující k dobovým genderovým ideologiím.

O předpokladech mediumity se dále vyjádřil také Forster, který při tom sledoval podobný postup jako při svém výkladu o „pravém“ původu mediálních jevů. Co se týče těch

⁴¹⁶ Kapras 1885, s. 142.

⁴¹⁷ Kapras 1885, s. 44.

⁴¹⁸ Kapras 1885, s. 44

⁴¹⁹ Hauner 1923, s. 48.

⁴²⁰ Kapras 1885, s. 109.

medijních schopností, které byly dle Forstera pouhými triky, měla být nutným předpokladem vychytralost a schopnost klamat své diváctvo. Protože však velká část mediálních jevů měla být projevem podvědomí média, jeho nevědomou činností, měli být k mediumitě nejschopnější právě ti, u nichž k takovým projevům docházelo nejčastěji: být mediálně založen znamenalo dle Forstera být „náchylen k rozdělení vědomí“.⁴²¹

Podobným směrem se ve svých výkladech vydali také autoři z řad psychiatrů. Janota ve svém článku představil názor sdílený též zahraničními autory (konkrétně autory francouzskými, Janetem a Lévy-Valensim): spiritistická mediumita mohla být považována za „druh psychologického automatismu“, a mohla by tedy být označena za schopnost upadat do stavu, který umožňoval provádět automatické úkony. Dle Janoty se však nejednalo o „automatismus normální“, nýbrž dle něj bylo třeba mediumitu řadit k automatismům „abnormálním“ či „pathologickým“ (a to z důvodu zmíněného již výše, tedy proto, že médium nemělo svou činnost považovat za činnost vlastní, nýbrž jí mělo považovat „za projev nadpřirozené bytosti“).⁴²² Janotův text tedy naznačil, že médii se často stávaly osoby se sklonem k automatické činnosti, které zároveň měly být osobami duševně abnormálními.

Janota dále ukázal, co dle něj mělo odlišovat média od pouze „ideových“ vyznavačů spiritismu: jak jsem zmínila v předchozí kapitole, bylo dle Janoty třeba ve spiritismu rozlišovat „dvojí složku“, tedy na jedné straně „činnost mediální, kde individuum je činné jako nástroj ‚duchů‘“, na straně druhé „zaujetí pro spiritistické dogma a jeho hlásání – bez činnosti mediální.“⁴²³ Zde je možné doplnit, že automatickou činností, a tudíž i činností mediální, Janota spojoval s hysterií, zatímco zájem o „spiritistické dogma“ měl mít blíže „zjevům paranoickým“.⁴²⁴ Zatímco tedy „spiritistické blouznění na podkladě schizofrenickém“ se mělo dle Janoty vyvíjet zpravidla „více směrem ideovým“, prvky hysterické měly být příznačné především pro činnost mediální – a protože dle Janoty byly k „hysterickým reakcím“ ženy „náchylnější než muži“ (přičemž u mužů dokonce prvky hysterické „téměř vůbec nenalézáme“), poukazuje též Janotův výklad na to, že k mediální činnosti založené na automatické činnosti měly předpoklady spíše ženy.⁴²⁵

S hysterií (a v souladu se zbytkem svého výkladu také s hypnózou) spojil mediumitu též Hraše, dle něž byly médii „pravidelně osoby hysterické, které se dají snadno

⁴²¹ Forster 1923, s. 22.

⁴²² Janota 1928a, s. 167.

⁴²³ Janota 1928a, s. 167.

⁴²⁴ Janota 1928b, s. 215.

⁴²⁵ Janota 1928b, s. 217.

hypnotisovati.“⁴²⁶ Přesněji řečeno se dle něj médii mohly stát takové osoby, které u sebe byly schopny autosugescí vyvolat „hypnoticko-somnambulní stav“, a také se z něj samy „vybaviti“.⁴²⁷ A protože Hraše naznačil, že hysterii považoval za stav vyskytující se především u žen,⁴²⁸ je možné říci, že také podle něj měly právě ony největší předpoklady k tomu, aby se staly médii.

Podobně jako v případě mediálních jevů se tedy autoři zkoumaných textů pokusili i v případě mediumity najít takový výklad její povahy, který by umožnil zahrnout ji mezi vše ostatní, co jednotliví autoři považovali za vědecky vysvětlitelné. Tím však mediumitě, a skrze ni i médiím samotným, mnohdy připsali zásadně odlišnou povahu, než jak si ji představovali sami spiritisté.

6.5.4. Jak autoři zkoumaných textů celkově charakterizovali média a jak popisovali jejich zevnějšek a chování?

Výše probrané referáty o pokusech a seancích s konkrétními médii i obecnější výklady o původu a povaze mediálních jevů či předpokladech mediumity naznačily i přímo ukázaly, že jednotliví autoři implicitně i explicitně připisovali médiím určité vlastnosti i celkový charakter a že mnohdy popisovali také jejich zevnějšek a chování. Ve zkoumaných textech je možné pozorovat několik širě sdílených strategií.

Svůj vliv měla již skutečnost, že mediumitu i mediální činnost doboví autoři obecně považovali spíše za „ženskou záležitost“, a to přesto, že se mezi médii, která ve svých textech někteří z nich zmiňovali, objevovala též mužská jména (jako Daniel Home, Slade či Moses). Především v případě Forstera se „ženská“ média stala významnou součástí výkladu o „pravém“ původu a povaze mediálních jevů – nejzřetelněji se to ukazuje v pasážích o mediální činnosti paní Piperové. Jak jsem popsala výše, byly dle Forstera výkony paní Piperové výsledkem jejich schopností telepatických, které jí měly umožňovat získávat určité úlomky obsahu vědomí účastníků pokusu (tedy „agentů“), a schopnosti sestavit z těchto úlomků „souvislé zprávy, myšlenky, představy i způsoby chování.“⁴²⁹ Pro účely této podkapitoly je však důležitý především další bod Forstera výkladu: zásadním rysem telepatického

⁴²⁶ Hraše 1928, s. 31.

⁴²⁷ Hraše 1928, s. 30.

⁴²⁸ Hraše 1928, s. 23.

⁴²⁹ Forster 1923, s. 118.

přenosu obsahů vědomí bylo dle Forstera to, že nejsnadněji měly být přenášeny vědomosti „podvědomé“, „latentní“. A také každé médium disponující telepatickými schopnostmi tak dle něj mělo telepaticky nejsnadněji přejímat právě takové obsahy mysli svých „agentů“, které byly „podvědomé“, „latentní“ či „zapomenuté.“⁴³⁰ Média však nadto měla přejímat předně takové obsahy podvědomí svého „agenta“, které odpovídaly tomu, co je samotné nejvíce zajímalo. Konkrétně paní Piperová měla v podvědomí svých „agentů“ dle Forstera „lovit“ pouze takové vědomosti a vzpomínky, které odpovídaly jejímu „ženskému zájmu“.⁴³¹ Právě tím se dle Forstera mělo vysvětlovat, proč duch „zemřelého Dra. Geoga Pelhama“ promlouvající skrze paní Piperovou měl zapomínat název vlastních spisů, ale poznávat své knoflíčky od košile: „Sdělující agent jistě myslil na názvy spisů, když se na ně Piperové ptal, nemohl však za to, že Piperová, hovic svému ženskému zájmu, vylovila z jeho podvědomí nicotnou vzpomínku.“⁴³² Výsledná sdělení paní Piperové si dle Forstera vždy měly „podržovat“ její „individuální ženský ráz“, a to i tehdy, když se měly týkat „zcela objektivních a cizích okolností.“⁴³³ Přestože tedy Forster přiznal paní Piperové určitý druh inteligence (tedy inteligence „podvědomé“), kterým se mohla její činnost podobat „myšlenkové práci“ některých dobových badatelů, přiznával samotným výsledkům její činnosti v končeném důsledku jen malou hodnotu: „Nejvíce ji interesují knoflíčky prádla, malicherné životní příběhy, znamení na hodinkách a prstenech. Jaké důležitější zprávy mohla čerpati z vědomí svého agenta. Vylovila právě to, co ji interesovalo, na co byla její očekávající pozornost nastražena, na co de fakto sama podvědomě myslila.“⁴³⁴ Hodnotu výsledků činnosti paní Piperové tak dle Forstera snižovala skutečnost, že byla ženou – tedy bytostí, kterou její fyzické i psychické předpoklady měly činit neschopnou jakýchkoli vyšších myšlenkových výkonů. Jediné, čeho si měla být schopná všimat, byly malichernosti.

Se skutečností, že autoři zkoumaných textů mediumitu považovali za schopnost vlastní spíše „ženským osobám“, souvisí také další již výše probraná skutečnost, tedy skutečnost, že mnozí z autorů zkoumaných textů pozorovali souvislost mezi mediální činností a hysterií a že samotná média často popisovali jako „hysterické“ osoby“, a to jak v jednotlivých případech, tak i v situacích, kdy se některý z autorů snažil vymezit charakter médií obecně, a nalézt tak určité dle něj všem médiím společné vlastnosti. Především pro

⁴³⁰ „Latentní, zapomenuté vědomosti čte medium nejlépe z mozku svého agenta.“ (Forster 1923, s. 106)

⁴³¹ Forster 1923, s. 120.

⁴³² Forster 1923, s. 120.

⁴³³ Forster 1923, s. 137.

⁴³⁴ Forster 1923, s. 137.

autory z řad psychiatrů představoval koncept „hysterie“ snadný způsob, jak určitého člověka či „skupinu“ lidí zařadit mezi „duševně méněcenné“ a na tomto základě dále vykládat každý aspekt jeho bytí: samotná slova „hysterie“ či „hysterický“ umožňovala jednoduše popsat všechna média jako osoby mající určité vlastnosti a chovající se určitým způsobem. O jaký typ vlastností a chování se mohlo jednat může naznačit již výše citovaná Hraše definice hysterie: dle Hraše se hysterie jakožto „chorobný duševní stav“ měla vyznačovat „různými příznaky tělesnými a duševními“, přičemž k tělesným příznakům dle něj patřily „třesy, obrny svalstva, bolesti, neschopnost k mluvení, nevidomost, hluchota,“ zatímco k příznakům duševním „sugestibilita, t. j. snadné převzetí představ, vnučených osobou druhou (sugesce cizí) neb osobou vlastní (autosugesce), affektivita, t. j. náhlé hnutí mysle, sklon k mysticismu, t. j. k vysvětlení nezbadatelná a sklon k mystice, t. j. k tajemným učeníům a víře v zázraky.“⁴³⁵ Ještě propracovanější obraz byl nabídnut v *Masarykově slovníku naučném*, kde byla „hysterická povaha“ sice popsána podobně jako u Hraše – tedy jako povaha, která se „jeví ve značné kolísavosti nálad, v snadném podléhání podnětům cizím i vlastním (zvýšená sugestibilita a autosugestibilita)“ – zároveň však zde bylo doplněno, že u hysterické osoby měl „úsudek“ být „spíše než logikou“ veden „přáním“ a že „jednání z něho vyplývající bývá unáhlené a přehnané.“ Nadto měly být hysteričtí lidé „velcí egoisté“; měli si přát, aby byli „všemi chápáni, obdivováni n. litováni“, sami však neměli být schopni „správně ocenit jiného“ a měli být „pomlouvační“ a „nenávistní“.⁴³⁶

Použití slova „hysterický“ tedy mohlo snadno vyvolat představu člověka projevujícího se určitým způsobem a majícího určité vlastnosti. Zároveň však samotný koncept „hysterie“ neměl být, jak uvedla Špringlová, přesně „ohrazen“, a slova „hysterie“ a „hysterický“ tak do sebe mohla zahrnout celou škálu vlastností i způsobů chování, která přesně vymezené hranice sama postrádala, což mimo jiné umožňovalo autorům zkoumaných textů uplatnit tato slova ve všech možných případech, k označení a naznačení všech možných věcí. Mimo jiné mohli autoři zkoumaných textů naznačovat právě to, že mediumitu vnímali jako „schopnost“ vyskytující se nejčastěji u žen: podle mnohých z autorů se mediální činnosti měly věnovat nejčastěji osoby hysterické, a osobami hysterickými zase měly být nejčastěji ženy.

Samotná hysterie byla především autory z řad psychiatrů přímo či nepřímo představena jako stav vyskytující se primárně u žen a zároveň jako stav typický pro média,

⁴³⁵ Hraše 1928, s. 22.

⁴³⁶ *Masarykův slovník naučný* 1927, sv. 3, s. 413.

a tito autoři tak v obecnější rovině naznačili, že právě kvůli své dispozici k hysterii se měly ženy častěji stávat médii. V tomto smyslu se zdá vyznívat text Hrašeho, který naznačil, že hysteric je častější u žen,⁴³⁷ a zároveň přímo uvedl, že médii byly „pravidelně osoby hysterické, které se dají snadno hypnotisovati.“⁴³⁸ Podobně se v tomto smyslu vyjádřil Janota, který přímo spojoval mediální činnost jakožto činnost automatickou, v níž dle něj měly původ jevy pozorované při spiritistických seancích, s hysterií a ženy přímo označil za „náchylnější“ k „hysterickým reakcím“ než měli být muži (u nichž dle něj v souvislosti se spiritismem prvky hysterické „téměř vůbec nenalzáme“).⁴³⁹

V rovině konkrétní zase mohla být média, která byla zároveň popsána jako ženy, buďto být přímo popsána jako „hysterická“ (či „hysterické“ bylo jejich chování či vystupování), či u nich mohla být psychiatry „hysteric“ jakožto chorobný stav přímo diagnostikována. Duševní chorobu se „silným hysterickým rázem“ diagnostikovala Špringlová dvěma z pacientek různých ústavů pro choromyslné, na nichž ověřovala hypotézy německých psychiatrů, tedy pacientek, které měly trpět nějakou „duševní chorobou“ a které se měly věnovat spiritismu, respektive přímo mediální činnosti.⁴⁴⁰ Jak „Th. Uhl., 49letá industriální učitelka“, tak i „Em. P., 23letá služka“, dle Špringlové trpěly duševními chorobami, které měly mít právě „silný hysterický ráz“.⁴⁴¹ U první zmíněné dle Špringlové měly „od té doby, co se úplně oddala spiritismu“ vystupovat „ruku v ruce dva zjevy stále trvající hallucinace sluchové i počitků tělových, podvržené myšlenky a neschopnost povolání.“⁴⁴² V případě druhé zmíněné mělo „zabývání se spiritismem a ustavičné rozčilování se v kroužcích“ vést ke „vzrušenému stavu se sluchovými a zrakovými hallucinacemi.“⁴⁴³

Zbylé dvě pacientky, „A. K., 26letá kadeřnice, svobodná“ a „M. V., 49letá, choť knihaře“, sice Špringlovou nebyly přímo popsány jako hysterické, přesto však i jejich

⁴³⁷ Hraše 1928, s. 23.

⁴³⁸ Hraše 1928, s. 31.

⁴³⁹ Janota 1928b, s. 217.

⁴⁴⁰ Závěry německých psychiatrů ověřovala Špringlová pomocí vlastního vyšetření konkrétních pacientů, u nichž se měla vyvinout duševní choroba v časové následnosti poté, co se začali zajímat o spiritismus. V případě všech pacientů Špringlová uvedla nejprve jejich iniciály, profesi a věk, načež podala zprávu o jejich zdravotní historii, rodinném zázemí i původu, vzdělání, povaze, i o tom, jak mělo dojít k jejich setkání se spiritismem. Upozorňovala na vše, co považovala za v pacientově minulosti za problematické, i na vše, co dle ní mohlo nějak souviset s jeho momentálním stavem. Popsala také způsob, jakým způsobem měla „psychosa“ probíhat, tedy jak se měla poprvé projevit, a jak se měla dále rozvíjet a projevovat poté, co byl pacient uzavřen do ústavu. Nakonec provedla také u každého pacienta provedla konkrétní diagnózu, kterou konfrontovala se závěry německých psychiatrů.

⁴⁴¹ Špringlová 1925, s. 16.

⁴⁴² Špringlová 1925, s. 18.

⁴⁴³ Špringlová 1925, s. 20.

přítomnost v textu poukazuje přinejmenším na skutečnost, že psychiatry byly duševní choroby související s mediální činností nalézány především u žen. Špringlová ve svém textu celkově probrala sedm pacientů „ústavů pro choromyslné“: u čtyř zde zmíněných ohlásila mediální činnost, u zbylých tří pouze zájem o spiritismus a jeho učení, bez vlastní mediální činnosti. Zatímco v případě čtyř zde zmíněných osob věnujících se mediální činnosti se mělo jednat o ženy, byli všichni pacienti, kteří se dle Špringlové mediální činnosti nevěnovali, popsáni jako muži.

Text Špringlové zároveň naznačil na další častý směr, jímž se autoři zkoumaných textů při popisu médií vydávali: mnozí z nich nepopisovali média pouze jako osoby „hysterické“, nýbrž také celkově jako osoby „duševně méněcenné“ či „duševně abnormní“ – povětšinou ale opět ve spojení s přímým či nepřímým odkazem na hysterii. Je možné poukázat zde na Janotovu poznámku, že „mnozí psychiatři“ (mezi něž řadil též Špringlovou) měli „zvláště média“ považovat za „zpravidla psychicky abnormní“⁴⁴⁴ a že „dle mnohých“ měl spiritismus mít „blízké vztahy zejména k hysterii.“⁴⁴⁵ Z hypotéz a názorů zahraničních autorů, které ve svém textu představila Špringlová, se zde (tedy v souvislosti otázkou „pravého“ původu mediálních jevů) hodí zmínit například názor, který měl nabídnout „profesor kyjovské univerzity Orzanskij“: dle něj měla média být většinou „hysterickými individui“, jejichž projevy mělo být možné vysvětlit na jejich „psychopatickém podkladu.“⁴⁴⁶ V návaznosti na to Špringlová uvedla, že „ze stanoviska okkultisty“ byla média „více vědoucí a mohoucí než normální lidé,“ jednalo se ze „stanoviska psychiatra“ o „duševní méněcennost.“⁴⁴⁷ Podobně jako Špringlová také Hraše odmítl, že by média „při svých zdánlivě zázračných projevech“ byla osobami „duševně vysoko stojícími“, a sám je označil naopak za osoby „duševně méněcenné, osoby hysterické, jež hysterie učinila také lhavými.“⁴⁴⁸

Označení „hysterický“ se ve zkoumaných textech objevovalo také v souvislosti, kterou jsem zmínila výše, tedy při popisu vnímaného chování a vystupování médií. Rozepsal se o něm obzvláště Mourek: „hysterický záchvat media při schůzce nebývá vzácností a vykládá se posedlostí duchem, automatické blábolení v extáze hysterické považuje se za vzkazy záhrobní. Příšerné chování media a projevy domnělých duchů rozčilují nervy fanatických přívrženců a spiritistické rejdy přispívají k vývoji moderní formy pomatenosti.

⁴⁴⁴ Janota 1928a, s. 162.

⁴⁴⁵ Janota 1928a, s. 162.

⁴⁴⁶ Špringlová 1925, s. 4.

⁴⁴⁷ Špringlová 1925, s. 4.

⁴⁴⁸ Hraše 1928, s. 34.

Na místě d'ábelské posedlosti, která přišla o kredit, naskýtá se šílenost spiritistická a v soukromých kroužcích se rozsévá nákaza hysterická."⁴⁴⁹ Podobně pak popsal průběh seance též Hraše: „Medium, do něhož duch vstupuje, upadá v rázovitý hysterický záchvat, škube sebou, vrtí sebou a vyráží ze sebe bolestivé vzdechy, a skřeky. Konečně se rozhovoří a udílí tazatelům rady, dává jim pokyny a předpovídá jim věci často dosti podivné.“⁴⁵⁰

V této souvislosti je také možné zmínit, že autoři zkoumaných textů se často vyjadřovali také o tělesné slabosti médií, která měla být výsledkem a charakteristickým znakem mediální činnosti a zároveň měla úzce souviset s „duševní méněcenností“ médií. Například Kapras o médiích napsal, že se svou činností „skoro zničují, neboť zuboženy bývají na těle i na duchu.“⁴⁵¹ Tělesnou slabost médií zdůraznil též Mourek: „Již klepání stolků, koná-li se často a pozdě do noci, vyčerpává a způsobuje některým osobám nervosní chvění rukou a choreatické pohyby. Automatické psaní velmi namáhá a musí se z ohledu na umdlévající medium přerušovati.“⁴⁵² Hraše poznamenal, že „duševní a nervové rozpoložení médií není závidění hodné.“⁴⁵³ Média dle něj byla „chudáky kteří ve svém bludu drásají na svém nervstvu a ničí je lehkomyšlným utrácením jeho síly.“⁴⁵⁴

Forster podobným způsobem popsal též konkrétní médium, jímž měla být „16letá služka“, která byla ústřední postavou příběhu o dění v maďarském městě „Karczag“ a která měla dle Forstera být „bledých lící“ a „chorobných rysů“. Tato šestnáctiletá dívka však na rozdíl od „zubožených“ médií popisovaných ostatními autory byla Forsterem zároveň označena za „hezkou“.⁴⁵⁵ Ze všech médií, která Forster ve svém textu zmínil, se podobnému popisu dostalo pouze jednomu dalšímu: patnáctileté Florence Cook, jejíž mládí a „osobní půvab“, měly „jistě hrát roli“ v tom, že nebyla odhalena „komedie, již hrála“.⁴⁵⁶ Z textu není možné zcela jistě poznat, zda Forster použitá slova pouze reprodukoval ze svých zdrojů (v prvním případě měl být zdrojem „zpravodaj velkého budapešťského listu“, ve druhém William Crookes), či zda se jednalo o jeho vlastní hodnocení vzezření obou dívek. V každém případě však seznal, že se jednalo o informaci, kterou nebylo nevhodné zahrnout do jeho

⁴⁴⁹ Mourek 1903, s. 50

⁴⁵⁰ Hraše 1928, s. 31.

⁴⁵¹ Kapras 1885, s. 141.

⁴⁵² Mourek 1903, s. 49.

⁴⁵³ Hraše 1928, s. 31.

⁴⁵⁴ Hraše 1928, s. 31.

⁴⁵⁵ „Všechny z kuchyně unikající předměty směřovaly k určitému bodu zahrady, kde se shromažďovaly. Přitažlivým středem byla hezká 16letá služka, bledých lící a chorobných rysů, který mezi tím utekla z kuchyně a je prý výtečným mediem.“ (Forster 1923, s. 201)

⁴⁵⁶ „Komedie, již hrála, nebyla poznána, ježto diváci měli důvěru k mladému děvčeti; její osobní půvab nehrál zde jistě malou úlohu.“ (Forster 1923, s. 214)

vědeckého výkladu. S ohledem na to je mimo jiné možné říci, že média, kterými byly mladé dívky, mohla být vnímána odlišně než média, jimiž byly starší ženy. Forsterovo líčení příběhu Florence Cook naznačuje, že dospělé ženy dle něj svůj mladistvý „půvab“ postupně ztrácely, a mnohem spíše tak mohly být usvědčeny z podvodu. Florence Cook měla dle něj být usvědčena z podvodu teprve tehdy, kdy už z ní byla dospělá a provdaná žena. Skutečnost, že Florence se své „kejklířské“ činnosti věnovala i poté, co se provdala, mohla v očích Forstera ještě umocňovat její prohřešky. Dospělé a provdané ženské médium nepřicházelo pouze o svůj „osobní půvab“, nýbrž také o svou ženskou ctnost, protože nenaplňovala ideál provdané ženy, plně oddané svému muži, dětem a domácnosti.⁴⁵⁷ Stárnoucí ženská média, která nebyla schopna dostát ženským ctnostem, ve Forsterových očích zřejmě selhala jako ženy – jejich selhání bylo Forsterem dokresleno popisem toho, jak se tato média měla chovat, a to jak při seancích, tak i běžném životě. Především je možné zmínit opakující se zmínku o tom, že stárnoucí ženská média se měla oddávat alkoholu. Tak tomu bylo jak v případě Florence Cook (která se, jak jsem zmínila výše, měla dle Forstera oddávat alkoholu na „stará kolena“⁴⁵⁸), tak v případě Eusapie Palladino, o jejímž chování se Forster rozepsal snad nejvíce (a k němuž se ještě vrátím níže).

Zajímavá je v případě „16leté služky“ také skutečnost, že ji Forster popsal jako „hysterické médium“, což však patrně učinil především kvůli jejímu mládí – ve Forsterově textu se označení „hysterický“ mnohem častěji, než u osob popsaných jako ženy objevovalo u osob popsaných především jako „mladé“, mnohdy výslovně u dětí. Kromě zmíněné šestnáctileté dívky označil za „hysterickou“ také čtrnáctiletou Luranzu Vennum, která měla prohlásit, že byla „naplněna duchem Mary Roffové, dcery souseda, jež umřela před 12 lety v ústavě pro choromyslné.“⁴⁵⁹ „Hysterickou povahu“ připsal jedenáctiletému Harry Phelpsovi, který měl být „sužován strašidlem“,⁴⁶⁰ a jako „hysterické dítě“ popsal jedenáctiletou Filipinu Sängarovou v Berzaberu.⁴⁶¹ Forster chtěl patrně pomocí slova

⁴⁵⁷ Genderový stereotyp tohoto druhu měl dle Lenderové být platný především v 19. století (Lenderová 2016, s. 107). Uplatňovat se však měl i na začátku století následujícího, přestože měl na přelomu 19. a 20. století projít určitými změnami. (Lenderová 2008, s. 474) Též podle Řídkého se měl v průběhu 19. století ustavit „standartní obraz pracujícího a aktivního muže, který chodí do práce, a citlivé a emocionální ženy, připoutané k domovu a plodící děti,“ který měl v určité přetrvát i poměrně dlouho poté (2010, s. 35). Tinková hovořila přímo o v 19. století se uplatňující „ideologii domesticity“, definující ženu „především jako něžnou, milující, naslouchající, pečlivou manželku a matku určenou a omezenou především vztahem k muži a dětem.“ Takto definovaná žena měla nalézat „svou lidskou roli i morální završení teprve a výhradně v manželství.“ (Tinková 2008, s. 467)

⁴⁵⁸ Forster 1923, s. 215.

⁴⁵⁹ Fortster 1923, s. 45.

⁴⁶⁰ Forster 1923, s. 200.

⁴⁶¹ Fortster 1923, s. 24.

„hysterický“ vyjádřit, že všechny zmíněné „mladé hysterické osoby“ byly ve skutečnosti pouze „mladými šibaly“ zkoušejícími své triky.⁴⁶²

V návaznosti na to je dále možné se přímo zaměřit na povahové vlastnosti, které byly autory zkoumaných textů připisovány médiím a které mohly být naznačeny už v samotném slově „hysterický“ Výše jsem zmínila, že Špringlová upozornila na skutečnost, že hysterie byla pojmem, který nebyl „dosud ohraničen“. Špringlová přesto alespoň představila „dvě význačné vlastnosti,“ které měly být společné hysterickým individuím: za první se mělo jedna o „dělání dojmu za každou cenu“, za druhé o „vyhýbání se každé životní nepříjemnosti, po př. patologicky zvýšené reakci na ni.“⁴⁶³ Především vlastnost první, tedy „dělání dojmu za každou cenu“, byla vlastností, kterou mnozí autoři (i bez odkazu na hysterii samotnou) připsali jak médiím konkrétním, tak i všem médiím obecně: média byla popisována jako osoby toužící po pozornosti, které tato touha měla dovést k teatrálním výstupům a teatrálnímu chování celkově, a nadto měla v konečném důsledku být tím, co média mělo dovést až k podvodu. Dle samotné Špringlové měly mediální stavy poskytovat médiím právě „krásné příležitosti k divadelním výstupům“, které měla média mimo jiné využívat k tomu, aby „pod záštitou“ duchů řekla vše, co by jinak „tak lehce neprošlo“. Nadto se dle Špringlové mělo „hysterické médium“ při svém vystoupení pocítovat „rozkoš“ z toho, že „svou autosuggescí ovládá celé okolí“, a právě proto, aby tento „stav vytržení sebe i jiných pokud možno udrželo“ se mělo také uchýlovat k podvodům.⁴⁶⁴ Na „hysterickou povahu medií se sklonem podvádění sebe i jiných“ však měl upozorňovat též jeden ze zahraničních autorů, které Špringlová ve svém textu zmínila, Brennecke.⁴⁶⁵ Janota si zase všiml především toho, že média měla svou činností získávat pozornost, které se jim jinak nedostávalo: dle Janoty měl spiritismus přispívat ke zvýšení sebevědomí, a měl tak dávat možnost vyniknutí lidem, kteří „jinak byli nepovšimnutí“: „tak na př. dříve opomíjená, nepovšimnutá žena, stává se prostřednictvím duchů!“⁴⁶⁶ Hraše naopak zdůraznil podobně jako Špringlová, že média měla v důsledku své touhy po pozornosti upadat ve „stav vědomě divadelní“ a „vědomě klamat“: „Moc poměru a snaha každé hysterické osoby státi se zajímavou a kliditi obdiv obecenstva,

⁴⁶² „Všimněme si, že úkazy se koncentrují kolem mladé hysterické osoby. Máme se domnívati, že z takových lidí skutečně vychází záhadná síla, jež tropí tyto poruchy a výtržnosti proti dobrému řádu a mravu přírody, či mladí šibalové tropí si šašky z dobrých a spořádaných lidí?“ (Forster 1923, s. 205)

⁴⁶³ Špringlová 1925, s. 16.

⁴⁶⁴ Špringlová 1925, s. 16.

⁴⁶⁵ Špringlová 1925, s. 4.

⁴⁶⁶ Janota 1928b, s. 214.

nemožnost upadnutí v trans kdykoliv je ho potřebí, má u medií ze řemesla za následek, že na místo ve stav somnambulní upadají ve stav vědomě divadelní a že vědomě klamou.“⁴⁶⁷

Jakožto po pozornosti toužící a podvodné osoby byla média zároveň mnohými autory popsána jako osoby ziskové a hrabivé. Kapras tak učinil srovnáním mediální činnosti s „divy Kristovými“, přičemž médiím skrze popis jejich „kejklí“ přisuzoval kromě klamavosti a hrabivosti také omezenost a jednostrannost.⁴⁶⁸ Špringlová při svém výše citovaném hodnocení chování medií poznamenala, že médium se k podvodům mělo uchýlovat nejen z toho důvodu, aby udrželo „stav vytržení sebe i jiných“, nýbrž „jistě i peněžních důvodů.“⁴⁶⁹ Že média mohla být považována za zisková, naznačil také Forster při svém rozboru pokusů s Florence Cook: vyhodnotil, že Florence Cook se nechala k „tak nedůstojným kejklím“ svést proto, že jí k tomu motivovala možnost finančního zisku („Seance sice konala zadarmo, ale bylo zjištěno, že bohatý příznivec věnoval jí značnou část peněží, aby vypěstila své mediální schopnosti.“)⁴⁷⁰

Právě charakter vyznačující se touhou po pozornosti, sklonem k podvádění a teatrálnímu chování či hrabivosti, Forster v rámci svého rozboru připsal také Eusapii Palladino. Podobně jako výše zmínění autoři poznamenal, že Eusapia své triky prováděla „s divadelním efektem“⁴⁷¹ a celkově ji popsal právě jako osobu užívající si pozornost a vyžívající se v klamání svého obecenstva („neomaleným způsobem vodila tato dáma za nos své prostoduché publikum“).⁴⁷² Přímou Eusapii popsal také jako „drzou“ (právě proto, že si byla „jistá prostoduchou důvěřivostí svých zkoumatelů,“ měla dle Forstera její „drzost“ zajít obzvláště daleko⁴⁷³) či jako „resolutní dámu“. S ohledem na kontext, v jakém se tento výrok v jeho textu objevil zřejmě nemyslel jako kompliment: jako „resolutní dámu“, která si „nedala rušit čáry“ Forster Eusapii popsal poté, co převyprávěl příběh o účastníkovi pokusu s Eusapií, který se měl chtít Eusapie přes její zákaz několikrát pokusit dotknout (aby ověřil, zda účastníky pokusu neklame nějakými triky), a nakonec byl za trest udeřen „trubkou, která před chvílí zněla tu i tam ve vzduchu.“⁴⁷⁴ Zajímavá je zde skutečnost, že Forster popsal Eusapiinu činnost jako „čáry“ – zdá se, že přirovnání spiritismu k „víře v čarodějnice“

⁴⁶⁷ Hraše 1928, s. 31.

⁴⁶⁸ „Rozmanitost, universalnost, nezištnost a bohumilý, šlechetný účel charakterisují divy Kristovy, naproti kejklím medií, které jednostrannost, obmezenost, hrabivost a klam vyznačují.“ (Kapas 1885, s.145)

⁴⁶⁹ Špringlová 1925, s. 16.

⁴⁷⁰ Forster 1923, s. 215.

⁴⁷¹ Forster 1923, s. 236.

⁴⁷² Forster 1923, s. 220.

⁴⁷³ Forster 1923, s. 237.

⁴⁷⁴ Forster 1923, s. 235.

nesloužilo pouze k charakterizaci spiritismu jako takového, nýbrž také k charakterizaci médií, která se tak sama stala „čarodějnicemi“. Na čarodějnictví se při popisu mediální činnosti patrně odkázal též Mourek, který ji ve výše citované pasáži popsal pomocí slova „rejdy“.⁴⁷⁵

Pozdější Eusapiinu činnost Forster popsal, jak už jsem zmínila výše, jako tak očividné podvody, že o nich mělo být „škoda ztrácti slov“. Přesto o ní pár slov ztratil, a při tom se vyjádřil i o jejím chování a povaze: „Později prováděla Eusapie též materialisace způsobem tak nestoudným, že je škoda ztrácti o tom slov; někdy v pološeru obcházela mezi účastníky jako duch, jindy se objevila hlava nebo údy zemřelé osoby ze záclony a políbily účastníka. Po prvé se pustila Eusapie do těchto kousků opilá.“⁴⁷⁶ Svým popisem Eusapiina chování Forster ohodnotil i Eusapii jako osobu, respektive jako ženu. Svým „nestoudným“ chováním a vystupováním Eusapia šla proti všemu, co bylo v její době považované za pro ženu přijatelné – podobně jako mnohá další ženská média nevyhovovala ideálu pasivní a ctnostné ženy, oddané svému manželovi. Kromě již zmíněného oddávání se alkoholu Eusapia podle Forsterova vyprávění nedostávala od žen očekávané cudnosti, tedy sexuální zdrženlivosti a pasivity.⁴⁷⁷

Podobný charakter, jaký výše zmínění autoři připsali médiím obecně, Forster naznačil u dalšího výše zmíněného média, Evy C., která se měla uchýlit „k úskokům“, protože měla chtít „příliš mnoho“⁴⁷⁸ – tedy patrně, jak by napsali výše zmínění autoři, kvůli své touze po pozornosti.

Závěrem je možné zmínit, že Rádl popsal média jako osoby, které měly být „méněcenné“ také „rozumově“ a „mravně“ (k „okkultním experimentům“ dle něj bylo zapotřebí lidí „zvláště duševně uzpůsobených“, „pravidlem rozumově a mravně méněcenných“⁴⁷⁹), což se pro něj stalo vhodným argumentem pro odmítnutí celého spiritismu, především však spiritistického předpokladu, že médium bylo prostředníkem duchů. Rádl spiritistické duchy postavil proti „duchu, v něhož věří vzdělaný svět“, respektive k duchům „hrdinů“ jako měl být Shakespeare, Platon či Tolstoj, přičemž duchy spiritistické přirovnal k „nejubožejší nevěstce“, protože jim ke zjevení měl stačit i „zcela nevzdělaný člověk“ – naopak duchové vzdělaného světa se měli zjevit pouze vzdělaným

⁴⁷⁵ Mourek 1903, s. 50.

⁴⁷⁶ Forster 1923, s. 239.

⁴⁷⁷ Právě sexuální pasivita i nevědomost o vlastní sexualitě měla být dalším z atributů, které u žen předpokládal ideál uplatňující se především v 19. století. (Tinková 2008, s. 467)

⁴⁷⁸ Forster 1923, s. 256.

⁴⁷⁹ Rádl 1926, s. 73.

lidem, kteří se ponořili do „studia děl a činů těchto mužů.“⁴⁸⁰ Podobně dle Hrašeho nemohly být mediální jevy skutečně projevem duchů už jen z toho důvodu, že se mohly uskutečnit pouze prostřednictvím médií, kterými nebyly (jak už jsem zmínila výše) dle Hrašeho osoby „duševně vysoko stojící,“ nýbrž jimi naopak byly „osoby duševně méněcenné, osoby hysterické, jež hysterie učinila také lhavými.“⁴⁸¹ Charakter, jaký připsal médiím, bránil také dle Hrašeho hlavně uznání možnosti, že by se v seancích mohli zjevovat duchové slavných mužů (v tomto případě duch Husův, Palackého či Komenského⁴⁸²), jak měli sami spiritisté a média tvrdit.⁴⁸³

Celkově je možné říci, že média (jako konkrétní osoby i jako „skupina“), byla ve zkoumaných textech představena jako osoby hysterické, mnohdy přímo hysterické ženy, které jejich touha po pozornosti a zřetelnosti měla vést jak k teatrálním výstupům a chování, tak i k podvodům. Obraz po pozornosti toužícího a teatrálně se chovajícího podvodného média, který zmínění autoři nejčastěji utvářeli s přímým či nepřímým odkazem na hysterii, mohl být doplněn také o „drzost“ a celkové „nestoudné chování“. Nadto měla být média dle autorů zkoumaných textů osobami méněcennými ve všech možných ohledech – ať už duševně, rozumově či mravně. Jako takovým jim autoři zkoumaných textů zpravidla odmítali přiznat jakékoli výjimečné schopnosti a v konečném důsledku je představovali jako osoby, které nemohly být v žádném ohledu rovné lidem, kteří měli dle autorů zkoumaných textů stát duševně, rozumově i mravně „výše“.

⁴⁸⁰ „Kdežto duch, v něhož věří vzdělaný svět, je tak vyběračný, že se zjevuje jen lidem, kteří se mu namáhají porozuměti, kdežto vzdělaní lidé rozumí duchu Shakespeara, Platona, Tolstého teprve tehdy, až se ponoří do studia děl a činů těchto mužů, kdežto není každému dáno, aby rozuměl velikým duchům a s nimi se stýkal, jsou spiritističtí duchové tak málo vyběraví, jako nejubožejší nevěstka; postačí jen, opatří-li si medium, t. j. většinou zcela nevzdělaného člověka, který při této příležitosti slyší asi poprvé jména oněch hrdinů, stačí jen ony duchy klepáním vyvolati a interview je připraveno.“ (Rádl 1922, s. 22)

⁴⁸¹ Hraše 1928, s. 34

⁴⁸² Jména, která Hraše zvolil, naznačují, že pravděpodobně reagoval na Nešporem zmíněnou snahu českých spiritistů o „sebeidentifikaci jako potomků české reformace“. Vyzývat měli především Komenského a Husa – jedno médium mělo být známé tím, že skrze něj promlouval právě duch Husův. (Nešpor 2003, s. 68)

⁴⁸³ „Je myslitelné, že by duchové velkých jedinců, kdyby skutečně byli a chtěli neb mohli se pozemčanům projevit, např. duch Husův, Palackého, Komenského, kteří v sedánkách našich spiritistů jsou s kladným výsledkem o projev žádání, nevolili k svým projevům jiných cest, než vtěliti se do medií, osob nervově a duševně chorých, které mimo to mají sklon ke kejklářství a podvodům?“ (Hraše 1928, s. 34)

7. Závěr

Na otázku, jak byl v českých odborných diskusích konce 19. a počátku 20. století reprezentován spiritismus, lze ve zkratce odpovědět takto: spiritismus měl být nehodnotnou „pověrou“, „primitivní“ naukou či vírou, založenou na „prostoduchých“ názorech a představách, která se měla jako „vysoce nakažlivá nemoc“ šířit mezi stejně „prostoduchými“ lidmi. Jako takový měl spiritismus ohrožovat všechny možné výdobytky „moderního světa“, tedy především „moderní společnost“ a celkový „pokrok lidstva“, který měla umožnit „moderní“ věda. Co to však všechno pro spiritismus a jeho příznivce i odpůrce přesně znamenalo?

Na prvním místě je možné říci, že spiritismus, šířící se v českých zemích jako „vysoce nakažlivá nemoc“, představoval v očích svých odpůrců nebezpečný a problematický jev, který bylo potřeba dostat pod kontrolu. Toho mělo být v první řadě dosaženo tím, že měla být vymezena „pravá“ povaha spiritismu a všeho, co s ním bylo spojováno. První krok, který mohl být v zájmu takového vymezení učiněn, spočíval v určení toho, čím spiritismus nebyl: mělo být ukázáno, že nebyl „pravou“ vědou, vírou, ani filosofií. Autoři zkoumaných textů stavěli spiritismu především proti „moderní“ vědě, za jejíž zástupce se považovali. Hledali všemožné důvody pro to, aby mohli sebevědomě říci, že spiritismus s touto „pravou“ vědou nemá v žádném ohledu vůbec nic společného. Hájili platnost zákonů stojících v jejích základech, kterým měl spiritismus se svými jevy odporovat, a spolu s tím tak hájili i celkovou její autoritu a nárok na to, být jediným zdrojem „správného“ výkladu o povaze a fungování světa – „moderní“ věda měla na rozdíl od spiritismu nabízet cestu k „pravému“ poznání. Podobně tomu bylo i v případě vztahu mezi spiritismem a křesťanstvím: z pohledu křesťanských odpůrců spiritismu, měli příznivci spiritismu ohrožovat čistotu „pravého“ učení křesťanského a celkové oslabovat autoritu uznávaných církví. Z autorů zkoumaných textů bránil před spiritismem křesťanskou víru především Kapras – právě to byla jedna z věcí, kterou se jeho text nejvíce odlišoval od textů pozdějších. Kapras se ve svém výkladu mnohem více než pozdější autoři obracel na křesťanské učení, a mnohem více se při tom odvolával na boží autoritu – pozdější autoři se naopak odvolávali spíše na autoritu „moderní“ vědy. Tato skutečnost poukazuje na to, že v období mezi vydáním Kaprasova textu a textů ostatních autorů (které byly z většiny vydány ve dvacátých letech 20. století), došlo k určité změně v tom, jaké vědění expertní autoritu přesně ustavovalo a potvrzovalo.

Vědci, kteří spiritismus odmítali jako „nepravou“ vědu, víru i filosofii, se tak významně podíleli na vymezení hranic možného a nemožného, přijatelného a nepřijatelného, vědeckého a nevědeckého, a tedy i na tom, která forma vědění mohla být uznána jako ta „pravá“, a která nikoli. Jakožto zástupci těch forem vědění, které si získaly status těch, kdo měl jediné přístup k „pravdě“, mohli tito autoři znevážit alternativní výklad světa, který měl spiritismus svým příznivcům nabízet.

Aby však bylo možné dostat spiritismus pod kontrolu, nestačilo pouze říci, co spiritismus nebyl – bylo potřeba také říci, co naopak „ve skutečnosti“ byl. Spiritismus a jevy s ním spojené bylo potřeba začlenit do systémů vědění, které autorům zkoumaných textů umožňovaly vše popsat a utřídit. Poté, co odmítli všechny možné významy, které mohli spiritismu přikládat jeho příznivci, tak autoři zkoumaných textů učinili ještě další důležitý krok: dali spiritismu a všemu s ním spojenému významy nové. Spiritismus jimi byl popisován především jako „pověra“, „primitivní“ a „pokleslé“ učení bez jakékoli hodnoty. Tento vnímaný status spiritismu byl upevněn jeho přirovnáním k podobným pověrám minulosti, především k „pověrám středověkým“. Docházelo tedy k přenosu imaginace středověku jakožto „temného období“ plného „pověr“. Spiritismus však neměl být podobný jen pověrám evropského středověku: samotné přesvědčení spiritistů o existenci duchů se mělo podobat představám „divochů“ – spiritismus mohl být přímo popsán jako „primitivní“, a to ve smyslu, v jakém toto slovo používal antropolog Edward Tylor. Kromě dílčích expertních diskursů, tak mohl být při kritice spiritismu a při jeho reprezentaci uplatňován též diskurs evolucionistické antropologie, který umožňoval přesně vymežit povahu vztahu mezi spiritismem a „moderní“ vědou pomocí pojmu „primitivní“ i jeho možných opozit („vyšší“, „vyvinutější“, „vzdělanější“). Kromě toho je možné zmínit také diskurs medicínský, respektive kontaminační a epidemický, který uplatnili autoři popisující spiritismus jako duševní „epidemii“, „mor“, či „nákazu“. V některých textech, především tedy v textu Hrašeho, byl uplatňován také diskurs eugenický, v jehož rámci se spiritismus stal jedním z činitelů zhoubně působících na „dědičné zdraví“ národa – praktikování spiritismu, tedy už samotná účast na seancích, mělo vést ke vzniku „chorobných duševních stavů“ i „duševních chorob“, které pak měly být přenášeny na potomstvo.

Vztahem mezi spiritismem a „duševními chorobami“ či „chorobnými duševními stavy“ se však zabývali též další autoři. Autoři z řad psychiatrů se, podobně jako zástupci dalších disciplín, snažili spiritismus a vše, co se s ním pojilo, začlenit do systému vědění, který jim jejich disciplína nabízela. V případě psychiatrů se jednalo o systém založený právě na předpokladu, že je možné rozlišit a přesně popsat všemožné „duševní choroby“ nebo

„chorobné duševní stavy“. Podobně jako v případě dalších „psychos“, které rozlišovali, dali vzniknout také představě o samostatné „psychose spiritistické“. Tím dali vzniknout také obrazu „duševně nemocného“ a celkově „duševně méněcenného“ příznivce spiritismu. Reprezentace příznivců spiritismu jako osob trpících „duševními chorobami“ či „duševními chorobnými stavy“ ustavovala specifický vztah mezi psychiatry a jejich pacienty – tedy vztah nutně nerovný, protože psychiatr se jakožto držitel vědění stával také tím, na jehož straně byla v tomto vztahu moc.

Autoři z řad psychiatrů, ale také všichni autoři ostatní, celkově představovali ve svých textech příznivce spiritismu nikoli jako jim samým rovné lidské bytosti, nýbrž jako osoby „méněcenné“ – a to nejen „duševně“, nýbrž také „rozumově“ a „mravně“. Kromě obrazu „duševně chorých“ příznivců spiritismu, se ve zkoumaných textech objevily také reprezentace úzce související s tím, jak byl reprezentován spiritismus jako takový: stejně, jako byl spiritismus samotný popisován jako „pověrečné“ a „primitivní“ učení, byli též jeho příznivci často představováni jako „prostoduší“ lidé věřící v pověry. V těchto textech je tedy možné pozorovat přenos obecné charakteristiky spiritismu pro dehonestaci jeho příznivců. Přestože jednotliví autoři sami upozorňovali na to, že příznivci spiritismu se stávali též lidé „vzdělaní“, často přímo „věhlasní mužové“, snažili se spiritismus představit jako věc, která měla přitahovat především „méně inteligentní vrstvy“ či „prostý lid“. V tomto případě byl tedy utvářen obraz „prostého“ a „nevzdělaného“ spiritisty, který pouze nekriticky přijímá všechna „pověrečná učení“, která na něj zapůsobí, a jehož názory ani představy proto nemohou mít žádnou vyšší hodnotu.

Podobným způsobem byly popisovány i ženy-spiritistky – jejich reprezentace však zároveň byly specifické, protože je zásadně směřovaly dobové genderové stereotypy a ideologie genderových rolí, které byly těmito reprezentacemi zároveň upevňovány. Ženy měly podle autorů zkoumaných textů patřit mezi přední zájemce o spiritismus, kvůli svým specificky ženským vlastnostem: především kvůli své emocionalitě, citlivosti, iracionalitě a psychické i fyzické slabosti a nedostatečnosti. Kromě těchto vlastností měla být ženám vlastní také náchylnost k hysterii, která určité (negativně vnímané) specificky ženské vlastnosti měla ještě umocňovat, a nadto je také doplňovat o vlastnosti další – vlastností příznačnou pro hysterické osoby měla být především touha po pozornosti, která měla ženy vést nejen k zájmu o spiritismus, nýbrž tako k tomu, že se samy stávaly médií.

Vše, co zde bylo dosud řečeno o reprezentacích „běžných“ příznivců spiritismu, platilo též v případě reprezentací médií. Médiím se však od kritiků spiritismu zároveň dostávalo „zvláštního zacházení“. To bylo v první řadě důsledkem toho, že média měla

„zvláštní postavení“ i v rámci spiritismu samotného. Zatímco však „zvláštní postavení“ v rámci spiritismu mohlo médiím přinést prospěch, „zvláštní zacházení“ ze strany kritiků naopak pro ně neznamenal nic dobrého. V obou případech sice speciálnost média souvisela s jeho specifickými schopnostmi a činnostmi, zatímco však v okruhu spiritistů si mohla média pomocí těchto schopností a činností získat uznání, kterého by se jim jinak nemuselo nikdy dostat, v textech kritiků se naopak tyto schopnosti a činnosti stávaly předmětem kritických rozborů a výkladů, které naopak z médií učinily osoby, které žádného uznání neměly být hodny.

Mediumita a mediální činnost tedy byly tím, co z médií dělalo média a co jim umožňovalo stát se ústředními postavami spiritistických seancí; zároveň však byly tím, co se stávalo předmětem nejostřejší kritiky, v jejímž rámci se objevovaly reprezentace dávající vzniknout podobně kritickým obrazům médií. Především v textech psychiatrů vystupovala média podobně jako „běžní“ příznivci spiritismu jako osoby trpící „duševními chorobami“ a „chorobnými duševními stavy“ – u médií měl však jejich výskyt být mnohonásobně častější, a to právě kvůli mediumitě a mediální činnosti, které měly být jak jejich příčinou, tak i následkem. Z toho důvodu mělo v případě médií ještě více než v případě „běžných“ příznivců spiritismu platit, že se mělo jednat o osoby „duševně méněcenné“.

Podobně jako v případě žen-spiritistek však byl způsob, jakým byla média reprezentována, specifický také kvůli tomu, že byl zásadně ovlivňován ovlivněn dobovými genderovými stereotypy a ideologiemi genderových rolí: autoři zkoumaných textů vycházeli z předpokladu, že médii se častěji stávaly ženy, a s ohledem na to média také popisovali. Podobně jako v případě žen-spiritistek tak měla „duševní méněcennost“ médií zdaleka nejčastěji spočívat v tom, že se mělo jednat o „osoby hysterické“. Reprezentace mediumity a mediální činnosti tedy mohly dát vzniknout obrazu média „hysterického“ a „hystericky“ se chovajícího, kterému mohly být připisovány všechny možné vlastnosti, které byly s hysterií spojovány. Médium se tak stávalo nejen osobou „hysterickou“, ale také osobou toužící po pozornosti, kterou tato touha měla vést k teatrálním výstupům a chování, ale také k podvodům.

Kromě „hysterie“ byly ženským médiím připisovány také další vlastnosti, které byly považovány za „přirozeně ženské“. Ženská média měla být stejně jako všechny ženy emocionální, citlivá, iracionální a psychicky i fyzicky slabá. Také neměla být schopna žádných vyšších myšlenkových výkonů. Takovéto reprezentace médií, která byla v textech přímo identifikována jako ženy, tak zároveň znovu ustavovaly a upevňovaly genderové stereotypy a ideologie, z nichž vycházely. Při popisu médií, které byly přímo identifikovány

jako ženy, však byly dobové genderové stereotypy a ideologie uplatňovány a upevňovány také tehdy, když mělo být ukázáno, v jakých ohledech médium svým chováním nevyhovovalo dobovému ideálu femininity. V takových případech byly genderové stereotypy a ideologie potvrzovány tím, že chování takových médií bylo vyobrazeno jako nežádoucí.

Závěrem je možné říci, že média byla podobně jako „běžní“ příznivci spiritismu v textech kritiků reprezentována jako osoby, které měly být „méněcenné“ ve všech ohledech, tedy nejen duševně, ale také rozumově a mravně. I v tomto případě však byla „méněcennost“ médií zdůrazňována mnohem více a častěji než „méněcennost“ běžných spiritistů. Stejně tak je možné říci, že v případě médií mnohem více platilo také to, že je kritici spiritismu nevnímali jako sobě rovné lidské bytosti. Média se pro ně stala „méněcennými“, „hysterickými“, „zištnými“, „podvodnými“ individui, jejichž činnosti nemohla být přiznávána žádná hodnota – ze samotných mediálních jevů se staly pouhé projevy „chorobného ducha“ či „kejklířské triky“.

Diskuse o spiritismu tedy dávají nahlédnout do obecnějších představ, které se zdaleka netýkaly pouze spiritismu samotného, nýbrž všech možných aspektů reality zkoumaného období. Nadto tyto diskuse umožňují nahlédnout do diskursivních mechanismů tohoto období, jejichž prostřednictvím byly tyto obecnější představy, tedy sdílené významy, utvářeny a upevňovány – především umožňují nahlédnout, jak se na utváření a upevňování těchto sdílených významů, ale také na utváření a upevňování mocenských vztahů, společenských rolí a nerovností, podílela „moderní“ věda a její zástupci.

8. Seznam použitých pramenů a sekundární literatury

8.1. Seznam pramenů

FORSTER, Vilém. *Okultní úkazy a jich psychologický výklad*. V Praze: J. Otto, 1923.

HAUNER, Emanuel. *Slovníček spiritualistický*. Praha: Sfinx, 1923.

HRAŠE, Jan. *Eugenické a kulturní úkoly ženy*. Praha: J. Otto, 1928.

JANOTA, Otakar. Vztahy spiritismu a spiritistického blouznění ke schizofrenii. *Časopis lékařů českých*. Praha: Vinc. J. Schmied, 27.01.1928, roč. 67, č. 5, s. 162–168.

JANOTA, Otakar. Vztahy spiritismu a spiritistického blouznění ke schizofrenii. *Časopis lékařů českých*. Praha: Vinc. J. Schmied, 03.02.1928, roč. 67, č. 6, s. 214–220.

KAPRAS, Jan Nepomuk. *Spiritismus: kulturní a psychická rozprava*. V Českém Brodě: nákladem knihkupectví Jos. Miškovského, 1885.

MOUREK, Jaroslav. *Hypnotismus a spiritismus*. V Praze: Nákladem J. Otty, 1903.

RÁDL, Emanuel. *Co soudím o spiritismu*. Praha, 1922.

RÁDL, Emanuel. *Moderní věda: její podstata, metody, výsledky*. Praha: Čin, 1926.

SOUČEK, Rudolf. *Příručka okultismu: (metapsychologie)*. Brno: R. Souček, 1930.

ŠPRINGLOVÁ, Marie. *O vlivu spiritismu na vznik psychos*. Praha: Bursík a Kohout, 1925.

Masarykův slovník naučný: lidová encyklopedie všeobecných vědomostí. Praha: Československý kompas, 1925–1933.

Ottův slovník naučný: ilustrovaná encyklopaedie obecných vědomostí. V Praze: J. Otto.

Periodika:

Časopis lékařů českých. Praha: Vinc. J. Schmied, 1862–.

8.2. Seznam sekundární literatury

HÁJEK, Václav. Alternativní moderna. Okultní "ismy" ve vědě, umění a filosofii. *Dějiny a současnost: kulturně historická revue*. Praha: Lidové noviny, roč. 33 (2011), č. 2, s. 30–32.

- HALL, Stuart. The Work of Representation. In: *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. ed. HALL, S., London: Sage, 1997, s. 13–74.
- HUDÁKOVÁ, Andrea. *Organizace československého spiritistického hnutí*. 2012. Dizertační práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra religionistiky. Vedoucí práce Balabán, Milan.
- JANKO, Jan. „Na pomezí života a společnosti: Biologismus v pokusech a regulativní zásahy do přirozenosti člověka a do lidské pospolitosti“. *Lidé města. Revue pro etnologii, antropologii a etologii komunikace*. Praha: Univerzita Karlova, roč. 2 (2000), č. 4, s. 12–35.
- KLETVÍK, Jan. *Evangelíci a spiritismus v Podkrkonoší*. 2013. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Evangelická teologická fakulta, Katedra církevních dějin. Vedoucí práce Halama, Ota.
- KOZÁK, Jaromír. *Spiritismus. Zapomenutá významná kapitola českých dějin*. Praha: Eminent, 2003.
- KROTILOVÁ, Lenka. *Krajem blouznivců. Podkrkonošský spiritismus v české beletrii*. 2008. Diplomová práce. Univerzita Karlova, Pedagogická fakulta, Katedra českého jazyka a katedra české literatury. Vedoucí práce Stejskalová, Anna.
- LENDEROVÁ, Milena. Model mateřství: životadárný a životaschopný stereotyp. In: *19. století v nás: modely, instituce a reprezentace, které přežily*. Praha: Nakladatelství Historický ústav, 2008, s. 471–482.
- LENDEROVÁ, Milena; KOPIČKOVÁ, Božena; BUREŠOVÁ, Jana a MAUR, Eduard. *Žena v českých zemích od středověku do 20. století*. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2009.
- LENDEROVÁ, Milena. *K hříchu i k modlitbě: žena devatenáctého století*. Praha: Karolinum, 2016.
- MELTON, J. Gordon (ed.). *Encyclopedia of Occultism & Parapsychology*. 5th ed., 2v. Gale, 2001.
- NEŠPOR, Zdeněk R. „K původu a pramenům českého lidového spiritismu.“ *Lidé města: revue pro etnologii, antropologii a etnologii komunikace*. roč. 5 (2003), č. 12, s. 59–81.
- ŘÍDKÝ, Josef. „Dlouholetá měření dokazují, že ženy patří za plotnu, pane kolego: Esej O Genderech a Ideologii popularizační Sexuologie V českých zemích“. *Dějiny – teorie – kritika*. (2010) č. 1, s. 30–56.
- SAUSSURE, F. Kurs obecné lingvistiky. Praha: Academia, 1996, s. 44–52, 95–149.
- SCULL, Andrew. *Hysteria: the biography*. New York: Oxford University Press, 2009.
- SCULL, Andrew. *Madness in Civilization*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- SCHIEBINGER, Londa. *Nature's Body. Gender in the Making of Modern Science*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 2004.
- SLAVÍKOVÁ, Věra. Sonda do života spiritistů na příkladu Pěčina, obce v Orlických horách. In: *Historica Olomucensia*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, Sv. 60, (2021), s. 55–84.
- STORCHOVÁ, Lucie a kol. *Koncepty a dějiny: proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha: Scriptorium, 2014.

SVATOŇOVÁ, Kateřina. Co s neviditelným? O vztahu okultismu a vědy. *Dějiny a současnost: kulturně historická revue*. Praha: Lidové noviny, roč. 33 (2011), č. 2, s. 33–36.

ŠIMŮNEK, Michal. „Česká eugenika a Velká válka.“ *Semináře Výzkumného centra pro dějiny vědy z let 2000–2001*. Praha: Výzkumné centrum pro dějiny vědy v nakl. Arenga, 2002, s. 53–71.

ŠOLCOVÁ, Libuše. Spiritismus v Podkrkonoší. In: *Krkonoše – Podkrkonoší: vlastivědný sborník*. Trutnov: Muzeum Podkrkonoší, Sv. 5, (1970), s. 109–126.

TINKOVÁ, Daniela. "Oddělené sféry" – tradiční polarita nebo dědictví 19. století?. In: URBAN, Otto a ŘEPA, Milan. *19. století v nás: modely, instituce a reprezentace, které přetrvaly*. Praha: Historický ústav, 2008, s. 458–478.

VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Encyklopedie náboženských směrů a hnutí v České republice. Náboženství, církve, sekty, duchovní společenství*. Praha: Portál, 2004.

WINTER, Tomáš. Primitivové, děti, šílenci a média. K recepci umění přírodních národů a příbuzných projevů v Čechách třicátých let. *Umění: časopis Ústavu dějin umění Akademie věd České republiky*. Roč. 48 (2000), č. 6, s. 435–452.

WINTER, Tomáš. Olověné koláčky. Spiritismus a české výtvarné umění první poloviny 20. století. *Dějiny a současnost: kulturně historická revue*. Roč. 33 (2011), č. 2, s. 37–40.

Slovník českých filozofů. V Brně: Masarykova univerzita, 1998.