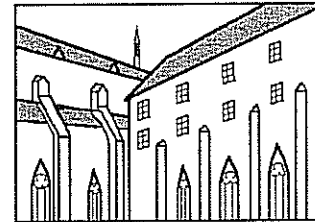


Cahiers du CEFRES n° 13

březen 1998



*Antologie
francouzských společenských věd:*

Politika paměti



MEZINÁRODNÍ POLITOLOGICKÝ ÚSTAV
MASARYKOVY UNIVERZITY
Veveří 70, 611 80 Brno
tel.: +420/5741214852

Francouzský ústav
pro výzkum ve společenských vědách

3-972

Předmluva

Alban Bensa

Sebrané texty přeložené z francouzštiny pro tento sborník si kladou otázky na téma vztahů, které společnosti udržují se svou minulostí. Dnešní historikové, antropologové a sociologové podtrhují, nakolik lidové i vědecké pojmání paměti a dějin čerpá svoji věrohodnost z přítomnosti. První část sborníku se otevírá epistemologickými úvahami, které hodnotí, jak a proč jsou evokovány doby minulé.

Historik Pierre Nora vydal slavnou sérii studií o *Místech paměti*, jejichž předmluvu zde otiskujeme, a tímto počinem dokázal, že dějiny vztahů v minulosti tvoří předmět zkoumání. Věnuje se zejména okamžiku, kdy na západě v 19. století spontánní přenos vzpomínky z generace na generaci přenechává místo úmyslné a taktické konstrukci národních dějin. Popis dějin je pak neoddělitelný od vypracování pevných bodů identity; školní učebnice, závažné události a památníky se jeví jako zakotvení minulosti v čase přítomném. Studovat je znamená totéž co pojmát dějiny jako paměť a naopak učinit z individuálních pamětí zdroj historického zkoumání. Bylo tedy nezbytné ohodnotit dnes velmi běžná bádání, uskutečňovaná na základě sebraných ústních pamětí. Tzvetan Todorov nám v tom pomáhá, když analyzuje nedávné práce a vybízí k propojenému zkoumání nahrávek hlasů a četbě archivních záznamů. V srdci vzpomínky se drží i zapomnění a Jocelyne Dakhlia tvrdí, že i ono může být strukturální. V tuniském Jeridu opravdu paměť rodová i rodinná skrývá dějiny komplexních a napjatých vztahů mezi oblastí a centrální mocí. Vidíme, nakolik paměť a zapomnění pracují pospolu na invenci minulosti.

Texty shromážděné ve druhé části sborníku ukazují, že prakticky připamatování se liší podle společností a kontextů. Ve starověkém Řecku může umění vzpomínky vést k pravdě, dokud *logos* nenahradí bohyni paměti *Mnemosyné*. Marcel Détienné podtrhuje, že na to se musí otevřít prostor demokracie, který rozbije doposud příliš úzké vztahy mezi mocí královskou a legitimitou slova. Herodotova pátrání by nebyla možná bez vzniku *agory*. Tzvetan Todo-

kapitálem paměti a slabým kapitálem historie. Konec společenství paměti, například všech těch, která zajišťovala uchovávání a předávání hodnot, ať jimi byla církev nebo škola, rodina nebo stát. Konec ideologií paměti, například všech těch, které zajišťovaly pravidelný přechod z minulosti do budoucnosti nebo označovaly momenty minulosti, které bylo třeba uchovat vzhledem k přípravě budoucnosti, ať už jde o reakci, pokrok, či dokonce revoluci. A mnohem více než to: samotný způsob historického vnímání se za pomoci médií nesmírně rozpíná, přičemž paměť, soustředěná na dědictví toho, s čím je důvěrně obeznámena, ustupuje efemérnímu škraloupu aktuálnosti.

Zrychlení: popsany fenomén je posledním krokem, jenž nám brutálně zjevuje rozsah vzdálenosti mezi opravdovou pamětí, společenskou a nedotknutou, jejíž model představovaly tak zvané primitivní či archaické společnosti, které si s sebou odnesly její tajemství – a historií, která je tím, v co minulost přetvářejí naše společnosti odsouzené k zapominání procesem neustálé změny. Mezi celistvou, vládnoucí pamětí, která si není vědoma sebe sama, pamětí uspořádávající a všemocnou, spontánně aktualizující, pamětí bez minulosti, která věčně obnovuje dědictví tím, že dávnou dobu předků klade až do věku hrdinů, počátků a mýtu – a pamětí naší, která je pouze historií, stopou a tříděním. Tato vzdálenost se dále prohlubovala v té míře, v níž si lidé přiznávali právo, moc, a dokonce povinnost změny, a to měrou od počátku moderní doby stále rostoucí. Tato vzdálenost dnes dospěla do svého křečovitého posledního stadia.

Toto vytržení paměti dobovačným a vykořeňujícím tlakem historie jako by způsobovalo zjevení: rozlomení velmi starého pouta totožnosti, konec toho, co prožíváme jako samozřejmé: shody historie a paměti. Skutečnost, že ve francouzštině existuje jen jediné slovo pro označení žitých dějin a intelektuální operace, která jim propůjčuje srozumitelnost (což Němci rozlišují slovy *Geschichte* a *Historie*, tedy *dějiny* a *historie*), tato často zdůrazňovaná nedostatečnost jazyka, zde vydává svou hlubokou pravdu: pohyb, jenž nás unáší, je stejné povahy jako pohyb zobrazení tohoto pohybu. Kdybychom ještě obývali svou paměť, nepotřebovali bychom jí zasvětit určitá místa. Taková místa by neexistovala, protože by neexistovala paměť stržená historií. Každé gesto, včetně toho nejobyčejnějšího, by bylo prožíváno jako nábožné opakování toho, co se dělá od vě-

ků, v tělesné totožnosti úkonu a smyslu. Jakmile se objeví stopa, vzdálenost, zprostředkování, nejsme již v pravé paměti, ale v historii. Pomysleme na Židy, uzavřené v každodenním rituálu tradice. Jejich ustavení se jakožto „lidu paměti“ vylučovalo starost o historii až do té chvíle, kdy jim otevření se modernímu světu vnutilo potřebu mít historiky.

Paměť, historie: nejde vůbec o synonyma, a my si uvědomujeme, že stojí v každém bodě proti sobě. Paměť je život, který vždy nesou skupiny živých, a právě proto je v neustálém vývoji, otevřená dialektice vzpomínky a zapomnění, nevědomá ohledně svých postupných deformací, vydána každému užití a zneužití, schopna dlouhých období skrytosti a náhlých znovuoživení. Historie je vždy problematickou a neúplnou rekonstrukcí toho, co už není. Paměť je fenoménem vždy aktuálním, poutem prožívaným ve věčné přítomnosti; historie je zobrazením minulosti. Protože je citová a kouzelná, paměť se snaší pouze s těmi detaily, které jí vyhovují; živí se vzpomínkami, které jsou nejasné, rozporné, obecné nebo nestálé, konkrétní nebo symbolické, je náchylná ke všem přenosům, zastíráním, škrtáním nebo projekcím. Historie jakožto úkon intelektuální a zesvětšující vyžaduje analýzu a kritickou rozpravu. Paměť usazuje vzpomínku v posvátnu, historie ji z něj vyhání a vždy ji převádí do prózy. Skrytá paměť skupiny, kterou sjednocuje, což řečeno spolu s Halbwachsem znamená, že existuje tolik pamětí, kolik existuje skupin; že paměť je přirozeně mnohočetná a množovaná, skupinová, vícenásobná a individualizovaná. Historie náleží naopak všem a nikomu, což jí propůjčuje sklon k tomu, co je univerzální. Paměť zapouští kořeny v konkrétnu, v prostoru, gestu, obrazu a předmětu. Historie ulpívá pouze na tom, co trvá v čase, na evolucích a na vztazích mezi věcmi. Paměť je absolutnem a historie zná jen to, co je relativní.

V srdci historie působí criticismus ničící spontánní paměť. Paměť je pro historii vždy podezřelá, neboť skutečným posláním historie je její zničení a potlačení. Historie je tím, co odnímá žité minulosti legitimitu. Na horizontu historických společností, na hranicích zcela historizovaného světa by došlo k poslednímu a konečnému zesvětštění. Pohyb historie, historizující ambice nejsou exaltací toho, co se opravdu stalo, ale jeho srážení do nicoty. Všeobecné zavládnutí criticismus by jistě uchoval muzea, pamětní medaile a pomníky, to jest zbrojnici, kterou potřebuje ke své vlastní práci,

v němž mohl Gabriel Monod zcela legitimně líčit, jak „od nynějšíka trpělivé, kolektivní a metodické vědecké zkoumání“ pracuje „ve skrytu a jistě zároveň na velikosti vlasti i na lidském pokolení“. Při četbě takového textu, stejně jako stovky dalších podobných, si klademe otázku, jak se mohla prosadit myšlenka, že pozitivistická historie není kumulativní. Z hlediska účelu, jímž je ustavení národa, představují naopak obory politiky, vojenství, biografie a diplomacie pilíře continuity. Porážka u Azincourt¹ nebo Ravaillacova rána dýkou, „la journée des Dupes“² nebo určitá dodatečná klauzule vestfálského míru jsou součástí přísného účetnictví. Nejpronikavější erudice přidává jednotlivý detail ke kapitálu národa nebo jej z něj odečítá. Mocná jednota tohoto prostoru paměti: naši řeckořímskou kolébku neodděluje od koloniálního impéria Třetí republiky větší přeryv než jaký je mezi odbornou učeností, která připojuje k národnímu bohatství nově dobytá území, a školní příručkou, která je šíří jako vulgátu. Historie je posvátná, protože národ je posvátný. Prostřednictvím národa se naše paměť udržela v oblasti posvátna.

Pochopit, proč se toto spojení rozvázalo působením nového zesvětšujícího tlaku, by znamenalo ukázat, jakým způsobem byla dvojice stát-národ během třicátých let postupně nahrazena dvojicí stát-společnost. A rovněž jakým způsobem, ve Francii velmi spektakulárním, se v téže době a ze stejných důvodů historie proměnila z tradice paměti, kterou se předtím stala, ve vědění, jehož společnost nabývá o sobě samé. Z tohoto důvodu mohla podle všeho zmnožovat jednotlivá nasvícení konkrétních pamětí, a dokonce se proměnit v laboratoř mentalit minulosti; avšak tím, že se osvobozovala od národní totožnosti, přestávala být oživována subjektem, jenž by byl jejím nositelem, a tím zároveň ztratila své pedagogické poslání, spočívající v předávání hodnot: krize školství je toho názorným svědectvím. Národ již není sjednocujícím rámcem, jenž by

¹ Lokalita ve Francii (Pas-de-Calais), na severovýchodě od Saint-Pol. Anglický král Jindřich V. zde 25. října 1415 porazil francouzskou armádu.

² Tzv. „les Dupes“ byli odpůrci kardinála Richelieu, kteří mylně věřili ve své vítězství, k němuž ovšem nedošlo. Nemocný Ludvík XIII slíbil své matce Marii de Médicis a svým spojencům Gastonu Orleánskému a Anně Rakouské, že kardinála sesadí, ale poté, co se s ním setkal ve Versailles, změnil názor a vydal mu jeho nepřátele, čímž donutil královnu matku odejít do vyhnanství (10. listopadu 1630). Le Petit Robert, Paříž, 1992.

svíral vědomí pospolitosti. Jeho definice již není předmětem diskusí, a zbytek dokonaly mír, prosperita a úbytek jeho síly; není již ohrožen ničím jiným, než samotnou absencí hrozeb. S nástupem společnosti na místo a do role národa ustoupila legitimita založená na minulosti legitimitě založené na budoucnosti. Minulost bylo možné jen poznávat a uctívat, a Národu bylo možné jen sloužit; budoucnost je třeba připravovat. Tři termíny znovu získaly svou samostatnost. Národ již není bojem, ale daností; historie se stala společenskou vědou a paměť fenoménem ryze soukromým. Paměť národa by tedy byla posledním vtělením paměti historie.

Studium míst paměti se tak ocitá v průsečíku dvou hnutí, která ve Francii a dnes vymezují jeho roli a dávají mu smysl: na jedné straně hnutí čistě historiografického, momentu, v němž se historie obrací ke své sebereflexi; na druhé straně hnutí ve vlastním smyslu historického, konce určité tradice paměti. Čas míst je přesně vymezeným okamžikem, v němž mizí obrovský kapitál, který jsme prožívali v důvěrnosti paměti a který bude nadále žít jen jako předmět zájmu rekonstituované historie. Na jedné straně rozhodující prohloubení historické práce, na druhé straně nástup konsolidovaného dědictví. Vnitřní dynamika kritického principu, vyčerpání našeho historického politického a duševního rámce, ještě dost silného na to, abychom se o něj zajímali, již dost pomíjejícího na to, aby se nedokázal prosadit jinak než návratem k nejzářivějším ze svých symbolů. Oba tyto pohyby se spojují, a odkazují nás tak zároveň a se stejnou silou k základním nástrojům historické práce a k těm nejsymboličtějším předmětům naší paměti: k archívům stejně jako ke trikolóře, ke knihovnám, slovníkům a muzeím stejně jako ke vzpomínkovým obřadům, slavnostem, Pantheonu nebo Vítěznému oblouku; k Larousseovu slovníku a ke zdi komunardů.

Místa paměti jsou především zbytky. Jsou krajní podobou, v níž paměti utvářené vědomí přetrvává v historii, která se k němu obrací, protože je nezná. Mizení rituálu z našeho světa je důvodem objevení se jeho pojmu. Je tím, co je vyměšováno, vztyčováno, ustavováno, sestrojováno, vyhlášováno, umělými prostředky a vůlí udržováno společenstvím, které je již podstatně stržené svou přeměnou a svou obnovou. Přirozeně stavícím nové výše než dávné, mladé výše než staré, budoucnost výše než minulost. Muzea, archívy, hřbitovy a sbírky, slavnosti, výročí, smlouvy, protokoly, památníky, svatyně, spolky, to vše jsou vršky, svědčící o jiném věku, o ilu-

stejně výtce ze strany našich pokračovatelů? Vzpomínka jako celek přešla do nejdetailnější rekonstituce. Zaznamenávající paměť svěříje archívu péči o to, aby se za ni rozpomínal, a zmnožuje znaky, do nichž se odkládá, tak jako had odkládá svou mrtvou kůži. Sběratele, učenci a benediktýni se kdysi věnovali shromažďování dokumentů, jako okrajoví členové společnosti, která kráčela kupředu bez nich, a historie, která se psala bez nich. Historie-paměť poté přenesla tento poklad do středu své učené práce, aby šířila její výsledek pomocí tisíce společenských vazeb, jimiž postupovala. Dnes, kdy se historikové vymanili z kultu dokumentace, žije celá společnost v náboženství uchovávání a v archívním produktivismu. To, co nazýváme pamětí, je ve skutečnosti gigantickou a závratnou konstitucí hmotného skladiště toho, na co si nemůžeme vzpomínat, bezedný repertoár toho, co bychom si někdy mohli potřebovat připomenout. „Papírová paměť“, o které mluvil Leibniz, se stala autonomní institucí muzeí, knihoven, depozitářů, dokumentačních středisek, databank. Specialisté odhadují, že kvantitativní revoluce se jen v případě veřejných archívů projevila tisícínásobným nárůstem. Žádná epocha se nevyznačovala tak ochotným vytvářením archívů jako ta naše, nejen pokud jde o objem údajů, které spontánně vyměšuje moderní společnost, nejen technickými prostředky reprodukce a uchovávání, které má k dispozici, ale pověřivým vztahem ke stopě a ohledem na ni. Právě v té míře, v níž mizí tradiční paměť, cítíme povinnost nábožně hromadit zbytky, svědectví, dokumenty, obrazy, rozpravy, viditelné znaky toho, co bylo, jako by se tento stále rostoucí a rostoucí spis měl stát kdovíjakým důkazem před kdovíjakým tribunálem historie. Posvátno se vtělilo do stopy, která je jeho popřením. Je nemožné předem posoudit, na co bude třeba se rozpomenout. Odtud zábrany ničit, proměna všeho v archívy, bez rozlišení se rozpínající pole paměti-hodného, hypertrofické nafukování funkce paměti, spjaté se samotným pocitem její ztráty, a tomu odpovídající posilování všech institucí paměti. Mezi profesionály, jimž se kdysi vyčítala konzervační posedlost, a přirozenými tvůrci archívů došlo k podivné výměně rolí. Poté, co profesionálové zjistili, že podstata jejich povolání spočívá v umění kontrolovaného ničení, archiváře dnes s pověřením vše uchovat jmenují soukromé podniky a veřejné úřady.

Materializace paměti se tak během několika málo let úžasně rozšířila, zmnožila, decentralizovala, demokratizovala. V klasic-

kých dobách byly třemi velkými původci archívů pouze velké rodiny, církve a stát. Kdo všechno se dnes necítí povolán k tomu, aby sepsal své vzpomínky, napsal své Paměti? Nejen ti nejmenší aktéři historie, ale i svědkové těchto aktérů, jejich manželka a jejich lékař. Čím méně je svědectví výjimečné, tím více se zdá být hodno toho, aby dokládalo průměrnou mentalitu. Likvidace paměti skončila obecnou vůlí k zaznamenávání. Během jedné generace se imaginární muzeum archívu úžasně obohatilo. Rok národního dědictví (*l'année du patrimoine*), tedy rok 1980, toho byl vynikajícím příkladem, protože samotný tento pojem dovedl až k hranicím nejistého. Ještě o deset let dříve, roku 1970, omezoval slovník Larousse význam slova „patrimoine“ na „majetek pocházející od otce nebo matky“. Roku 1979 z něj *Petit Robert* činí „vlastnictví přejaté od předků, kulturní dědictví určité země“. Od velmi úzce vymezeného pojetí historických památek jsme usnesením o chráněných místech z roku 1972 velmi ostře přešli ke koncepci, které se teoreticky nemuselo vymykat nic.

Nejen vše uchovat, konzervovat vše ze znaků naznačujících paměť, dokonce i když nevíme přesně, jaké paměti tyto náznaky poukazují. Imperativ epochy zní vytvářet archív. Zneklidňujícím příkladem jsou archívy sociálního zabezpečení – množství dokumentů, které nemá obdoby, představující dnes čáru dlouhou tři sta kilometrů, množství paměti v hrubém stavu, jejíž počítačové zpracování by v ideálním případě umožnilo vyčistit o společnosti vše, od normálu až k její patologii, od různých diet až po způsoby života, podle krajů nebo podle zaměstnání; zároveň jde však o množství, jehož uchovávání stejně jako představitelné prozkoumání by vyžadovalo drastickou, a přece neproveditelnou selekci. Archivujte, archivujte, vždy z toho něco zbyde! Není snad právě to – a zde máme další výmluvný příklad – výsledek, k němuž ve skutečnosti dospívá zcela legitimní záměr nedávných ústních průzkumů? Jen v samotné Francii se nyní více než tři sta štábů zabývá zachycováním „oněch hlasů, které k nám promlouvají z minulosti“ (Philippe Joutard). Velmi dobře. Když však alespoň na okamžik pomyslíme na to, že se zde jedná o archívy velmi speciálního druhu, jejichž ustavení vyžaduje třicet šest hodin na jednu hodinu nahrávky a jejichž užívání nemůže být přesně zaměřené, protože jejich smysl spočívá v poslechu celku, je nemožné neptat se po jejich možném využití. O jaké vůli uchovat paměť vlastně vposledku svědčí, o vůli

Neboť v této tradici, která nemá jinou historii než svou vlastní paměť, být Židem znamená pamatovat si, že jím jsem, ale jakmile je tato neodmítnutelná vzpomínka zvnitřněna, stává se krok za krokem výzvou celé vaší osobě. Paměť čeho? V mezním případě paměť paměti. Psychologizace paměti vzbudila v jednom každém pocit, že na splacení tohoto nemožného dluhu nakonec závisí jeho spása.

Paměť jako archiv, paměť jako povinnost. K doplnění tohoto obrazu proměn nám schází ještě třetí moment: paměť jako vzdálenost.

Neboť náš vztah k minulosti, totiž alespoň ten vztah, který lze vyčíst z nejpříznačnějších výtvorů historického zkoumání, je zcela jiným vztahem než jaký očekáváme od paměti. Nejde již o retrospektivní kontinuitu, ale o osvětlení diskontinuity. Pro dávnou historii jako paměť spočívalo pravdivé vnímání minulosti v názoru, že není opravdu minulá. Snaha o připomenutí mohla vzkřísit; sama přítomnost se tak svým způsobem stávala prodlužovanou, aktualizovanou minulostí, zaklínanou jakožto přítomnost tímto spájením a tímto zakotvením. Aby vůbec existoval pocit něčeho minulého, musela se bezpochyby mezi přítomností a minulostí objevit nějaká trhlinka, muselo se oddělit „před“ a „po“. Nešlo však ani tak o oddělení, které by bylo prožíváno jako radikální rozdíl, jako spíše o interval prožívaný jako spřízněnost, kterou je třeba obnovovat. Dvě velká témata pochopitelnosti dějin, jimiž byly alespoň od moderní doby pokrok a úpadek, vyjadřovala v obou případech velmi dobře tento kult kontinuity, jistotu vědění komu a čemu dlužíme to, že jsme tím, čím jsme. Odtud průraznost myšlenky „kořenů“ či „původu“, která je již světskou podobou mytologického vyprávění, přesto však přispěla k tomu, aby společnost procházející národním zesvětštěním dostala svůj smysl a svou potřebu posvátna. Čím byly kořeny vznešenější, tím větší činily nás samotné. Neboť skrze minulost jsme uctívali sami sebe. A právě tento vztah se rozbil. Stejně tak, jako se viditelná, předvídatelná, manipulovatelná, vyznačená budoucnost, která byla jen promítnutím přítomnosti, stala neviditelnou, nepředvídatelnou, nezvládnutelnou, dospěli jsme symetricky od představy viditelné minulosti k minulosti neviditelné; od minulosti na stejné rovině s námi k minulosti, kterou prožíváme jako zlom; od historie, která hledala svůj smysl v kontinuitě paměti, k paměti, která se promítá do diskontinuity historie. Nebu-

de již řeč o „kořenech“ či „původu“, ale o „zrození“. Minulost nám je dána jako radikálně jiná, je oním světem, od něhož jsme již navždy odříznuti. A naše paměť přiznává svou pravdu v předvedení celé vzdálenosti, která nás od něj dělí – v tomto předvedení jako úkonu, který samu paměť najednou škrtá.

Neboť bychom neměli věřit tomu, že pocit diskontinuity se spokojí s noční vágností a neurčitostí. Vzdálenost si paradoxně vynucuje přiblížení, které ji zahání a zároveň jí dává její vibrato. Nikdy nebylo tak smyslově názorným způsobem usilováno o tíži hlíny na botách, ruku Dábla roku tisíc, a zápach měst v 18. století. Umělá halucinace minulosti je však myslitelná právě a jediné v režimu diskontinuity. Celá dynamika našeho vztahu k minulosti spočívá v této jemné hře nepřekročitelného a zrušeného. Jedná se o reprezentaci v prvotním smyslu slova, radikálně odlišnou od toho, oč usilovalo dávné vzkříšení. Ať už chtělo být jakkoli úplné, vzkříšení ve skutečnosti předpokládalo hierarchii vzpomínky, schopnou uspořádat stíny a světlo tak, aby se pohled na minulost řídil hlediskem k nějakému cíli zaměřené současnosti. Ztráta jednotného výkladového principu nás uvrhla do rozpadajícího se vesmíru, přičemž však zároveň propůjčila důstojnost historické záhadnosti každému předmětu, byť by byl sebeubožejší, sebevíc nepravděpodobný, sebevíc nedostupný. Kdysi jsme totiž věděli, či jsme synové, zatímco dnes jsme syny nikoho a všech. Protože nikdo neví, z čeho bude vytvořena minulost, neklidná nejistota proměňuje vše ve stopu, v možný náznak, v podezření na historii, jímž poskvřňujeme nevinnost věci. Naše vnímání minulosti je halasným přivlastňováním si toho, o čem víme, že to již není naše. Toto vnímání vyžaduje přesné zaostření na ztracený cíl. Reprezentace vylučuje fresku, fragment, celkový obraz; postupuje tak, že osvětluje malé plochy, zmnožuje výběr vzorků, významných vzorových rejstříků. Je to paměť výrazně sítnicová a mocně televizivní. Jak bychom mohli vzájemně nespojovat například slavný „návrat vyprávění“, který je zřejmý v těch nejnovějších způsobech psaní dějin, a všemocnost obrazu a filmu v současné kultuře? Jde o vyprávění vpravdě naprosto odlišné od vyprávění tradičního, o vyprávění uzavřené samo v sobě a plné náhlých stříhů. Jak nespojovat přísné respektování archivních dokumentů – je třeba ukázat samotný předmět doličný –, jedinečný vzestup ústní kultury – je třeba citovat autory, nechat zaznít jejich hlas – s autentičností přímého přenosu, na kte-

střednictvím události nebo zkušenosti, kterou prožilo jen několik málo jedinců, charakterizuje většinu, která se jí neúčastnila.

Tím, co konstituuje místa paměti, je hra paměti a historie, interakce dvou faktorů, která ústí v jejich vzájemné nadměrné podmiňování. Na začátku zde musí být vůle k paměti. Kdybychom opustili princip této priority, rychle bychom se od úzké definice, která obsahuje nejvíce možností, odchýlili směrem k definici sice možné, ale bezvýrazné, schopné nechat do definované kategorie vstoupit každý předmět, který je virtuálně hoden vzpomínky. Připomíná to tak trochu dobrá pravidla historické kritiky z dávných časů, která moudře rozlišovala mezi „přímými prameny“, to jest těmi, které určitá společnost úmyslně vytvořila proto, aby byly jako takové reprodukovány – například zákon či umělecké dílo –, a neurčitou masou „nepřímých pramenů“, to jest všech svědectví, která po sobě určitá epocha zanechala, aniž by pomýšlela na to, že jich v budoucnu historikové využijí. Jakmile se ztratí toto zaměření na paměť, místa paměti se stávají místy historie.

Na druhou stranu je jasné, že kdyby nedošlo k intervenci historie, času, změny, bylo by nutné spokojit se prostou historičností památníků. Jde tedy o místa, ale o místa smíšená, hybridní a vzešlá z mutací, niterně protkaná životem a smrtí, časem a věčností; ve spirále kolektivního a individuálního, prozaického a posvátného, nehybného a pohyblivého. Jde o Mœbiovy prstence, stáčejí se v sobě samých. Neboť jestliže platí, že základní důvod existence míst paměti spočívá v zastavení času, v pozdržení nástupu zapomnění, ve fixaci určitého stavu věci, v proměně smrti v nesmrtnost, ve zhmotnění nehmotného – zlato je jedinou pamětí peněz –, jehož cílem je polapení maximální míry smyslu v minimálním počtu znaků, je jasné – a právě tím jsou vzrušující –, že místa paměti žijí jedině díky své schopnosti proměny, v neustálém oživování svých významů a nepředvídatelném bujení svých odnoží.

Uvedme dva příklady, pocházející z různých rejstříků. Pohledme na revoluční kalendář: místo paměti k pohledání, protože by jakožto kalendář měl skýtat apriorní rámec veškeré možné paměti a protože měl jakožto revoluční prostřednictvím své nomenklatury a své symboliky „otevřít historii novou knihu“, jak ctižádostivě tvrdí jeho hlavní organizátor, „učinit Francouze zcela soběstačnými“, jak se vyjadřuje jiný z jeho referentů. A kvůli dosažení tohoto cíle

zastavit historii v okamžiku Revoluce a označit budoucnost měsíců, dní, staletí a let podle obrů revoluční epopoje. Takové nároky jsou již dostatečné! Tím, co z něj však v našich očích činí místo paměti ještě větší měrou, je jeho neúspěch, skutečnost, že se nestal tím, čím jej chtěli mít ti, kdo jej zaváděli. Kdybychom totiž ještě dnes opravdu žili jeho rytmem, stal by se nám něčím důvěrně známým, tak jako kalendář gregoriánský, a tím by ztratil vlastnost, jež jej činí místem paměti. Rozplynul by se v krajině naší paměti a sloužil by již jen k účtování všech ostatních míst paměti, jaká si jen lze představit. Ale pozor, jeho neúspěch není naprostý: vynořují se z něj klíčová data, události, které s ním jsou jednou provždy spjaté, Vendémiaire, Thermidore, Brumaire. A motivy místa paměti se obracejí samy v sobě, zdvojují se v křivých zrcadlech, které jsou jeho pravdou. Žádné místo paměti nemůže uniknout těmto arabským, které je zakládají.

Vezměme si teď případ slavné *Tour de la France par deux enfants*: je rovněž zcela nepochybným místem paměti, protože stejně jako „Petit Lavisse“ utvářel paměť miliónů mladých Francouzů v době, kdy mohl ministr školství ráno v osm hodin pět minut vytáhnout z kapsičky své vesty hodinky a prohlásit: „Všechny naše děti teď přecházejí přes Alpy.“ Místo paměti rovněž proto, že jde o inventář toho, co je třeba vědět o Francii, o identifikační vyprávění a iniciační cestu. Podívejme se však, jak se věci komplikují: pozorné čtení ihned ukazuje, že už od svého vydání roku 1877 předkládá *Tour* obrázek Francie, která již není, a že právě tohoto roku, jehož 16. květen znamenal posílení Republiky, vděčí za svou svůdnost jemnému okouzlení minulostí. Je knížkou pro děti, která jako tak často vděčí alespoň částečně za svůj úspěch paměti dospělých. Tak je tomu s pamětí vzhledem k minulosti, ale jak je tomu vzhledem k budoucnosti? Třicet pět let po své publikaci, kdy toto dílo v předvečer války stále ještě kraluje, je nepochybně čteno jako připomínka, jako již nostalgická tradice: důkazem je fakt, že navzdory úpravě a aktualizaci se staré vydání prodává zřejmě lépe než nové. Poté se tato kniha začíná vytrácet, neuzívá se již nikde jinde než na několika málo místech, v srdci vzdáleného venkova; upadá v zapomenutí. *Le Tour de la France* se postupně stává vzácností, pokladem ukrytým v podkroví nebo dokumentem pro historiky. Opouští kolektivní paměť a vstupuje do paměti historické, a pak paměti pedagogické. V roce jeho stoletého výročí, roku 1977, ve chvíli, kdy se

kdy drobné, v danou chvíli sotva zaznamenané, jimž ovšem budoucnost retrospektivně propůjčila velikost původu, vznešenost ustavujících zlomů. A na druhé straně události, v nichž se v krajním případě neděje nic, přesto jsou však okamžitě nadány silně symbolickým smyslem a jsou již v okamžiku, kdy se odehrávají, jakoby předčasnou vzpomínkou na sebe samé; současná historie zmnožuje každý den, prostřednictvím médií, mrtvě narozené pokusy o takové události. Na jedné straně například volba Hugona Capeta, událost bez vnějšího lesku, již však deset dalších staletí dovršených na popravišti dává váhu, kterou původně neměla. Na druhé straně vlakový vůz z Rethondes,³ stisk rukou z Montoire nebo pochod po Champs-Élysées při Osvobození. Událost zakládající nebo událost jako představení. V žádném případě to však není událost sama; včlenit ji do hledaného pojmu by znamenalo popření jeho specifčnosti. Tím, co jej vymezuje, je naopak vyloučení události: paměť ulpívá na místech tak, jako historie ulpívá na událostech.

Nic naopak nebrání tomu, představovat si v rámci vymezeného pole všechny možné rozvrhy a všechna třídění, která se ukazují jako nezbytná. Počínaje těmi nejpřirozenějšími místy, nabízejícími se z konkrétní zkušenosti, jakými jsou hřbitovy, muzea a výročí, až po místa vypracovaná intelektuálněji, která nebudeme vylučovat; jde nejen o pojem generace, o němž jsme se již zmiňovali, rodové posloupnosti, „paměťhodné oblasti“, ale také o pojem „dílů země“, na nichž je založeno veškeré vnímání francouzského prostoru, nebo pojem „krajiny jako malby“, jenž se stává okamžitě srozumitelným, pokud pomyslíme zejména na Corota nebo na Cézannovu horu Svatého Victora. Zdůrazníme-li materiální stránku míst, sama se uspořádají podle široké škály odstínů. Nejprve zde máme místa přenosná, nikoli poslední co do důležitosti, protože národ paměti nabízí jejich prvořadý příklad v podobě Desek zákona; dále zde jsou místa topografická, která vděčí za vše své přesné lokalizaci a svému zakořenění v půdě: tak je tomu u všech míst turistických, tak je tomu v případě Národní knihovny, která je s Mazarinovým palácem spjata stejně jako Národní archiv s palácem

³ Rethondes: lokalita ve Francii, na východě Compiègne, na řece Aisne. Ve zdejších okolí, na jedné z mýtin Compiègneského lesa, byla podepsána dvě příměří: první ukončilo roku 1918 boje první světové války na západní frontě, druhé ukončilo roku 1940 německý útok na Francii (Le Petit Mourore, Paříž, 1990).

Soubise. Následují místa monumentálních památníků, která nesmíme zaměňovat s místy architektonickými. Jedná se o sochy nebo památníky věnované mrtvým, jejichž význam vyplývá z jejich vlastní existence; jejich umístění sice zdaleka není bez důležitosti, přesto by však mohly být oprávněně lokalizovány jinde, aniž by se tím změnil jejich význam. Jinak je tomu u stavebních celků, které vytvořil čas a které odvozují svůj význam ze složitých vztahů mezi svými prvky: jsou zrcadly světa nebo určité epochy, jako katedrála v Chartres nebo palác ve Versailles.

Soustředíme se snad naopak na oblast funkční? Rozvine se před námi škála míst, počínaje těmi, která jsou jasně určena k udržování určité nepřenosné zkušenosti a která mizejí spolu s těmi, kdo tuto zkušenost prožívali, což je případ spolků válečných veteránů, až po místa, jejichž rovněž přechodný důvod existence náleží do oboru pedagogického, což je případ učebnic, slovníků, závětí nebo „rodinné kroniky“, které sepisovaly v klasické době hlavy rodin pro své potomky. Budeme nakonec vnímavější k momentu symbolického? Pak proti sobě postavíme například místa vládnoucí a místa ovládaná. Ta první, spektakulární a vítězná, diktátorská a obvykle nadiktovaná, ať už státní mocí nebo nějakým sdružením, vždy však seshora, vydechují často chladem nebo důstojností oficiálních obřadů. Spíše než že bychom na ně chodili se na ně vydáváme. Ta druhá jsou místa skýtajícími útočiště, svatyní spontánní věrnosti a mlčenlivých poutí. Jsou živoucím srdcem paměti. Na jedné straně Sacré-Cœur, na druhé lidová pouť do Lourdes; na jedné straně státní pohřeb Paula Valéryho, na druhé pohřbívání Jean-Paula Sartra; na jedné straně de Gaullův smuteční obřad v Notre-Dame, na druhé hřbitov Colombey.

Tato třídění bychom mohli propracovávat do nekonečna. Klást proti sobě místa veřejná a místa soukromá, čistá místa paměti, která jsou beze zbytku totožná se svou památeční funkcí jako pohřební projevy, Douaumont nebo zeď komunardů –, a ta, u nichž je rozměr paměti jen jedním prutem ve svazku jejich symbolických významů, jak je tomu u státní vlajky, cyklu svátků, poutí atd. Smysl tohoto typologického náčrtu nespočívá v jeho přesnosti nebo vyčerpávající povaze. Nespočívá dokonce ani v bohatosti, kterou může evokovat. Spočívá v tom, že je možný. Ukazuje nám, že neviditelná souvislost spojuje objekty bez zjevného vztahu a že zařazení hřbitova Père Lachaise a Francouzské statistické ročenky do téže rub-

Paměť před historií

Tzvetan Todorov

Paměť je lidskou schopností podržet některé prvky minulosti; základem každého vztahu k minulosti je proto paměť. Během několika posledních desetiletí nabylo nicméně toto slovo užšího smyslu, v němž se stává protikladem „historie“; v tomto smyslu pak trochu nezřetelně odkazuje ke vztahu, jaký má jednotlivec ke své osobní minulosti, zatímco historie je popisována (a to občas s opovržením) jako neosobní, studená, suchá, abstraktní rozprava, která se nezajímá o lidské prožitky. Byla publikována celá řada děl, jimž se často dostalo širokého ohlasu, která dávají přednost zkoumání ústní paměti před pamětí uloženou v archívech, předvádějí každodenní zážitky spíše než události velkého historického významu a zabývají se osudem jednotlivce, nikoli celých společností.

Reakce historiků na sebe nedala dlouho čekat. Představitelé univerzitní disciplíny se ambicemi takto chápané „paměti“ cítili být alespoň nepřímo kritizováni. Roku 1984 začal Pierre Nora pod souhrnným názvem *Místa paměti* vydávat řadu děl, v nichž se paměti nikterak nepřiznává statut soupeřky historie, ale je jí naopak vráceno postavení jednoho z předmětů historického zkoumání. Než aby dal paměti přednost, historik chce nyní analyzovat její různé tradiční a moderní podoby, a pokouší se vysvětlit její současnou oblíbenost. Naše epocha se skutečně vyznačuje „náboženstvím uchovávání“, „archívním tvořením“, „obecnou vůlí k zaznamenávání“, což vše je odrazem „záliby v minulé každodennosti“ – ale zároveň také výtvořem společnosti, která ztratila svá obvyklá „prostředí paměti“, která již nevěří na „legitimitu skrze minulost“; předstírá, že chápe minulost jako posvátnou, ale ve skutečnosti již pro posvátno vůbec nemá smysl. Historie laická a univerzálně naladěná, historie analytická a kritická může učinit z paměti a jejího připomínání jeden ze svých předmětů, avšak na rovině ideologické se může postavit jedině proti ní: „Paměť je pro historii

a ověřování vyprávění, která je sdělují, není ani v tom nejlepším případě nijak snadná; historie má proto sklon přehlížet je. Paměť se nestará o ověření, a proto nemá takové zábrany; nebývalým způsobem nám tedy osvětluje podstatné stránky zkušenosti.

Uvedme příklad. Víceru našich svědků se ocitlo v nebezpečí smrti; všichni poznamenávají, že strach neměli ve chvíli samotné akce, ale předtím, během čekání na ni, nebo potom, při opětovném pomyšlení na ni. Může tento druh psychologického vyznačení najít své místo v historických dílech? Tato díla, abychom uvedli jiný příklad, citují počet válečných zajatců, kteří zemřeli v Německu, počet těch, kdo se po konci bojů vrátili. Když paní R. B. vzpomíná na návrat svého manžela, nemůže uvést žádnou informaci kvantitativní povahy, ale poznamenává: „Je hrozné to říci, ale na nepřítomnost se po několika letech zvykne. Už jsme s nimi nepočítali, žili jsme svým životem, nestarali jsme se o to, co by si mohli myslet. Takže když se vrátil, museli jsme se znovu naučit žít spolu. Bývalí vězni měli své způsoby chování, své posedlosti, svá utrpení, a nebylo to vždy zrovna veselé.“

POJMENOVÁNÍ A POPIS

Jazykové odkazování ke světu probíhá dvěma způsoby: pojmenováním a popisem. Na jedné straně identifikujeme určité časoprostorové úseky; na druhé straně je vystihujeme pomocí jejich vlastností a nebo dějů, do nichž vstupují. Tyto dva způsoby odkazování se uskutečňují prostřednictvím dvou velkých gramatických funkcí, jimiž jsou funkce subjektu (toho, o čem mluvíme) a predikátu (toho, co o tom říkáme). Historie ovšem dává přednost subjektu: je celá blázen do vlastních jmen (částí rozpravy, vyhrazených samotnému pojmenování), dat a míst, která umožňují události přesně lokalizovat, do čísel. Samozřejmě, že se bez predikátů obejít nemůže, ale jakoby je redukovala na striktní minimum. Paměť není naopak vůbec důvěryhodná, pokud jde o subjekty: svědkové zapo- mínají jména osob a míst, pletou si dny, nevědí nic o počtech, protože mají k dispozici jen svou konkrétní zkušenost. Lze říci, že veškerá jejich pozornost se soustřeďuje na predikát: kvalifikují událost a reprodukují stopu, kterou v nich zanechala.

Z tohoto důvodu neumožňují vyprávění svědků snadno rekonstruovat událost samu. Víceru svědků, které jsme zpovídali, se

účastnilo srážky mezi německými silami, které v létě 1944 opouštěly Paříž, a místními členy odboje; jejich vyprávění nám přesto neumožňovala pochopit, co se na Genestu přesně stalo. „Nikdy jsme nevěděli, co se děje“, nám vyprávěl pan P. L., jeden z odbojářů, kteří se oné bitvy zúčastnili: každý z nich znal jen malou část historie. „Byli jsme na nějakém statku, nebyli jsme dobře informováni, a tak jsme vystoupili na Genest. Sert mi povídá: «L., půjdeš tam jako průzkumník.»“ Jedině jeden z velitelů jednotky, jenž se akce osobně neúčastnil, nám ji mohl vysvětlit: kterého dne došlo ke srážce, z jakého důvodu, jak velké byly síly obou stran, jak dlouho boj trval, kolik bylo na obou stranách obětí. Jeho vyprávění však na druhé straně zůstávalo vně zkušenosti jedinců a neobsahovalo žádné emoce. Pan J. M., jenž se události zúčastnil, nám naopak dokázal sdělit intenzitu svého prožitku:

„Můj přítel byl po mé levici, tak jako teď vy, mohl jsem se ho dotknout. Dostal kulku sem, přímo do hlavy. Krve z něj teklo, je to hrozné to tak přirovnávat, jako když se zapíchne prase. Můžu říct, že jsem poslední, kdo s tím klukem mluvil, dokud byl naživu, a první, kdo s ním zkoušel mluvit, když byl po smrti. Ale už neodpovídal... Na Genestu bylo toho dne horko, nikdy v životě mi nebylo tak vedro. Přečázeli jsme přes loučku, byl tam takový příkop, plný stojaté vody, celé rezavé, Lehli jsme si na břicho a pili ji. Nebyl jsem sám. Na to všechno si vzpomínám často, nevím, jestli uběhlo moc dní, kdy se mi to nehonilo hlavou. Nepotřebuju zápisník, abych si to zapsal...“

Takové vzpomínky nepřidávají nic k identifikaci události, a přesto nám tím, že vezmeme v úvahu subjektivní odraz, který materiální události zanechávají v duchu aktéra, umožňují prožít znovu onu akci a znovu procítit to, o č v ní šlo, lépe než to umožňují data, jména a čísla.

PAMĚŤ JE ZAUJATÁ?

Je pravda, že takto načrtnutá opozice mezi pamětí a historií není zdaleka absolutní. Historikové již dost dlouho vědí, že jakkoli jsou skutečnosti vědomí obtížněji uchopitelné, nijak jim to neubírá ani na existenci ani na důležitosti; proto se i historie snažila popsat také to, co nelze kvantifikovat, tedy mentality a způsoby pocítování. Při srovnání s takovýmto typem historie vykazuje přesto paměť

Čtvrtý žil sám na rozbombardovaném statku, se zdmi zčernalými požárem, se zakrvavenou půdou: ještě dnes těžko snáší vzpomínku na zranitelnost dítěte, jímž byl ve třinácti letech, na nemožnost usnout během nocí, které se mu zdály být nekonečné. Ve všech těchto případech je nemožné nalézt takové pokřivení fakt, které by je mělo přimět, aby posloužily zájmům vypravěče; vzpomínka naopak přichází v bolesti.

HODNOTOVÉ SOUDY

Také na půdě hodnotových soudů se historikovo postavení jeví jako výhodnější, než postavení svědkovo. Historik soudí (když tak činí) ve jménu společného dobra, ohledně něhož – za pomoci uplynulého času – panuje určitá shoda (nacismus je odsouzeníhodný, odboj chvályhodný). Svědek soudí na základě jedinečného zřetězení okolností (svého „osudu“), svých vlastních zájmů nebo zájmů své skupiny; neexistuje společná paměť, ale mnohost osobních pamětí.⁴ Může vést juxtaopozice vícero vzájemně neslučitelných zájmů jinam, než k celkovému mravnímu relativismu? Pravdou je, že mezilidské vztahy se jen vzácně redukuje na jedinou kategorii a že je každý může interpretovat v tom světle, které mu vyhovuje. Mlynáři během okupace, máme-li uvést nějaký příklad, neměli práve semlít méně zrna, než nahlásili, ale venkované to po nich žádali; činili tak tedy s vědomím rizika – stejně jako odměnu za své služby. Jakmile je nějaký mlynář uvězněn, jeho rodina jej považuje za pronásledovaného lidumila, jeho sousedé za prospěcháře, jemuž se dostává zaslouženého trestu. Kdo má pravdu? Rozhodnout v každém konkrétním případě je o to těžší, že všichni svědkové se odvolávají na nezpochybnitelné mravní hodnoty. Například staří pétainisté, kteří odsuzují akce odboje, tak nečiní pomocí odkazu k triádě práce, rodiny, vlasti, ale poukazují na mír jako nejvyšší cíl a na nebezpečí pro civilní obyvatelstvo. „Jeden přeříznutý kabel znamenal dvacet pět rukojmí. Měl jsme to těm lidem za zlé, protože ohrožovali život jiných lidí. To co volím já, to je mír za každou cenu.“ Je často nemožné přesně vyličit průběh dějů, které se neodehrávají

⁴ „Různým tříděním svých vzpomínek a snahou ovládnout jimi celou kolektivní paměť bojuje každá skupina nepochybně proti zapomnění, avšak hlavně proti zapomnění specifickým, což je vlastně určitý způsob organizace jiných forem zapomnění“ (Frank 1993).

veřejně: kdo bude kdy moci spočítat přehnané rekvizice a porovnat jejich počet s počtem rekvizic oprávněných, aby pak mohl vynést nestranný soud o celém fenoménu rekvizic? Znovu však platí, že by bylo nesprávné spokojit se tímto prostým konstatováním mnohosti soudů. Je pravda, že vypráví-li tutéž událost starý odbojář a starý milicionář, mezi oběma vyprávěními nelze nijak zprostředkovat a posluchač si bude prostě muset vybrat jedno hledisko jako dobré a konstatovat pokračující zaslepení druhého svědka. Většinou se ovšem nejedná o rozdíly tak ostře protikladné; mezi oběma hledisky nepanuje vztah antiteze, ale komplementarity. Dospíváme tím k překonání zjednodušujícího manicheismu černého a bílého, a k vynášení jemněji odstíněných soudů, které se lépe hodí ke složitým situacím, aniž by přesto upadly do úvah o tom, že vše vyjde nastejno, že každý má ze svého hlediska pravdu. Jeden žid, jenž prožil své dětství ukryt v tomto kraji, před námi zdůraznil tuto nutnost rozlišovat, aniž se přesto odřekl souzení: „Lidé, kteří dnes vynášejí jednoznačné soudy nemohou chápat, do jaké míry byla lidská skutečnost méně jednoduchá, než si představují. A obyvatelé Saint-Amand dobře ztělesňují velmi smíšené pocity té doby“ (pan G. K.).

Výše uvedený příklad mlynáře a jeho zákazníků je výmluvný: ani on ani oni nemají pravdu na sto procent, každý z nich chápe jen jednu stránku věci, juxtaopozice jejich hledisek je obohacující. Stejně je tomu se vztahy – komplementárními, a nikoli antitetickými – mezi uprchlíky a domorodci, učiteli a žáky, obchodníky a zákazníky, vlastníky půdy a zemědělskými dělníky. Nebo také mezi vojenskými veliteli a prostými vojáky: stejná událost na Genestu vyvolává komentáře, jejichž odlišnost je příznačná. „Naši mládenci byli nezkušení a měli jsme ztráty, ale nakonec jim to udělalo dobře, zatvrdilo je to“, říkal pan H. J., velitel roty, zatímco prostý voják pan P. L. komentoval takto: „Byl to tvrdý boj. Náš seržant udělal chybu, pustil nás do toho naplno... Po osvobození jsem ani nezádal o důchod pro vysloužilce!“

DVĚ PRAVDY

Podobné příklady, a ve vyprávěných pamětech je jich mnoho, ukazují, že evokace pomocí podrobností a příkladů skutečně má nějaký vztah k pravdě; tento vztah je ale odlišný od vztahu, na který jsme zvyklí z historických knih. Ve svých částech ve vlastním slova smyslu „historických“ usilují tyto knihy o pravdu adekvátní, kterou ustavíme srovnáním výpovědi s tím, co popisuje: sedmý armádní sbor onoho dne v okolí Bourges buď byl, anebo nebyl. Svědectví lze někdy kontrolovat stejným způsobem, ale jejich síla každopádně plyne z něčeho jiného; ceníme si u nich spíše pravdy odhalování, lepšího přístupu ke smyslu některých událostí. A tato pravda nemůže být podrobena týmž ověřovacím postupům: v tomto případě je určitá scéna pravdivá tehdy, když s ní souhlasí ti, kdo onu dobu prožívali, když něco osvětlí těm, kdo ji chtějí poznat dnes. Jinými slovy, pravda je intersubjektivní, nikoli už referenční. O takovou pravdu usilují rovněž spisovatelé a básníci, což není důvod k tomu opovrhovat jí, neboť čteme-li jejich díla ještě staletí poté, co byla napsána, je tomu tak právě proto, že v sobě skrývají pravdu o životě lidí.

Nyní chápeme, proč se naši současníci s takovou oblibou obracejí ke knihám vzpomínek, „memoárů“. Jedna polská novinářka, Hanna Krall, se v polovině sedmdesátých let rozhoduje dlouze zpovídat jednoho z posledních žijících vůdců povstání ve varšavském ghettu, Marka Edelmana. Jejich cílem není stanovení faktické pravdy této události, což již bylo provedeno. „Nepíšeme historii. Mluvíme o paměti.“ To jest o zážitcích jednotlivců, o podrobnostech, o psychologických reakcích, o vnitřním napětí. A věří v užitečnost své práce, neboť, říká Krall, „jeden zaživa uhořelý člověk působí silnějším dojmem než čtyři sta tisíc, čtyři sta tisíc působí silněji než šest miliónů“ (Edelman a Krall: 69 a 116). Je dobře, že tuto práci dovedli do konce. Jejich zkoumání patří k těm, která nám dnes umožňují lépe pochopit minulost.

Závěrem tohoto krátkého přehledu se tedy ukazuje, že dokonce i ze samotného hlediska hledání pravdy není paměť prostě historií se slevou, hrubým materiálem, který je nepoužitelný dokud není vytříděn historickým sítem. Jistě, usilujeme-li o pravdu adekvátní, bude třeba ústní svědectví přezkoumat nebo je porovnat s jinými

prameny; ale neplatí snad stejný princip v případě psaných dokumentů, fotografií, hmotných stop? Paměť oproti tomu snadněji než historie přijímá duševní a duchovní zkušenost, nutí nás zjemňovat a propracovávat naše soudy, aniž by je však odsuzovala k naprostému relativismu, neznemožňuje těm, kdo se jí věnují, překonat určité zainteresované stanovisko (nevypráví se jen pro potěšení); navíc vynahrazuje obtížnost stanovení adekvátní pravdy větší pravdou odhalení a zjevuje smysl událostí stejně účinně jako abstraktní formulace historiků. Znamená to ale, že bychom měli paměti dávat přednost před historií? To jistě nikoli: spíše než aby stály proti sobě, tyto dva postupy se doplňují. Chceme-li niterně poznat zkušenosti zastánců opačných ideologií, uděláme dobře, budeme-li naslouchat vyprávění milicionáře a vyprávění odbojáře. Chceme-li znát hodnotu těchto stanovisek, praktické následky, plynoucí z jednoho i druhého, vztah mezi slovy a činy, pak je lépe obrátit se k pracem historiků. Chceme-li poznat osud těch, kdo byli deportováni na Kolymu, nemusíme volit mezi Conquestovou historickou analýzou a svědectvím Evženie Ginzburgové, stejně jako nevolíme mezi Raulem Hilbergem a Primo Levim: adekvátní pravda a pravda odhalení se doplňují.

Je tedy v zájmu historiků stejně jako etnologů přijmout vedle sebe, raději než pod svýma nohama, hlasy toho, čemu říkáme paměť. Těmto hlasům by pak zase prospělo zasazení do určité celkové perspektivy, provedené historickými výzkumy. Subjektivní svědkovo vyprávění o tom, zda nedocházelo nebo docházelo k pronásledování židů, nabývá svého úplného smyslu teprve tehdy, když je porovnáme se vším, co víme o skutečnosti tohoto pronásledování. Svědkové nejsou bohužel v tomto ohledu o nic vstřícnější než historikové: svým vzpomínkám většinou dávají přednost před hledáním pravdy nebo nestrannosti. To proto, že paměť není nikdy oddělenou částí osoby a individuální rekonstrukce minulosti se stává základem a ospravedlněním nynějšího obrazu o sobě samém; paměť nám nabízí symbolické uspokojení, jehož je nám nanejvýš třeba. Dotýkáme-li se tohoto základu, ohrožujeme tím vlastně svou totožnost a vyvoláváme paniku.

ství"? Musí k připamatování minulosti nutně docházet v jejich rámci? Jako by zapomínání, jež dotazovaní stavěli na odív, zpochybňovalo naši ucelenou historiografickou tradici paměti.

Geneze zapomínání

Od vzniku zakladatelských děl Maurice Halbwachse považujeme za daný fakt, že každá skupina je obdařena specifickou skupinovou pamětí.¹ A na oplátku právě sdílená paměť definuje skupinu jako takovou. Ostatně celá durkheimovská sociologie, k níž se Maurice Halbwachs z velké části hlásil, je založena na absolutní shodě – shodě bytí – mezi skupinou, nebo společenstvím, a její pamětí, či jejími „kolektivními představami“: z toho plyne monismus skupiny nebo monismus paměti.

Pojem kolektivní paměti působí především tak, že skupinu postulujeme: ta je vždy „již přítomná“, je faktem. Současně je i příčinou jejího ustrnutí. I když víme, že jedinec je určován mnohonásobnými příslušnostmi, příslušnostmi křížovými, často protikladnými, jeho paměť často posuzujeme z hlediska koherence jediné příslušnosti, to znamená z hlediska skupiny; vždy mu klademe otázky jako členovi určitého kolektivu, přidělujeme mu jednu dominantní identitu. Termín „příslušnost“ je ostatně pro podobný sociologismus vědomí, to znamená pro myšlenku, která vyčleňuje a profiluje kolektiv do té míry, že mu propůjčuje život jako subjektu, zcela charakteristický.²

Geneze samotné koncepce zapomínání tento pohled ostatně potvrzuje, neboť, jak připomíná Yosef Hayim Yerushalmi, tento pojem není ve skutečnosti kolektivům vlastní.³ „Zapomínat“ v pravém slova smyslu můžeme jen to, co jsme sami poznali, zapomínat mohou tudíž jen jedinci: společnosti nebo národy zažívají jen „zlom v přenosu mezi generacemi“.

¹ M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Alcan, Paříž, 1925, 2. vydání, PUF, 1952; *La Mémoire collective*, PUF, Paris, 1950; *La Topographie légendaire des Évangiles en Terre sainte*, PUF, Paris, 1941, 2. vydání 1971.

² „Les faits sociaux sont des choses.“ Viz E. DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, PUF, Paříž, 1941, 2. vydání 1971.

³ Y.-H. YERUSHALMI, „Réflexions sur l'oubli“, str.7-21, v *Usages de l'oubli*, kolokvium v Royaumont, Seuil, Paříž, 1988, str.11.

Pokud je historický proces přenosu formulován z hlediska zapomínání, z hlediska vztahu k sobě samému, „nedostatečné komunikace se sebou samým“,⁴ je tato transpozice důkazem monádismu paměti. Dokonce posiluje ideu volního jednání, implicitní ideu v učení Maurice Halbwachse.⁵

Jeho pojetí paměti bylo vskutku dynamické: protože paměť podléhá neustále rekonstrukci, permanentnímu znovuvytváření, vypovídá pravdivě nejen o minulosti, ale i o přítomnosti. Na základě této definice je proto skupině užitečná, postupně, jak se skupina vyvíjí a mění, paměť se transformuje. V Halbwachsově hypotéze je tudíž zapomínání ústředním tématem, přestože tento pojem jako takový se v jeho díle objevuje zřídka. Dokonce je, v duchu Henri Bergsona, podmínkou paměti. Halbwachsova představa zapomínání je pokojná, až optimistická; vidí v něm pouze proces výběru, plynulou, takřka mechanickou erozi na okraji společnosti, a u té příležitosti připomíná, že zapomínání bývá někdy jen iluzí, pouhým skrytým dějem.⁶

Přesto se otázka zapomínání dokonce ani v této podobě nestala předmětem žádné specifické problematiky: první práce zabývající se ústní historií systematicky zdůrazňovaly pozitivní obsah paměti, spíše akumulaci než výběr.

Šlo o to „dát slovo“ „ovládaným“ nebo marginálním skupinám, všem „vyobcovancům z historie“; podobné výzkumy se snažily

⁴ Tato formulace je převzata od Cl. LÉVI-STRAUSSE, který stává zapomínání zejména do protikladu s nedorozuměním, „nedostatečnou komunikací s druhým“. Viz „Mythe et oubli“, v *Le Regard éloigné*, Plon, Paříž, 1983, str. 253-262.

⁵ M. BLOCH v roce 1925 v jinak velmi pochvalné recenzi díla *Cadres sociaux de la mémoire*, upozornil na nebezpečí „finalismu“ a „poněkud vágního antropomorfismu“, (str.78), *Revue de synthèse historique*, 1925, díl XL, (nová řada díl XIV), No 118-120, str. 73-83.

⁶ „Paměť společnosti sahá až tam, kam je to možné, tedy tam, kam dosahuje paměť skupin, z nichž je složena. Na obrovské množství událostí a dávných velikanů rozhodně nezapomíná ze zlé vůle, antipatie, nebo lhostejnosti. Důvodem je zanikání skupin, které si na ně uchovaly vzpomínku (...) V každém případě vzhledem k tomu, že se paměť společnosti na svých okrajích, vymezujících její hranice, pomalu drolí tou měrou, jak její jednotliví členové, zejména ti nejstarší, umírají nebo se uchylují do ústraní, nepřestává se transformovat a bez ustání se mění i samotná skupina. Je ostatně těžké říci, v kterou chvíli kolektivní vzpomínka zanikla, a zda skutečně z vědomí skupiny zmizela, neboť k jejímu nalezení stačí, uchová-li se jen v určité části sociálního útvaru. *La mémoire collective*, str. 73.

Se vzrůstajícím počtem studií o ústním podání byla však často odhalována převážně mezerovitá struktura paměti. Do popředí výzkumu se tudíž dostaly úvahy o zapominání a tento pojem nabýval nového smyslu a nové odezvy.

Zapominání, které v té době vstoupilo v povědomí, neznamenalo již jen pouhý proces výběru vzpomínky, obecně zkoumaný jako „strategie“ s nadějí na „uznání legitimacy“. Existovala zapominání, jež zájmům skupiny v ničem nesloužila, naopak její integritu ohrožovala. Kolektivní paměť, zdaleka ne vždy koherentní a souvislá, se často jevila jako roztržitá a útržkovitá. Při tomto přístupu se někdy se zdálo, jako by se rozkládala samotná společnost, jak nasvědčovaly například opakované situace, kdy emigranti „zapomínali“ spojovat svůj příběh s kolektivním osudem a vysvětlovali ho pouhými náhodami rodinné nebo osobní historie.¹³

Obecně lze říci, že tyto kolektivní paměti kladly důraz na události, které měly často jen málo společného s faktografickou osnovou, jak ji vykreslil historik. Jistý pozitivismus událostí je základem každé historiografie paměti a historici si hodně slibovali zejména od vzpomínek na „významné“ události, to znamená události zlomové: uchování vzpomínek na stávkou, na válku... Ale subtilnost událostí, které se někdy v kolektivní paměti uchovávají, či kupříkladu nedostatek výraznějšího zájmu o některé zásadní události národních dějin, se staly důkazem rozdílné interpretace události historikem a společností.

Toto konstatování by zajisté bylo možné zmírnit: jinými slovy a při jiných událostech by možná vyjádřily, každá po svém, stejnou skutečnost. Tento rozpor však o to víc upozornil na otázku „ztráty“ události, tedy na „zapominání“.¹⁴

Nepřítomnost propracované, uspořádané, či jenom vehementní paměti byla zpočátku nutně vykládána jako typický příznak toho, že se jedná o ovládané skupiny, skupiny s nejistým postavením, nebo žijící na okraji společnosti; jejich mlčení bylo důkazem závislosti nebo vyvlastnění. Obecně převládalo traumatické chápání za-

¹³ P. JOUTARD uvádí několik příkladů, *cit. dílo*, kap. IX. Viz rovněž N. WACHTEL a L. VALENSI, *Mémoires vivés*, Julliard, Paříž, 1987.

¹⁴ O zapominání, jak je pojímáno historiky, a o vztahu „zapominání“ a „zapomínání“ viz J.-C. MILNER, „Le matériel de l'oubli“, *Usages de l'oubli, cit. dílo*, str. 63-75.

pomínání: roztržka mezi generacemi jako důsledek vylidňování venkova nebo emigrace, šok z kolonizace, nebo válečné trauma..., zapominání bylo popisováno jako následek násilí.

Tato takřka patologická definice ostatně vysvětluje, že v tomto stadiu výzkumu začaly být mnohem častěji, i když ještě nesměle, užívány psychoanalytické metafory.¹⁵ „Vytěsnění“, „latence“, „amnésie“, „projekce vzpomínky“, „potlačení“. Tyto pojmy, dnes na kolektivní paměť běžně přenášené, naše vnímání skupiny jako „subjektu“ jen potvrdily.

Se zdůrazněním krizových a zlomových situací, situací kontraktorních a konfliktních vystoupila do popředí otázka soudržnosti skupiny a reprodukování její paměti.¹⁶

V té době vyvstala potřeba „političtějšího“ přístupu k zapominání jako prostředku k mobilizaci historiků proti revizionistickým tezím.¹⁷ Třetí etapa výzkumu tudíž osvětluje proces manipulace s mlčením a pamětí. Dnes studujeme různá „využití“ nebo „politiky“ zapominání: odhalováním zastírání nebo lži přicházíme na to, že zapominání může být naopak endogenní a aktivní. Lépe chápeme, že zapominání, stejně jako zármutek, má druhotné blahodárné účinky a společnost ho může přijmout za své, to znamená dát mu oficiální ráz. Na tuto základní úlohu zapominání poukazuje ve svých pracích N. Loraux: společnost může být vymezeno i sdíleným zapomináním.¹⁸

Přestože jsme se tedy víceméně zřekli spontánního a orgánového chápání paměti, náš přístup nadále zůstává soustředěn na problematiku paměti *společností*: paměti konfliktu, nebo hledání konsensu; zapominání nazíráme z hlediska integrity *útvary*.

Neboť zapominání je skutečné, je-li skutečný tento útvar. Libovolná skupina není společností, a společnost, které samo sebe

¹⁵ O vztahu historiků paměti k psychoanalýze viz N. LORAUX, „L'âme de la cité. Réflexions sur une psyché politique“, *L'Écrit du temps*, 14/15, 1987, str. 35-54, a „Pour quel consensus“, úvod k „Politiques de l'oubli“, *Le genre humain*, 1988, str. 9-23.

¹⁶ Y. YERUSHALMI připomíná „kanály a skladiště paměti“.

¹⁷ Viz zvláště práce P. VIDAL-NAQUETA, *Les Juifs, la mémoire et le présent*, Maspero, Paříž, 1981; *Les Assassins de la mémoire*, La découverte, Paříž, 1987.

¹⁸ Tato studie vděčí za mnohé četbě prací N. LORAUXE, zejména článku: „L'oubli de la cité“, *Le temps de la réflexion*, 1980, I, str. 213-242.

sjednocení, nejčastěji oficiálním – dějinám školních učebnic či politických projevů; buď tyto dějiny státu připomíná, nebo je odmítá.

Nic takového v Maghrebu, kde se podobná „referenční historie“ neprosadila. Stát je tu jistě velmi starobylý, stojí však na jiných základech a nepodařilo se mu rozptýlit vzpomínku na politické rozdrobení království. Pokud jde o národ – chápeme-li tento termín v moderním pojetí, které je v Maghrebu dodnes nacionalistické – je příliš čerstvého data, než aby bylo možné získat na jeho pozadí obecnější pohled na minulost.

Absence politického modelu sjednocení byla o to zjevnější, že zdánlivě posilovala patřičnost jiných referencí, rovněž importovaných: jiný pól, opačný pól historiografie Maghrebu tvořila Afrika a pole afrikanistických studií. Severoafrické společnosti se zdály srovnatelné se „společnostmi bez státu“, jejichž příklady ve velkém množství nabízela subsaharská Afrika, stejně jako jejich kolektivní paměť vykazovala mnoho příbuzných rysů s pamětí „národů bez historie“.²³

Všechny práce z africké antropologie, které přímo či nepřímo ovlivnily průběh maghrebských studií, kladly důraz na problematiku historiografie zaměřené na rozštěpení a rozdělení. První transpozice segmentaristických tezí na případ Maghrebu, které v Maroku učinil E. Gellner, dokonce tematiku politického rozdělení svým způsobem posvětily; zdálo se, že teorie dialektiky „rozštěpení“ nebo „splnutí“ debatu uzavírá.²⁴

Severoafrická „nacionalistická“ historiografie v širokém slova smyslu se dávno před těmito hypotézami sama pokusila tento problém vyřešit a prokázala, že rozdrobení je ve skutečnosti jen kontrapunktem skutečné jednoty, hluboké sociální a politické celistvosti Maghrebu. Různorodost se tak jevila pouze jako blyštivý odlesk motivů současně podobných i odlišných a nevyučovala pocit soudržnosti.

²³ H. MONITO, „L'histoire des peuples sans histoire“, v J. LE GOFF a P. NORA, *Faire de l'histoire*, 1, Paříž, 1974, str. 106-123. Z afrikanistických studií, které ovlivnily studie Maghrebu je třeba uvést: E. EVANS-PRITCHARD a M. FORTES, *African Political Systems*, Oxford, 1940; E. EVANS-PRITCHARD, *The Sanusi of Cyrenaica*, Londýn, 1949; *Les Nuer, description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, francouzský překlad, Paříž, 1968; J. MIDDLETON a D. TAIT, *Tribes Without Rulers*, Londýn 1958.

²⁴ E. GELLNER, *Saints of Atlas*, Weindelfeld and Nicolson, Londýn, 1969.

Toto tvrzení naráželo, po pravdě řečeno, na jisté teoretické potíže, neboť bylo nezbytně nutné, zejména v období boje za nezávislost, neoslabovat schéma „budování“ – a to ve dvojím slova smyslu – budování státu a národa. I proto byla znovu dána přednost metafoře.

Po metafoře šachovnice, za niž vděčíme R. Montagneovi, se prosadily další obrazy, variace na téma mozaiky. Takřka leitmotivem prací J. Berquea je téma koberce, naznačující, že společnosti Maghrebu se mezi sebou liší jen jako kresby těžé tapiserie vetkané stejnými barvami do jedné osnovy.²⁵

Stejný obraz najdeme např. i u P. Bourdieua, který připomíná princip kaleidoskopu: změním-li perspektivu, dostaneme sice jiný obraz, avšak složený ze stejných motivů.²⁶ Tomu je blízká i metafora perlového náhrdelníku, jak ji použil G. Tillion: „Čas od času se šňůra přetrhne, perly se rozkutálejí po břehu, promíchají se. Pak šňůra nového státu znovu vše sjednotí v jiný řád... Perly jsou stále tytéž, náhrdelník je ale jiný.“²⁷ Tyto téměř krystalografické obrazy jako by navozovaly možnost zastavení pohybu, snad i nostalgii po jednotě. Pocitem traumatického šoku lze také vysvětlit neobvyklý obraz, k němuž se uchýlil J. Berque, obraz „zrcadla, jež se samo od sebe roztránilo“.²⁸

Toto obrácení se k metafoře je často výrazem naší neschopnosti definovat podobu sociální a politické soudržnosti, která je Maghrebu vlastní. Když se dovoláváme existence základních morfologických entit, postrádáme „rovinu“ jednotky, zbývá nám definovat soudržnost suprarodovou a suprakmenovou. Jinými slovy, nedokážeme určit přechodné podoby mezi modelem agnátské skupiny a národa.

Tato problematika jistě zcela nepopřela vývojové schéma, jež – vycházejíc z rodu – by vyústilo v národ, přičemž by procházelo určitým počtem „stupňů“ (kmen, konfederace nebo město, kraj...)

²⁵ Viz zvláště „Qu'est-ce qu'une identité collective?“, v *Echanges et communications. Mélanges Lévi-Strauss*, Paříž, La Haye, 1970, str. 469-486, str. 484, a téma „hvězdčovitěho mnohoúhelníku“, které je zpracováno zejména v *De l'Euphrate a l'Atlas*, Sindbad, Paříž, 1978, 2 díly.

²⁶ Cit. dílo, str. 82.

²⁷ *Le Harem et les cousins*, Paříž, str. 103.

²⁸ *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paříž, str. 94.

„odmítnutí náboženství“, v němž E. Gellner vidí odmítnutí islámu a příslušnosti k arabskému světu.³⁵ Tím by bylo možné vysvětlit i nepřítomnost jakékoli výslovné zmínky o Fustelu de Coulanges, neboť Masqueray zakládá svoji hypotézu politického splynutí a synekismu na prostém přání lidí žít pospolu a sjednotit se: popírá funkci společenského a politického tmelu, v tomto případě – pokud bychom na Maghreb aplikovali závěry díla *La Cité antique*³⁶ – tedy islámu.

Možná by bylo užitečné rozšířit tuto analýzu na celý problém města. Tento odkaz nacházel svoji kontinuitu v dvojí možnosti – politické a historické. Ať jsme v něm spatřovali jedno „období“ dějin Maghrebu – období „románské“ – nebo pouhý transponovatelný politický model, téma města umožňovalo pochopit stav maghrebských společností, což by nedokázal vysvětlit ani islám, ani příslušnost karabskému světu, ani stát: ospravedlňovalo „segmentární“ pohled na archaická autonomní společenství.³⁷

Toto srovnání nebylo ale možné dovést do všech důsledků, protože současně bylo víc než zřejmé, že dějiny na severním a jižním břehu Středomořího moře neprobíhaly stejným způsobem. Nepřipadli bychom systematickým prosazováním této paralely, jak to činil Masqueray, obyvatelům severní Afriky historickou velikost Řeků a Římanů? „Město“ tedy poznamenává naše vnímání Maghrebu nesmírně subtilně, jako mytický historický odkaz i jako model politického společenství. V měřítku jedné oblasti, měřítku velmi omezeném, můj projekt tudíž podvědomě do kontextu tohoto historického dědictví zapadal. Ve snaze definovat za pomoci paměti jedné společnosti její soudržnost, jsem se vydala hledat město.

Politická historiografie politické oblasti

Zaměřením na jednu oblast okamžitě vyvstala politická problematika, obsažená již v samotném pojmu. V případě Džerídu, v klasické, stejně jako v moderní historiografii tradičně označovaném ja-

³⁵ F. COLONNA, úvod k novému vydání *Formation des cités...*, Edisud, Aix, 1984, str. I-XXV; E. GELLNER, „The Roots of Cohesion“, v *Culture, Identity and Politics*, 1987, str. 29-46.

³⁶ Viz F. HARTOG, *Le XIXème siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paříž, PUF, 1988, zvláště str. 35.

³⁷ E. GELLNER řadí Masqueraye do berberistického, tudíž románského proudu.

ko typická „politická oblast“, to ale platilo dvojnásob. Jméno Bilal al Džeríd, či „země palem“ je ostatně v klasických pramenech užíváno jako generický termín označující nehostinné oblasti lemující poušť.

Džeríd, vzdálený od historických center politické moci – Kairuvánu, Mahdíje nebo Tunisu –, prošel historií, jež v mnoha ohledech připomínala historii alžírského Sufu, Mzabu nebo Aurèsu či tripolského Džebel Nefuza, chceme-li zůstat u nepříliš vzdálených příkladů. Zdálo se tedy, že zeměpisná poloha a historická specifická krajina dávají příležitost k obecnějšímu zamyšlení nad modelem aplikovatelným na mnohé maghrebské oblasti, které jsou okrajové, aniž by byly vždy marginální, partikularistické nebo autonomní, aniž by byly nutně disidentské.

V konkrétním případě tuniského Džerídu, venkovského kraje na hranicích státu, vymezujícího se zároveň uvnitř i navenek, měla historiografická tradice obzvláště silnou platnost. Bývalá hraniční oblast, starobylá země *limet* (citronovníků) bývá nejčastěji zmiňována pro svůj odedávna vyhraněný náboženský partikularismus.

Stejně jako byl politicky interpretován donatimus, byl i odpor proti romanizaci, přijetí cháridžismu nebo šíitismu často vysvětlováno jako „etnická“ a politická reakce nově obrácených. Džeríd, který ibádismus a dokonce i šíitismus přijal poměrně záhy, dlouho působil jako rozkolnická a heretická bašta, ostatně podobně jako i další výše zmíněné kraje. K úplné sunizaci kraje došlo proto až ve 12. století, jeho poarabštění je ještě pozdějšího data.³⁸

ZÁVĚR

Ideálním obrazem vlastní minulosti, který si obyvatelé Džerídu uchovali, je společnost, která by byla čistou juxtapozicí nezávislých rodů. Podobný paradox spočívá v dvojím principu, v principu autarkie rodů a „izostaze“ zde žijících skupin: aby byly zákony

³⁸ O časném přijetí šíitismu v Džerídu viz M. TALBI *L'Émirat aghlabide*, Paříž, 1966, str. 570. O zániku cháridžismu viz zejména R. BRUNSCHVIG, *La Berbérie orientale sous les Hafšides*, Maisonneuve, Paříž, 1940, díl 1, str. 330. Al Tižani říká, že ve 14. století se ve městě Gafsa poblíž Džerídu stále ještě mluvilo „africkou latinou“. Viz překlad A. ROUSSEAU, *Journal asiatique*, 1853. Původní text byl publikován v Tunisu v r. 1958 v arabštině.

tuniských měst, při příchodu francouzských vojsk masivně nevzbouřily, kmeny v tomto kraji se odboje aktivně účastnily.⁴⁰ Samotní obyvatelé oáz byli kolektivně postiženi těžkým „válečným trestem“, někteří byli dokonce deportováni do Sufu.⁴¹

I kdyby tyto události byly mnohem bezvýznamnější, přesto by v souladu s nacionálním a nacionalistickým pohledem historie měly postačit k vykrytí legendy o masivním odboji proti francouzskému vpádu. Čím tedy ospravedlnit toto vnitřní zapomínání, které působí jako paradox? Čím vysvětlit, že paměť společností může postupovat proti svým vlastním zájmům? Neměl by se periferní kraj, který při budování národa zůstával pro tuniský stát okrajový, nahlas a důrazně dožadovat své legitimacy uvnitř národa?⁴² Protože jeho bývalé výsady a autonomie nebyly uznány, neměl by se jich dovolávat?

Chceme-li se stát součástí národa, bezpochyby musíme zapomenout na dílčí historii: právě tady se plně potvrzuje zakladatelské zapomínání, jak ho definuje E. Renan.⁴³ Současně je však zapomínán také národ, nedostatečně zakořeněný v místní historii. Stejně jako byla postupně připomínána a odmítána legitimnost minulých panovníků, pokud nebyla prostě a jednoduše ignorována, budou i tito lidé současně určováni národem a mimo něj, ne-li proti němu. Oblast zapomínání se tudíž tímto dalším „nedostatkem přenosu“, inkoherencí, ještě rozšiřuje.⁴⁴

⁴⁰ O zřízení protektorátu viz H. KAROUÍ a A. MAHJOUBI, *Quand le soleil s'levé a l'ouest*, Tunis, 1983; o problematice městského odboje viz M. H. CHERIF, „Les réactions citadines a l'occupation française de la Tunisie en 1881 et leurs limites“, v *Réactions a l'occupation française de la Tunisie en 1881* (Actes du 1er séminaire sur l'histoire du mouvement national), Tunis, 1983, str. 227-245.

⁴¹ Série A.G.G.T, řada A-110-1.

⁴² Jako všechny oblasti nazývané v Tunisu podle ustálené formule „vnitřní“.

⁴³ „Zapomínání, dokonce bych řekl historický omyl, je základním faktorem při vytváření národa, a právě proto pokrok v historickém bádání často představuje pro národ nebezpečí. Historické bádání vynáší na světlo násilné činy, k nimž docházelo v počátcích jakéhokoliv politického utváření, dokonce i takového, jež bylo ve svých důsledcích prospěšné.“ (str. 891), „Qu'est-ce qu'une nation?“, přednáška pronesená na Sorbonně 11. března 1882, *Oeuvres complètes*, díl 1, str. 887-906, vydání z r. 1946 (1. vydání 1887).

⁴⁴ Jak nedávno připomenul Y. YERUSHALMI, to, čemu říkáme „zapomínání“ v rámci skupiny nebo národa je ve skutečnosti přerušením přenosu mezi generace-

Kontradikce, inkoherece, amnézie... Tyto termíny jsou dostatečně vysvětlující, neboť problematiku paměti spojují s „šokem“, nebo s „historickým traumatem“, ústředním pojmem v celé historiografii dekolonizace. J. Berque například mluví o útočisti „národů zbavených odpovědnosti“ v „cyklickém čase“; „když západní expanze nabyla podoby lineární historie“, podrobené společnosti se uzavřely do „paradigmatického a nehmotného času“.⁴⁵

Podobnou myšlenku vyjadřuje P. Bourdieu, když vyzývá k odlišení „tradičního tradicionalismu“ od „tradičního koloniálního“, který je projevem „pasivní rezistence proti vpádu importovaných a vnucených hodnot“.⁴⁶ Jeho práce se ostatně snaží spíše poukázat na následky koloniálního šoku a neúspěch odboje: rozklad tradice a paměti alžírských společenství byl tím zřetelnější, čím byla koloniální nadvláda silnější.⁴⁷

Analýzy F. Colonna, který popisuje situaci v alžírském Aurèsu, velmi podobnou té, již poznal Džeríd, se od tohoto konstatování mírně liší. Společnosti Aurèsu charakterizovala táž dualita přenosu, „hypermnézie“ rituální tradice byla kompenzována útržkovitostí a nesouvislou pamětí kolektivní historie: zapomínání je definováno jako produkt „cenzury“, „vkládání smyslu“; „rozežírání však společnost zevnitř“ a je příčinou vzplanutí gestikulární tradice, již autor přirovnává k „halucinaci“, nebo kolektivnímu „deliriu“.⁴⁸

Těžko by mohl někdo popřít, že k podrobení těchto oblastí centrálním státem, zejména státem koloniálním, docházelo za cenu násilnosti a odcizení, procesu, který v mnoha ohledech přetrvává do-

mi: „Národ nemůže 'zapomenout', co předtím nezískal.“ (str. 11). „Réflexions sur l'oubli“, v *Usage de l'oubli*, Paříž, 1988, str. 7-21.

⁴⁵ J. L. BERQUE, „L'histoire dans la tourmente“ a „L'histoire et le modèle“ v *L'intérieur du Maghreb*, Gallimard, Paříž, 1978.

⁴⁶ P. BOURDIEU, *Sociologie de l'Algérie*, PUF, Paříž, 1958, str. 82.

⁴⁷ 9. „Nepřavidelnost kolektivního rytmu, dezintegrace skupiny a ochuzení sociální paměti jdou ruku v ruce: zemědělský kalendář rolníků z kolonizovaných oblastí (Matmatas), a tím spíše zemědělských dělníků, je zredukován na svou nejjednodušší podobu, jako by si z něj kolektivní paměť uchovala jen *těžké doby*, orání a žně (a také rituály deště), zatímco lehké doby zmizely, podobně jako nepřízvučné slabiky při vývoji řeči.“ „Le sens pratique“, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1976, str. 45. Viz rovněž P. BOURDIEU a A. SAYAD, *Le Déracinement: la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paříž, 1964, reedice 1977.

⁴⁸ F. COLONNA, „Oubli, reconstruction, censure. A propos d'une enquête dans l'Aurès“, v H. MONIOT, *Enseigner l'histoire*, P. Lang, Bern, 1984, str. 289-300.

cizí. Plně se tak stvrzuje ambivalence paměti, vymezující se jak uvnitř státu, tak i mimo něj.

Rehabilitace svatosti, a ještě více historie bratrstev a marabutismu, není jen výsledkem přerušeno mlčení. Protože cenzura znamenala autocenzuru, musíme mít za to, že došlo k znovunabytí paměti, novému nalezení minulosti. Zapomínání tedy zřejmě není nevratné.

Tato optimistická, bezpochyby nadsazená hypotéza, ve skutečnosti předpokládá, že zapomínání není nikdy absolutní.⁵¹ V případě, který jsme připomněli, však nachází své oprávnění, neboť přetrhnout nit přenosu se nepodařilo ani několika desetiletím cenzury a otupělosti. Za mlčením a zapomínáním musíme tedy vidět i jistou formu latence paměti.

Tuto latenci, toto kapitalizování minulosti přikládají obyvatelé Džerídu písemným záznamům, které paměť obdarovávají hned dvakrát: osvobozují od memorování a mohou rozdávat vzpomínky, mrhat paměti – jsou totiž dokonalým otiskem každé minulé události.

Naše vlastní vnímání vztahu ústní a písemné tradice se od pojetí obyvatel Džerídu, nesoucího znaky aktu víry, příliš neliší, neboť písemnou tradici, oproti tradici ústní, jež představuje věčné znovuvytváření, chápeme jako dědičný majetek minulosti.

Tento protiklad, který je základem prací J. Gooda o písemné tradici, ostatně potvrzuje i přesné rozlišení mezi pamětí a historií, které provedl M. Halbwachs: jestliže kolektivní paměť předpokládá lineární a nepřetržitý přenos, pouze historie opravňuje zlom, fragmentaci poznání, ale i jeho znovusjednocení. Tyto dva proudy přenosu jsou tudíž protikladné, podle M. Halbwachse se dokonce vzájemně „vylučují“, psané přitom zůstává štafetou paměti.⁵²

Tento pojem „štafety“, jímž obyvatelé Džerídu vysvětlují fungování vlastní paměti, není však jejich vztahem k historickým spisům

⁵¹ Existuje i „zapomenuté“ zapomínání. Viz Y. YERUSHALMI: „... existuje zdroj zapomínání, o němž se kvůli samotné jeho povaze žádné zdroje nezmiňují. Neboť se mnohdy týkalo velmi významných událostí, jež byly skutečně a absolutně zapomenuty, to znamená že bylo zapomenuto samotné zapomínání.“ Cit. dílo, str. 15.

⁵² Viz „Opposition finale entre la mémoire collective et l'histoire“, *La mémoire collective*, PUF, Paříž, 1950, str. 60. Myšlenka „štafety“ mezi historií a tradicí je vyjádřena na str. 68.

potvrzen. Jejich paměť, jak se zdá, nečerpá svůj dynamismus a bohatství v historiografii, ať již lokální nebo národní.

Vyučování národní historii je v Tunisku zajisté velmi čerstvého data, třicet let nezávislosti totiž nestačilo vtisknout zemi národní vědomí srovnatelné s tím, které ve Francii vytvořila škola Julesa Ferryho. Přesto je tato historiografie, doprovázející rozmach nacionalistických hnutí, dostatečně stará, abychom se mohli domnívat, že v paměti Džerídu zanechala byť jen slabý otisk.⁵³ Příklad frakce Šabíja de Tozeur však ukázal uzavřenost těchto rodových pamětí historickým národním modelům, a to i přes skutečné otevření se národu.⁵⁴

Ústní tradice je místní historiografií naopak podporována, spíš než by vznikala jako její důsledek; písemnosti jsou považovány za poklad, a jako takové vůbec nekolují. Jen málo rukopisů bylo exhumováno a ještě méně publikováno. Pokud jde o univerzitní práce věnované Džerídu, jejich vliv na místní paměť se nijak zjevně neprojevil, snad jenom tím, že se postaral o neoddiskutovatelnou legitimitu oblasti. Za obzvlášť příznačné lze považovat, že studie jednoho učence z Nefty o ibádismu, v zemi běžně citovaná, neměla na vnímání této schismatické minulosti, přirovnávané k pohanství a zasunuté do předislámských temnot, žádný dopad.⁵⁵

Nebylo na místě se domnívat, že vzhledem k tomu, že návrat k hlubokým kořenům ústní tradice neměl svůj původ v písemnictví, byla tato tradice, nedovolávající se písemného a nevydávající se za možnou *ta'riču*, ve skutečnosti výsadním místem pro zaznamenání minulosti do paměti? Popis rituálů, každodenních gest a zvyků byl možná tak bohatý a nadšený jen proto, že umožňoval předat vzpomínku na nezřetelnou a snad i nesdělitelnou historii.

Proč vzpomínka na některé svatební rituály, či rituály obřizky zůstávala tak zřetelná třicet, nebo i padesát let poté, co zanikly? A čím vysvětlit naprostou jednomyslnost při vybavování těchto rituálů? Lidé s nimiž jsem mluvila, muži i ženy, staří i mladí, půvo-

⁵³ První práce z „reformistické“ historie jsou alžírské a jsou staré třicet let. Celé této historiografii posloužily jako vzor. Viz M. HADDAB, „Histoire et modernité chez les réformistes algériens“, v J.-Cl. VATIN, *Connaissance du Maghreb*, CNRS, Paříž, 1984, str. 387-400.

⁵⁴ Kapitola II.

⁵⁵ S.BEJLA, *Les Ibadhistes au Jérid. Étude religieuse doctrinale*, Tunis 1976 (arabsky).

pod hradby Ília přišli".⁴ Básníková slova,⁵ v té podobě jaké nabývají v básnické činnosti, jsou nedílně spjata se dvěma, vzájemně se doplňujícími představami: Múzou a Pamětí. Tyto dvě náboženské mocnosti načrtávají celkovou konfiguraci, která dává básnické *Alétheia* její skutečný a hluboký význam.

Jaký význam má Múza, jakou funkci má Paměť? Často bylo pokuzováno na to, že v řeckém pantheonu jsou přítomna božstva, nesoucí jméno pocitů, vášní, myšlenkových postojů, intelektuálních vlastností atd... *Músa* je jednou z těch náboženských mocností, které člověka přesahují, „dokonce i tehdy, když cítí její přítomnost sám v sobě“.⁶ Stejně jako rozumová schopnost *métis* odpovídá *Métis*, manželce Diově, stejně jako společenská představa *thémis* odpovídá velké *Thémis*, jiné Diově manželce, obecné jméno *músa* odpovídá ve světské rovině *Múze* řeckého pantheonu. Velmi četná svědectví z klasické doby umožňují domnívat se, že obecné jméno *músa* označuje *zpívanou promluvu, promluvu rytmickou*.⁷ Dvojí hodnota

gický, to jest strukturální vztah Múzy a Paměti nám dává právo zdůraznit u slovesa *mnésaisthai* smysl „připomínat“.

⁴ *Ílios*, II, 484 sqq. Překlad Otomar Vaňorný (upravený).

⁵ Základním cílem následujících stránek je definování systému básnických představ (Dnes máme k dispozici vynikající antologii, kterou vydal G. Lanata, *Poetica pre-platonica: Testimonianze e Frammenti*, Biblioteca di Studi Superiori, vol. XLIII, Florencie, 1963): k sociologii antické poesie mohou přispět jen velmi nepřímo. Pokud jde o tuto sociologii, její prostředky, její hranice, viz esej F. Lasserreho, *La condition du poète dans la Grèce antique*, *Études de Lettres*, t. V, 1962, str. 3-28. Dílo B. Snella *Poetry and Society*, publikované v Bloomingtonu roku 1961 je navzdory svému titulu (upřesněnému podtitulem *The Role of Poetry in Ancient Greece*) jen velmi málo sociologické.

⁶ Srov. J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la Mémoire en Grèce*, *Journ. de Psychol.*, 1951, str. 1 sqq., jenž uvádí jako příklady jména *Erós*, *Aidós*, *Fobos*, *Pistis*, *Até*, *Lyssa*, atd... (*Mythie et Pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paříž, F. Maspero, 1965, str. 52 sqq. V následujících poznámkách bude toto dílo uváděno jako *M. P.*

⁷ *Homérská hymna na Hermia*, 447: zpívaná promluva, která klidní nesmůné strasti (*músa améchanéon meleónón*); Aischylos, *Eum.*, 308: zpěv hrůzy (*músan stygeran*); *Prosebnice*, 695: zbožné tóny pěvců (*eufémon ... músan*); Pindaros, *Nem.*, III, 28: zpívat pro Aiáse (*moisan ferein*), což lze stejně tak dobře číst *Moisan ferein*, neboť oba významy se velmi často vyskytují společně; Euripidés, *Fén.*, 50: zpěvy Sfingy (*músas Sfingos*); *Fén.*, 788: zpívat píseň (*melpé músan*); Sofoklés, *Trach.* 6, 643: božské zpěvy flétny; Platón, *Zákony*, 829d: nepřipustná básnická skladba (*adokimon músan*) (srov. rovněž *Ústava*, 411c; 548b); Eur., *Alkéstis*, 962: procházet zpívanými promluvami (*día músas*); Pind., *Pyth.* ., V, 65: předvést zpívanou promluvu nebo Múzu (*didósi moisan* nebo *Moisan*); Eur., *Ión*, 757: modulovaná řeč (*músa*); Aristofanés, *Oblaka*, 313 (*músa*

slova *músa* – obecné jméno, božské mocnost – je zvlášť dobře patrná ve „starém vyprávění“ (*palaioi logos*), zaznamenaném Filónem Alexandrijským: „Zpívá se staré vyprávění složené moudrymi, a předávané zpaměti jako mnohá jiná, z pokolení na pokolení... Zní následovně: Když stvořitel dokončil celý svět, zeptal se jednoho ze svých proroků, zda by si přál něco, čeho mezi vším stvořeným na zemi nebylo. Ten odpověděl, že všechny věci jsou zcela dokonalé a úplné, a že chybí jen jediná, a tou je *chválící řeč* (*ton epainetén ... logon*)... Otec Všemíra poslouchal tato slova, a když jim dal za pravdu, stvořil neodkladně pokolení pěvků plných harmonie, zrozených z jedné z mocností, které jej obklopovaly, z panny *Paměti* (*Mnéme*), jejíž jméno obecný lid pozměňuje a nazývá ji *Mnémosyne*“.⁸ Mezi Múzami a „zpívanou promluvou“ – zde konkrétně určenou jako „pochvalná promluva“ – existuje úzké spojení, spojení, které se ještě zřetelněji promítá do velmi výmluvných jmen dcer *Paměti*, neboť zde dochází výrazu celá teologie zpívané promluvy:⁹ například Kléó se blíží označení slávy (*kleos*), slávy velkých činů, které básník zprostředkuje budoucím pokolením; jméno *Thálie* je narážkou na slavnost (*thallein*) jakožto společenskou podmínku básnické tvorby; *Melpoméne* a *Terpsichora* vyvolávají obě dvě obrazy hudby a tance. Ještě další, jako *Polymnie* a *Kalliope*, vyjadřují bohatou rozmanitost zpívané promluvy a mocný hlas, jenž propůjčuje básnímu život. Výmluvné jsou rovněž nejstarší přídomky Múz: již dlouho před *Hésiodem* byly Múzy tři. Byly uctívány v jedné velmi

aulón); Eur., *Antiopé*, zl. 184 N.²; Sof., zl. 162 N.²; Agathón, zl. 2 N.²; Eur., *Palamedés*, zl. 588 N.⁶²; *Palatinská antologie*, V, 139, 5; Plútarchos, *Erot.*, 759B; *Hostina Sedmi mudrců*, 156D (Múza a Logos). K lakónské *Móa*, která je určitým druhem zpěvu smíšeného s promluvou, srov. K. M. T. Chrimes, *Ancient Sparta*, 2. vyd., Manchester, 1952, str. 119 sqq. „Atomistická“ etymologie jména *Músa* se stala předmětem různých interpretací, jejichž stručný přehled podává A. Setti, *La memoria e il Canto. Saggio di poetica arcaica greca*, *Studi ital. filologia classica*, t. XXX, 1958, str. 129-130, pozn. 1, a které zkoumá K. Marót, *Die Anfänge der griechischen Literatur*, 1960, str. 66 sqq.

⁸ Filón, *De Plantatione*, 30, § 126, t. II, str. 158 vyd. P. Wendland. Opíráme se o překlad F. Cumonta, *Un mythe pythagoricien chez Posidonius et Philon*, *Rev. Philol.*, t. 43, 1919, str. 79. Srov. rovněž P. Boyancé, *Les Muses et l'harmonie de sphères*, *Mélanges F. Grat*, I, Paříž, 1946, str. 16 sqq.

⁹ Na což upozornil například B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 2. vyd., Hamburg, 1955, str. 66 sqq.; *Die Welt der Götter bei Hesiod*, *La notion du divin depuis Homère jusqu' Platon*, *Vandoeuvres-Zeneva*, 1952, str. 98 sqq.

stulátu opravdové „mnemotechniky“.²³ Výzkumy Milmanna Parryho a jeho pokračovatelů,²⁴ kteří analyzovali techniku užívání formulí, velkou měrou osvětlily postupy skládání, jichž básníci užívali: pěvci skutečně tvořili ústně, „nikoli pomocí slov, ale formulí, již hotových skupin slov, předem připravených zapadnout do daktylského hexametru“.²⁵ V pozadí básnické inspirace tak zahlédáme dlouhé cvičení paměti. Homérské básně ostatně nabízejí příklady těchto „mnemotechnických“ cvičení, která měla zajistit mladým pěvcům zvládnutí náročné básnické techniky.²⁶ jedná se o pasáže známé pod jménem „výčtů“. Máme zde výčet nejlepších achájských bojovníků, výčet nejlepších koní. Například výčet řeckých a trójských zbraní zabírá polovinu druhého zpěvu *Iliady*, to jest přibližně čtyři sta veršů, které jsou pro recitátora možností opravdu mistrovského výkonu.

Je ale paměť básníků psychologickou funkcí, mající stejné zaměření jako paměť naše? Výzkumy J.-P. Vernanta²⁷ umožňují tvrdit, že zbožštěná paměť Řeků nemá vůbec tytéž cíle jako ta naše; vůbec neusiluje o rekonstrukci minulosti na základě časového hlediska. Posvátná paměť je především výsadou určitých skupin lidí, které jsou organizovány jako bratrstva: jako taková se zásadně odlišuje od schopnosti rozpomínat se, která je vlastní jiným jedincům. V tomto

²³ Srov. James A. Notopoulos, *Mnemosyne in Oral Literature*, 736 Trans. Amer. Philol. Assoc., t. 69, 1938, str. 465 sqq.

²⁴ Celkový nástin základních otázek, týkajících se problémů formulí, podávají J. Labarbe, *L'Homère de Platon*, Liège, 1949, str. 16 sqq., a H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2. vyd., Mnichov, 1962, str. 30 sqq. Nejnovější přehled zkoumání literárních problémů ústní skladby obsahuje G. S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge, 1962, str. 55 sqq., jenž se zabývá zejména stanovisky A. B. Lorda, *The Singer of Tales*, Cambridge, 1960.

²⁵ J. Labarbe, *op. cit.*, str. 16.

²⁶ Srov. J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la Mémoire en Grèce*, Journ. Psych., 1959, str. 5 sqq. (= *M.P.*, str. 55 sqq.)

²⁷ Srov. J.-P. Vernant, *art. cit.*, str. 1-29 (*M.P.*, str. 51-78). Nemůžeme souhlasit s A. Settim, *La memoria e il canto*, Studi ital. di filologia classica, 1958, jenž mluví o paměti „historické“, stejně jako jsou pro nás nepřijatelné poznámky S. Accameho, *L'Invocazione alla Musa e la „Verità“ in Omero e in Esiodo*, Riv. fil. instruz. class., 1963, str. 257-281 a 385-415, týkající se údajně „historické pravdivosti“, zprostředkované poesíí. O nic více nesouhlasíme ani s ústředním tvrzením těchto dvou článků. Pro některé mýtické rysy paměti v Indii srov. velmi krátké poznámky M. Eliadeho, *Mythology of Memory and Forgetting*, History of Religions, t. II, 1963, str. 329 sqq. (přetištěno v knize *Aspects du mythe*, fr. překl., Paříž, 1963, str. 142 sqq.).

prostředí inspirovaných básníků je Paměť vševědčností všetecké povahy; stejně jako všetecké vědění je definována formulí „co je, co bude, co bylo“.²⁸ Prostřednictvím své paměti si básník ve svém osobním nazírání zjednává přímý přístup k událostem, které líčí; má výsadu vstupovat do styku s jiným světem. Jeho paměť mu umožňuje „rozluštit neviditelné“. Paměť tedy není jen hmotným podložím zpívané promluvy, psychologickou funkcí, o níž se opírá technika užívání formulí, ale je také a hlavně náboženskou mocností, která propůjčuje básnickému slovu jeho postavení magicko-náboženské promluvy.²⁹ Zpívaná promluva, vyslovovaná básníkem nadaným darem jasnozřivosti, je vlastně promluvou účinnou; svou vlastní silou ustavuje symbolicko-náboženský svět, jenž je samotnou skutečností. Jaká je tedy básníková úloha? A k jakým účelům užívá svého daru jasnozřivosti? Jaké jsou rejstříky zpívané promluvy, naroubované na paměť? Jaké místo a hodnotu má v těchto rejstřících *Aleia*?

Úloha básníka je tradičně dvojitá: „oslavovat nesmrtelné, oslavovat skutky udatných mužů“.³⁰ První případ může ilustrovat příklad Hermův: „Pozvedl hlas a když souladně na lyru zahrál, jejíž lahodný zpěv jej doprovázel, vyzpíval (*krainón*)³¹ svou chválou nesmrtelné bohy i temnou zemi; jaký byl počátek jejich a jaký kdo za svůj obdržel úděl...“³² Jsme v rovině mýtu o počátcích a o uspořádávání, kosmogonií, thegonií. Vedle příběhů božských však v celé řecké tradici existuje promluva, která oslavuje individuální skutky válečníků. První významnou skutečností je tedy dualita poezie: je zároveň promluvou, která oslavuje lidské činy, a promluvou, která vypráví příběh bohů. Tento dvojitý rejstřík zpívané promluvy lze objasnit, připomeneme-li jeho vztah k jednomu základnímu rysu

²⁸ *Ilias*, I, 70; Hodos, *Zrození bohů*, 32 a 38. K tomuto typu básníka-jasnovidce viz klasický výklad F. M. Cornforda, *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, str. 62 sqq.

²⁹ V jiné kapitole této knihy se zabýváme podstatnými rysy tohoto typu promluvy, jenž je společný básníkovi, věštci a králi spravedlnosti.

³⁰ Theokritos, XVI, 2, ed. Legrand. Jedná se o dvojitý rejstřík básníka hésiodovského typu: Hésiodos, *Zrození bohů*, 100-101.

³¹ O významech *krainéin* pojednáváme níže v této knize, 2. vyd., 1973, str. 53-60.

³² *Homérská hymna na Herma*, 425 sq.

Právě Hésiodova báseň obsahuje nejstarší dochované zobrazení básnické a náboženské *Alétheia*. Jaká je vlastně úloha Múz v rámci teologie promluvy, která se rozvíjí ve *Zrození bohů*? Múzy hrdě nárokují výsadu „povědět pravdu“ (*alétheia géryasasthai*).⁴² Celý svůj smysl čerpá tato *Alétheia* ze sepětí s Múzou a Pamětí; jsou to Múzy kdo „říkají co je, co bude a co bylo“;⁴³ to skrze ně promlouvá Paměť. Již samotný kontext *Zrození bohů* tedy naznačuje úzkou soudržnost *Alétheia* a Paměti, a dokonce nás vybízí rozpoznat v těchto dvou náboženských mocnostech jednu a tutéž představu. Naplnění svého významu přesto *Alétheia* dochází teprve uvedením těch představ, které budou hrát určující roli ve druhém básnickově rejstříku.

Druhý rejstřík básnické promluvy je beze zbytku věnován chvále válečnických skutků. Jakkoli nemáme žádné přímé doklady o fungování tohoto typu zpívané promluvy v mykénské civilizaci, můžeme si je snadno představit díky zkoumání takové archaické řecké společnosti, jako byla stará Sparta, zcela ovládaná skupinou válečníků, naprosto soustředěných na válečné dílo. Ve staré Spartě mají platnost zákona dvě hrozivé mocnosti: Chvála a Hana.⁴⁴ Tato společnost, která zavedla zásadu rovnosti mezi všemi občany, nezná žádný jiný rozdíl než ten, jenž vyplývá z chvály a kritiky. Každý má právo hledět na ostatní, a naopak sám na sobě cítí pohledy ostatních.⁴⁵ Toto právo pohledu platí na všech rovinách společnosti: při některých slavnostech, například během *Parthenají*, měly mladé dívky výsadu stíhat nadávkami mladé lidi, kteří se dopustili nějaké chyby; když se toho naopak ukázali být hodní, pronášely jejich dlouhé veřejné chvály.⁴⁶ Opírajíce se o autoritu, kterou jim pro-

⁴² Hésiodos, *Zrození bohů*, 28.

⁴³ Hésiodos, *Zrození bohů*, 32 a 38.

⁴⁴ Plútarchos, *Lyc.*, VIII, 3-4; XXVI, 6. Básně přednášené ve Spartě byly nejčastěji věnovány „chvále těch, kdo zemřeli pro Spartu, jejichž štěstí bylo vychvalováno, a odsouzení zbabělců, jejichž život byl líčen jako strastiplný a nešťastný“ (Plútarchos, *Lyc.*, XXI, 2: *epainoi a psogoi*). Chvála a hana hrály klíčovou úlohu v Charóndových a Zaleukových *Úvodních formulích Zákonů* (srov. A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Liège-Paříž, 1922, str. 184 sqq.), stejně jako v Platónových *Zákonch* (*Zákony*, 829c-e; 855a, 870a, atd.), to jest v dílech archaizujících a „dórizujících“.

⁴⁵ Tyranie pohledu v rovnostářské společnosti jakou byla Sparta je něčím mnohem tíživějším než cenzura „úst města“ v jisté východní monarchii (srov. J.-R. Kupper, *L'Opinion publique de Mari, Rev. d'Assyr. et d'Arch. Orient.*, t. LVIII, 1964, str. 79-82).

⁴⁶ Plútarchos, *Lyc.*, XIV, 5.

půjčovala společnost uspořádaná podle věkových skupin, starci, kteří trávili velkou část dne v „hovorně“, věnovali svůj volný čas chvále krásných činů a hanění těch špatných.⁴⁷ Ve společnosti postavené na zápasení, jež staví nejvýše válečnou zdatnost, neexistuje žádná oblast více vyhrazená chvále a haně než oblast vojenské služby. V rámci tohoto základního rozvrhu je básník nejvyšším soudcem: v tuto chvíli již není úředníkem svrchované moci, ale stojí ve službách společenství „podobných“ a „rovných“,⁴⁸ těch, kdo společně sdílejí výsadu vykonávání válečné profese. Ve společnosti válečníků, jakou je stará Sparta, náleží tedy Múzám plným právem důležité místo. Jsou uctívány ze dvou důvodů, nejprve jako ochránkyně hráčů na flétnu, na lyru a na citeru, protože hudba je součástí spartské výchovy a protože vojenské pochody a útoky se odehrávají za doprovodu flétny a lyry.⁴⁹ Múzy však mají především jinou, základní funkci: před každým podnikem jim králové obětují, aby tak připomněli všem „podobným“ soudy, které o nich budou vynášeny, připravili je k tomu, aby čelili nebezpečí, aby vykonali činy „hodné opěvování“,⁵⁰ činy, které jim vynesou „slavnou paměť“ (*mnémé eukléés*).⁵¹

Skutečnost, že se člověk nepoznává přímo ve svých činech, se může v civilizaci založené na soupeření jevit paradoxně. V oblasti boje se však aristokratický válečník zdá být jako posedlý dvěma základními hodnotami, jimiž jsou *Kleos* a *Kydos* jako dvě stránky slávy.⁵² *Kydos* je sláva, v jejíž záři se ocitá vítěz; je jakousi okamžitou boží milostí. Bohové ji někomu přiznávají a jinému odmítají.⁵³ *Kleos* je naopak slávou, rozvíjející se předáváním od úst k ústům, z pokolení na pokolení. Přichází-li *Kydos* od bohů, *Kleos* stoupá až k nim.

⁴⁷ Plútarchos, *Lyc.*, XXV, 3 (*epainein a psegein*).

⁴⁸ Pro *homoioi* viz svědectví, která shromáždil Schulthess, s.v. *Homoioi*, R.-E. (1913), c. 2252 sqq.

⁴⁹ Pausaniás, III, 17, 5. O pochodových rytmech srov. Plútarchos, *Lyc.*, XXI, 4.

⁵⁰ Plútarchos, *Lyc.*, XXI, 7; *Apophth. lacon.*, 221 A; *De cohib. ira.*, 458 E.

⁵¹ Plútarchos, *Instit. lacon.*, 238 C.

⁵² Srov. M. Greindl, *KLEOS, KYDOS, EUCHOS, TIMÉ, FATIS, DOXA. Eine Bedeutungsgeschichtliche Untersuchung des epischen und lyrischen Sprachgebrauchs*, disertace, Mnichov, 1938, str. 95 sqq., a analýzy W. Luthera, *Weltansicht und Geistesleben*, Göttingen, 1954, str. 63 sqq.

⁵³ Ke *kydos* viz poznámky H. Fränkela, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 2. vyd., Mnichov, 1962, str. 88 a pozn. 14.

ti, hlubší než pár chvály a hany, tvoří *Mnémosyné* a *Léthé*.⁷¹ Válečníkův život se odehrává mezi těmito dvěma póly. Tomu, kdo je pánem chvály, pak přísluší rozhodnout o tom, že určitý věk „nebude skryt černým závojem temnoty“,⁷² nebo že jeho údělem bude mlčení a zapomnění,⁷³ že jeho jméno se bude třpytit v jasném světle,⁷⁴ nebo bude jednou provždy vydáno temnotám.⁷⁵ Pole básnické promluvy je vyváženo napětím mezi silami, které tvoří vzájemně si odpovídající dvojice: na jedné straně Noc, Mlčení, Zapomnění; na druhé Světlo, Chvála, Paměť. Činy, o nichž se mlčí, umírají: „Smrtelníci zapomínají na vše, co do svých vln nevpletly verše, které dávají slávu, na vše, co nerozkvetlo velikým uměním básníků.“⁷⁶ Jedině pěvcova řeč umožňuje uniknout Mlčení a Smrti: kladné hodnoty se ukazují a bytí účinné promluvy se odhaluje v hlase výjimečného člověka, v harmonickém chvění, které nese chválu do výšin, v živoucí promluvě, která je silou života.⁷⁷ Svou chválou přiznává básník člověku „paměť“, které by jinak byl přirozeně zbaven. Theokritos to řekne bez obalu: mnoho bohatých lidí by zůstalo „bez paměti“ (*amnastoi*), kdyby bývalo nebylo Simónida.⁷⁸ Neznamená to, že by Tito lidé bývali byli zbaveni schopností rekonstruovat svou časovou minulost, ale pouze to, že by se jim nedostalo onoho vzácného

né je postavena proti *Léthé* v orfické „malé váze“, zl. 297c Kern. Sofoklés, zl. 145 N². proti sobě klade *laitha stygera Pieridek* a *mnastis meleón*.

⁷¹ Tento pár funguje na více rovinách (viz níže).

⁷² Bakchylidés, III, 13-14 Snell⁶. „U lidí platí zásada, že je-li vykonán čin, je třeba nenechat jej skrytý v mlčení (*mé machai siga kalypsai*). Vyhovuje mu totiž božská melodie chvalných veršů“ (Pindaros, *Nem.*, IX, 6-7).

⁷³ Pindaros, *Isthm.*, II, 43-44; IV, 30 sqq.; V, 56-57; *Olymp.*, VII, 92; *Nem.*, VII, 12-13 (protiklad *Mnémosyné* a *skotos*); *Nem.*, IX, 6-7.

⁷⁴ Pindaros, *Pyth.*, VI, 14 sqq.; IX, 89-90; *Paeon.*, zl. II, 66 sqq. ed. Puech.

⁷⁵ Pindaros, *Olymp.*, I, 83; VII, 92; *Nem.*, VII, 12-14; 61; *Isthm.*, V, 56. Srov. Apoll. Rhod., II, 892-893.

⁷⁶ Pindaros, *Isthm.*, VII, 16 sqq.

⁷⁷ Můžeme uvést mocnost, kterou Řekové nazývají *Ossa* (z kořene *Wek^W-, hlas božstva): je to „pověst, pocházející od Dia“ (*Odyssea*, I, 282). Srov. H. Fournier, *Les verbes „dire“ en grec ancien*, Paříž, 1946, str. 227 sqq. Pokud jde o hlas a jeho významy v epeji, srov. Ch. Mugler, *Les origines de la science grecque chez Homère. L'homme et l'univers physique*, Paříž, 1963, str. 82 sqq.

⁷⁸ Theokritos, XVI, 42 sqq. ed. Legrand. Pro *mnémosyné* u Sapphó (zl. 55 Lobel-Page) srov. H. Maehler, *Die Auffassung des Dichterberufs im frühen Griechetum bis zur Zeit Pindars*, Göttingen, 1963, str. 59-60.

statku, který Pindaros nazývá *Paměť* nebo *Pamětným* (*mnaméion*).⁷⁹ Nejde ani o onu nejasnou a světskou vzpomínku, kterou lidé svým mrtvým neodpírají. „Paměť“ je ve skutečnosti výsadou, kterou básník často přiznává samotným žijícím smrtelníkům.⁸⁰ „Paměť“ člověka má přesný smysl „věčné památky Múz“,⁸¹ to jest stejné náboženské skutečnosti jako promluva básníková, naroubovaná na Paměť, ztělesněná ve Chvále. Na rovině zpívané promluvy má tedy Paměť dvojí hodnotu: je na jedné straně darem jasnozřivosti, jenž básníkovi umožňuje vyslovit účinnou řeč, formulovat zpívanou promluvu. Na druhé straně je touto zpívanou promluvou samotnou, promluvou nikdy neustávající a nakonec ztotožněnou s bytím opěvovaného člověka.

Jaké místo zaujímá v tomto myšlenkovém systému, vyváženém napětím protikladných sil, *Alétheia*? Trojčlenná opozice Paměti a Zapomnění, Chvály a Hany, Světla a Noci velmi přesně vymezuje konfiguraci, z níž čerpá *Alétheia* svůj význam. *Alétheia* je mocností, kterou Pindaros nazývá „dcerou Diovou“ a kterou vyzývá spolu s Múzou, když „se rozpomíná“.⁸² Podle Bakchylida je *Alétheia* „spoluobčankou bohů, jedinou, jíž je dovoleno účastnit se života nesmrtelných“.⁸³ Její síla je tak veliká, že dokáže přemoci i strašlivý *Mónos*: „Jistěže Pohana smrtelných provází každé dílo, avšak *Alétheia* vždy vítězí“.⁸⁴ *Alétheia* má jakožto společnice Chvály⁸⁵ vlastně stejnou funkci jako Paměť: „Lýdský kámen žaluje na zlato; u lidí je svědkyní ctnosti Moudrost (básníků) a všemocná *Alétheia*“.⁸⁶ Vyjádřeno formálně, *Alétheia* je protikladem *Léthé* stejně jako je protikla-

⁷⁹ Pindaros, *Pyth.*, V, 49. Múzy jsou dárkyněmi „Paměti“: Pindaros, *Isthm.* 6, VIII, 63; *Olymp.*, VI, 92; *Nem.*, VII, 80 sqq. Je samozřejmé, že lidská paměť zde také hraje jistou roli: jejím úkolem je zaznamenávání a předávání. Je paměti, která přijímá a která je určena svým vztahem k promluvě Paměti, jež je dílem básníka.

⁸⁰ Srov. např. Pindaros, *Pyth.*, V, 46-49; *Isthm.*, VIII, 62-63.

⁸¹ Bakchylidés, X, 9 sqq. Snell⁶. F. Cumont, *Recherche sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paříž, 1942, předložil tak jako řada jeho předchůdců podrobné rozborů vztahů mezi Múzami a určitými podobami nesmrtelnosti.

⁸² Pindaros, *Olymp.*, X, 3-4.

⁸³ Bakchylidés, zl. 57 Snell⁶.

⁸⁴ Bakchylidés, XIII, 202-204 Snell⁶; V, 187 sqq. Snell⁶.

⁸⁵ Bakchylidés, V, 187 sqq. Snell⁶.

⁸⁶ Bakchylidés, *Hyporch.*, zl. 14 Snell⁶.

rá se věnuje chvále královské osoby, a stejným způsobem organizuje pole promluvy, určené k oslavě válečných činů.

Zatímco první básníková funkce je dosvědčena jen prostřednictvím posledních ozvěn theogonické literatury, funkce chválení a hanění přetrvává až do klasické doby, udržována básníky jako Pindaros a Bakchylidés, kteří pro aristokratickou menšinu i nadále hrají úlohu, kterou zastávali jejich předchůdci. Myšlenkový systém, který posvěcoval primát zpívané promluvy jakožto náboženské mocnosti, je však v té chvíli už jen pouhým anachronismem, jehož síla odporu je odrazem tvrdošíjného úsilí určité elity. Básníkovým posláním je už jen oslavování urozených mužů, opěvování bohatých vlastníků, kteří přispívají k rozvoji ekonomie přepychu, marnotratných výdajů, pyšní se svými matrilinéárními svazky a vychloubají se svými čtyřspřežími nebo atletickými výkony.⁹⁹ Básník, stojící ve službách šlechty o to chtivější chvály, čím více jsou zpochybňovány její politické výsady, znovu potvrzuje základní hodnoty své funkce, a činí tak o to halasněji, že tyto hodnoty začínají vypadat zastarale, že v řecké obci již není místa pro tento druh magicko-náboženské řeči,¹⁰⁰ že tento systém hodnot je jednou provždy zničen klasickou demokracií. V krajním případě je básník už jen příživníkem, jehož úkolem je vracet elitě, která jej vydržuje, její obraz, zkrášlený obraz její minulosti. Působivě to kontrastuje s básníkovou všemocností v řecké společnosti od doby mykénské až do konce doby archaické. V mykénské společnosti možná básník zastával služebnou úlohu, roli přísluhovače svrchované moci, jenž měl spolupracovat na uspořádávání světa. V archaické době, dokonce i po úpadku jeho funkce bohoslužebné, jež spadá v jedno se zmizením funkce svrchovaného vládce, zůstává básník pro válečnou a rodovou šlechtu všemocnou osobou: je on sám propůjčuje či odmítá propůjčit paměť. Lidé se považují právě v jeho promluvě.

Jakožto služebník svrchovaného vládce nebo pěvec chválící válečnickou šlechtu zůstává básník „učitelem Pravdy“. Jeho „Pravda“ je „Pravdou“ asertorickou, tvrdící: nikdo ji nezpochybňuje, nikdo ji nedokazuje. *Alétheia* jako „Pravda“ zásadně odlišná od našeho tradičního pojetí nespočívá v souhlasu mezi propozicí a jejím předmě-

⁹⁹ Louis Gernet napsal několik cenných stránek o chování šlechty: *Les nobles dans la Grèce antique, Annales d'histoire économique et sociale*, 1938, str. 36-43.

¹⁰⁰ Viz níže v této knize, 2. vyd. 1973, str 81-103.

tem, ani v souladu určitého soudu s jinými soudy; není protikladem „lži“; není zde „pravdivé“ stojící proti „lživému“. Jedinou významnou opozicí je zde opozice mezi *Alétheia* a *Léthé*. Je-li na této myšlenkové rovině básník opravdu inspirovaný, vyrůstá-li jeho slovo z daru jasnozřivosti, jeho promluva tíhne ke ztotožnění s „Pravdou“.¹⁰¹

¹⁰¹ Viz nepochybně příliš krátké rozboru R. Schaerera, *Aletheia. Héritage antique et vérité d'aujourd'hui, Actes du XIIe Congrès des Sociétés de Philosophie de Langue française*, Louvain-Paris, 1965, str. 87-106, jehož závěry jsou pro nás nepřijatelné.

Příklady méně úspěšného ovládnutí paměti jsou nespočetné a dobře známé. „Celou historii «Tisícileté říše» lze zpětně vyložit jako válku proti paměti“, píše zcela správně Primo Levi.¹ Totéž bychom ovšem mohli říci o historii SSSR nebo komunistické Číny. Stopy toho, co existovalo, jsou buď smazané nebo zfalšované a proměněné; lži a výmysly zaujímají místo skutečnosti; je zakázáno hledat pravdu a rozšiřovat ji: k dosažení cíle jsou dobré všechny prostředky. V koncentračních táborech jsou vykopávány mrtvolky, které jsou poté páleny a jejich popel je rozptýlen; fotografie, o nichž se předpokládá, že vypovídají pravdu, jsou dovedně pozměňovány se záměrem odstranit nepříjemné vzpomínky; Historie je přepisována nástupem každé nové skupiny vládců a po čtenářích encyklopedií je požadováno, aby sami vyřizli ty stránky, které se staly nežádoucími; říká se, že na ostrovech Solovkách jsou stříleni rackové, aby tak s sebou nemohli odnášet zprávy od zdejších vězňů. Nutné zatajování činů, které jsou přesto považovány za nezbytné, vede k paradoxním stanoviskům, jakým je například stanovisko shrnuté slavnou Himmlerovou větou týkající se „konečného řešení“: „Je to slavná stránka našich dějin, která nebyla nikdy napsána a nikdy napsána nebude“.²

Patrně právě proto, že totalitní režimy stavějí kontrolu informací na přední místo, se jejich nepřátelé naopak od samého počátku pokoušejí znemožnit úspěch takové politiky. Znalost a pochopení totalitního režimu, a zejména jeho krajní instituce, jakou jsou tábory, je především prostředkem přežití pro ty, kdo jsou v nich vězněni. Jde však ještě o něco: informovat svět o táborech je nejlepším prostředkem boje proti nim; dosažení tohoto cíle je nezaplacitelné. Nepochybně proto si galejníci na Sibiři uřezávali prst, který přivazovali na některý z kmenů, které posílali dolů po řece; lépe než láhev hozená do moře by takový prst sdělil tomu, kdo by jej objevil, jakýžto dřevorubec onen strom porazil. Šířící se informace umožňuje záchranu lidských životů: deportace židů z Maďarska se zastavují, protože Vrbovi a Wetzlerovi se podařilo uprchnout z Osvětimi a předat zprávu o tom, co se v ní děje. Samozřejmě, že rizika takového počínu jsou značná: právě proto, že se mu podařilo

¹ Primo Levi, *Les naufragés et les rescapés*, Paříž, Gallimard, 1989, str. 31, český překlad *Potopení a zachránění*, Index, Mnichov, 1989.

² Himmler, v knize *Procès des grands criminels de guerre devant le tribunal militaire international*, Norimberk, 1947, sv. III, str. 145.

svědčit, se Anatolij Marčuk, bývalý vězeň Gulagu, vrátí do pracovního tábora a zahyne v něm.

Snadno tedy chápeme, proč se paměť v očích všech odpůrců totalitarismu těšila takové vážnosti, proč mohl být každý čin rozpomínky, dokonce i toho nejskromnějšího rozměru, pokládán za odpor proti totalitarismu (ještě než se jej zmocnila jedna antisemitská organizace, slovo *pamjat'* čili paměť posloužilo jako název obdivuhodné řady textů publikovaných v samizdatu: již sama rekonstrukce minulosti byla vnímána jako čin odporu vůči moci). Možná díky vlivu některých nadaných spisovatelů, kteří žili v totalitních zemích, toto vysoké hodnocení paměti, tato obžaloba zapomnění překročila v posledních letech hranici souvislosti, z nich původně vzešla. Často dnes slyšíme kritiku západoevropských nebo severoamerických liberálních demokracií, jimž je vytýkáno, že ony samy přispívají k vymírání paměti, k vládě zapomnění. Tím, že jsme vhnáni do stále rychlejší spotřeby informací, bychom byli odsouzeni k jejich stejně zrychlenému vyřazování; odříznuti od našich tradic a otupeni nároky společnosti volného času, zbaveni duchovní zvědavosti stejně jako obeznamenosti s velkými díly minulosti, byli bychom odsouzeni k veselému oslavování zapomnění a ke spokojení se marnými rozkošemi přítomné chvíle. Paměť by zde již neohrožovalo vymazávání informací, ale jejich přebytek. Tímto méně drsným způsobem, jenž je vposledku účinnější, protože nebudí náš odpor a činí z nás naopak dobrovolné činitele pochodu směrem k zapomnění, by tak demokratické státy vedly své obyvatelé k těmto cíli jako totalitní režimy, to jest k vládě barbarství.

MORFOLOGIE

Při takovém zobecnění se však bezpodmínečná chvála paměti, rituální vyblednutí zapomnění, stávají něčím problematickým. Vše, co má něco společného s totalitní minulostí, v sobě nese silný citový náboj a ti, kdo jej pocítují, nedůvěřují výzvám k objasňování, k analýzám, které by měly předcházet soudu. V otázce paměti jde však o tolik, že ji nelze ponechat pouhému nadšení nebo hněvu.

Nejprve je třeba připomenout jednu zcela zřejmou věc: paměť není nikterak protikladem zapomnění. Dvěma kontrastními póly jsou totiž *vymazání* (zapomnění) a *uchování*; paměť je vždy a nutně interakcí obou. Úplné obnovení minulosti je samozřejmě něčím ne-

nená žádnou historickou nebo antropologickou skutečnost; slouží však jako model, podle něhož upravujeme naše instituce. Opírání se o paměť a minulost je nahrazeno tím, že s opíráme o souhlas a o volbu většiny. Ne že by byly všechny stopy legitimování prostřednictvím tradice smazány, to v žádném případě; ale, a to je to podstatné, je dovoleno zpochybňovat tradici ve jménu vůle všech nebo společného blahobytu: příklady takového postupu máme neustále před očima. Paměť zde samozřejmě není sesazena proto, aby ji nahradilo zapomnění, ale aby ji nahradily určité univerzální principy a „vůle všech“. Totéž pak vcelku platí pro oblast právní.

Věda je další sférou, v níž paměť pozbyla mnoha ze svých výhod. Nebylo by nijak chybné říci, že moderní věda se ustavila v renesanční době postupným osvobozováním z příliš pedantského poručnictví paměti. Vědy se mohly vzepnout k novému rozmachu tím, že přestaly opakovat scholastické vědomosti a domnělou antickou moudrost, že ponechaly stranou Ptolemaiov systém a Aristotelovy klasifikace. Díky rozhodnutí přestat myslet na starou představu o světě mohlo dojít k úspěšnému včlenění výsledků velkých zeměpisných objevů do nového vidění světa (které stále zůstává i viděním naším). Descartes pádně prohlásí, že ve vědě lze dosahovat pokroku „prostřednictvím redukce věcí na příčiny“, a že proto „pro všechny vědy není nikterak zapotřebí paměti“.³ Paměť je nyní zatlačena do pozadí a její místo zaujímají pozorování a zkušenost, rozumové schopnosti a chápavost. Ani v tomto případě nejde o absolutní vládu, a ani o ni jít nemá (samotné vědy mají nějakou minulost, která není bez vlivu na jejich současnost), ale jedná se o nepochybnou nadvládu: stačí jen podívat se na místo, jaké v našem celkovém vzdělání zaujímá matematika, disciplína rozumového uvažování, vzhledem k dějepisu, zeměpisu nebo jazyku a literatuře, které jsou disciplínami paměti.

Západní umění se od jiných velkých uměleckých tradic, například v Číně a v Indii, odlišuje prostorem, který ponechává inovaci, vynalézavosti, originalitě. A to až do té míry, že se během 19. století objevuje myšlenka umělecké avantgardy, hnutí, které by se obrátilo k budoucnosti, a nikoli už k minulosti; a že se měřítko novosti občas stalo jedinou (a tím také nesmyslnou) podmínkou umělecké hodnoty. V naší době již avantgardám nepřeje štěstí a dáváme před

³ Cituje J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paříž, Gallimard, 1988, str. 154.

nimi přednost takzvané postmoderní estetiky, která naopak vystupuje na odiv svůj občas hravý vztah k minulosti a k tradici. Ve skutečnosti nejsou věci vyhraněné tak jasně, jak předstírají manifesty tvůrců: v rámci středověké poetiky nebo klasického čínského malířství existují možnosti inovace, a sami nejavantgardnější autoři vděčí tradici stále za mnohé, přinejmenším už tím, že se od ní snaží odlišit. Úloha paměti v umělecké tvorbě je obecně podceňována; umění, které by skutečně zapomnělo na minulost, by nemohlo být nijak pochopitelné. Je však důležité poznamenat, že také v tomto případě nejde o opozici mezi pamětí a zapomněním, ale mezi pamětí a jiným nápadníkem na čestné postavení: tvorbou či originalitou.

Kultura v tom smyslu, jaký tomuto slovo dávají etnologové, je v podstatě záležitostí paměti: je znalostí určitého počtu kódů chování a schopností užívat jich. Francouzská kultura je vlastní především tomu, kdo zná dějiny a zeměpis Francie, její památky a listiny, její způsoby jednání a myšlení. Nekulturní bytost je ta, která si nikdy neosvojila kulturu svých předků, nebo ta, která na ni zapoměla a ztratila ji. Západní kultury se však vyznačují ještě jednou zvláštností: jednak proto, že navzdory etnocentrismu svých členů dokázaly již dávno uznat existenci a hodnotu cizích kultur a přistoupit na to, že se s nimi budou mísit; dále proto, že přinejmenším od 18. století začaly kladně hodnotit schopnost vytrhnout se ze své původní kultury. Filosofové osvícenské doby nakonec v této schopnosti – ve schopnosti *zdokonalování* – spatřují rozlišující rys samotného lidského pokolení. Jednotlivci, jimž se podaří překonat nevýhody, které si přinášejí ze svého původního prostředí, a společnosti, které se pouštějí do revolucí, se stávají předmětem příznivého předsudku. Dnes již na rozdíl od některých z těchto filosofů nevěříme, že by lidský duch byl nepopsanou deskou, že by nezávisel na své původní kultuře a že by jako nepodmíněná bytost mohl volit se stejnou pravděpodobností všechny možnosti; dále však stavíme svobodu výše než paměť.

Není nutné dále pokračovat v tomto výčtu: ať už je ve svých podrobnostech místo paměti v každé z těchto oblastí jakékoli, zřetelně vystupují obecně platné rysy. Nejprve ten, jenž se týká samotné mnohosti a různosti těchto oblastí. Dále pak skutečnost, že paměť se zde skloubí s ostatními vůdčími zásadami: vůlí, souhlasem, uvažováním, tvorbou, svobodou. Nakonec je jasné, že v západních

vzdát svým územním nároků na Jeruzalém? Neměli snad pravdu oni Izraelci a Palestinci, kteří se shromáždili kolem jednoho stolu v březnu 1988 v Bruselu, aby vyjádřili přesvědčení, že „abychom spolu prostě začali mluvit, je ta dát minulost do závorky“?⁶ V Severním Irsku hlásali nacionalističtí katolíci až do zcela nedávné chvíle svou vůli „nezapomenout a neodpustit“, a každý den připojovali nová jména na seznam obětí násilí, které samo opět provokovalo další odvetné násilí, v nekonečné pomstě, kterou by nikdy nemohli zastavit žádný nový Romeo a nová Julie. A slyšíme, jak přesvědčivé hlasy tvrdí, že nikoli nevýznamná část neštěstí amerických černochů nepochází z diskriminací, které je stíhají v současnosti, nýbrž z jejich neschopnosti překonat traumatizující minulost, minulost otroctví a bezpráví, jehož byli oběťmi; a také z odtud plynoucího pokušení, jako píše Shelby Steele, „využívat této minulosti plné utrpení jako zdroje moci a výsad“.⁷

V moderním světě neslouží kult paměti vždy jen dobré věci a my se tomu nemůžeme divit. Jak připomíná Jacques Le Goff, „připomínání minulosti dosahuje vrcholu v nacistickém Německu a fašistické Itálii“, a k tomuto výčtu bychom mohli připojit stalin-ské Rusko: zde jde jistě o minulost pečlivě vyříděnou, ale přesto minulost, která umožňuje lichotit národní pyšce, a nahrazovat tak upadající víru ideologickou. Paul Déroulède, zakladatel Ligy vlastenců a přesvědčený militarista, volá roku 1881:

Vím, že někdo věří, že nenávisť se utiší:

Avšak nel! zapomnění nevstoupí do našich srdcí,

čímž dláždí cestu pro verdunská jatka. Aniž by to tušil, potvrdil svými výroky jedno vyjádření Plútarchovo,⁸ podle něhož je politika definována jako to, co odnímá nenávisti její věčnou povahu – jinými slovy to, co podřizuje minulost přítomnosti.

⁶ Cituje N. Loraux, „Pour quel consensus?“, *Politiques de l'oubli, Le Genre humain*, 18, Paříž, Seuil, 1988.

⁷ Sh. Steele, *The Content of Our Character*, New York, Harper Perennial, 1991.

⁸ Cituje N. Loraux ve sborníku *Usages de l'oubli*, Paříž, Seuil, 1988.

PAMĚŤ A SPRÁVEDLNOST

Prostá připomínka těchto příkladů, uvedených bez jakéhokoli uspořádání, zcela dostatečně ukazuje, že ani ve sféře veřejného života nejsou veškerá připomínání minulosti stejně obdivuhodná; jisté výhrady budeme mít každopádně k tomu, kdo v sobě žije ducha pomsty nebo odplaty. Oprávněně můžeme dát přednost gestu Lecha Walesy, jenž na vzpomínkovou oslavu padesátého výročí varšavského povstání pozval představitele německé a ruské vlády: „Doba rozdělení a konfrontace dospěla ke konci.“ Otázka pak tedy zní: existuje nějaký prostředek, umožňující předem rozlišit mezi dobrými a špatnými užitími minulosti? Anebo, pokud se vrátíme zpět ke konstituci paměti zároveň uchováváním i výběrem informací, jak definovat měřítka, která by nám pomohla provést správný výběr? Nebo snad máme prohlásit, že na tyto otázky nelze podat žádnou rozumnou odpověď, a spokojit se nářkem nad zmi-zením kolektivní, závazné tradice, která se sama stará o výběr určitých skutečností a zavržení jiných, a tím se tedy vzdát nekonečné rozmanitosti jednotlivých případů?

Jedním ze způsobů – jehož každodenně využíváme –, jak rozlišit dobré užívání od zneužívání spočívá v tom, že se budeme ptát po jejich výsledcích a soudit skutky, které vydávají za svůj základ paměť minulého, podle měřítek dobra a zla: například dávat přednost míru před válkou. Kritiku užívání paměti ovšem můžeme založit také na rozlišení mezi více *formami* rozpomínky, což je hypotéza, kterou bych zde chtěl prozkoumat. Odhalovanou událost lze číst buď způsobem *doslovným*, nebo způsobem *příkladným*. Buď je tato událost – řekněme, že jde o bolestný úsek mé minulosti nebo minulosti skupiny, k níž náležím – zachována ve své doslovnosti (což neznamená své pravdě), a zůstává nepřechodnou skutečností, která nevede nikam dále mimo sebe. Asociace, které se na ni roubují, jsou s ní přímo spjaté: zaznamenávám příčiny a následky onoho skutku, odhaluji všechny osoby, které lze nějak spojit s prvotním původcem mého utrpení, a také na ně pak kladu jeho tíhu, ustavuji rovněž kontinuitu mezi bytostí, kterou jsem byl, a tou, kterou jsem nyní, nebo mezi minulostí a přítomností mého lidu, a tyto následky prvotního traumatismu rozšiřuji na všechny okamžiky existence.

Anebo, aniž bych popíral jedinečnost samotné události, se po jejím odhalení rozhoduji užít ji jako jednu z mnoha instancí určité

vatelstva celého světadílu, k němuž došlo v 16. století v Americe? Není snad jedinečné v obrovském měřítku proběhnuvší zotročení obyvatel jiného světadílu, to jest Afriky? Cožpak uvěznění patnácti miliónů trestanců ve stalinských táborech není jedinečné? Navíc bychom mohli dodat, že při dostatečně podrobném zkoumání se i radostné události ukazují být stejně jedinečné jako hrůzy.

Pokud na druhé straně nerozumíme slovem „srovnání“ totožnost, nebo alespoň ekvivalenci, není zrovna jasné, jaký ve veřejné diskusi přijímaný princip by nás opravňoval k tomu, abychom jeho jménem mohli odmítnout jakékoli srovnávání jedné události s jinou. Mluvím o „veřejné diskusi“, neboť je jasné, že za jiných okolností se může užítí srovnání ukázat jako nevhodné, ba dokonce urážlivé. Osobě, která právě ztratila své dítě, nebudeme říkat, že její trýzeň je srovnatelná s tou, kterou cítí mnoho jiných nešťastných rodičů. Na tom je třeba trvat a toto subjektivní hledisko neopomíjet: pro jednotlivce je zkušenost nutně jedinečná, a navíc ze všech nejsilnější. Existuje arogance rozumu, kterou nemůže snášet jednatel, jenž je tak zbavován své zkušenosti a smyslu, který jí přikládal, ve jménu úvah, které mu jsou cizí. Rozumíme také tomu, že ten, kdo prodělal mystickou zkušenost, principiálně odmítá veškeré její srovnávání, a dokonce veškerý její popis pomocí jazyka. Je a musí zůstat nevyslovitelná a nezobrazitelná, nepochopitelná a nepoznatelná, protože je posvátná.

Tyto postoje zasluhují samy o sobě náš ohled, jsou však cizí rozumné diskusi. Pro tuto diskusi srovnávání zdaleka nevylučuje jedinečnost, ale je naopak jediným prostředkem jejího založení: jak bych vlastně mohl prohlašovat, že určitý jev je jedinečný, kdybych jej nikdy nesrovnal s ničím jiným? Nechceme být jako ona Usbekova žena, již vykreslil Montesquieu v *Perských listech*, která svému muži jedním dechem říká, že je nejkrásnější ze všech mužů a že nikdy žádného jiného neviděla. Kdo říká srovnání, říká podobnosti a odlišnosti. Mluvíme-li o zločinech nacismu, vytane nám v duchu několik srovnání a všechna nám – byť v různých stupních – umožňují postoupit kupředu v jejich chápání. Některé z jejich rysů se objevují rovněž v genocidě Arménců, jiné v sovětských táborech a ještě jiné ve zotročování Afričanů.

Samozřejmě je třeba počínat si obezřetně; tato obezřetnost však nepřekračuje meze zdravého rozumu. Je například jasné, že nesmí-

me směšovat historické skutečnosti (režim hitlerovský, režim stalinský, máme-li se omezit na tento obzvláště citlivý příklad) a ideologické představy, které si právě tyto režimy vybraly pro znázornění sebe samých: srovnávat dvě doktríny, nacismus a leninismus, je něco úplně jiného než srovnávat Osvětím a Kolymu. Připomeňme také, že srovnávat neznamena vysvětlovat (pomocí příčinného vztahu), a ještě méně omlouvat: nacistické zločiny nelze vysvětlit prostřednictvím zločinů stalinských, a stejně tak není možný opak, a jak bylo často řečeno, existence jedněch nijak nezmenšuje vinu za spáchání těch druhých. Po otevření tajných sovětských archívů, které již můžeme vytušit, se jistě dozvíme mnohé o tajné spolupíně, která spojovala oba režimy ve třicátých letech našeho století; odsouzení každého z jejich zločinů proto ještě nebude méně absolutní.

Kdybychom opravdu věřili, že se taková událost, jakou je vyhazování židů, vyznačuje svou „neopakovatelnou jedinečností“, že je nesrovnatelná s „jakoukoli jinou minulou, přítomnou nebo budoucí událostí“, pak bychom měli právo odsoudit ona směšování, k nimž čas od času dochází; neměli bychom však právo používat jich jako příkladu oné nespravedlnosti, jejíž další případy je třeba popírat – k čemuž navzdory všemu dochází. Je nemožné tvrdit zároveň, že minulost nám má skýtat ponaučení a že je naprosto nesrovnatelná se současností: to, co je jedinečné, nás pro budoucnost nenaučí vůbec ničemu. Je-li daná událost ojedinělá, můžeme ji uchovat v paměti a jednat s ohledem na tuto vzpomínku, ale nemůžeme ji užít jako klíče při nějaké jiné příležitosti; opačně pak platí, že nacházíme-li v nějaké minulé události ponaučení pro přítomnost, znamená to, že oběma připisujeme společné rysy. Aby mohlo společenství nějak využít individuální zkušenost, musí poznat, co může mít tato zkušenost společného s ostatními. Proust, velký specialista na paměť, toto rozvržení přesně zahlédl: „Žádné ponaučení nám není ku prospěchu“, píše, „protože nedokážeme sestoupit až k obecnému a vždy si představujeme, že před sebou máme zkušenost, která nemá v minulosti obdoby.“⁹

Tyto zásady se zdají být samozřejmé; všichni ale víme, že když jsou uplatněny na případ nacismu, rozpoutají se vášně a nesouhla-

⁹ M. Proust, *A la recherche du temps perdu*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1987, svazek II, str. 713.

zotročení Afričanů, pro hrůzy Gulagu stejně jako pro hrůzy nacistických táborů.

Proč tedy mluvit o příkladnosti? Protože není nijak záslužné postavit se na správnou stranu barikády poté, co společenský konsensus pevně a trvale rozhodl o tom, kde je dobro a kde zlo; kázat o morálce nebylo nikdy důkazem ctnosti. Nepochybnou zásluhou je naopak schopnost přejít od svého vlastního neštěstí, nebo od neštěstí svých blízkých, k neštěstí druhých, schopnost nečinit si nárok na výlučné postavení bývalé oběti. Svě tvrzení, vyznívající ve prospěch příkladnosti, bych rád ilustroval pomocí několika postav, které jsou samy příkladné nejen tím, že dokázaly bojovat proti přítomným nespravedlnostem, ale rovněž tím, že se překročily roviny onoho trochu omezeného determinismu, o němž jsem se zmiňoval dříve, determinismu příslušnosti.

David Rousset byl politickým vězněm, deportovaným do Buchenwaldu; měl to štěstí, že přežil a vrátil se do Francie. Tím se nespokojil: napsal několik knih, v nichž se pokusil analyzovat a pochopit svět koncentračního tábora; tyto knihy jej proslavily. Ani u toho však nezůstal: dne 12. listopadu 1949 veřejně vyzývá ty, kdo byli deportováni do nacistických táborů, aby vzali do svých rukou vyšetřování ohledně stále činných táborů sovětských. Tato výzva zapůsobila jako bomba: mezi těmi, kdo byli deportováni, jsou komunisté silně zastoupeni a volit jednu stranu v konfliktu dvojí oddanosti není nijak snadné. Následkem výzvy se mnohá sdružení deportovaných rozdělují na dva tábory. Komunistický tisk zahrnuje Rousseta urážkami, což jej přiměje k žalobě pro nactiutrhání a procesu, který vyhraje. Několik následujících let svého života pak věnuje boji proti komunistickým koncentračním táborům, přičemž shromažďuje a zveřejňuje informace, které se jich týkají.

Kdyby byl býval dal přednost doslovné paměti, Rousset by byl strávil zbytek života nořením se do své vlastní minulosti, hojením svých vlastních ran, živením resentimentu vůči těm, kdo jej zapomenutelně pokořili. Tím, že dává přednost paměti příkladné, rozhoduje se užít svého ponaučení z minulosti k tomu, aby jednal v současnosti, v rámci situace, jejímž aktérem není, kterou zná jen prostřednictvím analogie nebo zvnějšku. Tímto způsobem chápe svou povinnost člověka, který byl sám deportován, a právě proto se obrací v první řadě, což je podstatné, na ty, kdo byli rovněž deportováni. „Nemůžete odmítnout tuto roli soudce“, píše. „Tento

úkol náleží právě vám, bývalým politickým vězňům. Ostatní, ti kdo nebyli nikdy v koncentračním táboře, mohou na svou omluvu uvést chudobu obraznosti, neznalost. To my jsme profesionály, specialisty. Taková je cena, kterou musíme zaplatit za onen přebytek života, jenž nám byl přiznán.“¹¹

Úkolem těch, kdo byli v minulosti deportováni, je zkoumání současných táborů.

Taková volba očividně předpokládá přijetí možnosti srovnávat nacistické tábory a tábory sovětské. Rousset ví, jaká rizika s sebou takový podnik nese. Některé rozdíly jsou naprosto nepřekročitelné: ani v SSSR ani nikde jinde neexistují vyhlazovací tábory; ty nemohou být předmětem žádné extrapolace, žádného zobecnění. Z téhož důvodu však nevedou k žádnému jednání v přítomnosti, ale pouze k němému ohromení a k nekonečnému soucítění s jejich oběťmi. Fenomén koncentračních táborů je naopak společný oběma režimům a jiné rozdíly, jakkoli jsou skutečné, neopravňují zřeknutí se srovnávání. Stojíme pak před druhou otázkou: neměli bychom postoupit k dalšímu zobecnění a připojit utrpení v táborech k „univerzální odvěké žalobě národů“ na všechno neštěstí, na všechnu nespravedlnost? Příkladné paměti opravdu hrozí nebezpečí, že se rozpustí v univerzální analogii, v níž jsou všechny kočky zoufalství šedé. To by však bylo nejen odsouzením se k nemohoucnosti způsobené obrovitostí úkolu, ale navíc nepochopením skutečnosti, že tábory nepředstavují jen jednu z mnoha nespravedlností, ale nejnížší stupeň, na jaký klesla lidská bytost ve 20. století. Jak říká Rousset během svého procesu: „Hrůza koncentračních táborů je nesouměřitelná s jakoukoli jinou.“¹² Příkladná paměť zobecňuje, ale činí tak v jistých mezích; nesmazává vlastní totožnost jednotlivých fakt, pouze mezi nimi nastoluje vztahy, provádí srovnání, která umožňují zaznamenat podobnosti a odlišnosti. A „nesouměřitelná“ neznamena „nesouvisející“: krajnost je v zárodečné podobě obsažena v každodenním životě. Je ovšem třeba dokázat rozlišovat mezi zárodkem a plodem.

Jeden francouzský úředník jménem Paul Teitgen, jenž byl rovněž bývalým vězněm z Dachau, se roku 1957 vzdal svého místa ta-

¹¹ E. Copfermann, *David Rousset*, Paříž, Plon, 1991, str. 199, 208.

¹² David Rousset et al., *Pour la vérité sur les camps concentrationnaires*, Paříž, Ramsay, 1990, str. 244.

KULT PAMĚTI

V této době konce tisíciletí jsou Evropané, a obzvláště Francouzi, posedlí novým kultem, kultem paměti. Jako by se jich zmocnila nostalgie po minulosti, která se neodvolatelně vzdaluje, náruživě se oddávají zaklínacím rituálům, které ji mají udržet naživu. Zdá se, že v Evropě se každý den otevírá jedno muzeum, a kdysi praktické činnosti se nyní stávají předmětem kontemplace: mluví se o muzeu palačinek v Bretani, muzeu zlata v Berry... Ani jediný měsíc neuplyne bez slavnostní vzpomínky na nějakou pozoruhodnou událost, to vše až do té míry, že se ptáme, zda zůstane dost neobsazených dní, kdy by mohlo docházet k novým událostem..., které bychom si pak připomínali ve 21. století. Dokonce i oproti svým sousedům se Francie vyznamenává svou „pamětní posedlostí“, svým „třeštěním historických liturgií“.¹⁵ Nedávné procesy kvůli zločinům proti lidskosti, stejně jako odhalení ohledně minulosti některých státníků, podněcují k tomu, se stále častěji objevují výzvy k „bdělosti“ a k „úlohu pamatovat si“; říká se nám, že paměť „má nedotknutelná práva“ a že se z nás musejí stát „bojovníci za paměť“.

Toto nucené zabývání se minulostí může být interpretováno jako příznak zdraví mírově žijící země, kde se naštěstí neděje nic (Historie se odehrává každý den v bývalé Jugoslávii: kdo by tam chtěl žít?), nebo jako nostalgie po minulé epoše, kdy naše země byla světovou velmocí; protože však nyní víme, že tyto výzvy k paměti nemají samy o sobě žádnou legitimitu pokud není upřesněno, k jakému cíli mají být využity, můžeme mít pochybnosti rovněž o konkrétních motivacích těchto „bojovníků“. Takové pochybnosti byly také nedávno vysloveny některými pozornými komentátory (mezi ně patří Alfred Grosser, Paul Thibaud, Alain Finkielkraut, Éric Conan, Henry Rousso); stejného tematu se týkají následující poznámky.

Nejprve je třeba poznamenat, že představení minulosti je konstitutivní nejen pro osobní totožnost jedince – přítomná osoba je utvářena ze svých vlastních obrazů sebe sama –, ale rovněž pro totožnost kolektivní. Ať však chceme či nikoli, většina lidských bytostí cítí potřebu patřit k nějaké skupině: v ní totiž nacházejí ten

¹⁵ Které připomíná Jean-Claude Guillebaud, *La Trahison des Lumières*, Paříž, Seuil, 1995, str. 21.

nejbezprostřednější způsob, jímž mohou dosáhnout uznání své existence, které je pro jednoho každého nepostradatelné. Jsem katolík, nebo obyvatel Berry, nebo venkovan, nebo komunista: nejsem nikdo, nehrozí mi, že mě pohltní nicota.

Dokonce i když nejsme nijak zvlášť bystří, nemůžeme si nepovšimnout toho, že současný svět se vyvíjí směrem ke stále větší stejnorodosti a uniformitě a že tento vývoj zasahuje tradiční totožnosti a příslušnosti. K homogenizaci dochází nejprve uvnitř naší společnosti, z důvodů rozšiřování střední třídy, nutné společenské a zeměpisné mobility jejích členů, vyhasnutí ideologické občanské války („vyloučení“ ze společnosti si nechtějí činit žádný nárok na svou novou totožnost). Uniformita však vzrůstá také mezi společnostmi, kde působí zrychlený mezinárodní oběh informací, statků kulturní spotřeby (rozhlasové a televizní vysílání) a osob. Spojení těchto dvou podmínek – potřeby kolektivní totožnosti a zničení totožností tradičních – je částečně odpovědné za nový kult paměti: právě utvářením společné minulosti by bylo možné získat uznání pocházející od skupiny. Uchýlení se k minulosti je obzvláště užitečné, když se jedná o příslušnosti nárokované poprvé: vznáším nárok na to, že patřím k černým předkům, k ženskému pohlaví, k homosexuální komunitě, je tedy třeba, abych věděl, kým jmenovaní jsou. Tyto nově vznášené nároky jsou tím vášnivější, čím silnější mají pocit, že jdou proti většině.

Jiný důvod, proč bychom se měli zabývat minulostí, spočívá v tom, že nám to umožňuje odvrátit se od přítomnosti a zároveň si tím opatřit čisté svědomí. To, že jsou nám dnes podrobně připomínána minulé utrpení, nás činí obezřetnějšími vůči Hitlerovi a Pétainovi, ale také nás tím více zaslepuje vůči současným hrozbám – protože za nimi nestojí stejní činitelé a nenabývají stejných podob. Žaloba na slabé stránky člověka z období Vichy mě ukazuje jako bdělého bojovníka za paměť a spravedlnost, aniž bych se tím vystavoval jakémukoli nebezpečí a byl nucen vzít na sebe případnou odpovědnost za současné nesnáze. Připomínat si oběti minulosti povznáší, zabývat se těmi dnešními obtěžuje; „místo skutečné akce proti «fašismu» dneška, ať už je skutečný nebo přeludný, je rozhodným způsobem napadán fašismus včerejška“.¹⁶ Toto zproštění

¹⁶ Eric Conan a Henry Rousso, *Vichy, un passé qui ne passe pas*, Paříž, Fayard, 1994, str. 280.

vším ale není jisté, že takové procesy paměti opravdu prospívají, že předkládají přesný a jemně rozlišený obraz minulosti: k této práci jsou soudní síně méně vhodné než díla historiků. Rozhodnutím obžalovat Barbieho za jeho činy proti odbojářům jsme se nedopustili jen překroucení práva, které rozlišuje mezi válečnými zločiny a zločiny proti lidskosti; neposloužili jsme tím ani paměti: skutečností je, že Barbie mučil odbojáře, ti však dělali totéž, pokud se jim podařilo zajmout důstojníka Gestapa. Francouzská armáda navíc systematicky používala mučení po roce 1944, například v Alžírsku, nikdo však proto ze zločinu proti lidskosti obžalován nebyl. Tím, že rozhodnutí o prvním procesu tohoto typu padlo v případě německého důstojníka, byla kromě toho postavena poněkud do pozadí spoluúčast Francouzů na nacistické politice, zatímco podle výpovědí mnoha svědků byli milicionáři horší než Němci.

Nebyl snad konečně historický význam těchto počinů zkalen přítomností takových svědků, jakým byla Marie-Claude Vaillant-Couturier, bývalá vězenkyně z Osvětimi, která se však zároveň vyznamenala svým bojem proti odhalení pravdy o Gulagu? Stejný dopad měla přítomnost doktora Nordmanna v řadách advokátů soukromých žalobců při procesu Touvierové: tento právník, po dlouhá léta známý obhájce Komunistické strany Francie, se proslavil zvláště útočným chováním při Kravčenkově a pak Roussetově procesu v letech 1948 a 1949, kdy ze všech sil popíral existenci táborů v SSSR. Je možné odsoudit tábory na jednom místě a zároveň je obhajovat jinde? Má snad tomu sloužit paměť? Je pravda, že během Norimberského procesu se Stalinovi zástupci účastnili soudu s Hitlerovými spolupracovníky, což byla obzvláště obscénní situace, neboť jedni i druhí se dopustili stejně strašlivých zločinů.

V naší době již neprobíhají razie a zatýkání židů, a neexistují ani vyhlazovací tábory. Přesto musíme v naší paměti udržovat vzpomínky na minulost živé: ne proto, abychom žádali náhradu za utrpenou škodu, ale abychom byli ostražití vůči situacím, které jsou nové, a přesto analogické. Rasismus, xenofobie, vyloučení ze společnosti, jimiž jsou dnes zasahováni druzí lidé, nejsou totožné s těmi, které existovaly před padesáti, sty nebo dvěma sty lety; což neznamená, že bychom se neměli právě ve jménu této minulosti snažit působit na přítomnost. Dnes je vzpomínka na druhou světovou válku v Evropě ještě živá, protože je udržována nespočty vzpomínkovými akty, publikacemi a rozhlasovými nebo televizními po-

řady; avšak rituální opakování slov „nesmíme zapomenout“ nemá žádný viditelný dopad na probíhající etnické čistky, mučení a hromadné popravy, k nimž zároveň v samotné Evropě dochází. Alain Finkielkraut nedávno poznamenal, že nejlepším způsobem vzpomnutí padesátého výročí razie z Vel' d'Hiv' by nebylo ani tak hlásání pozdní solidarity s tehdejšími oběťmi, ale spíše boj proti zločinům, jichž se Srbové dopouštějí na svých susedech. Ti, kdo z toho či onoho důvodu uznávají existenci hrůz minulosti, jsou povinni pozvednout hlas proti jiné, ale velmi přítomné hrůze, odehrávající se několik stovek kilometrů, ba dokonce několik desítek metrů od jejich domova. Zdaleka bychom tak nezůstávali vězni minulosti, ale zapojili bychom ji do služby přítomnosti, stejným způsobem jako se paměť – a zapomnění – musí zapojit do služby spravedlnosti.

bily. Každá epocha stojí ve skutečnosti před problémem dědictví minulosti a jeho správy (*Vergangenheitsverwaltung*): co si počít se zbytky zděděnými od předchozích režimů, které se nepříjemně dotýkají přesvědčení a citění těch, kteří přicházejí po nich? Jak rozhodnout o tom, co bude uchováno a co vyloučíme? Jak přeměnit to, co bude zachováno? Při každé změně se kladly tyto otázky a byly na ně dávány rozmanité odpovědi, jejichž škála činí z města Berlína křižovatku pamětí.

KRÁLOVSKÝ A CÍSAŘSKÝ BERLÍN

Královský a císařský Berlín představuje východisko našeho postupu. Již on sám je složeným městem, ale přechody od jednoho prvku k druhému, od jedné epochy k druhé, zde byly postupné, a tak je celek města na počátku našeho století sestaven poměrně harmonicky. Lze v něm rozlišit přinejmenším tři různé zóny. Nejprve je zde oficiální Berlín, Berlín trůnu, koruny, dvora, státu a církve, což vše je shromážděno kolem třídy Unter den Linden. Nacházíme zde Schlüterův zámek, Knobelsdorffovu operu, Langhansovu Braniborskou bránu, Gontardův a Schinkelův Gendarmenmarkt, k nimž se mezi lety 1861 a 1869 přiřadí Rotes Rathaus od Wassermanna a mezi lety 1884 a 1894 Wallotův Reichstag, a konečně mezi lety 1894 a 1905 Raschdorfův *Dom* (katedrála).

Na západě, z druhé strany zoologické zahrady, prosperuje po obou stranách Kurfürstendamm nová čtvrť velkých obchodních domů a divadel, za níž se rozkládají rozsáhlé sídelní zóny Charlottenburg, Grunewald a Wilmersdorf se svými bohatými vilami, svými jezery a lesy.

Na jihovýchodě, na východě a na severu města se po oblouku otevřeném směrem na západ střídají průmyslové a lidové čtvrtě, se svými velkými továrnami – Siemens, AEG, Borsig – a jejich dělnickými ubytovny, mezi něž patří slavné *Mietskasernen* (nájemní kasárna) se svými řadami alejí. Tento Berlín je rudým městem, se svými baštami Moabit, Weddingem, Friedrichshainem, Lichtenbergem a Neuköllnem.

K těmto třem zónám je třeba přičíst několik zvláštních enkláv, například židovskou čtvrť poblíž Alexanderplatzu a velké synagogy na Oranienburgerstrasse.

Tento první Berlín jistě prožil svůj díl kvasu a nepokojů, od napoleonské okupace roku 1806 po boje, které se odehrály v březnu 1848 v okolí zámku. Tyto příhody a tato střetnutí nezanechaly prakticky žádné stopy: několik skromných hrobů pod listovým parkem ve Friedrichshainu. Celkově byl růst města zároveň pravidelný i harmonický. Jeho růst pochopitelně působil obyvatelům stejně jako úřadům mnohé problémy; tyto problémy však byly v podstatě vyřešeny v pořádku a klidu.

VÝMARSKÁ ÉRA: ZLATÝ VĚK

Výmarská republika začíná v Berlíně výbuchem násilí. Po salvách z 9. listopadu a 6. prosince 1918 následuje v předvečer vánoc obležení zámku; generál Lequis, velitel pravidelného vojska, neváhá k vypuzení revolučních námořníků, kteří se tam opevnili, použít dělostřelectva. Začátek roku 1919, od 10. do 15. ledna, je ve znamení krvavého týdne, na jehož konci jsou Karl Liebknecht a Rosa Luxemburgová, zatčení důstojníky gardy, barbary zastřeleni na jedné cestě poblíž Tiergarten. V březnu mají nové střety za následek několik tisíc mrtvých v západních čtvrtích města. Dne 13. ledna 1920 zahájí vojenská jednotka palbu na demonstranty před Reichstagem; v březnu dochází při Kappově puči k poslední řadě smrtících bojů. Po pravidelných bitvách přicházejí politické vraždy: jejich nejslavnějšími oběťmi jsou poslanec Erzberger a ministr Rathenau, kteří umírají kulkami mladých zfanatizovaných nacionalistů.

Právě v této bouřlivé atmosféře se dne 27. dubna 1920 rodí „Velký Berlín“: sedm měst a padesát devět různých obcí je napříště spojeno do jednoho jediného velkoměsta, rozděleného do dvaceti čtvrtí. Během stejné doby se utvářejí hlavní instituce komunální správy: BWB (rozvod vody), BEWAG (elektrina), GASAG (plyn) a BVG (městská doprava). Takto se tedy za rachotu děl a štekání kulometů ustavuje infrastruktura opravdové metropole.

Jakmile znovu nastává mír, Berlín usiluje o to, aby získal postavení předvoje modernosti. V první řadě modernosti technické: roku 1921 je zahájen provoz na první dálnici v Evropě, AVUS, která prochází přímo lesem Grunewald; roku 1924 je v Tempelhofu otevřeno první mezinárodní letiště v Evropě. O dva roky později je na západě města postavena rozhlasová věž. Dále jde o modernost

ně vrací: ve volbách z 5. března 1933 – v době, kdy je Hitler již čtyři týdny kancléřem a všechny mocenské prostředky jsou mobilizovány, aby mu sloužily – získává v Berlíně o deset procent hlasů méně než ve zbytku země; Berlín je posledním z velkých německých měst, které odmítá dát nacistům a jejich spojencům absolutní většinu hlasů. „Sjednocení“ (*Gleichschaltung*) je zde také obzvláště tvrdé. Strany a odbory jsou rozpuštěny a jejich sídla propadají státu; městské rady a úřady jsou podrobeny čistkám, a pak obsazeny nacisty. Nazítky po požáru Reichstagu jsou komunisté zatýkáni po tisících; ve městě jsou otevírány stovky primitivních žalářů; libovůle a krutost SA v nich vládou zcela bez omezení. Na Prinz-Albrecht Strasse se brzy usídlují Gestapo a SS; jejich odpůrci jsou zavřeni do dvou opravdových koncentračních táborů, z nichž jeden je u městských bran, v Oranienburgu, druhý přímo v jeho obvodu, nedaleko letiště Tempelhof, v Columbia Haus. Dne 10. května 1933 řídí Goebbels proslulé pálení knih na Opernplatz: studenti a nenávisť zpití členové SA spálili tisíce knih. O měsíc později jsou na řadě lidé: při trestné výpravě proti čtvrti Köpenick hyne pod úderem SA devadesát obětí.

Dvě vrstvy společnosti jsou zvláště těžce zasaženy. Intelektuálové a umělci jsou doslova decimováni. Novinář Carl von Ossietzky a básník Erich Mühsam jsou zatčeni; jiní, a jich je mnohem víc, odcházejí do exilu: z těch nejznámějších volí tuto cestu Fritz Lang a Bruno Walter, Fritzi Massary a Kurt Tucholsky, Otto Grosz a Bertold Brecht. Pokud jde o židovskou komunitu, ta je od samého počátku přednostním cílem nacistické brutality; čistky zasahují především její členy; dne 1. dubna 1933 nařizují SA bojkot židovských obchodů. Krátkého uklidnění se berlínským Židům dostane během olympijských her roku 1936, neboť Hitler chce, aby město ukázalo svým zahraničním návštěvníkům vstřícnou tvář. Persekuce však začínají velmi rychle znovu; před válkou a „konečným řešením“ dosahují prvního kulminačního bodu strašnou „křišťálovou nocí“ z 9. listopadu 1938. Dvě největší berlínské synagogy, synagoga z Oranienburgerstrasse na východě a synagoga Fasanenstrasse na západě, přitom skončily v plamenech. Ze 160 000 členů, které čítá židovská komunita roku 1930, jich 90 000 emigruje a 50 000 je zabito; mnoho z těch, kdo budou zabiti, odjíždí z nádraží Grunewald a směřuje přímou cestou do Osvětlení.

Třetí říše chce rovněž vtisknout městu něco svého. S tímto cílem se pouští do několika ambiciózních projektů. Po některých z nich dnes nezůstala žádná stopa; tak je tomu s přejmenovanými ulicemi: kdo si vzpomíná, že současné Theodor-Heuss Platz bylo kdysi Adolf-Hitler Platz, že Rosa-Luxemburg Platz poté, co se jmenovalo Bülow Platz, dostalo jméno Horst-Wessel Platz, že Goebbels měl svou ulici v Siemensstadtu? Kdo si pamatuje přesnou polohu Nového kancléřství, otevřeného 12. ledna 1939 mezi Vossstrasse a Wilhelmstrasse? Jiné realizace jsou naopak ještě dnes dobře viditelné: budovy na Fehrbelliner Platz; olympijský stadión, nad nímž bdí kamenné kolosy Arno Brekera; letiště Tempelhof, na němž lze bez námahy rozpoznat původní umístění orlic a hákových křížů, odstraněných roku 1945; a konečně ministerstvo letectví, postavené roku 1936 pro Göringa, v němž bude po válce působit Rada ministrů NDR, a poté v ní od roku 1990 bude sídlit Treuhand, úřad pro privatizaci státních podniků, zděděných po zesnulém socialismu. Pompézní a mrazivý styl, přísná symetrie, mohutná sloupořadí, nekonečný sled vzájemně dokonale identických, pravoúhlých oken, to vše pokaždé znovu neklamně ohlašuje nacistický původ stavby. Některé stopy nacismu jsou méně nápadné; v obytných čtvrtích se množí domy se šikmými střechami: v řadě případů jde o výsledek nacistického nátlaku. Bauhaus dával jasně přednost střechám plochým; následkem toho budou nacističtí architekti propagovat šikmé střechy, považované za více „německé“.

V Berlíně Třetí říše, stejně jako v Berlíně výmarském, zaujímá sen – nebo noční můra – důležitější místo než skutečnost. V Hitlerově duchu byl Berlín předurčen k tomu, aby se po konečném vítězství německých armád stal hlavním městem světa a dostal jméno Germania. Již roku 1940 vyzývá Führer svého oblíbeného architekta, Alberta Speera, aby začal kreslit plány budoucí metropole. Tyto plány se dochovaly a umožňují učinit si přesnou představu o tom, jaká paranoia ovládla režim a jeho Vůdce. Předvídají pět kilometrů dlouhou severo-jížní osu, podél níž by bylo jedenáct ministerstev, radnice, policejní prefektura a palác říšského maršála (Reichsmarschall). Na jižním konci této osy se má tyčit 117 metrů vysoký vítězný oblouk, na jehož stěnách budou vyryta jména vojáků padlých v boji; na severním konci pak Velký Dóm, zastřešený kupolí, vysokou 290 metrů, korunovanou obrovskou orlicí, držící ve svých spárech svět; uvnitř Dómu může být přítomno 180 000

ské symboliky: sovětská matka vlast, oplakávající své děti, není ničím jiným než *pietou*; sovětský voják, rozšlapávající hákový kříž, je dědicem svatého Jiří a svatého Michala. Schönholz a Treptow jsou navíc podle všeho posledními místy na světě, kde lze číst úryvky ze Stalinových projevů, vyryté do kamene zlatými písmeny.

Dědictví Východního Berlína tvoří ještě dva jiné celky, které jsou dílem samotné NDR a které odpovídají po sobě jdoucím obdobím její historie. Velmi zhruba můžeme skutečně rozlišovat mezi érou Ulbrichtovou (1949–1971) a érou Honeckerovou (1971–1989). Během první z nich dochází k vymazání minulosti a pohled se tvrději obrací k Východu. V urbanistických záležitostech se jedno z prvních rozhodnutí, provedených mladou vládou NDR, týká zničení královského zámku. Spojenecké nálety jej jistě vážně poškodily, ale restaurace by bývala byla možná. Ulbricht, dbalý toho, aby se demonstrativně rozešel se starým Německem, se staví proti ní a zámek stržen až do základů. Stejným způsobem přemísťuje střed města směrem na východ. Slavná třída Unter den Linden, příliš blízká západnímu sektoru a příliš poznamenána vzpomínkami na Prusko a na císařské Německo, je opuštěna ve prospěch nové tepny: Stalinallee, z níž se od roku 1961 stane Karl-Marx Allee. Stalinallee vychází z Alexanderplatzu a míří směrem k východu; je dílem Hermanna Henselmanna, oblíbeného architekta nového režimu. Henselmann se záměrně rozhoduje pro moskevský styl třicátých let: pravouhlé budovy s nepravými sloupořadími a vystupujícími balkóny, balustrádami, vlysy, monumentálními pouličními svítilnami; v letech 1951 až 1961 bdí nad tím vším šest metrů vysoká socha Stalina. Budovy po obvodu Alexanderplatzu – Dům učitelů, Nakladatelský dům, Dům cestování – jsou stavbami novějšího data a klasičtějšího provedení. Na první z těchto tří budov můžeme ve výši třetího patra obdivovat mozaiku, která je dílem Waltera Womacký; toto mistrovské dílo socialistického realismu obepíná celou budovu a je příčinou její přezdívky *Bauchbinde* (břišní pás). Poslední realizací Ulbrichtovy doby je Televizní věž, která měla být výzvou Západu, protože je dost vysoká na to, aby zaujímala místo na obzoru všech městských čtvrtí, a to i těch nejvzdálenějších čtvrtí západního sektoru.

Pokud jde o monumenty, Ulbrichtova éra snadno podléhá pokušení gigantismu: tak například v dubnu 1970 je odhalena obrovská Leninova socha, vysoká 19 metrů; toto dílo sovětského sochaře

Nikolaje Tomského je zcela přirozeně vztyčeno na náměstí Leninplatz, jímž prochází Leninallee. Již roku 1957 pomýšlely úřady na to, aby byla na Marx-Engels-Foru vztyčena dvacet pět metrů vysoká Marxova socha, jejíž projekt nakreslil Gerhard Kosel. Jedině ekonomické problémy doby vedly k odkladu tohoto díla.

S nástupem Ericha Honeckera k moci jsme svědky návratu k německé historii, německé kultuře, německému dědictví. Nejdříve ze všeho se aleji Unter den Linden vrací její postavení první třídy města. Mimo jiné se na ní objeví nový Palác republiky, postavený mezi lety 1973 a 1976, jehož úkolem je svědčit o technických a kulturních úspěších NDR. Mimo to začíná v městském historickém jádru několik rekonstrukcí a restaurací, zejména kvůli blízcím se oslavám 750. výročí vzniku města: svou dřívější podobu tak dostávají například čtvrť Saint-Nicolas a náměstí Akademie; o něco dříve se jezdecká socha Friedricha II. vrací na své tradiční místo před Humboldtovou univerzitou. Honecker a jeho pobočníci, uvědomující si křehkost základového státu, zjevně usilují o jeho zakotvení v pruské minulosti. Protože si navíc chtějí usmířit židovskou komunitu, zahajují rekonstrukci synagogy na Oranienburgstrasse.

Pokud jde o sochy, sochařům NDR se – na podnět veterána Fritze Cremera – dočasně daří prosadit lidštější a skromnější pojetí monumentálnosti. Dobrým dokladem nového stylu je památník bojovníků z mezinárodních brigád, vztyčený na mýtině Volksparku ve Friedrichshainu. Stoupenci gigantismu se přesto svých názorů nevzdávají. Roku 1986 vytváří Gerhard Engelhardt sousoší Marxe a Engelse, které je umístěno na Marx-Engels Forum. Toto dílo nevelkých rozměrů je však mnoha ústy odsuzováno jako nehodné jak svého námětu tak lokality, v níž je postaveno. Téhož roku je na Greifswalderallee postavena kolosální hlava Thälmana; na pozadí vlajícího praporu měří tato podobizna 13 metrů na výšku a 16 metrů na délku. Aby obešli odpor umělců NDR, vládnoucí politikové se obrátili na sovětského sochaře Lva Kerbela.

Mnoho historiků a někteří jiní naopak tvrdí, že minulost a její stopy musejí být uchovávány jako takové: těší se samozřejmosti a nedotknutelnosti, které jsou vlastní tomu, co je hotovou věcí. Co se stalo, stalo se, a žádné kouzlo to nemůže zrušit. Takové mínění má na své straně jistý zdravý rozum, ale přikládá jen malou váhu pocitům obětí: podle historických zkušeností lze soudit, že uklidnění nastane až po dvou nebo třech generacích. Je lhostejné rovněž k estetické stránce problému: tím, že se monument stává dokumentem, se ještě nutně nestává krásným.

Tváří v tvář takovéto alternativě je zdrženlivost patrně tím nejmoudřejším postojem. Vše odmítnout nebo vše zachovat: v obou případech dochází ke vpádu promyšleného rozhodnutí do oblasti, které bychom měli ponechat její „volný průběh“. „Spravovat minulost“ znamená zpochybnit její nezávislost, svěřit ji pod dohled přítomnosti: nebylo by rozumnější „nechat ji žít“? Postupem let se v Berlíně krok za krokem prosazuje pragmatismus, který by bylo chybné ztotožňovat s netečností. Tím, že se k minulosti staví s odstupem, odmítaje jí přiznat větší důležitost než se sluší, se mi zdá být nepochybným znamením pokroků demokracie a tolerance ve městě, kde za dobu méně než jednoho půlstoletí řádili postupně Adolf Hitler a Walter Ulbricht.

Nedostatky národa

O některých charakteristikách „vlasti“ a „národa“

v současném Maďarsku*

András Zempléni

Pouze národ představuje takovou formu kolektivního uspořádání, která musí zajímat každého etnologa. Je povinným rámcem jeho vzdělání (a v obecném smyslu jeho socializace), historickým základem oboru, kterému se věnuje a také téměř univerzálním sociálním modelem států, jejichž svrchovanost se vztahuje ke skupině či zvláštnímu prostředí, které zkoumá. Myšlenka národa se prolíná s vnitřní a vnější antropologií do té míry, že její klíčový pojem, kultura, se nikdy nevyhnula reifikaci, zvláštnímu nacionalistickému uzavření a valorizaci, které ji obklopují od 19. století,¹ kdy se objevila. Ať již jde o samotnou definici „kultury“² a sociálních rámců antropologie, jež jsou víceméně nedoceny, o naléhavost pocho-

* Srdečně děkuji prof. Tamás Hoferovi, pí Sandor Kiss, sl. Réka Albert a Jean-Louis Durandovi za jejich přínos, náměty a kritické připomínky.

¹ Víme, že kanonická definice kultury od E.B. Taylora je z roku 1871, čili z období nacionalistických nálad a že reiterace kultur bylo trvalým pokusem pro etnologii, zejména německou. I když kupodivu zapřáhá pluh před vola, Kapferer (1989: 192) se nemýlí, když poznamenává, „že se zdá, že nacionalisté dokazují to, co mnoho antropologů říká“: „the reification of culture in nationalism and the declaration by nationalists of its motive force in human action is the practical carrying forward of some of the key assumptions of anthropology.“

² Kde Foster (1991: 235) spatřuje hlavní úkol antropologie národních jevů. Druhým úkolem je pro tohoto autora konceptualizace kulturních odlišností ve světových historických pojmech. Na ploše tohoto článku není možné šířej se zabývat tímto názorem založeným na pojmu „globálního prostředí“ (*global ecumene*) a vyjádřeným v pracích U. Hannerze (1989) a O. Löfgrena (1989).

nečným zdůvodněním národa - ale zahrnout je do analýzy jeho sociální zvláštnosti. Přesně o to se pokusil E. Gellner, pro kterého spočívá podstata národa v „kongruenci kultury a politické společnosti“ (1983: 158). Ale toto řešení z bláta do louže - které se vrací k tvrzení o vzájemném implicitním vztahu mezi kulturním a politickým nacionalismem - nepřísluší etnologovi, protože se zamítavě staví k jakémukoli studiu „pomýlených“ či „lživých“ myšlenek nebo teorií nacionalistů, jejichž „mýty převracejí skutečnost“. (kap. 7). Antropologie národa, kterou nám nabízí Gellner, se vyhýbá zřejmým úskalím jakéhokoli „účastného pozorování“ národních jevů.

POCHOPIT DUALISMUS NÁRODNÍCH JEVŮ

A proto tímto směrem nepůjdeme. Poštovní známka či pas, čapka i polka, tauromachie nebo guláš, či ekonomie, vědní obory nebo takzvané „státní“ pohřby..., teorie, proslovy nebo nacionalistické „mýty“, mohou být jakkoli „pomýlené“ nebo „lživé“, přesto ale představují národní jevy, jejichž etnologické uchopení může přispět k pochopení sociální zvláštnosti národa. Etnologovi nepřísluší vyjadřovat se k jejich pravdivosti, ale najít v nich charakteristické znaky národa. Jedním z těchto znaků je jeho naléhavá a záhadná *dualita* ba dokonce *duplicita*. Je patrná zejména v rozporuplnosti mezi objektivně novým a subjektivně starým v národě, mezi paradigmatem jeho časové kontinuity a skutečností historického zlomu, která je v něm obsažena (Anderson 1983: 11-16), mezi ideologií diversity „lidových“ kultur, které staví na odív a skutečností uniformity „státního školství“, kterou nabízí (Gellner 1983), a to nemluvíme o starém sváru mezi politickou a kulturní definicí národa, mezi její vlasteneckou a národnostní koncepcí anebo také mezi jejími nesčetnými dyadickými emblematizacemi: pohanskou a křesťanskou, východní a západní, rolnickou a námořnickou, primitivní a státní⁸ atd. Tento sklon národa k dualismům všeho druhu nelze přičítat pouhé duplicitě nacionalistů. Zaslouží-li si

⁸ Příklady od T. Hofera (1944) pro Maďarsko, M. Maureho (1996) pro Norsko, a J. Galiniera (1993) pro střední Ameriku, kde se současné národnostní emblematizace vyhraňují kolem figurek „primitivního“ Indiána a „státního“ Indiána“ tradice Inků, která byla nedávno „znovuobjevena“.

plnou pozornost ze strany etnologie, pak proto, že je jedním z charakteristických znaků národa.

PŘIJMOUT POLYMORFII NÁRODNÍCH JEVŮ SOUVISEJÍCÍ S HOLISMEM NÁRODA

Zde nabízené metodologické hledisko je založeno na dalším výrazném a obecném znaku národního jevu. Od intonace hlasu, účesu či vzhled aut, až po symboliku, poezii, sportovní ritualitu či „národní“ etnologii, se národ a tudíž i nacionalismus v širokém slova smyslu projevují ve *všech* oblastech společenského a individuálního života. To znamená, že podvědomá všudypřítomnost a proteovská polymorfie národního jevu jsou *základními* fakty národa, které lze definovat zároveň jako kolektivní rozšíření nějakého pojmu i jako stavbu či spíše každodenní kutění, kterému odpovídá vědomý plebiscit E. Renana pouze ve dnech smutku, slavností či národní krize. Tato polymorfie a všudypřítomnost národního jevu jsou v popředí zájmu etnologa, protože skrývají další charakteristický znak národa: jeho pomyslný a emoční holismus, který se všemi způsoby projevuje. Z toho plyne první metodická zásada: nespokojit se pohodlně s tím, co nabízí politická propaganda či záluďné kulturní zglajchšaltování národa, ale především si najít přístup ke všem jevům „národní“ povahy přímo na místě, které zkoumáme. I když je tento přístup bez jakéhokoli politického či kulturního předsudku nákladný a složitý, je to podle nás předpoklad pro stavbu intelektuálních předmětů, jež jsou vlastní srovnávací antropologii národů.

ROZLIŠIT EMOČNÍ ITEMY NÁRODNÍHO MYŠLENÍ OD JEHO „VÝROKŮ“

Druhý princip se týká povahy a stavebního způsobu těchto předmětů. Nevalná intelektuální pověst nacionalistního myšlení, hovoří se až o „filosofické chudobě“ (Anderson 1983: 11-16), pramení z toho, že se rozhodně nejedná o výrokové vědění. Tam, kde se tak tváří - v „národních vědách“, „hungarologii“ či dokonce ve *Volkskunde* -, má racionální argumentace pravidelně navrch. Ale to neznamená, že vychází z emoční neanalyzovatelné konfuze: že nemá svou vlastní racionalitu, ke které je možno mít etnologický přístup. Podle tohoto přístupu se lze domnívat, že nacionalistní

mů schopen jednoznačně označit *veškerou* formu kolektivního uspořádání, „komunitu, kterou si představujeme“ a o kterou se nám jedná. Tato výroková nepopsatelnost, či spíše tato konceptuální metonymicita národa a vlasti je pravděpodobně jednou z podmínek jejich výjimečné sociální a emoční nepomíjejícínosti. Stejně jako myšlenka Boha, tak i „národ“ nebo „vlast“ vyvolávají neustálé pokusy o jejich definici, které se zároveň vzpírají. Je-li pro E. Renana národ „každodenním plebiscitem“, je to proto, že zvolený cíl je ideálem, za kterým realita nutně pokulhává. A proto se také musíme zamyslet nad náboženskými prameny „kultu“ národa a vlasti.

„VLAST“: PROSTOROVÁ FORMA NEZREDUKOVATELNÁ NA SVŮJ OBSAH

Na druhém místě je vlastenectví nezredukovatelné na nacionalismus, jehož je dávným předchůdcem¹⁰ a jehož trvalým znakem je prostorová kategorie, „vlast“, která může přijímat všemožné politické hosty, aniž by přitom ztratila svůj prostorový charakter: od městské řecké demokracie či římského císařského aparátu, až po Francouzskou republiku či Třetí říši, přes blahoslavené křesťany Nebeské augustiánské říše (Kantorowitz 1954: 145-200), místní jurisdikci hrabství či *pagus* 12. století (Huizinga 1972: 4-25), *corpus mysticum* království a národního krále 12. a 13. století (Kantorowitz 1984: 105-141) a *last but not least* demokratický anglický nacionalismus v 16. století (Greenfeld 1992). Pro antropologa je „vlast“ - jejíž historické proměny uznává - formou, kterou nelze zredukovat na některý z jejích náboženských či politických obsahů. A protože se antropolog nemusí zabývat datem vzniku „opravdového“ pojmu vlasti stejně tak jako politolog nebo historik pojmem „opravdového“ národa či „moderního“¹¹ nacionalismu, může se plně zaměřit na charakteristické vlastnosti této trvalé formy.

¹⁰ Uvedeme pouze nejčastěji uváděný příklad, a to, že římské vlastenectví je prokazatelné z latinských zdrojů. Kdo by se ale odvážil hovořit o „římském nacionalismu“?

¹¹ Klasické práce H. Kohna (1944), citované dílo L. Greenfelda (1992), nebo také znamenité kolektivní dílo věnované Tiptonem (1972) velmi kontroverzní otázce středověkého nacionalismu jsou důkazem tohoto stálého zájmu nacionologie.

„VLAST“: SPOJOVACÍ KATEGORIE A FUNKCE

Za třetí, z faktu, že pojem vlasti je pravidelně superponován a ztotožňován s obvyklými kategoriemi politické sociologie (stát, stát-národ, království, etnický obývaný prostor, jazykově-kulturní prostor, země), plyne, že představa „vlasti“ - asimilovaná ale ne-asimilovatelná se všemi těmito kategoriemi a stará jak sám západ - pravděpodobně plní *spojovací* funkci mezi dalšími prostorovými, územními a kulturními kategoriemi. Kupříkladu herderiánské *slovensko* ze slovenské národní hymny - jazykově-kulturní prostor, kde „je cítit slovenština“ - vděčí možná za svou historickou proměnu ve stát-národ, svou politickou teritorializaci, představě o spojitosti s „vlastí“ (Kiss 1993). A jak poznamenává Kantorowitz (1984: 123-125), ještě rafinovanější je patristická *patria aeterna* křesťanů v 10. století, která jakoby „sestoupila na zem“ a nakonec byla nahrazena národními *vlastmi-regnum* ve 12. a 13. století, *přes* hmatatelnou podobu Svaté země křížáků, to znamená jinou formu „vlasti“, svatě a pozemské vlasti všech křesťanů. To je také spojovací funkce, v tomto případě mezi dvěma velmi odlišnými podobami „vlasti“.

„MAĎARSKÁ“ VLAST: PROTEOVSKÝ PŘÍKLAD SPOLEČNÉ MENTALITY

Začtvrté by ale již bylo načase věnovat se současnosti. Maďarská vlast zvaná *haza* - toto jméno, které dostala ve 14. století, je odvozeno od finsko-ugrijského lexému *ház*, „dům“¹² - není abstrakcí maďarského politicko-intelektuálního mikrokosmu, ale je kategorií a hlavním projevem společné mentality a jazyka. Až po prostor označovaný meteorologickými předpověďmi.¹³ Etnolog k ní může

¹² Substantivum vytvořené z příslovce místa *haza* (domů, *domum*, *nach Hause*), *lativus de ház* (dům) používané od roku 1 200 a ono samotné odvozené od finsko-ugrijského *koti* nebo *kota* (krytina nebo obal, uzavřené obydlí). Ve smyslu „vlast“ se slovo *haza* objevuje v letech 1372 a 1448 (Jokajský či Ehrenfeldský kodex, 87, *Nyelvtom-léktár*, VII). Podle slovníků (DHLH: 1891, DLH, 1864, DHELH, 1970) - hlavně druhého v pořadí z roku 1864 - dostává toto slovo následující významy: (1) země, kde trvale bydlíme, (2) svazek občanů, kteří žijí v jedné zemi podle týchž zákonů, (3) ústava a práva národa, (4) místo, vesnice či město narození a bydliště, (5) dům, bydlíště.

¹³ V Maďarsku se zprávy o počasí, celonárodní statistické informace, průmyslové zprávy... pravidelně uvádějí slovem „*Házánkban*... (v naší vlasti...)“. Můžeme si

mě, s kterou ji spojuje jazyk vlastenecky zbarvený. Již Římané nazývají *patria* nikoliv říši, ale město Řím (Kantorowitz, 1984: 111). Středověký „nebeský Jeruzalém“ se bezpochyby nerozkládal na celém „nebeském království“! A naopak, *haza* Maďarů nekončí na hranicích Maďarska, ale duševně pokračuje v Transylvánii, kraji, který také ideologové Vatra Românesca, „Rumunského domova“, - a nejsou určitě jedinými Rumuny - považují za „kulturní kolébku“ své vlastní „*patria*“. A dodáme-li k tomu zvláštní ale důvěryhodné tvrzení historiků, že v 17. století Maďaři tvořili jediný národ žijící ve dvou „*haza*“, Transylvánii a Maďarsku,¹⁸ pak si rychle uvědomíme naléhavost prozkoumání vlastní logiky teritoriality či spíše vlastenecké prostorovosti. V době jugoslávských tragedií se mohou tyto úvahy o prostorovém deficitu v souvislosti s jakoukoli formou „vlasti“ jevit nemístně a směšně. Ale antropolog musí hledat, nacházet a dbát o zdůrazňování odlišností mezi vlasteneckou a politickou teritorialitou. Vydejme se proto za nimi po některých etnologických cestách.

DNEŠNÍ „OPAKOVANÉ POLITICKÉ POHŘBY“, OBĚTNÍ PROSTOR VLASTI A LOKALIZACE TĚLESNÝCH OSTATKŮ ZEMŘELÝCH SYNŮ NÁRODA

Horečná činnost „mužů země“ - maďarských hrobníků, rumunských horníků, archeologů v Kluži... - je zřejmě jedním z hlavních znaků nedávné či současné tetanie východoevropských národů. Vypadá to, že Maďarsko se vydalo cestou Antigony. „Znovu pohřbívá“ své mrtvé do země své *Haza*: své vlasti-domova“.¹⁹ Od konce sovětského režimu neustále exhumuje nebo dopravuje do vlasti své skryté mučedníky a vlastence v exilu: počínaje komunistou Imre Nagym (1989), až po fašizujícího renegáta Horthyho (1993), přes kardinála Minszentyho (1991) či liberálního Žida O. Jásziho (1991) a mnoho dalších neznámých „mrtvých synů národa“, zemřelých v boji, v exilu nebo ve vězení. Všichni tito ze-

¹⁸ Jak potvrzují pečlivé historické práce K. Pétera (1985: 475-599).

¹⁹ Tyto rituály se nazývají „opakované pohřby“ (*ujratemetések*), či „politické opakované pohřby“ (*politikai ujratemetések*). Následující poznámky budou detailněji zpracovány v knize *Politika na pokraji hrobu*, ve které se pokouším o syntézu čtrnácti individuálních či kolektivních opakovaných pohřbů od změny režimu v roce 1989. Začátek tohoto národního rituálu spadá do roku 1870.

mřelí, ateisté i křesťané, pravičáci i levičáci, slavní i neznámí, mají jediný styčný bod a to, že byli oficiálně nebo polooficiálně označeni za *hazafi*: za vlastence.²⁰ Podle způsobu myšlení, kterým se zabýváme, jsou tito *pro patria mori*, exulanti ze země *Haza* anebo pokoutně do ní uloženi, nebozí a tudíž trpící mrtví, jimž opakované pohřbení zajistí jak se říká „konečný odpočinek“. Zajistí to ale za podmínky, že se najdou či „dovezou zpět do vlasti“ a znovu pohřbí jejich *tělesné ostatky*. To je něco úplně jiného než pouhé uctění: maďarské národní myšlení se vyznačuje úzkou vazbou mezi územím vlasti a fyzickou lokalizací tělesných ostatků synů národa. Krom vlny „politických opakovaných pohřbů“, která se objevila po roce 1989, chceme uvést jako etnologické důkazy tři části z dlouhého maďarského pohřebního seriálu.

TRANSYLVÁNSKÁ SYMBOLIKA OPAKOVANÝCH POHŘBŮ: PŘÍPAD MOHÁČE

V roce 1960, za komunistického režimu J. Kádára, objevil archeolog L. Papp dva hromadné hroby obsahující kosti stovek mrtvých vojáků, kteří v roce 1526 padli v boji proti Turkům na bitevním poli u Moháče. V roce 1973 uzavřela obec Moháč smlouvu se Státním úřadem na ochranu přírody (!) o vytvoření „památného místa“. Podle dokumentů, které shromáždil T. Hofer,²¹ se tyto neidentifikovatelné kosti staly předmětem živé a typické kontroverze: měly být považovány za archeologické nálezy anebo za ostatky „mrtvých hrdinů“, které se měly znovu pohřbít na jejich „místě odpočinku“ (*nyugvóhely*)? Muzejní archeologové se nakonec sklonili před pietností maďarské země posledního spočinutí. „Mrtví hrdinové“ od Moháče byli znovu pohřbeni a „historicky památné

²⁰ a) Slovo *hazafi* se objevuje v roce 1664 a můžeme je přeložit jako „syn vlasti“. Je to jenom přibližný překlad, protože se jedná o složené slovo adjektivního geritivu, které zdůrazňuje vazbu přináležitosti a příslušnosti a ne původu subjektu k jeho vlasti. „Syn maďarského národa“ (*a magyar nemzet fia*) není nutně *hazafi*: musí též sdílet hodnoty národa.

b) Přízvisko *hazafi* se dostane zemřelému oficiální či polooficiální přítomností zvolených představitelů národa na obřadu opakovaného pohřbu.

²¹ T. Hofer nedávno uspořádal pozoruhodnou výstavu o „Maďarsku mezi Východem a Západem“ (Hofer: 1994). Při této příležitosti byla shromážděna dokumentace k Moháči.

mo jiné za obětní rituály. Nutno říci, i když tím trošku narušíme přijaté nacionologické teorie o sekularizaci, že tyto současné pohřební rituály potvrzují aktuálnost náboženského podložení národa prostřednictvím oběti „vlasti“. Pokusme se o definici. V národní obětní struktuře by národ zaujímal místo obětujícího, „vlast“ zase místo příjemce oběti a *pro patria mori* (ti, kdo se obětují „za vlast“ a ne za národ) místo oběti či obětního prostředníka. Maďarské „opakované pohřbívání“ by odpovídalo tomuto starému obětnímu schématu, založeném na myšlence prolévání krve, to znamená *tělesné* oběti. Odtud bezpochyby plyne charakteristický znak těchto národních rituálů: materiální požadavek na exhumaci a opakované pohřbení *tělesných pozůstatků* skrytých mučedníků nebo exulantských vlastenců do země vlasti-domova. „Relikvizace“ těl moderních *pro patria mori* Maďarska je jasným důkazem snahy udělat z nich národní obětní bytosti.

Náruživost, s jakou jsou vyhledávány ostatky zemřelých synů národa, je alespoň v tomto případě nejpádňším dokladem obětního podložení národa. Nutno zdůraznit, že tento jev není vlastní režimům, které se daly na cestu politického nacionalismu. Případ „mrtvých“ od Moháče je toho prvotním dokladem. Samozřejmě se nabízí otázka, proč tito „mrtví hrdinové“ byli exhumováni až v letech 1960 - 1976, čili 450 let po své smrti! - a proč nebyli znovu pohřbeni v dobách některého předešlého maďarského národního vzepětí,²⁷ ale právě až za komunistického režimu J. Kádára, který před časem popravil a nechal pokoutně pohřbit zhruba tři sta obětí revoluce z roku 1956.²⁸ Naše domněnka je nabíledni. Sublimování a anonymní „mrtví“ od Moháče tak měli nahradit vysoce „výbušné“ politické oběti z roku 1956, které se ještě ani nestačily rozložit a které neměly žádný pohřeb. To znamená, že zmíněné obětní schéma se objevuje ve všech režimech, i těch nejrepresivnějších.

mohli prosazovat své vlastní politické strategie. Tento výraz pochází od P. Browna (1980), který známým strhujícím způsobem popsal impresária svatých v pozdním starověku.

²⁷ Hlavně „Věk reformem“ (začátek 19. století), dualismus (1867-1919) nebo Hortyho režim (1919-1944).

²⁸ Poprava Imre Nagyho a jeho čtyř komunistických souputníků se konala 16. června 1958. Zbýlých 270 mučedníků revoluce z roku 56, zrazené J. Kádárem - bývalým členem vlády I. Nagyho, kterou potlačila Rudá armáda - bylo zabito a uloženo na pozemku 301 až do prosince roku 1961. Oficiální amnestie byla vyhlášena 22. března 1963.

HONBA ZA OSTATKY VE SNAZE „VRÁTIT JE ZPĚT DO VLASTI“: AFÉRA PETŐFI

Nadmíru výmluvným dokladem je víc jak sto let trvající honba za ostatky národního básníka Sándora Petőfiho. Jak se učí každý maďarský školák, zahynul tento opěvovatel maďarské svobody a účastník protirakouské revoluce z roku 1848 a dokonalý vlastenec v bitvě u Fehéregyházy, dnes Albesti v Transylvánii, která od dob Trianonu (1920) patří Rumunsku. V červenci roku 1994 jsme si mohli ověřit, že básník tam má bezpočet památníků: tři domnělé hroby, které místní Sikulové pořád udržují, několik pomníků souvisejících s pokusy lokalizovat a exhumovat jeho ostatky, dvě lebky, a hlavně starou hrušeň, do které vepsal svou poslední báseň a kterou každoročně zavlažovali hovězí krví.²⁹ Petőfi je zde zkrátka předmětem opravdového vlasteneckého kultu, jehož začátek spadá do 19. století a který je ještě dnes velmi živý (Albert 1995).³⁰ To ale ještě není všecko. Tento periferní vlastenecký kult je o to výmluvnější, že se obrací k prázdným hrobům. Ve skutečnosti nikdo neví, kde jsou ostatky Petőfiho. Od roku 1860 - z dob před prvním maďarským „politickým opakovaným pohřbem“³¹ - koluje jiná verze ohledně básníkovy smrti. Podle ní Petőfiho deportovali Rusové do Barguzina (Sibiř), kde ještě deset let přežil. To znamená, že by ne-

²⁹ Aby byl udržen při životě, jak nám vysvětlila v červenci roku 1994 stará služka rodiny Gyárfásů, u které básník pobýval. Nárokování místa smrti básníka, jeho hrobu a lebky se stalo předmětem velmi spletitého místního sporu a bratrovražedné polemiky mezi oběma hrabaty Hallerovými, z nichž každý lokalizoval pozůstatky velkého muže na svém panství. Starší dokonce zničil náhrobek, který nechal postavit jeho bratr. Třetí takzvaný „legendární“ náhrobek v Timafalvě byl postaven v roce 1902 vlasteneckým truhlářem D. Bálintem jakožto reakce na tento velkopanský spor a v důsledku exhumace a opakovaného pohřbu kostí, které nepatřily básníkově, ale neznámému starému muži. Lidovému vlastenectví tedy nebyl a není cizí tento místní kult Petőfiho ostatků, které jsme v roce 1994 zkoumali. K jeho historii viz David a Mikó 1972 a Albert 1995.

³⁰ Periferní vlastenectví, z kterého tento kult plyne, si samo zaslouží studii, kterou právě provádí rodák z tohoto kraje Réka Albert. V souladu s tím, co píše ve svých známých pracích F. Braudel, je třeba zdůraznit, že symboliku maďarského středového vlastenectví tvoří z velké části prvky z periferie, jak to mimo jiné dokládá sikulská materiální symbolika „míst národní piety“.

³¹ Hraběte Batthyányho, předsedu první revoluční vlády z roku 1848, popraveného Rakušany 6. října 1849. Jeho tělo bylo pietně ukradeno a zazděno po dobu 21 let ve františkánském klášteře v Pešti, až do jeho opakovaného pohřbu v roce 1870.

ce³⁵ - byl převezen z Ruska a znovu uložen před představiteli republiky. Zároveň s tím byl v Moskvě odhalen náhrobek. Takže kvůli absenci ostatků musel být Bethlen dvakrát falešně „znovu pohřben“: v Maďarsku a Rusku.

Totéž se mohlo stát, ale nestalo, s Petöfim. Proč? Proč nebylo odebráno trochu prsti země na jeho síkulských hrobech, aby byla „odvezena do vlasti“ z Transylvánie? Na první pohled je odpověď zřejmá: okolnosti smrti básníka nikdy nebyly osvětleny, Petöfioho tělo nebylo zpopelněno předchůdci KGB. Ale taková odpověď nepostačí. Skutečný důvod je prostší: Transylvánie není Rusko. Viděli jsme, že Kádárův režim (1956-1989), který již nahradil své vlastní nebezpečné oběti neškodnými „mrtvými“ od Moháče, se pokusil dovést Petöfioho ze Sibíře zpět do vlasti.³⁶ S podporou veřejnoprávní televize. Vzepětí archeologického zájmu, kterým se vyznačoval konec tohoto režimu (1988-89), možná také vycházelo z pohřební politiky za účelem nahrazování: Petöfi by se byl mohl přiřadit k hrdinům od Moháče a nahradit tak skryté mučedníky z roku 1956. Ale jak už jsme jednou řekli, rumunská Transylvánie není Sibíř. Tato oblast více vlastí, kde básník pravděpodobně zemřel za svou maďarskou vlast, patří k jejímu pohřebnímu území, které se odlišuje od politického území včerejšího i dnešního Maďarska. Ani Kádárův režim, který lze trochu podezírat z antirumunského nacionalismu (I. Nagyho internoval právě v Rumunsku),³⁷ nemohl Petöfioho „dovést do vlasti“ z pohřební země své vlastní vlasti!

Zde se setkáváme s hlavním rysem vlastenecké teritoriality. Nadčasová příslušnost živého či mrtvého Maďara ke „kolébce-

³⁵ Jak uvedl pro deníky *Népszabadság* (18.6.1994 - 25.6.1994) a *Magyar Nemzet* (3.6.1994) státní tajemník T. Katona, Rusové to oznámili vládě již v dubnu. Ale vláda ovládaná Maďarským demokratickým fórem, která se ocitla v ohni živé kontroverzní polemiky, vyvolané polooficiálním opakovaným pohřbem guvernéra M. Horthyho (4. září 1993), se rozhodla utajit případ Bethlen při volbách v březnu roku 1994. Volební trik by byl ostatně přinesl dvojí zisk z opravdového pohnutí ze smrti a nedávného státního pohřbu J. Antalla a z nového pokusu o potvrzení vlastní pohřební legitimacy.

³⁶ „Převézt do vlasti“ se řekne *hazahozni*, doslova „dovést domů“ nebo „přenést do vlasti-domu.“ Znovu pohřbený mrtvý se „vrátil domů (do vlasti-domova)“ - *haza-jölt*. Tato slova se denně používají.

³⁷ Před exemplárním rozsudkem a popravou byl I. Nagy se svými čtyřmi komunistickými společníky zavřen v Rumunsku, kam byli všichni převezeni po svém zatčení po potlačení revoluce v roce 1956. V roce 1989 byli znovu pohřbeni.

hrobu“ jeho *Haza*, která ho „opatruje“ a „chrání“, je přesně to co lidé s obřadností a dojetím zpívají při opakovaných pohřbech skrytých mučedníků a exilových vlastenců našeho národa.³⁸ Jak již bylo řečeno, maďarská země těchto obětních rituálů není politickým územím „autolimitofní“ země vzešlé z Trianonu, ale zemí posledního spočinutí, zemí „kolébky-hrobu“ vlasti. Na závěr uveďme dva důkazy této odlišnosti mezi politickým územím státu-národa a obětním prostorem vlasti:

Maďari přivázejí do vlasti mnoho mrtvých nejen ze Spojených Států nebo Ruska, ale také - byl to případ kardinála Mindszentyho - z Rakouska, považovaného z dávné vážné monarchistické příčiny za zem jejich „vlasti“ cizí. Ale *nikoho nepřevázejí do vlasti ze Slovenska, z Vojvodiny a Transylvánie, kam tato vlast zasahuje. Přítomnost mrtvých synů národa - dobře to věděl Ceaucescu a svým způsobem s tím počítá Milosevic - je záruka přítomnosti vlasti.*³⁹

MÍSTA NÁRODNÍHO SMUTKU „ZTRACENÝCH ÚZEMÍ“? MAĎARSKÁ „MÍSTA NÁRODNÍ PIETY“

Jestliže Maďari nepřevázejí do vlasti své zemřelé syny národa z Transylvánie, místa více vlastí - vychází z jejich *Haza* i z rumunského *patria* - tak si ale na druhou stranu, jak jsme viděli, vypůjčují v tomto výrazném úseku své vlasti: transylvánskou nebo síkulskou všudypřítomnou pohřební symboliku „míst národní piety“, které se objevily s opakovanými pohřby. Stačí navštívit pozemky 301 a 298 v Budapešti, abychom si to uvědomili: *kopjafa* (pohřební sloupy), kterými jsou pokryty, síkulské zvony nebo brány, které se zde nacházejí, neomylně potvrzují vyznačení tohoto ústředního státního „pietního místa“ národními znaky, které pocházejí z té největší *periferie* vlasti. Stručně řečeno to znamená, že toto „místo

³⁸ Sloka ze *Szózat* (Pobídnutí) od M. Vörösmartyho, druhé maďarské hymny: „Zůstaň věren své vlasti, Maďarsku, je to tvá kolébka, svým tělem tě živila a tvým hrobem bude. V celém širém světě níkde než v ní ti místa není. Žít a zemřít tu tě osud tvůj zakaždé volá...“

³⁹ Právě za Kádárova režimu byl „karpatský génus“ odstraněn z mnoha maďarských historických hrobů v Transylvánii, hlavně v Kluži. A v bývalé Jugoslávii současné masakry znovu vytvářejí příští vlastenecké prostory: pohřební oblasti, které mají v tomto smyslu velkou cenu také pro srbskou vlast, jejíž obětní prostor teď sahá daleko za nejasné hranice Velkého Srbska.

Její převezení do Raguse spadá tu do doby tureckých nájездů (13. století) tu do doby turecké okupace Maďarska po katastrofě u Moháče (16. století). Tam ji uchovávali dominikánští řeholníci. V roce 1771 dostává svatou pravici Marie-Terezie. Pouze svatou pravici, protože ta je vlastně jenom jedním ze tří ostatků pocházejících z pravé paže zakladatele křesťanského Maďarska. Předloktí si odvezl Ludvík Veliký, maďarský a polský král (14. století). V dnešní době je přechováváno ve Lvově. Horní část paže dostal v 15. století habsburský král Albert. Dneska se nachází ve Stephankirche ve Vídni. To znamená, že dvě ostatní části těchto maďarských národních ostatků připadly dynastiím, které měly začlenit Maďarsko do širší říše či království. Maďaři žádnou z nich nežádali a až dosud se žádná nevrátila do Maďarska.⁴²

Svatá pravice představuje přenosnou národní relikvii. Vždy 20. srpna „se objeví“ a je v navýsost vlasteneckém procesí nesena v centru země, kolem Baziliky v Budapešti. Tím to ale nekončí. *Szent Jobb* absolvuje v roce 1938 ve „zlatém vlaku“, který byl za tím účelem speciálně postaven a v roce 1988 v komunistickém vagónu to, co nazýváme „putováním zemí“ (*országjárás*). Toto „putování“ je přerušováno ve velkých městech Maďarska, kde je vystavováno.⁴³ Diskrétnější výjezd v obrněném voze v srpnu roku 1991 na Náměstí hrdinů v Budapešti za doprovodu papeže byl další příležitostí ke „kočovnému tažení zemí“ (*országos körmenet*).⁴⁴ Tak tomu bude podle dnešních plánů i 4. května příštího roku (1966), kdy se Štěpánova svatá pravice „připojí“ ve Veszprému k ruce jeho ženy, svaté bavorské Gisely,⁴⁵ které její němečtí strážci ochotně

⁴² Nejobsáhlejším zdrojem informací o historii svaté pravice je původní teologická dizertační práce od J. Fábiana (*Die Geschichte der Hl. Rechten Hand St. Stephans König von Ungarn*). Ještě je předmětem diskuzí. Ruffy (1988: 7-31) je autorem korektní shrnující kritiky.

⁴³ Důvodem „putování zemí“ v roce 1938 bylo konání světového eucharistického kongresu v Maďarsku. Putování z roku 1988 - ke konci Kádárova režimu, v roce úspěšného převezení ostatků Bély Bartóka z USA zpět do vlasti a neúspěšného převezení ostatků S. Petöfiho ze Sibíře - se konalo u příležitosti padesátého výročí kongresu.

⁴⁴ Výraz používaný již na pohlednicích vydaných v roce 1989: doslova, „kočování“ (*körmenet*), to znamená po celé zemi (*országos*). Obrněný vůz se samozřejmě týkal víc papeže než ostatků.

⁴⁵ Svatá Gisela, jejíž ostatky jsou uchovány v Pasově, měla své sídlo ve Veszprému v západním Maďarsku. Podle dnešních plánů tam její pravice po královském

amputují tuto část těla na výslovnou žádost Maďarů, kteří si přejí důstojně oslavit 1 100. výročí příchodu Maďarů - naprosto pohanských! - do karpatské kotliny (jak vidno, jejich vstup do „nadnárodní“ Evropy, v který spolu s oficiálním Německem tak doufají, se ubírá křivoláky cestami).

Jak máme pohlížet na tato moderní „putování“ po železnici či po silnici, na které se vydává kousek těla posvátného krále, zakladatele maďarského státu, jeho *corpus mysticum*, s kterým středověké myšlení ztotožňovalo „vlast“? Stojí za zmínku, že svatá pravice se objevuje a cestuje a že tudíž byla několikrát ukradena způsobem, který můžeme srovnat s ostatky středověkých mučedníků. Ale plní obrácenou symbolickou funkci: při svém „kočování“ a posvátném vystavování znovusjednocuje a vymezuje národně politické území, kterému se v maďarském jazyce říká *ország*, svrchovaný prostor, regnum nebo země a který nelze zaměnit ani se státem (*állam*) ani s vlastní (*haza*).⁴⁶ Nutno říci, že „země“ brázděná svatou pravici je prostorem *remanence* štěpánského křesťanského regnum, jinými slovy nejstarší maďarské státnosti, původní územní pramáti veškerého maďarského státu-národa.

SAKRALITA VLASTI S KULTOVNÍMI MÍSTY A POSVÁTNOST ZEMĚ S „NEMĚNNÝMI“ HRANICEMI

Pokusíme se o srovnání. Slavní zemřelí, které v dnešní době Maďaři znovu pohřbili a *Szent Jobb* křesťanského krále, zakladatele

stisku ruky zůstane osamocená, protože je nepřijatelné, aby pravice svatého Štěpána opustila hlavní město.

⁴⁶ Maďarsko se řekne v maďarštině *Magyarország*, „maďarská země“. Slovo *ország* pochází z *uruszág* nebo *urszág*, slova, které původně označovalo svrchovanost území hlav kmenů -*úr* - Maďarů „okupujících vlast“ (*honfoglaló*) vzhledem k porobenému lidu. Význam tohoto slova se postupně velmi posunul. Právě od doby vlády svatého Štěpána (11. století) se stalo synonymem latinského *regnum*: svrchovaný prostor krále, královská moc. V 15. století označuje soubor příkazů: král již není jejich součástí, protože je nadřazený všem svým poddaným (najednou znamená *regnum* jak královskou moc tak *ország* stávající z rozkazů). Jeho současný dvojí význam je příbuzný s francouzským „pays“: jednak soubor osob, které žijí na území jednoho daného státu, které se těší stejným právům a respektují jeho povinnost, jednak geografický prostor vyjadřující svrchovanost státu. Pro srovnání se slovy *ország* (prostor svrchovanosti, tedy 9. století) *haza* a *nemzet* („vlast“ a „národ“ v latinském smyslu *gens*. uznané od 14. století), slovo stát (*állam*) je podstatně novějšího data (1851).

A nakonec dlužno říci, že se nejedná o bezbarvou „strukturnální“ koexistenci, ale o dualitu podléhající historickému vývoji. Revizionistický režim M. Horthyho (1919-1944), za kterého nedošlo k žádnému opakovanému pohřbu, doprovázenému pohřební symbolikou transylvánských „*lim*“ vlasti, byl naopak obdobím „putování“ a toho nejokázalejšího „kočování“ pravice po celé zemi. To je jeden z dalších projevů národního dualismu, který má v tomto případě podobu časové proměny maďarské politické historie.

ZÁVĚR

VLASTENECKÝ A POLITICKÝ PROSTOR NÁRODA SKLON NÁRODNÍHO MYŠLENÍ K REMANENCI

Oba kultury národních ostatků, které jsme tu analyzovali, reaktivují každý po svém remanentní náboženskou souvislost mezi prostorem a časem národa. Jak již řečeno, „země“, kterou brázdí svatá pravice, je remanentním prostorem středověkého *regnum* krále Istvána, to znamená nejstaršího křesťanského státu Maďarska. „Vlast“ emblematizovaná sikulskou symbolikou „pietních míst“ znovu pohřbených zemřelých je tedy remanentním imagem veškerého obětího prostoru maďarské země posledního spočinutí (včetně „ztracených území“). Remanence je jev, s kterým se setkáváme v každém národním či vlasteneckém myšlení; sklon tohoto způsobu myšlení k zachování předešlých forem či rysů jeho základních kategorií - „vlasti“, „země“, „lidu“, „národa“ - je koreláttem potvrzujícím tendenci ke koalescenci či křížení těchto pojmů. Viděli jsme, že sám obecný vývoj západních pojmů národa a vlasti charakterizuje remanence jejich předešlých definic, které jsou tak rozdílné - *sovereign people* v angličtině a konciliární, univerzitní či latinské „národy“, anebo také moderní republikánská vlast a monarchistická, nebeská či městská *patria*.⁵¹

⁵¹ *Srov.* nástin historie pojmu vlasti od Kantorowitza (1951) a k poznámce 9 shrnutí přednášky o vývoji koncepcí národa od Greenfelda (1992).

Remanence - od obrazu místa k obrazu nebeské *patria*, od představy starověkých či středověkých *pro patria mori* k představě maďarských obětí komunismu, od imaga posvátnosti středověkého *regnum* k imagu územní nedotknutelnosti moderního státu... - není asimilovatelná s ostatními formami historické paměti. Vše probíhá jakoby remanence byla nikoliv produktem, ale trvalou složkou formy kolektivního uspořádání, kterým se zabýváme. A právě proto se o ni zajímáme: lze říci, že „vlast“ je prostorem možné remanence všech druhů předešlých teritorialit - náboženských, politických, jazykových, etnických, kulturních -, heteromorfních teritorialit, které tato *prostorová forma* a tento *spojovací prvek* v průběhu historie přijaly a vstřebaly. Na tomto základě můžeme zrekapitulovat několik charakteristických znaků teritoriality, či chceme-li vlastenecké a veskrze politické prostorovosti.

CHARAKTERISTICKÉ ZNAKY VLASTENECKÉ A POLITICKÉ TERITORIALITY NÁRODA

Na rozdíl od území státu-národa nevymezují vlast hranice, a její hraniční charakter není pro ni určující. Její virtuální prostor vyznačují více méně „znárodněné“ emoční momenty. Lze ji popsat prostřednictvím jejich *krajin* (hory, roviny, vesnice, fjordy, stáda... někdy schematicky podávané ve stylu exportovatelných obrazů „národních krajin“), prostřednictvím jejich víceméně muzealizovaných *kulturních poloh a oblastí* (oděvní, jazyková, architektonická, hudební...), jejich významnými „*limami*“ a *místy* (pamětními nebo „pietními“, smutečními nebo kultovními), kterými je poseta. Znamená to, že ji lze popsat pouze remanentními ohnisky rozmanitých teritorialit, ze kterých je následně poskládána. Vlastenecký prostor je *heterogenní*. Jeho emoční geografie je jakoby pospojována z různých poloh, scén, míst či předmětů, které jsou důkazem polymorfie svazku mezi národem a jeho minulostí. V tomto heterogenním prostoru slouží předváděné nebo pohyblivé tělesné projevy - kostýmy, zpěvy, hudba... - jako variátory intenzity.

Faktem je, že mnoho z těchto míst, oblastí, předmětů nebo pohyblivých značkovacích vlasteneckého prostoru dostalo svou podobu a vzniklo během procesu rozporného budování národních kultur (Frykman a Löfgren 1987) či „objevování“ vlastních tradic (Hobsbawm a Ranger 1983). Nevyplývá z toho ale, že by se odlišo-

PRAMENY

Díla a články obecného charakteru

Národ a nacionalismus, vlast a vlastenectví

- ANDERSON, Benedict, 1983. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londýn, Verso.
- BENVENISTE, Émile, 1969. *Slovník indoevropských institucí 2. Moc, právo, náboženství*. Paříž, Éditions de Minuit.
- BLOCH, Marc, 1972. „Medical National Consciousness“, in C. Leon, Tipton (vyd.), *Nationalism in the Middle Ages*, New York, Holt, Rinehart and Winston: 25-30.
- BROWN, Peter, 1980: *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, University of Chicago Press.
- FOSTER, Robert, 1991. „Making National Cultures in the Global Ecumene“, *Annual Review of Anthropology*, 20: 235-260.
- ERYKMAN, Jonas/Orvar, Löfgren. 1987. *Culture Builders. A Historical Anthropology of Middle Class Life*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- GELLNER, Ernest, 1983. *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell. (použ. francouzský překlad: 1989. *Národy a nacionalismus*. Paříž, Payot).
- GREENFELD, Liah. 1992. *Nacionalismus, Five Toads to Modernity*. Cambridge (Mass), Harvard University Press.
- HANNERT, Ulf 1989. „Culture between Center and Periphery: Toward a Macroanthropology“, *Ethnos*, 54, 3-4: 200-216.
- HOBBSBAWN, Eric, 1990. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*. Cambridge. Cambridge University Press.
- HOBBSBAWN, Eric/Terence Ranger (vyd.). 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HOFER, Tamás (vyd.). 1994 *Hungarians between „East“ and „West“*. *National Myths and Symbols*. Budapešť, Muzeum etnografie.

HUIZINGA, J. 1972. „Nationalism in the Middle Ages“, in C. Leon, Tipton (vyd.), *Nationalism in the Middle Ages*. New York, Holt, Rinehart and Winston: 14-25.

KANTOROWITZ, Ernst H.

- 1984 (1951). „Zemřít za vlast (*Pro Patria Mori*) ve středověkém politickém myšlení“ in Kantorowitz *Zemřít za vlast*. Paříž, PUF: 105-141.

- 1957. „Královská moc založená na *politia: corpus mysticum*“ in *Dvě těla krále*. Paříž, Gallimard: 145-200.

- 1972. „Patriotic Propagand“ in C. Leon, Tipton (vyd.), *Nationalism in the Middle Ages*. New York, Holt, Rinehart and Winston: 65-70.

KAPFERER, B. 1989. „Nationalist Ideology and Comparative Anthropology“ *Ethnos*, 54, 3-4. 161-199.

KOHN, Hans. 1944. *The Idea of Nationalism. A Study in its Origin and Background*, New York.

LÖFGREN, Orvar. 1989. „The Nationalization of Culture“ *Ethnologia Europea*, 19, 1: 5-24.

MALAMUD, Charles. 1982. „Mrtví bez tváře. Poznámky k pohřební ideologii v brahmánštině“ in *Smrt, zemřelí ve starověkých společnostech*, Paříž, MSH-Cambridge University Press:441-453.

NORA, Pierre (pod ved.) 1984-1986. *Památná místa (Republika, Národ)*. Paříž, Gallimard.

RENAN, Ernest. 1961 (1947), „Co je to národ?“ in *Sebraná díla 1*, Paříž, Calmann Lévy: 887-906.

SMITH, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford, Basic Blackwell.

TIPTON, C. Leon (vyd.). 1972. *Nationalism in the Middle Ages*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

WEBER, Max. 1969. *Ethnic Groups, in Economy and Society*, I, kap. 5. New York, Bedminster Press.

WEIL, Éric. 1971. *Eseje a přednášky II*. Paříž, Plon: 49-162.

ZEMPLENI, András, 1994. *Antropologie vlastenectví a nacionalismu. Maďarský případ*. Absolventská práce, MESR.

Od památek k dědictví

Materiály pro politické dějiny ochranné
činnosti

Yvon Lamy

Šlechtic si ze zdvořilosti jejich muzeum prohlédl. Neustále opakoval: „Kouzelné! Skvělé!“ Přitom si pokukával na ústa knoflíkem své hůlky a děkoval jim, že takto zachránili ony středověké střípky z období náboženské víry a rytířské oddanosti. Miloval pokrok a jako oni by se rád věnoval tomuto zajímavému studiu; ale politika, rady zastupitelstva, zemědělství, celý úfir událostí mu v tom bránily.

„Po vás zbudou už jen paběrky“, řekl, „protože brzy budete mít všechny pozoruhodnosti z okresu“.

„My si to také myslíme, ve vši skromnosti,“ řekl Pécuchet.

Gustave Flaubert, *Bouvard a Pécuchet*

VEŘEJNÉ PŘIJÍMÁNÍ MINULOSTI

Neexistuje žádná společnost, která by tím či oním způsobem neoživovala svoji minulost a neměla tendenci onu minulost proměřovat podle sledu nových pojetí. Přitom ovšem, aby mohla minulost sociálně existovat, musí být možno ji spojit s nějakými „předměty“, které, stejně jako události trvalého významu, představují v běhu času jisté opěrné body, jsou společné určité skupině lidí anebo alespoň jsou pro život a dějiny určité determinované sociální skupiny reprezentativní. Z tohoto pohledu pak pravidelné a někdy až rituální (např. v Japonsku nebo na Dálném východě) restaurování památek a starobylých center nebo jednotlivých uměleckých děl reaktivuje historické události, které jsou s předměty spojeny, a odstupňovává je v jejich trvání.

Takové jednání nejen že připomíná tvůrčí nebo zakladatelské okamžiky, oživuje vzpomínky na zadavatele práce a na podpis

ve prospěch památek a jejich budoucnosti. Památky jsou pojímány bodově po způsobu „soch“, bez zřetele k jejich okolí. Prvním kritériem výběru je příslušnost památky k dějinám či umění národa. Odborníci na veřejné právo upřesňují, že pokud se veřejná intervence vklíní mezi chráněné vlastnictví a jeho majitele a pokud se projeví restrikcí převoditelnosti individuálního majetku, může to být legitimní pouze ve jménu vyššího zájmu národa. Od té chvíle se pak majetek částečně vymyká smluvnímu aktu a výměně. Takto vytvořená norma řídí chování jednotlivců v okamžiku, kdy je předmět či památka ohrožena zničením. Ochrana a restaurování se pak jeví jako první podmínky jakéhokoliv budování odkazu.

■ 1906. První zákon o přírodních památkách (podle modelu zákona z roku 1887).

Vysvětlení. Příroda stejně jako historie se pojednává obdobně jako památka, ať už geografická nebo historická.

■ 1913 (31/12). K proceduře ochrany, kterou stanovuje zákon z roku 1887, se připojuje zápis do doplňkového inventáře kulturních památek. Obě opatření mohou být uplatněna z moci úřední v případech, kdy majitel nějaké „ohrožené“ památky odmítne záchrannou pomoc, nikoliv ale v případě, kdy památka patří místním sdružením.

Vysvětlení. Tento zákon ochránil před vandalismem antické a středověké památky monumentálního charakteru, v roce 1941 vyšla speciální vyhláška o ochraně v oblasti archeologie. V porovnání se zákonem z roku 1887 opustila vyhláška požadavek na kritérium národních dějin či umění. Nepřímo také umožňuje uplatnění stejné procedury na památky regionální či místní úrovně. Vynález teritorializovaného dědictví zákon nejprve zamítal, což odpovídalo představě, že nelze povznést památku lokální úrovně (mimo referenci k národní minulosti) na úroveň veřejného kulturního odkazu.

■ 1930 (2/05). Zákon o místech v přírodě a přírodních památkách. Obsahuje kritérium uměleckosti, historičnosti, vědeckosti, legendy a malebnosti.

Vysvětlení. Na rozdíl od zákonů z roku 1887 a 1906 umožňuje existenci chráněné oblasti rozsáhlejší než pouze jeden přírodní objekt (např. jeden strom...) Zákon nakládá s chráněnou částí přírody

jako s jakýmsi malířským plátnem, které je přesně ohraničeno. V 70. letech v důsledku vytvoření ministerstva pro životní prostředí v roce 1971 pak tento zákon bude doplněn čtyřmi výnosy, které se budou týkat životního prostředí. Poznamenejme, že první škola krajinářů byla založena v roce 1946.

■ 1941 (27/09). Zákon týkající se archeologických vykopávek.

Vysvětlení. Zákon bude uveden v platnost v roce 1945. Základní ustanovení tohoto zákona podřizují otevření jakýchkoli archeologických vykopávek státnímu schválení (ministerstvo školství, kulturní pověřenec). Dekretem z 13. září 1945 je území metropolitní Francie rozčleněno do archeologických oblastí pro vykopávky prehistorické a pro vykopávky historické (toto dvojí pojmenování zůstalo až donedávna platné ve správě odkazu v DRAC). Původně bylo oblastí patnáct, šest pro prehistorii a devět pro historii. Dnes jich je ve 22 francouzských regionech celkem 44.

■ 1943 (25/02). Dekret o okolí historických památek.

Vysvětlení. Iniciativa pochází od René Percheta, ředitele odboru architektury (sekretariát výtvarných umění, ministerstvo školství) a nástupce Paula Léona na tomto místě. Jedná se o nařízení, jímž se stanovuje ochranná zóna v okruhu asi 500 m kolem památky.

Dekret předpokládá princip spoluviditelnosti s danou kulturní památkou. Zóna může být prefektským dekretem ve výjimečných případech rozšířena. U zámku ve Versailles a jeho parku je možno na příkladě urbanistických zásahů ukázat, jaký boj spolu svádí ochranná státní správa a služby ekonomického a urbanistického rozvoje společnosti (které jsou často pod „nesnesitelným“ tlakem trhu s pozemky a jeho agentů).

■ 1943 (15/06). Charta o urbanismu.

■ 1946. Vytvoření sboru architektů při Bâtiments de France a zrušení sboru řadových architektů pro památky.

■ 1955: poprvé přesáhne výstavba nových bytů počet 200 000 ročně (budování „přepážek“ po francouzském způsobu). Politika oblastí s přednostní urbanizací (Zones à urbaniser en priorité) trvá až do konce šedesátých let.

■ 1958. Rámcový zákon týkající se městské obnovy.

■ 1979. Zákon o národním archivu. Právně je definován pojem audiovizuálního a informačního archivu a je striktně oddělena oblast archivů veřejných od soukromých.

■ 1980 (15/04). Dekret ustavující radu pro etnologické dědictví. Dekret byl modifikován v roce 1984.

■ 1980 (15/07). Zákon týkající se ochrany veřejných sbírek proti zlomyslným činům.

■ 1983 (30/12). Dekret, kterým se na žádost obcí ustavují zóny ochrany architektonických a městských památek (ZPPAU). Na základě četných výnosů tento dekret definuje sektor, který má být chráněn díky svým zvláštnostem architektonickým a urbanistickým, a přisuzuje mu zvláštní pravidla: omezení výstavby, povinnost použít určité materiály a postupy při stavebním zásahu, ochrana archeologických sektorů, ohled na analýzu krajiny atd.

■ 1983. Dekret reformující atributy Sboru architektů

■ 1984. Oběžník doporučující „Projekt čtvrtí“: nové uspořádání starobylých čtvrtí či realizace čtvrtí nových. Úmluvy mezi obyvateli a veřejnými činiteli musí vylepšit péči o uspořádání území a brát přitom v úvahu aspekty sociální, ekonomické i historické dané obývané oblastí.

■ 1985. Dekret, na jehož základě vznikly Regionální komise pro historické, archeologické a etnologické dědictví (COrEPhAE).

■ 1986 (5/02). Dekret o tom, že v urbanistických výnosech je třeba mít na paměti ochranu archeologického odkazu. V první řadě se týká žádostí o povolení stavby.

■ 1986. V rámci Školy v Louvru vzniká Škola dědictví. V roce 1990 nabývá Škola autonomii. Diplom absolventa Školy umožňuje budoucím konzervátorům, aby byli vepsáni do seznamu konzervátorů schopných pečovat o dědictví (v národních muzeích a kontrolovaných muzeích).

■ 1986 (listopad). Plán – dědictví. Definice hlavních směrů ministerstva kultury v dané oblasti. Např. v etnologii plán podporuje studium regionálních technických zkušeností a dovedností (které jsou ohroženy vymizením).

■ 1987 (duben). Dekret reformující povinnost paušálu pro práci na historických památkách a reformující stavitelství.

■ 1989 – 1990. Národní výstava pořádaná ministerstvem kultury (odbor dědictví): Třicet let archeologie ve Francii.

■ 1992. Dekret o stavitelském zmocnění v oblasti chráněných památek.

Aktuální perspektivy: vzhledem k vývoji kritérií se klade otázka omezenosti obou tradičních způsobů ochrany podle zákona z roku 1913 – klasifikace a zápisu. Směřujeme v důsledku vzniku nového správního prvku – územního společenství – ke změně administrativního práva, tj. k ochraně třetího typu, nazývané též ochranou třetího okruhu? Již od roku 1988, kdy ministr požádal prefekta Monniera o rozbor problému, probíhá na ministerstvu diskuse k tomuto tématu. Pro některé znamená rozšíření objemu ochrany *de facto* oslabení jádra historické památky, pro jiné naopak to znamená uchopení monumentality v podstatně ambicióznější vizi pomocí kolektivní paměti a „pamětních míst“.

GENEZE MONUMENTALITY: ČERVENCOVÁ MONARCHIE

Z historického hlediska se poprvé za Červencové monarchie objevuje administrativní ustanovení o ochraně „národních budov“ a historických památek v politice ministerstva vnitra, které tehdy mělo ve své správě krásná umění (než se toho ujalo ministerstvo veřejného vzdělání). Od roku 1838 se začíná budovat systém kompletní centrální služby. V první řadě inspekce a komisařství má za úkol prozkoumat seznamy prefektur o ochraně a restaurování památek a sestavit inventář chráněných budov a nábytku. Na návrh inspektora (prvním jmenovaným byl Ludovic Vitet, po něm následoval Prosper Mérimée) pak komise rozdělí prostředky schválené komorami. Komise má sedm členů, kteří všichni mají vztah k památkám. V druhé řadě pak exekutivní úřad připraví dokumentaci a uvede do chodu restaurátorské záležitosti: financování a výběr firmy, projekty a staveniště, zaměstnávání liberálních architektů.

omezení (to je případ kastelána, který chrání svůj „sociální prostor“ a tudíž svou „třídní pozici“ za určitých podmínek právních, administrativních a finančních), anebo chrání obecné dobro národa proti choutkám soukromých zájmů a omezuje jejich akční záběr (to je případ, kdy produktivní činnost zemědělského výrobce nebo podnikatele je omezena pravidly, které chrání oblast viditelnou v okolí historické památky). Za těchto podmínek je zřejmé, že ochranné možnosti jsou pružné, mají schopnost předvídat možné nebo fiktivní hrozby anebo naopak jsou přizpůsobeny realitě nějaké katastrofy, případně války. Ochrana preventivní a ochrana opravná – to je dvojí význam moci, která je samozřejmě symbolizována ochranou památek, ale přesahuje ji směrem k ochraně majitele.

Vytvoření Služby pro historické památky v době Červencové monarchie v letech 1830 – 1840 je dílem pánů jako François Guizot, Ludovic Vitet, Prosper Mérimée. Až do vytvoření ministerstva kultury (André Malraux, 1959) představuje chráněná památka jakýsi nezávislý trh, to dobře reprezentuje restaurátorské staveniště vedené doktrínou o „jednotě stylu“ zděděnou od Viollet-le-Duca svými řemeslnými pravidly a sbory, svými klienty a mecenáši (stát), svými ušlechtilými materiály, formálními odkazy na minulé umění (tvary, které budou fotografie reprodukovat v jejich původním lesku, v protikladu ke konečnému znehodnocenému stavu).

Správa staveniště je plně v rukou umu vedoucích architektů, kteří kralují prakticky jako absolutní páni nad časovým úsekem, který vede od programu (architektonická část) k restaurování (funkční obnova a/nebo znovuotevření pro veřejnost). V této fázi restaurovaná památka odráží o to více slávu architekta než „velkorysou“ intervenci státu, který by souhlasil s tím, že „zproští daní“ část veřejného i soukromého majetku, aby tak naplnil dědičný fond, který má na starosti. Ekonomové, kteří se pokoušejí analyzovat onu zvláštní hodnotu, již je legálně chráněný veřejný majetek, ukazují, že představuje ztrátu pro státní pokladnu a uniká z rámce trhu funkční produktivity.

OD MONUMENTALITY K DĚDIČNOSTI

Během dlouhého administrativního původu monumentální dědictví nikdy nebylo pojímáno ve svém aktuálním smyslu. Došlo k tomu až tehdy, když ministerstvo kultury v rámci 6. plánu vypracovalo politiku *ad hoc*.

Dvojí dědictví, jednak dědictví Červencové monarchie a jednak dědictví třetí republiky, vypadá jako nevyhnutelně nabyté. Od roku 1830 až do konce století se vedle sebe objevoval požadavek ochrany proti vandalismu (jeho symbolickým nositelem byl Victor Hugo) a požadavek restaurování trosek, památek, předmětů, vnitřní výzdoby z doby prehistorické, galorománské a středověké (nejznámější osobností v této oblasti byl Viollet-le-Duc). Propojení ochrany a restaurování tehdy klade základy pro státní správu, později pro vynucující legislativu a konečně pro estetickou doktrínu o památkách. Po roce 1845 a na základě své „četby“ středověké gotiky tuto novou doktrínu zavede Viollet-le-Duc jako teorii o jednotě stylu. Navíc vznikaly nové profesionální sbory (diecézní architekti, později řadoví architekti a vedoucí architekti historických památek na konci 19. století), byly oslovovány podniky, které se specializovaly na restaurování „podle původní podoby“, a tak celý proces vymezoval hranice trhu s chráněným veřejným i soukromým majetkem, jehož autonomizace se později stala základem dědičné politiky.

Taková je dlouhodobá vize. Naopak vize krátkodobá „vypuzuje“ to, co se napříště nazývá kulturním dědictvím – jehož jsou historické památky plnou součástí. To se odehrává na přelomu 60. let, v kontextu poválečného budování a při vzniku ministerstva kultury. Tehdy stát provádí takovou urbanistickou politiku, která v otázce přístupu k sociálnímu majetku a bydlení se snaží neustále upozorňovat na zaostávání ve srovnání se starou správou historických památek a s péčí o veřejné budovy, které obě byly plně pohlceny důležitými restaurátorskými staveništi nazývanými „válečné škody“ (konec let 40. a léta 50.). Protimluv bude částečně odstraněn díky lepší kontrole nad dominujícím architektonickým funkcionalismem a díky rozčlenění městského prostoru, který dává přednost ochraně krásné architektury a historického jádra starobylých a uměleckých měst (politika chráněných sektorů).

dá nutnost definovat globální politický rámec jakožto důležitý článek státního plánování v kulturní oblasti. Nejviditelnějším znakem toho je soubor zákonů – programů (tři pro historické památky a pouze jeden pro muzea), který se týká restaurování přísně vybraných velkých prvků monumentálního dědictví. V zásadě tyto zákony garantují finanční prostředky v předvídané výši, bez možné diskuse a podle stanoveného harmonogramu (na několik let dopředu). Za André Malrauxa byl zákon ze dne 31. července 1962 (několik dní před zákonem o chráněných sektorech), plánovaný v období 4. plánu, prvním zákonem v celých dějinách historických památek ve Francii. Cílem zákona bylo v letech 1962 – 1966 čelit degradaci několika slavných národních památek, a to nikoliv podstatným navýšením úvěru, ale soustředěním mimořádného úsilí státu na restaurování čtyř památek ve vlastnictví státu, dvou oblastí a jednoho muzea – jmenovitě šlo o tyto objekty: Invalidovna, zámek v Chambord a ve Vincennes, katedrála v Remeši, palác – muzeum Louvre, Versailles a Trianony jako muzeum a palác současně, Fontainebleau; to znamená schválení prací v celkové hodnotě 18,5 milionu franků.

Pokud jde o text z roku 1968, který byl plánován pro 5. plán na období let 1968 – 1970, předpokládal odsouhlasení rozpočtového úvěru ve výši 110 milionů franků. Zákon směřoval svoje úsilí na veřejné památky klasifikované jako historické památky, ale nepatřící státu, většinou situované na venkově a v několika případech městské celky (duch zákona o chráněných sektorech tady konal svoje dílo). Tato politika zákonů – programů bude znovu oživena až Françoisem Léotardem zákonem z roku 1988 (období 1988 – 1993), který bere v úvahu naplánované stavby a automaticky přehodnocuje rozpočet. Mezi prvním a třetím zákonem – programem uplynulo dvacet pět let.

VYNÁLEZ KULTURNÍHO DĚDICTVÍ: ROZPOČTOVÁ DEFINICE A VEŘEJNÁ POLITIKA

Ve stejném období se začíná v logice kontroly dědictví prosazovat technologie památky, jejíž průběžné rozšiřování v první fázi obsahuje chráněné sektory historických měst. Později, v 70. letech, se proces ještě rozšíří a nově postihuje ekonomická fakta a antropologické hodnoty zasažené „krizí modernosti“, nově kóduje obecný

význam za pomoci reprezentativních vzorků rozmanitosti zvláštních lokálních tradic, které mají být chráněny. V roce 1978 bylo v rámci ministerstva kultury vytvořeno Ředitelství dědictví, v roce 1979 vznikla Mise etnologického dědictví. Vznik těchto dvou institucí podtrhuje decentralizaci úvěrů, která započala na sklonku 60. let a podporuje relativní decentralizaci kompetencí v rámci DRAC.

Celkem vzato rozpočet přisouzený na konzervování klesá. Pokusme se to interpretovat jakožto dlouhodobou tendenci. Zdá se, že křivka konzervační funkce směřuje k tomu, že se v roce 1988 potká s křivkou umělecké produkce, která zahrnuje veřejné zakázky (asi 20 %) a úvěry polykající kinematografickou produkci (80% uměleckého rozpočtu). Jinými slovy k relativnímu snížení části na dědictví dochází ve prospěch umělecké tvorby, a to ve chvíli, kdy se ustavuje velká Škola dědictví pro školení sboru konzervátorů, která vzniká paralelně ke strukturám uměleckého školství, konzervatořím a uměleckým školám.

Všeobecný dlouhodobý trend tedy vykazuje určité vyrovnávání vztahu mezi dědictvím a novými funkcemi veřejné kultury, ale i opětovné přilnutí k rozměru veřejného zájmu a jeho nejrozmanitějším obsahům. Uskutečnily se nové formy kontroly, odvozené od typu kontroly pěstovaného na ministerstvu vnitra, které na základě zákona z roku 1913 považují chráněnou památku – „zapsanou“ a/nebo „klasifikovanou“ – za věc „řádu“, který reguluje vlastnické právo. Krok za krokem byly tyto nové formy používány ve jménu veřejné moci jak na segmentech národního teritoria, tak na „šlechtických“ či „domorodých“ částech jejich architektury a způsobů života. U vědomí četnosti a rozptýlenosti ochranných rubrik a nad rámec toho, co bychom mohli definovat jako dědické uspořádání teritoria, se to, oč jde, shrnuje vytvářením sociálně ustavené ochranné moci uprostřed státu.

Opravdový přechod od monumentality k dědičnosti se datuje od politiky Malrauxovy. Tehdy se totiž začíná objevovat nový rozměr: zapojení památky (jakkoli skromné či jakkoli lokálního významu) do symbolické sféry a do oblasti národního dědictví s jeho četností teritoriálních výrazů. Přechod k abstraktnímu universalismu národního dědictví způsobuje mutaci první striktně monumentální fáze ve fázi novou, k dědictví v širším slova smyslu.

a jeví se proto vedoucím činitelům oné doby jako faktor na překonání „civilních bojů“ a jako páka pro integraci a legitimaci – tudíž uznání – lokálních společností a jejich teritoriálních identit.

V řadě proslavů se objevuje pět velkých politických hypotéz:

1) francouzské umění je společným majetkem všech Francouzů: právem jim náleží;

2) francouzská kultura se projevuje ve formě dědictví, které bylo svěřeno a přenášeno dějinami: v nejšlechternějším slova smyslu je to dědictví složené z forem materiálních a forem symbolických. Archiv je jejím nejmocnějším symbolem;

3) příslušnost k nějaké „zemi“ a k nějakému „společenství“ je hlavní politickou „loajalitou“, protože se zakládá na stálosti a trvanlivosti. Přesahuje další dvě „historické“ integrace, kterými jsou příslušnost k státu a příslušnost k epoše;

4) opravdová reforma musí přesáhnout pouhou konzervaci nabyté demokracie i nerovnoměrné rozdělování zdrojů umožněné konzumní společností. Kultura jakožto hlavní společenský majetek založený na hodnotách identity a připoutání představuje zvláště typický národní symbol;

5) nový pojem dědictví – a odkaz na nová dědictví – odmítá jakoukoliv myšlenku na smrt, z minulosti činí zdroj budoucnosti, jedním slovem pojímá život v celé bohatosti jeho výrazů a tvarů.

Od roku 1974 se prosazování dědictví ve veřejnosti čím dál více zapisuje mezi cíle kulturní politiky. Ilustrují to čtyři zásadní události „ohlášené“ třemi ministry kultury. Tato prohlášení politického charakteru byla iniciována shora a jejich cílem bylo posunout vývoj kritérií výběru, klasifikace a referencí dědictvího majetku – proto byl vytvářen tlak na agenty pověřené vypracováním doktríny nebo převedením památek do „práce“ komisí, na restaurátorská staveniště, na přidruženou praxi. Michel Guy (říjen 1974) pokračuje v politice J. Duhamela, která prosazovala klasifikaci dvou set památek od roku 1815 a ze současné doby ve stylu kýčovitém, secesním, trubadúrským, art déco, modern style, železné architektury, meziválečného funkcionalismu ... Jmenovitě: Haly Baltard, nádraží Orsay, Kasino ve Vichy, Velký a Malý Palác, obchodní burza, pařížská radnice. K tomu se připojil dvojí návrh: globální ochrana

dvaceti tří dobových pařížských divadel a dodatečný zápis do inventáře (zákon z roku 1930) sta „historických center“ měst s více než 20 000 obyvateli.

Za Michela d'Ornano a Jean-Philippe Lecat (1980) se účinek prohlášení stává dominantní a dočasně předhání ochranu v striktním slova smyslu: máme na mysli vyhlášení Roku dědictví (již v srpnu 1978 vzniká Mise pro Rok dědictví). Tato akce se uskutečňuje přesně sto padesát let po zprávě Guizota králi Ludvíku-Filipovi na téma „památky a sláva Francie, které nám jiné národy závidí“, ovšem odráží zcela odlišnou politiku – politiku podpory veškerým kulturám regionálním a všech lokálních jazyků. Akce je vyhlášena paralelně s projektem velkého Jiho-západu v listopadu 1979 a spolu s četnými regionálními kulturními chartami – Bretagne, Korsika, Alsasko – vyvolává znásobení lokálních iniciativ, které se donekonečna zabývají daným tématem. Pouze během měsíce června 1980 se napočítalo 123 závažných manifestací, 115 na venkově a 8 v Paříži – výstavy, koncerty, konference, festivaly, restaurátorské soutěže, kulturní akce, vytvoření eko-muzeí... Na venkově se ustavují regionální komise, v nichž se sdružuje přes 1000 vyvolených. A konečně stát přiděluje výjimečné úvěry těm nejcitlivějším oblastem, ať už ve smyslu restaurátorském nebo oživení: těží z toho Bordeaux, Avignon, Rouen.

V 80. letech se registrují základní změny předchozí politiky dědictví, které posléze dostávají i formální podobu. Cílem již zmíněné zprávy Maxe Querriena „Za dědictví politikou“ bylo snést dědictví z aristokratických výšin a oficiálně mu navrátit „republikánské“ výsady. Je to přechod od vzácnosti díla k mnohosti předmětů a k sociálnímu dědictví. Touto cestou debata o legislativním vývoji směřuje k obnovení existujícího korpusu ochranných zákonů s cílem aplikovat je na podstatně širší pole (ochrana třetího typu spojena s teritoriálními sdruženími).

Jde tedy napříště o strukturální oscilaci, která poznamenává projevy politiků hledajících doposud „temné“ dědictví ignorované civilní společností? Anebo se jedná o znovuzavedení rovnováhy zdrojů ve prospěch „vyloučených“ kultur a jejich integrace do nových oblastí „sociální justice“?

Vypadá to, že před sociologem vyvstává předmět svou strukturou bipolární: na jednom pólu stojí analýza společenské náklon-

pojí hrobku jakožto monument s praktikou pohřbívání: její rituální používání a současně způsob konstrukce a výzdoby. V určitém smyslu je to symetrické – architekt, který restauruje reinterpetaci starých nebo tradičních technik poškozenou konstrukci nebo výzdobu, se opírá o poznatky, které mu poskytuje archeologie, historie anebo paměť jeho vlastní disciplíny. Je to nakonec případ etnologa.

Dodání sociální kontroly je dynamická kombinace spolupráce správců dědictví na jedné straně se striktními právními a administrativními omezeními na straně druhé, v jejichž rámci se musí udržet aktivita uživatelů. Archeologové, správní architekti (vedoucí architekti historických památek a architekti francouzských budov), konzervátoři... vymezují funkční oblast chráněného dědictví, a to jednak ve směru proti času procedurami klasifikace a financování, a jednak v souladu s časem prací uskutečňovanou v terénu: restaurování, konzervování, sbírky, ohodnocování. Tito pracovníci vytvářejí nabídku právně zajištěného a administrativně kontrolovaného kulturního majetku a nejdůležitější přitom je, že se jedná o kontrolovaný veřejný trh (Národní pokladna historických památek) a že se veřejnosti nabízí univerzálnost přístupu.

Uchopit realitu dědictví předpokládá položit si otázku, který či jaký nástroj poznání umožňuje, abychom ji pochopili a manipulovali s ní. Dědictví evokuje objektivní realitu pro pracovníka pouze proto, že na jedné straně se zakládá na nomenklaturách, více či méně formálně vytvořených třídách předmětů, a na druhé straně neustále podněcuje otázku prahů a kritérií: problémy obsahu, rozšíření a modalit. Četné instance, které tento nástroj uplatňují a na různých úrovních administrativně-politické struktury (stát a sdružení) instrumentalizují, jsou velmi významné. Klasifikující komise – nejvyšší komise historických památek a regionální komise (COPHAE) – nutně musí současně ovládat nástroj „dědictví“ a obecnou doktrínu o jeho ochraně, která se ostatně obtížně definuje, neboť předpokládá práci historika ve správních archivech a s tiskem, který se věnuje ochraně míst a památek.

Výkon práce regionální komise předpokládá současně zřetel ke kritériím výběrovým i k doktríně ochranné (estetické). Tato nepsaná doktrína se rozvíjí ve třech aspektech: je to praxe restaurátorská, která uplatňuje profesionalitu státních architektů i sdružení, vývoj

vztahu mezi centrem a periferií v přesunu kompetencí a expertiz, vývoj hranic mezi stavitelstvím a stavebnictvím.

Pojem „dědictví“ jako nástroj se nesporně jasně profiluje na pozadí souboru objektivního majetku sociálního světa. Prozatím je zcela nedůležité, jak to budeme nazývat: chráněný sektor / historická památka / chráněné okolí / historické místo / umělecké a historické město / archeologické vykopávky / přírodní dědictví / ochranná zóna / citlivé území atd. Jinými slovy nástroj rozlišuje majetek a vyjadřuje určitou hodnotu jako naléhavější podle principu hodnocení, stavby a transformace struktury společných dědictvích předmětů. Taková profilace je produktem předchozí diskriminační práce, která je předpokladem jednání, během něhož se postupně odhalují ochranné či restaurátorské záležitosti nebo otázky ekonomické valorizace a posléze jsou různými činiteli položeny na stůl anebo se přesunou do mediální oblasti: zrod veřejné debaty a tlak na mínění jdou ruku v ruce.

A konečně taková profilace se odehrává na principu hierarchické distribuce: na jedné straně dědictví šlechtické a prestižní (se symbolem státu), na druhé straně dědictví domorodé a skromného původu (se značkou sdružení), anebo ještě: dědictví hlavní, dědictví vedlejší, anebo nakonec ještě jedna zcela odlišná formulace: dědictví strukturální, dědictví reziduální (přicházející až v druhé řadě). Taková přetrvávající dichotomie jasně předpokládá hodnotové soudy opírající se o:

■ buď např. estetická kritéria dějin umění

■ nebo např. funkcionalistická kritéria v širokém slova smyslu, s technickými nebo oportunistickými vlastnostmi. Vytvoření „šlechtických titulů“ v centru odsouvá na okraj domorodé formy a podněcuje skupiny schopné přizpůsobit se těmto druhům majetku.

Jakmile je jednou tento princip přijat, začne se konstituovat veřejný dědictvový prostor jako takový. A z tohoto hlediska se dědictví řídí pravidlem vyčerpání onoho prostoru, tj. začleňuje do celku fiktivní či regulační souhrn majetku, z něhož se může stát dědictví – inventarizační politika ministerstva kultury se snaží toto pravidlo realizovat od roku 1964. Tudíž profilace, hierarchická distribuce a princip vyčerpání představují hlavní prvky nástroje „dědictví“ jako nástroje poznání. Souhrnně řečeno dědictví provizorně samo na

— "Histoire et mémoire : résistance et collaboration pendant la Seconde Guerre mondiale". *Cahiers du CEFRES n° 6f*, 1997, 112 str.

— "Questions urbaines : Prague et ses nouveaux quartiers". *Cahiers du CEFRES n° 7*, 1994, 158 str.

— "Problematika města: Praha a její nové čtvrtě", *Cahiers du CEFRES n° 7*, 1995, 142 str.

— "Antologie francouzských společenských věd: antropologie, sociologie, historie". *Cahiers du CEFRES n° 8*, 1995, 236 str.

— "Území v procesu změn". *Cahiers du CEFRES n° 9*, 1995, 240 str.

— "Territoires en mutation". *Cahiers du CEFRES n° 9f*, 1995, 288 str.

— "Antologie francouzských společenských věd: Město". *Cahiers du CEFRES n° 10*, 1996, 126 str.

— "Původní a noví vlastníci - strategie nabývání majetku ve střední a východní Evropě". *Cahiers du CEFRES n° 11*, 1996, 278 str.

— "Anciens et nouveaux propriétaires : stratégies d'appropriation en Europe centrale et orientale". *Cahiers du CEFRES n° 11f*, 1997, 310 str.

— "Antologie francouzských společenských věd: Zprostředkování a prostředníci v kultuře". *Cahiers du CEFRES n° 12*, 1997, 182 str.

— "Antologie francouzských společenských věd: Politika paměti". *Cahiers du CEFRES n° 13*, 1998, 198 str.

Documents de travail

— Ariane Pailhé : "Inégalités professionnelles selon le sexe dans les pays d'Europe centrale en transition : une approche théorique" *Documents de travail n° 1*, říjen 1995.

— Muriel Blaive : "Le Parti communiste tchécoslovaque et la société entre 1948 et 1951 : actions et réactions" *Documents de travail n° 2*, prosinec 1995.

— Daphné Bouteillet : "Une approche critique de la politique tchèque en matière d'accord de réadmission" *Documents de travail n° 3*, leden 1996.

— Marlène Laruelle : " 'Střední Evropa' : une autre écriture de la nation ?" *Documents de travail n° 4*, únor 1996.

— Catherine Perron : "Engagement et itinéraires politiques dans la commune est-allemande de Hoyerswerda" *Documents de travail n° 5*, duben 1996.

— Magdaléna Hadjiisky : "La Fin du Forum civique et la naissance du Parti civique démocratique (janvier 1990 - avril 1991)" *Documents de travail n° 6*, květen 1996.

— Thomas Kergall - Pavel Hroboň : "Economic Evaluation of Health Care Services: Potential for Reforms in the Czech Republic. Where Do We Stand Today ?" *Documents de travail n° 7*, červen 1996.

— Anne Madelain : "Les Revues culturelles *samizdat* tchèques (1968-1989) : enjeux d'une 'culture parallèle'" *Documents de travail n° 8*, červenec 1996.

— Anne Bazin : "Le Retour de la question allemande dans la vie politique tchèque : du discours dissident à la réalité politique (1968-1994)" *Documents de travail n° 9*, únor 1997.

— Christine Vendredi : - "Le verre dans l'architecture tchécoslovaque - Les pavillons des expositions". *Documents de travail n° 12*, září 1997.

— Etienne Boisserie : - "Évolution relative à la question des droits culturels des minorités nationales et groupes ethniques en Slovaquie depuis l'indépendance". *Documents de travail n° 13*, říjen 1997.