

PŘEDMLUVA

V minulosti bylo možno historikům vyčítat, že chtějí poznat pouze „hrdinské skutky králů“. Dnes už to určitě neplatí. Stále více se zaměřují na to, co jejich předchůdci zamlčeli, zavrhli nebo prostě nevěděli. Už Brechtův „dělnický čtenář“ se tázal: „Kdo postavil Théby se sedmi branami?“ Prameny se o těch anonymních stavitelích nezmiňují, avšak otázka si uchovala svou naléhavost.¹⁾

Nedostatek svědectví o chování a postojích nižších vrstev v minulosti je nepochybně první – ne však jedinou – překážkou, na niž takové bádání naráží. Je to však pravidlo připouštějící výjimky. Naše kniha líčí příběh furlanského mlynáře Domenica Scandelly řečeného Menocchio, jenž byl z příkazu Svaté inkvizice upálen poté, co jeho život uplynul v naprostém ústraní. Spisy ze dvou procesů,²⁾ které proti němu byly v rozmezí patnácti let vedeny, nám poskytují bohatý obraz jeho myšlenek a citů, jeho představ a tužeb. Další dokumenty přinášejí zprávy o jeho hospodářských aktivitách, o životě jeho dětí. Máme dokonce i jím psané stránky a částečný seznam jeho četby (uměl totiž číst a psát). Jistě bychom rádi o Menocchiovi věděli mnoho dalších věcí, ale i to, co je nám známo, nám umožňuje zrekonstruovat zlomek toho, čemu se obvykle říká „kultura nižších vrstev“ nebo také „lidová kultura“.

Existence kulturní nerovnosti uvnitř takzvaných civilizovaných společností je předpokladem pro disciplínu, která se postupně nazývala folklor, demologie, dějiny lidových tradic, evropská etnologie. Termín „kultura“ k označení souhrnu postojů, víry, vzorců chování apod. vlastních nižším vrstvám v daném historickém období je poměrně pozdního data a je převzat z kulturní antropologie. Teprve užitím pojmu „primitivní kultura“ se totiž dospělo k přiznání *kultury* vrstvám, které kdysi bývaly přezíravě označovány jako „lůza civilizovaných národů“.³⁾ Špatné svědomí kolonialismu se tak potkalo se špatným svědomím třídního útlaku. Tím bylo alespoň verbálně překonáno nejen zastaralé pojetí folkloru jako pouhé sbírky kuriozit, ale také postoj těch, kdo viděli v idejích, vírách a ve vidění světa nižších vrstev jenom neústrojně nahromaděný útržků idejí, věr a vizí světa, jež zplodily

vládnoucí třídy snad už před mnoha staletími. V tom okamžiku se otevřela diskuse o vztahu mezi kulturou podrobených a kulturou vládnoucích tříd. Do jaké míry je ta první skutečně podřízena druhé? V jaké míře naopak vyjadřuje aspoň částečně alternativní obsah? Je možno hovořit o pohybu mezi oběma vrstvami kultury?

Teprve nedávno a s jistou nedůvěrou se historikové začali zabývat tímto druhem otázek. Zčásti je toho nepochybně příčinou běžně přetrvávající aristokratická koncepce kultury. Příliš často jsou původní myšlenky nebo víry pokládány zcela samozřejmě za produkt vyšších vrstev a jejich rozšíření mezi vrstvy nižší pak za mechanický jev mizivého nebo žádného významu. K tomu se hojně zdůrazňuje „úpadek“ a „deformace“, k nimž u těchto myšlenek nebo věr během předávání došlo. Nedůvěra historiků má však i další, pádnější důvod nikoli ideového, nýbrž metodologického druhu. Jak je zřejmé, mají historikové na rozdíl od antropologů a znalců lidových tradic nesrovnatelně těžší výchozí pozici. Kultura nižších vrstev je dodnes (a v minulých stoletích to platilo obzvláště) v převážné míře kulturou *orální*.⁴⁾ Historikové ovšem pohříchu nemohou vyslechnout venkovany ze 16. století (není ostatně jisté, zda by jim rozuměli). Jsou proto nuceni opírat se (vedle případných archeologických nálezů) především o prameny písemné, a tedy dvojnásob nepřímé: protože jsou *písemné* a protože je obvykle zapsali jedinci více či méně spjatí s kulturou dominantní. To znamená, že myšlenky, víry a naděje rolníků a řemeslníků minulosti k nám téměř výlučně dospívají (pokud vůbec) zkresleny různými filtry a prostředníky. Je jich dost na to, aby předem odradily od pokusů o výzkum na tomto poli.

Problematika však nabude radikálně odlišné podoby, jakmile zvolíme ne už studium „kultury lidovými vrstvami *produkované*“, nýbrž „kultury lidovým vrstvám *vnucené*“. Zhruba před deseti lety se o to pokusil R. Mandrou, vycházející z pramene do té doby málo využívaného: z tzv. kolportované literatury, tzn. laciných, primitivně tištěných svazeků (almanachů, zpěvníků, receptářů, vyprávění o zázracích a životě svatých), které se prodávaly na jarmarcích nebo je po venkově roznášeli podomní obchodníci. Okruh stále se opakujících hlavních námětů vedl Mandrou k formulování poněkud unáhleného závěru. Tato literatura, již nazývá „únikovou“, po staletí posilovala vidění světa prodchnuté fatalismem a determinismem, zázračnem a okultním, bráníc tak fakticky čtenářům uvědomit si vlastní sociální a politický úděl, a tudíž sehrávajíc, možná vědomě, reakční roli.

Avšak Mandrou se neomezil na to, že pokládal almanachy a zpěvníky za literaturu vědomě zdůrazňující svůj lidový charakter. Ve svých vývodech činí náhlý a neodůvodněný skok a zmíněné žánry definuje jako nástroj vítězné akulturace, jako „odraz (...) vidění světa“ lidových vrstev v době *ancien régime*, takže těmto vrstvám nepřímou přisuzuje naprostou kulturní pasivitu a kolportované literatuře neúměrně velký vliv. Třebaže náklady knížek byly patrně vysoké a každá z nich byla pravděpodobně čtena nahlas před širokým publikem negramotných, venkovanů schopných číst byla ve společnosti se třemi čtvrtinami analfabetů nepatrná menšina. Ztotožnit „kulturu lidovými vrstvami produkovanou“ s „kulturou lidovým vrstvám vnucenou“, dešifrovat fyziognomii lidové kultury výlučně skrze maximy, ponaučení a vyprávěnky *Modré knihovny* je absurdní. Zkratka, již Mandrou obchází potíže spojené s rekonstruováním orální kultury, nás ve skutečnosti zavádí zpět k výchozímu bodu.

Stejnou zkratkou, přestože vychází z velmi odlišných předpokladů, se se značnou bezelstností vydává G. Bollémová. V kolportované literatuře tato badatelka nevidí nástroj (nepravděpodobně) vítězné akulturace, nýbrž (ještě méně pravděpodobně) spontánní výraz původní a autonomní lidové kultury, prodchnuté náboženskými hodnotami. V lidovém náboženství, založeném na lidskosti a chudobě Kristově, se podle ní harmonicky spájí přírodní s nadpřirozeným, strach ze smrti s životním elánem, snášení nespravedlnosti s revoltou proti útlaku. Je jasné, že takto za „lidovou literaturu“ vydáváme „literaturu určenou pro lid“ a zůstáváme tak bezděčně v oblasti kultury vytvářené vrstvami vládnoucími. Je pravda, že Bollémová místy dochází k názoru, že snad existoval výrazný rozdíl mezi vydávanými dílky a způsobem, kterým je lidové vrstvy pravděpodobně vnímaly. Avšak také tento cenný náznak je nakonec sterilní, jelikož vyúsťuje v postulát jakési vágní a zřejmě neuchopitelné „lidové tvořivosti“, spočívající v ústní tradici, po níž nezůstaly stopy.

Stereotypní a sentimentální obraz lidové kultury, k němuž dospívají tyto výzkumy, ostře kontrastuje s velice živým obrazem, jak jej nastínil M. Bachtin v zásadním díle o vztazích mezi Rabelaisem a lidovou kulturou jeho doby.⁵⁾ Zdá se, že *Gargantua* nebo *Pantagruel*, jejichž příběhy asi žádný venkovan nikdy nečetl, vypovídají o venkovské kultuře mnohem více než *Pastýřský almanach*, který určitě po francouzském venkově čile koloval. Středem kultury popsané Bachtinem je karneval, mýtus

a rituál, v němž se setkávají oslava plodnosti a hojnosti, žertovné převrácení všech hodnot a zavedené hierarchie, kosmický rozměr ničivého i obrozujícího běhu času. Podle Bachtina toto vidění světa, vytvořené lidovou kulturou během staletí, působilo zvláště ve středověku jako protiklad k dogmatickosti a vážnosti kultury vládnoucích vrstev. Teprve když máme na zřeteli tento protiklad, stává se Rabelaisovo dílo srozumitelným. Jeho komičnost přímo navazuje na karnevalové motivy v lidové kultuře. Tedy kulturní dichotomie, avšak rovněž cirkulace, vzájemný vliv, který je mimořádně intenzivní v první polovině 16. století, mezi kulturou subalterní a hegemonní.

Zčásti jde o hypotézy a ne všechny jsou ve stejné míře doloženy. Ale meze překrásné Bachtinovy knihy asi spočívají v něčem jiném: protagonisté lidové kultury, jež se snaží popsat (venkované, řemeslníci), k nám promlouvají téměř výhradně slovy Rabelaisovými. Právě šíře možných východisek bádání, které Bachtin ukazuje, naopak vyvolává přání po přímém, ničím nezprostředkovaném zkoumání lidového světa. Avšak nahradit přístup pohybující se v kruhu přímou strategií je z důvodů, o nichž jsme se již zmínili, v této oblasti výzkumu nesmírně obtížné.

Jisté je, že mluvíme-li o deformujících filtrech a zprostředkovatelích, není třeba přehánět. Skutečnost, že určitý pramen není „objektivní“ (to ovšem pokaždé není ani pozůstalostní inventář), neznamená, že je nepoužitelný. Nepřátelská kronika může poskytnout cenná svědectví o chování venkovské komunity při revoltě. Vzorem v tomto směru zůstává rozbor „karnevalu v Romans“, který podnikl E. Le Roy Ladurie. Celkově pak uprostřed metodologické nepřesnosti a chudosti výsledků většiny studií explicitně věnovaných definování lidové kultury v předindustriální Evropě vyniká úroveň prací, které osvětlují některé aspekty této kultury, jako například zkoumání jevu „charivari“ N. Z. Davisové a E. P. Thompsona.⁶⁾ Lze totiž zužitkovat i skrovnou, roztříštěnou a nepoddajnou dokumentaci.

Mnozí historikové však v obavách, aby neupadli do naivnosti nechvalného pozitivismu, a dobře si vědomi toho, jaké ideologické násilnosti se mohou skrývat za zdánlivě nevinným kognitivním postupem, se dopouštějí toho, že vylévají vaničku i s dítětem, v našem případě lidovou kulturu spolu s dokumenty poskytujícími její více nebo méně zkruslený obraz. Po (nikoli neoprávněné) kritice už zmíněných výzkumů kolportované literatury si klade skupina vědců otázku, zda „lidová kultura existuje mimo útlak, jemuž je vystavena“.⁷⁾ Je to jen

rétorická otázka a odpověď na ni je samozřejmě záporná. Tento druh neopyrrhonismu se jeví na první pohled paradoxně, neboť se za ním skrývají studie M. Foucaulta, tedy toho, kdo ve svých *Dějínách šílenství* nejpřesvědčivěji obrátil pozornost k vylučování, k zákazům, k omezením, skrze které se naše kultura historicky utvářela.⁸⁾ Při bližším pohledu je paradox jen zdánlivý. Foucaulta zajímá vylučování samo a jeho kritéria, sami vyloučení už poněkud méně. V *Dějínách šílenství* je už aspoň částečně patrna dráha, jež Foucaulta později dovedla k napsání *Slov a věcí a Archeologie vědění*. O šílenství se nedá mluvit jazykem, který je historicky součástí západního myšlení, a tedy procesu, který vedl právě k represí šílenství. Jak v podstatě prohlásil Derrida, Archimedův bod, ze kterého Foucault podnikl svůj výzkum, neexistuje, nemůže existovat. V tom okamžiku se Foucaultův ambiciózní projekt „archeologie ticha“ zkrátka proměnil v ticho jako takové – případně doprovázené mlčenlivou estetizující kontemplací.

Dokladem tohoto úpadku je nedávno vydaný svazek, který vedle různých dokumentů týkajících se případu mladého venkovana, jenž začátkem 19. století zabil matku, sestru a jednoho bratra, obsahuje soubor esejů M. Foucaulta a jeho spolupracovníků. Rozbor se převážně zabývá protínáním dvou jazyků, které mají tendenci se vzájemně negovat – jazyka soudního a jazyka psychiatrie. Postava vraha, Pierra Rivièra, je tak nakonec zatlačena do pozadí, a to zrovna ve chvíli, kdy je publikován záznam, jež sepsal na žádost soudců jako vysvětlení toho, jak k trojnásobné vraždě došlo. Možnost interpretace tohoto textu je výslovně zamítnuta, protože by to znamenalo jeho násilné překroucení, jeho redukování na cizí „rozum“. Zbývají pouze „úžas“ a „mlčení“ – jediné legitimní reakce.

Vyústěním tohoto proudu bádání je tedy estetizující iracionalismus. O temném a rozporném vztahu Pierra Rivièra k dominantní kultuře je v knize jen nepatrná zmínka; jeho četba (almanachy, zbožné knížky, ale také *Le bon sens du curé Meslier – Zdravý rozum faráře Mesliera*) je přímo ignorována. Raději se popisuje, jak po spáchání zločinu bloudí po lesích jako „člověk bez kultury (...) zvíře bez instinktu (...) mytické, zrudné stvoření, jež nelze definovat, neboť se vymyká jakémukoli zařazení“. Úžas nad absolutní cizostí je u takového bádání pouze výsledkem odmítání analýzy a interpretace. Oběti sociální vydedění se stávají nositeli jediného alternativního *projevu* stavícího se radikálně ke lžím konstituované společnosti – projevu, jenž prochází zločinem a antro-

popagií a jenž je bezděčně obsažen v textu Pierra Riviera či v jím spáchané matkovraždě. Je to populismus s opačným znaménkem, „černý“ populismus, přesto však stále populismus.

To, co bylo dosud řečeno, dostatečně ukazuje nevyjasněnost pojmu „lidová kultura“. Nižším vrstvám předindustriálních společností je buď přisuzováno pasivní přizpůsobení kulturnímu odpadu rozšiřovanému vrstvami dominantními (Mandrou), nebo se jim tiše přiznávají určité hodnoty aspoň částečně nezávislé na kultuře těchto vrstev, popřípadě naprostá nezařaditelnost, jež leží dokonce až za kulturou, či snad spíše před ní (Foucault). Mnohem plodnější je určitě hypotéza, již formuloval Bachtin, o vzájemném vlivu mezi kulturou nižších vrstev a kulturou dominantní. Avšak upřesnit, jak a kdy tento vliv působí (se znamenitými výsledky s tím začal J. Le Goff,⁹⁾ znamená řešit problém na základě dokumentů, jež mají, jak už jsme řekli, v případě lidové kultury téměř vždy nepřímý charakter. Do jaké míry jsou případné prvky vládnoucí kultury, které můžeme vysledovat v kultuře lidové, plodem více či méně vědomého přizpůsobení¹⁰⁾ nebo více či méně spontánní konvergence, a nikoli naopak neuvědomělé deformace pramene, vedené přirozeným sklonem převádět neznámé pod známé a důvěrné?

Před podobným problémem jsem se ocitl před lety během výzkumu čarodějnických procesů¹¹⁾ v 16. a 17. století. Chtěl jsem pochopit, co ve skutečnosti čarodějnictví znamenalo pro své protagonisty, čarodějnice a čaroděje. Avšak dokumenty, které jsem měl k dispozici (záznamy procesů a ještě spíš traktáty o démonologii), jako by představovaly štít, jenž neproniknutelně bránil poznání lidového čarodějnictví. Všude jsem narážel na schematický obraz učeného původu, který vycházel z pojetí inkvizice. Až teprve objev dosud neznámé víry, zakotvené v hnutí benandantů, prorazil do této bariéry otvor. Skrze diskrepanci mezi otázkami soudců a odpověďmi obžalovaných – diskrepanci, jež nemohla být připsána sugestivnímu vedení výslechů ani mučení – vyvstávala hluboká vrstva lidové, převážně autonomní víry.

Přiznání Menocchia, furlanského mlynáře, jenž je protagonistou této knihy, jsou v jistém ohledu analogická s případem benandantů. Také zde nemožnost redukovat část Menocchiových výpovědí na známá schémata dává tušit dosud neprobádanou vrstvu lidové víry, temných venkovských mytologií. To, co činí Menocchiův případ daleko komplikovanějším, je skutečnost, že tyto temné lidové prvky jsou zakotveny v nanejvýš jasném a důsledném souhrnu idejí, které sahají od

náboženského radikálního přes latentně vědecký naturalismus až po utopistické požadavky sociální obnovy. Udivující konvergence mezi postoji neznámého furlanského mlynáře a názory rafinovanějších skupin intelektuálů vědomých si ducha své doby znovu důrazně nastoluje otázku pronikání kultury formulovanou Bachtinem.

Dříve než uvidíme, do jaké míry nám Menocchiovo doznání pomůže vyjasnit tuto otázku, je na místě se zeptat, jaký význam mohou mít v obecné rovině názory a víry osamocněného jedince jedné sociální skupiny. V době, kdy se celé týmy vědců pouštějí do rozsáhlých počínů v oblasti *kvantitativní* historie idejí nebo *sériové* historie církevní,¹²⁾ může připadat paradoxní a absurdní přicházet s podrobným zkoumáním *jednoho* mlynáře. Asi tak jako se vracet k ručnímu tkalcovskému stavu ve věku stavů automatických. Příznačné je, že už pouhá možnost podobného zkoumání, jako je naše, byla apriorně zavržena těmi, kdo – jako F. Furet¹³⁾ – soudí, že začlenění nižších vrstev do obecných dějin se může dít jenom ve znamení „počtu a anonymity“, pomocí demografie a sociologie, „kvantitativním studiem minulých společností“. Třebaže už nižší vrstvy nejsou historiky ignorovány, nadále by zůstaly odsouzeny k mlčení.

Jestliže nám však prameny nabízejí možnost rekonstruovat nejen nevýrazné masy, ale i jednotlivé osobnosti, bylo by nesmyslné tuto možnost zavržovat. Rozšířit historický pojem individua směrem dolů jistě není zanedbatelný úkol. Nepochybně tu existuje nebezpečí, že upadneme do zajetí jednotlivých příběhů, do nežádoucí *histoire événementielle* (která není pouze ani nezbytně historií politickou).¹⁴⁾ Takové riziko však není nevyhnutelné. Některé životopisné studie ukázaly, že na průměrném jedinci, nijak zvlášť významném a právě proto reprezentativním, je možno jako v mikrokosmu zkoumat charakteristické rysy celé sociální vrstvy v určitém historickém období – rakouské šlechty stejně jako nižšího anglického kléru v 17. století.¹⁵⁾

Je toto také Menocchiův případ? Naprosto ne. Nemůžeme v něm vidět typického (ve smyslu průměrného, statisticky převažujícího) venkovana jeho doby. Jeho určitá izolovanost ve vsi je zřejmá. V očích svých krajanů byl Menocchio přinejmenším v něčem odlišný od ostatních. Tato jedinečnost však měla jasné meze. Z kultury své doby a své vrstvy lze vystoupit jen za cenu deliria a ztráty komunikace. Stejně jako jazyk i kultura předestírá před individuem horizont skrytých možností – proměnnou a neviditelnou klec, v níž je možné pěstovat svou vlastní

podmíněnou svobodu.¹⁶⁾ S nebyvalou zřetelností a jasností Menocchio rozpracovával jazyk, jež měl historicky k dispozici. Proto v jeho výpovědích nalezneme v mimořádně čisté, takřka vyhraněné podobě řadu konvergentních prvků, které se v obdobných pramenech z téže nebo jen o málo pozdější doby vyskytují rozptýleně nebo v pouhých náznacích. Některé průzkumy potvrzují existenci určitých rysů, které odkazují na jedinou, společnou venkovskou kulturu. A konečně, také mezní případ (Menocchio jím nepochybně je) může být reprezentativní.¹⁷⁾ Jednak negativně, protože pomáhá upřesnit, co lze v dané situaci chápat jako „statisticky převažující“. Jednak pozitivně, poněvadž umožňuje vymezit latentní možnosti něčeho (lidové kultury), co známe jen z fragmentárních a zkrácených dokumentů, pocházejících téměř vždy z „archivů represe“.

Rozhodně nemáme v úmyslu postavit proti sobě zkoumání kvalitativní a kvantitativní. Chceme jednoduše zdůraznit, že pokud jde o dějiny nižších vrstev, vyhlášená rigoróznost kvantitativního výzkumu se nemůže obejít (chcete-li, nemůže se *dosud* obejít) bez nechvalně známého impresionismu zkoumání kvalitativního. Výrok E. P. Thompsona o „hrubé neústupnosti impresionismu komputera, který opakuje *ad nauseam* stále týž jediný prvek a opomíjí všechna data, pro něž nebyl naprogramován“, platí doslova, v tom smyslu, že komputery, jak je zřejmé, nepřemýšlí, nýbrž provádí. Naproti tomu však pouze řada zvláštních důkladných výzkumů dovoluje vypracovat podrobný program, jež můžeme do komputera vložit.

Uveďme konkrétní příklad. V posledních letech proběhlo několik kvantitativních výzkumů francouzské knižní produkce v 18. století a jejího rozšíření. Výzkumy vycházely z nanejvýš oprávněného požadavku rozšířit tradiční rámec historie idejí přehledem velkého množství titulů (bezmála 45 000), jež do té doby badatelé systematicky opomíjeli. Mělo se za to, že pouze takto budeme moci posoudit vliv nehybného, statického prvku knižní produkce a současně pochopit převratný význam děl skutečně novátorských. Proti tomuto zadání namítl italský vědec F. Diaz, že v případě jeho uplatnění hrozí na jedné straně nebezpečí, že budeme téměř pokaždé pracně objevovat samozřejmosti, na straně druhé se pak pozastavovat u toho, co je historicky zavádějící,¹⁹⁾ a vtípně dokládá, že francouzští venkované na konci 18. století neútočili na zámky šlechty proto, že si přečetli *L'Ange conducteur*, nýbrž proto, že „nové myšlenky, více či méně obsažené ve zprávách z Paříže“,

vyhovovaly jejíh „žájům a (...) letitým zástím“. Je jasné, že druhá námitka (ta první je daleko důvodnější) fakticky popírá existenci lidové kultury právě tak jako užitečnost pátrání po myšlenkách a vírách nižších vrstev a místo toho opět navrhuje dějiny idejí týkající se jen špiček společnosti. Ve skutečnosti podstata kritiky proti kvantitativním výzkumům historie idejí spočívá v něčem jiném: ne že se nejvyššími vrstvami zabývá málo, nýbrž že jim věnuje stále ještě příliš mnoho pozornosti. Vychází z předpokladu, že nejen texty, ale dokonce i tituly jsou jednoznačným ukazatelem. To však platí tím méně, čím více klesá sociální úroveň čtenářů. Almanachy, zpěvníky, zbožné knížky, životy svatých, všechny ty rozmanité svazečky, jež skládaly celek knižní produkce, se nám dnes jeví jako statické, netečné, stále si navzájem podobné. Jak je však vnímali tehdejší čtenáři? Do jaké míry převážně orální kultura oněch čtenářů působila na chápání textu, jak jej modifikovala, přetvářela nebo snad i deformovala? Menocchiové poznámky týkající se jeho četby jsou jasným příkladem tohoto vztahu k textu, zcela odlišného od vztahu vzdělaného čtenáře dneška. Umožňují nám konečně poměřit posun, o němž právem hovoří Bollèmová, mezi texty „lidové“ literatury a tím, jak je vnímali venkované a řemeslníci. Je pravda, že v Menocchiově případě je tento posun asi až neobvykle výrazný. Avšak znovu opakuji, že právě tato jedinečnost poskytuje cenné podněty pro další bádání. V případě kvantitativní historie idejí například pouze vědomí historické a sociální proměnlivosti čtenáře může být také předpokladem dějin idejí odlišných *kvalitativně*.

Rozdíl mezi texty, které Menocchio četl, a způsobem, jímž si je přizpůsobil a referoval o nich inkvizitorům, ukazuje, že jeho názory rozhodně nelze redukovat nebo vztahovat na tu či onu knihu. Na jedné straně vycházejí z ústní, pravděpodobně velmi staré tradice. Na straně druhé se v nich projevuje řada motivů majících původ v heretických skupinách s humanistickým vzděláním: tolerance, sklon k redukci náboženství na morálku atd. Jde jen o zdánlivou dichotomii, jež ve skutečnosti poukazuje na jednotnou kulturu, v níž nelze provádět ostré řezy. Ačkoli se Menocchio dostal víceméně zprostředkovaně do styku se vzdělanými kruhy, jeho prohlášení na obranu náboženské tolerance, jeho touha po radikální obnově společnosti nepostrádá punc původnosti a nepůsobí jako výsledek vnějších, pasivně přijímaných vlivů. Kořeny oněch prohlášení a tužeb sahají velmi hluboko, do nejasných, téměř nepoznatelných vrstev dávných venkovských tradic.

Nyní by bylo na místě položit si otázku, zda to, co vysvítá z Menocchiových projevů, není spíše „mentalita“ než „kultura“. Přes veškeré zdání nejde totiž o hru se slovíčky. Pro studie dějin mentalit byl vždy příznačný důraz na netečné, temné prvky, které si určitého vidění světa nejsou vědomy. Přežitky, archaismy, citovost, iracionálno – to vše vymezuje specifické pole historie mentalit a dost zřetelně ho odlišuje od paralelních a už ustálených oborů, jako jsou dějiny idejí a dějiny kultury (dějiny kultury však podle některých odborníků fakticky zahrnují obě disciplíny předchozí).²⁰⁾ Zasadit Menocchiův případ pouze do rámce dějin mentalit by tudíž znamenalo odsunout do pozadí velmi silnou racionální složku (již nelze vždy ztotožnit s naší racionalitou) jeho vidění světa. Rozhodující je však jiný argument: je jím silně mezitřídní charakter dějin mentalit. Jak bylo řečeno, předmětem jejich studia je to, co mají společné „Caesar a poslední voják jeho legií, svatý Ludvík a rolník obdělávající svá pole, Kryštof Kolumbus a námořník na jeho karavale“. V tomto smyslu je většinou adjektivum „kolektivní“ ve spojení s pojmem mentalita pleonasmus. Nemáme v úmyslu popírat oprávněnost výzkumů tohoto typu; existuje však značné riziko, že dospějeme k nežádoucím generalizacím. Dokonce ani jeden z největších historiků tohoto století, Lucien Febvre, se této pasti nevyhnul. V chybně pojaté, avšak strhující knize²¹⁾ se pokusil postupovat od zkoumání individua, třebaže tak výjimečného, jako je Rabelais, k poznání parametrů mentality celé jedné epochy. Dokud se pokoušíme dokázat, že předpokládaný Rabelaisův „ateismus“ neexistoval, je všechno v pořádku. Ale jakmile se necháme zahnat do oblasti „kolektivní mentality (či psychologie)“ a tvrdíme, že náboženství mělo na „lidi v 16. století“ vliv zároveň velmi subtilní i tíživý, z něhož nebylo možno se vymanit, jako to nedokázal ani Rabelais, pak začíná být argumentace nepřijatelná. Kdo byli ti blíže nespécifikovaní „lidé 16. století“? Humanisté, obchodníci, řemeslníci, rolníci? Vlivem mezitřídního pojmu „kolektivní mentalita“ jsou výsledky zkoumání velmi tenké vrstvy francouzské společnosti tvořené vzdělanými lidmi v tichosti aplikovány na stále širší okruh společnosti, až beze zbytku zahrnou celé století. Za teoretizováním o kolektivní mentalitě však přesto znovu vyvstávají tradiční dějiny idejí. Venkované, tedy převážná většina tehdejšího obyvatelstva, se ve Febvrově knize vyskytují jenom proto, aby byli spěšně odbyti jako „polodivoká (...) masa v zajetí předsudků“, zatímco tvrzení, že tehdy nebylo možné formulovat kriticky důsledný protináboženský postoj,

vyústí v jiné, dosti otřepané prohlášení, že 17. století není 16. století a že Descartes nebyl současníkem Rabelaisovým.

Přes tyto slabiny je způsob, jímž se Febvroui podařilo rozplést mnohočetné vazby, které poutají jedince k historicky danému prostředí a společnosti, i nadále příkladný. Nástroje, jimiž analyzoval Rabelaisovo náboženství, mohou posloužit také k rozboru tolik odlišného náboženství Menocchiova. Nyní je ovšem jasné, proč místo termínu „kolektivní mentalita“ je vhodnější, třebaže také ne právě uspokojivé, označení „lidová kultura“. I neurčitý třídní přístup je přece jen krokem vpřed proti pojetí mezitřídnímu.

Rozhodně tím však nechceme tvrdit, že v předindustriální Evropě existovala homogenní kultura společná jak venkovanům, tak městským řemeslníkům (nehledě na marginální skupiny, jako jsou např. tuláci).²²⁾ Chceme prostě jen vymezit prostor zkoumání, v jehož rámci se bude třeba věnovat dalším podrobným rozborům, obdobným tomu.²³⁾ Jen tak bude popřípadě možné dále rozšířit závěry, k nimž jsme zde dospěli.

Případ, jako byl Menocchiův, umožnily dvě velké historické události: vynález knihtisku a reformace. Knih tisk Menocchiouvi poskytl možnost porovnat knihy s ústní tradicí, ve které vyrostl, a slova k tomu, aby rozpletl uzel myšlenek a představ, jež v sobě nosil. Reformace mu dala odvahu sdělit to, co cítil, vesnickému faráři, krajanům, inkvizitorům – ačkoli nemohl, jak by si byl přál, říci je do tváře papeži, kardinálům, knížatům. Gigantický zlom způsobený koncem monopolu učených vrstev na psanou kulturu a monopolu kněží na náboženské otázky přinesl novou a potenciálně výbušnou situaci. Avšak možnost sblížení aspirací části vysoké kultury s tužbami kultury lidové byla definitivně vyloučena více než půl století před procesem s Menocchiem, když totiž Luther divoce odsoudil bouřící se venkovany a jejich požadavky. Podobný ideál inspiroval už jen malé pronásledované skupiny jako novokřtěnce. S protireformací (a současně s upevněním protestantských církví) začíná doba poznamenaná přitvrzováním hierarchie, paternalistickou indoktrinací mas, potíráním lidové kultury, víceméně násilnou emigrací menšin a nepřizpůsobivých skupin. Také Menocchio končí na hranici.²⁴⁾

Prohlásili jsme, že je nemožné činit v Menocchiově kultuře ostré řezy. Teprve později lze vyčlenit témata, která se již tehdy přibližovala tendencím určité části vysoké kultury 16. století a stala se pak vlast-

nictvím „pokrokové“ kultury ve stoletích následujících: snaha po radikální obrodě společnosti, rozkládání náboženství zevnitř, tolerance. Díky tomu všemu se Menocchio zařazuje do tenké, klikaté, ale zřetelné vývojové linie, která míří až k nám; řekli bychom, že je to náš předek. Avšak Menocchio je rovněž zatoulaný, náhodně k nám dospěvší fragment temného, neprůhledného světa, jež můžeme přičlenit k našim dějinám jen násilně. Kultura, k níž patřil, byla zničena. Přiznat jí reziduum nerozlučitelnosti, které se vzpírá jakékoli analýze, neznamená podléhat bláhovému kouzlu čehosi exotického a nevysvětlitelného. Znamená to prostě jen uvědomovat si okleštění historie, jehož oběti jsme se v jistém smyslu stali sami.²⁵⁾ „Nic z toho, co je doloženo, nesmí být pro dějiny ztraceno,“ nabádal Walter Benjamin.²⁶⁾ Avšak „pouze vykoupené lidstvo se cele dotýká své minulosti“. Vykoupené, to znamená svobodné.

POZNÁMKY

1) Obyčejný člověk, píše Vicens Vives, „se ha convertido en el principal protagonista de la Historia“ – cituji podle P. CHAUNU, *Une histoire religieuse sérielle*, *Revue d'histoire moderne et contemporaine* 12/1965, s. 9, pozn. č. 2. Citát z B. Brechta je převzat z *Fragen eines Lesenden Arbeiters*, in: *Hundert Gedichte, 1918–1950*, Berlin 1951, s. 107–108. Tutéž báseň použil jako epigraf J. KAPLOW, *The Names of Kings: the Parisian Laboring Poor in the Eighteenth Century*, New York 1973. Srov. též H. M. ENZENSBERGER, *Letteratura come storiografia*, *Il Menabò* 9/1966, s. 13. Používám Gramsciho termín „subalterní třídy“ (*classi subalterne*), poněvadž označuje dostatečně širokou skutečnost a nemá více či méně záměrné paternalistické konotace jako „inferiorní třídy“. O tématech kdysi nastolených publikováním Gramsciho poznámek o folkloru a subalterních třídách srov. diskusi, již vedli E. De Martino, C. Luporini, F. Fortini a další – srov. seznam příspěvků v práci L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Rimini 1974, s. 74, pozn. č. 34. Pokud jde o dnešní termíny k tématu, z velké části je předjímá E. J. HOBSBAWM, *Per lo studio delle classi subalterne*, *Società* 16/1960, s. 436–449.

2) Zápisy z procesů proti Menocchioví jsou uloženy v Archivio della curia arcivescovile di Udine (dále jen ACAU), Sant'Uffizio, Anno integro 1583 a n. 107 usque ad 128 incl., proces č. 126; Anno integro 1596 a n. 281 usque ad 306 incl., proces č. 285. Jediný odborník, jenž se o nich zmiňuje (aniž je viděl), je A. BATTISTELLA, *Il S. Ufficio e la riforma religiosa in Friuli. Appunti storici documentati*, Udine 1895, s. 65, který se mylně domnívá, že Menocchio unikl trestu.

3) Bibliografie k těmto tématům je samozřejmě velmi široká. Pro první a přístupnější orientaci srov. A. M. CIRESE, *Alterità e dislivelli interni di cultura nelle società superiori*, in: *Il concetto di cultura. I fondamenti teorici della scienza antropologica*, (ed.) P. Rossi, Torino 1970. Koncept folkloru jako „neústrojného nahromadění idejí atd.“ si také, s určitým váháním, osvojil Gramsci: srov. *Letteratura e vita nazionale*, Torino 1950, s. 215n. Zároveň srov. L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Antropologia culturale*, s. 16n.

4) K pojmu „orální“ kultura C. BERMANI, *Dieci anni di lavoro con le fonti orali*, „Primo Maggio“ 5/1975, s. 35–50. R. MANDROU, *De la culture populaire aux 17^e et 18^e siècles: la Bibliothèque bleue de Troyes*, Paris 1964, upozorňuje především na to, že „culture populaire“ (lidová kultura) a „culture de masse“ (masová kultura) nejsou synonyma. (Lze pozorovat, že „culture de masse“ i jeho italský ekvivalent odpovídají spíše anglo-americkému výrazu „popular culture“, což způsobuje mnoho nejasností.) Starší termín „culture populaire“ značí v „populistické“ perspektivě „kulturu, která je dílem lidu“. Mandrou navrhuje tentýž termín v „širším“ (ve skutečnosti v odlišném) smyslu: „kulturu lidového prostředí ve Francii za *ancien régime* chápeme (...) jako kulturu přijatou, strávenou, vstřebanou tímto prostředím v průběhu staletí“ (s. 9–10). Takto se lidová kultura začíná téměř ztotožňovat s kulturou masovou. Je to však anachronismus, neboť masová kultura v moderním smyslu předpokládá kulturní průmysl, který jistě ve