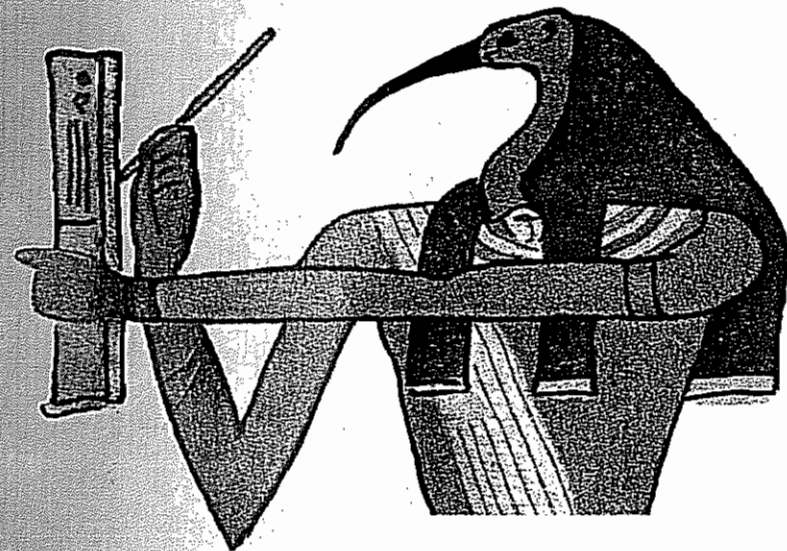


IK 31 766

JAN ASSMANN KULTURA A PAMĚŤ

KULTURA A PAMĚŤ



JAN ASSMANN

PÍSMO, VZPOMÍNKA A POLITICKÁ IDENTITA
V ROZVINUTÝCH KULTURÁCH STAROVĚKU

Cena 399 Kč

ISBN 80-7260-051-6



9 788072 600516

RE

PROSTOR

KULTURA A PAMĚŤ



JAN ASSMANN

PÍSMO, VZPOMÍNKA A POLITICKÁ IDENTITA
V ROZVINUTÝCH KULTURÁCH STAROVĚKU

Přeložil Martin Pokorný

PROSTOR

OBSAH

Předmluva 15

Úvod 19

První část
TEORETICKÉ ZÁKLADY 29

První kapitola
KULTURA VZPOMÍNÁNÍ 31

Úvodní poznámky 31

I. Společenská konstrukce minulosti:

Maurice Halbwachs 36

1. *Individuální a kolektivní paměť* 36

2. *Figury vzpomínání* 38

a) *Vztah k prostoru a času* 38

b) *Vztah ke skupině* 39

c) *Rekonstruktivita* 40

3. *Paměť versus historie* 42

4. *Shrnutí* 44

II. Formy kolektivního vzpomínání:

komunikativní a kulturní paměť 46

1. *„The floating gap“: dva modi memorandi* 46

2. *Rituál a svátek jako primární organizační
formy kulturní paměti* 53

3. *Krajiny vzpomínání. „Mnemotop“ Palestina* 56

4. *Přechody* 57

a) *Připomínka zesnulých* 57

b) *Paměť a tradice* 60

- III. Možnosti kulturní paměti:
- „horká“ a „chladná“ vzpomínka 62
 - 1. Mýtus o „historickém smyslu“ 62
 - 2. „Chladná“ a „horká“ možnost 63
 - 3. Spojenectví moci a paměti 65
 - 4. Spojenectví moci a zapomnění 66
 - 5. Dokumentace – kontrola dějin, anebo zajištění jejich smysluplnosti? 67
 - 6. Absolutní a relativní minulost 69
 - 7. Mytomotorika vzpomínky 72
 - a) Fundující a kontrapřezentní vzpomínka 72
 - b) Vzpomínka jako akt odporu 76

Druhá kapitola
KULTURA PÍSMO 79

- I. Od rituální k textové koherenci 79
 - 1. Opakování a interpretace 80
 - 2. Opakování a zpřítomňování 81
 - 3. Nejstarší písma znalé kultury: proud tradice 82
 - 4. Kanonizace a interpretace 84
 - 5. Opakování a variace 86
- II. Kánon: vyjasnění pojmu 92
 - 1. Dějiny významu ve starověku 92
 - a) Měřítka, pravidla, kritéria 95
 - b) Předobraz, vzor 96
 - c) Pravidlo, norma 97
 - d) Tabulky, soupisy 97
 - 2. Novější dějiny významu 100
 - a) Kánon a kód 101
 - b) Světící princip: jednotící formule či autonomie 102
 - c) Posvěcený stav: kánon a klasika 103
 - 3. Shrnutí 106
 - a) Vyostření invariance: od přesnosti ke svatosti 107
 - b) Omezení variance: upoutání a závaznost ve znamení rozumu 108

- c) Vyostření hranice: polarizace 109
- d) Vyostření hodnotící perspektivy: ustavení identity 110

Třetí kapitola
KULTURNÍ IDENTITA
A POLITICKÁ IMAGINACE 115

- I. Identita, vědomí, reflexivita 115
 - 1. Osobní a kolektivní identita 115
 - 2. Základní struktury a intenzifikační formy 117
 - 3. Identita, komunikace, kultura 122
 - a) Formy symbolizace identity 122
 - b) Cirkulace 123
- c) Tradice: obřadná komunikace a rituální koherence 125

- II. Zrod národa jako vystupňování základních struktur kolektivní identity 126
 - 1. Integrace a centralita 127
 - 2. Distinkce a rovnost 133

Druhá část
KAZUISTICKÉ STUDIE 141

Úvodní poznámka 143

Čtvrtá kapitola
EGYPT A ZROD STÁTŮ 147

- I. Základní rysy egyptské kultury písma 147
 - 1. Mytomotorika integrace 147
 - 2. „Monumentální diskurz“: písmo moci a věčnosti 149
 - 3. Kánon a identita 153
- II. Chrám pozdní doby jako „kánon“ 155
 - 1. Chrám a kniha 155

2. Chrámový nomos 162
3. Platón a egyptský chrám 166

Pátá kapitola

IZRAEL A OBJEV NÁBOŽENSTVÍ 171

I. Náboženství jako vzpoura 171

1. Vztyčení „železné zdi“: cesta Izraele a Egypta k ortopraktickému vymezení 171
2. Exodus jakožto vzpomínková figura 174
3. „Hnutí jediného Jahveho“ jako paměťově formativní společenství vzpomínky 175
4. Náboženství jako vzpoura.

- Vznik náboženství z opozice proti (vlastní) kultuře 177
5. Obnova ryzosti tradice jako perská kulturní politika 179

II. Náboženství jako vzpomínka: Deuteronomium jako paradigma kulturní mnemotechniky 183

1. Hrůza zapomnění: zakládací legenda kulturní mnemotechniky 185
2. Ohrožení vzpomínky a společenské podmínky zapomnění 190

Šestá kapitola

ZROZENÍ DĚJIN Z DUCHA PRÁVA 197

I. Sémiotizace ve znamení trestu a záchrany 197

1. *iustitia connectiva* 199
2. Chetitská historiografie kolem roku 1300 př. n. l. 202
3. Sémiotizace dějin ve znamení záchrany 208

II. Teologizace dějin ve znamení teologie vůle. Od „charismatické události“ k „charismatickým dějinám“ 212

1. Znak a zázrak: charismatické události jako první krok teologizace dějin 212

2. Charismatické dějiny jako druhý stupeň teologizace dějin 214
3. Ke genealogii viny 217

Sedmá kapitola

ŘECKO A UKÁZNĚNÉ MYŠLENÍ 221

I. Řecko a důsledky skripturální kultury 221

1. Alfabetická písemná soustava 221
2. Písemná soustava a skripturální kultura 224

II. Homér a vznik řeckého národa 230

1. Heroická doba jakožto homérská vzpomínka 230
2. Vzpomínka na Homéra: klasika a klasicismus 234

III. Hypolépse – skripturální kultura a myšlenková revoluce v Řecku 236

1. Organizační formy hypoleptického diskurzu 238
2. Hypoleptický proces jakožto institucionalizace autority a kritiky 240
3. Má myšlení dějiny? Duchovní dějiny jako hypoleptický proces 243

KULTURNÍ PAMĚŤ: POKUS O SHRUTÍ 247

Poznámky 255

Literatura 285

Jmenný rejstřík 309

Předmluva

Již delší dobu zažíváme rostoucí zájem o téma *paměti a vzpomínky*, jímž se před nějakými deseti lety začali zabývat východní i západní vzdělanci. Nepovažuji to za náhodu. Spíše se domnívám, že překračujeme epochální práh, jež zahrnuje přinejmenším tři faktory zdůvodňující konjunkturu tématu paměti. Za prvé, díky novým elektronickým médiím vnějšího ukládání dat (a tedy umělé paměti) prožíváme kulturní revoluci, která se svým významem vyrovná vynálezu knihtisku a ještě dříve písma. Za druhé v téže souvislosti platí, že vůči naší vlastní kulturní tradici se šíří postoj „post-kultury“ (George Steiner), v níž cosi, co dospělo ke konci – Niklas Luhmann to nazývá „Staroevropa“ –, dále přežívá jako předmět vzpomínky a komentovaného zpracování. Za třetí, a zde možná tkví rozhodující motiv, dospívá v současnosti k závěru cosi, co se nás dotýká mnohem osobněji a bytostněji. Začíná vymírat generace očitých svědků nejtěžších zločinů a katastrof v análech lidských dějin. Čtyřicet let vyznačuje v kolektivních dějinách hranici mezi epochami, kdy živoucí vzpomínku ohrožuje zánik a formy kulturní vzpomínky se problematizují. Diskuse týkající se dějin a paměti, pojmu „memoria“ a mnemotechniky se sice zčásti odbývá ve velmi abstraktní a učené rovině, přesto se mi však zdá, že právě zde odhalujeme existenciální jádro tohoto diskurzu. Vše hovoří pro to, že se kolem pojmu vzpomínky buduje nové paradigma věd o kultuře, které umožní pohlédnout na rozmanité kulturní fenomény a oblasti – umění a literaturu, politiku a společnost, náboženství a právo – v nových souvislostech. Jinými slovy, věci jsou v pohybu a naše kniha se na tomto pohybu svým způsobem podílí. Nemůže si činit nárok na to, že by někam dospěla; svůj smysl spatřuje jen v tom, že dává poukazy a načrtává souvislosti.

Východiskem pro tato zkoumání se staly studie, které autor koncipoval společně s Aleidou Assmannovou během jejich společného ročního pobytu v badatelském centru Wissenschaftskolleg v Berlíně v akademickém roce 1984–1985. Tato instituce si tu-

díž zaslouží zvláštní dík. Bez příležitosti přednášet, vést rozhovory a diskuse s nejrůznějším zaměřením, jež centrum nabízí, by se autor nikdy neopovážil překročit hranice svého oboru, jímž je egyptologie, do té míry, jako je tomu v těchto esejích. Zvláštní dík přitom patří Christianovi Meierovi, Peteru Machinistovi a Michelu Strickmanovi, členům užší diskusní skupiny, která se věnovala otázce srovnávací kulturologie.

Otázka po „kulturní paměti“ vyšla z aktivit pracovního kruhu *Archeologie literární komunikace*, které jsou zdokumentovány ve sbornících *Písmo a paměť* (1983), *Kánon a cenzura* (1987) a *Moudrost* (1991) a které též daly podnět k rozmanitým kolokviím a přednáškovým cyklům v Heidelbergu. Tato kniha se zrodila z příprav a vyhodnocování těchto kolokvií, zvláště pak druhého kolokvia na téma *Kánon a cenzura*, uspořádaného v lednu 1985 v badatelském centru v Berlíně. Práce na první verzi, kterou jsme připravovali společně s Aleidou Assmannovou jako úvod k výslednému sborníku, jsme ještě v Berlíně, při rozsahu 150 stran přerušili, neboť se zdálo, že pojednat smysluplně o daném tématu v těsném rámci úvodu je vyloučeno. Po několika dalších letech mnohokrát přetrhané spolupráce se ukázalo jako rozumnější zpracovat oba badatelské projekty samostatně, i přesto, že vycházejí z týchž zájmů, avšak vyvíjejí se odlišnými směry. Aleida Assmannová svá zkoumání předloží pod názvem *Prostory vzpomínky: ke konstrukci kulturního času*; její studie pojednávají o podobách a úkolech kulturní paměti od antiky až po (post-) modernu, a představují tak do jisté míry pokračování této knihy, která má své těžiště ve starověkých skripturálních kulturách Blízkého východu a Středozeří.

Zpracování kazuistických studií ve druhé části bylo možné díky volnému semestru 1987–1988; při sepisování první, teoreticky orientované části knihy mi pomohla příprava přednáškových cyklů *Kultura a paměť* (1986–1988, spolu s Tonio Hölscherem), *Kultura a konflikt* (1988–1990) a *Revoluce a mýtus* (1990, spolu s Dietrichem Harthem) a kolokvií *Kultura jako svět našeho života a jako monument* (1987–1991) a *Mnémosyné* (1989–1991, spolu s Aleidou Assmannovou a Dietrichem Harthem). Všem účastníkům těchto akcí vděčí tato kniha za nespočetné podněty a mnohá ponaučení. Vitnou příležitostí k diskusi o ústředních tezích mi poskytly před-

nášky na univerzitě ve Freiburgu („Orallita a skripturalita“), v Centru pro teorii kultury ve Stuttgartu, v postgraduálním badatelském centru ve Freiburgu („Vztah přítomnosti k minulosti v antice“) a na Institutu pro vědy o kultuře v Essenu – většinou společně s Aleidou Assmannovou. Avšak člověkem, jehož zásluhou se z váhavých náčrtků – možná unáhleně – nakonec stala kniha, byl Ernst P. Wieckenberg a jeho neúnavné pobízení.



Úvod

V Pentateuchu se čtyřikrát objevuje požadavek poučit děti o smyslu obřadů a zákonů:

Až se tě tvůj syn v budoucnu zeptá: „Co to jsou ta svědectví, nařízení a práva, která vám přikázal Hospodin, náš Bůh?“, odvětiš svému synu: „Byli jsme faraonovými otroky v Egyptě a Hospodin nás vyvedl z Egypta pevnou rukou...“ (Dt 6,20nn.)

Až se vás pak vaši synové budou ptát: „Co znamená ten svatý zvyk, který vykonáváte?“, odpovíte: „Je to velikonoční obětní hod Hospodinův. On v Egyptě pominul domy Izraele, když udeřil na Egypt...“ (Ex 12,26n.)

Až se tě tvůj syn v budoucnu zeptá: „Co tohle znamená?“, odpovíš mu: „Hospodin nás vyvedl pevnou rukou z Egypta, z domu otroctví...“ (Ex 13,14n.)

V onen den svému synovi oznámíš: „To je pro to, co mi prokázal Hospodin, když jsem vycházel z Egypta.“ (Ex 13,8)

Sledujeme tu drobné drama, které se točí kolem osobních zájmén a dějinné vzpomínky. Syn říká hned „vám“, hned zas „nám“ (náš Bůh), otec odpovídá tu pomocí „my“, tu pomocí „já“. V liturgii židovského sederového hodu, což není nic jiného než velké obřadné poučení potomků o odchodu z Egypta, se proměňuje v midraš čtyř dětí. Příslušné čtyři otázky (včetně té nevyřčené z Ex 13,8) jsou rozděleny mezi čtyři děti: chytré, zlé, prostomyslné a to, které se ještě neumí ptát. Chytrost chytrého dítěte se ukazuje ve vybroušené terminologii („svědectví, nařízení a práva“) a v tom, že slůvko „vám“ doplňuje obratem „náš Bůh“. Otec mu dějiny vypravuje pomocí „my“, které zahrnuje i tazatele. Zloba zlého dítěte přichází ke slovu v exkluzivním „vy“:

Jak se ptá zlé dítě? „K čemu vám je ta služba?“ „Vám“, ne i jemu samotnému! A tak, jako samo sebe vyjímá ze společenství, mu také ty otup zuby a odpověz mu: „Proto mi to Bůh učinil, když jsem táhl z Egypta“ – mně, ne jemu. (Pesachová hagada)

V tomto drobném dramatu zaznívají tři témata našeho zkou-

mání: téma totožnosti v „my“, „vy“ a „já“, téma vzpomínky v historii putování z Egypta, která toto „my“ funduje a ustavuje, a téma návaznosti a reprodukce v protipostavení otce a syna. Při svátku seder se dítě učí říkat „my“ tím, že je zahrnuto do historie a do vzpomínky, která toto „my“ formuje a naplňuje.¹ Jedná se přitom o problém a proces ležící v základě každé kultury, ale jen zřídka názorný v tak zřetelné podobě.

Následující studie pojednávají o souvislosti témat „vzpomínka“ (neboli vztah k minulosti), „identita“ (neboli politická imaginace) a „kulturní návaznost“ (neboli tvorba tradice). Každá kultura vytváří cosi, co lze nazvat *konektivní strukturou*. Ta nastoluje spoje a závazky, a to ve dvou dimenzích: ve společenské a časové dimenzi. Váže člověka k jeho bližnímu tím, že jakožto „symbolický svět smyslu“ (Berger/Luckmann) utváří sdílený prostor zkušenosti, očekávání a jednání, jehož propojující a závazná síla přispívá k rozvoji důvěry a orientovanosti. Tento aspekt kultury se v raných textech projednává pod hlavičkou „spravedlnost“. Konektivní struktura ale také propojuje včerejšek s dneškem, neboť utváří formativní zkušenosti a vzpomínky a podržuje je přítomné, uzavírá obrazy a historie pocházející z jiné doby do postupujícího horizontu přítomnosti a podněcuje tak naději a vzpomínku. Tento aspekt kultury leží v základě mytických a historických vyprávění. Oba aspekty – normativní i narativní, aspekt nařízení i aspekt vyprávění – zakládají sounáležitost neboli identitu, umožňují jedinci mluvit o „my“. Tím, co jednotlivá individua spojuje do podobného „my“, je *konektivní struktura* sdíleného vědění a sebezobrazení, která se opírá jednak o vazbu na společná pravidla a hodnoty, jednak o vzpomínku na společně obývanou minulost.

Základním principem každé konektivní struktury je opakování. Tím se zaručí, aby linie jednání neubíhaly donekonečna, nýbrž uspořádávaly se do rozpoznatelných vzorců a byly identifikovatelné jako prvky určité sdílené „kultury“. Také tento princip lze objasnit na příkladu sederové hostiny. Hebrejské slovo „seder“ znamená „řád“ a vztahuje se na předpisy slavností, která musí následovat pevně stanovený pořádek. Slova „před-pis“ a „následovat“ již poukazují k jádru věci – k času. Stanovuje se tím jed-

nak vnitřní časové uspořádání jednotlivého průběhu a za druhé tak každý průběh navazuje na předchozí provedení. Tím, že každé provedení následuje týž „řád“, se opakuje jako vzorec na tapetě v podobě „nekonečného vztahování“. Tento princip nazýváme „rituální koherence“. Ovšem sederový večer neopakuje pouze loňskou slavnost následováním téhož předpisu, nýbrž zpřítomňuje také dění skryté mnohem hlouběji – odchod z Egypta. „Opakování“ a „zpřítomnění“ jsou dvě bytostně odlišné formy vztahu. Pojem „seder“ se váže pouze k aspektu opakování. Aspekt zpřítomnění přichází ke slovu v termínu „hagada“, již se označuje knížka čtená během sederového večera. Jedná se o (často bohatě ilustrovanou) sbírku požehnání, písní, historek a homilií, které se vždy točí kolem odchodu z Egypta. Jsou chápány jako výklad biblického podání, který má především dětem objasnit význam těchto událostí. Hagada je také předpis, avšak nyní leží důraz na prvku „psaní“. Jde o výklad textu. Zpřítomněná vzpomínka se uskutečňuje interpretací tradice.

Všechny rituály vykazují tento podvojný aspekt opakování a zpřítomnění. Čím přísněji následují určitý stanovený řád, tím více převažuje aspekt opakování. Čím větší svobodu vyhrazují konkrétnímu provedení, tím více se do popředí dostává aspekt zpřítomnění. Těmito dvěma póly je načrtnuto dynamické pole, na němž získává písmo svůj význam pro konektivní strukturu kultur. Zároveň s tím, jak se ústní podání mění v písemné, se uskutečňuje postupný přechod od dominance opakování k nadvládě zpřítomnění, od „rituální“ k „textové koherenci“. Tak vzniká nová konektivní struktura. Její vazebné síly se již nenazývají nápodobou a uchováním, nýbrž výkladem a vzpomínkou. Na místo liturgie nastupuje hermeneutika.

Studie shromážděné v tomto svazku se pokoušejí učinit tento pojem kultury přínosným pro typologickou analýzu. Zajímat nás zde budou proměny a výsledné podoby konektivní struktury v jejich rozmanitosti a porovnatelnosti. Naše tázání se zaměří na dynamiku kulturního procesu, na vyostřování a upevňování, uvolňování a rozpad konektivní struktury. Pojmeme „kánón“ se pokusíme vymezit princip, který vyostřuje konektivní strukturu určité kultury směrem k odolnosti vůči času a k neproměnlivosti.

ti. Kánon je „mémoire volontaire“ určité společnosti, je to dlužná vzpomínka v protikladu k volně plynoucímu „proudu tradice“ nejstarších rozvinutých kultur, ale také k autoregulativní, auto-poiétické „memoria“ postkanonických kultur, jejíž obsahy se vzdaly charakteru povinnosti a závazné síly. Společnosti si imaginativně vytvářejí sebezobrazení a přes sled generací navazují na určitou identitu formováním jisté kultury vzpomínky; a činí to – což je pro nás rozhodující bod – naprosto odlišnými způsoby. Následující studie se věnují otázce, jak si společnosti vzpomínají a jak jsou při vzpomínce na sebe samé imaginativně činné.

Současné diskuse o konci dějin a postmoderně sice pro podobné tázání nabízejí dostatek záchytných bodů, nicméně naše zkoumání se soustředí na svět starověku. Příčina tkví jednak v omezené odborné kompetenci autora, jednak ve faktu, že tento svazek vznikl v těsné spolupráci s Aleidou Assmannovou a paralelně k jejímu zkoumání kulturní paměti novověku; s ohledem na její knihu *Prostory vzpomínky. Ke kulturní konstrukci času a identity* (habilitační spis, 1991) se tedy můžeme omezit na prameny a počátky. Avšak i při uvedeném omezení tato kniha překračuje odborný horizont egyptologa způsobem, který mohou mnozí vnímat jako nepřijatelný a který každopádně vyžaduje stručné objasnění. Teze a pojmy, které rozvíjíme v první části, budou totiž ve druhé části ilustrovány kazuistickými studiemi, do nichž vedle starého Egypta vstupuje také Mezopotámie, chetitská říše, Izrael a Řecko. Na svou omluvu bych rád zdůraznil, že v této knize se nejedná o prezentaci badatelské práce v přísném slova smyslu – ta se samozřejmě omezuje na můj vlastní obor, jímž je egyptologie –, nýbrž o rekonstrukci kulturních souvislostí, přesněji řečeno o souvislost (kolektivní) vzpomínky, kultury písma a etnogeneze, tedy o příspěvek ke všeobecné teorii kultury.

Příspěvky ke všeobecné teorii kultury přicházely a přicházejí od vědců velmi rozmanitého ražení. Patří sem Johann Gottfried Herder a Karel Marx, Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche, Aby Warburg, Max Weber a Ernst Cassirer, Johan Huizinga a T. S. Eliot, Arnold Gehlen a A. L. Kroeber, Clifford Geertz, Jack Goody a Mary Douglasová, Sigmund Freud a René Girard – v tomto výčtu bychom mohli pokračovat donekonečna. Básníci a literáti, sociologové, ekonomové, historici, filozofové, etnologové... Jen odborníci

na starověk se v této debatě přihlásili o slovo nápadně zřídka. Přitom nás možná hned napadne, že právě při zkoumání nejstarších rozvinutých kultur bychom mohli získat zvláště velké bohatství poznatků o podstatě a fungování, vzniku, zprostředkování a proměnách kultur. V tomto smyslu zde chceme učinit první krok.

Definicemi obvykle zkoumání začíná. Čtenář má tedy právo na výklad toho, co míníme pojmem „kulturní paměť“, proč je tento koncept legitimní a smysluplný, jaké fenomény lze s jeho pomocí popsat výstižněji než bez něj a čím přesahuje zavedený pojem tradice. Pojem „kulturní paměť“ se vztahuje k jedné z vnějších dimenzí lidské paměti. Paměť se považuje především za ryze niterný fenomén, lokalizovaný v mozku jedince, za téma fyziologie mozku, neurologie a psychologie, nikoli však historických věd o kultuře. Nicméně stanovit, co tato paměť obsahově zaznamenává, jak svůj obsah uspořádává a jak dlouho jej podržuje, je v naprosto zásadní míře otázkou nikoli vnitřní kapacity a řízení, nýbrž vnějších, tj. společenských a kulturních rámcových podmínek. Jako první na to důrazně poukázal Maurice Halbwachs, jehož tezim se věnujeme v první kapitole. U této vnější dimenze paměti bych chtěl rozlišit čtyři oblasti, z nichž „kulturní paměť“ představuje jen jednu:

1. *Mimetická paměť*. Tato oblast se vztahuje k jednání. Jednání se učíme napodobováním. Užítí písemných pokynů k jednání, jako jsou návody k použití, kuchařky a stavební instrukce, představuje poměrně pozdní fázi, která se nikdy zcela neprosadila. Jednání nikdy nelze plně kodifikovat. Dodnes se široké oblasti každodenního jednání, zvyklostí a mravů opírají o mimetické tradice. Aspekt mimetické paměti navíc v četných knihách uvedl René Girard do centra své teorie kultury, která z této jednostrannosti čerpá značnou část své působivosti.²

2. *Paměť věcí*. Od všedního a důvěrně známého zařízení, jako je postel a židle, jídelní a hygienické potřeby, oblečení a pracovní nástroje, až po domy, vesnice a města, ulice, vozidla a lodí, je člověk odedávna obklopen věcmi, do nichž vkládá své představy o účelnosti, pohodlí a kráse, a v jistém smyslu tedy sebe sama. Věci mu tak jako v zrcadle ukazují určitý obraz jeho samotného, upomínají ho na něj, na jeho minulost, jeho počínání atd. Svět vě-

ci, v němž žije, se vyznačuje určitým časovým indexem, který spolu s přítomností zároveň poukazuje na různé vrstvy minulosti.

3. Jazyk a komunikace: *komunikativní paměť*. Také jazyk a schopnost komunikovat s ostatními si člověk osvojuje nikoli zevnitř, z vlastních zdrojů, nýbrž pouze ve směně s ostatními, v kruhové anebo přiléhající souhře vnitřku a vnějšku. Vědomí a paměť nelze objasnit individuální fyziologií a psychologií; je tu zapotřebí „systémového“ výkladu, který zahrnuje interakci s ostatními jednotlivci. Vědomí a paměť se totiž v jedinci budují pouze díky jeho účasti na podobných interakcích. Tento aspekt zde není nutno dále rozvádět, neboť se jím budeme blíže zabývat ve spojitosti s teorií paměti rozvinutou Mauricem Halbwachsem.

4. Přenos smyslu: *kulturní paměť*. Kulturní paměť vytváří prostor, do kterého víceméně plynule přecházejí všechny tři výše uvedené oblasti. Když mimetické rutiny získají postavení „rituálů“, tj. navíc ke svému účelovému významu získají také smysuplnost, dojde k překroku z oblasti mimetické paměti jednání. Rituály náleží do oblasti kulturní paměti, neboť představují určitou formu tradování a zpřítomnění kulturního smyslu. Totéž platí i pro věci, jestliže poukazují nejenom na svůj účel, ale také na smysl: symboly, ikony či reprezentace typu pamětních kamenů, náhrobků, chrámů, model atd. překračují horizont věčné paměti, neboť implicitní index času a identity se jejich zásluhou stává explicitním. Na tento aspekt takzvané „sociální paměti“ se ve svých zkoumáních soustředil Aby Warburg. V jakém rozsahu cosi podobného platí i pro třetí oblast, tj. jazyk a komunikaci, a jakou roli přitom hraje písmo, tak zní právě téma této knihy.

Zde bych se chtěl vrátit ke skrytějším předpokladům a chvíli se věnovat dějinám tohoto tázání. Koncem sedmdesátých let vznikla pracovní skupina složená z vědců zabývajících se kulturou – odborníků na Starý zákon, egyptologů, asyriologů, klasických filologů, literárních vědců a lingvistů –, kteří si jako úkol stanovili prozkoumání archeologie textu, přesněji řečeno literárního textu. Tehdy se o těchto otázkách pojednávalo na velmi abstraktní a teoretické rovině. Zásada této pracovní skupiny zněla: pryč od teoretických koncepcí, a to ve dvou směrech – totiž do hloubi času a do širě kultur. Plodem výzkumu bylo několik svazků publikova-

ných pod názvem *Archeologie literární komunikace*. Již na prvním zasedání skupiny, věnovaném tématu „oralita a skripturalita“, se do ohniska pozornosti dostaly fenomény a problémy, které podněcovaly k vytvoření pojmu, jako je „kulturní paměť“. Jednalo se přitom o pojem textu. V této souvislosti definoval Konrad Ehlich text jako „znovu uchopené sdělení“ v rámci určité „rozpojené situace“. Prapůvodní scénou textu je instituce poselství.³

Z pojmu rozpojené situace se vyvinulo to, co později Aleida Assmannová spolu se mnou v návaznosti na Jurije Lotmana a další teoretiky kultury nazvala „kulturní paměť“.⁴ O co tu jde, lze nejspíše vysvětlit odbornou terminologií. Rozpojenost komunikační situace vyžaduje možnosti dočasněho vnějšího uložení. Komunikační systém si musí vytvořit vnější oblast, v níž lze skladovat sdělení a informace, tj. kulturní smysl, a právě tak i určité formy ukládání (kodifikace), skladování a opětovného zapojení („retrieval“).⁵ To vyžaduje jisté institucionální rámce, vrstvu specialistů a v obvyklém případě také soustavy zápisu, jako je provázkové písmo, „churingas“, počítačí kamínky – Konrad Ehlich doprovázel svoji přednášku o pojmu textu diapozitivy zachycujícími raně sumerské „calculi“ – a nakonec plnoprávné písmo. Písmo všude vzniklo z takových systémů zápisu, které se rozvinuly ve funkční souvislosti rozpojené komunikace a nutného prozatímního uložení. Jako typické přitom vystupují tři pole nebo funkční rámce symbolické reprezentace: hospodářství (sem patří počítačí kamínky z Přední Asie), politická moc (Egypt) a mýty zajišťující identitu (příkladem budiž austrálské „churingas“ a „songlines“). Jsou to typické oblasti oběhu kulturního smyslu.

S vynálezem písma nastupuje možnost všeobšíhlé převratné transformace této vnější oblasti komunikace, k níž také většinou dojde. Během stadia čiré kultury paměti anebo preskripturálních soustav zápisu zůstává prozatímní a vnějškové úložiště komunikace těsně spjato s komunikačním systémem. Kulturní paměť se z naprosté většiny kryje s tím, co uvnitř skupiny cirkuluje jakožto smysl. Teprve se vznikem písma v přísném slova smyslu se objevuje možnost pro to, aby tato vnější oblast komunikace začala sebe samotnou chápat a získala tak na komplexitě. Teprve nyní se vytváří paměť, která více či méně zachází za horizont smyslu

tradovaného a sdělovaného v té či oné epoše a která překračuje oblast komunikace právě tak, jako individuální paměť překračuje oblast vědomí. Kulturní paměť uchovává tradici a komunikaci, avšak tím se nevyčerpává. Jen tím lze vysvětlit výskyt zlomů, střetů, inovací, obnov, převratů. Jde o intervence z říše mimo smysl, který se v danou chvíli aktualizuje, o návraty k zapomenutému, o očistu tradice, návrat potlačeného – o typickou dynamiku písemných kultur, která Clauda Léviho-Strausse podnítila k tomu, aby je zařadil mezi „horké společnosti“. Jako u všech komplexních nástrojů, tak i u písma – a to v neporovnatelně ostřejší podobě než jinde – se ujímá dialektika rozšíření a zřeknutí se. Automobil jakožto externalizace přirozeného pohybového ústrojí umožňuje netušené rozšíření lidského pohybového rádia, při nadměrném užívání ale zároveň ochromuje přirozenou pohyblivost člověka. Něco podobného platí pro písmo: jakožto externalizovaná paměť umožňuje nevídané rozšíření opětovného uchopení uložených sdělení a informací, zároveň ale vede k ochromení přirozené paměťové schopnosti. Tímto problémem, na nějž upozornil již Platón, se psychologové zabývají dodnes.⁶ Možnostmi vnějšího ukládání však není dotčeno jen individuum, nýbrž především společnost a komunikace, která ji ustavuje. Zde se při externalizaci smyslu ujímá dialektika zcela jiného druhu. Pozitivním novým formám podržení a opětovného uchopení přes celá staletí odpovídají negativní formy zapomnění v důsledku uložení a potlačení vlivem manipulace, cenzury, zničení, přepisu a nahrazení.

Pro popis této dynamiky a určení jejího vztahu k historickým proměnám v technologii záznamových soustav, v sociologii nositelských skupin, v médiích a organizačních formách uskladnění, předávání a oběhu kulturního smyslu, stručně řečeno – jako zastřešující pojem pro funkční rámec načrtnutý hesly „tvorba tradice“, „vztah k minulosti“ a „politická identita, resp. imaginace“ potřebujeme pojem kulturní paměti. Tato paměť je kulturní proto, že se může realizovat pouze institucionálně, uměle, a je paměť proto, že ve vztahu ke společenské komunikaci působí přesně tak jako individuální paměť ve vztahu k vědomí. Cancikův a Mohrův návrh z roku 1990 používat namísto „metafory“ kolektivní paměti zavedený pojem tradice vede k podobné redukci kulturní fe-

nomenologie a dynamiky, jakou znamenalo omezení pojmu individuální paměti na pojem vědomí. Nechceme přitom rozpoutat žádný boj o slova. Ať už tento vnější prostor společenské tradice a komunikace označíme jakkoli, důležité je, aby vyšel najevo jako fenomén *sui generis*, jako kulturní sféra, v níž se tradice spojuje s dějinným vědomím, „mytomotorikou“ a sebevymežováním a která – což je klíčové – podléhá mnohonásobně podmíněným historickým proměnám, mj. evolučním procesům vázaným na techniku médií.

V mezním případě získává tento široký prostor vzpomínky, který zdaleka přesahuje oblast v dané chvíli komunikovaného a tradovaného smyslu, natolik pevnou konzistenci, že se může dostat do sporu se společenskou a politickou realitou přítomnosti. Tento případ označujeme termínem „kontraprezentní vzpomínka“ (Gerd Theißen) a „anachronní struktura“ (Mario Erdheim). Máme zde co činit s vyostřenými, umělými formami kulturní vzpomínky, s kulturní mnemotechnikou ke zplození a udržení *asimultaneity*.

Právě na tyto procesy transformace a vyostření se soustřeďují naše studie kulturní paměti. Ptáme se vždy na rozhodující proměny konektivní struktury dané společnosti. Naším cílem přitom je uchopit a rozvést dvě východiska, jimž se podařilo na tyto proměny zaměřit pozornost, ale při jejich objasnění podle našeho názoru nedošla dost daleko. První podnět pochází už z 18. století, Alfred Weber jej postavil do centra všeobšlé teorie kultury, Karl Jaspers převedl na chytlavou formuli „osové doby“ a S. N. Eisenstadt projasnil jeho sociologické důsledky. Toto stanovisko převádí zmíněné proměny na inovace spadající výlučně do dějin ducha: jde o vize transcendentního založení životních nařízení a výkladů, přednesené velkými jedinci typu Konfucia, Lao-c', Buddhy a Zarathuštry, Mojžiše a proroků, Ježíše a Muhammada, převzaté novými intelektuálními elitami a přivedené k platnosti skrze pronikavou metamorfózu skutečnosti. Druhý podnět je podstatně novějšího data a v naší době jej prosazuje především hellenista Eric A. Havelock, antropolog Jack Goody a narůstající skupina teoretiků evoluce (Niklas Luhmann) a médií (Marshall McLuhan). Toto stanovisko spatřuje v podobných transforma-

cích především působení mediálně-technických změn, např. užití písma a knihtisku. Oba přístupy mají své zásluhy na tom, že zaměřily naši pozornost na uvedené změny a odhalily důležité souvislosti. Oba však trpí přílišným opomíjením těch vazeb, které vyzdvihuje druhá strana. Mediálněhistorický výklad riskuje, že dané procesy monokauzálně zredukuje na ryzí mediální determinismus; výklad na základě duchovních dějin zase zůstává v udivující míře nedotčen nepochybně ústředním významem písma a jeho rostoucím začleněním do kulturních tradic a společenských institucí.

Tyto aporie bychom ve svých studiích ke kulturní paměti chtěli překonat tím, že otázky skripturální kultury postavíme do širšího horizontu „konstrukce kulturní doby“ (Aleida Assmannová) na straně jedné a kolektivní tvorby identity, resp. politické imaginace na straně druhé. To, co lze v tomto rozšířeném horizontu popsat jako proměny kulturní paměti, se pokusíme předvést na čtyřech příkladech. Náš výběr není systematický ani reprezentativní. Spíše se jedná o pouhý začátek otevřené série, na niž by bylo možno navázat libovolným počtem dalších studií. Konfigurací Egypt–Izrael–Řecko s postranním pohledem na kultury klínového písma jsem se však snažil nechat vyjít najevo co nejrozmanitější a nejtypičtější transformační procesy kulturní paměti.

PRVNÍ ČÁST TEORETICKÉ ZÁKLADY

PRVNÍ KAPITOLA

KULTURA VZPOMÍNÁNÍ

Úvodní poznámky

Umění paměti a kultura vzpomínání

Pojem „umění paměti“, *ars memoriae* či *ars memorativa*, je pevně ukotven v západní tradici. Za jeho objevitele se pokládá řecký básník Simonidés, který žil v 6. století př. n. l. Římané toto umění kodifikovali jako jednu z pěti oblastí rétoriky a předali je středověku i renesanci. Princip této mnemotechniky spočívá v tom, že „vybereme určitá místa, z věcí, které chceme udržet ve vědomí, vytvoříme duchovní obrazy a ty potom spojíme s vědomými místy. Posloupnost těchto míst tak uchová uspořádání látky, zatímco obraz věcí označí samotné věci“. (Cicero, *O řečniku*, II, 86, str. 351–354) Autor spisu *Rétorika pro Herennia* z 1. století př. n. l., nejvýznamnějšího antického textu k umění paměti, rozlišoval mezi „přirozenou“ a „umělou“ pamětí. Umění paměti poskytuje základ „umělé“ paměti. S jeho pomocí může jedinec přijmout neobvyklé množství poznatků a disponovat jimi např. při řečnické argumentaci. Tuto tradici, jejíž silný vliv přetrval až do 17. století, popsala odbornice na kulturologii Frances Yatesová ve svém klasickém díle, na kterém stavělo a staví mnoho novějších prací.¹ Jev, který chceme shrnout pojmem kultura vzpomínání, nemá s tímto uměním paměti skoro nic společného. Umění paměti je vztaheno k jednotlivci a dává mu k dispozici techniky na rozvíjení jeho paměti. Jedná se o rozvoj individuální schopnosti. V kultuře vzpomínání se naopak jedná o dodržení společenského závazku. Tato kultura se vztahuje ke skupině a jedná se v ní o otázku: „Co nesmíme zapomenout?“ Podobná otázka patří ke každé skupině, i když může být výslovnější či skrytější, ústřední anebo okrajová. Tam, kde se nachází v centru a určuje identitu

i sebepochopení skupiny, můžeme hovořit o „společenstvích paměti“ (Pierre Nora). Kultura vzpomínání souvisí s „paměti, o níž se opírá společenství“. Na rozdíl od umění paměti, což je antický vynález (i když se nejedná o výlučně západní úkaz), je kultura vzpomínání univerzální fenomén. Nelze si představit vůbec žádné společenské seskupení, v němž bychom nemohli – byť třeba ve velmi oslabené podobě – prokázat formy náležející ke kultuře vzpomínání. Proto také nelze jejich dějiny napsat oním způsobem, který je ve zkoumáních umění paměti u Frances Yatesové plně vyhovující. Lze pouze předvést některé obecné aspekty a pak je doložit několika libovolně vybranými příklady. Navzdory univerzalitě fenoménu bychom však chtěli v dějinách kultury vzpomínání jednomu národu vyhradit podobné místo jako Řekům v umění paměti – totiž Izraelitům. U nich tato kultura získala novou podobu, která se poté stala pro západní (a nejen západní) dějiny přinejmenším stejně určující jako antické umění paměti. Izrael se jakožto národ ustavil a přetrval pod příkazem: „Uchovej a pamatuj!“² Stal se tak národem ve zcela novém, emfatickém smyslu, prototypem moderního národa. Max Weber, který si v protikladu k duchu své doby uchoval přesnou vnímavost pro složku „víry“, dnes bychom řekli složku *imaginárního* v pojmu národa, napsal: „Za všemi ‚etnickými‘ protiklady se jaksi zcela přirozeně nachází myšlenka ‚vyvoleného národa‘.“ (Weber 1947, str. 221) Vyjádřil tak postřeh, že Izrael z principu etnického kontrastu rozvinul formu, již lze považovat za model nebo „ideální typus“. Každý národ, který sám sebe chápe jako takový a spatřuje se v protikladu k ostatním národům, se „jaksi“ imaginativně vymezuje jako vyvolený. Nosnost této myšlenky, zapsané v době rozkvětu nacionalismu, se stává plně patrnou až dnes. Vyvolenost totiž znamená nic jiného než komplex svrchovaně závazných povinností, které v žádném případě nesmějí upadnout v zapomnění. Izrael tak rozvíjí vyostřenou formu kultury vzpomínání, kterou lze přímo chápat jako „umělou“ ve smyslu *Retoriky pro Herennia*.

Vztah k minulosti

Čím je pro umění paměti prostor, tím je pro kulturu vzpomínání čas. A možná lze jít ještě o krok dál: jako patří umění paměti k učení se, tak patří kultura vzpomínání k plánování a k nadějím,

tj. k tvorbě společenských horizontů smyslu a doby. Kultura vzpomínání do značné míry (i když jistě ne výlučně) spočívá na různých podobách vztahu k minulosti. Naše teze zní, že minulost jako taková vzniká teprve tím, že se k ní lidé vztahují. Podobná věta musí zprvu působit cize. Nic se nezdá přirozenější než vznik minulosti: vzniká přece tím, že plyne čas. Tak dochází k tomu, že přijde další den a dnešek „patří minulosti“ – stal se včerejškem. K tomuto přirozenému procesu však mohou společnosti zaujímat velmi odlišné postoje. Mohou – jako to Cicero tvrdil o barbarech – „žít pro den“ a nechat dnešek důvěřivě propadnout minulosti, která v tomto případě znamená zmizení a zapomnění; mohou ale také všechno své úsilí zaměřit na to, aby dnešek učinili trvalým, například tak, že – jako Ciceronovi Římané – „všechny plány zaměřují na věčnost“ (*O řečniku*, II, 40, str. 169) anebo si jako egyptští panovníci „staví zítřek před oči“ a „vtiskují si zájmy věčnosti do srdce“. Ten, kdo takto již „dnes“ pohlíží na „zítřek“, musí uchovávat „včerejšek“ před zmizením a snažit se jej podržet skrze vzpomínku. Ve vzpomínce se rekonstruuje minulost. A v tomto smyslu chápeme tezi o vzniku minulosti skrze to, že se k ní lidé vztahují. Oběma těmito pojmy – *kultura vzpomínání* a *vztah k minulosti* – chceme vymezit program naší studie a vyhranit se proti tomu, co bychom naopak mohli přiřadit komplexu „umění paměti“.

Aby se člověk mohl vztahovat k minulosti, musí si ji jako takovou uvědomit. To předpokládá dvojí:

- a) minulost nemůže zcela zmizet, musí o ní existovat svědectví;
- b) tato svědectví musí vykazovat charakteristickou *diferenci* vůči „dnešku“.

První podmínka je snadno pochopitelná. Druhou si můžeme nejlépe objasnit na fenoménu jazykových změn. Změna patří k přirozeným podmínkám života jazyka: všechny přirozené, živé jazyky se proměňují. Tato změna je „plíživá“, tj. mluvčí daného jazyka si ji obvykle neuvědomují, protože se odehrává v příliš pozvolných rytmech. Vědomou se stane až tehdy, když se za jistých okolností dochovají starší jazyková stadia – tj. buď jako speciální jazyk, např. v kultu, anebo jako jazyk určitých textů, které se *u doslovném znění* předávají z generace na generaci, např. sva-

tých textů – a když *diference* takto dochovaného jazykového stadia k mluvené řeči narostla dostatečně k tomu, aby si mluvčí toto stadium uvědomovali jako samostatnou řeč, a ne pouze jako variantu jazyka, který znají. Podobnou disociaci lze občas doložit již při ústním předávání, typický je ale její nástup až ve skripturálních kulturách: tehdy, když se jazyk svatých nebo klasických textů musí stát svébytnou součástí školní výuky.³

Rozdíl mezi starým a novým si ale lidé mohou uvědomit skrze mnoho dalších faktorů a na zcela jiných rovinách než té jazykové. Ke vzniku minulosti může vést každý hlubší zlom kontinuity a tradice, tehdy, když po podobném zlomu následuje snaha o nový začátek. Nové začátky, renesance či restaurace nastupují vždy ve formě opětovného obratu k minulosti. Ve stejné míře, v níž zpřístupňují, vytvářejí a rekonstruují minulost, také minulost odhalují. Lze to předvést již na příkladu nejstarší známé „renesance“ v lidských dějinách, totiž „novosumerského“ programatického navázání doby třetí urské dynastie na sumerskou tradici po akkadské mezihře sargonovských králů. Egyptologovi je samozřejmě bližší jen o něco pozdější případ Střední říše, který je významný také tím, že sám sebe uchopuje jako „renesanci“: programatické jméno, jímž zakladatel 12. dynastie Amenemhet I. oznamuje svůj vládní záměr – tj. *wmh mswt*, „Ten, který opakuje zrození“ –, znamená nic jiného než „renesance“.⁴ Králové 12. dynastie znovu vyzdvihují formy z 5. a 6. dynastie,⁵ zakládají kultu královských předchůdců,⁶ kodifikují literární předávání minulosti,⁷ v osobě Snofreva si berou za vzor krále z počátku 4. dynastie⁸ a vytvářejí tak „Starou říši“ ve smyslu minulosti, jejíž uchování v paměti je oporou společenství, legitimity, autority a důvěry. Tíž králové ve svých stavebních inskripcích projevují onen patos věčnosti, o kterém již byla řeč.

Prapůvodní formou a do jisté míry základním prožitkem onoho zlomu mezi včerejškem a dneškem, v němž vyvstává rozhodnutí mezi zmizením a uchováním, je smrt. Teprve svým koncem, svou radikální neschopností pokračovat získává život formu minulosti, na níž může kultura vzpomínání stavět. Mohli bychom zde přímo hovořit o „prapůvodní scéně“ kultury vzpomínání. Rozdíl mezi přirozeným nebo i technicky rozvinutým či implementovaným sebevzpomínáním jednotlivce, který se ve stáří

ohlíží za svým životem, a vzpomínkou, která na tento život navazuje po smrti jedince zásluhou okolního světa, zřetelně ukazuje specificky *kulturní* prvek kolektivního vzpomínání. Říkáme, že zesnulý ve vzpomínce okolního světa „žije dál“, jako kdyby se tu jednalo o takřka přirozenou následnou existenci z vlastních sil. Ve skutečnosti jde o výkon znovuoživení, za nějž zesnulý vděčí rozhodnému odhodlání skupiny neobětovat jej zmizení, nýbrž udržet ho pomocí vzpomínky jako příslušníka společenství a přijmout ho do pokračující přítomnosti.

Nejvýmluvnější ilustrací této formy kultury vzpomínání je zvyk římských patriciů uvést předky do rodinných procesí v podobě portrétů a masek (lat. *persona*: zesnulý jakožto „osoba“).⁹ Jako zvláště jedinečný se v tomto kontextu jeví egyptský zvyk budovat tuto kulturu vzpomínání, kterou může zemřelému poskytnout pouze svět pozůstalých při vědomém překlenutí zlomu způsobeného smrtí, již za života. Egyptský úředník si zakládá vlastní hrob a nechá na něj vytesat vlastní životopis, a to nikoli ve smyslu „memoárů“, nýbrž ve smyslu předem pojatého nekrologu.¹⁰ Případ vzpomínky na mrtvé jako naprosto původní a nejrozšířenější formy kultury vzpomínání zároveň ozřejmuje, že tu přicházíme do styku s fenomény, které běžným pojmem „tradice“ nelze náležitě uchopit. Pojem tradice totiž zastírá onen zlom, který vede ke vzniku minulosti, a naopak staví do popředí aspekt kontinuity, navazování a pokračování. Jistě, mnohé z toho, co tu označujeme jako *kulturu vzpomínání* nebo *kulturní paměť*, lze také pojmenovat slovy „tradice“ a „podání“. Tímto pojmem se však příslušnému fenoménu odnímá aspekt recepce, uchopení, které překračuje zlom, ale současně jeho negativní stránka zapomnění a potlačení. Potřebujeme proto koncept, který zahrnuje oba tyto aspekty. Mrtví, resp. vzpomínka na ně se „netraduje“. To, že na ně vzpomínáme, je záležitost afektivní vazby, kulturní formace a vědomého vztahu k minulosti, který překonává zlom způsobený smrtí. Tyto elementy vyhraňují to, co nazýváme kulturní pamětí, a vyzvedávají ji nad záležitosti pouhého předávání.

I. Společenská konstrukce minulosti: Maurice Halbwachs

Ve dvacátých letech předložil francouzský sociolog Maurice Halbwachs svůj pojem „mémoire collective“, který rozvinul především ve třech knihách: *Společenské rámce paměti* (1925, v dalším vyd. 1985a),¹¹ *Legendární topografie evangelii ve Svaté zemi. Studie o kolektivní paměti* (v dalším vyd. 1941) a *Kolektivní paměť* (1950, vydáno z pozůstalosti, která z valné části pochází ze třicátých let; v dalším vyd. 1985b).¹² Halbwachs studoval na lyceu Jindřicha IV. u Bergsona, v jehož filozofii zaujímá téma paměti ústřední místo (Henri Bergson, 1896), a na univerzitě u Durkheima, jehož pojem kolektivního vědomí mu poskytl základy pro jeho snahu překonat bergsonovský subjektivismus a interpretovat paměť jako společenský fenomén. Halbwachs si osvojil sociologii nejprve ve Štrasburku a poté na Sorbonně. V roce 1944, kdy byl zároveň povolán na Collège de France, ho Němci deportovali a 16. března 1945 zahynul v koncentračním táboře Buchenwald.¹³

1. Individuální a kolektivní paměť

Ústřední teze, kterou Halbwachs zastává ve všech svých dílech, se týká společenské podmíněnosti paměti. Halbwachs plně odhlíží od tělesné báze paměti,¹⁴ tj. té, kterou popisuje neurologie a fyziologie mozku, a vytyčuje místo toho společenské referenční rámce, bez nichž se nemůže ustavit a uchovat žádná individuální paměť. „Neexistuje žádná paměť vně oněch referenčních rámců, jichž využívají lidé žijící ve společnosti, aby fixovali a znovu nacházeli své vzpomínky.“ (1985a, str. 121) Individuum vyrůstající v naprosté osamělosti – tvrdí Halbwachs, i když nikdy ne takto jasně – by nemělo žádnou paměť. Paměť v člověku narůstá teprve v průběhu jeho socializace. Tím, kdo „má“ paměť, je sice vždy jednotlivec, avšak jeho paměť získává tvar v kolektivu. Výraz „kolektivní paměť“ proto nesmíme chápat metaforicky. Kolektivy sice „nemají“ žádnou paměť, avšak určují paměť svých příslušníků. Vzpomínky, a to i osobní, vznikají pouze díky komunikaci a interakci v rámci společenských skupin. Pamatujeme si nejen to, co se dozvídáme o jiných, ale také to, co nám druzí vyprávě-

jí, co nám potvrdí a reflektivně přijmou jako významné. Naše prožívání se ale především odehrává již ve vztahu ke druhým, v kontextu společensky předem daných rámců významu, neboť „není vzpomínky bez vjemu“ (1985a, str. 364).

Pojem „společenských rámců“ („cadres sociaux“), který Halbwachs zavedl, se pozoruhodně shoduje s teorií „rámcové analýzy“ (*frame analysis*), kterou rozvinul Erving Goffman a která zkoumá společensky předem vytyčenou strukturu, resp. „organizaci“ všední zkušenosti (Goffman, 1977). Tím, co podniká Halbwachs (1985a), je „rámcová analýza“ vzpomínání v analogii ke Goffmanově rámcové analýze zakoušení, a to s použitím stejné terminologie. Ony „cadres“, které podle Halbwachse ustavují a ustalují vzpomínku, totiž odpovídají Goffmanovým „frames“, které zajišťují organizaci všední zkušenosti. Halbwachs zašel tak daleko, že kolektiv postuloval jako subjekt paměti a vzpomínky a razil pojmy typu „skupinová paměť“ a „paměť národa“, v nichž se pojem paměti přesouvá do oblasti metafor.¹⁵ Není třeba, abychom ho v tom následovali; subjektem paměti a vzpomínání je pro nás vždy jednotlivý člověk, avšak je jím v závislosti na „rámcích“, které zajišťují organizaci jeho vzpomínky. Přednost této teorie tkví v tom, že zároveň se vzpomínáním dokáže vysvětlit i zapomnění. Pokud si je člověk – a tedy společnost – schopen uvědomit pouze to, co lze zrekonstruovat jako minulost uvnitř referenčního rámce dané přítomnosti, pak v zapomnění upadá právě to, co v podobné přítomnosti nenachází žádný referenční rámec.¹⁶

Jinými slovy, individuální paměť se u určité osoby utváří díky její účasti na komunikativních procesech. Je funkcí vázanou na začlenění jednotlivce do rozmanitých společenských skupin, rodinou počínaje a společenstvím náboženským nebo národním konče. Paměť žije a uchovává se v komunikaci; pokud se komunikace přeruší, resp. pokud zmizí anebo se změní referenční rámce komunikované skutečnosti, vede to k zapomnění.¹⁷ Vzpomínáme si jen na to, o čem komunikujeme a co můžeme lokalizovat v referenčním rámci kolektivní paměti (1985a, kap. 4: „Lokalizace vzpomínek“). Z perspektivy individua paměť vystupuje jako aglomerát, který vzniká z účasti jedince na pluralitě skupinových paměti; z perspektivy skupiny se jeví jako otázka distribuce, jako vědění, které skupina rozdílí uvnitř sebe, tj. mezi své členy. Vzpo-

mínky vždy vytvářejí „nezávislý systém“, jehož prvky se navzájem podporují a určují, a to jak v individuui, tak v rámci skupiny. Pro Halbwachse je proto důležité odlišovat individuální a kolektivní paměť, i když je individuální paměť vždy již společenským fenoménem. Zůstává individuální ve smyslu vždy jedinečného spojení kolektivních pamětí jakožto místa různých kolektivních pamětí, které jsou vázány na skupiny a mezi nimiž vždy existuje specifické propojení (1985b, str. 127). Přísně vzato jsou individuální pouze počítky, nikoli vzpomínky, neboť „počítky jsou těsně spjaty s naším tělem“, zatímco vzpomínky nutně „pocházejí z myšlení různých skupin, k nimž se připojujeme“.

2. Figury vzpomínání

Myšlení může probíhat abstraktně, ale vzpomínání postupuje konkrétně. Ideje se musí nejdříve stát názornými, a teprve pak si mohou zjednat přístup do paměti jako předměty. Dochází přitom k neodlučnému propojení pojmu a obrazu. „Má-li se ta či ona pravda usadit ve vzpomínce skupiny, musí se zpodobnit v konkrétní formě události, osoby či místa“. (1941, str. 157) Také opačně ale platí, že pokud má nějaká událost nadále žít ve skupinové paměti, musí se nasýtit plností smyslu určité významné pravdy. „Každá osobnost a každý historický fakt se již při vstupu do této paměti transponuje v nauku, pojem či symbol; získává smysl a stává se prvkem v ideové soustavě společnosti.“ (1985a, str. 389n.) Z této vzájemné souhry pojmů a zkušenostních dat¹⁸ vzniká to, co nazýváme *figury vzpomínání*.¹⁹ Jejich specifičnost lze vymezit třemi rysy: konkrétním vztahem k času a prostoru, konkrétním vztahem k určité skupině a rekonstruktivitou jako svébytným postupem.

a) Vztah k prostoru a času

Figury vzpomínání si žádají substancionalizaci v určitém prostoru a aktualizaci v určitém čase; jsou tedy vždy prostorově a časově konkrétní, i když ne vždy v geografickém nebo historickém smyslu. Odkázanost kolektivní paměti na konkrétní orientaci vytváří krystalizační body. Vzpomínkové obsahy jsou časové jak sepětím

s pra-věkými nebo jedinečnými událostmi, tak periodickým rytmem vzpomínkového vztahu. Například kalendář svátků zrcadlí kolektivně *prožívaný čas* – ať už se podle příslušnosti k té či oné skupině jedná o čas občanský nebo církevní, rolnický nebo vojenský. Tomu odpovídající zakotvení vzpomínky nacházíme v *prožívaném prostoru*. Čím je dům pro rodinu, tím je vesnice a údolí pro rolnické, města pro občanské a kraj pro krajanské společenství: toto vše jsou prostorové rámce vzpomínky, které vzpomínka i v jejich nepřítomnosti (a právě během ní) uchovává jako „vlast“. K prostoru patří také svět věcí, který obklopuje dané já a patří k němu, jeho „entourage matériel“ (materiální okolí), náleží mu jako opora a nositel jeho svébytnosti. I tento svět věcí – nástroje, nábytek, místnosti a jejich specifické uspořádání, „nabízející nám obraz trvalosti a stability“ (1985b, str. 130)²⁰ – je společensky formován: jeho hodnota a cena, jeho statutárně symbolický význam jsou společenská fakta (Appadurai, 1986). Tento sklon k lokalizaci vykazují všechny druhy společenství. Každá skupina, která se jako taková chce zkonsolidovat, se snaží vytvořit si a zajistit místa, která neslouží pouze jako scény pro jejich formy interakce, nýbrž poskytují symboly její identity a zachytné body jejího vzpomínání. Paměť potřebuje místa; má tendenci přejít do prostoru.²¹ Halbwachs tento bod doložil příkladem „legendární topografie Svaté země“; k jeho dílu s tímto názvem se ještě vrátíme v jiné souvislosti. Mezi skupinami a prostorem vládne symbolické společenství podstaty, jehož se skupina přidržuje i tehdy, když je od svého prostoru oddělena, pomocí symbolické reprodukce svatých míst.

b) Vztah ke skupině

Kolektivní paměť je spjata se svými nositeli a není libovolně přenosná. Kdokoli se na ní podílí, dosvědčuje tím svou náležitost ke skupině. Není tedy konkrétní pouze v prostoru a v čase, ale je též, lze-li to tak říci, *konkrétní co do identity*. To znamená, že se výlučně vztahuje ke stanovisku určité skutečné a živoucí skupiny. Prostorové a časové pojmy kolektivní paměti se nacházejí v živoucím sepětí s komunikačními formami příslušné skupiny, přičemž toto sepětí je afektivní a hodnotové. Proto vystupují jako

vlast a jako životní historie, obdařené vrcholným smyslem a významem pro obraz skupiny o ní samé a pro její cíle. Figury vzpomínání „jsou zároveň vzory, příklady a jakési poučky. Přichází v nich ke slovu všeobecný postoj skupiny; nereprodukuje pouze její minulost, nýbrž definují její esenci, její vlastnosti a slabiny.“ (1985a, str. 209n.) Souvislost kolektivní paměti, skupinového sebezobrazení a společenské funkce Halbwachs objasňuje na příkladu hierarchie středověkého feudálního systému. Jeho soustava erbů a titulů symbolizuje nárok na práva a výsady. Postavení určité rodiny je v tomto kontextu z převážné míry „určováno tím, co ona sama a ostatní rodiny vědí o své minulosti“ (1985a, str. 308). Muselo se zde „apelovat na paměť společnosti, aby se našla poslušnost, která se bude později vyžadovat s poukazem na užitečnost odvedených služeb anebo kompetenci úředníků a funkcionářů“ (1985a, str. 94).

Společenská skupina, která se ustavuje jako společenství vzpomínky, si uchovává svoji minulost především ze dvou hledisek: z hlediska svébytnosti a z hlediska trvání. V obraze, který si o sobě sama vytváří, se zdůrazňuje odlišnost navenek, zatímco vnitřní rozdíly se naopak zastírají. Navíc si taková skupina vytváří „vědomí o své identitě v průběhu času“, takže fakta uchovávaná ve vzpomínce se obvykle vybírají a perspektivizují s ohledem na vztahy korespondence, podobnosti a kontinuity. V okamžiku, kdy by si skupina uvědomila nějaký rozhodující zlom, by přestala existovat jakožto skupina a uvolnila by místo jiné. Jelikož ale každá skupina usiluje o vlastní trvání, má sklon podle možností zastíňovat proměny a vnímat dějiny jako nezměněné trvání.

c) Rekonstruktivita

Se vztažeností ke skupině velmi těsně souvisí další rys kolektivní paměti – její rekonstruktivita. Tím míníme to, že žádná paměť neuchovává minulost jako takovou, nýbrž z uplynulé doby v ní zůstává jen to, „co může společnost v dané epoše zrekonstruovat příslušným referenčním rámcem“ (1985a, str. 390). Řečeno s filozofem Hansem Blumenbergem, neexistují žádná „ryzí fakta vzpomínky“.

Originalitu a mnohostrannost Halbwachsova myšlení nejpůso-

bivěji dokládá skutečnost, že tuto tezi jakožto filozof a sociolog předvedl na tak odlehlém materiálu, jakým jsou dějiny křesťanských svatých míst v Palestině. Křesťanská topografie představuje čistou fikci. Svatá místa nepřipomínají fakta zjištěná skrze dobová svědectví, nýbrž ideje víry, které se v nich „dodatečně“ zakořeňují (1941, str. 157). Autentická kolektivní paměť společenství učedníků – dnes bychom mluvili o „Ježíšově hnutí“ (Theissen, 1977) – jakožto „communité affective“, spočívající na živoucím kontaktu, se s typickou selektivitou afektivního pohnutí omezila na mistrovy promluvy, podobenství, výroky a poučky. Biografické rozvedení vzpomínkového obrazu začíná až později, poté, co vyprchala naléhavá apokalyptická očekávání. Tehdy bylo nutno zapamatované promluvy začlenit do životopisných epizod a umístit v prostoru a čase. Žádná místa, na kterých by se vzpomínka sama o sobě uchovávala, neexistovala; proto byla vzpomínka dodatečně, kolem roku 100 n. l., znalci galilejského místopisu spjata s lokalitami. Nástupem Pavla se ale těžiště vzpomínky přesouvá z Galileje do Jeruzaléma. Zde neexistují vůbec žádné „autentické vzpomínky“, neboť soudní proces s Kristem a jeho poprava se odehrály v nepřítomnosti učedníků. Jeruzalém se dostává do centra, protože se změnou teologického ohniska se život Ježíšův rekonstruuje na základě utrpení a zmrtvýchvstání jakožto rozhodujících událostí a celé působení v Galileji ustupuje do pozadí coby přípravná, předcházející historie.

Novou myšlenkou, která se prosazuje jako závazná na nikajském koncilu, je očista světa od hříchu skrze obětní smrt Boha, který se stal člověkem. Tato idea získává memorovatelnou podobu, jakožto pašijní historie se stává „figurou vzpomínání“. Vzpomínka na Ježíše se rekonstruuje na základě kříže a zmrtvýchvstání, Jeruzalém se buduje jako komemorativní prostor. Tato nová nauka a nová vzpomínka na Ježíše, která ji ztělesňuje, se konkretizuje v určitém „système de localisation“, který jí v kostelích, kaplích, na svatých místech, pamětních deskách, poutních horách atd. dává záchytný bod v prostoru; on sám pak – na způsob palimpsestu – slouží za základ nástavbě a rozšíření v podobě pozdějších lokalizačních systémů, v nichž docházejí výrazu proměny křesťanského učení.

Paměť si tedy počíná rekonstruktivně. Minulost se v ní neucho-

vává jako taková, nýbrž je soustavně reorganizována proměňujícími se referenčními rámci postupující přítomnosti. I novum se může objevit pouze ve formě rekonstruované minulosti. Místo jedné tradice lze vzít pouze jinou tradici, místo jedné minulosti jinou (1985a, str. 385). Nelze tvrdit, že by společnost přejímala nové ideje a stavěla je na místo své minulosti: pouze přejímá minulost jiné skupiny než té, která byla doposud určující. „V tomto smyslu neexistují žádné společenské ideje, které by zároveň nebyly vzpomínkou společnosti.“ (1985a, str. 389) Kolektivní paměť tedy operuje v obou směrech, zpětně i vpřed. Paměť rekonstruuje minulost, ale kromě toho také zajišťuje organizaci toho, jak zakoušíme přítomnost a budoucnost. Nemělo by tedy smysl stavět proti „principu vzpomínky“ jakýsi „princip naděje“: oba se navzájem podmiňují, jeden bez druhého není myslitelný (Ritschl, 1967).

3. Paměť versus historie

Halbwachs zastává názor, že ta či ona skupina si svou minulost činí přítomnou ve formě, z níž je vyřazena jakákoli změna. Nabízí se tu myšlenka na charakteristiku oněch společností, které Claude Lévi-Strauss nazval „chladnými“.²² Odstranění proměnlivosti hraje u Halbwachsovy kolektivní paměti vskutku roli natolik ústřední, že proti ní může jako opačný pojem kauzálně klást „dějiny“. „Dějiny“ podle Halbwachse jdou v opačném směru než kolektivní paměť: jestliže ta pohlíží pouze na podobnosti a návaznosti, pak ony vnímají pouze rozdíly a přeryvy. Zatímco kolektivní paměť pohlíží na skupinu „zevnitř“ a snaží se ukázat jí takový obraz její minulosti, v němž se může poznat ve všech svých stadiích a v němž jsou proto vymazány všechny hlubší změny, „dějiny“ naopak ze svého zpodobnění odstraňují tyto nehybné doby jako „prázdné“ intervaly a přisuzují platnost historického faktu pouze tomu, co jakožto proces nebo událost vykazuje změnu. Zatímco ale skupinová paměť, jak jsme již zmínili, zdůrazňuje odlišnost vlastních dějin a v nich založenou svébytnost oproti všem ostatním skupinovým pamětím, pak dějiny všechny podobné rozdíly nivelizují a reorganizují svá fakta v naprosto homogenním historickém prostoru, v němž nic není jedinečné, nýbrž všechno je srovnatelné se vším, každou jednotlivou historii lze svázat s ji-

nou a především je všechno stejně významné a důležité.²³ Existuje totiž sice množství kolektivních pamětí, ale pouze jedna historie, která vyškrtla jakékoli spojení se skupinou, identitou nebo specifickým hlediskem a rekonstruuje minulost v „identitně abstraktním“ zpodobnění, v němž má všechno – jak říká Ranke – „stejně blízko k Bohu“ díky „nezávislosti na každém skupinovém soudu“, který vždy získává profil k sobě vztážené stranickosti. Historik, který je podobných loajalit a vlivů prost, má naopak „sklon k objektivitě a nestrannosti“ (1985b, str. 74).²⁴

Historie proto podle Halbwachse není typem paměti, protože univerzální paměť neexistuje. Paměť je vždy kolektivní, tj. skupinově specifická, „identitně konkrétní“: „Každá kolektivní paměť má za nositele skupinu omezenou v prostoru a čase. Celkový souhrn událostí lze shromáždit do jediného zpodobnění pouze za té podmínky, že je odloučíme od paměti skupin, které na ně uchovaly vzpomínku, že zrušíme vazby, jimiž byly spjaty s duchovním životem různých společenských milieu, ve kterých se odehrály, že z nich nezachováme nic jiného než chronologické a prostorové schéma.“ (1985b, str. 75)

Na jedné straně stojí mnohost dějin, do nichž pluralita skupin vkládá své vzpomínky a svůj obraz sebe samých, na druhé straně jediné dějiny, do nichž historikové ukládají fakta vyvozená z mnohosti dějin. Avšak tato fakta jsou prázdné abstrakce, které pro nikoho nic neznamenají a na které si nikdo nevzpomíná, abstrakce očištěné od jakéhokoli vztahu k identitě a vzpomínání. Abstraktní je především čas, do kterého filozofie vřazuje svá data. Historický čas je „durée artificielle“ (umělé trvání), které žádná skupina neprožívá a neuchováva ve vzpomínce jako „durée“. Podle Halbwachse se proto nachází za hranicemi skutečnosti. Je to nefunkční artefakt, odpoutaný od vazeb a sepětí, která vytvářejí život, a to život společnosti v konkrétním prostoru a čase.

Mezi pamětí a dějinami panuje z Halbwachsova pohledu vztah následnosti. Tam, kde už nikdo nevzpomíná na minulost, tj. nežije ji, nastupují dějiny. „Obecně vzato dějiny začínají až tam, kde přestává tradice a rozpadá se společenská paměť.“ Doména historika začíná tam, kde již minulost není „obývána“, tj. kde si na ni již nečiní nárok kolektivní paměť živoucích skupin. „Pravou minulostí je pro historii to, co již není zahrnuté v oné oblasti, v níž

se ještě šíří myšlení skutečných skupin. Zdá se, že historie musí čekat, až staré skupiny zmizí, až zaniknou jejich myšlenky a jejich paměť, aby se pak mohla začít věnovat ustavování obrazu a sledu faktů, které už dokáže uchovat jen ona.“ (1985b, str. 103)²⁵

Podle Halbwachse se ale kolektivní paměť nevymezuje jen vůči dějinám, ale také vůči oné organizované a objektivované formě vzpomínky, již shrnuje pojmem „tradice“. Tradice pro něj není formou, nýbrž deformací vzpomínky. V tomto bodě se od Halbwachse musíme odchýlit. Přechody mezi „mémoire“ a „tradition“ mohou být tak plynulé, že nám nepřipadá smysluplné zavádět zde příliš ostrá pojmová rozlišení. Používáme proto pojem (kolektivní) paměti jako nadřazený pojem, v jehož rámci rozlišujeme mezi „komunikativní“ a „kulturní“ paměti. Tuto distinkci vysvětlíme ve druhém oddíle, kde se také vrátíme k Halbwachsovu pojmu tradice.

4. Shrnutí

Je jistou ironií osudu, že hlavní teoretik společenské paměti propadl skoro úplnému zapomnění.²⁶ Samotné Halbwachsovo jméno sice již vstoupilo do širšího povědomí, avšak o jeho díle totéž říci nelze. Myšlenkám Maurice Halbwachse jsme tu vyhradili důležité místo, ovšem neopomíjíme tak ani četné slabiny, které retrospektivně nutně též vycházejí najevo. Halbwachsovi například schází pojmová přesnost, která by jeho podněty teprve učinila skutečně přenosnými.²⁷ Dále nás dnes musí zarazit, že nebere systematicky v potaz a dokonce nikde nepromýšlí roli, kterou v ustavení kolektivní vzpomínky hraje právě písmo. Do značné míry je stále uhranut bergsonovskými zaříkadly typu „život“ a „skutečnost“. Spolu s mnoha současníky ho fascinovala možnost takové sociologie, která by pronikla tajemstvím živoucí souvislosti s prožívaným časem, „temps vécu“ (v protikladu k „temps conçu“ a „durée artificielle“).

To vše nám samozřejmě připomene Nietzscheho. Tím překvapivější je zjištění, že toto jméno se u Halbwachse objevuje jen velmi vzácně (např. ve zcela jiném kontextu 1985a, str. 297). Oproti Nietzscheovi však Halbwachs není kritikem kultury. Pokud něco překračuje rámec organické životní souvislosti, nezahrnuje

to ihned urážkami jako nefunkční, ne-li dokonce životu nepřátelský artefakt. Jeho zájem zůstává v rovině analýzy. Základními strukturami kolektivní vzpomínky se zabývá především jako sociopsycholog. Jeho přelomový objev kolektivní paměti se opírá o korespondenci mezi pamětí a skupinou. Rozmanitými příklady ilustruje vzájemné nerozlučné spojení a podmíněnost skupinové vzpomínky a skupinové identity. (Pojmu identity Halbwachs užívá jen zřídka a pojem „identity my“, jak jej rozvinul Georges Gurvitch, se kterým v Paříži v průběhu třicátých a čtyřicátých let úzce spolupracoval, se u něho neobjevuje vůbec. Obsah těchto pojmů je u něho ovšem všudypřítomný.)

Halbwachs se jakožto sociopsycholog zastavil na hranici skupiny a nepouštěl se do žádného zevšeobecnění své teorie paměti směrem k teorii kultury. Také perspektiva kulturní evoluce u něj zůstává suspendována. Přesto platí, že základní struktury, které popsal, si uchovávají fundamentální úlohu také právě pro analýzu kultury: do značné míry je lze přece vztáhnout na mechanismy kulturního přenosu. Samozřejmě přitom bude nutné přesněji rozpracovat přechod od prožívané, komunikativně sdílené vzpomínky ke vzpomínce institucionalizované a komemoratивно uchovávané, což si také vynutí explikaci (r)evolučního vynálezu písma.

Sám Halbwachs by možná v přechodu ke kultuře jakožto vysoce komplexnímu systému, který zahrnuje mnoho pamětí a mnoho skupin, viděl nelegitímní překrok k metaforičnosti. Možná si ale rozšíření svých sociopsychologických poznatků na prostor kulturologie a teorie kultury vyhrazoval jako téma pozdějších prací. Nezapomínejme, že z jeho plánu zůstal pouhý fragment (souhrnné hlavní dílo vydala z pozůstalosti jeho dcera Jeanne Alexandre) a za jeho poslední spis tak musíme v tomto kontextu považovat knihu o legendární topografii Svaté země, která se podobného rozšíření ujímá.

Halbwachsovi se nejostřeji vytýká využití pojmu paměti pro sociopsychologické fenomény a odmítá se jako nepřipustná „individuální metaforika“; ta prý zakrývá „onen zvláštní způsob, jímž se minulost vyskytuje v lidské kultuře a komunikaci“.²⁸ U Halbwachse ale pojem kolektivní paměti právě *není* metaforou; snaží se totiž vykázat, že i individuální vzpomínky představují

společenský fenomén. Fakt, že paměti mohou disponovat pouze jedinci díky své nervové výbavě, nic nemění na závislosti těchto individuálních pamětí na společenském „rámci“. Takový pojem kolektivity nesmíme zaměňovat s teoriemi kolektivního nevědomí, například v Jungově nauce o archetypech, která se od Halbwachsovy teorie paměti diametrálně liší. Podle Junga je totiž kolektivní paměť 1) biologicky dědičná a 2) „mimoděčná“ („mémoire involontaire“), takže dochází výrazu např. ve snech, zatímco Halbwachs se zdržuje výlučně v oblasti toho, co lze šířit v komunikaci (oproti tomu, co se biologicky dědí), a ve sféře „mémoire volontaire“. Zvláštní podoby komunikativního a kulturního přítomnosti paměti podle našeho názoru zastírá nikoli sociálně konstruktivistické rozšíření, nýbrž naopak individuálněpsychologické zúžení pojmu paměti. Skupiny „obývají“ svoji minulost stejně jako jednotlivci a vytvářejí si z ní prvky svého sebeobrazu. Poháry, diplomy a medaile zdobí klubovou místnost sportovního sdružení právě tak jako vitrínu jednotlivého sportovce – a nazývat jedno „tradicí“ a druhé „paměť“ má pramálo smyslu.

Od Halbwachse chceme převzít určité pojetí minulosti, jež lze nazvat „sociálně konstruktivistickým“. To, co Peter L. Berger a Thomas Luckmann předvedli pro celek skutečnosti, hlásal Halbwachs o čtyřicet let dříve pro minulost: jedná se o společenský konstrukt, jehož podoba se odvíjí z potřeb smyslu a z referenčního rámce příslušné přítomnosti. Minulost nevzniká přirozeným růstem: je to kulturní výtvar.

II. Formy kolektivního vzpomínání: komunikativní a kulturní paměť

1. „The floating gap“: dva modi memorandi

Ve své knize *Orální tradice jako dějiny*²⁹ z roku 1985 popisuje etnolog Jan Vansina následující fenomén nepísemné vzpomínky na dějiny, který je zároveň svérázný i typický:

„Zprávy o původu jsou u skupin i jednotlivců vcelku různorodými projevy téhož procesu [totiž „dynamického procesu ústního podání“, J. A.] v různých stádiích. Když vezmeme souhrnně

celý korpus těchto zpráv, obvykle objevíme trojčlenný celek. Pro nejnovější minulost tu jsou bohaté informace, které se stávají tím vzácnějšími, čím více postupujeme do minulosti. U dřívějších dob odhalíme buď mezeru, anebo pár zdráhavě pronesených jmen. Narážíme tu na proluku ve zprávách, kterou nazývám plynoucí proluka' [*the floating gap*]. Naproti tomu u ještě starších období narazíme opět na množství informací a dostáváme se do styku s tradovanými zprávami o původu. Lidé z příslušného společenství si tuto mezeru často neuvědomují, avšak badatel ji nemůže přehlédnout. Často, zvláště v genealogiích, na sebe nejnovější minulost a čas původu navazují v odstupe jediné generace. [...] Historické vědomí pracuje pouze na dvou rovinách: rovině doby původu a rovině nejnovější minulosti. Jelikož se hranice mezi nimi s postupem generací přesouvá, nazval jsem mezeru, která zeje mezi oběma rovinami, „the floating gap“. U kmene Tio v Kongu se v roce 1880 tato mezera nacházela v období kolem roku 1800, zatímco v roce 1960 se přesunula do roku 1880.“³⁰

Vansinova „floating gap“ je dobře známa všem historikům, kteří mají co do činění s tradicemi, v nichž nosnou úlohu hraje ústní podání.³¹ Jedná se o fenomén takzvaných „temných dob“ (*dark ages*), známý především ze starořeckých zpráv. Řecká mytologie vrhá jasné, i když přísně vzato nikoli historiografické světlo na hrdinskou dobu mykénské kultury, kterou archeologové klasifikují jako „pozdně helladskou“. Řecká historiografie klasické doby se vrací právě o oněch 80–100 let, která Vansina označuje slovy „nedávná minulost“ (*recent past*) a pro něž je typické, že je paměť současníka může obsáhnout na základě vlastní zkušenosti a informací získaných z doslechu. Hérodotos začíná své dějiny Kroisem, „mužem, o němž s jistotou vím, že začal s nepřátelskými skutky proti Hellénům“; tím přesně vyznačuje horizont vzpomínky potvrzené dobovými svědky.³² V mezidobí zeje ona „floating gap“, kterou archeologové označují jako „dark age“ a kterou lze na základě vykopávek vymezit lety 1100–800 př. n. l. Pojem „dark age“ je ovšem utvořen z hlediska badatele. Nám jde naopak s termínem „paměť“ především o vnitřní perspektivu příslušných společností – což je rozlišení, které u Vansiny hraje jen podružnou roli.

Zde se ukazuje, že o jakékoli plynoucí nebo pevné proluce vů-

bec nemůže být řeč. V kulturní paměti skupiny na sebe obě roviny minulosti plynule navazují. To se zvláště jasně projevuje na nejtypičtější a nejpůvodnější formě kulturní mnemotechniky, totiž na genealogiích, k nimž poukazuje i Vansina. Zesnulý historik starověku Fritz Schachermeyr ve svém posledním díle *Řecká vzpomínka* (1984) prozkoumal genealogie řeckých šlechtických rodů a narazil na stejnou strukturu,³³ kterou Vansina objevil u afrických i jiných kmenových společností. Podobně se vyjadřuje Keith Thomas o Anglii raného novověku: „Nesčetné rodokmeny přeskočily od mytických předků přímo k moderně; jak se vyjádřil jeden antikvář, byly jako hlava a nohy bez těla, jako dva konce bez prostředku.“³⁴ Genealogie poskytuje formu, jak překlenout mezeru mezi přítomností a časem původu a legitimizovat určité současné uspořádání, určitý současný nárok tím, že jej těsně a hladce spojí s původním stavem. To ale neznamená, že by mezi oběma časy, které jsou takto provázány, nebyl žádný kategoriální rozdíl. Oba minulostní rejstříky, oba „konce bez prostředku“ odpovídají dvěma paměťovým rámcům, které se od sebe v klíčových ohledech liší. Ty nazýváme *komunikativní a kulturní paměť*.³⁵

Komunikativní paměť zahrnuje vzpomínky, které se vztahují k nedávné minulosti. Právě tyto vzpomínky člověk sdílí se svými současníky. Typickým případem je generační paměť. Tato paměť se historicky rozvíjí u určité skupiny, vzniká v čase a s časem také zaniká, anebo přesněji – zaniká se svými nositeli. Když nositelé, kteří ji ztělesňovali, zemřou, ustoupí tato paměť paměti jiné, nové. Tento prostor vzpomínky, tvořený výlučně osobně zaručenou a sdělovanou zkušeností, biblicky odpovídá oněm třem až čtyřem pokolením, která musí například odpykat vinu. Římané pro ně razili pojem „saeculum“, čímž rozuměli hranici vytyčenou úmrtím posledního příslušníka určité generace (a nositele jejích specifických vzpomínek). Tacitus se při popisu roku 22 zmiňuje o úmrtí posledního dobového svědka, který ještě zažil republiku.³⁶ Zdá se, že kritický práh tu tvoří polovina mezní hodnoty osmdesáti let, tj. 40 roků. K tomu se ještě vrátíme v páté kapitole v souvislosti s Deuteronomiem. Po čtyřiceti letech opouštějí doboví svědci, kteří jako dospělí zažili určitou významnou událost, profesní život, zaměřený především na budoucnost, a vstupují do stáří, v němž se rozvíjí vzpomínání a spolu s ním touha po fi-

xaci a předání. V této situaci se asi před deseti lety ocitla ona generace, pro niž Hitlerovo pronásledování a vybičení Židů představuje osobní traumatickou zkušenost. To, co je dnes ještě živoucí vzpomínkou, se bude zítra šířit pouze prostřednictvím médií. Tento přechod přichází ke slovu již nyní v nárůstu písemné vzpomínkové aktivity dotčených, jakož i v intenzivní shromažďovací práci archivářů. Také zde vyznačuje čtyřicet let, k nimž poukazuje již Deuteronomium, důležitý předěl. Přesně čtyřicet let po skončení války, 8. května 1985, uvedl Richard von Weizsäcker svým vzpomínkovým projevem, který přednesl v německém parlamentu, do chodu proces vzpomínky, jenž o rok později vedl ke krizi známé pod označením „spor historiků“.

Tento bezprostřední zkušenostní horizont nyní představuje předmět „orální historie“, odnože historického bádání, které se neopírá – jak je to obvyklé – o písemná svědectví, nýbrž výlučně o vzpomínky získané při ústních rozhovorech. Historický obraz, který se v těchto vzpomínkách a vyprávěních vytváří, podává „dějiny všedního dne“, jakési „dějiny zdola“. Veškerá zkoumání „orální historie“ potvrzují, že ani ve skripturálních společnostech nepřesahuje živoucí vzpomínka interval osmdesáti let (Niethammer, 1985). Po něm – za hranicí „plynoucí proluky“ – pak namísto mýtů o původu následují data z učebnic a památníků, tj. oficiální podání dějin.

Jedná se tu o dvě modalit vzpomínání, o dvě funkce vzpomínky a minulosti, dva „uses of the past“, které je nutno pečlivě odlišit, i když se v realitě dané historické kultury vždy v mnoha ohledech prostupují. Kolektivní paměť působí bimodálně: v modalitě *fundující vzpomínky*, která se vztahuje k počátkům, a v modalitě *biografické vzpomínky*, která se váže k vlastním zkušenostem a jejich rámcovým podmínkám, k „recent past“. Modus zakládající vzpomínky pracuje vždy, i ve společnostech bez písma, s ustálenými objektivacemi jazykové i nejazykové povahy v podobě rituálů, tanců, mýtů, vzorců, oděvů, ozdob, tetování, cest, památníků, krajin atd., všemožných znakových soustav, které lze na základě jejich mnemotechnické funkce (tj. toho, že skýtají oporu vzpomínce a identity) zařadit pod souhrnný pojem „memoria“. Modus biografické vzpomínky se naopak vždy, i ve skripturálních společnostech, opírá o společenskou interakci.

Fundující vzpomínka se vždy tvoří spíše aktem konstituce než přirozeným růstem (a v důsledku své zakotvenosti v ustálených formách se vštěpuje jakoby uměle), u biografické vzpomínky se věc má právě naopak. Kulturní paměť, na rozdíl od komunikativní, je záležitost institucionalizované mnemotechniky.

Kulturní paměť se zaměřuje na fixní body v minulosti. Ani v ní se nemůže uchovat minulost jako taková. Minulost se tu „sráží“ do symbolických figur, na nichž se zachytávají vzpomínky. Životy otců, exodus, putování pouští, získání země či vyhnanství jsou takovými vzpomínkovými figurami, jimiž se liturgicky prochází při slavnostech a které osvětlují příslušnou současnou situaci. Také mýty jsou vzpomínkovými figurami; rozdíl mezi mýtem a dějinami tu je vedlejší. Pro kulturní paměť je podstatná historie vzpomínky, nikoli historie faktická. Lze také říci, že v kulturní paměti se faktická historie mění v historii vzpomínanou, tedy v mýtus. Mýtus je fundující historie, je to historie, která se vypráví, aby se současnost projasnila z hlediska počátku. Exodus je – zcela nezávisle na problému své historicity – zakládajícím mýtem Izraele: takto se slaví ve svátku Pesach a jako takový patří do kulturní paměti národa. Vzpomínkou se z dějin stává mýtus. Tím nepozbývá na skutečnosti, právě naopak – získává realitu ve smyslu trvalého normativního a formativního působení.

Naše příklady ukázaly, že kulturní vzpomínka vykazuje rys sakrality. Vzpomínkové figury mají určitý náboženský smysl a jejich zpřítomnění ve vzpomínce má často charakter slavnosti. Svátek – vedle mnoha jiných funkcí – slouží také ke zpřítomnění fundující minulosti, přičemž vztahem k minulosti se zakládá identita vzpomínající skupiny. Vzpomínkou na své dějiny a zpřítomněním fundujících vzpomínkových figur si skupina zajišťuje svou identitu. Nemíníme tu žádnou všední identitu. Kolektivní identity v sobě mají cosi slavnostního, nevšedního. V jistém smyslu jsou „v nadživotní velikosti“, překračují horizont každodennosti a vytvářejí předmět ceremoniální, všednosti se vymykající komunikace. Tato obřadnost komunikace jako taková je aktem utváření. Rozvíjí se utvářením vzpomínky, která se zhmotní v textech, tancích, obrazech a rituálech. Polaritu mezi komunikativní a kulturní paměti bychom tedy mohli postavit naroveň protikladu všedního dne a svátku a přímo hovořit o všední a sváteční paměti.

Tak daleko však nechceme zacházet. Ke vztahu kulturní paměti a svatosti se ještě vrátíme.

Polarita mezi komunikativní a kulturní vzpomínkou se projevuje také sociologicky, totiž v tom, co nazýváme *struktura participace*. U obou forem kolektivní vzpomínky se liší právě tak jako jejich časová struktura. Podíl skupiny na komunikativní paměti je difuzní: jedni sice vědí více než jiní a paměť starých sahá dále než paměť mladých, avšak ve sféře tohoto neformálního podání nenalezneme žádné specialisty a experty, i když si někteří jedinci vzpomínají více a lépe než jiní. Vědění, o které tu jde, se získává zároveň s ovládnutím jazyka a každodenní komunikace. Každý se tu považuje za stejně kompetentního.

Oproti difuzní účasti skupiny na komunikativní paměti je podíl na kulturní paměti vždy diferencovaný. To platí i pro společnosti, které nemají písmo anebo které jsou rovnostářské. Původní úlohou básníka bylo uchovávat skupinovou paměť. Tento úkol v orálních společnostech dodnes plní griot. Jeden z nich, Senegalec Lamine Konte, popsal roli griota následovně:³⁷

„V době, kdy v Africe prakticky neexistovaly zápisy, bylo nutné přenést úkol vzpomínání a vyprávění dějin na zvláštní společenskou skupinu. Věřilo se, že úspěšné sdělení dějin vyžaduje hudební doprovod, a tak se ústní tradice svěřila griotům neboli rapsódům, stavu hudebníků. Ti tedy začali uchovávat společné vzpomínky afrických národů. Grioti jsou také básníci, herci, tanečníci a mimové a ve svých představeních využívají všech těchto umění.“ (*Unesco-Kurier*, 8, 1985, str. 7)

Kulturní paměť má vždy své speciální nositele. Patří k nim šamani, bardové a grioti právě tak jako kněží, učitelé, umělci, spisovatelé, učenci, mandaríni a jak se všichni ti zmocnění vědění jmenují. Ne každodennosti smyslu, který se v kulturní paměti udržuje, odpovídá jistá povznesenost nad všední den a oproštěnost od každodenních povinností u jejich specializovaných nositelů. V neskripturálních společnostech závisí specializace nositelů paměti na požadavcích, jaké se na paměť kladou. Za nejvyšší nároky platí ty, které spočívají v doslovném podání. Zde se lidská paměť využívá přímo jako „nosič dat“ ve smyslu anticipace písma. Obvykle k tomu dochází tam, kde se jedná o rituální vědění. Rituál přece musí přísně dodržovat určitý „předpis“, i když třeba

tento předpis není určen písemně. Nejznámějším příkladem paměťové kodifikace rituálního vědění je Rgvéd. Velikosti tohoto paměťového nároku a závaznosti tohoto vědění odpovídá vůdčí společenské postavení paměťových specialistů. Bráhmani stojí v indickém kastovním systému nad šlechtou kšatrijů, k nimž patří vládci. Texty, o něž se ve Rwandě opírá osmnáct královských obřadů, ovládají nazpaměť specialisté, jimž náleží nejvyšší hierarchické postavení v říši. Omyly se někdy trestají smrtí. Tři z těchto hodnostářů znají úplné texty všech osmnácti obřadů a podílejí se dokonce na božství panovníka (Borgeaud, 1988, str. 13).

Účast na kulturní paměti je nedifuzní ještě v jiném smyslu. Oproti komunikativní paměti se o paměti kulturní nehovoří jen tak, nýbrž je u ní zapotřebí pečlivého zasvěcení. Vzniká tak určitá kontrola šíření, která si na jedné straně vynucuje povinnou účast, na straně druhé omezuje participační právo. Kolem kulturní paměti se vždy táhnou více či méně přísné hranice. Zatímco jedni svou kompetenci (nebo příslušnost ke skupině?) prokazují formálními zkouškami (jako např. v klasické Číně) anebo ovládnutím náležitých forem komunikace (od řečtiny v hellénistické oikúmené nebo francouzštiny v Evropě 18. století až po reprodukci Wagnerových oper na domácím křídle či znalost „pokladnice rčení německého národa“ v 19. století), jiní zůstávají z podobného vědění vyloučení. U Židů a ve starém Řecku to jsou např. ženy, v době rozkvětu měšťanské vzdělanosti zas nižší vrstvy.

Polaritě kolektivní vzpomínky tedy v časové dimenzi odpovídá polarita svátku a všedního dne a ve společenské dimenzi polarita mezi sociální elitou vědění, tj. specialisty kulturní paměti, a obecnými příslušníky skupiny. Jak si máme tuto polaritu vzpomínky představit? Jako dva samostatné systémy, které – po vzoru hovorové a vybroušené řeči – existují paralelně a navzájem se vymezují, anebo podle návrhu Wolfganga Raibleho jako krajní body na škále s rozplývavými přechody? Tuto otázku lze možná rozhodnout vždy jen v konkrétním případě. Bezpochyby existují kultury, v nichž se kulturní vzpomínka ostře pozvedá oproti komunikativní paměti, takže lze přímo hovořit o „bikulturalitě“. Do této kategorie bychom například museli zařadit starověký Egypt (Assmann, 1991). Jiné společnosti, k nimž by se počítala i naše,

lze lépe vystihnout modelem škály. Vždyť ani protiklad vybroušené a hovorové řeči nevystupuje vždy v podobě jasné diglosie: i zde lze příslušnou polaritu v mnoha případech lépe popsat obrazem krajních bodů na stupnici. Mimoto ovšem určitá míra vzájemného vymezování mezi oběma vzpomínkovými typy pramení ze sepětí se svátečností a sakralitou, jejíž protiklad se nedefinuje stupňovitě. S touto výhradou hodláme nadále využívat modelu stupnice a příslušné póly můžeme shrnout následovně:

	<i>komunikativní paměť</i>	<i>kulturní paměť</i>
<i>obsah</i>	dějinné zkušenosti v rámci individuálních biografii	mytické pra-dějiny, události náležející do absolutní minulosti
<i>formy</i>	neformální, málo zformované, rozvíjející se přirozeně, vznikající každodenním stykem	ustavené, vyšší stupeň zformovanosti, obřadná komunikace, svátek
<i>média</i>	živoucí vzpomínka v organické paměti, zkušenost a informace z doslechu	ustálené objektivace, tradiční symbolická kodifikace/inscenace slovem, obrazem, tancem atd.
<i>časová struktura</i>	80–100 let, časový horizont 3–4 generací, který se posouvá spolu s přítomností	absolutní minulost, mytický pra-věk
<i>nositelé</i>	nespecifičtí, doboví svědci určitého vzpomínajícího společenství	specializovaní nositelé tradice

2. Rituál a svátek jako primární organizační formy kulturní paměti

Bez možnosti písemného uložení vědění, které skupině zajišťuje její totožnost, se pro něj nenaskytá jiné místo než lidská paměť. Pokud mají její normativní a formativní impulzy – tj. ty, které přispívají k jednotě, a ty, které nabízejí orientaci v jednání – mít mož-

nost se rozvinout, musí být naplněny tři funkce, totiž uložení, vyvolání a sdělení, jinými slovy poetická forma, rituální inscenace a kolektivní participace. Můžeme pokládat za prokázané, že poetické zformování má především mnemotechnický účel spočívající v tom, že dovede vědění, jež zajišťuje identitu, do udržitelné podoby.³⁸ Též je obecně známo, že toto vědění se obvykle předvádí v podobě multimediální inscenace, která jazykový text neodlučně začleňuje do hlasu, těla, mimiky, gestiky, tance, rytmu a rituálního jednání.³⁹ Mně zde především záleží na třetím rysu – na formě participace. Jak získává skupina podíl na kulturní paměti, jejíž údržba je na tomto stupni vždy již záležitostí jednotlivých specialistů – bardů, šamanů, griotů? Odpověď zní: shromažďováním se a osobní přítomností. V kulturách, které nedisponují písmem, si lze podíl na kulturní paměti zajistit jedině tím, že „jsme při tom“. Pro podobné shromažďování je nutno vytvořit příležitosti – svátky. Svátky a rituály se pravidelností svého opakování starají o zprostředkování a předávání onoho vědění, jež zajišťuje identitu, a tedy o reprodukci kulturní identity. Rituální opakování zajišťuje soudržnost skupiny v prostoru a čase. Svátkem jakožto primární organizační formou kulturní paměti se časová forma neskripturálních společností dělí na čas všední a čas sváteční. Ve svátečním či „snovém“ čase velkých shromáždění se obzor rozšiřuje do kosmických rozměrů, do doby stvoření, počátků a velkých změn, díky nimž svět v pradávné době vznikl. Rituály a mýty vytyčují smysl skutečností. Jejich dbalé sledování, uchovávání a předávání udržuje – zároveň s identitou skupiny – svět v chodu.

Kulturní paměť rozšiřuje nebo doplňuje svět každodennosti o novou dimenzi negací a možností; tímto způsobem uhrazuje újmy, které člověk v důsledku všednosti zakouší. Kulturní paměť získává lidský život jistou dvojrozměrnost či dvojčasovost, která se uchovává ve všech stadiích kulturního vývoje. Ve společnostech bez písma se kulturní dvojčasovost projevuje nejvýrazněji, a to v rozdílu mezi všedním a svátečním dnem, mezi všední a obřadní komunikací. Například antika proto chápala funkci svátku a Mús jako nápravu všedního dne. Platón popisuje v *Zákonech*, jak dětské a mladické vzdělání během pozdějšího života v důsledku námahy každodenních záležitostí opět zaniká: „Boží však, slitovavše se nad pokolením lidským, zrozeným k námahám, za-

řídili jim jako doby odpočinků od námah střídavé svátky slavené na počest bohů a dali jim za spoluslavitele Músy, vůdce Mús Apollóna i Dionýsa, aby znovu uvedli do pořádku své staré vštipené mravy.“⁴⁰ (Upr. překlad Fr. Novotného.)

Svátek projasňuje pozadí naší existence, pohaslé všednosti, a samotní bohové osvěžují pořádky, které propadly samozřejmosti a zapomnění. Uvedený citát z Platóna ale též ukazuje, že se tu nejedná o dvě roviny – rovinu svátku a rovinu všedního dne, rovinu svatého a rovinu profánního –, které by stály vedle sebe bez jakéhokoli vztahu. Na počátku stojí jediný řád, který je sám o sobě sváteční a svatý a vnáší do všedního dne možnost orientace. Původní funkce svátků spočívá v rozčlenění času vůbec, nikoli v ustavení jiného, „svatého času“ jakožto protikladu „času všedního“. Svátky strukturují a rytmizují proud času, čímž ustavují všeobecný časový řád, v němž teprve každodennost získává své místo. Nejlepším příkladem tohoto původního nerozlišování svatého a profánního řádu je austrálská představa líčící duchy předků, jejichž poutě a konání na zemi poskytují vzory pro *veškerou* pravidly vázanou lidskou činnost, svátečním rituálem počínaje a zavazováním bot konče. Teprve na rozvinutějším kulturním stupni, kdy se každodenní rutiny procesem diferenciací změni ve svébytný řád, se svátek stává místem specificky odlišného uspořádání, času a vzpomínky.⁴¹

Viděli jsme, že rozdíl mezi komunikativní a kulturní paměti souvisí s rozdílem mezi všedním dnem a svátkem, profánním a svatým, efemérním a trvale fundujícím, partikulárním a obecným, a že sám tento rozdíl má své dějiny. Kulturní paměť představuje orgán vzpomínání, které se vymyká všednosti. Hlavní odlišnost oproti komunikativní paměti spočívá v její zformovanosti a v obřadnosti jejich podnětů. Nyní chceme prozkoumat právě tyto *formy* kulturní paměti. Kulturní paměť se přidrzuje objektivací, v nichž je smysl spoután do pevných, ustálených forem. Polární strukturu kolektivní paměti si můžeme nejlépe představit pomocí metaforiky kapaliny a pevného tělesa.⁴² Kulturní paměť se drží pevného: nejedná se o proud, který by zvenčí procházel jednotlivcem, nýbrž o svět věcí, které člověk ze sebe samého klade kolem sebe.

Nabízí se možnost zařadit do této polaritě mezi kapalinou

a pevným tělesem, mezi komunikativní a kulturní paměti také rozdíl mezi oralitou a skripturalitou. To by ovšem znamenalo hrubé nepochopení, jemuž se chceme zvláště vyhnout. Orální tradice se člení na komunikativní a kulturní, všední a sváteční vzpomínku právě tak jako vzpomínka kultury vládnoucí písmem. Uplatnit metodu orální historie v neskripturálních kulturách je obtížnější, neboť ta nejdříve musí z orálního podání vyčlenit to, co patří na stranu kulturní vzpomínky, nikoli vzpomínky vztahené ke všednímu dni. Ve skripturálních kulturách je toto rozřídění jasnější, neboť – jak uznáváme – kulturní paměť vykazuje se skripturalitou jistou spřízněnost.⁴³ V kulturách prostých písma se kulturní paměť nepřidrhuje pouze textů. Tance, hry, rituály, masky, obrazy, rytmy, melodie, jídlo a pití, prostory a místa, kroje, tetování, ozdoby, zbraně atd. tu mnohem zásadnějším způsobem patří k formám svátečního sebezpřítomnění a sebezajištění skupiny.

3. Krajiny vzpomínání. „Mnemotop“ Palestina

Prapůvodním médiem každé mnemotechniky je přenos do prostoru.⁴⁴ O tyto techniky se opírá západní umění paměti, jak je prozkoumala Frances Yatesová (*The Art of Memory*, 1966), právě tak jako antické (Blum, 1969) a islámské (Eickelman, 1978) mnemotechniky. Je příznačné, že prostor hraje klíčovou roli také v kolektivní a kulturní mnemotechnice, v „kultuře vzpomínání“. Zde se nám nabízí pojem „paměťových míst“, který je obvyklý ve francouzštině a posloužil jako název projektu Pierra Nory (*Les lieux de mémoire*). Umění paměti pracuje s imaginárními prostory, kultura vzpomínání s umístováním znaků do přirozeného prostoru. Jako médium kulturní paměti mohou dokonce – a především – posloužit celé krajiny. Namísto toho, aby byly akcentovány prostřednictvím znaku („památníku“), jsou pak spíše jakožto celek vyzdvíženy na pozici znaku, tj. jsou *sémiotizovány*. Nejpůsobivější příklad tu skýtají „totemické krajiny“ Australců. Při velkých svátcích si svoji skupinovou identitu upevňují tím, že putují na určitá místa, s nimiž je spojena vzpomínka na duchy předků, ze kterých pocházejí (Strehlow, 1970). Města starého Orientu byla strukturována svátečními ulicemi, jimiž při velkých svátcích táhla v procesí hlavní božstva (Assmann, 1991b). Především pak

Řím tvořil již v antice „svatou krajinu“ (Cancik, 1985/6). Jedná se tu o topografické „texty“ kulturní paměti, o „mnemotopy“, vzpomínková místa. V tomto smyslu popsal Maurice Halbwachs ve svém posledním díle legendární topografii Svaté země jako výrazovou formu kolektivní paměti (viz výše, str. 40n.). Na příkladu Palestiny jakožto komemorativní krajiny chtěl Halbwachs ukázat, že nejenom každá epocha, ale především každá skupina, tj. každé zaměření víry, si svébytným způsobem lokalizuje a monumentalizuje své specifické vzpomínky. Jeho zkoumání lze považovat za uskutečnění určité metaforiky. Je totiž nápadné, do jaké míry je Halbwachsův popis paměťových funkcí opanován prostorovými metaforami: klíčové pojmy „rámec“, „prostor“ („espace“), „místa“ („lieux“) či „umístit“ („localiser“, „situer“) se tu stále znovu vracejí. Ukazuje se proto nutnost prozkoumat konkrétní rozmístění vzpomínek v krajině, jako je Palestina, obtížené vzpomínkami a nabité významem, a uchopit Svatou zemi jako „mnemotop“.

4. Přechody

a) Připomínka zesnulých

Fenoménu vzpomínky na zesnulého jsme se již krátce dotkli tam, kam náleží, totiž na začátku. Právě zde se jedná o pramen a prostředek toho, co chceme nazývat kulturou vzpomínání. Jestliže je kultura vzpomínání především vztahem k minulosti a jestliže minulost vzniká tam, kde si lidé začnou uvědomovat rozdíl mezi včerejškem a dneškem, pak smrt představuje prapůvodní zkušenost tohoto rozdílu a vzpomínka vázaná na mrtvé je prapůvodní formou kulturní vzpomínky. V souvislosti s naším rozlišením mezi „komunikativní“ a „kulturní“ paměti se ale musíme k tryzně znovu vrátit z jiného úhlu. Zjevně totiž zaujímá mezi oběma těmito podobami společenské paměti střední místo. Vzpomínka na mrtvé je „komunikativní“ tím, že představuje obecně lidskou formu, a „kulturní“ v té míře, v níž si vytváří své zvláštní nositele, obřady a instituce.

Vzpomínku na mrtvé můžeme rozčlenit na retrospektivní a prospektivní. Retrospektivní vzpomínka na mrtvé představuje

univerzálnější, původnější a přirozenější formu.⁴⁵ Právě díky této formě skupina žije se svými mrtvými, udržuje mrtvé v pokračující přítomnosti a buduje tak určitý obraz její jednoty a celistvosti, která zahrnuje i mrtvé (Oexle, 1983, str. 48nn.). Čím hlouběji postupujeme do minulosti, tím se tato zpětná vazba skupiny na zesnulé a předky stává dominantnější (Müller, 1987). V prospektivní dimenzi se jedná o aspekt *výkonu a proslulosti* (fama), o způsoby a podoby toho, jak se učinit nezapomenutelným a získat si slávu. To, co jedince činí nezapomenutelným, se však kulturu od kultury může značně lišit. V Egyptě se osobní výkon měří naplněním společenských norem, zatímco v Řecku soutěživým překonáním. Vzpomínku tu zasluhují právě ty skutky, které svědčí nikoli o pouhé náležité míře, nýbrž o přemíře lidských schopností: Pindaros ve svých ódách zvěčnil vítěze panhellénských her, zakladatelé kolonií přežívali v kultu héroů. V retrospektivní dimenzi se jedná o aspekt *piety*, o způsoby a podoby toho, jak svým dílem přispět k nezapomenutelnosti ostatních.

Starý Egypt tuto prospektivní a retrospektivní dimenzi vzpomínky na zesnulé spojuje a vytváří tak zvláštní případ. Toto sepestí nevzniká jen tím, že si jedinec – nakolik a jakmile mu to vysoký státní úřad dovolil – sám založil monumentální hrob a „prospektivně“ tak ustavil vlastní vzpomínku.⁴⁶ Za tímto vynaládáním prostředků se především nacházelo určité pojetí vzájemnosti: od světa pozůstalých může člověk očekávat právě tolik piety, kolik jí sám věnuje svým předkům. Společenská síť reciprocity tak časově získává rozměr věčnosti. Starý Egypt proto představuje extrémní případ. To se vztahuje nejen na rozsáhlá města mrtvých s jejich ohromnými náhrobky. Monumentální památník je pouze vnějším symbolem nezapomenutelného životního výkonu, spočívajícího v životě vedeném podle etických pokynů: „[Pravým] pomníkem člověka je jeho ctnost,“ praví egyptské přísloví. Odpovídající reciproční ctnosti, tedy vděčnost, smysl pro rodinu a občanské povědomí, solidarita, loajalita, zodpovědnost a vědomí povinnosti, věrnost a pieta proto hrají i v egyptské etice ústřední roli. Tyto ctnosti vymezují již „předsmrtný“ život a vtažením zesnulých do svého okruhu se pouze rozšiřují na posmrtný život.⁴⁷ Imperativy egyptské etiky, které příkazují chránit vzájemným vděkem společenskou tkáň před rozpadem, jsou do-

plněny výzvou „Nezapomeňte!“, s níž se egyptské náhrobní monumenty tisíckrát obracejí na komemorativní paměť. Avšak nemusí tu jít o hmotné monumenty; může se jednat o pouhý zvuk hlasu, v němž jméno žije dál. „Člověk žije, když se říká jeho jméno,“ praví egyptské přísloví.

Princip „memoria“ v obou svých dimenzích – tj. výkonu, který vybízí ke vzpomínce, a vzpomínající piety – působí v silnější či oslabenější podobě ve všech společnostech. Naděje na přežití ve vzpomínce skupiny a představa o možnosti přibrat své mrtvé do postupující přítomnosti patří k základním univerzálním strukturám lidské existence (Fortes, 1978a).

Připomínka zesnulých poskytuje paradigma paměti, „která zakládá společenství“ (Schmidt, 1985). Zpětnou vazbou vzpomínky na mrtvé si pospolitost zabezpečuje svoji identitu. V závazku k určitým jménům vždy zároveň tkví vyznání určité společenskopolitické identity. Památníky jsou, jak ukázal bielefeldský historik Reinhart Koselleck, „fundace identity těch, kdo přežili“ (Koselleck, 1979). Tam, kde jména dosahují tisíců (jako u válečných památníků) anebo kde komemorativní vztah zůstává anonymní (jako u hrobu neznámého vojína), se identifikační moment ocitá jednoznačně v popředí. „Tyto hrobky sice neskrývají žádné identifikovatelné pozůstatky smrtelných těl a žádné nesmrtelné duše,“ píše Anderson, „nicméně jsou prosyceny přízračnými představami národa.“ (1983, str. 17) Také kult ostatků náleží do tohoto kontextu vzpomínky na mrtvé v zájmu posílení pospolitosti anebo stabilizace. Nesmíme zapomínat, že dómy středověkých měst jakožto ústřední symboly měšťanské identity se zřizovaly nad ostatky co možná nejvýznačnějších světců (nejlépe apoštolů), o jejichž vlastnictví se někdy vedly boje (Kötting, 1965). Podobný je případ mauzolea Mao Ce-tunga, kde se následník legitimizuje prostřednictvím kultu, jež ustavil pro svého předchůdce. Zabezpečení Mao Ce-tungovy mumie, která je pomocí složitých technických opatření chráněna před krádeží anebo atentátem při možném politickém převratu, zároveň poskytuje příklad jednostranně identifikační funkce každého kultu ostatků. Ten, kdo dokáže získat významnou relikvii, dostává zároveň do ruky podstatný legitimizační prvek.

b) *Paměť a tradice*

V komunikativní paměti lze samozřejmě vzpomínky udržet jen po omezenou dobu. Se svrchovanou jasností to předvedl Maurice Halbwachs, jehož teorie paměti má nedocenitelnou přednost v tom, že je zároveň teorií zapomnění. Problému komunikativně ohrožené, a proto kulturně zafixované vzpomínky, věnujeme zvláštní kazuistickou studii na příkladu Deuteronomia (kap. 5, oddíl 2). Zde se chceme ještě jednou vrátit k Halbwachsovi a základům jeho teorie.

Halbwachs rozlišuje mezi „pamětí“ a „tradicí“ způsobem, který se blíží naší distinkci mezi biografickou a fundující vzpomínkou, resp. mezi komunikativní a kulturní pamětí. Zajímá ho přechod od živoucí vzpomínky, „mémoire vecue“, ke dvěma odlišným formám písemné fixace, jež nazývá „histoire“ a „tradition“. Vedle kritického roztřídění a nestranné archivace okruhů, které vzpomínka vyklidila („histoire“), též existuje vitální zájem všemi dostupnými prostředky zafixovat a uchovat otisk nezadržitelně se zamlžující minulosti. Namísto stále nových rekonstrukcí v tomto případě vzniká stabilní podání. To se odpoutává od komunikativních životních vztahů a stává se kanonickým obsahem kome-morace.

Příkladem, na kterém Halbwachs ukazuje fáze předávání od živoucí, tj. komunikované vzpomínky po vzpomínku udržovanou a konzervovanou, jsou rané dějiny křesťanství. V první fázi, v „období tvorby“, spadá minulost a přítomnost v povědomí skupiny vjedno: „V této době platilo, že u křesťanství, stále velmi blízkého svým počátkům, člověk jen obtížně rozlišoval mezi vzpomínkou a vědomím přítomnosti. Minulost a přítomnost splynuly, protože se zdálo, že drama evangelia ještě neskončilo.“ (1985a, str. 263)

Ve fázi živoucí, afektivní dotčenosti, v přirozeném stavu kolektivní paměti představuje původní křesťanství typický případ komunikující skupiny, která nežije pro vzpomínku, nýbrž pro své cíle, avšak při vědomí své dějinné pospolitosti. V tomto období má křesťanství „daleko k tomu, aby minulost reprezentativně stavělo proti přítomnosti“; schází tu ještě jednoznačný kurz, který se vytvoří teprve v počáteční církvi. V této fázi „se jen málo situací považuje za neslučitelné s křesťanstvím“. Jelikož je ještě zakotveno

v přítomnosti, začleňuje do sebe soudobé proudy a nestaví se vůči nim dogmaticky do protikladu. To lze shrnout větou, že všechny jeho představy a vzpomínky jsou „prosyčeny společenským prostředím“ (1985a, str. 287). A konečně v této fázi přetrvává jednota společnosti a paměti. Neexistuje ještě rozlišení mezi kleriky a laiky: „Náboženská paměť dosud působí a žije v celé skupině věřících; právem se slévá s kolektivní pamětí společnosti.“ (1985a, str. 268)

Vše se mění ve druhé fázi, která podle Halbwachse začíná ve 3.–4. století. Teprve tehdy se „náboženská společnost stahuje do sebe, fixuje své tradice, vytyčuje svou nauku a vztyčuje nad laiky hierarchii duchovních, která již nesestává jednoduše z funkcionářů a správců křesťanské obce, nýbrž vytváří uzavřenou, od světa oddělenou a k minulosti zcela přivrácenou skupinu, která se výlučně a cele věnuje uchování paměti minulosti“ (1985a, str. 269).

Nevyhnutelnou proměnou společenského prostředí je uvedeno do chodu zapomnění postihující vzpomínky, které do něho byly začleněny. Texty tak ztrácejí svou srozumitelnost (a samozřejmost) a začínají vyžadovat výklad. Na místo komunikativní vzpomínky se dostává organizovaná vzpomínková práce. Klérus se ujímá výkladu textů, které již ke své době samy nepromlouvají a upadly vůči současnosti do kontraprezentního napětí. Musí vzniknout dogmatika, která vytyčí a zajistí rámec možných interpretací; ty pak uvedou vzpomínky opět do svazku s vládnoucí naukou. Právě tak, jako může historik vyjít na scénu až tehdy, když zmizí kolektivní paměť osobně dotčených, také exegeta může nastoupit až tam, kde se vytratilo živoucí porozumění textu. „Jelikož smysl forem a formulí částečně upadl v zapomnění, je nutno jej vyložit,“ píše Halbwachs (1985a, str. 293), zcela ve shodě s protestantským teologem Franzem Overbeckem, který věc vyjádřil ostřeji: „Pozdější svět se zřekl možnosti porozumět jim, a vyhradil si právo vykládat je.“⁴⁸

III. Možnosti kulturní paměti: „horká“ a „chladná“ vzpomínka

1. Mýtus o „historickém smyslu“

Před dvaceti lety bylo aktuální ozvat se proti rozšířenému klišé, že národy nedisponující písmem nemají žádné historické vědomí, ba dokonce žádné dějiny. Ve slavné nástupní přednášce na univerzitě v Münsteru o *Dějinném vědomí neskripturálních národů* (1968) se Rüdigeru Schottovi podařilo prosadit mnohem diferencovanější pohled na věc. Koncept „orální historie“ mezitím zrušil sepětí mezi písmem a dějinami. Dějinné vědomí se stalo univerzálním antropologickým rysem. V tomto smyslu se již roku 1931 vyjádřil kulturolog Erich Rothacker, jenž chápal „historické vědomí“, resp. „historický smysl“, přímo jako prapůvodní pud „zadržet události a postavy minulosti, vzpomínat na ně a vyprávět o nich“.⁴⁹ „Historický smysl“, jak jej definuje Schott, „představuje elementární lidskou vlastnost, která souvisí s kulturní schopností vůbec.“ Schott tento *prapůvodní pud* postihl funkcionálně. Ukázal, že „ústní historická podání jsou na skupiny, o jejichž osudu nás zpravují, vázána ještě více než písemné záznamy“. A nejsou na tyto skupiny pouze vázána, ale sama vykazují vazebnou sílu. Vytvářejí svrchovaně závazné pouto, neboť líčí události, o něž tato skupina opírá „vědomí své jednoty a svébytnosti“. Rys, jež Schott identifikoval jako „historický smysl“, nazývá americký sociolog Eduard Shils, jemuž vděčíme za nejvýznamnější příspěvek k sociologii tradování (Shils, 1981), termínem „smysl pro minulost“ („sense of the past“, *cit. d.*, str. 51n.): „Vědění o minulosti, úcta k ní, závislost na ní, její napodobování či odmítání by bez podobného duchovního orgánu nemohly existovat.“

To je nepochybně pravda, dokonce do té míry, že dnes už to není třeba zdůrazňovat. Zajímavou se v současnosti spíše stává otázka, proč je tento lidský „prapůvodní pud“ u mnoha společností, resp. kultur o tolik rozvinutější než jinde.⁵⁰ Navíc se zdá, že mnohé společnosti tento pud či smysl (pokud se o něco takového jedná) nejenom pramálo rozvíjejí, ale dokonce přímo potlačují. Rád bych proto zpochybnil, zda něco takového jako historický smysl skutečně existuje; pojem kulturní paměti tu považuji za obezřetnější

a přiměřenější. Chci – plně v návaznosti na Nietzscheho – vyjít z toho, že rysy přirozené základní výbavy člověka poukazují spíše k zapomnění než ke vzpomínání a že tím, co je skutečně třeba objasnit, je fakt vzpomínky, zájmu o minulost, o výzkum a propracování. Namísto odvolávek na zvláštní smysl nebo pud považuji za rozumné vznést v každém konkrétním případě otázku, co člověka přivedlo k tomu, aby si se svou minulostí vůbec něco začínal. Především mi jde o zjištění, že až do poměrně nedávné doby nebyl tento zájem o minulost žádným specificky „historickým“ zájmem, nýbrž obsáhlejším a zároveň konkrétnějším zájmem o legitimizaci, oprávnění, smíření, změnu atd., který patří do onoho funkčního rámce, jež vymezujeme pojmy vzpomínky, předávání a identity. V tomto smyslu se tážeme po tišidlech a povzbuzovadlech dějinné vzpomínky, tj. po zabraňujících a povzbuzujících faktorech. K podobnému pozorování vybízí především staroegyptská kultura. Nacházíme v ní totiž společnost, která mohla svoji minulost pozorovat v nesmírně působivé podobě, jak ji vytvářely anály a soupisy králů – a přesto s ní téměř nepřicházela do styku.

2. „Chladná“ a „horká“ možnost

Podobné tázání musí vyjít od Léviho-Strausse a jeho slavného rozlišení mezi „chladnými“ a „horkými“ společnostmi, na které se odvolává i Rüdiger Schott. Podle Léviho-Strausse jsou chladnými společnostmi ty, jež „se snaží pomocí institucí, které si vytvářejí, anulovat skoro automaticky účinek, kterým by historické faktory mohly působit na jejich rovnováhu a kontinuitu“.⁵¹ Na jiném místě hovoří v této souvislosti o „moudrosti“. U „chladných“ společností „se zdá, že si vytvořily nebo udržely jakousi zvláštní moudrost, jež je vede k zoufalému odolávání každé proměně jejich struktury“, která by do ní nechala proniknout dějiny (Wolf a Neumann, str. 76). Naproti tomu „horké“ společnosti se vyznačují „lačnou potřebou změny“ a niterně si osvojují své dějiny („leur devenir historique“), z nichž pak činí motor svého vývoje. „Chlad“ ale není pouze jiný výraz – navíc metaforický – pro to, co jiní nazývají „nedějinnost“ a „scházející dějinné vědomí“. Tím, co Lévi-Strauss označuje jako „chlad“, se nemíní žádný nedostatek, nýbrž pozitivní výkon, který se přisuzuje zvláštní „moudrosti“

a speciálním „institucím“. Chlad nepředstavuje nulový stav kultury, naopak je nutno jej nastolit. Nejedná se tedy pouze o otázku, v jakém rozsahu a v jakých formách si společnosti utvořily dějinné vědomí; musíme se zároveň ptát, v jakém rozsahu a jakými formami, s pomocí jakých institucí a společenských mechanismů ta či ona společnost „zmrazila“ svou změnu. „Chladné“ kultury nežijí v zapomnění něčeho, na co si „horké“ kultury vzpomínají, nýbrž v odlišné vzpomínce. Právě kvůli této vzpomínce je nutno zabránit pronikání dějin. K tomu slouží techniky „chladného“ vzpomínání.

Lévimu-Straussovi poskytuje distinkce mezi „chladným“ a „horkým“ pouze přiměřené označení pro „neobratné rozlišování mezi ‚národy bez historie‘ a ostatními“ (1962, str. 309). Je pro něj ekvivalentem rozlišujícím mezi primitivním a civilizovaným, bezpísemným a skripturálním, akefalickým a uspořádaným do státu. Chlad a horko tedy pro něj označují jen ideální typické póly civilizačního procesu, který nutně vede od chladu k horku. Touto výhradou se připravil o hlavní výtěžek svého postřehu. Proto s ním také, nako-lik mohu soudit, kromě samotného konstatování nedokázal mnoho počít. Sám bych tohoto rozlišení chtěl využít mnohem průrazněji, přičemž svoji interpretaci opírám o dvě zjištění:

1. Existují společnosti, které jsou civilizované, skripturální a uspořádané do státu, a přesto chladné v tom smyslu, že „zoufale odolávají pronikání dějin“. Uvedu tu jen dva klasické případy: starověký Egypt a středověké židovstvo. V obou případech je jasně patrné, že zdráhavost vůči dějinám tu slouží jinému druhu vzpomínky. U Egypta jsem toto vzpomínání označil jako „monumentální paměť“⁵², u středověkého židovstva si Yosef Hayim Yerushalmi v roce 1982 zvolil imperativ „Zechor!“ – „Pamatuj!“ – přímo za název své působivé analýzy. Mnohem plodnější než pouhé přejmenování primitivních a civilizovaných kultur na chladné a horké se zachováním evolučního schematu se mi tedy jeví odklon od tohoto schematu a pochopení chladu a horka jako kulturních možností, resp. strategií paměťové politiky, které nám jsou vždy dány – nezávisle na písmu, kalendáři, technologii a mocenských vztazích. Jedná se o možnosti kulturní paměti. Při výběru „chladné“ možnosti se i písmo a mocenské instituce mohou stát prostředky ke zmrazení dějin.

2. Společnosti, resp. kultury nemusí být „chladné“ nebo „horké“ ve svém celku: lze v nich rozlišit chladné a horké prvky, resp. s využitím pojmů etnopsychologa Mario Erdheima chladicí a zahřívací soustavy. Chladicí soustavy jsou jednak ty instituce, s jejichž pomocí chladné kultury zmrazují dějinnou proměnu – Erdheim z tohoto úhlu zkoumá např. iniciační rituály⁵³ –, ale zároveň i diferenciaci vyčleněné oblasti v kontextu jinak horkých společností, např. vojsko⁵⁴ nebo církve.

Ve světle rozlišení mezi možnostmi chladného a horkého přístupu k dějinám lze nyní přesněji zformulovat naši otázku po zábránách a podnětech dějinného vědomí a vzpomínky. Zábrany slouží chladné možnosti: cílem je zmrazit změnu. Smysl, na který se tu vzpomíná, spočívá v tom, co se pravidelně vrací, nikoli v tom, co je jedinečné a výjimečné; spočívá v návaznosti, nikoli ve zlomu, transformaci či proměně. Podněty naopak slouží horké možnosti. Smysluplnost, význam, zapamatovatelnost tu náležejí jedinečnému a zvláštnímu, stejně jako přelomu, změně, dění a růstu – anebo také úpadku, sestupu, zhoršení.

3. Spojenectví moci a paměti

Silným podnětem ke vzpomínání je moc. V akefalních společnostech „dějinné vědomí ... málokdy přesáhne několik generací a velmi brzy se vytrácí v neurčitěm, ‚mytickém‘ pravěku, v němž se všechny události zpodobňují na téže časové rovině“ (Schott, 1968, str. 172). To je ona „floating gap“, o které hovoří Jan Vansina (1985): proluka mezi živoucí vzpomínkou současníků (v časovém horizontu asi osmdesáti let), která se v průzkumech „orální historie“ skutečně prokázala jako univerzální rys kolektivní paměti, a posvěceným tradovaným líčením „počátků“. Pokud vůbec někde, pak právě zde nacházíme přirozený stav kolektivního dějinného vědomí. Naproti tomu „výrazněji členěná časová perspektiva“ se otevírá „až u těch národů, které si vytvořily náčelnictví nebo jiné ústřední politické instituce“. Klasickými příklady jsou polynéské náčelnické dynastie s genealogiemi přesahujícími dvaadvacet pokolení anebo africký kmen Tallensi, jehož poměrně rozsáhlé rodokmeny zařazují každého jednotlivce spolu s jeho úkoly a právy do celku politického systému (Fortes, 1945). Pro

tuto podobu spojenectví mezi mocí a vzpomínkou bychom mohli uvést také sumerské a egyptské soupisy králů. Panství vyžaduje minulost – to je jisté. Tento úkaz nazýváme *retrospektivní stránkou* daného fenoménu.

Spojenectví moci a vzpomínky má také svou *prospektivní stránku*. Vládcí si neuzurpují pouze minulost, ale také budoucnost: chtějí, aby se na ně vzpomínalo, svými činy si zřizují pomníky a dbají na to, aby se tyto skutky líčily ve vyprávění a ve zpěvech, aby byly zvěčněny v monumentech anebo alespoň archivně zdokumentovány. Vláda „se retrospektivně legitimizuje a prospektivně zvěčňuje“. Do této oficiální, politicko-ideologické funkční souvislosti patří skoro vše, co se nám po stránce historických pramenů dochovalo ze starověkého východu. V jednom egyptském textu ze Střední říše (kolem r. 1900 př. n. l.), který zvěštíje nástup spásné doby po předchozím chaosu, se mezi příznaky obnovy a navracejícího se řádu objevuje také to, že „syn muže [tj. ze vznešeného rodu] si bude moci zajistit jméno na věčnost a po všechen čas“.⁵⁵ Písemnictví Střední říše se snažilo rozšířit přesvědčení, že pouze centralizovaný faraonský stát umožňuje společenský řád (Posener, 1956; Assmann, 1990). Svrchovaně důležitým aspektem tohoto řádu je také nesmrtelnost jednotlivce, která se opírá o paměť skupiny. Bez státu se rozpadají rámcové podmínky společenské vzpomínky, čímž se zahrazují i cesty k nesmrtelnosti.

4. *Spojenectví moci a zapomnění*

Spojenectví moci a paměti lze konstatovat i z třetího hlediska. Musíme se přitom vrátit k Lévimu-Straussovi a jeho teorii, že moc ve smyslu politicky organizované nerovnosti plodí horko. Horké kultury působí podle metaforiky Léviho-Strausse jako „parní stroje“, v nichž energetický spád třídních rozdílů pudí ke změně (Erdheim, 1988, str. 298). Tento vztah mezi státní formou a horkou volbou uvedl Erdheim do souvislosti s preferencí lineárních konstrukcí dějin: „Horké kultury mají sklon ke státu a státy k centralizaci vlády. Linearizace dějin představuje časový, centralizace pak prostorový aspekt jednoho a téhož procesu, totiž konstituce moci.“ (Erdheim, 1988, str. 327)

Erdheim ovšem zcela zjevně líčí věci vzhůru nohama. Neplatí, že by horké kultury projevovaly sklon ke státnosti, nýbrž kultury uspořádané do státu mají sklon ke kulturnímu zahřívání. Je však třeba zdůraznit, že tento fakt nevychází od vládců. O změnu a transformaci přirozeně usilují jedinci ovládaní, potlačení a zbavení výsad. Linearizace dějin je spíše syndromem spodní vrstvy. To se jasně ukazuje v její krajní podobě, totiž v apokalyptice, která se v celém starověkém (i novověkém?) světě artikuluje jako ideologie revolučních hnutí odporu (Hellholm, 1983). Útlak dává podnět k (lineárnímu) dějinnému myšlení, k tvorbě významových rámců, v nichž se zlom, převrat a změna jeví jako smysluplné (Lanternari, 1960). Máme tedy spíše co do činění se *spojenectvím moci a zapomněním*. A skutečně, existovaly a existují formy moci, které všemi prostředky komunikační kontroly a techniky, jimiž disponují, „zoufale odolávají každému proniknutí dějin“ právě tak odhodlaně jako „sociétés froides“ Léviho-Strausse. Tacitus popisuje takové způsoby řízeného zapomnění v době římského císařství (Cancik-Lindemaier/Cancik, 1987). Pro moderní dobu tuto strategii odhalil především George Orwell ve svém románu *1984*: „Dějiny se zastavily. Existuje pouze věčná přítomnost, v níž má strana vždy pravdu.“⁵⁶

Jak ukázala Aleida Assmannová, tyto metody do podrobností odpovídají „strukturální amnézii“ ústního podání a lze je považovat za přesný ekvivalent fungování „chladných kultur“ v podmínkách moderny: „Kontingentní události a zlomy nelze vymýtít, ale lze zabránit tomu, aby se kondenzovaly v dějiny.“⁵⁷ V situaci útlaku se vzpomínka může stát formou odporu. Tomuto aspektu kulturní paměti se budeme blíže věnovat v sedmém oddíle (str. 72nn.).

5. *Dokumentace – kontrola dějin, anebo zajištění jejich smysluplnosti?*

Vnucuje se skoro domněnka, že Egypťané, národ s nejdelší pamětí hned po Sumerech, si díky souvislé tradici sahající několik tisíciletí do minulosti rozvinuli zvláště diferencované a výrazné dějinné vědomí. Více než kde jinde bychom tu čekali velký zájem o minulost, množství vyprávění o velkých kráľích dávnych dob (které měli všichni díky pomníkům přímo před očima),

snad i epické básně o ohromných činech zakladatelů státu, líčení válek, dobytelských tažení, stavebních projektů atd. V prame-
nech se ovšem nic podobného nedochovalo. Mnohé z toho na-
lezeme u Hérodota, což dokládá, že tyto příběhy byly živé
v „orální historii“ pozdní doby. Oficiální prameny ale k minulosti
přistupují zcela odlišně. Uvedme předem svou tezi: soupisy krá-
lů a anály se projevují jako zábrana, nikoli jako podnět historic-
kého líčení. Mohli bychom také hovořit o „chladné paměti“.

Topos národa s nejdelší pamětí pochází už od Hérodota. Ten
vyčíslil délku této paměti na 341 generací, což podle jeho přepo-
čtu odpovídá 11 340 letům. Do takto hluboké minulosti měly
v Egyptě dosahovat zdokumentované dějiny. „Za tu dobu,“ píše
Hérodotos, „prý čtyřikrát slunce nevycházelo na svém obvyklém
místě; tam, kde dnes zapadá, vycházelo dvakrát, a kde dnes vy-
chází, tam dvakrát zapadalo; přitom však nepovstaly z toho
v Egyptě žádné změny, ani pokud jde o plodiny země či o řeky,
ani pokud jde o nemoc a úmrtí.“ (Dějiny, II, § 142)

Obskurním astronomickým úkazům, které text zmiňuje, se tu
nehodláme věnovat – Hérodotos se zjevně dopustil nějakého
omylu.⁵⁸ Mnohem zajímavější je vyvozený závěr. Co pro Egypta-
ny vyplývá z jejich dobře zdokumentovaného ohlednutí do mi-
nulých tisíciletí? To, že se nic nezměnilo. Tomuto důkazu slouží
soupisy králů, anály i další dokumenty.⁵⁹ Dokládají nikoli vý-
znam, nýbrž naopak trivialitu dějin. Soupisy králů rozevírají mi-
nulost, avšak nevyzývají, abychom se jí zabývali. Tím, že ji doku-
mentují, odnímají ji fantazii. Ukazují, že se neodehrálo nic, o čem
lze vyprávět.

Trivialitu dějin spatřují Egyptané – též podle Hérodota – také
v tom, že dějiny jsou lidským dílem. „Během jedenácti tisíc tří set
čtyřiceti let prý v Egyptě vládli jen lidé, ne bozi v lidské podobě ...
Před těmito lidmi ale vládli v Egyptě bohové a bydlili s lidmi po-
hromadě a jeden z nich vládl vždy ostatním; naposledy Hor, syn
Osiridův, kterému Řekové říkají Apollón. Ten z trůnu svrhl Tý-
fóna.“ (§§ 142 a 144)

Teprve u bohů dějiny nabývají na zajímavosti, avšak zároveň
tam přestávají být dějinami v našem slova smyslu a stávají se my-
tologií. Doba bohů je dobou velkých událostí, převratů a změn,
z nichž vzešel svět, jak jej už 12 000 let známe. To je ta doba,

o které lze vyprávět, protože tu je o čem mluvit. Tato vyprávění
nazýváme mýty. Popisují jak vznik světa, tak vznik mechanismů,
obřadů a institucí, které se musí postarat o to, aby opět nezanikl,
a musí jej tedy chránit před dalšími proměnami a přerušením
souvlosti.

V zásadě stejné to bylo v Mezopotámii. Claus Wilcke svůj roz-
bor mezopotamských soupisů králů sice začíná následujícím vše-
obecným zjištěním: „Minulost byla pro lidi starověkého východu
velmi důležitá; o uplynulé děje se opíral jejich dnešek, jejich při-
tomnost.“ (Wilcke, 1988, str. 113) Avšak způsob, jak tyto lidé své
minulosti užívali, dokládá podobně jako u Egyptanů, že všechno
odedávna bylo tak, jak to je teď – pokud to nepatřilo do „zaklá-
dací doby“ bohů. Soupisy králů poskytují nástroj orientace a kon-
troly, nikoli obdaření smyslem. Tvrdíme proto, že celé toto inten-
zivní zaobírání se minulostí, jak se projevuje ve starověčném
počítání času, kronikářství a soupisech králů, slouží tomu, aby se
dějiny zastavily a ztratily sémiotický ráz.

6. Absolutní a relativní minulost

„Horké“ společnosti si podle definice Léviho-Strausse „historické
dění s odhodláním niterně osvojují, aby z něho učinily hnací sílu
svého vývoje.“⁶⁰ Nyní už ale víme o egyptských a mezopotam-
ských dokumentačních médiích dosti na to, abychom mohli s jis-
totou konstatovat, že se tu nejedná o „niterně osvojené dějiny“.
Vzpomínka ve smyslu *niterně osvojené minulosti* se vztahuje
k mytické, nikoli historické době. Pouze mytická doba je totiž ča-
sem dění; historická doba nepřináší nic jiného než setrvání toho,
co se již stalo. Jako taková – za vykazání této paralely vděčíme
Aleidě Assmannové – plně odpovídá „věčné přítomnosti“ totalit-
ních režimů, o které hovoří Orwell. Niterně osvojená – což přes-
ně vzato znamená vzpomínaná – minulost nachází svoji formu ve
vyprávění, které má jistou funkci: buď se stává „hnací silou vý-
voje“, anebo fundamentem návaznosti. V žádném případě se
však na minulost nevzpomíná „kvůli ní samé“.

Fundující příběhy nazýváme „mýty“. Tento pojem se obvykle
staví proti „dějinám“ a s tímto kontrastem se spojují dva protikla-
dy: fikce (mýtus) proti skutečnosti (dějiny) a hodnotící účelovost

(mýtus) proti účelu prosté objektivitě (dějiny). S oběma pojmovými dvojicemi je dávno načase se rozloučit. Pokud vůbec existuje něco takového jako texty, v nichž je zachycena aseptická minulost, nedotčená jakoukoli rekonstruktivní fantazií a hodnotově orientovaným zájmem, pak je jistě nelze předpokládat v antice a pro potřeby této studie jsou nezajímavé.⁶¹ To, co zde chceme zkoumat jako formy vzpomínané minulosti, zahrnuje bez rozdílu mýtus i dějiny. Minulost, která se ustálí jakožto fundující dějiny a dojde tak niterného osvojení, je mýtem – zcela nezávisle na tom, zda je fiktivní nebo faktická.

Klasický příklad podobného přerodu dějin v mýtus a zkušenosti ve vzpomínku nabízí líčení exodu (Walzer, 1988). Jelikož ale historičnost událostí popsaných ve Druhé knize Mojžíšově nelze archeologickými a epigrafickými prostředky dokázat, držíme se raději příkladu, o jehož historičnosti není sporu, totiž dějů kolem pádu pevnosti Massada (Vidal-Naquet, 1981 a 1989). V současném Izraeli se z nich stala fundující dějinná událost. Rozvaliny Massady byly odhaleny podle všech pravidel archeologického umění, ale navíc byly též prohlášeny za národní svátost, u níž nováčci izraelské armády skládají přísahu na prapor. Příslušná historie se dochovala u Josepha Flavia v 7. knize jeho *Války židovské*. Její význam nepramení z objektivit Flaviova líčení ani z archeologické verifikace, nýbrž z jejího *fundujícího smyslu*. Ten spočívá v tom, že popisuje právě ty ctnosti náboženského i politického mučednictví, k nimž se mají zavázat mladí izraelští vojáci. Mýtus jsou dějiny, které si lidé vyprávějí, aby se zorientovali v sobě samých a ve světě; je to pravda vyššího řádu, která nejenom souhlasí se skutečností, ale vznáší navíc normativní nároky a vykazuje formativní sílu. Například vyhlazení evropského Židovstva představuje historický fakt a jako takové je předmětem historického bádání. V současném Izraeli se však kromě toho (a to navíc teprve v posledních deseti letech) stalo pod jménem „holocaust“ fundující dějinnou událostí, a tedy mýtem, z něhož tento stát čerpá podstatnou část své legitimacy a svého zaměření; příslušný mýtus se slavnostně připomíná ve veřejných památnících a celonárodních pamětních stavbách; učí se ve školách, a náleží proto k mytomotorice této země.⁶² Vzpomíná se pouze na *významnou* minulost a pouze *vzpomínaná* minulost získává význam. Vzpo-

mínka je aktem sémiotizace. To platí i dnes, byť pojem „ustavování smyslu“ (a sémiotizace neznamená nic jiného) upadl ve vztahu k dějinám v nemilost. Musíme si ujasnit, že vzpomínka nemá nic společného s vědeckou historiografií. Od profesora historie nečekáme, že by „naplňoval vzpomínku, razil pojmy a interpretoval minulost“.⁶³ To však nic nemění na skutečnosti, že tento proces neustále probíhá. Uvedená slova nepopisují úkol historika, nýbrž určitou funkci společenské paměti.⁶⁴ Tato funkce – na rozdíl od povolání historika – však představuje základní antropologickou konstantu. Jedná se tu o transformaci minulosti ve fundující dějiny, tj. v mýtus. Toto označení nijak nepopírá reálný výskyt daných událostí, nýbrž pouze vyzdvihuje jejich fundující *závažnost* pro budoucnost jakožto cosi, na co v žádném případě nelze zapomínat.

Tento postřeh nás však nesmí přivést k zastírání důležitých rozdílů. Pojem *fundující dějiny* označuje určité funkční místo – a nyní přijde na to, jak je obsazeno. Velmi podstatně tedy záleží na tom, zda se fundující dějiny odehrávají *in illo tempore*, od něhož se vpřed postupující přítomnost nikdy nevzdaluje a který se v obřadech a svátcích stále znovu stává přítomností, anebo zda spadají do historické doby, takže vůči přítomnosti vykazují měřitelný a narůstající odstup a v obřadech a svátcích je nelze zpřítomnit, nýbrž vždy jen připomenout (Koch, 1988). Fakt, že exodus a obsazení zaslíbené země tvoří fundující dějiny starého Izraele, z těchto událostí ještě nečiní *mýty* ve smyslu navracejících se událostí světa bohů, o nichž hovoří Eliade (1953/1966). Novum Izraele tkví ve zvláštním obsazení funkčního místa zvaného *fundující dějiny*: zatímco sousední kultury se opíraly o kosmické mýty, Izrael nastoluje mýtus historický a *niterně si tak osvojuje své historické dění* – na což nelze navázat výstižněji než formulací Léviho-Strausse: „... aby z něho učinil hybnou sílu svého vývoje“.

Mýtus je minulost, která se zkoncentruje ve fundující dějiny. Rozdíl, o který mi jde, tkví v tom, zda se přitom jedná o minulost „absolutní“, nebo „historickou“. V případě absolutní minulosti (Cassirer, 1923, str. 130), tj. onoho jiného času, k němuž si vpřed postupující přítomnost uchovává stále stejný odstup a který je spíše svého druhu věčností (Austrálci jej nazývají „čas snů“),

funduje mýtus obraz světa a chápání skutečnosti odpovídající „chladné“ společnosti. Přítomnění této minulosti probíhá na způsob cyklického opakování. V případě historické minulosti mýtus funduje sebezobrazení „horké“ společnosti, která si niterně osvojila své historické dění, „son devenir historique“. Uvedený rozdíl nelze označit výstižněji, než to učinil Eliade: na místo sémiotizace kosmu nastupuje sémiotizace dějin.

7. Mytomotorika vzpomínky

a) Fundující a kontrapräsentní vzpomínka

„Horkou“ vzpomínku – tedy takovou, která pouze nevytyčuje minulost jakožto nástroj chronologické orientace a kontroly, nýbrž získává ze vztahu k minulému prvky určitého sebeobrazu a záchytné body naděje i cílů jednání – jsme nazvali „mýtus“. Mýtus je takový (především narativní) vztah k minulosti, který jí nechává osvětlit přítomnost i budoucnost. Takový vztah k minulosti se obvykle ocitá ve službách dvou zdánlivě protikladných úkolů. První funkci mýtu nazveme „fundující“: znamená tolik, že se přítomné objevuje ve světle dějin, které je ukazují jakožto smysluplné, nutné, neproměnlivé a jako důsledek boží vůle. Tuto funkci plnil například mýtus o Osiridovi v egyptském království, líčení exodu v Izraeli a nebo trojská válka v Římě a následně i ve Francii a Anglii. Kapitola věnovaná Řecku se pokusí doložit podobnou funkci u Homérovy *Íliady* ve vztahu k fundaci panhellénského povědomí. Druhou funkci bychom mohli nazvat „kontrapräsentní“ (Theißen, 1988). Vychází z prožitku nedostatku v přítomnosti a vyzývá ve vzpomínce určitou minulost, která obvykle získává rysy heroické doby. Tato vyprávění vrhají na přítomnost zcela jiné světlo: takové, které zdůrazňuje vše scházející, zmizelé, ztracené či vytlačené na okraj a vnáší do lidského vědomí zlom mezi „kdy si“ a „nyní“. Přítomnost tu nezískává fundament, nýbrž ztrácí ukotvení; přinejmenším se relativizuje v kontrastu k výsostnější a krásnější minulosti. Také zde nám příklad skýtají homérské eposy. Pokud je naše analýza správná, pak vznikly v přechodné době, kdy řecký svět procházel proměnou a velkorysý, nevázaný životní styl šlechty, jež se věnovala chovu koní, ustupoval úzko-

prsejšímu, společenstvím vázanému životu obce, *polis*. Vystavájí tak prožitky nedostatku, díky nimž vzniká představa o heroické době, vymykající se zániku a zlomu. Obě funkce se tedy nemusí navzájem vylučovat. Přesto se zdá smysluplné pojmově je odlišit. Některé vzpomínky jsou jednoznačně kontrapräsentní, tj. relativizují přítomnost, a za určitých okolností jsou proto nežádoucí – např. vzpomínky na republiku v Římě raného císařství (Cancik-Lindemaier/Cancik, 1987); jiné vzpomínky jsou stejně jednoznačně fundující, například vzpomínka na Golgotu v raném křesťanství nebo kult Massady v současném Izraeli. Nalezneme ale i mytický zformované vzpomínky, které jsou obojím současně. V principu se může každý fundující mýtus změnit v kontrapräsentní. Charakteristiky *fundující* a *kontrapräsentní* tedy nenáleží mýtu jako takovému, nýbrž smyslu, který má pro přítomnost skrze formování sebeobrazu a směřování činů; náležejí oně orientující síle, kterou vykazuje pro určitou skupinu v určité situaci. Tuto sílu nazýváme „mytomotorika“.⁶⁵

Pokud prožitky nedostatku dojdou do krajnosti, může se kontrapräsentní mytomotorika stát revoluční, konkrétně tehdy, pokud moc náleží cizincům a dochází k útlaku. Pak totiž tradované podání daný stav věcí nepotvrzuje, nýbrž zpochybňuje a volá po změně a převratu. Minulost, k níž se toto podání vztahuje, se nejeví jako nenávratný čas hrdinů, nýbrž jako politická a společenská utopie, k níž je třeba životem a prací směřovat. Vzpomínka se proměňuje v očekávání, mytomotoricky utvořený čas získává odlišný ráz. Z kruhovitosti věčného návratu se stává přímá čára vedoucí ke vzdálenému cíli. Z *revolutio* jakožto „oběhu“ (hvězd) se stává revoluční převrat. Podobná hnutí lze pozorovat na celém světě. Etnologové je shrnují pod pojem „mesianismu“ a „mileniarismu“ (či „chiliasm“), čímž je upoutávají k židovskému očekávání mesiáše, aniž by tím ovšem chtěli postulovat jakoukoli genetickou souvislost. Spíše se věc jeví tak, že za strukturálně podobných podmínek se spontánně a na celém světě i bez jakéhokoli kontaktu s křesťanstvím vytvořila hnutí, jimž jsou společné klíčové rysy mesianismu či mileniarismu. Obvykle se vyskytují v situaci útlaku a zotročení.⁶⁶ Židovskou apokalyptiku bychom tedy možná neměli chápat jako pramen tohoto historického fenoménu, nýbrž pouze jako nejstarší doklad univerzální kulturně an-

tropologické konstanty.⁶⁷ Také kniha Daniel, nejstarší svědectví o milenaristické formě kontrapräsentní mytomotoriky, vznikla v podobné situaci. Dnes se obecně datuje do doby Antiocha IV. Epifana, tj. do doby prvního nábožensky motivovaného hnutí odporu, jež je nám z dějin známo, do doby makabejské války.⁶⁸

Také v Egyptě lze sledovat proměnu fundující mytomotoriky v kontrapräsentní (Assmann, 1983). Otázka, zda a kam umístit přerod v mytomotoriku revoluční, ale musí zůstat otevřená. Jediné texty jednoznačně revoluční povahy pocházejí z pozdní fáze egyptské kultury a zcela jistě nejsou starší než kniha Daniel. Jedná se o *Hrnčířovu věštbu*, dochovanou v řečtině, a o *démotická Beránkova proroctví*. Oba texty zvěstují návrat spásitelského krále, který po dlouhém období cizí nadvlády a útlaku obnoví moc faraonů, a nastolí tak novou dobu spásy. Zcela nepochybně tu nacházíme mytomotoriku očekávání a naděje.⁶⁹

Hrnčířova věštbu však vykazuje někdy až detailní paralely s textem o dva tisíce let starším, totiž s *Nefertiinými proroctvími*. Vystává otázka, zda již tento text nemusíme chápat jako doklad mesianistického hnutí a jemu odpovídající kontrapräsentně revoluční mytomotoriky. U tohoto dokumentu se však jedná o proroctví *ex eventu*, tj. o text, který nevznikl z prožitku nedostatku, nýbrž který naopak zachycuje současnou situaci jako odstranění předchozích nedostatků. Král Amenemhet I., zakladatel 12. dynastie, tu je prorocky zvěstován jako spásitelská postava. Poté, co jsou v dlouhých slokách vyličený strážně katastrofického mezidobí bez vlády faraonů, praví se v závěru:

Z jihu přijde král jménem Ameni,
syn ženy z Ta-Seti, dítě Horního Egypta.

[...]

Maat [pravda-spravedlnost-řád] se vrátí
na své místo, zatímco Isfet [lež-bezpráví-zmatek]
bude vypuzena.

Tento král ovšem nezakládá žádnou „tisíciletou říši“ – pouze zahajuje návrat k normálu. Jménem Maat totiž Egyptané nemíní utopický stav spásy, nýbrž určitý řád, bez něhož se svět stává neobyvatelným a soužití v míru je znemožněno. Kontrapräsentní ráz

získává pojetí Maat až v pozdním období: tehdy již neoznačuje prostý statutární normál, který musí každý král samozřejmě zachovat, nýbrž „zlatý věk“, v němž „zdi nepadají a trní nepíchá“:

Maat sestoupila z nebe ve svůj čas
a spojila se s pozemšťany.
Země byla zaplavená, těla nasycená.
V obou zemích nenastal jediný hladový rok.
V době božských předků ještě zdi
nepadaly a trn nepíchal.⁷⁰

Teprve díky této fázi, kdy se fundující mytomotorika mění v kontrapräsentní, si lze vůbec představit další vývoj k mytomotorice revoluční. *Nefertiina proroctví* ještě zůstávají v přísných mezích fundující mytomotoriky. Obnovení Maat tu ještě neznamena převrat nastoleného řádu, nýbrž návrat k řádu. Zmíněný text nelze chápat jako výraz očekávání a naděje. Naproti tomu *Hrnčířova věštbu* je právě v tomto smyslu revoluční. Zvěstuje spásného krále, k němuž se poutá naděje a očekávání a jehož vládu lze nastolit jedině převratem stávajícího politického uspořádání.

Je zajímavé, že tento text pochází z téže doby jako kniha Daniel. O přímém vlivu tu však nelze uvažovat – oba prameny se příliš liší.⁷¹ Jediné, v čem se shodují, je strukturální rys revoluční mytomotoriky. Nabízí se proto hypotéza o jejich nezávislém vzniku za stejných historických okolností, tedy o mytomotorice národních odporu, která se utvořila jak v Judeji, tak v Egyptě.

Pro doložení této formy mytomotoriky se v dějinách nemusíme vracet daleko. Všechna národní obrozenecká hnutí mobilizují vzpomínku na minulost, která stojí v ostrém kontrastu k přítomnosti a stává se ideálem pravého stavu věcí, jež je třeba opět nastolit: je to doba svobody a sebeurčení, jejíž návrat si žádá, abychom setřásli „jho cizí nadvlády“. Takzvaný folklor, považovaný za plod prastaré tradice, vznikl převážně v 18. a 19. století v závislosti na podobných nacionalistických hnutích odporu anebo se v této době kodifikoval a získal ustálenou podobu (Hobsbawm/Ranger, 1983). Příkladem takových „vynalezených tradic“ jsou obecně známé skotské vzory.⁷² K tomuto tématu se vrátíme ve druhém oddíle třetí kapitoly.

b) *Vzpomínka jako akt odporu*

Typickou ukázkou kontraprezentní či kontrafaktické vzpomínky je vedle knihy Daniel také kniha Ester. Předmětem líčení tu není nic jiného než pogrom na antisemity: vraždění nejsou Židé, nýbrž jejich pronásledovatelé. Král Achašveroš sice svůj rozkaz, který vydal na podněcování padoucha Hamana, již nemůže odvolat, ale může Židy varovat a vybídnout je k obraně; celá historie tak končí krveprolitím mezi nepřáteli Židů. Jedná se o typický obrat prožitku diaspory, který se však – nakolik mohu soudit – nikdy nezměnil v revoluční mytomotoriku. Úloha hraná Ester se naopak stala liturgií karnevalové slavnosti, židovského svátku purim, který celou utopii inscenuje jako obrácený svět. Nacházíme tu typický případ kontrafaktické historie, „counter-history“. Minulost je z pohledu poražených a utlačovaných představena tak, že se současní utlačovatelé stávají politováníhodnou figurou a současní poražení tu vystupují jako jediní a praví vítězové. V Egyptě vznikají v téže době a za podobných okolností vyprávění s podobným zaměřením (Lloyd, 1982).

Náboženství by asi člověk obvykle spojoval s funkcí fundace. S ohledem na židovstvo však vyvstává otázka, zda není mnohem správnější dát je do souvislosti s kontrafaktickou či „kontraprezentní“ vzpomínkou. Každopádně lze hájit pojetí, že v rámci určité kultury připadá náboženství úkol nastolit asynchronicitu. „Všeobecná funkce náboženství tkví v tom, že vzpomínáním, zpřítomňováním a opakováním zjednává přístup k tomu, co není současné.“ (Cancik/Mohr, 1990, str. 311–313, citát viz str. 311) Toto ne-současné může za určitých okolností získat povahu Jiného. Pak se vzpomínka stává aktem odporu.

Každodenní potřeby vyžadují spolupráci a komunikaci; podporují proto „nastolení synchronicity“.⁷³ Obecně obývaný, kolonizovaný, měřený a kontrolovaný čas, v němž si všechny činy navzájem odpovídají a mohou do sebe komunikativně a efektivně zasahovat, patří k velkým civilizačním výdobytkům, a protože byl již mnohokrát popsán, nehodláme se jím tu dále zabývat. Nám jde spíše o instituce „nastolení asynchronicity“, jimž se zatím dostalo jen mnohem slabší pozornosti. Tyto instituce jsou ukotveny ve svátcích a sakrálních obřadech a s postupem skrip-

turálně-kulturní revoluce prošly mnohostrannou diferenciací. To ale, myslím, nic nemění na faktu, že nastolení a zpřístupnění asynchronicity dále tvoří podstatu náboženství a s jejím úpadkem v západním světě je také spjat nepotlačitelný sklon k „jednorozměrnosti“. Díky kulturní paměti získává lidský život jistou dvojrozměrnost či dvojčasovost, která se udržuje ve všech stadiích kulturního vývoje. Vytvoření asynchronicity, zrod možnosti žít ve dvou časech patří k všudypřítomným funkcím kulturní paměti, tj. kultury jakožto paměti.

„Děsivý obraz lidstva bez vzpomínky,“ píše Theodor W. Adorno, „... není žádným odpadním produktem, ... nýbrž nevyhnutelně souvisí s pokrokovostí měšťanského principu. Ekonomové a sociologové, např. Werner Sombart a Max Weber, přiřadili feudálním společenským formám princip tradicionalismu a měšťanským princip racionality. To však neznamená nic menšího než to, že i vzpomínka, čas a paměť se ve vpřed postupující měšťanské společnosti likviduje jako jakýsi iracionální pozůstatek.“⁷⁴ Tato likvidace vede podle Herberta Marcuseho k „jednorozměrnosti“ moderního světa, který bez vzpomínky ztrácí další dimenzi své skutečnosti. Tato kritika velmi výslovně poukazuje ke kontraprezentní úloze kulturní paměti, k úkolu osvobodit skrze vzpomínku.

Jednorozměrnost není pouze vlastností moderního světa; obecněji vzato je vlastností každodennosti. Skrze požadavky každodenního jednání se svět strukturuje na první a druhý plán. Širší perspektivy ustupují v každodennosti do pozadí. Každodennost znamená tolik co prosazení šablony a rutinní návyk. Rozhodování o principech a reflexe nad základy se dočasně suspenduje – jinak by nebyla možná orientace ani jednání. Perspektivy uzavřené každodenním horizontem však nepropadají zapomnění ani potlačení, nýbrž vytvářejí pozadí, jež kulturní paměť udržuje v pohotovosti. Kulturní paměť a její formy objektivace proto v každodennosti nemají místa. Například Marcuse protestoval proti používání Bacha jako hudební kulisy a proti prodeji spisů klasiků v obchodních domech, protože klasikové jsou tak zbavováni své „antagonistické síly“ (Marcuse, 1991, str. 71). Podle Marcuseho nepředstavuje kultura „pozadí“, nýbrž protiklad našeho všedního světa: je to „vzduch z jiných planet“ (cit. d., str. 71). Kul-

turní paměti si člověk zajišťuje vzduch ve světě, který se mu v „realitě každodenního žití“ stává příliš těsným. To platí také a především o vzpomínce na minulost: „Vzpomínka na minulost by mohla vést k nebezpečným názorům a zdá se, že se etablovaná společnost podvrtných obsahů paměti obává. Vzpomínka znamená způsob izolování se od daných skutečností, způsob ‚zprostředkování‘, který na krátké okamžiky prolamuje všudypřítomnou moc dané skutečnosti. Paměť vyvolává ve vzpomínce minulou hrůzu stejně jako minulou naději.“ (cit. d., str. 92)

Nad vymýcením vzpomínek za totalitní vlády lkal již Tacitus: „Spolu s jazykem bychom ztratili i samu paměť, kdybychom mohli zapomnění ovládat stejně jako mlčení.“⁷⁵ „Diktatura,“ dodává k této pasáži Hubert Cancik, „ničící jazyk, paměť i dějiny.“ Vzpomínka naopak nabízí zbraň proti útlaku. Textem, který nám tuto souvislost staví před oči nejnaléhavěji, je Orwellův román *1984*.⁷⁶ V extrémní situaci totalitního útlaku se ukazuje osvobozující síla kulturní paměti, která této schopnosti náleží vždy.

Ve světě totalitního „zglajchšaltování“ nabízí vzpomínka možnost prožitku Jiného a odstup od absolutismu současnosti i daného stavu věcí. V obecnějším, méně politickém smyslu však totéž platí i pro nátlak, který na společenskou realitu vyvíjí každodennost jako taková a který vždy směřuje ke všeobecnému splynutí, „jednorozměrnosti“ a snížení míry komplexity.

DRUHÁ KAPITOLA

KULTURA PÍSMÁ

I. Od rituální k textové koherenci

Staroegyptská kultura si vytvořila jasně vymezený obraz o ná-maze nutné k tomu; aby se svět udržel v chodu. Jedná se především o výkony rituální a duchovní povahy, o předávání stavby vědění, jehož místo není pouze v knihách, ale hlavně v obřadech. Pokud se obřady neprovádějí správně, svět se zhroutí a nebe spadne. Správné provádění obřadů je záležitostí spjatou s věděním, je to „officium memoriae“. Podobné představy nalezneme i v Číně: také zde vše závisí na obřadech a na tom, aby lidé pověření jejich prováděním uchovali na zřeteli celý svět a na nic nezapomněli. V judaismu se toto pojetí obřadů rozpadá a rituály nastupují do vztahu s výkladem textů; řečeno s berlínským judaistou Peterem Schäferem, interpretace textů zaručuje „harmonii nebes a země“.¹ Skrze tyto představy dospíváme v jazyce pramenů a ve svérázné terminologii těchto kultur k tomu, co zde nazýváme *koherence* – koherence, která se ve staré Číně a v Egyptě chápala a realizovala rituálně a která se poté v rabinickém judaismu, po zničení Chrámu roku 70 n. l. zbaveném všech možností rituální koherence, zcela přesunula k výkladu textů. Místem vědění tu již není obřad, jemuž příslušné vědění slouží a jež v podobě svatých recitací do jisté míry uvádí ve skutek, nýbrž interpretace fundujících textů. Tento přesun, z hlediska teorie kultury zcela typický, nazveme překročením od *rituální k textové koherenci*. V Hölderlinově básni *Patmos* se nacházejí slavné verše, které tento přechod od kosmických obřadů k výkladu spjatému s textem shrnují s nepřekonatelnou výstížností: