

Aron Jakovlevič Gurevič, *Istorija – něskončajemyj spor. Medievistika i skandinavistika: Stat'ji raznych lět,*

Moskva 2005, Rossijskij gosudarstvennyj gumanitarnyj universitět, 890 s.,

ISBN 5-7281-0657-9

Na samém sklonku života vydal Aron Jakovlevič Gurevič tři knihy, které v různé podobě znamenají ohlédnutí za půlstoletím jeho badatelské činnosti – autobiografii *Istorija istorika* (2004), monografii *Indivuid i socium na sredněvekovom Zapadě* (2005) a soubor studií *Istorija – něskončajemyj spor. Medievistika i skandinavistika: Stat'ji raznych lět* (2005).

Gurevič nebyl autorem velkých syntéz. Tvar nejvhodnější pro vyjádření jeho způsobu uvažování představovala studie a také Gurevičovy monografie – zvláště z pozdního období jeho tvorby – mají podobu spíše souboru analytických sond než celistvého textu, činícího si nárok na všeobjímající postížení daného tématu. Práce připomínající tvorbu mozaiky mu byla bližší než snaha vytvořit velké plátno a ve prospěch celku přitom obětovat details. Ostatně právě téma lidské individuality v dějinách, jemuž Gurevič věnoval posledních dvacet let svého života, se jakýmkoli generalizujícím soudům principiálně vzpírá.

Studie tedy nebyla pro Gureviče ve srovnání s monografií méněcenným žánrem a snaha „prodloužit život“ textům, rozptýleným v nejrůznějších sbornících a časopisech, autora vedla k uspořádání takřka devítisetstránkového souboru *Istorija – něskončajemyj spor (Historie – nikdy nekončící spor)*. Zahrnul do něj třicet osm studií. Nejstarší spadá do konce 60. let a nejmladší do roku 2004. Jádro knihy však tvoří texty z období od poloviny 80. let až do současnosti, z nichž značná část byla publikována na stránkách ročenky *Odissej*, vlajkové lodi historické antropologie v Rusku. Výjimečně byly do výboru zařazeny i texty dosud nevydané.

Tím, že je kniha koncipována podle vročení studií, a nikoli tematicky, se vedle sebe ocitají analýzy islandských ság, úvahy o historikově řemesle, vhledy do západní historiografie, sondy do středověké religiozity či komentáře o současném stavu historického bádání v Rusku. Autor sám rezignoval na původní záměr rozdělit své texty do okruhů *Skandinavistika*, *Medievistika* a *Metodologie* hlavně proto, že by tak v rozporu se svým přesvědčením odděloval zkoumání skandinávských dějin od dějin kontinentální Evropy, což pokládal za umělé a zavádějící. Neméně problematické a ve své podstatě zkreslující by podle mého soudu bylo také oddělení metodologických studií od prací medievistických. Gurevič totiž neuměl a nechtěl

uvažovat o historiografii teoreticky, bez sepětí s konkrétními tématy historického bádání. Kategoricky o sobě prohlásil (s. 7): „Nejsem metodolog. Jako praktikující historik jsem však vždy pokládal za naprosto nezbytné neustále promýšlet teoretické aspekty své profese. Jsem přesvědčen, že je stejně tak nemožné historické bádání bez teorie jako teorie abstrahující od proniknutí do pramenů. [...] Koneckonců mé teoretické studie nejsou ničím více než lešením, prostředkem nezbytným pro poznání historických fenoménů.“

Vměštnávat jednotlivé studie výboru *Historie – nikdy nekončící spor* do jakékoli předem dané šablony tematických bloků tedy nemá smysl. Pro charakterizování knihy je jistě účelnější vymezení základních problémů, které se v jednotlivých textech různě prolínají a setkávají. Čtenář záhy zjistí, že leckterá témata přecházejí z jedné studie do druhé, avšak nejde o mechanické opakování a stereotypní autocitace, nýbrž o jakési leitmotivy, vždy jinak interpretované, nahlížené z jiných úhlů a vsazované do nových kontextů, čímž je překonávána jistá disparátnost, vlastní všem výborům studií, takže vzniká specifický celek.

Aron Gurevič ve svých studiích analyzuje celou řadu aspektů středověkých dějin – sociální instituty, fenomén feudalismu, problémy lidové kultury a ambivalentní prvky středověkého myšlení (groteskno, pojetí ducha a hmoty v každodenní religiozitě, problém koexistence konceptu velké a malé eschatologie) či výsostně antropologická témata, jako je role hostiny a daru ve středověké společnosti nebo vnímání času v souvislosti se skonem papeže či panovníka.

Problémy, jimiž se Gurevič zabýval, tedy v mnohém souznějí se zájmy školy *Annales*. Oblast, kterou se však od „romanocentrické“ francouzské nové historiografie výrazně odlišuje a v níž je nejoriginálnější, představuje skandinávský středověk. Gurevič rád zdůrazňoval, že jeho cesta ke skandinávským dějinám byla v podstatě velmi pragmatická a původně motivovaná poměrně tradičním studiem sociálně-ekonomických vztahů raného středověku. Teprve postupně si ale uvědomil, jaké možnosti skandinávské prameny badatelům otevírají. Zatímco latina stylizovala skutečnost tím, že v sobě nesla paměť o antických vzorech a nebyla s to pojmenovat složitost historické reality tak přesně jako národní jazyky, skandinávské písemné památky nebyly od obyvatelstva, o němž vypovídaly, odděleny jazykovou bariérou, díky čemuž je „ve skandinávských pramenech ‚autoportrét‘ společnosti nesrovnatelně hodnověrnější než v kontinentálních latinsky psaných textech“.¹ Zkoumání skandinávské společnosti Gureviče přirozeně vedlo ke studiu obrazu světa lidí, kteří tuto společnost utvářeli, jejich hodnotového systému. Skandinávské prameny jen velmi málo, či dokonce vůbec nepodléhaly církevní ideologii, která na kontinentě

1 *Jazyk středověkého pramene a sociální skutečnost: středověký bilingvismus* (1975), s. 36.

zastřela předkřesťanské představy, takže i z textů 13. století jasně vysvítá, že lidem oné společnosti stále ještě nebylo cizí archaické vnímání světa. Mytologický původ měla rovněž skandinávská koncepce sociogeneze, zcela neslučitelná s klasickou středověkou *tripartitio christiana*. Skandinávská osobnost byla definovaná na základě kategorií osudu, štěstí, úspěchu a jeden z jejích nejzásadnějších rysů představovala hrdost na vlastní důstojnost, až přepjatá snaha uchránit si svou čest dokonce i za cenu životů – cizích i toho vlastního.² Gurevič pro sebeuvědomění svobodného středověkého Skandinávce zavádí pojem „archaický individualismus“.³

Pres svůj trvalý zájem o ságy, písně *Starší Eddy*, skaldskou poezii apod. Gurevič nebyl v pravém slova smyslu kulturním historikem. Literární díla mu sloužila především jako prostředek k porozumění mentalitě tehdejších Skandinávčů a od ní k pochopení sociálních institutů, které si tito lidé vytvořili. Skandinavistické studie tak představují modelové příklady toho, co autor rozuměl pod obohacením sociálních dějin o kulturní rozměr, jež pokládal pro další cestu historiografie za zcela nezbytné.⁴

Celoživotní fascinace Skandinávií vedla Gureviče k tomu, že věnoval pozornost především jevům, které se tak či onak vymykají katolickému pravověří, a že předkřesťanskou skandinávskou kulturu vnímal jako bohatší než kulturu latinsko-křesťanskou, o které (a zvláště jejích „oficiálních“ projevech) opakovaně hovořil především jako o bariéře zastírající rozmanitost evropského středověku. Těžko soudit, nakolik se v tom projevil vliv sovětské mentality a nakolik, což se mi jeví jako pravděpodobnější, Gurevičův politicky nijak nemotivovaný agnosticismus. Gurevič samozřejmě nikdy nevyslovil s onou vulgární kategoričností, jak to bylo v sovětské medievistice běžné, myšlenku o zhoubném vlivu nivelizující latinské křesťanské kultury na vzkvétající kulturu pohanskou, i při sebevětším zaujetí pro své téma by si ale historik Gurevičova formátu neměl dovolit vzbudit u čtenářů ani náznak pocitu, že pro něj různé kultury, resp. společnosti minulosti mají různý axiologický status.

Promýšlení vztahu skandinávských dějin ke kontinentálnímu středověku přímo souvisí s otázkou možností komparativní metody. Gurevič sice na jednu stranu ukazuje, že skandinávské prameny mohou ozřejmit jevy, které v jiných oblastech nelze z tamních písemných památek rozpoznat, ale zároveň výslovně varuje před

2 Z celé řady studií jmenujme alespoň: *Lidská důstojnost a sociální struktura. Pokus o přečtení dvou islandských ság* (1997).

3 Detailně se tomuto problému věnoval ve své poslední monografii *Individ i socium na sredněvekovom Zapadě*, Moskva 2005.

4 Srov. *Sociální dějiny a historická věda* (1990).

nekritickým konstruováním analogií přes hranice epoch a kulturních regionů. Tyto tendence byly zvláště výrazné v sovětské historiografii, která řídící se teorií formací a představou historických zákonů předpokládala analogický vývoj v nejrůznějších oblastech světa. Násilně se snažila interpretovat velmi rozmanité fenomény jako projevy téže podstaty, takže nacházela feudalismus, renesanci apod. v tak odlišných kontextech, až tyto pojmy ztratily svou konkrétní náplň a staly se nic neříkající nálepkou.⁵

Hojnost odkazů na skandinávské reálie při řešení nejrozmanitějších problémů, Skandinávii mnohdy vzdálených, u čtenáře přirozeně vyvolává otázku, nakolik sám Gurevič v konkrétní praxi dostal těmto obecným proklamacím. Jako modelový příklad můžeme zvolit studii „*Doba vymknutá z kloubů*“: *potupení zemřelého vládce* (2003). Autor zde zkoumá po celé tisíciletí se periodicky opakující excesy, vyvolané smrtí papeže nebo světského vládce: nespoutaný dav se vrhal na majetek zemřelého, plnil a pátil jeho rezidenci, tělo nebožtíka bylo zneuctěno a v nahotě ponecháno napospas. Badatelé dosud navrhovali jen vágní, povětšinou zcela neadekvátní interpretace (uplatnění *ius spoliū*, výbuch nespokojenosti utlačovaných mas apod.). Studium zobrazení smrti skandinávských panovníků v textech *Heimskringly* Gureviče přivedlo k uvažování o vazbách mezi vládcem a časem v masovém vědomí lidí středověku. Autor tvrdí, že čas společnosti byl antropomorfován, ztělesňován osobou vládce, a jeho smrt tak znamenala nejen popření dosavadní jistoty a stability, ale přímo apokalyptickým andělem zvěstované ukončení času. Extrémní chování běsnícího davu je pak podle Gureviče možné chápat jako projevy děsu, iracionálního strachu z příchodu Antikrista, paniky pramenící z pocitu, že se svět ocitl „na okraji apokalyptické propasti“. Impuls k výkladu oné „masové emocionální exploze“ tedy vyšel z archaického vědomí Skandinávců a skandinávské prameny Gurevičovi pomohly rozkrýt obecný problém širšího dosahu. Samotná interpretace potupení těla papeže či světského monarchy již ale pracuje s eschatologickými očekáváními křesťanského středověku a rozhodně neznamená mechanické, ahistoricky přímočaré přenesení představ germánsko-skandinávského pohanství do zcela odlišného kulturního kontextu. Lze tedy podle mého soudu oprávněně tvrdit, že i v konkrétním bádání pro Gureviče komparace skutečně znamenala v prvé řadě metodu, jež nemá zastírat rozdíly a specifika, ale naopak akcentovat historické jedinečnosti.

Reflexe metod historické práce a otázky podstaty historického řemesla představují další oblast, velmi výrazně tematizovanou ve studiích výboru. Autor věnuje

5 *Dvoji odpovědnost historika* (1997), s. 613-614.

velkou pozornost vztahu historika a objektu jeho zkoumání, způsobu komunikace s lidmi minulosti prostřednictvím písemných památek, specifikům práce s terminologií minulosti nebo naopak s dnešním pojmoslovným aparátem, vlivu jazyka pramenů a překladu (s návazností na M. Blocha) na poznání historické skutečnosti. Mnohokrát se vrací k úvahám, odkud se berou otázky, jež badatel klade svým pramenům. Pro Gureviče přitom nešlo o akademický problém, ale o svého druhu obhajobu celoživotní práce, neboť již v souvislosti s *Kategoriemi středověké kultury* a poté s jeho zkoumáním individuality v evropském středověku zaznívala z okruhu jeho kritiků námitka, že otázky, jež klade středověkým pramenům, jsou až příliš dnešní, do jisté míry „vnucované“ lidem studované epochy, kteří takto neuvažovali a podobné otázky jim byly cizí. Na to Gurevič odpovídá, že historik nikdy nemůže abstrahovat od své vlastní kultury a epochy: „Nemůžeme minulosti klást otázky, které nás nechávají chladnými, které nás nezajímají.“ Díky otázkám vycházejícím ze současnosti se před badatelem „otevřít ty aspekty minulosti, které dosud historiografii nezajímaly. Tak dochází k pokroku v historickém bádání.“⁶ Zároveň ale se vši rozhodností odmítá tvrzení postmoderních kritiků, že historik je v interpretacích minulosti plně v zajetí svých politických názorů a psychologických vlastností, neboť takový náhled zásadně zpochybňuje vědecký status historiografie. Zdůrazňuje, že nestačí, aby historik pouze kladl otázky a hledal na ně v pramenech odpovědi: lidé minulosti „mu mají co říci i mimo to, nač se sám ptá“.⁷ Jako doklad pro toto tvrzení podle Gureviče mohou sloužit některá zjištění o náboženských představách širokých vrstev středověké společnosti, které jsou z pohledu dneška natolik „exotické“ či „kuriózní“, že by současného historika sotva napadlo takto se ptát. To znamená, že zkoumání podobných aspektů nevyplývá z uvažování badatele, ale napověděly je samotné středověké prameny. Historický výzkum tedy není pro Gureviče „výslech“, kdy historik diktuje otázky a lidé minulosti skrze prameny odpovídají, ale neméně iluzorní je představa, že historik pouze naslouchá hlasům minulosti a zapomíná na svět, v němž žije. Podle Gurevičova soudu komunikace mezi historikem a lidmi minulosti nespadá ani zcela do oné dávné epochy, ani do současnosti, ale odehrává se – slovy M. M. Bachtina – ve zvláštním chronotopu historiografie.

Ve srovnání s vybroušenými úvahami teoretiků historiografie i příbuzných humanitních věd se Gurevičovy metodologické reflexe mohou jevit jako poněkud těžkopádné, bez filozofické hloubky. Oproti tvůrcům velkých teoretických kon-

6 „*Historikovo teritorium*“ (1996), s. 564–565.

7 „*Historikovo teritorium*“ (1996), s. 595.

ceptů, kteří si často materiál vybírají ryze účelově jen pro ilustraci, a tudíž jsou pak jejich závěry obtížně aplikovatelné na jiné prameny, jsou Gurevičovy teoretické úvahy nejbyťostněji zakotveny v jeho historickém bádání a vycházejí ze zkušeností s analýzou konkrétních pramenů a řešením konkrétních problémů, s nimiž se historik potýká.

S metodologickými úvahami bezprostředně souvisejí Gurevičovy reflexe současné světové historiografie, zamyšlení nad možnostmi a limity jednotlivých historických disciplín (například sociální historie, vztah historie a psychologie apod.), nebo texty představující ruskému publiku hlavní tendence a školy soudobé západní historické vědy.⁸ Snaha přenést impulsy světové historiografie do Ruska je zřetelná v sumarizujících referátech z metodologicky orientovaných kolokvií.⁹

Středobod Gurevičova uvažování o současné historiografii samozřejmě tvoří historická antropologie, jež si podle něj nečiní nárok na to, aby nahradila dosavadní směry historického bádání, ale dokáže vytvořit nový, obsáhlejší kontext pro studium minulosti. Díky tomu je s to provázat historické bádání o sociálních a ekonomických strukturách se strukturami mentálními a duchovními. Gurevič jako historik vychovaný v tradicích ruské agrární školy palčivě pociťoval nezbytnost vrátit se „od dějin odlidštěných k dějinám lidským“. Jen tak historie může „obnovit svůj status humanitní disciplíny, tedy disciplíny, v jejímž centru stojí člověk“.¹⁰ Zároveň si již na počátku 90. let uvědomoval, že se z historické antropologie a studia člověka stala módní floskule a ústřední kategorie nové historie začaly být používány tak často a tak svévolně, že hrozila jejich úplná devalvace. Od člověka v dějinách Gurevičův zájem přirozeně směřoval k lidské individualitě, k člověku nikoli jako k abstrakci, nýbrž ke konkrétnímu jedinci s jen jemu vlastním viděním světa a postojem k životu. Gurevič v mnoha studiích zásadně odmítá Burckhardtovu představu o zrození lidské individuality v renesanci a historiky, kteří přiznávají jako jedinou formu individuality člověka novověké Evropy, vinil z intelektuálního snobismu.¹¹

8 Například „*Nové dějepisectví ve Francii: úspěchy a problémy (kritické poznámky medievisty)* (1985); *Smrt jako problém historické antropologie: o novém směru ve světovém dějepisectví* (1989); *Masakr koček v Paříži, aneb Některé problémy symbolické antropologie* (1992); *Tajemství školy Annales: „Revoluce ve francouzském dějepisectví“, aneb O intelektuální situaci současného historika* (1993).

9 *Ještě několik poznámek k diskusi o osobnosti a individualitě v dějinách kultury* (1990); *Dějiny kultury: bezpočtu ztrát a neuskutečněných možností* (2000).

10 *Sociální dějiny a historická věda* (1990), s. 316.

11 Srov. zejména jeho programový text *Lidská osobnost ve středověké Evropě: reálný, nebo falešný problém?* (2003).

Nepřekvapí, že se Gurevič v řadě studií staví ostře kriticky k oficiální sovětské historiografii, onomu „pozitivismu zaobalenému do marxistické frazeologie“,¹² a snahám některých historiků o retušování vlastního selhání a zaslepenosti.¹³ Svou vlastní životní cestu a potýkání se s politickými tlaky reflektuje ve vzpomínkovém textu *Cesta přímá jako Něvská třída, aneb Historikova zpověď* (1992). Rozdíl mezi Gurevičovými pracemi ze 70. let, téměř prostými ideologických stereotypů, a obecným stavem tehdejší sovětské historiografie je vsutku propastný. Konec konců leckteré práce dnešního ruského dějepiscectví jsou marxistickými šablonami kontaminovány více než Gurevičovy texty 70. a 80. let. S přímočarostí sobě vlastní Gurevič konstatuje, že zatímco mnozí umělci v sovětské éře „nepřistoupili na ideologické kompromisy ani v období stalinského teroru, ani za brežněvovské stagnace a intelektuální život v podzemí pulsoval navzdory všemu“, historici něčeho podobného nebyli schopni: „Snad bylo oprávněné doufat, že také ruští historici vyndají z psacích stolů a skryší rukopisy, nad nimiž pracovali během desetiletí reakce. Běda, nic takového se nestalo – zásuvky jejich psacích stolů zely prázdnotou. Na konci 80. a začátku 90. let nebyla ruská historická věda obohacena téměř ničím, nebudeme-li počítat publikace archivních dokumentů a jednotlivých prací zaplňujících ‚bílé‘ (ve skutečnosti špinavá) místa v dějinách sovětského Ruska.“¹⁴

Gurevič ale nastavuje ruské historiografii velmi nemilosrdné zrcadlo i poté, co se vymanila z diktátu oficiální ideologie: „Marxistická historiografie, která totálně ovládala historické myšlení, se zdiskreditovala a vzniklo filozofické vakuuum, jež je nyní zaplňováno vším, co přijde pod ruku – od mystiky a okultismu až po agresivní nacionalismus a šovinismus. Zlovolná manipulace s historickou pamětí se prolíná s nostalgii po pádu impéria a obraz minulosti je přetvářen nejpřekvapivějšími, zcela svévolnými způsoby. Povrchně a občas nesprávně pochopená svoboda myšlení se proměňuje v nezodpovědnou lehkomyšlnost. Jsou vytvářeny nové a ožívají staré mýty, jejichž skrytým základem je na jednu stranu kolektivní komplex méněcennosti a na stranu druhou zraněné imperiální ambice.“¹⁵

Na takto nesmlouvavá slova má Gurevič podle mého názoru plné právo. Nevy-slovuje je totiž z pozice soudce, nárokuje si jednou provždy platnou pravdu, ale jako člověk, který dokáže stejně ostře pojmenovat i slabiny a slepé uličky své vlastní práce, aby se jich zřekl a začal nově a jinak. Jeho mnohdy velmi ostré výroky na adresu všech, kdo zpochybňují význam historické vědy a činí z ní služku ideologií

12 *Dvojitá odpovědnost historika*, s. 606.

13 *Historik uprostřed ruin: Pokus o kritické přečtení memoárů J. V. Gutnovové* (2002).

14 *Dvojitá odpovědnost historika*, s. 603-604.

15 *Dvojitá odpovědnost historika*, s. 602.

či nevědeckou kratochvílí, vycházejí z jeho hlubokého přesvědčení o nenahraditelném poslání historika. Gurevič totiž nebyl jen kritikem, ale snažil se také pozitivně vymezit smysl a poslání historikovy práce: „Historik je jediný, kdo plní funkci prostředníka mezi přítomností a minulostí. Aby toho byl schopen, musí umět vycítit hlubinné intelektuální potřeby společnosti, k níž patří. Podílí se na utváření historického vědomí své společnosti. To je obrovská zodpovědnost a je nesmírně důležité, aby si historik jasně uvědomoval své poslání mediátora mezi kulturami.“¹⁶ „Historik musí být poctivý ve vztahu ke své době, což znamená, že musí být poctivý také vůči lidem, jejichž život se pokouší ‚vzkřísit‘.“¹⁷ Svými podmanivými esejí *Historikovo teritorium* (1996) a *Dvoji odpovědnost historika* (1997) formuloval na konci života své krédo podobně jako Marc Bloch v Gurevičem tolik obdivované *Obraně historie*.

Chronologické řazení bylo pro koncipování výboru dobrou volbou. Jeho největší přednost podle mého názoru spočívá v tom, že dovoluje detailně nahlédnout do tvůrčí dílny autora v průběhu několika desetiletí. Na základě monografií by bylo možné načrtnout Gurevičovu tvůrčí cestu jako směřování od sociálně-ekonomických dějin k dějinám kultury a v rámci nich od kategoriální analýzy středověké kultury přes zkoumání lidové kultury až ke studiu jedince, lidské individuality ve středověku. Jak ukazuje Gurevičova autobiografie, tento pohled na vlastní tvorbu nebyl cizí ani samotnému autorovi. Soubor studií však ukazuje poněkud složitější obraz: Gurevič svá starší témata neopouštěl, ale dokázal je propojovat s novými poznatky a problémy, a překračovat tak hranice mezi jednotlivými historickými disciplínami.

S tímto rysem Gurevičových textů ostatně koresponduje název celého souboru: jak autor sám podotýká v předmluvě, bojům v historické obci věnoval svou autobiografii *Historikova historie*, zatímco zde zaujímá prvořadé místo „zápas historika se sebou samým“ (s. 8). Soubor ukazuje, že schopnost neustrnout na jednou zjištěném a zapsaném, neustále promýšlet závěry jiných badatelů, ale i odvahu revidovat své starší představy, či se jich dokonce zcela zříci,¹⁸ si Gurevič uchoval navzdory těžkému zdravotnímu handicapu až do samého konce života, kdy se již mnozí jiní autoři spokojují s hýčkáním své dříve nabyté slávy. Právě toto nikdy neukončené hledání představuje podle mého soudu jeden z nejzajímavějších aspektů celé knihy. Věnoval-li Gurevič celý život tolik pozornosti otázce historikova řemesla, pak čtení knihy *Historie – nikdy nekončící spor* představuje svého druhu brilantní a velmi inspirativní historický proseminář.

Jitka Komendová

16 *Dvoji odpovědnost historika*, s. 611.

17 *Dvoji odpovědnost historika*, s. 620.

18 Exemplární ukázkou představuje studie „*Doba vymknutá z kloubů*“: *potupení zemřelého vládce* (2003), polemizující se statí *Historikovo teritorium* (1996).