

KULTURA A PAMĚŤ



JAN ASSMANN

PÍSMO, VZPOMÍNKA A POLITICKÁ IDENTITA
V ROZVINUTÝCH KULTURÁCH STAROVĚKU

Z německého originálu *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, vydaného nakladatelstvím C. H. Beck v Mnichově v roce 1997, přeložil Martin Pokorný.

Vydal PROSTOR, nakladatelství s.r.o., Jilská 1, 110 00 Praha 1, e-mail prostor@ini.cz, v roce 2001

jako svou 148. publikaci a 33. svazek edice Obzor.

Odpovědný redaktor Tomáš Dimter.

Přebal, vazbu a grafickou úpravu navrhl Aleš Lederer.

Sazba ProEL, Sudoměřská 13, 130 00 Praha 3.

Vytiskla tiskárna Finidr, 737 01 Český Těšín.

V českém jazyce vydání první. Stran 320.

Cena 399 Kč.

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 přítomnění 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 „tradici“ 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 odstupech 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 „pozdě 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 neznamena, 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 nenaskýtá 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 skutečnosti. 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: „Bozi 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 vštípené 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 změny ve svébytný řád, se svátek stává místem specificky odlišného uspořádání, času a vzpomínky.⁴¹

Viděli jsme, že rozdíl mezi komunikativní a kulturní pamětí 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 jejích podnětů. Nyní chceme prozkoumat právě tyto *formy* kulturní paměti. Kulturní paměť se přidržuje objektivací, v nichž je smysl spoután do pevných, ustálených forem. Polaritní 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 polaritní 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 vtažené 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 nepřidrží 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 umísťováním 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 Halbwachsov 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 zvětšil 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 sepětí 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 vynaládkáním 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, lojalita, 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 přikazují 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 zapomenat, 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 roztržení 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 „prosyceny 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 kontrapräsentního 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, závislosti 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 tážení 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-Strausovi 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 schématu se mi tedy jeví odklon od tohoto schématu 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 diferenciací vyčleněné oblasti v kontextu jinak horkých společností, např. vojsko⁵⁴ nebo církev.

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, zapamatováníhodnost 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 akefálních společnostech „dějinné vědomí ... málokdy přesáhne několik generací a velmi brzy se vytrácí v neurčitém, ‚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 dvadvacet 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 zvětšeny v monumentech anebo alespoň archivně zdokumentovány. Vláda „se retrospektivně legitimizuje a prospektivně zvětšuje“. 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 zvěstuje 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 všechn 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 vymýtit, 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 Egyptané, národ s nejdelší paměti 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 pramenech se ovšem nic podobného nedochovalo. Mnohé z toho nalezneme 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 králů a anály se projevují jako zábrana, nikoli jako podnět historického 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 přepočtu 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 vychází, 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 Egyptany vyplývá z jejich dobře zdokumentovaného ohlednutí do minulých tisíciletí? To, že se nic nezměnilo. Tomuto důkazu slouží soupisy králů, anály i další dokumenty.⁵⁹ Dokládají nikoli význam, nýbrž naopak trivialitu dějin. Soupisy králů rozevirají minulost, avšak nevyzývají, abychom se jí zabývali. Tím, že ji dokumentují, 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 tři 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 pohromadě a jeden z nich vládl vždy ostatním; naposledy Hor, syn Osiridův, kterému Řekové říkají Apollón. Ten z trůnu svrhl Týfóna.“ (§§ 142 a 144)

Teprve u bohů dějiny nabývají na zajímavosti, avšak zároveň tam přestávají být dějinami v našem slova smyslu a stávají se mytologií. 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 souvislosti.

V zásadě stejné to bylo v Mezopotámii. Claus Wilcke svůj rozbor mezopotamských soupisů králů sice začíná následujícím všeobecným zjištěním: „Minulost byla pro lidi starověkého východu velmi důležitá; o uplynulé děje se opíral jejich dnešek, jejich přítomnost.“ (Wilcke, 1988, str. 113) Avšak způsob, jak tito lidé své minulosti užívali, dokládá podobně jako u Egyptanů, že všechno odedávna bylo tak, jak to je teď – pokud to nepatřilo do „zakládání doby“ bohů. Soupisy králů poskytují nástroj orientace a kontroly, nikoli obdaření smyslem. Tvrdíme proto, že celé toto intenzivní 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 mezopotamských dokumentačních médiích dosti na to, abychom mohli s jistotou 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 časem dění; historická doba nepřináší nic jiného než setrvání toho, co se již stalo. Jako taková – za vykázaní této paralely vděčíme Aleidě Assmannové – plně odpovídá „věčné přítomnosti“ totalitních režimů, o které hovoří Orwell. Niterně osvojená – což přesně vzato znamená vzpomínaná – minulost nachází svoji formu ve vyprávění, které má jistou funkci: buď se stává „hnací silou vývoje“, 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 protiklady: 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 objektivity 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 neznamena 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. Zpřítomnění 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 anebo 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 epy. 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*. Vystává jí 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 myticky 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 oné 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 „chiliasmu“), 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 démotickou *Beránkova proroctví*. Oba texty zvěstují návrat spasitelského 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 věštba 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 spasitelská postava. Poté, co jsou v dlouhých slokách vyličeny strážně katastrofického mezidobí bez vlády faraonů, praví se v závěru:

Z jihu přijde král jménem Āmeni,
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 neznamená převrat nastoleného řádu, nýbrž návrat k řádu. Zmíněný text nelze chápat jako výraz očekávání a naděje. Naproti tomu *Hrnčířova věštba* 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 hnutí 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 kontrapräsentní 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 vybědnout 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 vymoženostem, 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 kontrapräsentní úloze kulturní paměti, k úkolu osvobodovat 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 šablon a rutinní návyk. Rozhodování o principech a reflexe nad základy se dočasně suspenduje – jinak by nebyla možná orientace ani jednání. Perspektivy uzavřované 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 podvratných 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, „ničí 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 splnutí, „jednorozměrnosti“ a snížení míry complexity.

DRUHÁ KAPITOLA

KULTURA PÍSMÁ

I. Od rituální k textové koherenci

Staroegyptská kultura si vytvořila jasně vymezený obraz o námaze 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 překrokem 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 výstižností: