

K DISKUSI O PAMĚTI V ČESKÉM KONTEXTU „DRUHÉHO ŽIVOTA“

Doubravka Olšáková

On Discussion of Memory in the Czech Context of the “Second Life”

The French debate on memory has its roots mainly in the work of Maurice Halbwachs (*Les cadres sociaux de la mémoire*, 1925). Halbwachs' basic theory is that memory does not exist in itself, but is always defined by what are known as “social frameworks”. The latter are not status elements of memory but are formed by the priorities of society. Another reason for the non-existence of memory “in itself” is the form of communication (speech). In this respect Halbwachs' theory is confirmed by the analyses of Roland Barthes, in particular. Halbwachs' ideas have inspired two main historical movements today, both of them related chiefly to what are known as commemorative festivals. Eric Hobsbawm is concerned above all with the problem of the conscious formation of social and historical memory through these acts, while Paul Connerton, a represent of historical research of this kind after the “linguistic” turning point, concentrates mainly on internal symbolism and the structure of the event. In Czech conditions the concept of the “second life”, with which the question of social and historical memory is very tightly connected, has been the focus of scholarly treatment since the 1970s, but under the influence of the current situation it has taken a different direction to this kind of research in France or (taking the French as model) in Germany.

Velkého ohlasu se v současnosti mezi historiky dostává diskurz paměti.¹ V kontextu debaty o paměti rezonuje v českém prostředí především jméno Pierra Nory, a to ze-

jména ve spojitosti s jeho slavným edičním počinem *Les lieux de mémoire*.² Ve francouzském prostředí však Pierre Nora nemůže být považován – a ve Francii jím ani není – za hlavního teoretika paměti a historické paměti jako takové. Toto místo přísluší povýtce Maurici Halbwachsovi a jeho filozoficko-sociologickým analýzám paměti a společnosti z první třetiny 20. století. Pokusme se tedy českému čtenáři přiblížit kořeny jednoho významného směru západoevropské a částečně také americké historiografie právě na příkladu díla Maurice Halbwachse³ a nejvýznamnějších publikací, které se k Halbwachsovi hlásí jako ke svému ideovému předchůdci a které se již staly klasickými pracemi k historické paměti a její funkci ve společnosti.⁴ Psát kriticky o historickém diskurzu paměti a historické paměti a neuvést přitom jméno Maurice Halbwachse je totiž stejné jako vyrovnávat se kriticky s Marxem a nezmnít Hegela.

Na dílo Maurice Halbwachse⁵ měly největší vliv dvě významné osobnosti francouzské filozofie a sociologie: Henri Bergson a Emile Durkheim. Halbwachs se nikdy zcela nevyrovnal zejména s vlivem prvního z nich. Celým jeho dílem pro-

1 Jeho výrazem jsou nejen dvě stati na toto téma tomto v časopisu (MILOŠ HAVELKA, *Paměť a dějiny, soužití a vyhnání*, Dějiny – Teorie – Kritika 1/2004, č. 1, s. 85–93, DUŠAN TŘEŠTÍK, *O dějinách a paměti*, Dějiny – Teorie – Kritika 1/2004, č. 1, s. 107–113), ale také např. četné publikace zabývající se formováním paměti na příkladu „druhého života“, z poslední doby např. JAN GALANDAUER, *2. 7. 1917, Bitva u Zborova – česká legenda*, Praha 2002.

2 *Les Lieux de Mémoire*, (ed.) PIERRE NORA, Paris 1984–1992.

3 Dušan Třeštík odkazoval ve své stati na podrobně komentovanou bibliografii k tématu paměti (http://www.fl.ulaval.ca/cefan/biblio_m.htm). Na internetu je však již delší dobu možné stáhnout si „klasická“ díla klasiků sociálních věd: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/ Tato kolekce obsahuje v současnosti celkem 1022 děl 378 autorů, z nichž můžeme namátkou jmenovat tyto: Auguste Comte, Charles-Robert Darwin, Gilles Deleuze, René Descartes, Alexis de Tocqueville, Denis Diderot, Emile Durkheim, Friedrich Engels, Karl Marx, Sigmund Freud, Antonio Gramsci, Maurice Halbwachs, Georg Friedrich Wilhelm Hegel, Jindřich IV., Thomas Hobbes, David Hume, Friedrich Heinrich Jacobi, Jean Jaures, Immanuel Kant, Gottfried Wilhelm Leibniz, Claude Lévi-Strauss, György Lukács, Bronislaw Malinowski, Montesquieu, Vilfredo Pareto, Jean Jacques Rousseau, Saint-Just, Saint-Simon, Arthur Schopenhauer, Pitirim A. Sorokin, Ferdinand Tönnies, Turgot, Paul Vidal de la Blanche, Voltaire, Max Weber, atd. Seznam je průběžně aktualizován a doplňován o ty publikace, k nimž se podařilo získat povolení k šíření na internetu.

4 K tomu podrobněji v následujícím textu.

5 Maurice Halbwachs se narodil 11. 3. 1877 v Remeši a tragicky zahynul o 68 let později dne 16. 3. 1945 v koncentračním táboře v Buchenwaldu. Dnes patří mezi jedny z nejvýznamnějších sociologů a filozofů tzv. „durkheimské školy“. Roku 1901 získal agrégation z filozofie a po krátkém působení na četných středních školách ve Francii, kde působil jako středoškolský pedagog, se roku 1905 vrací zpět do Paříže, kde studuje na Sorboně ekonomii, právo a matematiku. V téže době začíná spolupracovat s Emilem Durkheimem v rámci jeho revue *Année Sociologique*, blíže se stýká s François Simiandem a dále rozvíjí své kontakty s lidmi z tohoto okruhu francouzských intelektuálů. Po několika pobytech v Německu (Göttingen, Berlín) odevzdává roku 1912 svůj habilitační spis na téma *La Classe ouvrière et les niveaux de vie, recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*. Po 1. světové

stupuje polemika s Bergsonem, vymezení se vůči jeho teoriím, jejich popírání. Můžeme tak říci, že podstatná část Halbwachsova učení o sociální paměti, obsažená především v *Les Cadres sociaux de la mémoire* (1925), vzniká v kontrapozici k Bergsonově učení,⁶ byť se s ním v určitých ohledech často stýká.

Základní Halbwachsova teze zní: paměť mimo společnost není možná. Pokud je někdy naše vědomí vzdáleno společnosti, děje se tak pouze ve snu. Paměť jako taková se formuje v určitých „sociálních rámcích“ (*cadres sociaux*). Ty jsou vytvářeny společností, v níž člověk žije. Neexistuje tedy žádná paměť o sobě.

S posledním konstatováním se Halbwachs vyrovnává skrze fenomenologický koncept: pro upamatování samé totiž nikdy nevycházíme ze sebe sama, abychom nahlíželi sebe sama a své vzpomínky, ale opouštíme sebe sama proto, abychom splynuli se společností, která nás obklopuje a v jejímž smyslu propůjčujeme věcem, které nás obklopují, smysl. Navíc, pokud vřadíme člověka do společnosti, není již možné rozlišovat mezi jeho vnitřní a vnější recepcí.⁷ V tomto Halbwachsově pojetí je tedy čistě osobním stavem vědomí obraz zbavený všech všeobecných významů a vztahů, čímž jej vyjímáme z jemného přediva pavučiny smyslů a významů propůjčených mu lidskou společností.

„Je tedy třeba opustit myšlenku, že minulost se beze změny uchovává v individuálních pamětech, stejně jako bychom o tom dosáhli tolika důrazů, kolik je jednotlivců. Lidé žijící ve společnosti používají slova, jejichž smysl chápou: to je podmínkou kolektivního myšlení. Neboť ke každému (pochopenému) slovu se pojí vzpomínky a neexistují vzpomínky, k nimž bychom nenašli korespondující slova. Hovoříme ve vzpomínkách ještě předtím, než je evokujeme. Jazyk a celý systém sociálních konvencí, které spolu souvisejí, nám umožňují v každém okamžiku rekonstruovat naši minulost.“⁸

válce se stává profesorem filozofie v Caen, v letech 1919–1935 působí na univerzitě ve Štrasburku. V tamním intelektuálně vyzrálém prostředí se setkává s Marcem Blochem, s nímž dále spolupracuje a jehož práce jej také ovlivnily. Roku 1935 se vrací zpět do Paříže, kde působí na fakultě sociologie ve spolupráci s Marcelem Mausem. V období 2. světové války (1942–1944) se stává šéfredaktorem *Annales de Sociologie*. Rok před svou smrtí (10. 5. 1944) je jmenován na Collège de France profesorem kolektivní psychologie. V 68 letech umírá v koncentračním táboře Buchenwald.

6 K silnému a převládajícímu vlivu Bergsona na Halbwachsovo dílo srov. např. dopis jeho matky poté, co si přečetla *Les cadres sociaux de la mémoire*: „Ta kniha je velmi krásná... Je napsána jasně, že i já, nezavčenec, jí rozumím, přestože je pravdou, že jsem se celá ta léta zabývala analytickými prostředky takových lidí jako Proust, a dokonce i Freud, a zdá se mi, že jsi ze stejné školy, byť jsi zůstal filosofem... *Jsem dojata, když tě vidím téměř na stejné úrovni s Bergsonem, který byl opravdu, osobním démonem tvého mládí*.“ Doslov Gérarda Namera ke knize MAURICE HALBWACHSE, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris 1994, s. 306.

7 M. HALBWACHS, *Les Cadres*, s. 275.

8 M. HALBWACHS, *Les Cadres*, s. 279.

V tomto kontextu používá Halbwichs ke svému důkazu případ afatika. Právě na případu tohoto úrazu se snaží Halbwichs poukázat na sociální a historickou podmíněnost paměti jedince. Vnímání reality afatikem přirovnává Halbwichs ke stavu cizince, který nezná jazyk navštívené země, ale poznává realie, a přestože v určitých případech není schopen pojmenovat věci, rozeznává jejich význam a dokáže určit jejich vzájemné vazby. Neschopností plynulé komunikace je však zpřetrhána vazba mezi ním a kolektivní pamětí ostatních jedinců.⁹

V Barthesově práci *L'Empire des signes* je člověk v cizině obklopen pouze významy. Nezná slova, odpadá tak banalita otázek a odpovědí, vyprávění a popisů. „Jak jste si tam poradil s jazykem?“ je nejčastěji kladenou otázkou po návratu z ciziny. Ve skutečnosti však zní její význam jinak: „Jak se Vám tam podařilo zajistit si životní potřebu komunikace?“¹⁰ Všichni máme totiž zažito, že jediná komunikace je komunikace řečí. O významech mlčíme, netvoří součást naší komunikace, významy jsou interní rekonstrukcí naší mysli. Přesto jsme i v cizině schopni se domluvit: tělem, symboly, obrazy.

Našli jsme tak místo, kdy se sémiotika dostává do blízkosti toho, co Halbwichs nazývá „cadres sociaux“. Pokud sémiotika pracuje se sémiotickými poli, zdá se, že v určitých ohledech jsou jejich hranice utvářeny stejnými způsoby jako Halbwichsovy sociální rámce (*cadres sociaux*). Jak jinak si definovat činitel, který je hybatelem proměn, jak o něm píše v úvodu *Znamení zrodu* Vladimír Macura? „Zajímá mě typ kultury (...) který byl v tomto období (...) postupně budován – ale přitom již i rozrušován. Už proto ho nebudeme a ani nemůžeme pojímat staticky, jeho „stálost“ je relativní, nikdy není prostě „jsoucí“, vždy je souběžně „utvářen“ a „rozbíjen“. Budeme ho tedy sledovat ve vývoji, v jevech, v nichž přetrvává, i v těch, kde ustupuje. I za zdánlivou „totožností“ některých jevů časově od sebe vzdálených bude nevyhnutelné se ptát, neskrývá-li se za nimi zásadní proměna jejich sociálních funkcí.“¹¹ Proměna znaku (v Macurově případě znaku kulturního) je tedy výrazem proměny jeho sociální funkce ve společnosti, jejíž paměť – jak víme od Halbwichse – je podmíněna sociálními rámci. Jak uvidíme dále, Macurova definice kulturního znaku se blíží Halbwichsově chápání proměny sociální paměti.

Dostáváme se tedy k dalšímu konstatování. Podle Halbwichse je v každé vzpomínce jako takové již předem obsažen její všeobecný přesah, podle něhož se řadí v paměti k určitým „sociálním rámcům“. V polemice s Bergsonem Halbwichs praví, že není možné, aby se v průběhu rozpomínání „vynořila“ naše vzpomínka pouze na základě chronologicky souhlasných vzpomínek. „Důvodem je-

9 M. HALBWACHS, *Les Cadres*, s. 80.

10 ROLAND BARTHES, *L'Empire des signes*, Paris 1970, s. 17.

11 VLADIMÍR MACURA, *Znamení zrodu*, Praha 1995, s. 6–7.

jih znovuobjevení nejsou ony samy, ale jejich vztahy k našim myšlenkám a k našemu vnímání dneška. Nevycházíme tedy z nich, ale z těchto vztahů.“¹²

„Sociální rámce“ paměti však nejsou statické, nýbrž v průběhu dějin se vyznačují jistou dynamikou. Jejím hlavním hybatelem je racionální prvek našeho myšlení a jednání, jehož kořeny je nutno hledat v naší přítomnosti.

„Sociální rámce“ paměti se tak v mnoha případech obměňují, jsou nahrazovány jinými. Tím se také vysvětluje fenomén zapomínání, neboť společnost si v rámci svého vývoje vybavuje a aktualizuje minulost různě. Paměť jednotlivých členů se podrobují těmto konvencím a jejich vzpomínky sledují vývoj kolektivní paměti, jemuž se podrobují.¹³ Paměť je totiž vždy selektivní. Je tomu tak proto, že paměť funguje v prvé řadě jako prvek sociální koheze, a z tohoto důvodu se snaží eliminovat ze svého lůna vše, co by mohlo izolovat její jednotlivce. „Co skupina klade do protikladu své minulosti, to není přítomnost, ale minulost (možná novější) dalších skupin, s nimiž by se zřejmě ráda spojila.“¹⁴ Vzpomínky jsou potom strukturovány a vytvářeny tak, aby dokázaly udržet křehkou rovnováhu mezi přítomností, minulostí a soudobými požadavky racionální složky paměti.¹⁵ Nutnost soudržnosti, ale i kontinuity např. dovoluje zachovávat tradice, které by jinak již byly pod vlivem soudobé zkušenosti společnosti zcela opuštěny.

Halbwichs poukazuje na tři typy „kolektivní“ paměti:

Specifickou společenskou skupinou, v níž vzniká zřejmě nejmenší typ „kolektivní“ paměti, je rodina. Halbwichs uvádí příklad založení a pokračování nové „kolektivní“ paměti na případě svatby. Po svatbě opouští žena svou rodinu a přijímá paměť rodiny mužovy, zapomíná na vlastní ustálené zvyky a přejímá nové symboly, reference, zvyky, „rámce“. „Rámce“ rodinné paměti jsou vytvářeny z poj-

12 M. HALBWACHS, *Les Cadres*, s. 142.

13 M. HALBWACHS, *Les Cadres*, s. 279.

14 M. HALBWACHS, *Les Cadres*, s. 291.

15 M. HALBWACHS, *Les Cadres*, s. 290. V rámci sociální paměti si však Halbwichs všimá i fenoménu upamatování si. Z fenomenologické pozice Halbwichs podmiňuje paměť horizontem bytí. Ve starých společnostech jsou to především starci, jejichž úkolem je upamatovat se na dávné příběhy jejich dětství i aktivního života. Zdá se tedy, že podle Halbwichse jsou paměť a její výraz, tedy ony sociální „rámce“, podmíněny mj. i *generačně*. V rámci západoevropské a americké historie se nám v tomto případě nabízí nový pohled a interpretace vzniku jednoho z nových směrů historických metod bádání – „oral history“. Ta jde proti tomuto generačnímu trendu, neboť se snaží institucionalizovat „vyprávění pamětníků“ a podchytit je v rámci společnosti často mnohem dříve, nežli by k tomu došlo v normální situaci, tedy v kontextu běžného biologického vývoje společnosti. Přesto je však u určitých témat, jež „vyhřezla“ na povrch v nedávné minulosti, možno vysledovat vliv tohoto generačního faktoru: k otevření těchto problémů dochází v rámci soudobých dějin ponejprv v okamžiku, kdy představitelé generace, která prošla jistou zkušeností, dospějí do věku, kdy dojde k „znovuobjevení“ a volným časem i k posílení „skupinové mentality“.

mů, které se vztahují k osobám či událostem a které jsou společné každému členu tohoto malého společenství. K vytvoření nové rodinné paměti je však nejdříve zapotřebí zahrnout tu část staré paměti, jejíž funkce by novou rodinnou pamětí oslabovala.

„Kolektivní“ náboženská paměť, která se zdá být od soudobého dění ve společnosti izolována, podléhá stejným pravidlům „vytváření“ paměti jako paměť sociální. Věřící totiž nevěří pouze v minulost, ale také v to, že Krist je přítomen zde. Nová zjevení však nejsou možná, a tak zůstávají odvozována od prvotního zjevení. Zrození dogmatu je nutno interpretovat tak, že jeho prvotním smyslem a významem je znovu interpretovat zapomenutý smysl.

Posledním typem „kolektivní“ paměti je třídní paměť. Společnost ustavená na těchto základech vychází ze dvou typů vztahů: tím prvním je znalost pravidel, která mají svůj původ v lůně společnosti, a znalost jejich praktické aplikace; právě těmito vztahy je daná společnost posléze formována. Druhý typ vztahů se opírá o subjektivní vztahy mezi jednotlivci jako takovými. Tyto dvě složky nejsou separovány, naopak se navzájem prolínají. Není možné automaticky aplikovat stará pravidla na společnost, jež se vyvíjí. Pravidla, která v mnoha případech zdařile napodobují nesociální mechanismy, zůstávají přeci jen základními sociálními mechanismy našeho jednání, neboť ti, kteří je aplikují, vycházejí ze skutečného stavu věcí, z potřeb, tradic a zvyků společnosti.

Možnosti, které se odvíjejí od rozpracování Halbwachsova konceptu, jsou svůdné pro historika zejména při propracování koncepce tzv. „druhého života“, jehož výzkum má v Čechách již dlouhou tradici. Uváděli jsme například jméno Vladimíra Macury, který zastupuje oblast literární sémiotiky. Historik zabývající se „druhým životem“ by měl především pracovat s pojmy historického vědomí a historického povědomí, což jsou fenomény čerpající mnohé právě ze sociální paměti. Styčné plochy zde tedy existují. Objevení se fenoménu „druhého života“ významné historické osoby či události ve společnosti svědčí o tom, že společnost dosáhla takové úrovně společného historického povědomí, že je schopna zasazovat a interpretovat proměny daného fenoménu ve svůj vlastní prospěch a v závislosti na současné skladbě její „sociální“ paměti.

Ano, někteří kritici mohou mít pravdu v tom, že „druhý život“ je vlastně jakousi odvozeninou a důsledkem ryze pozitivistického přístupu k dějinám a že vlastně není ničím jiným než absolutním dovršením pozitivistického konceptu historického bádání (historik se snaží zohlednit *vše* týkající se dané historické postavy či daného historického problému, tedy i prameny danou dobu přesahující). Pokud zůstane historik u nashromáždění faktů jako takových, má kritik zajisté pravdu. Uvedení faktu, že jméno konkrétní osoby se uvádí v konkrétních pramenech zcela jistě nelze považovat za dobře odvedenou interpretaci „druhého života“.

Halbwachsova práce však znamená právě pro „druhý život“ v historickém bádání v Čechách obrovský impuls. Například při výzkumu „druhých životů“ v průběhu 19. století pracovali historikové doposud především s pamětí jedné – marxistickou terminologií řečeno – třídy, buržoazie. Na její proměny a na odlišnosti v koncepci husitství v první a ve druhé polovině 19. století upozornili z českých historiků např. Petr Čornej¹⁶ či Jiří Rak.¹⁷ Příklad proměny „šlechtické“ historické paměti však naznačuje, že celková koncepce „druhého života“ tak, jak byla dosud v Čechách uplatňována, potřebuje vstřebat nové podněty.¹⁸

Letmý historický exkurz: Ve 30. letech 19. století se v severních Čechách usazuje knížecí rod Rohanů, francouzský rod, jež před Francouzskou revolucí zastával na francouzském dvoře nejvyšší funkce. Po emigraci se jeho představitelé uchýlili do Rakouska, kde získali už v roce 1808 indigenát; usazovat se zde však začínají až v průběhu 20. let 19. století. Vzorce chování Camilla Rohana, mladého šlechtice, cizince, jenž se dostává do čela rodu ve 40. letech 19. století a jehož budoucnost je závislá na míře integrace do nového společenství, tj. společnosti české šlechty první poloviny 19. století, budou přebírat vzorce chování této skupiny a v určitém ohledu budou zřejmě mnohem více zesíleny pod vlivem snahy zdůraznit svou otevřenost přejímat tradice a chování „nové“ komunity. Z toho důvodu si tento šlechtic nechává ve 40. letech 19. století u sochaře Emanuela Maxe vypracovat z bílého kararského mramoru sochu Jana Žižky a Jiřího z Poděbrad. S největší pravděpodobností představovala tato zakázka v jeho očích vstupenku do společnosti, identifikační možnost, možný vzorek identifikačního rámce, který jako nově příchozí ve struktuře vztahů české společnosti a české šlechty první poloviny 19. století odkryl. Téměř o padesát let později (1889) se kníže Karel Schwarzenberg v rámci debaty o umístění či neumístění pamětní tabule Jana Husa na budově Národního muzea vyjadřuje o husitství a o husitech jako o „bandě lupičů a žhářů“. Přesto se i on hlásí ke šlechtě husitské – ke šlechtě, jež stála v bitvě u Lipan na vítězné straně. Legitimní otázkou je, co vedlo k proměně „historické“ paměti české šlechty v tomto rozmezí přibližně padesáti let? Nová interpretace husitství? Opravdu měl Tomkův posun interpretace Žižky takový vliv? Není hlavním důvodem především proměna sociálního postavení šlechty v české společnosti? Není to především tento problém, který určuje sociální podmíněnost historické paměti určité skupiny v kontextu národního společenství v Čechách 19. století?¹⁹

16 PETR ČORNEJ, *Lipanské ozvěny*, Praha 1995.

17 JIŘÍ RAK, *Bývali Čechové... České historické mýty a stereotypy*, Praha 1994.

18 Na obdobný problém poukázal v jiném kontextu Jiří Rak v příspěvku proneseném na tábořském sympoziu k výročí Jana Žižky v říjnu tohoto roku.

19 Otázkou např. stále zůstává, proč bylo husitství českou společností druhé poloviny 19. století zvýdžhnuto na piedestal panteonu národních dějin, pokud ta stejná společnost poukazovala

Vratme se však k Halbwachsovi. K Halbwachsovým pracím se jako ke svému metodologickému východisku hlásí v západní historiografii především práce poukazující na „sociální“ paměť a její praxi, resp. praktikování. Fenomémem „upamatování si“ jakožto procesu odehrávajícího se ve společnosti, která svou paměť sama formuje, se zabývá zejména práce Paula Connertona *How societies remember*.²⁰ Autor dělí sociální činnost směřující k „upamatování si“ společnosti na dva základní směry: vzpomínkové oslavy (*commemorative ceremonies*) a organické praktikování (*bodily practice*).

Paul Connerton se s Halbwachsem v mnoha ohledech stýká. Pro jeho vlastní argumentaci se např. v oddíle věnovaném vzpomínkovým oslavám opírá především o interpretaci rituálů a dogmat, kterou podává Halbwachs ve svém pojednání o náboženské paměti. Connerton v tomto případě rozebírá židovskou, křesťanskou a islámskou „paměť“ a její významy. Překvapujícím zjištěním je pro něj fakt, že samotné „rituály“ neimplikují svým průběhem a podobností minulost, ale přímo tvoří kontinuitní prvek sociální paměti. Z psychoanalytického pohledu jsou pro něj rituály symbolickými rituály, které je možno pojímat a interpretovat v kontextu příběhu lidského jedince.²¹ Ze sociologického hlediska představují rituály společnou quasitextuální reprezentaci. Jejím cílem je komunikovat, sdělovat a „vyjadřovat“ se v pojmech a udržovat hodnoty, jež jsou sdíleny celou společností, což snižuje potenciální nebezpečí vnitřních disonancí v této společnosti. Z historického pohledu potom Connerton konstatuje, že rituál samotný nikdy nepochopíme jen z jeho vnitřní struktury, ale že vždy musí být odhalen jeho nový

v 1. polovině 19. století především na jeho násilnost. Jedním z možných východisek může být pokus o interpretaci vnímání „revoluce“ v 1. polovině 19. století. Její naprosté zavržení má zřejmě svůj původ v ohlasech Francouzské revoluce v Čechách na konci 18. a na počátku 19. století, které byly ještě zesíleny ohlasech napoleonských tažení. Otázkou, kterou zbývá vyřešit a kterou před více než 70 lety položil ve svých pracích František Kutnar (FRANTIŠEK KUTNAR, *Velká revoluce francouzská v naší soudobé kritice (Příspěvek ke vlivu Velké revoluce), Český časopis historický 40/1934, s. 33–79; FRANTIŠEK KUTNAR, Reakce státu v Čechách na Velkou revoluci Francouzskou, Český časopis historický 43/1937, s. 323–342, 520–542*), je, nakolik mohly tyto ohlasy utvářet „mentalitu“ české společnosti i v dalších generacích, tj. nakolik mohla tato schémata jednání vejít do „sociální paměti“ české společnosti v pozdějších letech. Stejnou otázku můžeme položit i ohledně celkového vnímání „druhého života“ husitství v 19. století. Hlavním problémem těchto fenoménů totiž je, že jejich ohlasy nemůžeme datovat a nelze je ani přímo vystopovat v dochovaných pramenech. O jejich existenci se dovidáme teprve z takového vzorce chování společnosti, který nás odkazuje na určité kořeny tohoto fenoménu. Jejich podmínkami je dostatečná rozšířenost v celé společnosti, jejímž výrazem je schopnost většiny společnosti na podnět reagovat podle stejného schématu. Takový koncept odkazuje na nutnost znát v prvé řadě pozadí vývoje společnosti ve sledovaném období, nikoli prvotně na detailní znalost např. „husitství“.

20 PAUL CONNERTON, *How societies remember*, Cambridge 1989.

21 P. CONNERTON, *How societies*, s. 48.

význam v novém prostředí a v novém historickém kontextu. Při studiu je tedy třeba klást důraz spíše na obsah rituálu než pouze na formu jeho vyjádření. Jaký je tedy rozdíl mezi rituály a vzpomínkovými oslavami? Oba akty se opírají o dva základní prvky: formalismus a míru představitosti. Vzpomínkové oslavy se však od rituálů liší především tím, že odkazují na osoby či události, jež historicky existovaly či se skutečně udály. Na druhou stranu však vzpomínkové slavnosti plní onu funkci „věčného návratu“ tím, že danou slavností se vždy tato osoba či událost rituálně znovu ustavuje a znovu oživuje. Děje se tak za pomoci čtyř složek: ustálení rétoriky, zavedení kalendáře, aktualizace verbálních projevů a opakování ustálených gest.

Organické praktikování odvozuje Connerton od základního konstatování, že minulost si představujeme v obrazech a ve slovech. I zde je vidět, nakolik jej Halbwachsovův koncept ovlivnil i v dalších oblastech. V organickém praktikování potom Connerton rozlišuje mezi „integrujícími“ akty (potřásání rukou) a „psanou“ praxí (tisky, encyklopedie, fotografie). Psané prameny byly vždy považovány za významnější, zatímco oněm „integrujícím“ aktům bylo vždy věnováno mnohem méně pozornosti. Důvodem k tomuto konstatování je rozbor interpretace Písma svatého a dalších „klasických“ textů v průběhu dějin. Cílem humanitních vědců často nebylo pochopit model, ale imitovat jej.²² Cílem Connertona je odvrátit pozornost od ustálené interpretace funkce sociální paměti a jejího utváření k jejím rituálními prvkům, k diskurzu organismu a těla jako takového.

Tento Connertonův závěr je tak zcela otevřeně namířen především proti Hobsbawmovi a jeho publikaci *The Invention of Tradition*, která představuje zřejmě nejvýznamnější dílo v oblasti zkoumání „sociální paměti“ z pohledu praktického využití historikem. Hobsbawm definuje „dosazenou“ (*invented*) tradici jako „souhrn zvyklostí běžně vedených podle otevřeně či mlčky přijatých pravidel a rituálů nebo symbolického způsobu, který se pokouší opakováním, jež automaticky implikuje návaznost na minulost, vstoupit určité hodnoty a určité normy“.²³

Tradici je nutno odlišit od zvyku a ustálených konvencí, přičemž tradice v jeho podání plní tři základní funkce: 1) ustavuje sociální kohezi společnosti či jejích skupin; 2) ustavuje či legitimizuje instituce, statusy, autoritu; 3) socializuje a ustavuje stejný hodnotový systém, vzorce chování atd. Významným obdobím nástupu „dosazených tradic“ ve společnosti bylo především období 1870–1914, kdy „je prvek „dosazení“ zvláště jasný od té doby, kdy jsou dějiny, jež se staly součástí základů vzdělanosti nebo národní či státní ideologie nebo ideologie hnutí, nikoli tím, co bylo uchováno ve všeobecné paměti, ale tím, co bylo vybráno a se-

22 P. CONNERTON, *How societies*, s. 100.

23 *The Invention of Tradition*, (edd.) ERIC HOBSBAWM, TERENCE RANGER, Cambridge 1992, s. 1.

psáno, vypořádáno, zpopularizováno a institucionalizováno těmi, jimž tato funkce přísluší.²⁴

Hobsbawmova práce bude zřejmě českému prostředí svou koncepcí i způsobem uvažování či argumentace mnohem bližší nežli práce Connertonova. Směr, jež představuje v současné době Connerton, vychází sice ze stejných premis jako Hobsbawm, avšak Connerton píše svou práci po „lingvistickém obratu“. Od slavností jako takových se obrací k jejich vnitřní struktuře a k jejich kohezním prvkům (symboly). V kontextu prací k sociální paměti vydaných po „lingvistickém obratu“ si např. značné popularity v rámci interpretace československých spartakiád získává v anglicky hovořícím prostředí interpretace vycházející z Kantorowiczovy analýzy „dvou těl krále“,²⁵ což je fenomén zařaditelný po bok Connertonova přístupu ke slavnostem a jejich formování sociální paměti. Ke konstatování, že Hobsbawmova práce bude českému prostředí bližší než práce Connertonova, mě vede zejména skutečnost, že Hobsbawmově interpretaci tradic a jejich funkce se nejvíce blíží interpretace „druhého života“ bitvy u Zborova, podaná Janem Galandauerem ve stejnojmenné knize. Právě Jan Galandauer podal v českém prostředí zřejmě nejexplicitnější definici vzpomínkových oslav a jejich funkce: „Vzpomínkový akt obsahuje integrující a na emoce působící náboj, usiluje o vytvoření identity, o vytvoření soudržné skupiny spojené konstruovaným, emocionálním obrazem minulosti, jež je však zaměřen do budoucnosti: účastníci vzpomínkových aktů jsou vyzýváni, aby plnili odkaz, slavnost připomíná hrdinství padlých, vyzývá další generace, aby pokračovaly stejnou cestou.“²⁶ Stejný autor potom také propracovává a podává svůj koncept paměti: „Paměť představuje přítomnost minulosti, její psychickou i intelektuální rekonstrukci, která má zajišťovat kontinuitu času a čelit stále změně, a tvoří základní prvek identity.“²⁷

Hobsbawmovu a Connertonovu práci, o nichž jsme pojednali, od sebe dělí sice jen pár let, v jejich rozmezí však došlo k tzv. „lingvistickému obratu“. Zajímavý je však i vývoj v neanglicky hovořících oblastech v tomto období. Není pro nás bez zajímavosti, že např. ve Francii se datuje znovuobjevení²⁸ „sociální paměti“ v his-

24 *The Invention*, (ed.) E. HOBSBAWM, T. RANGER, s. 13. Z prací, které čerpají z Hobsbawmova přístupu, srov. například *Commemorations, The Politics of national identity*, (ed.) JOHN R. GILLIS, Princeton 1994. Z dalších prací odkazují na seznam okomentovaných prací k problému paměti v pozn. č. 3.

25 Srov. ERNST H. KANTOROWICZ, *The King's two bodies: a study in mediaeval political theology*, Princeton 1957.

26 J. GALANDAUER, 2. 7. 1917, s. 99.

27 J. GALANDAUER, 2. 7. 1917, s. 99.

28 Nezapomínejme na to, že např. Maurice Agulhon ve své předmluvě k *Histoire vagabonde* píše: „Ostatní, kteří zůstali u „svého“ 19. století, se pokoušejí pokračovat v něm svými studii, které berou v potaz dějiny sice neurčité, ale obnovené socio-kulturní problematikou. Je to v řádu věcí. S dosti dobře pochopitelným odstupem v čase je nás pár, kteří uvažují o tom, přistupovat

toriografii do 80. let 20. století, tedy do doby označované historiky historiografie jako „krize“ francouzské historiografie. Tato skutečnost je především důsledkem hledání nových definic a nového vymezení „mentalit“, jednoho z nosných konceptů skupiny Annales ze 70. let 20. století, stejně jako i důsledkem začlenění období 19. století do okruhu „zájmů“ Annales.²⁹ Zvláště zajímavý je potom pokus německých historiků, kteří po jistou dobu působili ve Francii, o redefinici „obrazů druhého“ a „nachlebenů“.³⁰

A jaké jsou dějiny „druhého života“ v Čechách? České prostředí se dostává v 70. letech k problému „druhého života“ jinou, mnohem komplikovanější cestou. Jedno však má český „druhý život“ s evropským vývojem společné: Jeho kořeny tkví v marxistické historiografii. Jeho zrod je snadno datovatelný a velmi podrobně jej ve svých pracích popsal nestor české marxistické historiografie Václav Král. Ten ve svých statích věnoval zvláštní pozornost právě vylíčení okolností vzniku konceptu „tradice“, o níž se „druhý život“ opírá. Na jeho počátku stojí František Graus se svým argumentem, že z dějin dědíme vše; právě tímto názorem v bouřlivé druhé polovině 60. let 20. století odmítá Nejedlého koncepci „dědictví“ národních dějin. Na Grause zřejmě nejexplicitněji navazuje ve svém rozboru „české otázky“ z roku 1969 Jiří Kořalka.³¹ Zajímavým způsobem je potom Kořalkovo pojetí českých dějin přeneseno ve druhé polovině 70. let 20. století na půdu husitologických sympózií, pořádaných Muzeem husitského revolučního hnutí v Táboře. Tento koncept je však již posunut a je vlastně pouze nepřímým důsledkem původní koncepce: původně bylo pro 19. století Kořalkovou snahou zahrnout do linie našeho „dědictví“ vše, tj. nedělit výseky dějin 19. století na jednotlivé proudy (linie Palacký, Havlíček, Masaryk versus linie Frič, Arnold, Sladkovský versus linie Pecka, Zápotocký, Smetal, Gottwald atd.), nýbrž integrovat jejich výzkum do jednotné linie. Vzhledem k vývoji nejen v české společnosti, ale i v české historické obci se tohoto posunu po roce 1968 nepodařilo dosáhnout ve své úplnosti.³²

k našemu 19. století stejně jako Dubyové či Le Goffové přistupovali ke středověku.“

MAURICE AGULHON, *Histoire vagabonde, Ethnologie et politique dans la France contemporaine*, Paris 1988, s. 10.

29 Srov. např. PETER BURKE, *The French Historical Revolution, The Annales School, 1929–1989*, Cambridge 1990, s. 108; M. AGULHON, *Histoire*, s. 7–14.

30 Německá historiografie a její vývoj by si na tomto místě zasloužily zvláštního pojednání vzhledem k disparátnímu vývoji. Jako příklad práce, která byla publikována v Německu pod vlivem francouzského směru bádání, srov. GERD KRUMEICH, *Jeanne d'Arc in der Geschichte: Historiographie, Politik, Kultur*, Sigmaringen 1989.

31 VÁCLAV KRÁL, *Myslenkový svět historiografie*, Praha 1974, s. 196–197.

32 Komparace vývoje české historiografie s historiografií východoněmeckou, jež v českém prostředí značně schází, je v tomto ohledu velmi přínosná zejména pro koncepty „dědictví“ a „tradice“. Georg Iggers vymezuje tři základní období vývoje východoněmecké historiografie: 1) období 1945–1952 – cílem bylo na základě nové interpretace hitlerovského Německa zbavit Německo

Výsledná „táborská“ varianta „dědictví“ tedy pracuje primárně s husitstvím a teprve na druhém místě se pokouší do „reflexe husitství“ v 19. století integrovat všechny vývojové linie českých dějin (převážně 19. století). Zřejmě právě na tomto základě se v Táboře zrodilo přesvědčení, že „druhý život“ husitství může fundovaně sledovat pouze historik s odborným zaměřením na toto období. Posun je značný. Zřejmě právě na tomto místě stojíme v bodě střetu, na místě, kvůli němuž vidíme v pojetí „druhého života“ v Čechách po smrti Vladimíra Macury jakousi stagnaci.

Východiskem z této situace může být návrat zpět k základním dílům věnujícím se paměti a její interpretaci. Vliv skupiny Annales na evropskou historiografii je zejména od 70. let 20. století obrovský. Tomuto vlivu se neubrání ani česká historiografie.³³ Pokud se však hlásíme ke skupině Annales a k jejím dílům, měli bychom stejně tak znát i jejich východiska. O tom, že i „politické“ 19. století lze nahlízet pohledem z pomezí historie, sociologie a etnologie a že tento pohled je více než přínosný, jsme se přesvědčili např. na příkladu Maurice Agulhona.³⁴ Jak pronesla Martina Grečenková na VIII. sjezdu historiků v Hradci Králové v roce 1999, napodobovat cizí vzory a kopírovat jejich myšlenky a postupy českou vědu však příliš neobohatí.³⁵ Zvláště v případě rozpracování konceptu „druhého života“ by bylo značně krátkozraké nechat zajít daný směr na úbytě, neboť v tomto ohledu již má česká historiografie položeny pevné základy. A navíc, jména jako Vladimír Macura zavazují i historiky.

dědictví nacismu; 2) období 1952–1971 – německé dějiny jsou dějinami pokroku, v jejich rámci však mají být pokrokové tradice separovány od reakčních; toto „rozdvojení“ německých dějin vede ke koncepci a ospravedlnění dvou nezávislých německých států; 3) období po nástupu E. Honeckera – po smlouvě o uznání NDR prohlašuje strana a vláda německé dějiny za „dědictví“ socialistického národa, od něhož je oddělena „tradice“, která napříště obsahuje jen ony „pokrokové“ tradice, s nimiž je možno se identifikovat. Srov. GEORG IGGERS, *Marxist Historiography in Transformation: East German Social History in the 1980s*, Oxford 1991, s. 10–13.

33 Srov. např. *Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích*, (edd.) PAVLA HORSKÁ, MARTIN NODL, Cahiers du Cefes 29, Praha 2003.

34 Srov. pozn. č. 28.

35 MARTINA GREČENKOVÁ: „Krise“ historie? *Francouzská diskuze z konce 20. století*, in: VIII. sjezd českých historiků. Hradec Králové 10.–12. září 1999, (ed.) Jiří Pešek, Dolní Břežany 2000, s. 128–137.

DISKUSE O KNIZE DUŠANA TŘEŠTÍKA *MÝTY KMENE ČECHŮ*

V následující části této rubriky předkládáme čtenářům blok příspěvků věnovaných diskusi o knize Dušana Třeštíka *Myty kmene Čechů*. Z důvodů zachování čistoty žánru otiskujeme další příspěvek, jenž se této problematice týká (recenzi Pavliny Rychterové na Třeštíkovu knihu), na jiném místě našeho časopisu.¹

Discussion of Dušan Třeštík's Book *Myths of the Czech Tribe*

The following contributions represent a discussion of Dušan Třeštík's book, *Myths of the Czech Tribe*. In this study, methodologically inspired by the work of G. Dumézil and his followers, Třeštík seeks to (re)construct the oldest layer of cultural memory of the pre-state period of Czech history made up in his view of "*myths of the beginnings of the ages, the tribe and society*". The basic starting point of the book is the assumption that an original orally transmitted substrate contained in literary works of Czech provenance can be identified by comparing them with the mythical histories of other European nations, especially those whose traditions have not been very strongly marked by the learning of Christian authors. The author of the opening discussion contributions is primarily concerned to indicate the problematic character of the method used, consisting as it does in comparison of very fragmentary records of the oldest layers of Czech (Slav) cultural memory with a number of motifs of Indo-European myths torn out of their original functional contexts. This approach is rejected on the grounds that it contravenes the need to study myth as an organic whole, and in

1 Dějiny – Teorie – Kritika 1/2004, č. 2, s. 160–164.