

Cahiers du CEFRES n° 10
březen 1996



*Antologie
francouzských společenských věd:*

Město

Francouzský ústav
pro výzkum ve společenských vědách

Maurice Halbwachs (1887-1945), sociolog, silně ovlivněn dílem Emila Durkheima od něhož převzal některé pojmy a témata, jako sebevražda (Les causes du suicide, 1930) nebo sociální morfologie (La morphologie sociale, 1938). Jeho dílo se týká pojmu sociální vědomí, které se projevuje jako existence kolektivní paměti řídicí se vlastními pravidly. Tím také Maurice Halbwachs v přeloženém výňatku ukazuje, že městský prostor je výsledkem progresivní sedimentace vzpomínek přenášených historickou zkušeností různých společenství. Rekonstrukce minulosti je jednou ze základních dimenzí městské zkušenosti. V této oblasti je Halbwachsova práce týkající se topografie legend ve Svaté zemi považována historiky, sociology a antropology za základní inspirační zdroj.

Legendární topografie evangelií ve Svaté zemi

Maurice Halbwachs

ZÁVĚR (OD STR. 130)

Ve všem, co bylo až dosud řečeno, jsme předpokládali, že události, o nichž je v evangeliích řeč, mají určitý reálný základ. Tato vyprávění byla sice sepsána pozdě, ale připustili jsme, že vycházejí z ústních tradic a že nám poskytují sice částečně věrný, ale zkreslený a neuspořádaný obraz událostí samotných. Podobné stanovisko zastával Renan. Sám přece řekl, že byl překvapen a dojat, jak přirozeně zapadají evangelijní události do Palestiny, jak ji on poznal, i pocitem skutečnosti, historické reality, jež v něm vzbudilo osobní, nezprostředkované poznání oněch míst. Ale nechal se historik-romanopisec či básník Renan unést při návštěvě Galileje, Judska a Jeruzaléma, aby mohl správně situovat jednotlivé peripetie Ježíšova života a smrti, především svou obrazotvorností?

Mrtvé moře" — „Kde kdysi oheň nebeský sežehl čtyři provinilá města... Voda je tam tak černá a hustá, že i nejtěžší tělesa plavou na povrchu." Zde jde jasně o nadpřirozeno. Chateaubriand přesto cítí potřebu najít místo, kde se to odehrálo.

„Jedno z nejkrásnějších míst eposu je útok Solimana na křesťanský tábor (peklo rozpoutalo bouři, boje se účastní andělé a ďáblové...). Poražený Soliman prchá sám do Gazy (X. zpěv). Potká ho Ismen, vezme ho na svůj vůz, a ten zahalí mrakem. Spolu proletí nad táborem křesťanů a přiletí na horu Solim. Tato nádherná epizoda přesně zapadá do jednotlivých míst a odpovídá jí i vnější vzhled Davidova paláce v blízkosti Jafské či Betlémské brány. Ostatní však neodpovídá. Básník zaměňuje — omylem nebo schválně — věž Davidovu s věží Antonia. Ta byla postavena mnohem dál odsud dole ve městě na severním nároží chrámu." Přejde na to, kudy Soliman s Ismenem letěli. Není důvodu, proč by nemohli obletět město od západu a údolím starého Tyrópeonu se dostat k věži Antonia. Do města vstoupit mohli (tak jako přeletěli tábor křesťanů), neboť byli zahaleni mrakem.

Procesí na Olivovou horu je historickou událostí. Zmiňuje se o něm anonym, Robert Moine a Guillaume de Tyr. Vraťme se opět k eposu. „A brzy se rozpoutá strašlivý souboj Tankréda a Klorindy, nejpatečtější fikce, jaká se kdy zrodila v básnickově hlavě. Místo, kde se odehrával, lze najít snadno. Klorinda nemůže přijít s Argantem Zlatou branou. Nachází se tedy pod chrámem v Šíloašském údolí. Tankréd ji pronásleduje. Začíná souboj. Umírající Klorinda požádá o křest. Tankréd... nabere vodu v blízkém prameni. Tímto pramenem je místo určeno. Je to buď Šíloašská nádrž či Mariin pramen na úpatí hory Sijón."

„Nedokážu určit místo, kde byl krvežíznivý Argant zabit šlechtným Tankrédem; mělo by to být někde v údolích mezi západem a severem. Na východ od čtverhranné věže, kterou obléhal Tankréd, to být nemohlo, protože Erminia by nemohla zraněného hrdinu potkat, když se s Vafrinem vracela z Gazy."

Chateaubriand uzavírá: „Strávil jsem pět hodin prohlížením scenerie Tassových bojů. Je to asi půl míle terénu a básník tak

dobře vystihl jednotlivá místa svého děje, že stačí jediný pohled a poznáte je."

Vedle návštěvy svatých míst a Svatého hrobu Chateaubriand přímo na místě evokuje románové vyprávění. Stejně tak Renan při svém pobytu ve Fénicii s oblibou studoval rámeček a vyhledával místa, kde se odehrál jiný román — evangelia.

Je však třeba brát v úvahu, že historickou realitu Tassova vyprávění lze ověřit, neboť se v mnoha bodech shoduje s dějinami křížáckých výprav, v nichž můžeme hledat. „Až přeložím díla historiků křížáckých válek", říká Chateaubriand, „uvidíte, jak podrobně Tasso tyto originály studoval." — Pokud jde o evangelia, nemáme o většině událostí, jež se v nich popisují, k dispozici žádný text ani svědectví, které by byly sepsány souběžně, tak do sta let po tom, co se staly.

V Tassově eposu vystupují osoby, které skutečně žily, vypráví se v něm o událostech, které se určitě staly, i když básník vystupující postavy změnil, dal jim tvář a skutečné události hodně přikrášlil fikcí. Je přirozené, že celý tento vymyšlený příběh, vystavěný však na základě skutečných událostí, lze zpětně umístit do rámcového historického materiálu. Spíš než o historický román jde o románově zpracované dějiny.

V evangeliích tomu je jinak. Události, o nichž vyprávějí, nezbudily pozornost historiků. Flavius Josephus se o nich nezmiňuje. Podle Renana je líčení smrti svatého Jana Křtitele v evangeliu podle sepsání Marka prý „jediná stránka, která se ve všech evangeliích absolutně přesně shoduje s historií". V autentických listech apoštola Pavla se pouze říká, že syn Boží sestoupil na zemi, za naše hříchy zde zemřel a byl vzkříšen. Nenajdeme zde žádné narážky na okolnosti jeho života s výjimkou poslední večere, ovšem její průběh Pavlovi zprostředkovalo vidění (ne vyprávění svědků). Žádná zmínka o místě konání. Pavel nepojednává o Galileji a kázání Ježíše na břehu Genezaretského jezera. Ve Zjevení Janovu, které je podle M. Couchouda spolu s Pavlovými epištolami, „jediným dokumentem, který lze s jistotou datovat do 1. století", se o Ježíši píše jen to, „že zemřel, vstal z mrtvých, ale nic o jeho utr-

Zdá se však, že celá jedna skupina chce Ježíše po událostech v Jeruzalémě vrátit zpátky do Galileje.

Nepochybně můžeme předpokládat, že ta část evangelií, která je umístěna na břeh jezera, byla napsána podle místní tradice. Galilejci ji udržovali i když odešli do Jeruzaléma nebo když se po válce s Židy dostali do jiných oblastí. Lze však také vycházet z toho — a to je naše momentální hypotéza —, že tato část evangelií vznikla na přelomu 1. a 2. století ve skupině lidí, kteří ona místa znali a víceméně libovolně do nich zasadili promluvy a zázraky. Později se při hledání těchto míst vycházelo z evangelií. Řada z nich byla přesně určena, protože šlo o města a vesnice označené jmény, která skutečně existovala, ale kde v žádné tradici nebyla zachována vzpomínka na události, které byly nejspíš zcela vymyšleny. Poutníci se asi řídili fyzickým vzhledem okolí jezera — jeskyní, pramenem, svaahem hory, plání. Celá tato oblast se záhy dostala pod vliv Židů. Kolem 4. až 5. století zde asi bylo pro uspokojení zbožných přání poutníků vystavěno několik kaplí a kostelů, navrženy kameny jako oltáře. Jde o kolektivní paměť, která se teprve zpětně snaží situovat své vzpomínky na prakticky panenské půdě, kde žádná její tradice neexistuje.

Pozornost byla upřena především na Jeruzalém a místa, kde se odehrály pašije. To Galileji škodilo. V podobenstvích se navíc mluví o břehu jezera, o rybářích a jejich sítích i loďkách, o polích, setbě, sklizni. M. Couchoud si všiml, že řada z evangelijních vyprávění jako by také nejřív byla podobenstvím: Ježíš kráčeji po moři, prokletí fíkovníku. Od místa se vyžadovalo pouze to, aby víceméně harmonovalo se slovy, osobami a událostmi, které sice mohly být vymyšleny, ale také mohly jen konstatovat realitu a být přízdobeny aureolou neskutečna. Tak skupinová i individuální paměť někdy transponuje jako realitu svou imaginací a sny a hledá a nachází pro ně konkrétní místo někde v prostoru. Je možné, že první evangelijní událost, jejíž umístění se hledalo a našlo na břehu Genezaretského jezera, bylo poslední zjevení Krista kráčejiho po vodě, tedy nadpřirozený jev, vidění.

V jiné části evangelií, té, jež popisuje poslední Ježíšovy dny, jeho smrt a vzkříšení, se musíme přenést na zcela jiné území, do Jeruzaléma v Judsku, tedy do města a země, kde před křesťanstvím,

a nezávisle na něm, existovala památná místa na každém kroku a k nim se pojily vzpomínky někdy velice staré a související s dějinami Židů, tak jak je vykresluje Starý zákon. Už jsme viděli, jak velice je nápadné, že evangelijní umístění, jak nám je zprostředkovávají první poutě, se velice často vztahují k těmto místům. Lze to konstatovat v Jeruzalémě, ale také v Judsku i v dalších oblastech Palestiny, pokud jde o události spjaté s Ježíšovým utrpením a dny, jež mu předcházely.

Existují dvě vysvětlení. Jestliže se zmiřované události skutečně staly tam, kam jsou umístovány, jestliže tato místa vzbuzují skutečně takové vzpomínky, pak toto sblížení křesťanských vzpomínek a starších místních židovských tradic může být jen dílem náhody. Tento kraj měl dlouhou historii ještě před křesťanstvím, žil zde velice nábožný lid, jehož rituály a svaté knihy připomínají tolik událostí z jeho minulosti a jehož paměť je tak rozsáhlá a věrná, že tu prakticky neexistuje místo bez historie, místo, k němuž by se nevztahovala nějaká židovská tradice⁴. Co je tedy divného na tom, že pod stopami svědčícími o přítomnosti Krista, lze najít připomínku starých Židů, že jedny i druhé si jsou blízké a že si někdo této blízkosti a styčných bodů všiml?

Když si jich však tehdy všimli, nebylo to proto, že chtěli posílit křesťanské vzpomínky napojením na židovské? Tak se dostáváme k druhé hypotéze, a to, že křesťanské události jsou vymyšlené. V tom případě by bylo možné, že v zájmu jejich větší pravděpodobnosti a snazšího prosazení v židokřesťanském hnutí, byly umístěny do posvěcených míst. Byly by tak zaštitěny autoritou místních starších židovských tradic, byly by na ně naroubovány. To by vysvětlovalo, proč jsou ve Starém zákoně předjímany skutky z Nového zákona.

To by nám mohlo pomoci. Je ale třeba rozlišovat podle jednotlivých případů a postupovat velice opatrně. Připomeňme si některá srovnání tohoto druhu, o nichž jsme mluvili, a hned nám to bu-

⁴ Dalman říká něco podobného: «Na případnou otázku, kterou člověk v Palestině může dostat, totiž zda určité místo je „historické“, jsem vždycky musel odpovědět: „Tady je historické všechno.“ Jsem přesvědčen o tom, že každý bod této země, ne izolovaně, ale se svým bližším nebo vzdálenějším okolím, mohl historicky něco znamenat.» Str. 31.

Autoři evangelií rozhodně chtěli, aby nové náboženství uchovalo prestiž, která se váže k místům, po nichž chodili staří Židé. Proto položili počátek Kristova života do Betléma a zakončili jej v Jeruzalémě, tedy v místech, kde tzv. čistá morálka evangelia, ať už vznikla kdekoliv, vůbec neměla důvod se objevit — pokud chtěla zůstat taková, jaká je. Křesťanská kolektivní paměť se mohla částečně napojit na židovskou kolektivní paměť jen tak, že si přisvojila část jejich místních vzpomínek a současně změnila celý svůj pohled na historický prostor. K tomu dochází, když se určitá teritoriální skupina spojí s jinou, jejíž půda je ušlechtilější, starší; tak se povznáší i půda první skupiny a získává na vážnosti.

Přenesme se nyní do Jeruzaléma. Tam bylo podle hypotézy, z níž tu vycházíme, transponováno to podstatné z následného vylíčení událostí křesťanského mýtu, transponování, k němuž došlo pravděpodobně až za sto let, po obléhání města, jeho zničení a novém vybudování. Situování těchto událostí do Jeruzaléma je logické — bylo to velké židovské náboženské centrum a byl tu jeruzalémský chrám⁵. V této svatyni úzce formalistického a národnostního náboženství, kde kasta kněží a řád přísné observance neuznávaly Mesiáše, který měl přijít v Ježíšovi v kázání na hoře, v synovi Božím, který zemře za všechny lidi, se sice křesťanství mohlo v mnoha ohledech dovolávat židovské víry a tradic, ale v nejdůležitějších bodech se s nimi střetávalo. Bylo třeba, aby nově vytvářené tradice našly své místo ve městě i celém životě Židů. Odtud plynou dva spolu související, ale protikladné požadavky. Město svou staletí vytvářenou strukturou a uspořádáním míst muselo připomínat očekávaný rámec křesťanského dramatu, kde jednotlivé části příběhu najdou svá místa, takříkajíc podle již hotových předobrazů. Na druhé straně bylo třeba se vyhnout určitým posvátným místům v těch případech, kdy se křesťanské události s židovskými rozcházely, bylo třeba najít jiná místa, která by s těmi prvními kontrastovala vzdáleností, řešením a novostí. Přidejte

⁵ «Když svatý Pavel», říká Renan (*Eglise chrétienne* — Křesťanská církev), «vede zástupce církvi do Jeruzaléma, vede je právě do chrámu; při svém idealismu jistě nepomyslel ani na Golgotu, ani na Bellém. Nyní (kolem r. 135) je tu naopak snaha rekonstituovat život Ježíšův, vytváří se evangelijní topografie.»

si k tomu, že Jeruzalém, křesťany nenáviděný, byl městem farizejů a saducejů, kteří přísně plnili literu zákona, ale opomíjeli jeho ducha, kteří zabíjeli proroky a zapomínali na sliby dané patriarchům a dávným králům. Křesťanství se muselo dovolávat mystična, jež se zdá mimochodem pozdního data a uměle vytvořené, povolát do míst, která obsadilo a chtělo jim dodat nové posvěcení, velké osobnosti z dob počátků, symboly a rituály, které současní Židé opomíjeli.

Uveďme několik příkladů z poslední skupiny srovnání. Flavius Theodosius mluví o Kalvárii těmito slovy: tam je Abrahám odhodlán obětovat svého syna; postaví kamenný oltář na úpatí kamenné hory, kde byl ukřižován Ježíš (doloženo také Antoniem Piem a Adamnanem). Jméno Golgota, v překladu lebka, měla podle této (nežidovské) tradice hora dostat podle Adamovy lebky, která se tam měla najít. Mariti mluví o Adamově kapli v blízkosti Kalvárie. Petr Diakon říká, že za kostelem Vzkříšení je střed světa, *medietas orbis*, a cituje tato Davidova slova: „a seslal spásu vprostřed země“; a jiná slova dalšího proroka: „Pán řekl: postavil jsem Jeruzalém doprostřed národů.“ Na Golgotě spatřil roh, který sloužil k pomazání králů, a Šalomounův prsten. — Vzpomínka na Šalomouna trýznícího demony je spojována s okrajem střechy chrámu, kde Ježíše pokouší Satan.

Ježíš je vylíčen, jak do chrámu přichází slavit židovské svátky, diskutuje tu se zákoníky, triumfálně do chrámu vstupuje, je pobouřen těmi, kdož znesvěcují svatyni, a zlobí se na ně — zde se řadí k nábiím, revolučním prorokům. Ale ve dnech před svým utrpením na chrám hledí z dálky, ze svahů Olivové hory nad údolím Cedron. Toto svaté místo ho přitahuje a současně odpuzuje, a odpuzuje jej víc, než ho přitahuje. Později pokryjí Olivovou horu křesťanské svatyně. Zatím je to však místo osamocení, úplné samoty. Nezakořenily tu žádné židovské tradice⁶. Ježíš tu je jako na poušti, odříznut od židovské obce. Tam měl dát pokyny svým

⁶ Není to zcela přesné. Existuje Zacharjášova pasáž: «V onen den stanou jeho nohy na hoře Olivové atd.», a také 2S 15, 32: «Když přišel David na vrchol (Olivové hory), aby se tam klaněl Bohu...» Samozřejmě nevíme, dovolávali-li se těchto textů křesťané následně, nebo zda upoutaly pozornost předem. To je podstata problému vztahu mezi proroctvím a křesťanskými událostmi.

řanství tkví svými kořeny v nejstarších hebrejských dějinách. Od toho dne se však židovské prostředí, skutečné židovské vzpomínky, jak si je pamatovala kolektivní paměť Židů, stále vzdalovaly a mizely v šeru dávnověku.

Nyní se podívejme na to, jak se křesťanským místům, v mnoha případech vycházejícím ze židovských vzpomínek, podařilo po oslabení starých židovských tradic díky nim se udržet, šířit a dělit, jak se vzpomínky mohly dále členit a posilovat svůj vliv. Zde se dostáváme na velice málo probádanou půdu. Škola myšlenkových asociací v Anglii (i jinde) studovala, jak se představy ve vědomí vyvolávají, rozdělují a kombinují. My studujeme paměť křesťanské skupiny ve vztahu k místům a hledáme vysvětlení splnutí, rozdělení či rozdrobení kolektivních vzpomínek s jednotlivými místy spojených. Není-li to vše jen dílem náhody, musejí existovat určité jednoduché zákony, kterými se paměť skupin řídí a jež se musíme pokusit postihnout přímo v těchto událostech.

Vezměme nejdřív řadu případů, kdy bylo několik událostí situováno na jedno místo, přičemž mezi událostmi nemusí nutně existovat nějaké spojení. Jako kdyby místo, již nějakou vzpomínkou potvrzené, přitahovalo další, jako kdyby se také vzpomínky řídily určitým stádním pudem. Umístění různých událostí na totéž místo znamená, že tyto události se opírají jedna o druhou. Víry v původní podobě si vzájemně razí cestu. Existovaly samozřejmě důvody pro spojení domu, kde se shromáždili apoštolové po vzkříšení, večeřadla, a místa, kde sestoupil Duch svatý. Ale proč je tento soubor umístěn do blízkosti Kaifášova domu? Proč je k němu vázáno i místo zesnutí Panny Marie, nemluvě o místech vedlejších dějů — sloup bičování, trnová koruna, kámen, na němž prý byl ukamenován svatý Štěpán? Udivuje, že na břehu Genezaretského jezera se nachází na jednom místě u sedmi pramenů povolání apoštolů, kázání na hoře, zjevení Ježíše krácejícího po moři po vzkříšení. Olivová hora, posvěcená jeskyní poučení, k sobě přitáhla velké množství dalších momentů Ježíšova příběhu — nanebevstoupení, *Pater noster*, modlitba Páně, *Dominus flevit*, dokonce i zjevení v Galileji a další. A to na rozdíl od sblížení kostela zasvěceného ochrnutému, který je doložen od let 422–438, a kostela sva-

té Anny (vágní připomínka zrození Panny Marie), jež je asi náhodné.

Existuje i opačný postup. Někdy se význam určitého místa rozdvojí, rozdrobí se a rozšíří. Jednotlivé součásti jedné události se rozloží na sousední, ale různá místa. Zdá se, že tímto roztroušením na víc bodů v prostoru, právě tímto opakováním, násobením stop, které po nich zůstaly, se vzpomínky upevňují. Navíc to také umožňuje obnovit a omladit staré představy. Jako by v nich byl náhle objeven opomíjený aspekt, zapomenutý detail; výsledkem pak je nová forma zbožnosti. V okolí Golgoty a svatého hrobu: kámen pomazání, kámen andělský, kámen zahradníka, místo, kde byl Ježíš zbaven svých šatů, atd. Slzy svatého Petra a jinde Petrovo zapření Ježíše a kohoutí zakokrhání. Palma s ratolestmi z Květné neděle a o něco dále místo (vesnice Betfagé), kde byl nalezen oslík. A zejména v Nazaretu: místo, kde se zjevil a stál archanděl Gabriel při zvěstování Marii; místo, kde stála Marie; Josefův hrob; Ježíšova místnost; Mariin příbytek; předsíň; kuchyně Panny Marie, Mariin pramen, škola Mesiášova. Kdyby ve všech těchto případech šlo o staré, dobře doložené tradice, neudivovalo by, že se udržely takto — ve velkém množství a odděleně — na místě, v němž jsou obsaženy. Ale jejich lokalizování je mnohem pozdější. Vše nasvědčuje tomu, že nejdřív byla spjata se jménem města prostá myšlenka, že Ježíš strávil dětství v Nazaretu, v domě svých rodičů; zpočátku tu snad i umístění tohoto domu hledali, hledali jediné místo. Zvěstování Panně Marii jako takové se rozdvajilo (apokryfní evangelium) a připomíná se u studánky a také v domě Panny Marie. V Betlémě existují dvě odlišná místa, jedno pro narození a druhé pro jesle. Jesle jsou podle Lukáše znamením narození Ježíše a podařilo se je situovat nejdříve. Pak bylo odděleno narození. Jako by zbožnost a víra, kterou sem věřící přinášejí, byly tak silné, že se nevyčerpají najednou, jako by potřebovaly několik sběrných nádob, aby se mohly projevit. — Když některé z vedlejších míst zanikne (pak se říká: kdysi se ukazoval i...), probíhá to tak, jako by se bylo vzdálilo od hlavního místa, a ztratilo se. Například vzpomínka na otce vzdalujícího se, ztrácejícího se na úbočí Olivové hory, oddělené od jeskyně poučení. Nebo jako by jeskyně byla horou pohlcena a nezachovala si samostatnou existenci. Např. kohoutí kokrhání, pláč svatého Petra, dlouho

Další podmínkou společně vybavovaných vzpomínek je, aby se daly vypočítávat, postupně přehlížet tak, aby mysl nezůstávala nečinná a aby určitou rozmanitostí aspektů a událostí byl udržován její zájem, i když se zabývá stále stejným okruhem myšlenek. Kaifášův dům připomíná první Ježíšovo odsouzení a první potupy; křesťanská paměť však chce uchovat a reprodukovat všechny podrobnosti příběhu. Nestačí připomínat jen kříž, neboť drama na hoře Kalvárii mělo několik dějství. Je proto třeba předvést, kde se všechny jednotlivé obrazy odehrály. Ne že by se věřící chovali jako děti, které nechtějí ve známé pohádce vynechat žádný detail, ale každý prvek a událost, z nichž se Ježíšův příběh skládá, nejen dodává barvitosti, ale má v křesťanské doktríně svůj význam. Je to určitá skutečnost, ale také určitá pravda.

Takový je charakter paměti skupin obecně. Podrží jen takové události, které jsou současně ponaučením. Sám způsob, jakým události rozkládá, odpovídá potřebě ukázat, že každá z nich má význam, který jí přesahuje, a v celém příběhu i své logické místo, že události na sebe navazují a že spojením všech těchto významů dostáváme smysl celé události, jež zahrnuje i všechny ostatní. Vyprávění tak působí jako logika. Např. francouzskou revoluci, chápanou jako předmět kultu, lze rozložit na jednotlivé dny, 14. červenec, noc 4. srpna atd., přičemž každý z nich vyjadřuje určitou pravdu, určitý článek revoluční doktríny. Podobně si umíme představit, že se kněz během náboženského obřadu, při němž se věřící shromáždí u Kalvárie, obrací ke každému kameni, oltáři a kapli, které připomínají jednotlivé fáze Ježíšova utrpení, a každá připomenutá událost se pro něj stává námětem k výkladu doktríny, již na této události demonstroval. Je pravda, že křesťanské učení je příběhem, ale viditelné události jsou symboly neviditelných pravd.

Lze se tedy divit, že po velmi dlouhém období mohla přetrvávat různá umístění téže události? V křesťanském společenství existovaly odlišné skupiny, z nichž každá vycházela ze svých tradic a svých textů. Křesťané, židokřesťané nedávno obrácení na víru, pohané, Řekové i Římané. Jedinec se nepadno vyrovnává s tím, že táž událost se stala na dvou různých místech, alespoň pokud

jde o události, jichž byl sám svědkem. Vzpomínky vycházející z jeho vlastní zkušenosti tvoří jeden pevně propojený systém. Jestliže patří současně do dvou skupin, které se neshodují v tom, kde se určitá událost, již on sám neviděl, odehrála, octne se ve stejném stavu nerozhodnosti jako společenství složené ze skupin, jež si do něj přinesly různé tradice a vzpomínky, vážící se k téže události. Připomněli jsme chybu v latinské Bibli — *ad Caipham in praetorium*. Řekové latinskou Bibli neznali a vycházeli možná ze starších místních tradic. Tolik co se týče prétoria. Pokud jde o poslední večeři, stačí číst evangelia. Synoptická evangelia ji situují do jednoho domu ve městě, naproti tomu Evangelim podle Jana neudává místo žádné — v textu však nic nebrání tomu umístit ji někam, kde se Ježíš často zdržoval, např. na Olivovou horu. Ostatně je možné, že mnoho křesťanů dlouho nevěřilo, že Sijón byl horním městem (což odporovalo židovské tradici). Společenství se musí často vyrovnat s protiklady, které do něj vnesly různé skupiny, jestliže se žádná z těchto skupin neprosadí nebo jestliže samo společenství nemělo jiný a pádný důvod tuto otázku rozhodnout. A to tím spíš, je-li spojena s rituály, na nichž tyto skupiny lpějí.

Obraz, který si křesťané o svatých místech udělali na základě toho, co na posvátných místech viděli, nemohl v každé době plně odpovídat změnám, k nimž došlo v nauce a víře. Kolektivní paměť sice přebudovává své vzpomínky tak, aby se shodovaly se současnými myšlenkami a zájmy. Naráží však také na odpor — materiální stopy, psané texty, jakož i na nové formy rituálů a institucí. V Palestině, a zejména Jeruzalémě, byly kostely a kaple, jež měly připomínat místa nejdůležitějších křesťanských událostí, vystavěny v relativně krátké době. Obřady se přizpůsobily těmto místům a k nim se přidaly různé kultovní detaily a pobožnosti. To vše mělo tendenci setrvávat beze změny, zatímco křesťanské představy se vyvíjely.

Po prvních stavbách Heleniných a Konstantinových, betlémském kostele, po Anastasis a Martyrionu za Konstantina staví na místě dnešního večeřadla biskup Maxim kolem roku 340 baziliku zasvěcenou apoštolům, zvanou Svatý Sijón. Jeden vážený občan z Eutheropolis jménem Pavel dal postavit v roce 352 v údolí Cedron kapli sv. Jakuba Menšího. Po Juliánově smrti (363) byl na

vznikla jejich nejslavnější škola. V Jeruzalémě se pozvolna prosazovalo od zákona oddělené ortodoxní křesťanství.

Přenesme se nyní daleko z Palestiny a z Asie do křesťanských kruhů v Římě, které se významně podílely na vypracování křesťanských dogmat a legendy. Duchesne říká: „Lze se domýšlet, že některé knihy Nového zákona, např. Evangelium podle Marka i podle Lukáše, Skutky apoštolů, První list Petrův a List Židům vyšly z prostředí Říma před nebo po dobytí Jeruzaléma a že soubor listů svatého Pavla vznikl právě zde.“ (Tamtéž, str. 219.) Duchesne dodává, že v těchto dávných dobách „muselo mít křesťanské společenství v Římě mezi svými členy nejednoho očitého svědka“.

Gaston Boissier, který studoval malby v římských katakombách, si povšiml, že první křesťané v Římě ztvárňovali výjevy ze Starého i Nového zákona, Krista a mudrce, Lazarovo vzkříšení, uzdravení ochrnutého, rozmnožení chlebů atd. Ale vystříhali se bolestivých výjevů Ježíšova utrpení. „Obávali se snad, že zobrazením potupné Ježíšovy smrti budou šokovat slabé ve víře, vzbudí posměch nebo urazí svého Boha? Jisté je, že nikdy nezobrazovali scény, které se odehrály mezi Pilátovým odsouzením a Ježíšovým vzkříšením... Naproti tomu středověcí umělci se těchto témat chápali s chutí... a nešetřili výjevy bičování nebo ukřižování.“ (*Promenades archéologiques, Rome et Pompéi* — Archeologické procházky, Řím a Pompeje, str. 129.)¹¹

Renan soudí, že to lze vysvětlit ovlivněním gnosticizmem. „Život Ježíšův, tak jak jej zobrazují staré křesťanské malby, přesně odpovídá tomu, jak si jeho život představovali stoupenci gnosticizmu a doketismu, tzn. že v nich nefigurovalo Ježíšovo utrpení. Od vstupu Ježíše do prétořie až do vzkříšení jsou všechny detaily potlačeny. Tak se odstraňovala potupa kříže. V té době ukazují

¹¹ Renan o tom říká: «Stáří maleb v katakombách se obvykle přehánělo. Většinou pocházejí ze 4. století, malá část ze 3. století.» Je zobrazena tabule, zázrak rozmnožení chlebů, tajemné ryby, rybářské výjevy, symbolika poslední večeře. Nejdříve šlo o čistě dekorativní motivy, pak se k nim přidávaly symboly křesťanství a malovaly se jednoduché výjevy z Bible: Jonáš, Daniel, Noe a jeho holubice, Mojžíš dává vytrysknout vodě ze skály, Orfeus a zejména Dobrý pastýř, jedna z nejčastějších předloh pohanského umění.

křesťanského Boha na kříži jen pohané, aby ho zesměšlili. Křesťanské umění se zrodilo jako heretické. Vybírá si náměty většinou ze zakazovaných knih (apokryfů, vzniklých víceméně pod vlivem gnosticizmu).“

Do Říma přišel gnosticizmus z Alexandrie. Renan píše: „Církevní otcové chtějí, aby veškeré toto jedovaté bylí nacházelo svou podstatu v samaritánských sektách vycházejících z Šimona Koutelníka ze Samaří.“ Toto jsou podle Duchesneho některé základní myšlenky společné všem gnostikům: 1. Bůh stvořitel a tvůrce Starého zákona není opravdovým Bohem. Nekonečné vzdálenosti jej dělí od Boha otce, nejvyšší podstaty všeho bytí. 2. Dokud se neobjevil Ježíš Kristus, který pochází z opravdového Boha, Bůh Starého zákona ani svět skutečného Boha neznali... 5. Protože vtělení nemůže vést ke spolehlivému spojení božstva s mrzkou hmotou, vysvětluje se evangelijní příběh morálním spojením božského eónu (emanace) a konkrétní postavy Ježíše čili evolucí pouze zdánlivého lidství. 6. Tudíž neexistovalo skutečné utrpení ani vzkříšení Krista.“ — Krátce, „protože gnostici potřebovali někoho, na něhož by naložili odpovědnost za přírodu a zákon, pověřili tím Boha Izraele. Evangelium, kde se podle jejich soudu ozýval zcela odlišný tón, považovali za projev nejvyšší dobroty a absolutní dokonalosti.“ (*Histoire ancienne de l'Eglise*, I, str. 174.)

Předpokládejme, že by tehdy tyto názory v křesťanství, zejména v římské křesťanské církvi, převládly. To by se pak nikdo v Jeruzalémě nesnažil připomínat Ježíšovo utrpení, jeho smrt a vzkříšení, protože toto vše by bylo jen zdáním, hrou vnímatelných obrazů, bez hlubokého a nadpřirozeného významu. Nepovažovalo by se za nutné v křesťanské paměti zakotvit místa, kde se tyto zdánlivé výjevy odehrály. Toto učení vzniklo v Egyptě. Pak by možná kult svatých míst v Palestině neexistoval.

Konstantin však přijal křest. V roce 325 se v Níkaji sešel koncil a formuloval slavné vyznání víry. „Věříme v jediného Boha... a jediného Pána, Ježíše Krista..., který pro spásu nás, lidí, sestoupil, vtělil se, stal se člověkem, trpěl, třetího dne byl vzkříšen, vystoupil na nebesa a bude soudit živé a mrtvé.“

se a padli na kolena. Co věděli o postupných obléháních města, po nichž nezůstal kámen na kameni, o jeho opakovaném opětém budování, o změnách ve vedení ulic, umístění a vzhledu domů a čtvrtí? Určitě velice málo. Můžeme se dočíst, že když vstoupili do Omarovy mešity, měli za to, že jsou v bývalém Šalomounově chrámu.

Konečně, křesťanství se vítězně ujímalo Svaté země a po právu se sem vracelo jako se vrací potomci šlechtického či královského rodu na své bývalé hrady a statky, odkud byli jejich předkové kdysi vyhnáni a jež jim byly zabaveny. S ním se tam musely vrátit i všechny jeho vzpomínky. Jak však umístit vzpomínku tam, kde se všechno změnilo, kde nezůstala žádná stopa ani orientační bod? Kdyby byli nově příchozí křesťané zůstali u toho, co jim tehdy mohli říci křesťané, kteří v Jeruzalémě bydleli a žili celý život, byli by se jen dozvěděli, že budovy, jež mají připomínat některé události z evangelíí a jejichž tradice už dávno nebyla živá, jsou zčásti zničeny a to, co z nich zbývá, je beztvaré, má pochybný význam a nejistý původ.

Křížáky však nemohly zastavit a odradit starosti tohoto druhu. Měli za sebou autoritu obrovského společenství. Určitým způsobem za sebou cítili tlak nespočetných generací. A proto neváhali ujmout se po svém oslavení svatých míst, či spíše jejich rekonstrukce, s níž započali křesťané ve 4. a 5. století.

Pokud jde o křesťanské památky, vycházeli samozřejmě, pokud to šlo, z dochovaných tradic nebo z tradic vztahujících se k evangelijním událostem, které byly živé ještě v dobách Konstantinových. Na řadě míst můžeme konstatovat, že kostel vystavěný křížáky se nachází na místě, kde dříve, někdy velice dávno, stála jiná náboženskému kultu zasvěcená budova, že jde o rekonstrukci či rozšíření napolo rozbořené stavby a že na ně byl použit kámen a materiál přímo ze zbořeníštně nebo z okolních domů. Někdy se snažili zachovat plán, dispozici bývalé svatyně. Např. večeřadlo: roku 1130 zde vybudovali dvojpodlažní stavbu, Sijónský či Mariin kostel; do horní místnosti umístili poslední večeři a do dolního podlaží se třemi apsidami situovali Mariinu smrt, Ježíšovo zjevení „v Galileji“ a umývání nohou.

Nespokojili se však jen s přebudováním ruin. Zavedli nová místa, nepochybně na základě evangelíí, ale také apokryfních spisů a legend, které už nějaký čas kolovaly mezi křesťany, a také na základě určitých vnuknutí. Postupovali velice sebejistě, jako kdyby byli legitimními držiteli tradice, kterou jeruzalémští křesťané zapomněli nebo neznali, jako kdyby je tato zem a tyto kameny poznávaly, jako kdyby se stačilo jen sklonit, aby zaslechli hlasy, které se odmítely buď proto, že se obracely pouze k záměrně hluchým uším, nebo že jim Bůh dovolil promluvit až ve stanovenou dobu.

Pokud jde o křesťany, kteří žili v Jeruzalémě před příchodem křížáků, vše nasvědčuje tomu, že tak velkolepému hnutí nemohli nepodlehout. Jistě velice rychle zapomněli, jak dlouho žili uzavření do sebe, na bídu a nepevnost svých místních tradic a sdíleli všeobecné nadšení, a to tím spíše, že svatá místa, která znali, sice změnila svou tvář, ale upravená a zušlechtěná stála v novém obraze, který město skýtal, na správném místě.

Víme s určitostí, že ve 12. století se hodně stavělo jak v Jeruzalémě, tak jinde — v Judsku a v Palestině. „Řeholníci — benediktýni a augustiniáni —, členové velkých rytířských řádů, preláti, knížata i bohaté soukromé osoby, všichni se horlivě snažili zahalit Jeruzalém bílým moustiérským pláštěm.“ (Vincenc.)

Pak 2. října 1187 dobyl Jeruzalém Saladin. Všichni křesťané měli město opustit, zajatí i vykopení. Ale mnoho domorodých křesťanů smělo v Jeruzalémě zůstat — vedle válečného výkupného museli zaplatit i daň z hlavy. Čtyřem kněžím bylo povoleno spravovat svatyni a po uzavření příměří v roce 1192 byly obnoveny poutě do Jeruzaléma.

Turecká okupace začíná roku 1517. Jsou vystavěny hradby v jejich dnešním půdorysu, přičemž večeřadlo zůstává za hradbami. Materiál na stavbu hradeb pocházel většinou z okolních zbořených budov a bývalých křesťanských kostelů. Süleyman prý dal zabít architekta, protože za hradbami nechal i horu Sijón. S koncem vlády sultána se uzavírá i éra staveb, a to až do 19. století. V 16. století tedy definitivně končí historie nového Jeruzaléma.

se přimyká k místům. Existují *místa* paměti, protože již nejsou *prostředí* paměti. Připomeňme nenapravitelnou devastaci, kterou byl zánik venkovského rolnického světa, oné *pospolitosti* paměti, jež se stala nejpřitažlivějším historickým tématem právě tehdy, kdy vrcholila průmyslová revoluce. Tento zásadní průlom naší paměti je jen jedním příkladem z mnoha. Celý svět přijal nový trend, v důsledku dobře známých jevů – globalizace světa, demokratizace, zmasovění, medializace. Na okraji tohoto světa vstoupily do dějinnosti puzeny nezávislostí osamostatněné národy, společnosti probuzené koloniálním násilím z jejich etnologického spánku. A v témže hnutí vnitřní dekolonizace i všechna etnika, skupiny, rodiny, které mají silnou paměť a slabý historický potenciál. Nadchází konec společností paměti, konec všech společenství, která zajišťovala zachovávání a předávání hodnot, církve či školy, rodiny či státu. Konec ideologií paměti, např. těch, které zajišťovaly pravidelný přechod od minulosti k budoucnosti nebo ukazovaly, co bylo třeba uchovat z minulosti pro přípravu budoucnosti. Ať již jde o reakci, pokrok či dokonce revoluci. Ba ještě něco: samotný modus historického vnímání se – za přispění médií – neuvěřitelně rozšířil a paměť obrácenou do dědictví vlastní intimity nahradila pomíjivost aktuálnosti.

Zrychlení: tento fenomén nás brutálně probouzí k uvědomění propastné vzdálenosti mezi skutečnou pamětí, společenskou a nedotčenou, pamětí, jejíž model představovaly společnosti nazývané primitivní či archaické a jejíž tajemství si odnesly – a dějinami, které jsou tím, co z minulosti dělají naše společnosti, odsouzené k zapomnění, neboť unášené ve víru změny. Vzdálenosti mezi pamětí celistvou, diktátorskou a neuvědomělou, pamětí organizující, všemocnou, spontánně aktualizující, pamětí bez minulosti, pamětí, jež věčně předává svůj odkaz, umísťuje dávnověk předků do nerozlišeného času hrdinů, prvopočátků a mýtu – a pamětí naší, která je pouhou historií, stopou a klasifikací. Propastná vzdálenost, která se ještě prohlubovala s tím, jak si lidé prosazovali – a to stále výrazněji od nástupu moderního věku – právo, možnost, ba povinnost změny. Vzdálenost, která dnes dostoupila ke své nejzazší mezi.

Toto vytržení paměti, dobyté a vykořeněné dějinami, působí jako zjevení: přetržení pradávného pouta identity, konec toho, co bylo pro nás samozřejmostí – totožnosti dějin a paměti. Fakt, že ve francouzštině je pouze jediný výraz pro označení minulosti, která se udála, a intelektuální operace, jež tuto minulost činí srozumitelnou (což Němci odlišují slovy *Geschichte* a *Historie*, v češtině do určité míry odpovídá výrazům *dějiny* a *historie*¹), tento často připomínaný jazykový deficit, vyjevuje náhle svou hlubokou pravdu: pohyb či hnutí, jež nás unáší, je téže povahy jako pohyb, který nám jej představuje. Pokud bychom ještě žili svou pamětí, nepotřebovali bychom jí zasvěcovat místa. Nebylo by míst, neboť by nebylo paměti unášené dějinami. Každé gesto, nejběžnější pohyb, by pro nás byly rituálním opakováním toho, co se dalo vždy, od nepaměti, v nerozlišené jednotě aktu a jeho smyslu. V momentě, kdy se objevuje stopa, vzdálenost, zprostředkování, již nejsme ve skutečné paměti, nýbrž v dějinách. Vzpomeňme na Židy, kteří věrně lpějí na každodenním rituálu tradice. Jako „národ paměti“ nepotřebovali historii, a to až do okamžiku, kdy se otevřeli modernímu světu – spolu s tím vznikla potřeba historiků.

Paměť, historie – uvědomujeme si, co vše je rozděluje. Paměť je život, jejím nositelem je živá pospolitost, a proto se stále vyvíjí, je otevřená dialektice vzpomínky a amnésie, neuvědomující si deformující proměny, jimiž prochází; je bezbranná vůči jakémukoli požití, zneužití a manipulacím, prochází dlouhými obdobími latentce a náhlého oživení. Historie je rekonstrukce – vždy problematická a neúplná – toho, co již není. Paměť je vždy aktuální, pouto prožívané ve věčné přítomnosti; Historie je představením či zobrazením minulosti. Paměť je citová a magická, přijímá pouze ty prvky, jež jí vyhovují. Živí se matnými, zobecňujícími, všeobjímajícími nebo pomíjivými, prchavými, nediferencovanými vzpomínkami; určitými nebo symbolickými, je otevřená všem přenosům, filtrům, cenzurě a projekcím. Historie, protože je operací intelektuální a světskou, vyžaduje analýzu, kritický diskurs. Paměť ukládá vzpomínku do posvátného prostoru, historie ji odtud vypuzuje, vždy proměňuje vše v prózu. Paměť vzchází z určitého společenství, jež stmeluje, jinými slovy – slovy *Halbwachse* – je tolik

¹ Pozn. př.

V určité chvíli se zdálo, že jedna tradice paměti našla – skrze historii a ve společenství s národem – krystalickou formu v syntéze Třetí republiky (vzpomeňme celou škálu děl s širokým chronologickým záběrem, počínaje *Dopisy k dějinám Francie* od Augustina Thierryho, 1827, po *Upřímnou historii francouzského národa* od Charlese Seignobose, 1933). Historie, paměť a národ tehdy tvořily více než propojený přirozený celek: komplementární jednotu, symbiózu ve všech rovinách, vědecké i pedagogické, teoretické i praktické. Národní definice minulosti se mocně dožadovala ospravedlnění osvětlením minulosti. Přítomnost poznamenaná a znejistělá revolučním traumatem volala po celkovém přehodnocení monarchické minulosti; znejistělá i porážkou z roku 1870, která ještě naléhavěji vyzývala – tváří v tvář německé vědě i německému učiteli, skutečnému vítězi u Sadové – k formování dokumentární vědy a institucionalizaci tradování paměti prostřednictvím školy. Nic se nevyrovná patosu odpovědnosti historika, napůl kněze, napůl vojáka, před národem: takový patos se mohutně ozývá např. v úvodníku prvního čísla *Revue historique* (1876), v němž Gabriel Monod mohl oprávněně vidět „kolektivní, metodický vědecký výzkum, jenž pomalu postupuje vpřed“, kterak pracuje „tajně a jistě ku slávě vlasti i lidského pokolení“. Při četbě takového a stovky podobných textů si musíme klást otázku, jak se mohla prosadit myšlenka, že pozitivistická historie není kumulativní. V perspektivě národního formování jsou politika, vojenství, biografie a diplomacie pilíři kontinuity. Porážka u Azincourtu či Ravaignacova vražda, „den zklamání“ (11. 11. 1630) nebo jedna z dodatečných klauzulí westfálské mírové smlouvy jsou plody důkladného propočtu. Učená analýza přidává nebo odnímá jeden prvek národnímu kapitálu. Tento prostor paměti je jednotný: mezi naší řecko-římskou kolébkou a koloniálním impériem Třetí republiky není většího rozdílu než mezi vznešenou učeností, která anektuje k národnímu dědictví nová teritoria, a školní učebnicí, která prosadí její vulgátu. Svatá historie, protože svatý národ. Naše paměť zůstala v posvátném prostoru skrze národ.

Porozumět tomu, proč bylo toto pouto rozrušeno pod tíhou nové desakralizační vlny, by znamenalo ukázat, jak byla v krizových třicátých letech dvojice stát – národ postupně nahrazována

dvojicí stát – společnost. A jak se v témže okamžiku a z týchž důvodů historie, která byla tradicí paměti – výrazně především ve Francii – proměnila ve vědu společnosti o sobě samé. Takto mohla jistě vytvářet podmínky pro detailní zkoumání určitých zvláštních pamětí, dokonce se proměnit v laboratoř mentálního ustrojení minulých věků. Ovšem tím, že se odpoutala od identifikace s národem, přestala být obývána subjektem a zároveň ztratila své pedagogické poslání, jež ji předurčovalo k předávání hodnot. Krize školy je toho důkazem. Národ již není jednotným rámcem, jenž sjednocoval vědomí kolektivity. Již není zpochybňována jeho definice, mír, prosperita a omezení její síly vykonaly zbytek díla. Jediné, co ji ohrožuje, je absence hrozeb samotných. S příchodem společnosti, která zaujala místo národa, bylo ospravedlňování minulosti, tedy historií, nahrazeno ospravedlňováním budoucností. Minulost bylo možné pouze poznat a uctívat a národu sloužit: budoucnost je třeba připravovat. Tyto tři pojmy se osamostatnily. Národ již není zápasem, ale daností. Historie se stala společenskou vědou a paměť čistě soukromým jevem. Národ – paměť byl poslední podobou historie – paměti.

Pátrání po místech paměti se nachází na křižovatce dvou proudů, jež dnes ve Francii spoluurčují jeho místo a smysl: na jedné straně proud čistě historiografický, reflexe dějin, na straně druhé pak proud či hnutí ve vlastním slova smyslu historické. Čas míst paměti – toť právě onen okamžik, kdy se obrovský kapitál, který jsme prožívali v důvěrném poutu s pamětí, vytrácí, aby dál přetrvával pouze pod pohledem rekonstruované historie. Na jedné straně dochází k výraznému prohloubení historické práce, na druhé straně se ustavuje dědictví v pevné, konsolidované podobě. Vnitřní dynamika kritického principu, vyčerpání našeho politického a mentálního historického rámce, který je dosud natolik silný, aby nám nedovolil zůstat k tomu lhostejní, zároveň ovšem již natolik slabý, že se pouze občas vynoří v podobě svých nejmocnějších symbolů. Oba proudy se kombinují a oba – současně a se stejnou silou – nás přivádějí k základním nástrojům historické práce na jedné straně a symbolicky nejnabitějším předmětům či momentům naší paměti na straně druhé: k archivům stejně jako k trikoloru, knihovnám a muzeím jako k výročím, svátkům, Panteonu či

Ona druhá paměť je především paměťí archivující. Opírá se bezesbytku a cele o co nejpřesnější momenty stopy, o její co možná nejmateriálnější otisk, nejkonkrétnější záznam, nejviditelnější detail obrazu. Proces, který započal písmem, je dovršen v nejmateriálnějších záznamech magnetické pásky. Avšak čím méně je paměť prožívána z vnitřku, tím více potřebuje vnějších podpor a hmatatelných orientačních bodů existence, která již žije pouze skrze ně. Proto posedlost archivem, která je znamením doby a která usiluje o úplnou konzervaci veškeré přítomnosti a zároveň o celistvé uchování veškeré minulosti. Pocit rychlého a nenávratného mizení se snoubí s úzkostným hledáním přesného významu přítomnosti a nejistoty z budoucnosti a propůjčuje i té nejnepatrnější stopě a nejnepatrnějšímu svědectví hodnotu paměti-hodnosti. Tolik jsme litovali, že naši předchůdci zničili nebo že se v jejich době ztratilo to, co by nám umožnilo vědět, nyní se obáváme, abychom se nestali obětí téže výtky ze strany našich nástupců. Vzpomínka se cele proměnila v pečlivou rekonstrukci sebe sama. Současná paměť je paměťí zaznamenávající, která přenechává archivům, aby vzpomínaly místo ní, a vytváří nové a nové znaky, v nichž se ukládá, jako had svou kůži. Kdysi se sběratelé, učenci a benediktyňi věnovali hromadění dokumentů, stojíce na okraji společnosti, která postupovala vpřed bez nich, a dějin, které se psaly bez nich. Pak historie – paměť tento poklad vložila do samotného základu své učeného díla, aby mohla šířit jeho výsledky tisícerými sociálními kanály. Dnes, kdy se vědci odpoutali od kultu dokumentarismu, žije celá společnost kultem konzervování a archivování. To, čemu říkáme paměť, je de facto budování obrovitého materiálního skladu, v němž ukládáme to, nač si nemůžeme rozpomenout – bezedný inventář toho, na co bychom si mohli jednou potřebovat rozpomenout. „Papírová paměť,“ o níž hovořil Leibniz, se stala samostatnou institucí muzeí, knihoven, skladů, dokumentačních středisek, databank. Odborníci odhadují, že jen počet veřejných archivů se během několika desetiletí ztisícinásobil.

Žádné historické období nebylo tak posedlé fenoménem archivu. Nejde jen o množství archivů, které moderní společnost spontánně produkuje, nebo o technické reprodukční a konzervační

technologie, které má dnes k dispozici, jde o takřka pověřčivou bázeň a úctu, kterou chová ke *stopě*. Tak jak zaniká tradiční paměť, cítíme stále více povinnost pietně hromadit stopy, svědectví, dokumenty, obrazy, slova, viditelné znaky toho, co bylo, jako kdyby tento stále se rozšiřující spis měl sloužit jako důkaz před nějakým tribunálem dějin. Posvátno bylo vloženo do stopy, která je jeho negací. Nemůžeme vědět, na co si budeme muset jednou vzpomenout. Odtud pak naše zábrany, které nám zakazují ničit, a ukládat, abychom vše archivovali, nerozlišeně rozšiřovali pole paměti-hodností, hypertrofovali funkci paměti, spjatou s vědomím jejího vytrácení, a souběžně posilovali všechny instituce paměti. Statut a role odborníků se poněkud změnily: kdysi jim byla vytýkána posedlost konzervováním a přirozené produkovaní archivů. Dnes soukromé firmy a veřejné správní instituce přijímají archiváře s tím, aby vše střežili, zatímco odborníci se naučili, že základ jejich práce spočívá v umění řízené destrukce.

Proces materializace paměti se takto v rozmezí několika let neuvěřitelně rozšířil, rozmnožil, decentralizoval, demokratizoval. Před příchodem moderní doby bylo archivování výhradní doménou významných rodů, církve a státu. Kdo se dnes necítí povinen uchovat své vzpomínky, napsat Paměti? Netoliko bezvýznamní aktéři, nýbrž i jejich svědci, manželky či lékaři. A čím je svědectví banálnější, tím více se zdá být hodno toho, aby zobrazovalo průměrnou mentalitu. Likvidace paměti byla dovršena obecnou očitou k registraci. Během jediné generace se imaginární muzeum nezměrně obohatilo. Rok 1980, „Rok dědictví“, přinesl pozoruhodný příklad, neboť významově posunul pojem dědictví až ke hranicím neurčitosti. O deset let dříve, v roce 1970, slovník Larousse ještě úzce vymezoval: „*patrimoine*² znamená dědictví po otci či matce“. Encyklopedie Le Petit Robert z roku 1979 již definuje takto: „jmění předávané předky, kulturní dědictví nějaké země“. Z velmi omezeného pojetí historických památek jsme učinili prudký skok – společně s konvencí o kulturním dědictví v roce 1972 – k pojetí, které by mohlo teoreticky být všeobsažné.

² Výraz *patrimoine* původně označoval dědictví po otci či matce, dědičné jmění. Dnes se běžně užívá v širším přeneseném smyslu. (Pozn. př.)

centra individuálních identit jsou jako dvě tváře téhož zlomu, počátek procesu, který dnes vrcholí. A nevděčíme právě Freudovi a Proustovi za dvě intimní a přesto univerzální místa paměti, kterými jsou prvotní scéna a slavná „madeleine“? Proměna paměti představuje zásadní posun: od historického k psychologickému, od sociálního k individuálnímu, od předávání k subjektivnímu, od opakování k rozpomínání. Posun, který značí nový řád paměti, jež je napříště soukromou záležitostí. Úplná psychologizace paměti, které jsme dnes svědky, zásadním způsobem proměnila strukturu identity já, mechanismy paměti a vztahu k minulosti.

Neboť příkaz paměti vpsledku tíží – naléhavě, leč zároveň nerozlišeně – jednotlivce a pouze jeho. A pouze na něm a na jeho vztahu k minulosti spočívá břímě zpřítomnění minulosti. Atomizace obecné paměti a její proměna v soukromou paměť propůjčuje zákonu vzpomínání velkou sílu vnitřního nutkání. Každému ukládá povinnost rozpomínat se, nutnost znovuzrození sounáležitosti se stává principem a tajemstvím identity. Tato sounáležitost jej celého pohlcuje. Když paměť již není všudypřítomná, nebyla by přítomna vůbec nikde, pokud by se jí nerozhodlo – samo – ujmout individuální vědomí. Čím méně je paměť životem kolektivním, tím více potřebuje jednotlivce, kteří se sami stávají lidmi – paměť. Korsičanům například jako by vnitřní hlas říkal: „Musíš být Korsičanem!“ A Bretoncům: „Musíš být Bretoncem!“ Chceme-li si uvědomit sílu a naléhavost tohoto příkazu, možná bychom se mohli obrátit k Židům, kteří se dnes v tak hojném počtu pokoušejí rozpomínat. V této tradici, jejíž jedinou historií je její paměť, být Židem znamená rozpomenout se na to, že jím jsme, ale jestliže je tato vzpomínka zvnitřněna, ponenáhlu vás upomíná celého. Paměť čeho? Možná paměť paměti. Psychologizace paměti vnesla do vědomí každého člověka pocit, že jeho spása vpsledku závisí na vyrovnání nesplatitelného dluhu.

Paměť – archiv, paměť – úkol. Abychom doplnili tento obraz proměny, je třeba třetího a posledního členu této trojice, paměť – oddělení.

Náš vztah k minulosti, přinejmenším tak jak se vyjevuje skrze nejvýznamnější historická díla, je něco docela jiného než to, co očekáváme od paměti. Nikoli retrospektivní kontinuita, nýbrž de-

monstrace diskontinuity. Pro historii – paměť správně chápat minulost znamenalo vycházet z toho, že minulost se skutečně neudála. Neboť mohla být rozpomínáním vzkříšena. Přítomnost, která se svým způsobem stávala minulostí, minulostí znovu oživenou, aktualizovanou, zpřítomňovanou tímto poutem a tímto zakotvením. Abychom měli pocit minulosti, bylo jistě třeba určitého předělu mezi přítomností a minulostí, nutně se muselo objevit „před“ a „potom“. Spíše než o oddělení vnímané jako radikální předěl, šlo o interval ve filiaci, jež bylo nutno upravit. Obě velká témata srozumitelnosti historie, pokrok a úpadek, byla – přinejmenším od moderní doby – projevem právě tohoto kultu kontinuity, jistoty, že víme, čemu a komu jsme měli být vděční za to, že jsme tím, čím jsme. Myšlenka „původu“ je sice již profánním prvkem mytologického vyprávění, přesto ale v podmínkách globální sekularizace dodávala společnosti její smysl a naplňovala její potřebu po posvátnu. Čím vznešenější původ, tím vznešenější jsme byli i my. Neboť skrze minulost jsme velebili sebe. Právě tento vztah byl rozbit. Podobně jako se budoucnost viditelná, předvídatelná, manipulovatelná, budoucnost jako projektovaná přítomnost, stala neviditelnou, nepředvídatelnou, neopanovatelnou, jsme se analogicky dostali od pojetí viditelné minulosti k pojetí neviditelné minulosti. Od minulosti, prožívané jako od nás neoddělené, k minulosti, kterou vnímáme jako zlom. Od historie, která se hledala v kontinuu paměti, k paměti, jež se promítá do diskontinuity historie. Nebudeme již mluvit o „původu“, nýbrž o „narození“. Minulost se nám dává jako cosi radikálně odlišného, je oním světem, od něhož jsme navždy odříznuti. Naše paměť vyjevuje pravdu o sobě tím, že objevuje právě onen předěl.

Neboť si nepředstavujme, že vědomí diskontinuity se uspokojí s neurčitostí temnoty bez obrysů. Je paradoxní, že vzdálenost volá po sblížení, které ji zpřítomňuje a obdařuje tepem života. Nikdy jsme netoužili tak intenzivně, všemi smysly, abychom cítili váhu půdy na holinách, ruku Dábla z konce prvního milénia a pach měst 18. století. Ovšem nechat se očarovat iluzí minulosti lze jediné v podmínkách diskontinuity. Veškerá dynamičnost našeho vztahu k minulosti je dána napětím mezi námi a nedostupnou, zrušenou minulostí. Jde o představení, reprezentaci ve vlastním

S tímž rodinným nábytkem, ovšem pod jiným světlem. Před stejnou dílnou, ale pro jiné dílo. Historiografie nutně vstoupila do svého epistemologického věku, éra identity je definitivně uzavřena, paměť nezvratně polapena hysterií – historik již není člověkem–pamětí, nýbrž sám je již místem paměti.

III. MÍSTA PAMĚTI, JINÁ HISTORIE

Místa paměti náleží dvěma řádům – v tom tkví jejich hodnota a zároveň složitost – jsou jednoduchá i nejednoznačná, přirozená i umělá, bezprostředně se nabízející smyslové zkušenosti a přitom vycházející z abstraktní kostrukce.

Místa jsou ve trojím smyslu, materiálním, symbolickém i funkčním, kritéria se ovšem uplatňují v různé míře. I místo zjevně čistě materiální, jako např. archiv, může být místem paměti pouze tehdy, když je představivost obdaří symbolickou auroou. I místo čistě funkční, jako učebnice, závěť, spolek veteránů, se stává místem paměti, jen je-li součástí nějakého rituálu. Dokonce i minuta mlčení, která se zdá nejextrémnějším příkladem symbolického významu, je zároveň cosi jako hmotný fragment časové jednotky a pravidelně slouží k soustředěnému připomenutí. Všechny tři aspekty jsou vždy přítomny současně. Např. tak abstraktní místo paměti jako pojem generace: je materiální svým demografickým obsahem; funkční hypoteticky, neboť zajišťuje krystalizaci vzpomínky a současně její přenos; symbolická *ex definitione*, protože určitou událostí či zkušeností, prožitou několika jednotlivci, charakterizuje většinu, která stála stranou.

Místa paměti jsou výsledkem napětí paměti a historie, součinností obou faktorů, která způsobuje to, že jeden určuje druhý. Na počátku musí být vůle k paměti. Pokud bychom se zřekli tohoto základního principu, snadno bychom dospěli od úzké definice, těhotné nejvíce možnostmi, k definici možné, ovšem volné, otevřené pro každý předmět potenciálně hodný vzpomínky. Trochu jako klasická pravidla někdejší historické kritiky, která moudře rozlišo-

vala „přímé zdroje“, tj. zdroje, které společnost vědomě vytváří, aby byly reprodukovány jako takové – zákon, umělecké dílo – a nerozlišenou masu „nepřímých zdrojů“, tj. všechna svědectví, která společnost zanechala, aniž by tušila, že se k nim jednou obrátí historici. Jestliže tato vůle k paměti chybí, místa paměti se stávají místy dějin.

Naproti tomu je jisté, že pokud by nepůsobil čas, dějiny, změna, museli bychom se spokojit s pouhou historií memoriálů. Tedy skutečně místa, ovšem místa smíšená, hybridní a mutantní, důvěrně spjatá se životem a smrtí, časem a věčností, ve spirále kolektivního a individuálního, prozaična a posvátna, nehybného a pohyblivého. Moebiovy kruhy ovinuté kolem sebe. Neboť je-li skutečností, že smyslem existence místa paměti je zastavit čas, zahradit cestu zapomínání, znehybnit určitý stav věcí, učinit smrt nesmrtelnou, zhmotnit nehmotné za účelem – zlato je jedinou pamětí peněz – vložení maxima smyslu do minima znaků, je zároveň jisté, že místa paměti – a díky tomu jsou přitažlivá – žijí pouze z toho, že jsou schopna proměny, v nepřetržitém sledu sémantických přesunů a v nepředvídatelném rozrůstání jejich přediva.

Dva příklady ze zcela odlišných oblastí. Revoluční kalendář: je místem paměti, neboť jako kalendář měl poskytnout *a priori* rámec veškeré možné paměti, a protože byl revoluční a svou rétorikou a symbolikou vyjadřoval úmysl „otevřít novou knihu historii“, jak ctižádostivě tvrdil její hlavní organizátor, a „navrátit Francouze zcela k sobě samým“, jak se vyjádřil jiný komentátor. A tedy zastavit uprostřed probíhající revoluce dějiny a budoucnost označit dny, staletími a roky, symbolikou revoluční epeje. Již tyto vlastnosti činí z revolučního kalendáře místo paměti, ovšem rozhodující je, podle našeho názoru, že se nestal tím, co si jeho zakladatelé přáli. Kdybychom totiž ještě dnes žili podle jeho rytmu, byl by nám natolik blízký – jako gregoriánský kalendář – že by pro nás nemohl být místem paměti. Byl by splynul s naší „krajinou paměti“ a sloužil by jako východisko pro všechna místa paměti. Nicméně selhání kalendáře nebylo úplné: vycházejí z něj klíčová data a události, které s ním vždy zůstanou spojeny – Vendémiaire, Thermidor, Brumaire. A motivy místa paměti se vrací k sobě, stá-

riografickou tradici, která bude trvat několik století. Další mezník nastal v šestnáctém století v době náboženských válek, kdy se ustavila škola „dokonalé historie“ (*Histoire parfaite*), která rozbila legendu o trójských kořenech monarchie a obnovila mýtus galských kořenů: emblematickým příkladem nové tradice je dílo, modernistické samotným titulem, Etienna Pasquiera (1599) *Zkoumání Francie (Les Recherches de la France)*. Moderní koncepci historie prosazuje historiografie konce období restaurace. U jejího zrodu byly *Les lettres sur l'histoire de France* Augustina Thierryho (1820). Definitivní podoba (vydání v jednom svazku v roce 1827) *Dopisů* se časově kryje (s rozdílem několika měsíců) s prvním skutečným dílem budoucí hvězdy, *Přehledem moderní historie (Précis d'histoire moderne)* od Micheleta, jakož i počátky Guizotových přednášek o „historii civilizace Evropy a Francie“. Konečně pozitivistické národní dějiny, jejichž manifestem je *Revue historique* (1876) a pomníkem sedmadvacetisvazkové Lavissovy *Dějiny Francie (Histoire de France)*. Totéž se týká Paměti, jež by se – již svým názvem – mohly jevit jako místo paměti. Stejně tak autobiografie či intimní deníky. *Paměti ze záhrobí (Mémoire d'outre-tombe)*, *Život Henryho Brularda (Vie de Henry Brulard)* nebo *Amielův deník (Journal d'Amiel)*. Jsou-li místy paměti, není tomu tak proto, že jsou lepšími či většími díly, nýbrž proto, že pouhé cvičení paměti komplikují vznesením otázky po samotné paměti. Totéž lze říci o pamětech státníků. Od Sullyho k De Gaullovi, Richelieueovy *Závěti (Testament)*, přes *Mémorial de Sainte-Hélène* až k *Deníku (Journal)* Poincarého – všechny bez ohledu na svou hodnotu patří k žánru, který má své konstanty i specifika: předpokládá znalost ostatních pamětí, rozdvojení osobnosti pera a činu, identifikaci individuálního projevu s kolektivním a podřízením osobních, zvláštních zájmů zájmu státu – to vše jsou motivy, které nás nutí, abychom tyto počiny považovali v panoramatickém obraze národní paměti za místa.

A „velké události“? Místa paměti jsou pouze dvě kategorie událostí, přičemž míra jejich „velikosti“ pranic nerozhoduje. Patří sem události mnohdy nepřilíš významné, které jsou sotva registrované ve chvíli, kdy se dějí, jimž ovšem budoucnost retrospektivně přisoudí velikost a hodnotu prvopočátku, hodnotu historických zlomů. Dále pak události, při kterých se neděje nic

nebo téměř nic, jimž je však záhy propůjčen symbolický význam a které jsou samy sobě – již v momentě, kdy probíhají – jakousi anticipovanou vzpomínkou na sebe sama. Současná historie – s pomocí sdělovacích prostředků – je svědkem mnoha takových pokusů, pokusů předem odsouzených k nezdaru. Například volba Hugo Capeta, událost vcelku nevýrazná, které sled generací potomstva, jež skončí na oprátce, bude po tisíc let přisuzovat roli, kterou na počátku neměla. Nebo vagon v Rethondes, stisk ruky Montoira či De Gaullův průvod po Champs-Élysées. Zakládající událost nebo událost jako představení. V žádném případě tu však nelze mluvit o události samé. Pokud bychom ji chápali jako součást pojmu místa paměti, popřeli bychom jeho specifičnost – paměť se primyká k místům jako dějiny k událostem.

Nic nám však nebrání, abychom uvnitř tohoto pole promýšleli možné podoby a klasifikaci. Od nejpřirozenějších míst, které dává konkrétní zkušenost, jako hřbitovy, muzea a výročí, po místa, jež jsou plodem sofistikovaného intelektu; nejen již zmíněný pojem generace, genealogie, nýbrž i různá „dělení“, na nichž jsou založeny všechny koncepce francouzského prostoru, nebo „krajina jako obraz“, která je okamžitě srozumitelná, vzpomeneme-li především Corota nebo Cézannovu Sainte-Victoire. Pokud si všimáme materiálního aspektu míst, vynořují se místa v sestupném pořadí podle své síly. Připomeňme přenosné předměty, které rozhodně nepatří mezi nepodstatné – národ paměti a jeho desky Zákona jsou význačným příkladem; místopisy, jejichž veškerá hodnota tkví v přesné lokalizaci a zakořenění v zemi; všechna turistická místa, Národní knihovna, právě tak spojená s palácem Mazarin jako Národní archivy s palácem Subise; konečně i pamětihodná místa, která bychom ovšem neměli zaměňovat s architektonickými díly. Pamětihodná místa – sochy nebo pomníky mrtvých – jsou obdařena významem vycházejícím z jejich samotné existence, a ačkoli jejich místo není zdaleka nepodstatné, mohly by se nacházet i jinde, aniž by tím ztratily význam. Jinak je tomu s celky, které vystavěl čas a jež nabývají významu ve složitých vztazích mezi jejich jednotlivými prvky; zrcadla světa nebo určitého období jako katedrála v Chartres či palác ve Versailles. Jestliže si zvolíme funkční hledisko, objevíme spektrum míst, jednoznačně určených

kající historie – paměti a téměř současně se ztrácející paměti – fikce vyrůstá nový typ historie, který vděčí svému novému vztahu k minulosti, jiné minulosti, za svou sílu i legitimitu. Historie je naší náhražkovou představivostí. Obrození historického románu, móda osobních dokumentů, literární oživení historického dramatu, obliba ústního podání historie – lze je vysvětlovat jinak než jako nástupce zaručující fikce? Zájem o místa, v nichž se ukotvují, zhušťují a vyjadřují vyčerpané zdroje naší kolektivní paměti, je výrazem tohoto vědomí. Historie, hloubka doby vytržená své hloubce, pravdivý román jedné epochy bez skutečného románu. Paměť povýšená do samotného středu dějin: truchlení nad zesnulou literaturou.

Bernard Lepetit, historik, ředitel Centre de recherches historiques na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales v Paříži, se věnuje rekonstrukci postupu historického vývoje organizace prostoru ve Francii (*Chemins de terres et voies d'eau. Réseaux de transport et organisation de l'espace en France 1750-1840*, 1984; *La ville et l'innovation en Europe, 14^e-19^e siècle*, 1987). Zabývá se rovněž otázkou města, zejména s důrazem na interakci prostoru jako konstrukce a prostoru jako zkušenosti (*Temporalités urbaines*, 1993). Tato orientace, společně se zkoumáním historické epistemologie (*Les formes de l'expérience*), jej přivádí až k vypracování teoretických podmínek obnovené sémiologie města. Bernard Lepetit je od roku 1990 odpovědným redaktorem časopisu *Annales, Histoire, Sciences Sociales* (do roku 1994 *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*).

Čas měst

Bernard Lepetit

ČAS VĚCÍ, ČAS LIDÍ

Domy a pracovní prostory, veřejné budovy a síť ulic, způsob života a bydlení, technická organizace výroby a výměny, způsob zábavy a geografie míst pro trávení volného času ve městě mají z velké části svůj původ v minulosti a jejich vývoj probíhá nerovnoměrným tempem.

Ze skutečnosti, že prvky jednoho města jsou ve své současnosti různého věku, byly vyvozeny metodologické důsledky. Cestu otevřely studie genetické morfologie a daly tak vzniknout pravidlům transformace městských forem. Uliční síť přetrvává déle než parcelace. Životnost parcel závisí na jejich tvaru a rozměrech: nejlépe zůstanou většinou zachovány jen ty největší a nejmenší; všechny však přetrvávají déle než budovy na nich postavené. Volný prostor tak odolává času lépe než prostor zaplněný a nehmotné struktury přežívají stavby: na plánu města můžeme rozpoznat stopy starých antických nebo středověkých čtvrtí, polohu hradeb

(Aix, Grenoble, Montpellier...) přesto naprosto zřetelně vypovídají o opaku.

Tento nesnadný problém by možná mohla vyřešit typologie dynamických způsobů rozčlenění forem a využití města. Současně by umožnila odpovědět i na následující otázky. Jaké formy mohou být za jistých historických podmínek mnohonásobně využity a jaké ne? Existuje určité společenské využití města nebo jeho částí vyžadující jednotnou formu, zatímco jiná jsou schopna přizpůsobit se různému prostorovému uspořádání? Která spojení forma/uzívání jsou schopna průběžného přizpůsobování a která by vedla k prudkým změnám? Odpovědět právě na tyto otázky není jednoduché.

ČAS ZNAKŮ

Vzdálená komparatistika nám nabízí jinou možnost: vydejme se na první cestu. Spíše než charakteristické znaky místa nese centralita v Japonsku charakteristické znaky užívání, často silně ritualizovaného. Pro termín *sakariba* neexistuje odpovídající francouzský překlad a toto slovo bývá většinou překládáno jako „rušná čtvrť“. Jenomže *sakari* neznámá jenom „energii“ nebo „hojnost“: slovo se vztahuje i k ubíhajícímu času. *Sakariba* jsou efemérní urbanistické koncentrace, pro západ, kde centralita bývá spojována s místem, stejně nepochopitelné jako nomádská „srdce města“. Dalo by se říci, že *sakariba* zajišťuje migraci stále podoby lidského vztahu a činnosti v čase a prostoru. Proti materiálním formám, jež tradičně upřednostňuje evropská představa města, staví japonská mentalita tvárnost konkrétních forem a naopak trvalost forem nemateriálních, jako jsou dovednosti a zvyklosti. Na stejný rozdíl upozorňoval i Roland Barthes, když stavěl do protikladu hustě zalidněná centra západních měst a prázdné centrum Tokia, prázdné, protože obývané jen neviditelným císařem.

Tento krátký příklad bychom mohli převzít z městské sémiologie. Stejným směrem orientovala badatelé Françoise Choay ve svém stěžejním článku publikovaném v roce 1967. Píše v něm: Město můžeme považovat za systém neverbálních signifikantních prvků. Ten je v čistém stavu zřetelný v pomalu se vyvíjejících uza-

vřených společnostech (řecké město, středověké město). Městský systém signifikuje pouhým působením svých elementů, neuchyluje se k zástupným systémům verbálním nebo grafickým (jména ulic, znamení). V rychle se vyvíjejících společnostech je městský systém vzhledem k relativní rigiditě toho, co již bylo realizováno, naopak zčásti odsouzen k anachronismu, jeho možnost signifikovat je dokonce ohrožena. S výjimkou okrajů západních průmyslových společností (v degradovaných čtvrtích velkých měst, v „exotických“ kulturních oblastech) je město postiženo sémantickou redukcí. Text je datován, a to víc ve svém detailu než v celkové koncepci. Do krajnosti zjednodušuje otázku městské časovosti: v lineárním vývoji dává nahlédnout do historie úpadku.

Tím, že ponechává místo kompenzačním fenomenům nové sémantizace, vede však úvahy užitečnějším směrem. V důsledku domnělé ztráty čitelnosti se vyvíjejí zástupné systémy: číslování domů, tabulky s názvy ulic, dopravní značky. Změny jsou ještě hlubší, zastaralá syntagmata jsou začleňována do nových: z monumentálních bran, které sloužily jako vstup do města, se stávají znaky uvnitř města, bývalá nádraží se přeměňují v muzea a z kostelů se často stávají koncertní sítě. Připustíme-li tedy, že i sémantické struktury procházejí historií a představa ztraceného ráje, jakým bylo město ve své přehlednosti, je hlavně plodem kulturalistické ideologie a dochovaných dokumentů, můžeme tyto jevy chápat jako historicky datované modalities, jimiž si obyvatelé své město přisvojují.

Na problém centralit přirovnávaných k Paříži (nebo Londýnu) a k Tokiu můžeme tedy pohlédnout z jiného úhlu. Ze stručného japonského příkladu vidíme, jakým způsobem je redukována dichotomie mezi městskou morfologií a společenským užíváním: nestaví proti sobě formy a chování (jenom výjimečně, pro zjednodušení jazyka), nýbrž zkoumá aktéry a způsoby přisvojování. Otázka městské časovosti je tudíž položena jinak. Město, jak jsme viděli, není nikdy synchronní samo se sebou: městská tkáň, chování obyvatel, plán urbanistického, ekonomického nebo společenského uspořádání se rozvíjejí chronologicky odlišně. Přitom je město ale zcela v přítomnosti. Nebo ještě jinak, jeho společenská aktéři, nesoucí na sobě časovou odpovědnost, město zpřítomňují.

atmosférou prostor nepoznamenala. Potuluje se tu jenom pár zahraničních návštěvníků, kteří jsou dezorientováni prostorem, jenž nebyl určen pro jejich procházky bez cíle.

O takovém projektu by se dalo říci, že záměr stavitelů se minul cíle. Jenomže město, budované sice po částech, zato však pevně začleněné do doby, uniká téměř ve všem záměrům svých stavitelů. Soulad mezi prostorem a jeho užitím, které jsou pro sebe původně jako stvořené (úmyslně používám tak vágní formulaci), je nakonec porušen: z tohoto hlediska by mohly být v moderní době napsány například celé dějiny hradeb obklopujících město. Opěrným bodem dalšího zkoumání může být důkladná analýza modalit a důsledků tohoto nesouladu vypracovaná skupinou sociologů ovlivněných hermeneutikou a fenomenologií. Tyto částičky nesouladu, z nichž se město skládá, navrhuji nazývat „stopami“.

Stopa je tedy výsledkem rozdílného vývojového tempa. Pokud tu střední vrstvy, bydlicí nad náměstím Tlatelolco, vyčtou ideologii režimu, který podporují, nebude tato část města považována za stopu. Forma a funkce se tady (po krátké období) rozvíjely podle obdobné chronologie. To, co tu stojí, může být starobylé (a v citovaném případě tomu tak zčásti je), přesto tu nenacházíme minulost, ale současnost forem a využívání. Stopa začíná s nepřizpůsobivostí, tam, kde jsou možnosti úprav už vyčerpány. Dokud například v Nimes, městě manufaktur, jež v 18. století zažilo značný ekonomický a demografický růst, byly hradby obepínající město znakem převahy města nad venkovem a dokud sloužily jako opěrný bod pro vojenskou kontrolu prostoru, zůstávaly v dokonalém souladu se společenskými praktikami doby bez ohledu na to, kdy byly zbudovány. Potom se ale tyto praktiky změnily. Tvrz a kasárna, postavené na samém konci 17. století, se staly základem nové obranné koncepce. Navíc po roce 1730, kdy dochází k rozvoji hedvábnického průmyslu, se ve prospěch komplexního uspořádání výrobního prostoru stírá dualita město–předměstí. Zeď, o níž nejdříve nikdo nepečuje, začíná překážet a král dostává žádosti o její zboření. Prostorové rozlišení mezi městem a předměstím a zeď, která je doposud oddělovala, ještě existují současně. Protože ale výlučnost byla naráz nahrazena komplexností, nejsou již stejného data: zeď, obklopující město, byla ekono-

mickou praxí odkázána do minulosti, z níž se vydělila přítomnost. Vývoj využití dál pokračuje novým definováním ideologie a novým uspořádáním prostoru.

Nové uspořádání: termín je úmyslně nepřesný, neboť se týká osudu stopy, a ten může být rozličný. Je možné rozhodnout, aby předměty odkázané do minulosti z přítomnosti zmizely: v roce 1785 hradby v Nimes, jejichž pozůstatky bránily rozvoji silnic potřebných pro výrobu a omezovaly je na příliš úzké cesty, byly zbourány. Ale i v tomto krajním případě si můžeme klást otázku, do jaké míry bylo jejich odstranění radikální: kolik okružních bulvárů vtiskne nadlouho svoji stopu do půdy městské tkáně tam, kde stávaly hradby? Minulý prostorový řád vepsaný do věcí je přesto nepostřehnutelný. Jeho četba spočívá v dešifrování a reflexivním přístupu: vzpomenout si, že město byla opevněna; najít na dnešních plánech místa, kde byla kontinuita městské tkáně přerušena a porovnat je se starými pohledy a plány. Takovou četbu bezprostřední městské praxe často opomíjejí, i když ve vztahu k minulosti města má svou úlohu – začlenit do přítomnosti vzpomínku na formy minulé. Pokud jí není věnována náležitá pozornost, je stopa, zbavená své materiální existence, popřením skutečnosti.

Stopa ale může být začleněna do přítomnosti i jiným způsobem. Jak kupříkladu naložit s bývalým palácem, který už neslouží svému účelu? Přeměnit přilehlé budovy na manufakturu na kopí, potom na textilní dílnu a nakonec z nich udělat vojenskou nemocnici. Stáje použít jako kasárna, pak jako archiv nebo učebnu školy pro architekty. Z jednoho křídla paláce vytvořit muzeum. Jistě jste poznali Versailles. Myslíte, že tyto změny užívání zděděných forem se týkají jenom několika památných míst? Naopak, je jich celá řada. Jakmile v Caen v 18. století zmizelo vojenské ohrožení, začaly se množit případy přisvojování si kolišů, hradních ochozů a příkopů obranného systému: více než dvě stě majitelů neoprávněně zabralo veřejný majetek a vybudovali tu sklepy, sýpky, zahrady nebo terasy. O něco později, v Louviers, jsou bývalé hostince nebo i obytné budovy pod tlakem průmyslu užívány bez větších změn v uspořádání prostoru jako soukenické manufaktury. V Paříži ještě před revolucí najdeme v mnoha aristokratických palácích úřady

vedením J.L. Bigeta, J.C. Hervého a Y. Théberta. Na tyto práce se budeme odvolávat při obsáhlejší argumentaci.

Četbu lze rozšířit v několika směrech. Uvádím zde pouze literaturu, která nevychází z oboru historie (dějiny architektury, včetně urbanismu): v tomto oboru každý odkazy rozpozná nebo si najde své vlastní. Vzdálené příklady jsem našel v geografii. Pokud jde o Tokio: *La Maîtrise de la ville. Urbanité française, urbanité nipponne*, A. Berque, Tokio, 1987 a A. Berque, *Du geste a la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Paříž, 1993. Pokud jde o Mexiko: J. Monnet, *La ville et son double. Images et usages du centre: la parabole de Mexico*, Paříž 1993.

Městská sémiologie doznala v šedesátých letech ve Francii krátkého, ale prudkého intelektuálního úspěchu. Připomenuli jsme zde dva texty: F. Choay, „Sémiologie et urbanisme“, v *Architecture aujourd'hui*, 1967, rozvedeno a komentováno v *Le sens de la ville*, pod vedením F. Choay, Paříž, 1972, a R. Barthes, *L'Empire des signes*, Ženeva, 1970. Hermeneutický model pochází od P. Ricoeura, 2 díly, Paříž, 1969 a 1986 a uvádíme ho pro všeobecnou orientaci.

Cenné aplikace najdeme v práci M. Halbwachse, *La topographie légendaire des Évangiles de Terre-Sainte*, Paříž, 1941 a v práci *Un quartier industriel à Saint-Etienne. Le Marais entre histoire et planification*, D. Colson, J. Nizey a J. Roux, Lyon, 1933. Podnětem a výchozím bodem pro antropologickou analýzu předmětů je: A. Appadurai, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, 1986.

Při studiu temporálních modelů, jejichž těžištěm je přítomnost, budeme čerpat z: R. Koselleck, *Le futur passé. Contribution a la sémiologie des temps historiques*, Paříž, 1990 (německé vydání 1979).

Michel de Certeau (1925-1986) nám zanechal obdivuhodně rozmanité dílo. Jeho pozornost jako historika a antropologa postupně přitahovaly: náboženské dějiny okrajových hnutí (*La possession de Loudun*, 1970), epistemologie historického poznání (*L'écriture de l'histoire*, 1975), historická antropologie víry (*La fable mystique*, 1982), kulturní problémy současné společnosti (*L'invention du quotidien*, 1980). Jeho přínos k chápání města spočívá ve zdůraznění role chodců ve spontánní konstrukci nejrůznějších významů městského prostoru. Michel de Certeau obohatil naše chápání městských zkušeností důrazem na uplatňování obvyklých a účinných postupů.

Vynalézání každodennosti

Michel de Certeau

„Lidstvo bylo stvořeno vyprávěním“
Pierre Janet

Vývoj paměti a pojem času, 1928, str. 261

I. UMĚNÍ JEDNAT

Kap. IX, Texty a prostor

V dnešních Aténách se prostředky hromadné dopravy nazývají *metaphorai*. Lidé jezdí do práce a z práce některou „metaforou“ – autobusem či vlakem. Rovněž texty by mohly nést toto krásné jméno, neboť každý den procházejí různými místy a organizují je, vybírají je a vzájemně spojují, vytvářejí z nich určitá uskupení a itineráře. Jsou to jakési cesty v prostoru.

V této souvislosti mají narativní struktury hodnotu prostorových syntaxí. Prostřednictvím celé škály kódů, usměrňování a kontrol řídí ony změny v prostoru (nebo cirkulaci), které texty uskutečňují lineárním sřetením nebo složitějším provázáním míst: odsud (Paříž) jedeme tam (Montargis). Toto místo (místnost)

prvky distribuovány ve vztazích koexistence. Je tedy vyloučena možnost, že by dvě věci byly na téže místě. Vládne zde zákon „vlastního“: zvažované prvky jsou jedny vedle druhých, každý je umístěn na „vlastním“ a odlišném místě, které určuje. Místo je tedy jakýmsi momentálním uskupením pozic. Implikuje určitou indikaci stability.

O *prostoru* mluvíme, jakmile vezmeme v úvahu vektory směru, rychlostní veličinu a časovou proměnnou. Prostor je křížovatkou těles v pohybu. Je tak říkajíc oživován množinou pohybů, které se tam dějí. Prostor je důsledek operací, které ho orientují směrově, okolnostně i časově a způsobují, že funguje v polyvalentní jednotě konfliktních programů nebo kontraktních proximit. Prostor je tedy vzhledem k místu přibližně tím, čím se stává slovo, když je vyřčeno, to jest když je uchopeno do nejednoznačnosti realizace, proměněno v pojem vykazující četné konvence, dáno jakožto akt přítomnosti (nebo určitého času) a modifikováno přeměnami vyplývajícími z toho, v jakém sousedství se postupně nalézá. Na rozdíl od místa nemá tedy ani jednoznačnost ani stabilitu „vlastního“.

V podstatě je tedy *prostor používané místo*. Tak třeba ulice vyprojektovaná v rámci urbanistických plánů se mění v prostor díky chodcům. Podobně je četba *prostorem* vzniklým používáním místa, jež je tvořeno systémem znaků – psaným textem.

→ Již Merleau-Ponty odlišoval od „geometrického“ *prostoru* („homogenní a izotropní prostorovost“ odpovídající našemu „místu“) jinou „prostorovost“, kterou nazýval „antropologickým *prostorem*“. Toto rozlišení se vztahovalo k jiné problematice, jejímž cílem bylo oddělit od „geometrické“ jednoznačnosti zkušenost „vnějšku“ daného jako prostor, a pro níž „je prostor existenciální“ a „existence je prostorová“. Touto zkušeností je vztah ke světu: ve snu i při percepci a jaksi předcházející jejich diferenciaci vyjadřuje „stejnou základní strukturu naší bytosti jako bytí umístěn ve vztahu k nějakému prostředí“, – bytost situovanou díky určitému přání, neoddelitelnou od „směru existence“ a zasazenou do *prostoru* určité krajiny. Z tohoto hlediska „je stejně tolik *prostorů*,

kolik je rozdílných prostorových zkušeností“⁷. Perspektiva je určena „fenomenologií“ existování na světě.

Při zkoumání každodenních praktik, které tuto zkušenost artikulují, bude protiklad mezi „místem“ a „prostorem“ v textech odkazovat spíše ke dvěma druhům determinace: první předměty, které by byly nakonec zredukovatelné na *spočívání* něčeho neživého, tedy zákonu určitého „místa“ (na Západě každé nehybné těleso počínaje oblázkem a konče mrtvým tělem jako by zakládalo nějaké místo a činilo z něj symbol hrobky). Druhá *operaceni*, které – když jsou přiřazené ke kameni, ke stromu nebo k člověku – specifikují „prostory“ akcemi historických *subjektů* (pohyb jakoby vždy podmiňoval vytváření *prostoru* a přidružoval ho k nějakému přiběhu). Mezi těmito dvěma determinacemi jsou přechody, jako přivedení do stavu smrti (nebo umístění do krajiny) hrdinů překračujících hranice a kteří, vinni tím, že zaútočili na zákon místa, napomáhají jeho obnovení svojí hrobkou. Nebo je naopak takovým přechodem probuzení nehybných předmětů (stůl, les, postava v prostředí). Když přestanou být nehybné, promění místo, kde odpočívaly, v *cizotu* svého vlastního *prostoru*.

77 Texty tedy vykonávají práci, již jsou místa neustále přeměňována v *prostory* nebo *prostory* v místa. Organizují rovněž hry měnicích se vztahů, jež jedny udržují s druhými. Těchto her je bezpočet a jejich škála jde od nastolení stavu nehybného a téměř kamenného řádu (nehýbe se nic kromě samotného diskursu, který jako kamerový vozík panoramaticky sleduje), až po zrychlený sled akcí zmnožujících *prostor* (jako v detektivce nebo v některých lidových pověstech, avšak toto frenetické umísťování do *prostoru* je stejně tak vyjádřeno textovým místem). Ze všech těchto textů by byla možná typologie na základě místní identifikace a *prostorového* utváření. Ke zjištění způsobů, podle nichž se tyto rozdílné operace kombinují, je však zapotřebí analytických kritérií a kategorií, což je nutnost, která odkazuje k nejelementárnějším textům o cestách.

⁷ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, str. 324–344.

kursu (XV. – XVII. století), pomalu vymaňovala z itinerářů, které podmiňovaly její vznik. Na prvních středověkých mapách byly pouze přímočaře vyznačeny cesty (performativní označení, která se ostatně vztahovala zejména k poutím) a jednotlivé etapy, které má poutník absolvovat (města, jimiž má projít, kde se má zastavit, přenocovat, pomodlit se, atd.) a zároveň vzdálenosti kótované v hodinách či dnech, to jest v předpokládané době chůze¹⁰. Každá z nich je memorandumem předpisujícím určité akce. Převládá cesta, která má být vykonána. Zahrnuje prvky mapy, stejně jako dnes doplňujeme popis cesty, kterou máme vykonat, ve spěchu načtrnutým nákresem, který již na papíře, tím, že uvádí místa, vyznačuje tanec kroků po městě: „dvacet kroků rovně, pak zahněte doleva, pak ještě čtyřicet kroků...“ Taková kresba artikuluje praktiky umisťující do prostoru jako plány městských itinerářů, umění gest a texty kroků, jaké slouží Japoncům jakožto „adresáře“¹¹, nebo jako ona obdivuhodná aztécká mapa (XV. stol.) zaznamenávající exodus Totomihuaků jedním nákresem, který však není znázorněním „silnice“ (žádná tam nebyla), nýbrž jakýmsi „pochodovým deníkem“ – soupisem vytečkovaným stopami kroků, mezi nimiž byly pravidelné mezery, a symboly událostí, k nimž na cestě postupně došlo (jídlo, bitvy, překročení řek či hor, atd.). Nešlo tedy o geografickou mapu, nýbrž o jakousi „dějepisnou knihu“¹².

Mezi XV. a XVII. stoletím nabývá mapa autonomní podoby. Četné „narativní“ symboly, které se na ní ještě nadlouho zabydlely (nejrůznější lodi, zvířata a postavy všeho druhu) mají nepochybně označovat jednotlivé operace – cestovní, válečné, stavební, politické či obchodní – které umožňují zhotovení geografického

¹⁰ Viz George H. T. Kimble, *Geography in the Middle Ages*, Londýn, Methuen, 1938, etc.

¹¹ Roland Barthes, *L'Empire des signes*, Genève, Skira, 1970, str. 47–51.

¹² Mapa reprodukována a analyzována Pierrem Janetem, *L'Évolution de la mémoire et la notion du temps*, Paris, A. Chahine, 1928, str. 284–287. Originál je uchován v Cuauhtinchan (Puebla, Mexiko).

plánu¹³. Tato vyobrazení s funkcí fragmentů textů nejsou v žádném případě „ilustracemi“, ikonickými glosami textu, nýbrž vyznačují na mapě historické operace, jejichž je výsledkem. Tak např. plachetnice namalovaná na moři vypovídá o námořní výpravě, která umožnila zakreslení pobřeží. Je rovna popisovateli typu „cesta“. Mapa však postupně nad těmito symboly vítězí, přisvojuje si jejich prostor, postupně eliminuje symboly zobrazující zkušenosti, které ji pomohly vytvořit. Změnila se pod vlivem euklidovské a potom deskriptivní geometrie a konstituovala ve formální celek abstraktních míst, a je jakýmsi „divadlem“ (tak byly nazývány atlasy), v němž stejný systém projekce přiřazuje dva značně odlišné prvky: údaje, které poskytla určitá tradice (např. Ptolemaiova *Geografie*) a ty, které poskytli mořeplavci (např. portolány). Mapa tedy kolacionuje heterogenní místa, z nichž některá jsou získána tradicí a jiná vytvořena pozorováním. Hlavní je však v nich to, že zrušila itineráře jež, předpokládajíce onen první typ a podmiňujícíce ten druhý, zajišťují vlastně přechod od jedněch k druhým. Mapa, jež je totalizující scénou, na níž jsou prvky disparátního původu sdruženy a vytvářejí obraz určitého „stavu“ geografického vědění, odkazuje jako do kulís do svého „před“ nebo do svého „po“ operace, jejichž je následkem nebo předpokladem. Osamostatňuje se. Popisovatele cesty zmizely.

Rozpoznatelná organizace v textech o prostoru každodenní kultury je tedy převrácena činností, která izolovala určitý systém geografických míst. Rozdíl mezi oněmi dvěma popisy nespočívá pochopitelně v přítomnosti či nepřítomnosti praktik (ty působí všude), nýbrž ve faktu, že mapy, sestavené na vlastních místech, kde mají být *vystaveny produkty vědění*, vytvářejí tabule se zřetelně čitelnými výsledky. Texty o prostoru naopak vystavují operace, které umožňují, na vnuceném a ne „vlastním“ místě, ho přece jen „drtit“, jak řekla jedna obyvatelka o místnostech svého bytu: „Mů-

¹³ Například Louis Marin, *Utopiques : jeux d'espace*, Paris, Minuit, 1973: „Le portrait de la ville dans ses utopiques“, str. 257–290, o vztahu mezi symboly („diskurs-cesta“) a mapou („systém-text“) ve tóech zobrazeních města XVII. století – vztah mezi „narativním“ a „geometrickým“.

„kulturně tvůrčí akt“¹⁷. Má dokonce distributivní moc a performativní sílu (dělá, co říká), když dojde k nashromáždění určitého celku okolností. Je tedy zakladatelem prostorů. A naopak tam, kde mizí vyprávění (či tam, kde jsou degradovány na muzejní předměty), nastává ztráta prostoru. Skupina či jednotlivec zbavený narace (jak to konstatujeme tu ve městě, tu na venkově) navrácí se k znepokojující fatalistické zkušenosti beztvaré, neurčité a temné totality. Zvažujeme-li úlohu textu ve vymezení, můžeme rozlišit nejprve primární funkci *autorizovat zřízení*, přemístění nebo překročení hranic, a v důsledku toho protiklad dvou křížících se pohybů (stanovit a překročit hranici) – fungující v uzavřeném vymezeném ohraničeném poli diskursu – , takže se z textu stane jakási mřížka „křížovky“ (dynamický rastr prostoru), a jehož *hranice* a *most* se zdají být základními narativními symboly.

1. *Vytvořit dějiště akcí*. Text má nejprve funkci opravňující, či přesněji *zakládající*. Tato funkce není v pravém slova právnická, to jest vztahující se k zákonům nebo k rozsudkům. Týká se spíše toho, co Georges Dumézil analyzuje v indoevropském kořeni *dhe*, „položít“ přes jeho odvozeniny v sanskrtu (*dhatu*) a v latině (*fas*). Píše: „*Fas* je vpravdě mystickým základem, v neviditelném světě, bez něhož jsou veškeré postoje ovládané či autorizované *ius* (lidským právem) – a obecněji veškeré lidské postoje – nejisté, nebezpečné, ne-li přímo osudové. *Fas* nepodléhá analýze, kasuistice jako *ius*. Nedělí se dále a jeho jméno se neskloňuje. „*Zákoník* je nebo není: *fast est* nebo *fas non est*.“ „Určitá doba, určité místo jsou nazývány *fasti* nebo *nefasti* (příznivé nebo nepříznivé), podle toho, zda dodávají či nikoliv lidskému konání tento nezbytný základ.“¹⁸

Na rozdíl od toho, co se odehrálo ve staré Indii (kde stejné osobnosti měly postupně různé úlohy), byla tato funkce v západních částech indoevropského světa předmětem zvláštního institucionálního vydělení. K *fas* přísluší vlastní rituál uskutečňovaný

¹⁷ I. M. Lotman, in Ecole de Tartu, *Travaux sur les systèmes de signes*, str. 89.

¹⁸ Georges Dumézil, *Římské ideje*, Paris, Gallimard, 1969, str. 61-78, o „*Ius fetiale*“.

v Římě zvláštními knězi – *fetiales*, který byl „výtvořem Západu“. Zasahuje „na prahu každé činnosti Říma vzhledem k jakémukoliv cizímu národu“, vyhlášení války, vojenská výprava, spojenectví s jiným národem. Je to pochod o třech dostředných etapách: jedné vnitřní ale v blízkosti hranic, druhé na hranici a třetí u cizince. Rituál se uskutečňuje před jakoukoliv civilní či vojenskou akcí, neboť je určen k *vytvoření pole* nezbytného pro politické a válečné aktivity. Je to tedy také jakési *repetitio rerum*: zároveň *obnovení* a opakování základních zakládacích aktů, *recitací* a citací genealogií schopných ospravedlnit novou aktivitu, jakož i *předpovědi* a příslibem úspěchu před bitvami, smlouvami a výboji. Jako generální zkouška před vlastním představením předchází tento rituál, tato gestická narace, historickému uskutečnění. Cesta či „pochod“ *fetiales* otvírá prostor a zajišťuje základ pro vojenské, diplomatické nebo obchodní operace, k nimž se odvažují mimo hranice¹⁹. Tak ve Vědu Višnu „otvírá svými kroky pro Indrovu bojovou akci zónu v prostoru, kde se má akce odehrát“. Je to založení. „Poskytute prostor“ akcím, které budou podniknuty, „vytváří pole“, které jim slouží jako „základna“ a „dějiště“.

Přesně taková je primární úloha textu. Otevírá legitimní *dějiště* skutečným *akcím*. Tvoří pole, které povoluje riskantní a nejisté sociální praktiky. Avšak je zde trojí rozdíl v porovnání s funkcí tak pečlivě vydělenou oním římským výnosem: text zajišťuje ono *fas* v rozptýlené (a nikoliv jednotné), miniaturizované (a nikoliv národné) a polyvalentní (nikoliv specializované) podobě. *Rozptýlené* nikoliv pouze díky rozdílnosti sociálních prostředí, ale zejména díky vzrůstající různorodosti (či různorodosti čím dál tím zřetelnější) mezi autorizujícími „referencemi“: exkomunikace územních „božstev“, odejmutí původnímu účelu míst prodchnutých duchem textů a rozšíření neutrálních zón zbavených legitimacy – to vše poznamenalo únik a rozkouskování narácí organizujících hranice a přivlastňování. (Oficiální historiografie – historické knihy, televizní noviny atd. – se nicméně snaží všem vnutit věrohodnost národního prostoru). *Miniaturizovanou* proto, že sociálně-ekono-

¹⁹ *ibid.*

aktér však, již samotným faktem, že je řečí hranice, vytváří stejně tak komunikaci jako rozdělení. Ba co víc: vytváří břeh pouze tím, že řekne, co z druhého břehu přes něj vede. Artikuluje. Je rovněž přechodem. V textu funguje hranice jako třetí. Je jakousi „mezerou“, – jakýmisi „prostorem mezi dvěma“, *Zwischenraum*, říká jedna skvělá a ironická Morgensternova báseň o „ohradě“, jež se rýmuje s „prostorem“ (*Raum*) a s „vidět skrz“ (*hindurchzuschauen*). Je to příběh jednoho plotu (ohrady z latěk, *Lattenzaun*):

*Es war einmal ein Lattenzaun
mit Zwischenraum, hindurchzuschauen*

Hranice – třetí místo, hra interakcí a průhledů, je jakožto jakési prázdno narativním symbolem výměn a setkání. Architekt, který tudy prochází, se chvatně tohoto „prostoru mezi dvěma“ zmocní a vybuduje tam velký dům:

*Ein Architekt, der dieses sah,
stand eines Abends plötzlich da –
und nahm den Zwischenraum heraus
und baute draus ein grosses Haus.*

Dochází tedy ke změně prázdna v plnost, mezery v zavedené místo. Jak to bylo dál je nasnadě. Senát ten památník „převzal“ – je tam nastolen Zákon – a architekt prchá do Afri – neb Ameriky:

*Drum zog ihn der Senat auch ein.
Der Architekt jedoch entfloh
nach Afri–od–Ameriko.²²*

Architekt má nutkání zabetonovat ten plot, zaplnit a zastavět „ten prostor mezi dvěma“. Je to rovněž jeho iluze, neboť nevědomky pracuje v politické nejistotě míst, a nezbyvá mu, když

²² „Byl jednou jeden lačkový plot/s mezerami, skrze něž bylo vidět./ Jeden architekt, který to spatřil, se znenadání jednoho večera přiblížil, zmocnil se těch mezer a vystavěl rozlehlé sídlo./ Toho se pak zmocnil Senát,/zatímco architekt prchá až do Afri–neb–Ameriky.“(L.G.). Christian Morgenstern, „Der Lattenzaun“, in: *Gesammelte werke*, Mnichov, R. Piper, 1965, str. 229.

spatří hotové dílo, než uprchnout daleko od balvanů zákona. Text naopak svými interakčními příběhy podporuje „logiku neurčitosti“. „Obrací“ hranici v přechod a řeku v most. Vypráví vskutku o inverzích a o přemísťování: dveře, které zavírá, je právě to, co otvíráme. Řeka je tím, co poskytuje přechod, strom tím, co vyznačuje kroky předsunuté hlídky, plot je množinou skulin, kam vklouzne pohled.

Všude máme dvojznačnost *mostu*: ten postupně spojuje a klade proti sobě izolované oblasti. Pomáhá jim a ohrožuje je. Osвобоjuje z uzavření a ničí jejich autonomii. Takto například zasahuje jako hlavní a ambivalentní postava v textech o Noirmoutiers před stavbou – během ní a po ní, v r. 1972 – mostu mezi La Fosse a Fromentine²³. Žije dál dvojím životem v nesčetných memoriálech míst a každodenních legendách, které jsou často shrnuty ve vlastních jménech, skrytých paradoxech, elipsách příběhů, nerozluštěných hádankách: Pont-à-Mousson, Pont-Audemer, Pontcharra, Pontchâteau, Pont-Croix, Pont-de-Beauvoisin, Pont-de-l'Arche, Pont-de-Roide, Pont du Diable, Ponthieu, atd.

Právem všude dodává dábelství na obrazech, kde Hieronymus Bosch vynalézá své modifikace prostoru²⁴. Jako překročení hranice, přestoupení zákona místa symbolizuje odjezd, lezi určitého stavu, ambice dobovatelské moci nebo náhlý útěk z exilu, každopádně však „zrazení“ určitého řádu. Zároveň však staví určité „jinam“, jež svádí z cesty, zanechává či dává vyvstat mimo hranice cizotě, která byla uvnitř kontrolována, dodává objektivitu (to jest výraz a představu) jinakosti, která se skrývala na této straně hranic, takže když cestovatel znovu přejde přes most a vrací se do ohrady, nalezne tam napříště ono jinde, které nejprve při odjezdu hledal a potom před ním při návratu prchal. Uvnitř hranic je ono cizí již uvnitř, je to exotismus či svátek paměti, znepokojující dů-

²³ Viz Nicole Brunet, *Un pont vers l'acculturation, Ile de Noirmoutiers*, DEA d'ethnologie, Université de Paris-VII, 1979.

²⁴ Viz Michel de Certeau, *La Fable mystique XVI-XVII s.*, t.1, 2. vyd., Paris, Gallimard, Tel, 1978: kap. 2, "Le Jardin: les délires et délices de Jérôme Bosch", str. 71-106.

„proxemiky“²⁸. Zde postačí připomenout, než o ní nalezneme údaje v organizaci paměti, že s touto „enunciační fokusací“ se prostor opět jeví jako *užívané místo*.

²⁸ Viz Paolo Fabbri, „Considérations sur la proxémique“, in *Languages*, č. 10, červen 1968, str. 65-75. E. T. Hall, „Proxemics: The study of Man's Spatial Relations“, in I. Gladstone (ed.), *Man's Image in Medicine and Anthropology*, New York, International Universities Press, 1963, definoval proxemiku jako „study of how man uncosciously structures spaces - the distance between men in the conduct of daily transactions, the organization of space in his houses and buildings, and ultimately the lay-out of his towns“.

Marc Augé, narozen 1935 v Poitiers, vedl nejprve výzkumné práce v Africe v oblasti sociální a náboženské antropologie, (*Théorie des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann, 1975), poté se v několika publikacích zamýšlel nad základy a historii antropologie (zejména: *Symbole, fonction, histoire : les interrogations de l'anthropologie*, Paris, Hachette, 1979 ; *Génie du Paganisme*, Paris, Gallimard, 1982), načež zahájil sérii velmi originálních studií o současném životě ve městech (*La traversée du Luxembourg*, Paris, Hachette, 1985 ; *Un ethnologue dans le métro*, Paris, Hachette, 1986 ; *Domaines et châteaux*, Paris, Seuil, 1989). Marc Augé se snažil odstranit rozpory mezi etnologií vzdáleného a blízkého (zejména v díle *Anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1994) a to poukázáním na to, jak antropologický přístup umožňuje nové chápání naší modernosti. V uvedeném výňatku je to nový pohled na zkušenost s městským prostorem.

Marc Augé je v současné době directeur d'études na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, v jejímž čele stál v letech 1985-1995.

Ne-místa : úvod do antropologie super-modernosti

Marc Augé

Pojmy cestovní trasy, křižovatky, centra a historické památky nejsou užitečné pouze pro popis tradičních antropologických míst. Částečně vystihují současný francouzský prostor, zejména prostor městský. Paradoxně jej dokonce umožňují charakterizovat jako prostor specifický, zatímco podle své definice je každý z nich kritériem srovnávacím.

Obvykle se říká, že Francie je centralizovanou zemí. Po stránce politické jí opravdu nejméně od 17. století je. Navzdory nedávným snahám o přenesení kompetencí na jednotlivé kraje zůstává

způsobem poskytují důkaz modernosti a integrace do nového ekonomického evropského prostoru, koexistují s jinými návěstími (a jinými informačními tabulemi), která detailně uvádějí historické zajímavosti místa: kaple ze 14. nebo 15. století, zámky, megality, muzea řemesel, krajky či keramiky. Historická hloubka se vyžaduje, stejně jako otevřenost navenek, jako by jedna druhou vyvažovala. Každé město, každá vesnice, které nejsou nedávnými výtvořry, se dožadují svých dějin, předkládají je projíždějícímu automobilistovi v řadě návěstních tabulí, které představují jakousi návštěvenku. Toto vysvětlování historického kontextu je ve skutečnosti nedávného data a shoduje se s reorganizací prostoru (vytvoření dopravních okruhů kolem města, velkých dálničních tahů vně aglomerací), která naopak směřuje k nerespektování tohoto kontextu tím, že se vyhýbá památkám, jež o něm svědčí. Můžeme je velmi legitimně interpretovat jako usilující o svedení a zadržení projíždějícího či turistu; ale jistou účinnost mu lze v tomto ohledu přiznat právě jen uvažujeme-li onen kontext ve vztahu k zálibě v historii a v totožnosti zakořeněné v určitém území, která nesporně poznamenává francouzské cítění posledních dvaceti let. Datovaná památka je nárokována jako důkaz autentičnosti, která má sama stačit ke vzbuzení zájmu: vytváří se rozpětí mezi přítomností krajiny a minulostí, kterou naznačuje. Narážka na minulost činí přítomnost složitější.

Je třeba dodat, že jistý minimální historický rozměr byl francouzskému městskému a vesnickému prostoru vnucen tím, jaká jména byla obvykle dávana ulicím. Ulice a náměstí byly od dávných dob příležitostí k připomínání někoho či něčeho. Vlivem redundance, která má ostatně svoje kouzlo, dávají ovšem některé monumenty tradičně jméno ulicím, které k nim vedou nebo náměstím, na nichž byly postaveny. Máme tak nespočetné Nádražní ulice, Divadelní ulice nebo Radniční náměstí. Ale nejčastěji jsou tepny měst a vesnic pojmenovány podle významných osobností místního nebo národního života, takže kdybychom měli provést výklad všech jmen ulic v metropoli jako je Paříž, museli bychom znovu napsat celé dějiny Francie, od Vercingetoriga k de Gaullovi. Kdo jezdí pravidelně metrem a seznámí se s pařížským suterénem a se jmény stanic, která připomínají ulice či památky na povrchu, stává se účastníkem každodenního a mechanického ponoru do

historie, jímž se vyznačuje pařížský chodec, pro něhož představují Alésia, Bastilla nebo Solférino nejen historické odkazy, ale ve stejné či větší míře také body orientace v prostoru.

Cesty a křižovatky ve Francii tak směřují k tomu, aby se staly „památníky“ (ve smyslu svědectví a vzpomínek), a to v té míře, v níž je jejich křestní jméno zapouští do dějin. Tento neustálý odkaz k dějinám vede k častému protínání pojmů cestovních tras, křižovatek a významných památek. Tato protínání jsou obzvláště zřetelná ve městech (a zejména v Paříži), v nichž je historický odkaz vždy přítomen výrazněji. Paříž nemá jedno centrum; její střed je na dálničních tabulích zobrazen jednou nákresem Eiffelovy věže, jindy výrazem „Paříž–Notre–Dame“, který je narážkou na původní a historické srdce hlavního města, ostrov Cité, sevřený rameny Seiny několik kilometrů od Eiffelovy věže. Paříž má tedy středů několik. Pokud jde o stránku administrativní, je třeba upozornit na dvojznačnost, která vždy v našem politickém životě působila problémy (což dobře ukazuje stupeň jeho centralizace): Paříž je zároveň městem, rozděleným na dvacet obvodů, i hlavním městem Francie. Pařížané se mohli vícekrát domnívat, že tvoří dějiny Francie, což je přesvědčení zakotvené ve vzpomínce na rok 1789, přesvědčení, které občas vyvolává napětí mezi národní mocí a mocí městskou. Od roku 1795, s jednou krátkou výjimkou během revoluce v roce 1848, neexistoval až do nedávna pařížský starosta, ale hlavní město bylo rozděleno na dvacet obvodů a dvacet radnic pod společnou kuratelou prefekta seinského departementu a prefekta policejního. Městská rada vznikla teprve roku 1834. Když byl před několika lety změněn statut hlavního města a Jacques Chirac se stal pařížským starostou, část politické debaty se soustředila na otázku, zda mu tato funkce pomůže či nepomůže stát se prezidentem Francouzské republiky. Nikdo si skutečně nemyslel, že by správa jednoho města, jakkoli v něm žije šestina obyvatel Francie, mohla být cílem sama o sobě. Existence tří pařížských paláců (Elysejská pole, Matignon a Radnice), které mají poslání jistě rozdílná, ale problematicky odlišená, a k nimž je nutno přidat nejméně dvě pamětihodné budovy ekvivalentní důležitosti, totiž Lucemburský palác (v němž sídlí Senát) a Národní shromáždění (v němž sídlí poslanci), dostatečně ukazuje, že zeměpisná metafora vystihuje náš politický život o to snadněji, čím více tento

Colette Pétonnet, narozená v roce 1929 v Poitiers. Než se začala pod vedením André Leroi-Gourhana věnovat etnologii, působila jako vychovatelka v Maroku. V šedesátých letech zahajuje průkopnické výzkumné studie na pařížských "tranzitních stálišcích", kde jsou ubytováváni španělští a portugalská přistěhovanci. Výsledky těchto prací, obohacené o široké zamýšlení nad souborem sociálních vztahů ve studované oblasti, jsou shrnuty ve třech základních publikacích: *Ces gens-là*; Paris, Maspéro, 1968 ; *On est tous dans le brouillard, Galilée*, 1979 ; *Espaces habités, Galilée*, 1982. *Directeur de recherche au CNRS*, Colette Pétonnet pokračuje v antropologických výzkumech ve Spojených státech. Zaměřila se zejména na historii měst a jejich infrastruktur, její nejnovější práce se věnují historii zahrad a parků ve velkých městech.

Anonymita aneb ochranná slupka Colette Pétonnet

Každý z obyvatel téže obce, jejíž jméno nese, ji vnímá odlišně, protože ji vidí zvláštním způsobem. Vedle města snad neexistuje jiný objekt, který by se tolik zbavoval své objektivitu. Představuje se jako samozřejmost, a při tom zůstává záhadou. Jeho známost je zdánlivá, zlomkovitá, a stane-li se důvěrnou, mizí z pole vědomí. Pouze obyvatel města může o něm mluvit ze zkušenosti, ale každý mluví jen o *své* zkušenosti. „Jedna věc je město pro toho, kdo je mívá, aniž by do něho vstoupil, jiná pro toho, kdo je jím lapen a nevyhází z něj; jedna věc je město, kam přicházíme poprvé, jiná věc město, které opouštíme, abychom se už nevrátili; každé si zasluhuje být označeno jiným jménem,“ píše Italo Calvino.¹

Kdysi se města líčila jako perly či klenoty. Obrazy a vyprávění cestovatelů reprodukovaly jejich nádheru, zněly jejich živým hla-
sem. Dějepisci trpělivě rekonstruovali jejich osud, slávu či úpa-

¹ Italo Calvino, *Les Villes invisibles*, z italského přeložil J. Thibaudeau (Seuil, Paris 1974).

píše Isaac Joseph.³ Pohled na trh v Aligre v Paříži v neděli dopoledne je obdivuhodný. Musíme se ptát, jak se tak pestré zástupy lidí, otírajících se o sebe, s překážejícími košíky, mohou navzájem míjet bez nejmenšího rozčilování. Anonymita v sobě tají zákony rovnováhy, vnitřní mechanismy. Pokud jde o města, zdá se mi, že anonymita je nástroj lepší než hodnotící pojem sociability, neboť sociabilita je schopnost, zatímco anonymita je stav, zvláště když vykazuje stupně.

Je to však pojem, se kterým se obtížně zachází, natož aby se dal zcela zvládnout, je nestálý, je to non-objekt, antistruktura, vyhrazená pro veřejná prostranství, která jsou sama proměnlivá a rozptýlená. Pouhá úvaha na toto téma představuje riziko, že se dotkneme celé škály citů, neboť i když je anonymita kolektivní, jsou to jedinci, kdo ji prožívají a s ní se vyrovnávají, v hranicích, které přesně ustavuje každé společenství. Každý ji tedy vnímá různě, různě i v závislosti na dějinných okamžicích svého života. Někteří staří venkované, přicházející z nějakého poklidného městečka, se s nadšením vrhají do pařížského davu a zakoušejí svrchované potěšení z pohledu na kolemjdoucí, například z terasy blízko nádraží Saint-Lazare kolem šesté hodiny večer. Doslova si užívají obecného inkognita. Jiní naproti tomu zklamaně opět odjíždějí, zahořklí, neboť se cítí ušlapání tou přelévající se tlačenicí, neexistující, ztraceni, bez útočiště. Kdežto Pařížané, kteří zvládají prostor a čas svého města, se pokud možno vyhýbají ucpaným trasám, a než dorazí do prostoru soukromého, uzavírají se do sebe, nevšímaví a mlčenliví.

Každý obyvatel města má v podstatě svou síť osobních vztahů a svou oblast činnosti, které mu zajišťují setkávání.⁴ Ale tak tomu ještě není u nově příchozího, který neví, jak prolomit tutéž anonymitu, jež ho obklopuje, kterou nabitý denní program činí snesitelnější a citová osamělost často tíživější.

Protože jedinec v davu zastupuje jen sám sebe, nic nebrání tomu, abychom k tomuto tématu dodali osobní svědectví.

Od mého příjezdu do Paříže na počátku jedné kruté zimy se mi vrací vzpomínka: řada ozářených oken vedle nadzemní dráhy,

³ *Passant considérable* (Librairie des Méridiens, Paris 1984).

⁴ Srv. Ulf Hannerz, *Explorer la Ville* (Minuit, Paris 1983).

všech těch lidských příbytků v úrovni mých očí, mě naplňovala děsem. Mdlá nesmírnost vyvolala ve mně pocit nemožnosti najít někde své místo. V metru mě posilovala tělesná blízkost mých spolucestujících, ale jen tehdy, pokud jsme zůstávali pod zemí. Později, když jsem se zabývala přistěhovanci z venkova, jsem napsala, že ti, kterým se nepodaří v hlavním městě se rychle integrovat, poskakují sem a tam jako míč, a při tom jsem si neuvědomovala, že to byl i můj případ. Když jsem se do Paříže po několika letech vrátila, už jsem tento pocit neznala. Ale přemýšlím-li o tom dnes, uvědomuji si, že některá místa ve mně vyvolávají pocity stejného řádu. Čtvrti plné dveří, kterými procházím při hledání nějakého bytu, mi připadají nesnesitelné, protože jsou naprosto anonymní, neurčité, nerozlišené, hybridní. V atmosféře veřejné knihovny se cítím nesvá. Nezvykla jsem si tam pracovat, jen když jsem potřebovala nahlédnout do kartotéky, do časopisů, ale ne když jsem se potřebovala ponořit do nějakého díla, protože čtenáři jsou tam zazděni v jakémsi umělém soukromí, umělém tichu, v němž je kontakt mlčky zakázán. Při čtení se nesluší spolu mluvit. Všechna gesta, všechny kódy jsou sice stejné pro všechny, každý je však sám, každý uzavřen do sebe spolu s nějakým jiným autorem. Veřejnost je sice méně nerozlišená než dav, ale to, že bych mohla odlišit starého učence od studenta či doktoranda, nemění nic na téměř nepropustné anonymitě tohoto místa, kde je „každý pro sebe“. Naproti tomu takové hlediště se rychle stává kolektivním tělesem, které více či méně harmonicky souzní. Smysl přítomnosti každého jedince sdílí i všichni ostatní. Je tam možno tleskat nadmíru i před rozhořčeným zrakem souseda. Mezi diváky se odehrává něco sotva postižitelného, co má povahu komunikace. Úzkost nevyvolává osamělost v davu, ale pocit její neodstranitelnosti.

Kavárna může být místem pohody. Neznám příjemnějšího zastavení, útočiště, než je nějaká restaurace ve čtvrti, kam běžně nechodím, do níž ale náhodou vstoupím, abych se o samotě naobědvala, než se dám znovu do práce. Mám ráda, když mi číšník přináší malý hnědý džbánec a obloženou mísu a když se mezi námi odehrává hra podle určitých pravidel – vtipné poznámky, úsměv, spiklenectví, úslužnost –, když mi doporučuje domácí moučník, a když si ho vezmu a sním, otáže se, zda mi chutnal. Profesionální chování má na mne uklidňující vliv. Ani nucené, ani

když „pouliční scény“ mizí z literatury, znamená to, že chybí pozorovatelé. Jedním z často používaných důkazů je, že v autobuse se už nemluví, jako by byla tomuto způsobu městské dopravy kdysi tato funkce přidělena. Fernand Braudel nazýval města centry vysokého napětí. Snažit se tam v každém okamžiku o kontakt znamená riziko popálení. Ale když Marc Augé popisuje cestující v metru, kteří čtou a pletou, a tvrdí, že se „snaží s dojemnou vytrvalostí nevnímat své okolí a přitom nezapomenou vystoupit na své stanici“⁶, není obtížné si představit, že plamínek nevyhasl, že může kdykoli znovu vzplanout, nebo, použijeme-li raději jiné metaforu, že se závoj neviditelnosti snadno potrhá při nejmenším dotyku.

Kdo nikdy nezašel do obchodního domu Mark and Spencer⁷, nemohl vidět, jak si napůl svlečené ženy nenápadně zkoušejí sukničky a halenky uprostřed oddělení, protože kabiny jsou plné, navzájem si radí (ta druhá vám sedí líp, dejte na mě!) a rychle se rozhodují, dříve než přijde prodavač, aby je napomenul.

Představení na veřejné scéně se odehrává neustále a mění-li se tu a tam hra, je to proto, že je obrazem epochy a jakoby objasňuje svou dobu, stejně jako v minulosti.

Autobus projížděl ulicí Saint-Antoine a když jsem tam nastupovala, stala jsem se svědkem scény, jejíž začátek jsem propásla, ale zachytila jsem odpověď. Nějaký velký muž se tyčil mezi sedadly a plánil jiného, staršího: „Senegalce jsme, pane, ve čtrnáctém posílali do největší bitevní vřavy, jsme jim tedy povinováni úctou; a taky pohostinností.“ Když druhý umíněně opakoval: „Já jsem Francouz, žiji ve Francii a ne v Africe,“ uvedl i on své charakteristiky: je taky Francouz, řemeslník, umělecký truhlář, rok v důchodu. Nic to nepomohlo. Hledaje spojence obrátil se ke čtveřici žen, sedících vedle něho. „Nemám pravdu, dámy?“ Dámy na něj beze slova hleděly a očima mu naznačovaly, aby mlčel. Stařec, který pořád ještě hudroval, chvíli nato vystoupil. Truhlářský mistr se naklonil k ženám: „Víte, dámy, to nejde pořád mlčet, to jsou vážné věci, je třeba říci, co si člověk o tom myslí.“ Ale dámy zůstaly chladné, on si tiše sedl a z kapsy vytáhl časopis, aby si zachoval důstojnost. Ráda bych mu dala vědět, že s ním souhlasím.

⁶ Marc Augé, *Un ethnologue dans le métro* (Hachette, 1986).

⁷ Hojně navštěvovaný anglický obchod.

Malý odstup, který nás od sebe odděloval, a cestující sedící mezi námi, to mi v tom zabránilo, a zároveň jsem pochopila, jak dochází ke spontánnímu vzniku těchto miniaturních pseudosoukromých sfér. Když vystupoval a procházel kolem mne, využila jsem příležitosti, abych mu řekla, že si cením jeho zásahu, a on se s díky uklonil.

Stačí okamžik, aby si lidé začali vyměňovat či dokonce navzájem sdílet své názory. Slovo, které zazní na veřejném prostranství, je zřídka bezvýznamné, ale je starou známou věcí, že ho dokonce ani není třeba k rozproudění rozhovoru a vyjadřování pocitů.

Scény jsou často tak prchavé, že mohou proběhnout, aniž bychom je zaznamenali.

Když se jakýsi starý Alžírčan, který se u poštovní překážky vyjadřoval hroznou francouzštinou, obrátil k řadě čekajících a zařval: „Ta ženská je blbá, ničemu nerozumí,“ bezprostřední odpověď mu byl pobavený tichý souhlas. Ale jakmile se další v řadě opřel o přepážku, aby se nabídl jako prostředník, každý dělal, jako by se nic nestalo.

Lidé kontakty neodmítají. Zkušenost naopak dokazuje, že je vyhledávají a ochotně nabízejí část sebe sama, a to v rozsahu, který jim zaručuje uchování tajemství jejich totožnosti a adresy. Ale chceme-li druhého oslovit, kód vlastní anonymitě vyžaduje, aby tu byla nějaká záminka, aby tu byl nějaký úvod, který by se dal jako takový ihned rozpoznat. Příliš slabá záminka, jako nechat si v Paříži vysvětlit, kde je nějaká ulice, neopravňuje pokračovat v rozhovoru, jakmile se nám dostane žádaného, leda výjimečně. Je třeba nějaké okolnosti, zvláštnosti, situace, ba nějakého místa, tak trochu výjimečných a neobvyklých, aby se působením tohoto, byť i nepatrného zprostředkujícího prvku dal průchod právu mluvit. To se pak týká takového počtu účastníků, který je úměrný síle zprostředkujícího a jeho dosahu.

Např. během stávky ve veřejné dopravě, kdy se všichni uživatelé stávají pěšimi, mohou jeden druhého oslovit, přičemž musí začít povinným komentářem této události. Jak dále rozhovor probíhá, závisí na jeho účastnících. Neočekávaně se zastaví vlak metra a rozproudí se řeč, jež respektuje kód. Jezdí jen autobusy a při-

takže doba čekání je snesitelná a příležitost ke konverzaci se zvětšuje. Má-li zvíře na pacce obvaz, spouští cvakne ještě rychleji, než je obvyklé, kdy je často nutná chvilka čekání, abychom vyslovili úvodní otázku, často se týkající veterináře. Kdo přichází sám, musí to vysvětlit: jeho zvíře je v nemocnici. Kdo „si jde jen pro vakcínu“, spěchá to oznámit. Řeč, která se rozproude, se točí okolo pacientů, ale odkrývá i něco jiného, než jen zvířecí nemoci. Dozvídáme se z ní o samotě po ovdovění, o žárlivosti milence, o lásce, již věnuje homosexuální pár štěňatům z jednoho vrhu, která jedno po druhém představuje přítomným, o nevědomosti a bezradnosti portugalské domovnice, co si počít s neurastením hárající kočky, zavřené v jejím bytě po dobu nepřítomnosti své paní, o hledání bytu, který by vyhovoval boxerovi, o nesnesitelné atmosféře domu, ve kterém se našla kočka, o neděli na venkově, o rodinném domě, o venkovském původu, o plánech, jak trávit důchod, o příbuzenstvu, přirovnávaném k příbuzenstvu psa... Nabídka možnosti je nekonečná. Krytí svými zvířecími miláčky odhalují jejich velitelé všechna zákoutí své existence. Při příští návštěvě tu budou jiní lidé, ale stejné místo, ideální pro projednávání oněch zásadních záležitostí, které jsou relevantní pro naši společnost.

Na hřbitov Père-Lachaise na pahorku Charonne, jenž byl otevřen roku 1804 ve starém jezuitském parku, často přicházejí davy návštěvníků, které přitahuje množství slavných hrobů, ukrytých v zeleni. I když se tu stále ještě pohřbívá, Pařížané z širokého okolí jej využívají jako veřejný park a rádi provázejí po cestičkách turisty. Posvátné území v sobě nese předpoklad a téma komunikace, která se odvíjí v neměnném pořadí: vytržení nad krásou hřbitova, ohlašování hrobů, které známe, a pak žádost o informace o těch, které bychom rádi poznali. Rozhovor, který následuje, se týká výlučně zemřelých osobností a jejich hrobů. Ale často se stává, že náš společník, ve snaze ukázat, co všechno ví, nám navrhne procházku, a po cestě od jedné stély k jinému náhrobnímu kameni sklouzne od líčení životních příběhů slavných osobností k běhu vlastního života: původní povolání, nové lásky, zármutek, nemoci, neplodnost, předkové, dědictví, konflikty mezi sourozenci, cestování, divadelní a jiná představení, priority, víra, u starších filosofie a blízkost smrti, rozhodování mezi pochováním nebo kremací; skládanka jednoho národa, jedné epochy, jedné kultury. Tito informátoři nikdy neudávají svou adresu ani jméno a na rozlouče-

nou říkají vždy stejnou frází: „A příště možná na shledanou!“⁸ Když jsem se jednou loučila se starým, velmi výřečným mužem, na kterého jsem narazila už po druhé, troufla jsem si: „Přijdete příští čtvrtek?“ Zvedl paži a nastavil dlaň, jako by odrážel nějakou hrozbu: „Možná!“ řekl tónem, nepřipouštějícím odpor, pak se otočil a zmizel v zatáčce.

Jen náhoda, která chrání veřejný prostor před jakoukoli formou přivlastnění, rozhoduje o setkáních anonymních lidí. Veškeré veřejné prostranství, kam je už podle jména volný přístup, je-li zabráno nějakou skupinou, ztrácí ihned svoje poslání být prostorem různorodosti. Právě tuto funkci, umožňující mnohost setkání a rovněž možnost odhalit se druhému bez ohrožení, instinktivně zachovávají pravidelní návštěvníci hřbitova.

Jiným aspektem pohodlí, které poskytuje anonymita, je potlačení ostychu z nutnosti veřejně sdělovat, před svědky prozrazovat předmět nějaké žádosti. Část úspěchu supermarketů, srovnáme-li je s tradičním obchodem, tkví v tomto osvobození. Napřed si všimněme, že pojem soukromí nebo utajení se liší v závislosti na dané kultuře dokonce i v jednotlivých rozvinutých zemích. V Paříži si člověk vybírá peníze z konta, aniž by si všimal toho, kdo stojí vedle něho. Vyžaduje-li si finanční operace nějaké utajení, neprobíhá u přepážky. V New Yorku stojí řada čekajících za žlutou čarou. Každý ji překročí, když na něj přijde řada a je vyzván úředníkem u přepážky, se kterým pak mluví beze svědků. Když jsem se o tom bavila se dvěma Američankami, žijícími v Paříži, jedna se přiznala, že nesnáší na poště nebo v bance pocit něčí přítomnosti za svými zády, druhá, že je pro ni utrpením nutnost mluvit s obchodníkem, když jde na nákup.

Pojem zákaznictva se poněkud vymyká našemu předmětu. Jazyk to ví a označuje velkoplošné zákaznictvo jako konzumenty.

Na krytém tržišti anonymitu zpočátku zmírňuje existence vývěsního štítu obchodníka. Na druhé straně zákaznickovy střípky důvěrnosti, i když si nic neobjednává a chrání si tak svou totožnost, věrohodnost, své priority, jej pomalu činí rozpoznatelným, což může využít, jak se mu hodí. Existence vztahu spočívá ve sdílené kultuře. I velmi zdomácnělý cizinec ve Francii často stále ne-

⁸ Srv. C. Pétonnet, "L'Observation flottante", *L'Homme* XXII, 4, déc. 1982.

vzájemné známosti –, protože je nositelem náhody, bez racionálních organizací, jejichž váhy zbavuje, tato anonymita tvoří jednu ze sil, které přispívají k rovnováze společností.

Zdá se, že pod industriálním tlakem se rozšiřuje a zneprůhledňuje, že hůře praská. Avšak na každý její posun přichází odpověď, protiofenzíva. Nová forma často už obsahuje protilátku. Tak uspořádání sedadel za sebou u některých vlakových souprav, kde se neseďí proti sobě, omezuje možnosti setkání, ale soukromí, vytvořené oddělenými dvojsedadly, dává šanci k trvalejšímu rozhovoru. Proti atomizaci, vyvolávané supermarketem, počítačem, prací či nákupem na dálku pomocí televizní obrazovky, působí růst počtu spolků, klubů, organizovaného cestování atd., tedy rozšiřování sítě vztahů. Příslušnost k mnoha sítím může v jedinci posílit ochladnutí zájmu o veřejný prostor, avšak vyžaduje pohyb, který sice zachovává anonymitu, ale vede k setkáním, která ji potírají. Tato nekonečná dialektická hra neustále zajišťuje obnovování rovnováhy. Nejenže je nehybnost, na kterou umírají města, v obecném měřítku nepředstavitelná, ale pohyb lidí se dokonce zrychluje a rozšiřuje po celé planetě. To, že se města už „usídlila na venkově“, v betonu pláží a středisek zimních sportů, už není důležité, neboť městská mentalita se šíří rychleji než urbanizace.

Princip anonymity je pružný. Předpokládat se nedá nic. Kdo mohl předvídat, že vysílání televizní hry „čísel a písmen“ způsobí ve všech francouzských městech vznik klubů a národních turnajů? Aby se ekonomicky zachránily lodě, vymyslely se tematické plavby: role, kterou při vytváření struktury cestujících tradičně hrála náhoda, tím byla oslabena. Lety Paříž – New York jsou sice časté, ale zároveň ještě dost výjimečné, takže to v letadlech šumí hovorrem jako na starých kocábkách. Pokud jde o kostely, v nichž se místo obcí věřících schází mnoho anonymních izolovaných jedinců, obnovuje se tam starý způsob společného hodování v podobě jídla, kterého se účastní věřící po bohoslužbě.

Moderní společnosti se musí stále vyrovnávat samy se sebou. Než se ohlížet a s často oprávněnou nostalgií zjišťovat ztráty, je lepší trochu rozhybat představivost nebo vzbudit dostatečný zájem o uvažování nad jevy *in statu nascendi*, které městům pomáhají uchovat jejich okouzující moc.

Bibliografické údaje

AUGE, Marc, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil ("La librairie du XX^{ème} siècle"), 1992, pp. 83-95. Přeložil Karel THEIN.

DE CERTEAU, Michel, "Récits d'espaces", *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard ("Folio"), 1990, pp. 170-189. Přeložila Marie HAVLÍKOVÁ.

HALBWACHS, Maurice, *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*, Paris, PUF, 1941 (2^{ème} éd. 1971), pp. 130-164. Přeložila Věra HRUBANOVÁ.

LEPETIT, Bernard, "Le temps des villes", in *Cahiers du Centre de Recherche historique sur la ville (Villes, histoire, culture)*, Strasbourg 1994, pp. 5-17. Přeložila Eva POKORNÁ.

NORA, Pierre, "Introduction", *Les lieux de mémoire, I. La République*, Paris, Gallimard, 1984, pp. XVII-XLII. Přeložil Michal RYBKA.

PETONNET, Colette, "L'anonymat ou la pellicule protectrice", *Le Temps de la réflexion, 8. La ville inquiète*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 247-261. Přeložil Milan LYČKA.

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

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

Připravujeme:

"Histoire et mémoire"

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.

*Uvedené publikace jsou bezplatně k dispozici
v knihovně CEFRESu*

* Rozebráno