3. PAMĚŤ

Paměť je pojmem, ležícím na křižovatce různých disciplín. Ačkoli je tento esej věnován výhradně té paměti, která vystupuje v humanitních vědách (především v historii a antropologii), a zabývá se tedy spíše kolektivní pamětí než pamětí individuální, je důležité tento těžko uchopitelný pojem zasadit do obecného vědeckého rámce.

Paměť jakožto schopnost uchovávat jisté informace souvisí předně se skupinou psychických funkcí, díky nimž člověk dokáže aktualizovat minulé dojmy a údaje, které si představuje jako minulé.

Z tohoto hlediska studium paměti podléhá vědám, jako je psychologie, psychofyziologie, neurofyziologie, biologie, a co se týče poruch paměti, z nichž tou hlavní je amnézie, patří do psychiatrie.[1])

Některé aspekty studia paměti v rámci té či oné z těchto věd mohou, buď metaforicky, anebo konkrétně, připomínat jisté rysy a problémy historické paměti a paměti společenské.[2])

Pojem učení, významný pro fázi osvojování si paměti, nás přivádí k zájmu o nejrůznější systémy cvičení paměti, které existovaly v různých společnostech a dobách, totiž o mnemotechniky.

Teorie, jež do jisté míry vedly k představě více či méně mechanické aktualizace paměťových stop, byly vesměs nahrazeny složitějšími koncepcemi paměťových činností mozku a nervového systému: „U člověka vstupuje do paměťového procesu nejen uložení stop, ale i jejich pozdější čtení," a „procesy pozdějšího čtení mohou zapojit velmi složitá nervová centra a velkou část mozkové kůry", i když existuje „určité množství mozkových center, zaměřených na upevňování paměťové stopy".[3])

Zejména studium osvojování si paměti u dítěte umožnilo konstatovat významnou roli inteligence.[4]) Scandia de Schonen v návaznosti na Piagetovu a Inhelderovu práci tvrdí: „Zásadní vlastností perceptivně-kognitivního chování je jeho aktivní, konstruktivní aspekt,"[5]) přičemž dodává: „Proto lze celou věc uzavřít přáním, aby se rozvíjel další výzkum, který by se zabýval otázkou paměťových činností a jenž by je vrátil do souboru perceptivně-kognitivních činností, jejichž cílem je buď nové uspořádání v téže situaci, nebo adaptace na situace nové. Možná teprve tehdy porozumíme povaze lidské vzpomínky, jež v tak široké míře ovládá naši problematiku."[6])

Z toho vyplývají různá současná pojetí paměti, zaměřená na hlediska strukturování, tedy na činnosti sebeuspořádávání. Fenomény související s pamětí jsou jak ve svých biologických, tak psychologických aspektech jen výsledky dynamických systémů uspořádání a existují jen „potud, pokud je toto uspořádání uchovává a rekonstruuje".[7])

Vědci tak postupně uvedli paměť do souvislosti s jevy, jež přímo podléhají humanitním a společenským vědám.

Pierre Janet ve své knize *L'évolution de la mémoire et la notion de temps* (1922) tvrdí, že „základním paměťovým úkonem je *vyprávění*, které charakterizuje především jeho *společenskou funkcí*, protože je sdělením informace jiné osobě v nepřítomnosti události či předmětu tvořících jeho náplň".[8]) Zde vstupuje do hry „řeč, jež je sama produktem společnosti".[9]) Do souvislosti „s řečí" uvádí paměť i Henri Atlan, který se zabývá studiem systémů sebeuspořádávání paměti: „Užívání mluveného a později psaného jazyka je skutečně úžasným rozšířením možností uskladňování paměti, která díky tomu může překročit fyzické hranice našeho těla a být uložena buď u jiných jedinců, nebo v knihovnách. To znamená, že dříve, než se jistou formou řeči mluví či píše, existuje tato řeč jako forma uskladňování informací v naší paměti."[10])

Ještě logičtější je to, že se ve světle společenských věd musí objasňovat poruchy paměti, které se mohou vyskytovat i na úrovni řeči, jako v případě amnézie[11]) či afázie. Jako může dále amnézie způsobovat více či méně závažné poruchy v rámci osobnosti jedince, může také absence nebo záměrná či nechtěná ztráta kolektivní paměti u populací a národů způsobovat závažné poruchy kolektivní identity. Toto srovnání je samozřejmě metaforické, ale příznačné.

Vztahy mezi různými formami paměti mohou být ostatně nikoli jen obrazné, ale skutečné. Jack Goody například uvádí, že „ve všech společnostech zadržují jedinci značné množství informací ve zděděné paměti, v paměti dlouhodobé a dočasně v paměti aktivní".[12])

André Leroi-Gourhan vnímá v *La mémoire et les rythmes*, druhém svazku knihy *Le geste et la parole*, paměť ve velmi širokém smyslu slova a zároveň rozlišuje tři typy paměti, a to paměť *specifickou*, paměť *etnickou* a paměť *umělou*: „V této studii je paměť posuzována ve značně rozšířeném významu. Nejde o vlastnost inteligence, ale o jakýsi podklad, kam se zapisují řetězce úkonů. V tomto ohledu lze mluvit o ‚specifické'

paměti, jež definuje fixaci chování u zvířecích druhů, o paměti ‚etnické', jež zajišťuje reprodukci chování v lidských společnostech, a ve stejném smyslu i o ‚umělé', elektronické paměti v její nejnovější podobě, jež zajišťuje reprodukci zřetězených, mechanických úkonů bez zapojení instinktu či úvahy."[13])

Ve velmi nedávné době vnímání paměti značně obohatil rozvoj kybernetiky a biologie, především díky možnostem srovnávání s vědomou lidskou pamětí. Mluví se o paměti počítačů a genetický kód je prezentován jako paměť dědičnosti.[14]) Toto paradoxně současné rozšíření paměti na stroj a život však mělo přímý ohlas ve výzkumu paměti u psychologů, kde se postoupilo od převážně empirického stadia ke stadiu více teoretickému: „Počínaje rokem 1950 se zájmy radikálně změnily, částečně pod vlivem nových věd, jako je kybernetika a lingvistika, a zaměřily se více teoreticky."[15])

Psychologové a psychoanalytici konečně v souvislosti se vzpomínkou nebo ve vztahu k zapomnění (v návaznosti zejména na Ebbinghause) zdůrazňovali vědomé či nevědomé manipulace paměti, jaké způsobuje prospěch, afektivita, touha, zábrana či cenzura. Také kolektivní paměť byla významným faktorem v boji společenských sil o moc. Stát se pánem nad pamětí a zapomněním je jedním z velkých cílů tříd, skupin a jednotlivců, kteří vládli a vládnou dějinným společnostem. To jak působí tyto mechanismy manipulace kolektivní paměti, odhalují právě ony mezery v dějinách, způsobené zapomínáním či záměrným zamlčováním.

Studium společenské paměti je jedním ze základních přístupů k problému času a dějin, vzhledem k nimž je paměť někdy na ústupu a jindy až přehnaně zdůrazňována.

V rámci historického studia historické paměti je třeba věnovat zvláštní pozornost rozdílům mezi společnostmi s převážně ústní pamětí a společnostmi s pamětí převážně písemnou a rovněž přihlížet k fázím přechodu od ústního tradování k písmu, což Jack Goody nazývá „domestikací divošského myšlení".

Budeme se tedy postupně zabývat:

1) etnickou pamětí, existující ve společnostech bez písma, označovaných jako „divošské";
2) rozmachem paměti od pravěku až po starověk a jejím vývojem od ústní podoby k písmu;
3) středověkou pamětí, jež udržuje v rovnováze paměť ústní a písemnou;

4) pokroky psané paměti od 16. století do dneška;
5) zvýšeným zájmem o paměť, charakteristickým pro současnost.

Tento postup se inspiruje postupem Andrého Leroi-Gourhana: „Dějiny kolektivní paměti lze rozdělit na pět období: na období ústního předávání, období písemného předávání s obsahy či rejstříky, období lístků, období kancelářských strojů a období elektronického třídění."[16])

Aby lépe vynikly vztahy mezi pamětí a historií, jež tvoří hlavní téma tohoto eseje, zdálo se mi vhodnější pojednat jednak odděleně o paměti ve starých či současných společnostech bez písma, dále pak v dějinách paměti u společností s pamětí ústní i písemnou rozlišit za prvé nejstarší fázi, kdy převládá ústní paměť se zvláštními funkcemi paměti písemné či obrazové, za druhé fázi středověku, kdy jsou obě paměti v rovnováze s důležitými proměnami funkcí obou z nich, a za třetí fázi moderní, kdy paměť, spjatá s knihtiskem a gramotností, dosahuje rozhodujících pokroků. Zvraty posledního století jsem se naopak rozhodl shrnout pod hlavičkou toho, co Leroi-Gourhan nazývá „rozpínající se pamětí".

ETNICKÁ PAMĚŤ

Narozdíl od Leroi-Gourhana, který tento pojem používá pro všechny lidské společnosti, jej omezuji na označování kolektivní paměti populací bez písma. Bez podrobnějšího výkladu, avšak s přihlédnutím k významu tohoto fenoménu, si uvědomme, že činnost paměti bez opory písma existuje v neměnné podobě nejen ve společnostech bez písma, ale i v těch, jež písmo znají. Tuto skutečnost nedávno správně připomenul Jack Goody: „Ve většině kultur bez písma a v řadě oblastí naší kultury je hromadění skutečností v paměti součástí každodenního života."[17])

Stejně jako Jack Goody se domnívám, že toto rozlišení na kultury ústního projevu a kultury projevu psaného podle toho, jaké úkoly se paměti přisuzují, se zakládá na tom, že vztahy mezi těmito kulturami stojí v půli cesty mezi dvěma proudy, které jsou ve své radikálnosti oba stejně chybné a z nichž „jeden tvrdí, že všichni lidé mají stejné možnosti, a druhý implicitně či explicitně stanovuje zásadní rozdíl mezi *nimi* a *námi*".[18]) Pravdou však je, že kultura lidí bez písma je odlišná, nikoli však jiná.

Hlavní doménou, kde krystalizuje kolektivní paměť populací bez písma, je oblast, která poskytuje etnikům či rodům zdánlivě historický základ jejich existence, totiž oblast mýtu počátků.

Georges Balandier v souvislosti s obyvateli Konga podotýká: „Počátky se zdají být tím víc vzrušující, v čím neurčitější podobě ve vzpomínkách přežívají. Kongo nikdy nebylo rozsáhlejší než v době, jejíž historie je nejasná. [...] Některé aspekty moci zdůrazňuje rituál, který evokuje její počátky, její vkořeněnost do dějin, jež se staly mýtem. Rituál moc sakralizuje."[19])

Nadel rozlišuje v souvislosti s nigerijským kmenem Nupe dva typy historie: jednak tu, kterou nazývá „objektivní" a jež je „řadou faktů, které my, badatelé, popisujeme a stanovujeme v souladu s jistými *objektivními, všeobecně platnými* kritérii, jež *se týkají vztahů mezi těmito fakty a jejich posloupností*".[20]) A dále historii, kterou označuje jako „ideologickou" a jež „tato fakta popisuje a uspořádává v souladu s určitými zavedenými tradicemi". Touto druhou historií je kolektivní paměť, která má sklon směšovat dějiny a mýtus. A tato „ideologická historie" se obrací nejraději „k úplným počátkům království" a k „postavě Coedeho či Edežiho, kulturního hrdiny a mytického zakladatele království Nupe". Dějiny počátků se tak stávají, jak říkal Malinowski, „mytickou chartou" tradice.

Tato kolektivní paměť „divošských" společností také věnuje značnou pozornost praktickým, technickým znalostem, řemeslnému umu. Jak upozorňuje André Leroi-Gourhan, „společenská strukturace řemesel hraje v učení se této *technické paměti* významnou roli, ať už se jedná o africké či asijské kováře nebo až do 17. století o cechy. O učení se tajemstvím řemesel a uchovávání těchto tajemství jde v každé společenské dovednosti etnika".[21]) Se stejnou orientací kolektivní paměti na dobu počátků a mytické hrdiny se setkal i Georges Condominas u kmene Moi ve středním Vietnamu.[22]) Tento zájem „divošské paměti" o čas předků je doložen také vlastními jmény. Georges Balandier uvádí, že v Kongu dá klan novorozenci nejprve tzv. „rodné" jméno a teprve poté jméno druhé, oficiálnější, které to první vytlačí. Toto druhé jméno „zvěčňuje památku nějakého předka, jehož jméno se tak exhumuje, a volí se na základě uctívání tohoto předka".[23])

V těchto společnostech bez písma existují specialisté na paměť, lidé, kteří paměť ztělesňují, totiž „genealogové, strážci královských zákoníků, dvorští historikové či znalci tradic", o nichž Georges Balandier říká, že jsou „pamětí společnosti" a uchovávají zároveň „objektivní" historii i historii „ideologickou", jak říkal Nadel.[24]) Ale podle soupisu Andrého Leroi-Gourhana sem patří i „rodoví stařešinové, bardi a kněží", kterým

tento autor přisuzuje „velmi důležitou roli v tradičním uspořádání, totiž udržovat soudržnost skupiny".[25])

Je však třeba zdůraznit, že paměť společností bez písma, předávaná učením, není pamětí „doslovnou", jak se naopak obecně soudí. Jack Goody to prokázal na základě analýzy mýtu o Bagrovi, který sebral u kmene Lo Dagaa na severu Ghany. Všiml si, že v různých verzích mýtu, a to i v těch nejstereotypnějších zlomcích, se vyskytují četné obměny. Lidé ztělesňující paměť, v tomto případě vypravěči, nehrají stejnou roli jako učitelé ve škole (a škola také vzniká až s písmem) a nepěstují mechanické, automatické učení. Podle Jacka Goodyho však ve společnostech bez písma nejde jen o objektivní potíže s úplným, doslovným memorováním, ale i o to, že „podobné činnosti jsou jen zřídka vnímány jako nezbytné" a že „přesná reprodukce" připadá těmto společnostem „méně užitečná a méně chvályhodná než reprodukce nepřesná".[26]) V těchto společnostech také vzácně zaznamenáváme existenci mnemotechnických postupů (jedním ze vzácných příkladů, který se velmi často cituje v etnologické literatuře, jsou peruánské síťky *kvipu*). Kolektivní paměť zde tedy zřejmě funguje na základě „tvořivé rekonstrukce", a nikoli na základě mechanického memorování. Podle Goodyho „se tak opora vybavování nenachází na povrchní úrovni, kde pracuje doslovná paměť, ani na úrovni *hlubokých* struktur, které rozkrývají četní mytologové. [...] Důležitou roli zde naopak zřejmě hraje narativní rozměr a událostní struktura."[27])

Zatímco doslovná paměťová reprodukce je tedy zřejmě spjata s písmem, společnosti bez písma přisuzují – s výjimkou jistých neměnných praktik memorování, z nichž tu hlavní představuje zpěv – paměti více volnosti a tvořivé uplatnění.

Tato hypotéza by možná mohla vysvětlit zajímavou poznámku, kterou uvádí Caesar v *De Bello Gallico* (VI, 14). V souvislosti s galskými druidy, k nimž přichází do učení řada mladých lidí, píše: „Učí se tam prý zpaměti velké množství veršů a někteří u nich také zůstávají v učení i dvacet let. Tvrdí, že náboženství zakazuje zaznamenávat tyto lekce písemně, zatímco na to ostatní, jako například na veřejné či soukromé účty, obecně používají řeckou abecedu. Zdá se mi, že tento obyčej zavedli ze dvou důvodů, a to jednak proto, že nechtějí své učení šířit, a také proto, že nechtějí, aby s oporou písma paměť jejich žáků zahálela. Je totiž takřka pravidlem, že opora textu má za následek menší horlivost pro učení se zpaměti a také úbytek v paměti uchovaných vědomostí."

Předávání vědění, jež je pokládáno za tajné, snaha udržet v dobré kondici paměť, která je spíš tvořivá než zaměřená na přesnou reprodukci: nejsou to snad dva hlavní důvody, proč si kolektivní paměť společností bez písma uchovala takovou životnost?

ROZMACH PAMĚTI OD PRAVĚKU AŽ PO STAROVĚK A JEJÍ VÝVOJ OD ÚSTNÍ PODOBY K PÍSMU

Ve společnostech bez písma se kolektivní paměť utváří kolem tří podstatných okruhů zájmu: jednak je to kolektivní identita skupiny, jež se zakládá na mýtech, zejména na mýtech počátků, dále prestiž vládnoucích rodů, která je vyjádřena genealogiemi, a konečně technické vědění, jež se předává praktickými formulemi silně ovlivněnými náboženskou magií.

Zrod písma souvisí s hlubokou proměnou kolektivní paměti. Už od „paleolitického středověku" se objevují figury, které někteří navrhují interpretovat jako „mýtogramy", srovnatelné s „mytologií", jež se rozvíjí na úrovni řeči. Díky písmu se kolektivní paměť začala ubírat dvěma směry a rozvíjet se ve dvou různých podobách. První z nich je uctívání památky či oslava nějaké památné události formou památníku. Paměť tak na sebe bere podobu nápisu, což dá v moderní době vzniknout jedné z pomocných věd historických, epigrafice. Svět nápisů je samozřejmě velmi rozmanitý. Na jeho nesourodost upozornil Louis Robert: „Runy, turecká epigrafika z oblasti Orchonu, epigrafika fénická, neopunská, hebrejská, sábská či íránská, epigrafika arabská nebo khmerské nápisy, to jsou velmi těžko srovnatelné věci."[28]) Na starověkém Východě například daly pamětní nápisy podnět k rozšíření památníků typu stél či obelisků. Mezopotámie byla oblastí, kde se panovníci už od 3. tisíciletí snažili prostřednictvím stél s obrazovými výjevy doprovázenými nápisem zvěčnit své hrdinské skutky, jak o tom svědčí stéla se supem (Paříž, Musée du Louvre), na níž nechal kolem roku 2470 lagašský král Eannatum uchovat ve výjevech a nápisech vzpomínku na jedno vítězství. K této formě uctívání památky se uchylovali především akkadští králové, jejichž nejslavnější stélou je Naram-Sinova stéla v Susách, která měla na královo přání zvěčňovat výjev vítězství, jehož dosáhl na lidu Zagrosu (Paříž, Musée du Louvre). V asyrské době na sebe stéla vzala podobu obelisku, jako je například Aššurbelkalův obelisk z Ninive (konec 2. tisíciletí, Londýn, British Museum) či černý obelisk Salmanasara III., jenž pochází z Nimrudu a zvěčňuje královo vítězství nad Musasirem v roce 853 př. Kr. (Londýn, British Museum). Někdy památník nemá žádný nápis jako tomu je v případě obelisků z chrámu obelisků v Byblosu (počátek 2. tisíciletí).[29]) Ve starém Egyptě plnily stély v souvislosti s uchováváním paměti četné funkce: pohřební stély připomínají pouť k rodinnému hrobu (stéla v Abydosu), nebo vyprávějí život zemřelého jako Amenemhetova stéla z doby vlády Tutmose III.; královské stély uchovávají památku vítězství jako tzv. stéla Izraele z doby vlády faraona Merenptaha (kolem roku 1230 př. Kr.), jež je jediným egyptským dokumentem, zmiňujícím Izrael pravděpodobně v okamžiku exodu. Dále existovaly právní stély jako stéla v Karnaku (připomeňme si, že nejslavnější z těchto starověkých právních stél je ta, na kterou dal Chammurabi, král první babylonské dynastie, někdy v letech 1792–1750 př. Kr. vytesat svůj zákoník a jež je uložena v Musée du Louvre v Paříži) či stély kněžské, kam nechávali kněží vytesat své výsady.[30]) Velkou dobou nápisů však bylo starověké Řecko a Řím, o nichž Louis Robert řekl, že „je lze nazývat civilizací epigrafie".[31]) V chrámech, na hřbitovech, na náměstích a v ulicích, podél silnic a až „do nitra hor, v hluboké samotě" se kupily nápisy, které zaplnily řecko-římský svět výjimečným úsilím uctít památku a zvěčnit vzpomínku. Kámen, nejčastěji mramor, sloužil jako opora pro nesmírný náklad paměti. Tyto „kamenné archivy" měly oproti archivům ve vlastním smyslu slova navíc jakýsi naléhavě veřejný ráz, přičemž sázely na okázalost a trvanlivost této kamenné a mramorové paměti.

Jinou formou paměti spjatou s písmem je dokument, psaný na podklad určený speciálně na psaní (v Mezopotámii na kosti, látku, kůži, do popela a na jílové a voskové tabulky, ve starém Rusku na březovou kůru, v Indii na palmové listy, v Číně na želvovinu a konečně na papyrus, pergamen a papír). Je však podstatné zdůraznit, že každý dokument má, jak jsem se pokusil ukázat, povahu památníku a že surová kolektivní paměť neexistuje.

V tomto typu dokumentu má písmo dvě hlavní funkce: „První je uchování informace, jež umožňuje komunikaci napříč časem a prostorem a poskytuje člověku prostředek značení, zapamatování a záznamu", a druhou funkcí je umožnit „při přechodu od sluchové ke zrakové oblasti přezkoumat, přerovnat a upřesnit věty, a dokonce i jednotlivá slova".[32])

Ve vztahu ke vzniku a šíření písma závisí vývoj paměti podle Andrého Leroi-Gourhana výhradně na společenském vývoji a zejména na vývoji měst: „Kolektivní paměť opouští v počátcích písma svou tradiční cestu jen tam, kde je účelné věci výjimečně zaznamenat do nového společenského systému. Není tedy náhoda, že písmo zachycuje to, co se nevyrábí ani neprožívá běžným způsobem, ale naopak to, co je kostrou urbanizované společnosti, jejíž vegetativní existence ve svém jádru spočívá v ekonomice, založené na oběhu mezi výrobci, ať už lidskými či božskými, na jedné straně a řídicími osobami na straně druhé. Inovace se týká hlavy tohoto systému a výběrově zahrnuje finanční a náboženská akta, darování, genealogie, kalendář, prostě všechno to, co v nových městských strukturách nelze v úplnosti uložit v paměti, ani ve sledu gest, ani ve výrobcích."[33])

V Mezopotámii, Egyptě, Číně či předkolumbovské Americe používaly velké civilizace psanou paměť nejprve na označování kalendáře a vzdáleností. „Souhrn fakt, jež mají přežít následující generace", se omezuje na náboženství, dějiny a zeměpis. „Látku hodnou zapamatování tvoří trojí problém času, prostoru a člověka."[34])

Vedle městské paměti tu však existuje ještě paměť královská. Nejenže se „hlavní město stává centrem božského světa i polidštěného prostoru" (a dodejme, že i ohniskem politiky paměti), ale král sám rozvíjí na území, jemuž vládne, program uchovávání paměti, jehož je sám středem.

Králové si vytvářejí instituce, jejichž úkolem je paměť uchovávat, totiž archivy, knihovny či muzea. Archivní centrum ze svého paláce v Mari, kde byly nalezeny nesčetné tabulky, udělá Zimri-Lim (kolem roku 1782–1759 př. Kr.). Vykopávky v Ras Šamra v Sýrii, v budově ugaritských královských archivů, umožnily v paláci odkrýt tři archivní sklady, a to archiv diplomatický, finanční a úřední. V témže paláci byla ve 2. tisíciletí př. Kr. knihovna. V 7. století př. Kr. byla slavná Aššurbanipalova knihovna v Ninive. V helénské době zářila velká knihovna v Pergamonu, kterou založil Attalos, a slavná knihovna v Alexandrii, spojená s věhlasným muzeem, což byla v obou případech založení Ptolemaiova.

O královské paměti hovoříme z toho důvodu, že králové nechávají psát a někdy (alespoň v úryvcích) tesat do kamene *letopisy*, které líčí především jejich hrdinské skutky a jež nás přivádějí na rozhraní, kde se paměť stává „historií".

Na starověkém Východě existují před polovinou 2. tisíciletí jen dynastické seznamy a legendární vyprávění o hrdinných králích, jako byl

Sargon či Naram-Sim. Později vypracovávají písaři na pokyn panovníků podrobnější vyprávění o vládách jednotlivých králů, z nichž vyvstávají vítězství, dobrá rozhodnutí jejich soudcovské pravomoci a pokrok práva, tři oblasti hodné toho, aby budoucím generacím poskytovaly památné příklady. V Egyptě byly letopisy vedeny zřejmě soustavně od vynálezu písma krátce před počátkem 3. tisíciletí až do konce vlády domácích králů v římské době. Jejich nepochybně jediný exemplář, uchovaný na křehkém papyru, však nenávratně zmizel a zbývá jen několik úryvků vytesaných do kamene.[35])

V Číně spadají staré královské letopisy psané na bambusu nepochybně do 9. století př. Kr. Obsahovaly především otázky a věštecké odpovědi, jež tvořily „rozsáhlý soupis postupů vládnutí". „Funkce archiváře pozvolna připadla věštcům, kteří uchovávali pamětihodné události jednotlivých vlád."[36]) Na závěr ještě připomeňme paměť náhrobků, o níž mimo jiné svědčí i řecké stély a římské sarkofágy – a jež sehrála rozhodující roli ve vývoji portrétu.

S přechodem od ústní podoby k písemné se kolektivní paměť, a zejména „paměť umělá" hluboce proměnila. Jack Goody se domnívá, že vznik mnemotechnických postupů, umožňujících doslovné zapamatování, je spjat s písmem. Zároveň však soudí, že existence písma „s sebou nese také změny v psychice" a „že se nejedná jen o novou *technickou dovednost*, jaká by se dala přirovnat například k nějakému mnemotechnickému postupu, ale o novou *intelektuální schopnost*".[37]) Do středu této nové duševní činnosti Jack Goody klade *seznam*, řadu slov, konceptů, gest či operací, jež se mají vykonávat v určitém *pořadí* a dovolují „dekontextualizovat" a „rekontextualizovat" nějaký slovní údaj, podobně jako je tomu v „lingvistickém rekódování". Na podporu této teze připomíná význam lexikálních soupisů, glosářů a onomastických pojednání ve starověkých civilizacích, jež vesměs spočívají na myšlence, že něco pojmenovat znamená poznat to. Přitom zdůrazňuje dopad sumerských seznamů, kterým se říká „proto-izi", v nichž vidí jeden z nástrojů mezopotámského vlivu: „Tento druh učebních metod, spočívajících v memorování lexikálních soupisů, se šířil daleko za hranicemi Mezopotámie a hrál významnou roli při expanzi mezopotámské kultury a jejím působení na sousední území, totiž na Írán, Arménii, Malou Asii, Sýrii, Palestinu, a dokonce i na Egypt v době Nové říše."[38])

Dodejme, že tento model musí být upřesněn podle typu společnosti a historického okamžiku, kdy dochází k přechodu od jednoho typu

paměti k druhému. Nelze jej v nezměněné podobě aplikovat na starověké společnosti, na současné „divošské" společnosti, na evropské středověké společnosti či na společnosti muslimské. Dale F. Eickelman ukázal, že v muslimském světě existuje až do roku 1930 zvláštní typ paměti, založený na memorování ústní i psané kultury zároveň. Ten se pak mění a začíná připomínat základní vazby mezi školou a pamětí, jaké existují ve všech společnostech.

Nejstarší pojednání o egyptské onomastice, jež jsou snad inspirována sumerskými vzory, spadají až do okolí roku 1100 př. Kr. Amenophovo pojednání vydal Maspéro pod příznačným titulem *Učebnice egyptské hierarchie.*[39])

Musíme si totiž položit otázku, s čím tato transformace intelektuální aktivity, kterou odhaluje „umělá", psaná paměť, vlastně sama souvisí. Vyskytl se názor, že je třeba pamatovat si číselné hodnoty (pravidelné zářezy, zauzlovaná lana atd.) a že existuje vazba na rozvoj obchodu. Je ale třeba zajít dál a tuto expanzi *seznamů* vztáhnout ke zřízení královské moci. Pamatování si pomocí inventáře, pomocí hierarchizovaného soupisu není jen činností směřující k novému uspořádání vědění, ale i aspektem uspořádání nové moci.

I ve starém Řecku je třeba tyto seznamy, jejichž ohlas nacházíme v homérských eposech, umístit do období království.

Ve druhém zpěvu *Iliady* po sobě postupně následují soupis lodí, soupis nejlepších achájských válečníků a koní a hned vzápětí ještě soupis trójské armády. „To vše tvoří zhruba polovinu druhého zpěvu, celkem asi 400 veršů, které takřka výhradně tvoří řada vlastních jmen, což předpokládá skutečný výcvik paměti".[40]) U Řeků si fascinujícím způsobem uvědomujeme posun v dějinách kolektivní paměti. J.-P. Vernant, který aplikoval studii Ignace Meyersona o individuální paměti na paměť kolektivní, v podobě, v jaké se objevuje ve starém Řecku, zdůrazňuje: „Potud, pokud se paměť odlišuje od zvyklosti, představuje složitý vynález. Paměť člověku umožňuje postupně dobýt svou individuální minulost, podobně jako historie umožňuje společenské skupině dobýt svou minulost kolektivní."[41]) Tak jako se u Řeků připojí psaná paměť k paměti ústní a způsobí její proměnu, bude se i historie prolínat s kolektivní pamětí, kterou ovlivní, ale nezničí. Tím lépe zde musíme studovat funkce kolektivní paměti a její vývoj. Zbožštění a následné zesvětštění paměti, zrod mnemotechniky, to je bohatý obrázek, jaký poskytuje řecká kolektivní paměť od Hesioda po Aristotela, od 8. do 4. století.

Přechod od ústní k písemné paměti je jistě těžko uchopitelný. Jistá instituce a jeden text nám však možná pomohou rekonstruovat, co se v archaickém Řecku mohlo stát.

Onou institucí je úřad mnemóna, „díky němuž můžeme pozorovat vstup společenské funkce paměti do oblasti práva".[42]) Mnemón je osobou, jež uchovává vzpomínku na minulost pro účely soudního rozhodnutí. Může to být člověk, jehož role „pamětníka" se omezuje na příležitostné vystoupení. Theophrastos například upozorňuje, že podle zákona Thuria dostanou tři nejbližší sousedé prodaného pozemku minci „kvůli *zapamatování* a *svědectví*". Může ale jít i o stálou funkci. Zřízení těchto úředníků paměti připomíná fenomény, jež jsme již evokovali, totiž vazbu na mýtus a vztah k urbanizaci. V mytologii a legendě je mnemón služebníkem hrdiny, kterého neustále doprovází, aby mu připomínal nějaký božský příkaz, který hrdina nesmí zapomenout pod hrozbou smrti. Města mnemóny využívají jako úředníky, jejichž úkolem je uchovávat ve své paměti to, co je užitečné v náboženské oblasti (zejména pro kalendář) a dále v oblasti právní. S rozvojem písma se tito „pamětníci" proměňují v archiváře.

Platon dále ve *Faidrovi* (274 C - 275 B) vkládá Sokratovi do úst legendu o tom, jak egyptský bůh Thot, patron písařů a učených úředníků, vynalezl čísla, počty, geometrii, astronomii, stolní hry a kostky a konečně abecedu. Přitom pak zdůrazňuje, že tím tento bůh paměť proměnil. Přispěl tak ale spíš k jejímu oslabení než k obohacení: tím, že abeceda „lidi zbavila nutnosti užívat paměť, způsobí zapomnění v duších těch, kteří si osvojí její znalost, protože ve své důvěře v písmo budou vlastními silami a nad rámec paměti hledat způsob, jak se rozvzpomenout. Nenašel jsi tudíž léku na paměť, ale na rozvzpomínání." Vyskytl se názor, že tato pasáž ukazuje na přežívání tradice ústní paměti.[43])

Nejpozoruhodnější je nepochybně „zbožštění paměti a vytvoření rozsáhlé mytologie vzpomínání v archaickém Řecku", jak správně říká J.-P. Vernant, který své pozorování zobecňuje: „V různých dobách a různých kulturách existuje solidarita mezi používanými technikami rozvzpomínání, vnitřním uspořádáním funkce, jejím postavením v systému já a představou, kterou si lidé o paměti vytvářejí."[44])

Řekové archaické doby z paměti udělali bohyni, Mnémosyné. Je matkou devíti Múz, jež zplodila za devět nocí, které strávila s Diem. Připomíná lidem památku hrdinů a jejich slavných skutků a předsedá lyrické poezii.[45]) Básník je tedy posedlý minulostí, *aedes* je věštcem

minulosti, tak jako je skutečný věštec věštcem budoucnosti. Je osvíceným svědkem „starých časů", heroické doby a tudíž i věku počátků.

Ztotožněním poezie s pamětí se paměť stává věděním, ba dokonce moudrostí, *sophia*. Básník zaujímá místo mezi „učiteli pravdy"[46]) a v počátcích řeckého básnictví je básnické slovo živoucím nápisem, jenž se vpisuje do paměti jako do mramoru (J. Svenbro). Kdosi řekl, že „básnit" pro Homéra znamenalo „rozvzpomínat se". Tím, že Mnémosyné básníkovi odhaluje tajemství minulosti, zasvěcuje ho do nadpozemských mystérií. Paměť jako by byla darem, určeným zasvěcenci, a *anamnésis*, rozvzpomínání, asketickou a mystickou technikou. Paměť také hraje prvořadou roli v orfickém a pythagorejském učení. Je protilékem na zapomnění. V orfickém pekle se musí zemřelý vyhnout prameni zapomnění a nenapít se z řeky Léthé, ale naopak uhasit žízeň ze studnice paměti, která je zdrojem nesmrtelnosti.

U pythagorejců se tyto víry spojují s učením o převtělování duší, přičemž cestou k dokonalosti je ta, jež vede k rozvzpomenutí se na všechny předešlé životy. Skutečnost, že si Pythagoras uchoval vzpomínku na svá postupná převtělení, zejména na své bytí v době trójské války, v osobě Euphorba, jehož zabil Menelaos, z něj v očích adeptů jeho sekty dělala prostředníka mezi člověkem a Bohem. Také Empedokles se rozvzpomínal: „Tulák vyděděný nebesy (...) kdysi jsem býval chlapcem i dívkou, keřem i ptákem, němou rybou v moři."

V pythagorejském učení také zaujímala významné místo „paměťová cvičení". Epimenides tak podle Aristotela (*Rétorika*, III, 17, 10) dosahoval při rozvzpomínání extáze.

Jak ale zasvěceně podotýká J.-P. Vernant, „přenesení Mnémosyné z roviny kosmologie do roviny eschatologie zcela změní rovnováhu mýtů paměti".[47])

Toto postavení paměti mimo čas paměť radikálně oddělí od historie. Mystické zbožštění paměti maří veškerou „snahu o prozkoumání minulosti" a „zbudování nějaké architektury času".[48]) Paměť tak podle své orientace může k historii vést, nebo se od ní odvracet. Dá-li se do služeb eschatologie, může k historii cítit také skutečnou zášť.[49])

Řecká filozofie v osobě svých největších myslitelů usmířila paměť s historií jen vzácně. Je-li u Platona a Aristotela paměť součástí duše, neprojevuje se na úrovni své intelektuální složky, ale pouze na úrovni své složky citové. V jedné slavné pasáži z Platonova *Theaiteta* (191 C-D) hovoří Sokrates o kusu vosku, který existuje v naší duši jako „dar Paměti,

matky Múz", a dovoluje nám přijímat otisky podobné otiskům pečetního prstenu. Platonská paměť sice ztratila svůj mytický aspekt, nesnaží se však z minulosti udělat znalost, a naopak chce uniknout časové zkušenosti.

Pro Aristotela, který rozlišuje vlastní paměť, *mnémé*, jež je schopností uchovávat minulost, a rozvzpomínání, *anamnésis*, která je záměrným vybavováním si této minulosti, je paměť, desakralizovaná a zesvětštělá, „nyní vložena do času, ale do času, jenž se podle Aristotela ještě vzpírá srozumitelnosti".[50]) Středověcí scholastikové, Albert Veliký a Tomáš Akvinský, budou jeho pojednání, přeložené do latiny pod názvem *De memoria et reminiscentia*, vnímat jako jakési „umění paměti", srovnatelné s *Rétorikou k Herenniovi*, přisuzovanou Ciceronovi.

Tato laicizace paměti však spolu s vynálezem písma Řecku umožnila vytvořit nové paměťové postupy, mnemotechniku. Vynález mnemotechniky se přisuzuje básníku Simonidovi z Kéosu (kolem let 556–468). Kronika ostrova Paros, vytesaná kolem roku 264 př. Kr. do mramorové desky, dokonce upřesňuje, že roku 477 „v Athénách zvítězil ve sborovém zpěvu Simonides z Kéosu, syn Leoprepův a vynálezce systému mnemotechnických pomůcek". Simonides byl ještě blízký mytické a básnické paměti, skládal zpěvy na oslavu hrdinných vítězů a také pohřební zpěvy, například na památku vojáků padlých u Thermopyl. O Simonidově vynálezu mnemotechniky vypráví formou náboženské legendy Cicero v *De oratore* (II, LXXXVI). Během hostiny, kterou uspořádal jistý urozený muž z Thesálie jménem Scopa, zpíval Simonides epos na oslavu Castora a Poluxe. Scopa básníkovi řekl, že mu zaplatí jen polovinu dohodnuté ceny a že druhou část má žádat přímo od božských dvojčat. Krátce poté přišli pro Simonida s tím, že ho volají dva mladíci. Když Simonides vyšel ven, nikoho tam nenašel. Zatímco byl ale venku, střecha domu se zhroutila na hlavu Scopovi a jeho hostům a rozdrtila je tak, že mrtvoly nebylo možné rozeznat. Simonides, který si vzpomenul, v jakém pořádku seděli, určil, kdo je kdo, aby mrtví mohli být předáni jejich rodinám.[51])

Simonides tak podle starých autorů upevnil dva principy umělé paměti: vybavení si *obrazu*, nezbytné pro jakoukoli paměť, a oporu v *uspořádání*, *řádu*, nezbytném pro dobrou paměť. Urychlil tak ale desakralizaci paměti a zdůraznil její technickou a profesionální povahu, když zdokonalil abecedu a jako první si za své básně nechával platit.[52])

Simonidovi zřejmě vděčíme za v mnemotechnice prvořadé rozlišení mezi *místy paměti*, kam lze na základě asociace klást předměty paměti

(takový rámec měl paměti záhy poskytnout zvěrokruh, přičemž se umělá paměť budovala jako stavba, rozdělená na „komory paměti"), a *obrazy*, tedy tvary, charakteristickými rysy a symboly, jež umožňují mnemotechnické vybavení.

Později se v tradiční mnemotechnice objevilo jiné významné rozlišení, a to na „pamatování si skrze věci" a „pamatování si skrze slova", s nímž se setkáváme například v jednom textu z doby kolem roku 400 př. Kr., v *Dialexeis*.[53])

Je zajímavé, že žádné pojednání o mnemotechnice z období starého Řecka se nedochovalo, a to ani spis sofisty Hippiase, který podle Platona (*Hippias menší*, 368 b) vštěpoval svým žákům encyklopedické znalosti díky mnemotechnikám ryze pozitivního charakteru, ani pojednání Metrodora ze Skeptidy, který žil v 1. století př. Kr. na dvoře pontského krále Mithridata, jenž byl sám nadán znamenitou pamětí a který vypracoval metodu umělé paměti, vycházející ze zvěrokruhu.

O řecké mnemotechnice máme informace především ze tří latinských textů, které po staletí tvořily základ klasické teorie umělé paměti (a právě odtud pochází i termín *memoria artificiosa*), totiž z rétoriky *Ad Herennium*, kterou v Římě zkompiloval anonymní autor mezi léty 86–82 př. Kr. a kterou středověk přisuzoval Ciceronovi, dále ze skutečně Ciceronova *De Oratore* z roku 55 př. Kr. a konečně z Quintilianova *Institutio Oratoria* z konce 1. století po Kr.

Tyto tři texty vypracovávají řeckou mnemotechniku, přičemž upevňují rozdíl mezi *místy* a *obrazy* (*loci* a *imagines*), přihlížejí k aktivní povaze těchto obrazů v procesu vybavování si (*imagines agentes*) a formalizují rozdělení na paměť věcí (*memoria rerum*) a paměť slov (*memoria verborum*).

Především ale paměť začleňují do rozsáhlého systému *rétoriky*, který měl ovládnout antickou kulturu, zažít renesanci ve středověku (12.–13. století) a znovu pak u dnešních sémiotiků a jiných současných odborníků na rétoriku.[54]) Paměť je pátým úkonem rétoriky: prvním je *inventio* (nalezení námětu), druhým *dispositio* (uspořádání námětu), třetím *elocutio* (doplnění okras a figur), čtvrtým *actio* (předvedení řeči s gesty a dikcí jako herec) a posledním *memoria* (*memoriae mandare*, uložení v paměti). Roland Barthes podotýká: „První tři úkony jsou nejdůležitější. [...] Poslední dva (*actio* a *memoria*) začaly záhy upadat, jakmile se rétorika začala týkat nejen mluvených (deklamovaných) řečí advokátů, politiků či jiných řečníků (deiktický žánr), ale také, a později téměř výhradně, psaných děl. Není ale pochyb o tom, že tyto dvě složky rétoriky nejsou příliš zajímavé. [...] Ta druhá z toho důvodu, že se uchází o místo na úrovni stereotypů, pevných, mechanicky předávaných intertextuálních prvků."[55])

V neposlední řadě pak nesmíme zapomenout, že vedle úžasného rozmachu paměti v rámci rétoriky, tedy jakožto umění slova spjatého s písmem, se kolektivní paměť dál rozvíjí napříč společenským a politickým vývojem starověkého světa. Paul Veyne upozornil na skutečnost, že římští císařové kolektivní paměť konfiskují zejména prostřednictvím veřejného památníku a nápisu, v deliriu epigrafické paměti. Římský senát, který imperátoři šikanují a někdy decimují, však najde zbraň proti císařské tyranii, totiž *damnatio memoriae*, která jméno zemřelého císaře vymaže z archivních dokumentů a nápisů na památnících. Na moc, jež se opírá o paměť, senát odpovídá zničením paměti.

PAMĚŤ STŘEDOVĚKÉHO ZÁPADU

Zatímco „lidová" či raději „folklorní" paměť společnosti nám téměř úplně uniká, kolektivní paměť, utvářená vůdčími vrstvami společnosti, prožívá ve středověku hluboké proměny.

Hlavními příčinami této transformace je šíření křesťanství jakožto náboženství a jakožto vládnoucí ideologie a takřka úplný monopol církve v intelektuální oblasti. Christianizace paměti a mnemotechniky, rozštěpení kolektivní paměti na paměť liturgickou, pohybující se v kruhu, a paměť laickou s omezeným průnikem chronologie, rozvoj uctívání památky zesnulých, především zesnulých světců, role paměti ve vzdělávání, soustředěném zároveň na ústní i písemný projev, a konečně vznik pojednání o paměti (*artes memoriae*), to jsou nejcharakterističtější rysy proměn paměti ve středověku.

Byla-li už starověká paměť silně ovlivněna náboženstvím, židovsko-křesťanská víra pak do vztahu paměti a náboženství, člověka a Boha vnese něco nového a jiného.[56]) Židovská víra a víra křesťanská, jež jsou obě historicky i teologicky ukotveny v minulosti, byly popsány jako „náboženství paměti",[57]) a to hned v několika ohledech: jednak proto, že „obsah víry a předmět kultu tvoří božské projevy spásy, situované v minulosti", a jednak proto, že Bible i historická tradice v zásadních otázkách každá ze svého úhlu pohledu zdůrazňují jako základní náboženský přístup nutnost připomínat minulost.

Ve Starém zákoně apeluje na povinnost připomínat si minulost a na klíčovou roli ustavující paměti především *Deuteronomium*. Tato paměť je v prvé řadě vděčností vůči Hospodinovi a podstatou židovské identity: „Střez se však, abys nezapomněl na Hospodina, svého Boha, a nepřestal dbát na jeho přikázání, práva a nařízení." (Dt 8, 11). „Jen ať se tvé srdce nevypíná, tak že bys zapomněl na Hospodina, svého Boha, který tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví." (Dt 8, 14) „Pamatuj na Hospodina, svého Boha, neboť k nabytí blahobytu ti dává sílu on, aby utvrdil svou smlouvu, kterou přísahal tvým otcům, jak tomu je dnes. Jestliže však přesto na Hospodina, svého Boha, zapomeneš a budeš chodit za jinými bohy, sloužit jim a klanět se jim, dosvědčuji vám dnes, že docela vyhynete." (Dt 8, 18–19) Tato paměť je i vzpomínkou na Hospodinův hněv: „Pamatuj, nezapomeň, jak jsi rozlítil Hospodina, svého Boha, na poušti." (Dt 9, 7) „Pamatuj, co Hospodin, tvůj Bůh, učinil Mirjamě na cestě, když jste táhli z Egypta."[58]) (Dt 24, 9) A je také vzpomínkou na křivdy nepřátel: „Pamatuj, co ti učinil Amálek, když jste táhli z Egypta. Střetl se s tebou na cestě a zničil ti zadní voj, všechny churavé za tebou, když tys byl ochablý a unavený; a nebál se Boha. Proto až ti Hospodin, tvůj Bůh, dá odpočinutí ode všech tvých nepřátel v zemi, kterou ti Hospodin, tvůj Bůh, dává do dědictví, abys ji obsadil, vymažeš památku Amálekovu zpod nebes. Nezapomeň!" (Dt 25, 17–19)

A v *Izajášovi* (44, 21) je to výzva ke vzpomínce a vzájemný slib paměti mezi Hospodinem a Izraelem: „Pamatuj na to, Jákobe, / pamatuj, Izraeli, že jsi můj služebník. / Já jsem tě utvořil, jsi můj služebník, / Izraeli, u mne nebudeš zapomenut!"

Celá skupina slov, jejichž základ tvoří kořen Zakar (Zachariáš/Zkaryu: „Hospodin má na paměti"), charakterizuje Žida jako člověka tradice, který je se svým Bohem spjat pamětí a vzájemným slibem (B. S. Childs). Židé jsou typickým národem paměti.

V Novém zákoně je při Poslední večeři vykoupení podmíněno vzpomínkou na Ježíše: „Pak vzal chléb, vzdal díky, lámal a dával jim se slovy: ‚Toto jest mé tělo, které se za vás vydává. To čiňte na mou památku.'" (L 22, 19) Jan vkládá vzpomínku na Ježíše do eschatologické perspektivy: „Ale Přímluvce, Duch svatý, kterého pošle Otec ve jménu mém, ten vás naučí všemu a připomene vám všecko, co jsem řekl." (J 14, 26) A k této eschatologické vizi se připojuje i Pavel: „Kdykoli tedy jíte tento chléb a pijete tento kalich, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde." (1 K 11, 26)

Stejně jako u Řeků – a Pavel je helénismem ovlivněn – tak může paměť dospět až k eschatologii a popřít časovou zkušenost i historii. To bude jedna z cest křesťanské paměti.

Častěji je však křesťan vyzýván, aby žil s pamětí na Ježíšova slova: „Tím vším jsem vám ukázal, že máme (...) mít na paměti slova Pána Ježíše." (Sk 20, 35) „Pamatuj na Ježíše Krista vzkříšeného z mrtvých." (2 T, 2, 8) Tato paměť nekončí ani v budoucím životě, na onom světě, dáme-li na slova Lukáše, podle něhož řekl Abrahám v pekle špatnému boháči: „Synu, vzpomeň si, že se ti dostalo všeho dobrého už za tvého života." (L 16, 25)

Z více historického hlediska se křesťanské učení staví jako Ježíšova paměť, tradovaná řetězcem apoštolů a jejich následovníků. Pavel píše Timoteovi: „A co jsi ode mne slyšel před mnoha svědky, svěř to věrným lidem, kteří budou schopni učit zase jiné." (2 T, 2, 2) Křesťanské učení je pamětí (srov. Nils Dahl) a křesťanský kult jejím oživováním.

Augustin odkáže středověkému křesťanství prohloubenou a křesťanství uzpůsobenou teorii staré rétoriky paměti. Ve svých *Vyznáních* vychází ze starověkého pojetí *míst* a *obrazů* paměti, kterým však dodává mimořádnou psychologickou hloubku a lehkost v metafoře „nesmírné síně paměti": „Vcházím na panství a do rozlehlých paláců paměti, kde se nacházejí poklady nesčetných obrazů, které sem byly přineseny ze všech věcí vnímaných smysly; leží zde výtvory naší mysli, jež vznikly zveličením či umenšením smyslových vjemů nebo jinou jejich proměnou; nacházím zde také vše, co tu bylo uskladněno a co dosud nepohltil a nepohřbil čas. Když vcházím, vybavuji si jiné obrazy, než bych chtěl. Některé přijdou hned, jiné na sebe nechávají čekat, jako bych je vyjímal z tajnějších nádob. Další se hrnou ve velkém počtu, zatímco já hledám a chci jiné, a tlačí se dopředu, jako by chtěly říci: ‚To mne hledáš?' A já je rukou ducha zaháním z tváře vzpomínky, dokud se ta, kterou hledám, neodhalí a neopustí svůj úkryt, aby přede mne předstoupila. Jiné přicházejí poslušně, v uspořádaných skupinách, tak jak je k sobě volám. První ustupují následujícím a znovu se ztrácejí před mýma očima, připravené vrátit se, budu-li chtít. To se děje, když říkám něco zpaměti."[59])

Frances Yatesová napsala, že tyto křesťanské obrazy paměti se přizpůsobily velkým gotickým kostelům, v nichž bychom možná také měli vidět symbolické místo paměti. Tam, kde Panofsky mluvil o gotice a scholastice, by se možná mělo mluvit i o architektuře a paměti.

Augustin vykročil „na pole a do jeskyň, do nevypočitatelných doupat paměti“ (*Vyznání*, X, 17), aby na dně paměti hledal Boha, jehož však nenachází v žádném obraze ani na žádném místě (*Vyznání*, X, 25–26). S Augustinem se paměť noří do *vnitřního člověka*, do nitra oné křesťanské dialektiky vnitřku a vnějšku, z níž vzejde zkoumání vědomí, introspekce, ne-li přímo psychoanalýza.[60])

Augustin ale křesťanství odkáže i křesťanskou verzi starověké trojice mocností duše: *memoria*, *intelligentia* a *providentia* (Cicero, *De inventione*, II, LII, 160). V jeho spise *O Trojici* se z této trojice stává *memoria*, *intellectus* a *voluntas*, které jsou obrazem svaté Trojice v člověku.

Projevuje-li se křesťanská paměť především připomínáním Kristovy památky, a to jednak v ročním cyklu, počínaje adventem a svatodušními svátky konče, napříč významnými okamžiky Vánoc, masopustu, Velikonoc a Nanebevstoupení, a dále v cyklu denním, při slavení eucharistie; na „lidovější“ úrovni se pak váže především ke světcům a zemřelým.

Mučedníci byli svědkové. Po jejich smrti se kolem jejich památky utvořila křesťanská paměť. Objevují se v *Libri Memoriales*, kam kostely zapisovaly ty, jejichž památku uchovávaly a jimž byly věnovány jejich modlitby. Tak je tomu například v salzburská *Liber Memorialis* z 8. století či v newminsterské pamětní knize z 11. století.[61])

Hrob mučedníka byl jádrem kostela. Kromě jiných označení získalo toto místo i název *confessio*, *martyrium* nebo příznačné *memoria*.[62])

Augustin staví výmluvně hrob apoštola Petra proti Romulově pohanské svatyni, slávu *memoria Petri* proti opuštěnému *templum Romuli* (*Enaratio in Psalmi*, 44, 23).

Tato praxe, odvozená ze starověkého kultu mrtvých a z židovské tradice hrobů patriarchů, byla velmi vřele přijata zejména v Africe, kde se tento pojem stal synonymem pojmu *relikvie*.

Memoria někdy dokonce nepředstavovala ani hrob, ani relikvie, jako v kostele svatých Apoštolů v Konstantinopoli.

Památka svatých se připomínala v den jejich liturgického svátku (přičemž nejvýznamnější světci mohli mít svátků několik, jako například svatý Petr, v souvislosti s nímž Jakub de Voragine ve *Zlaté legendě* uvádí tři příležitosti k uctění jeho památky, totiž svátek *Petrova těla*, svátek *svatého Petra na řetězech* a konečně svátek jeho *umučení*, které připomínají postupně Petrův nástup do biskupského úřadu v Antiochii, jeho uvěznění a jeho smrt). Prostí křesťané si zvykli slavit kromě svých narozenin, což byl obyčej zděděný ze starověku, ještě svátek světce, jehož jméno nosili.[63])

Památka světců se připomínala obvykle ve skutečný či předpokládaný den jejich umučení a smrti. Propojení smrti s pamětí se v křesťanství rozvinulo na základě pohanského kultu předků a mrtvých a záhy se velmi rozšířilo.

V kostelech brzy zdomácněl zvyk modlit se za mrtvé. Křesťanské kostely a společenství, ostatně stejně jako židovské obce, si začaly také velmi brzy vést *Libri Memoriales*, kterým se od 17. století říkalo prostě jen *nekrologia* (srov. Huyghebaert) a do nichž se zapisovaly živé či zesnulé osoby, nejčastěji *dobrodinci* společenství, jejichž památku chtělo toto společenství uchovat a za něž se zavazovalo modlit. Christianizovaly se i slonovinové *diptychy*, které na konci římské říše dávali konzulové císaři darem při svém nástupu do úřadu. Nyní sloužily k uctívání památky zemřelých. V obratech, jež apelují na vzpomínku na osoby, jejichž jméno bylo vyryto na tyto diptychy či zapsáno v *Libri Memoriales*, se říká vesměs totéž: „quorum quarumque recolimus memoriam“ („ti a ty, jejichž památku si připomínáme“), „qui in libello memoriali *scripti memoratur*“ („ti, kdož jsou zapsáni do pamětní knihy, aby se na ně vzpomínalo“), „quorum nomina ad memorandum conscripsimus“ („ti, jejichž jména jsme zaznamenali na památku“).

Na konci 11. století se v úvodu k *Liber Vitae* kláštera S. Benedetto di Polirone například tvrdí: „Opat nechal zhotovit tuto knihu, jež zůstane na oltáři, aby všechna jména našich blízkých, jež jsou v ní zapsána, byla stále nastavena božímu zraku a aby památka všech těchto lidí byla navždy uchována v celém klášteře, a to při slavení mše, jakož i v každém dobrém díle.“[64])

Libri Memoriales někdy prozrazují selhání těch, kteří byli pamětními zápisy pověřeni. V jedné modlitbě v *Liber Memorialis* z Reichenau se říká: „Tobě, Kriste, a tvé matce, jakož i veškeré mocnosti nebeské odkazuji jména, která mi přikázali zapsat do této knihy a jež jsem z nedbalosti zapomněl; nechť je jejich památka slavena zde na tomto světě i v blaženosti věčného života.“[65])

Vedle selhání paměti mohly být nehodné osoby z pamětních knih také vyškrtnuty. Tuto křesťanskou formu *damnatio memoriae* s sebou nesla zejména exkomunikace. Synoda, která se konala v roce 798 v Reisbachu, vydává v souvislosti s jedním exkomunikovaným příkaz, „aby se po jeho smrti nic nepsalo na jeho paměť“, a druhá synoda v Elde roku 1027 ohledně jiných odsouzenců nařizuje, „aby jejich jména nebyla čtena na svatém oltáři spolu se jmény zesnulých věřících“.

Jména mrtvých byla velmi brzy začleněna do *Mementa* mešního kánonu. V 11. století byl z podnětu Cluny zřízen každoroční svátek na paměť všech zemřelých věřících, totiž *památka zesnulých*, jež se slaví 2. listopadu. Když na konci 12. století vzniklo třetí místo Onoho světa, ležící mezi peklem a rájem, totiž očistec, odkud mohli živí zesnulého dříve či později vyvést, pokud za něj nechali sloužit mše, modlili se a dávali jeho jménem almužnu, projevy úcty k památce zesnulých ještě zesílily. Do běžně užívaného jazyka ustálených obratů každopádně vstupuje formule k oplakávání mrtvých, „blahé paměti" (*bonae, egregiae memoriae*).

U světce se zbožnost formovala kolem zázraku. Ve středověku byla v módě *ex-vota*, známá již ze starověkého světa, která měla světci přislíbit vděčnost či ho odměnit za zázrak, jenž vykonal či teprve měl vykonat, a tak udržovala památku těchto divů.[66]) Od 4. do 9. století naopak pohřebních nápisů ubývá.[67])

Paměť přesto hrála značnou roli ve společenské, kulturní a vzdělávací sféře a samozřejmě i v rámci elementárních forem historiografie.

Měl-li středověk v úctě starce, bylo to především proto, že v nich viděl prestižní a cenné nositele paměti.

Vedle mnoha jiných pramenů se v jednom dokumentu, který vydal Marc Bloch,[68]) vypráví, že někdy kolem roku 1250, když byl Svatý Ludvík na křížové výpravě, chtěli kanovníci z Notre-Dame v Paříži vybrat od poddaných z panství Orly daň. Ti ji ale odmítli zaplatit a regentka Blanka Kastilská musela být povolána jako rozhodčí sporu. Obě strany předvolaly jako svědky starce, kteří tvrdili, že kam lidská paměť sahá, lidé z Orly dani podléhali, či nepodléhali - podle toho, ke kterému z obou táborů patřili: „ita usitatum est a tempore a quo non exstat memoria - tak se děje od nepaměti".

Bernard Guénée, který se snažil objasnit význam středověkého pojmu „moderní doba" (*tempora moderna*), pozorně prostudoval „paměť" Fulka IV., hraběte z Anjou, který roku 1096 napsal dějiny svého rodu, dále Lamberta z Wattrelos, kanovníka z Cambrai, který roku 1152 napsal jednu kroniku, a konečně dominikána Štěpána z Bourbonu, autora sbírky *exempel* někdy z let 1250–1260, a dospěl k následujícím závěrům: „Ve středověku někteří historikové definují moderní dobu jako dobu paměti, přičemž mnozí z nich uvádějí, že paměť může spolehlivě pokrýt zhruba sto let. Moderní doba je pro ně tudíž stoletím, v jehož posledních letech žijí."[69])

Jistý Angličan, Walter Map, ostatně na konci 12. století napsal: „To začalo v naší době. Naší dobou mám na mysli období, jež je pro nás moderní, tedy úsek sta let, který nyní dospívá ke svému konci a jehož všechny významné události jsou dosud dostatečně čerstvé a přítomné v naší paměti, jednak proto, že několik stoletých je stále ještě naživu, a také proto, že je tu nespočet synů, kteří si od svých otců a dědů pamatují velmi spolehlivá svědectví o tom, co sami neviděli."[70])

V této době, kdy se psaný projev rozvíjí vedle ústního a kdy alespoň mezi kleriky, *litterati*, existuje rovnováha mezi ústní a psanou pamětí, se lidé odvolávají na písmo jako oporu paměti stále častěji.

Feudálové ve svých chartulariích shromažďují listiny na podporu svých práv. Ty tvoří jednu stranu *feudální paměti*, tu, jež je spojena s vlastnictvím půdy, zatímco její druhou stranu, související s lidmi, představují *genealogie*. V úvodu listiny, kterou v roce 1174 vystavil Guy, hrabě z Nevers, obyvatelům Tonnerre, se prohlašuje: „Písmo bylo vynalezeno za účelem uchování paměti. To, co bychom si chtěli zapamatovat a znát zpaměti, necháváme zaznamenat písemně, aby to, co bychom nedokázali navždy udržet v naší křehké a nestálé paměti, bylo uchováno písemně, prostřednictvím listin, jež jsou věčné."

Králové dlouho vlastnili jen hubené a přenosné archivy. Filip August přišel o ten svůj roku 1194 na bojišti u Frétevalu, kde se utkal s Richardem Lví srdce. Archivy francouzského královského kancléřství se začínají utvářet kolem roku 1200. Ve 13. století se například ve Francii rozvíjí archivy parlamentu a archivy finanční komory (královské listiny finančního zaměření jsou shromážděny v registrech pod příznačným názvem *mémoriaux*). V Itálii od 12. století přibývá *archivů notářských*, které pak od 13. a především 14. století vznikají hojně i jinde.[71]) S rozvojem měst se utvářejí městské archivy, které žárlivě střeží obecní rada. Městská paměť není pro tyto rodící se a ohrožené instituce ničím jiným než kolektivní, obecní identitou. V tomto ohledu je průkopníkem Janov, který zakládá své archivy už roku 1127 a dodnes uchovává notářské záznamy, jdoucí od poloviny 12. století. Ve 14. století vznikají první archivní inventáře (ve Francii za Karla V., v rámci papežských archivů za pontifikátu Urbana V. roku 1366, v anglické monarchii roku 1381). První mezinárodní smlouvou, zabývající se osudem archivů zúčastněných zemí, je pařížský mír mezi dauphinem a Savojskem z roku 1356.[72])

V literární oblasti existuje vedle psané literatury nadále i její ústní podoba a paměť je ve středověké literatuře jedním ze základních

stavebních prvků. To platí zejména pro 11.–12. století a pro *chanson de geste*, která nejenže vyžaduje od trubadúra (truvéra) nebo žakéře a od jejich publika jisté postupy memorování, ale také se sama stává součástí kolektivní paměti, jak ukázal Paul Zumthor na příkladu epického hrdiny: „Tento hrdina, který existuje jen jako literární postava, žije nicméně i v kolektivní paměti, kterou sdílejí básník, jeho posluchači a lidé vůbec."[73]) Stejnou roli hraje paměť i ve škole. Pierre Riché o raném středověku prohlašuje: „Žák si musí zapamatovat vše. Tuto intelektuální schopnost, která charakterizuje a ještě dlouho bude charakterizovat nejen západní svět, ale i Východ, je třeba stále zdůrazňovat. Křesťanský žák musí znát svaté texty zpaměti, stejně jako malý muslim či žid. A to nejprve žaltář, kterému se naučí dříve či později (některým to trvá i několik let), a potom, je-li mnichem, také benediktinskou řeholi (*Coutumes de Murbach*, III, 80). Vědět v této době znamená umět to zpaměti. Učitelé, kteří se drží Quintilianových rad (*Institutio Oratoria*, XI, 2) a pokynů Martiana Capelly (*De Nuptiis*, V), chtějí, aby se jejich žáci učili zapamatovat si vše, co čtou.[74]) Vymýšlejí různé mnemotechnické metody, skládají básně podle abecedy (*versus memoriales*), které umožňují snadno si zapamatovat gramatiku, církevní svátky či historii."[75]) Jak tvrdil už Jack Goody, v tomto světě, přecházejícím od ústní k písemné kultuře, se hojně pořizují glosáře, slovníčky či soupisy měst, pohoří, řek a oceánů, jimž je třeba se naučit zpaměti, jak v 9. století uvádí Hrabanus Maurus.[76])

Ve scholastickém systému univerzit se i po polovině 12. století paměť uplatňuje stále ve značné míře a nadále se opírá spíš o složku ústní než písemnou. A přestože přibývá rukopisů pro účely výuky, zůstává memorování přednášek a ústních cvičení (*disputatio*, *quodlibet* atd.) pro studenty hlavní náplní práce.

Teorie paměti se však rozvíjejí jak v rétorice, tak v teologii.

Ve *Svatbě Filologie s Merkurem* (*De nuptiis Philologiae et Mercurii*) z 5. století se pohanský rétor Martianus Capella vrací v nabubřelejší podobě ke klasickému rozlišení mezi *místy* a *obrazy* „paměti skrze věci" a „paměti skrze slova". V Alkuinově pojednání *O rétorice a ctnostech* se Karel Veliký vyptává na pět částí rétoriky, přičemž dospívá až k paměti:

„Karel: A co nyní řekneš o paměti, kterou pokládám za nejvznešenější část rétoriky?

Alcuin: Co jiného, než že zopakuji slova Marca Tullia [rozumějme Cicerona]. Paměť je truhlicí, kde jsou uloženy všechny věci, a pokud se

nestane strážkyní toho, nač jsme mysleli, přijdou všechny ostatní přednosti řečníka vniveč, jakkoli mohou být vynikající.

Karel: Neexistují snad pravidla, jež by nás učila, jak si věci pamatovat a jak paměť zlepšit?

Alkuin: Nemáme v tomto ohledu jiných pravidel než učit se věcem zpaměti."

Alkuin zjevně neznal rétoriku *Ad Herennium*, jež se od 12. století, kdy začíná rukopisů přibývat, stane klasickým dílem svého žánru a bude přisouzena Ciceronovi (jeho *De Oratore* a také Quintilianova *Institutio Oratoria* budou v téže době prakticky neznámé). Od konce 12. století se klasická rétorika promění v tzv. *ars dictaminis*, což je technika umění psát dopisy, užívaná pro administrativní účely, jejímž významným centrem se stane Bologna. Právě zde vznikne v roce 1235 druhé pojednání tohoto žánru z pera Boncompagna da Signa, totiž *Rhetorica novissima*, kde se paměť obecně definuje takto: „Co je to paměť? Paměť je velikým a obdivuhodným darem přírody, jehož prostřednictvím si vybavujeme minulé věci, chápeme se věcí přítomných a rozjímáme nad věcmi budoucími, díky jejich podobnosti s věcmi minulými."[77])

Boncompagno poté připomíná rozdíl mezi *přirozenou pamětí* a *pamětí umělou*.

V souvislosti s tou druhou pak přikládá dlouhý seznam „znaků paměti", přejatých z Bible, například kohoutí zakokrhání, jež bylo „paměťovým znakem" pro svatého Petra.

Boncompagno připojí k nauce o paměti základní systémy středověké křesťanské morálky, totiž ctnosti a hříchy, jež se pro něj stanou „paměťovými znaménky", *signacula*.[78]) Tím hlavním je ale možná to, že do ní začlení – nad rámec přirozené paměti, avšak jako „základní paměťové cvičení" – vzpomínku na ráj a peklo, či spíše jakousi „paměť ráje" a „paměť pekelných končin", a to v okamžiku, kdy ještě není přesně stanoveno rozlišení mezi peklem a očistcem. To je významná inovace, jež poskytne inspiraci nejen *Božské komedii*, ale po ní i dalším nesčetným zpodobněním pekla, očistce a ráje, na které musíme obvykle pohlížet jako na jakási „místa paměti", jejichž jednotlivé části evokují ctnosti a hříchy. Giottovy fresky v kapli Scrovegniů v Padově či fresky Ambrogia Lorenzettiho v paláci komuny v Sienně, zobrazující dobrou a špatnou vládu, je třeba si prohlížet „očima paměti".[79]) Vzpomínka na ráj, očistec a peklo dosáhne svého vrcholného vyjádření v *Congestoriu artificiosae memoriae* německého dominikána Jana Rombercha, které vyjde poprvé v roce 1520

(a jehož nejvýznamnějším vydáním bude benátské ilustrované vydání z roku 1533) a jež uvádí všechny starověké prameny umění paměti a opírá se především o Tomáše Akvinského. Romberch přivede systém *míst* a *obrazů* k dokonalosti a nastíní systém encyklopedické paměti, v jehož rámci se vědomosti středověku rozvinou v duchu renesance.

Mezitím však starověkou tradici paměti, včleněnou do rétoriky, stihne proměnit teologie.

V návaznosti na svatého Augustina se svatý Anselm († 1109) a cisterciák Ailred z Rielvaux († 1167) vracejí k trojici *intellectus*, *voluntas*, *memoria*, z nichž Anselm udělá tři „důstojenství" (*dignitates*) duše. V jeho *Monologionu* se však tato trojice mění v *memoria*, *intelligentia* a *amor*. Paměť a inteligence mohou existovat bez lásky, nikoli však láska bez paměti a inteligence. Stejně tak se snaží najít paměti místo mezi duševními schopnostmi i Ailred z Rielvaux ve svém spise *De Anima*.

Ve 13. století přisuzují paměti významné místo dva duchovní obři, oba dominikáni, totiž Albert Veliký a Tomáš Akvinský. Starověkou rétoriku a Augustina především propojí s Aristotelem a Avicennou. Albert pojednává o paměti ve spise *De bono*, v *De Anima* a v komentáři k Aristotelovu pojednání *De memoria et reminiscentia*. Vychází přitom z aristotelovského rozlišení mezi pamětí a rozvzpomínáním. Tím, že do pojetí paměti začleňuje záměr (*intentio*), navazuje na křesťanskou představu „vnitřního člověka", a tím, že připouští, že paměti pomáhá *fabule*, *zázračno* a *emoce*, jež vedou k *metafoře* (*metaphorica*), předjímá roli paměti v *imaginaci*. Vzhledem k tomu, že paměť je nezbytným pomocníkem moudrosti (*prudentia*), která je zpodobňována jako žena se třema očima, jež může nahlížet věci minulé, přítomné i budoucí, ale Albert zdůrazňuje význam procvičování paměti, tedy roli mnemotechniky. Albert konečně, jako správný „naturalista", uvádí paměť do souvislosti s temperamentem. Nejpříhodnějším temperamentem pro dobrou paměť je podle něj „suchá a horká melancholie, melancholie intelektuální".[80]) Že by byl Albert Veliký předchůdcem renesanční „melancholie", v němž bychom měli vidět osobnost s myšlením a citlivostí orientovanými na vzpomínku?

Kromě jiných vloh prokázal mimořádnou schopnost promýšlet otázku paměti i Tomáš Akvinský: jeho přirozená paměť byla, zdá se, fenomenální a svou umělou paměť si vycvičil pod vedením svého učitele Alberta Velikého v Kolíně na Rýnem.

Stejně jako Albert Veliký pojednává i Tomáš Akvinský v *Teologické sumě* o umělé paměti v rámci ctnosti moudrosti (*prudentia*)[81]) a stejně

jako Albert píše komentář k Aristotelově *De memoria et reminiscentia*. Na základě klasického učení o *místech* a *obrazech* formuluje čtyři pravidla pamatování:

1) „K věcem, na něž si chceme vzpomenout," je třeba přiřadit „patřičné symboly." Frances Yatesová to komentuje následujícím způsobem: „Podle této metody je nezbytné vymyslet nějaké *symboly* a *metafory*, protože prosté duševní *intence* duše snadno zapomene, nejsou-li vztaženy k – abych tak řekla – tělesným symbolům. Lidská schopnost poznávat je totiž silnější, jde-li o *sensibilia*. Proto je schopnost pamatovat si součástí senzitivní složky duše."[82]) Paměť má tedy vztah k tělu.

2) „Věci, na něž si chceme vzpomenout," je následně nutno uvést „do určitého pořádku, tak aby bylo z jednoho bodu, na nějž si vzpomínáme, možno snadno přejít k bodu následujícímu." Paměť je tedy řád.

3) „Nad věcmi, na něž si chceme vzpomenout," je dále třeba „se pečlivě pozastavit a věnovat jim náležitý zájem." Paměť se tak vztahuje k pozornosti a záměru.

4) „Nad tím, co si chceme vybavit," musíme také „rozjímat". Proto Aristoteles říká, že „meditace uchovává paměť", protože „zvyk je obdobou přirozenosti".

Význam těchto pravidel vyplývá z toho, jaký vliv měla po staletí a především ve 14. a 17. století na teoretiky paměti, teology, pedagogy a umělce. Frances Yatesová se domnívá, že fresky v Capellone degli Spagnoli v dominikánském klášteře Santa Maria Novella ve Florencii, jež pocházejí ze 14. století, jsou dokladem tomistických teorií paměti v tom, jak užívají „tělesných symbolů" pro označení svobodných umění a teologicko-filozofických disciplín.

Dominikán Giovanni ze San Gimignana ve svém spisu *Summa de exemplis ac similitudinibus rerum* z počátku 14. století shrnul tomistická pravidla do čtyř krátkých formulí: „Jsou čtyři věci, jež člověku pomáhají k dobré paměti. První je uvést věci, na něž si chce vzpomenout, do určitého pořádku. Druhou je věnovat jim náležitou pozornost. Třetí je vztáhnout je k neobvyklým symbolům. Čtvrtou je tyto věci si opakovat a často nad nimi přemýšlet." (Kniha VI, kapitola XIII)

Krátce po něm se k tomistickým pravidlům paměti vrátil jiný dominikán, tentokrát z kláštera v Pise, Bartolomeo da San Concordio (1262–1347) ve svých *Ammae stramenti degli antichio*, prvním díle, jež o umění paměti pojednávalo ve vernakulárním jazyce, v italštině, protože bylo určeno laikům.

Z četných *Artes Memoriae* pozdního středověku, který byl dobou jejich rozkvětu (podobně jako v případě *Artes Moriendi*), lze citovat spis *Phoenix sive artificiosa memoria* Petra z Ravenny, jenž byl poprvé vydán v Benátkách roku 1491, a podruhé v Bologni hned v roce 1492. Patrně se jednalo o nejrozšířenější z těchto pojednání. Bylo několikrát vydáno a přeloženo do různých jazyků, například Robertem Coplandem v Londýně kolem roku 1548 pod názvem *The Art of Memory that is otherwise called the Phoenix*.

Erasmus v *De ratione studii* (1512) pro nauku o paměti není příliš zapálený: „Ačkoli nepopírám, že místa a obrazy mohou paměti pomoci, zůstává nejlepší pamětí ta, jež se zakládá na třech velmi důležitých věcech, a to je studium, řád a píle."[83]) Erasmus v jádru pokládá umění paměti za příklad intelektuálního barbarství středověké scholastiky, přičemž varuje zejména před magickými praktikami, jež s pamětí souvisejí.

Melanchthon ve své *Rhetorica elementa* (Benátky 1534) studentům techniky memorování zakáže jako paměťové „triky". Paměť se podle něho s normálním způsobem osvojování si vědění neslučuje.

Středověk nemůžeme opustit dříve, než si připomeneme jednoho teoretika paměti, který byl v této oblasti také velmi vynalézavý, a to Raymonda Lulla (1316). Poté, co o paměti hovořil v různých spisech, nakonec napsal tři pojednání, *De memoria*, *De intelectu* a *De voluntate* (tedy na základě augustinovské Trojice), nepočítáme-li v to *Liber ad memoriam confirmandam*. *Ars Memoriae* Raymonda Lulla, jež se velmi liší od různých *Artes Memoriae* dominikánů, je „metodou studia, a to studia logického",[84]) která se dále objasňuje v *Liber septem planetarum* téhož autora. Tajemství *ars memorandi* se skrývají v sedmi planetách. Neoplatonská interpretace lullismu ve Florencii 15. století (Pico della Mirandolla) dospěla až k hodnocení Lullova *Ars Memoriae* jako kabalistické, astrologické a magické doktríny. Raymond Lulle tak v renesanci dosáhl pozoruhodného vlivu.

VÝVOJ PÍSEMNÉ A OBRAZOVÉ PAMĚTI OD RENESANCE DO DNEŠKA

Knihtisk způsobí na Západě revoluci paměti, avšak revoluci pomalou. Ještě pomalejší bude tato revoluce v Číně, kde i přesto, že zde byl knihtisk vynalezen již v 9. století po Kr., nebyly známy jednotlivé znaky, tedy

typografie, ale pouze xylografie, tedy tisk pomocí rytých reliéfních desek, a to až do 19. století, kdy zde byly zavedeny západní mechanické postupy. Ačkoli tedy knihtisk nemohl v Číně působit masově, jeho vliv na paměť – alespoň tedy v kultivovaných vrstvách – byl značný, protože se tiskla především vědecká a technická pojednání, jež urychlila a rozšířila memorování znalostí.

Na Západě tomu bylo jinak. André Leroi-Gourhan tuto revoluci paměti správně charakterizoval jejím vztahem k knihtisku: „Až do vzniku knihtisku lze těžko oddělit ústní předávání od písemného. Kvantum znalostí se ztrácí v ústní praxi a technikách; zlomek vědomostí, který se od starověku v hrubých rysech nezměnil, je zaznamenán v rukopisech za účelem učení se zpaměti. [...] S knihtiskem se čtenář dostává nejen do styku s kolektivní pamětí obrovského rozsahu, jejíž látku už si nedokáže zapamatovat, ale běžně má příležitost využívat i nové texty. Jsme tak svědky postupné exteriorizace individuální paměti. Orientace v textu se tak děje zvnějšku."[85])

Důsledky knihtisku však budou plně patrné až v 18. století, kdy pokrok vědy a filozofie promění obsah a mechanismy kolektivní paměti. „Osmnácté století, jež přináší knihtisk a nové techniky uchovávání paměti, v Evropě znamená konec starého světa. Prostřednictvím knih pohltí společenská paměť v několika desetiletích celý starověk, dějiny velkých národů, zeměpis a národopis světa, který se stal definitivně kulatým, dále filozofii, právo, vědy, umění, techniky a literaturu překládanou z dvaceti různých jazyků. Ačkoli tento příliv stále poroste až do současnosti, žádný okamžik v lidských dějinách, dá-li se to srovnávat, už nepozná tak rychlou expanzi kolektivní paměti jako právě toto období. V 18. století se už také setkáváme se všemi vzorci, jejichž prostřednictvím se čtenáři předává již hotová paměť."[86])

Právě v tomto období, jež odděluje konec středověku a počátky knihtisku od počátku 18. století, Frances Yatesová zaznamenala dlouhou agonii umění paměti.

V 16. století „jakoby umění paměti přestalo být citlivým bodem evropské tradice a ocitlo se na okraji zájmu".[87]) Nadále se sice vydávala dílka typu *Come migliorare la tua memoria – Jak si zlepšit paměť*, což se ostatně děje i dnes, avšak klasická teorie paměti, utvořená v řecko-římském starověku a přepracovaná ve středověku, která byla jádrem školského života i života uměleckého a literárního (vzpomeňme si na *Božskou komedii*), v humanismu takřka úplně zanikla. Až do počátku

17. století se však úspěšně rozvíjel hermetický směr, jehož jedním ze zakladatelů byl Lulle a který definitivně prosadili Marsilio Ficino a Pico della Mirandola.

Předně inspiroval jednu zajímavou osobnost, ve své době slavnou, zejména v Itálii a Francii, poté však zapomenutou, totiž Giulia Camilla Delminia, „božského Camilla".[88]) Tento Benátčan, který se narodil kolem roku 1480 a zemřel v roce 1544 v Miláně, postavil v Benátkách a potom i v Paříži dřevěné divadlo, jehož popis se sice nedochoval, jež se, jak se zdá, podobalo ideálnímu divadlu, jaké Camillo sám popsal ve spise *L'Idea del Teatro*, jenž byl publikován po jeho smrti, v roce 1550 v Benátkách a Florencii. Toto divadlo bylo zbudováno na principu klasické nauky o paměti a bylo obrazem vesmíru, jenž se vyvíjí od prvních příčin přes různé etapy stvoření. Podstatou tohoto divadla byly planety, znamení zvěrokruhu a pojednání přisuzovaná Hermu Trismegistovi, a to *Asclepius* v latinském překladu, známém ze středověku, a *Corpus hermeticum* v latinském překladu Marsilia Ficina. Camillovo *teatro* musíme situovat do benátské renesance, kam patří i toto *„umění paměti"*, jež souvisí zejména s benátskou architekturou. Až na samou mez této divadelní architektury, založené na hermetické teorii paměti, zašel pod vlivem Vitruvia a snad i Camilla Palladia, a to především v případě Olympského divadla ve Vicenze. Možná však tyto teorie dosáhly největšího rozmachu v Anglii. V letech 1617–1619 vyšly v německém Oppenheimu dva svazky *Utriusque Cosmia, maioris scilicet et minoris, metaphysica, physica atque technica Historia* Roberta Fludda (*Makrokosmos* a *Mikrokosmos*), kde se s hermetickou teorií divadla paměti setkáváme znovu, tentokrát ve tvaru kruhu namísto obdélníku (*ars rotunda* namísto *ars quadrata*). Frances Yatesová se domnívá, že tato představa byla pravděpodobně realizována ve slavném Globe Theater v Londýně, v divadle Shakespearově.

Největším teoretikem okultistických koncepcí paměti byl však Giordano Bruno (1548–1600) a tyto teorie také sehrály rozhodující roli při pronásledování, církevním odsouzení a popravě tohoto slavného dominikána. Bruno je rozvíjí zejména v *De umbris idearum* (1582), v *Cantus Ciraeus* (1582), *Ars reminiscendi, explicatio triginta sigillorum ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam* (publikovaném v Anglii roku 1583), v *Lampas triginta statuarum* (napsaném ve Wittenberku roku 1587 a poprvé publikovaném roku 1891) a konečně v *De imaginum, signorum et idearum compositione*. Frances Yatesová tyto teorie

podrobně rozebírá ve své působivé knize. My se spokojíme s konstatováním, že podle Bruna fungovalo soukolí paměti na magickém principu a „taková paměť musela být pamětí božského člověka, pamětí divotvůrce, nadaného božskými schopnostmi, s představivostí taženou kosmickými mocnostmi. A takový pokus musel spočívat v hermetické myšlence, že lidská *mens* je božská, že je svým původem svázána s hvězdnými vládci světa a že dokáže vesmír odrážet a zároveň mu vládnout."[89])

Jistý Johannes Paepp konečně ve svém spise *Schenkelius detectus, seu memoria artificialis hactenus occultata*, vydaném roku 1617 v Lyonu, odhalil, že jeho učitel Lambert Schenkel (1547–1603, který předtím vydal dvě pojednání, *De memoria* (Douai 1593) a *Gazophylacium* (Štrasburk 1610, ve francouzském překladu Paříž 1623), jež se na první pohled držela starověkých a scholastických teorií paměti, byl ve skutečnosti tajným adeptem hermetismu. Byla to labutí píseň hermetického pojetí paměti. Tento výhon středověkých *Ars Memoriae* měla zničit vědecká metoda, kterou vytvořilo 17. století.

Už francouzský protestant Pierre de la Ramée, který se narodil roku 1515 a roku 1572 se stal obětí bartolomějské noci, ve svých *Scholae in liberales artes* (1569) požadoval, aby staré techniky memorování byly nahrazeny novými, jež by se zakládaly na „dialektickém řádu", na „metodě". Toto volání po inteligenci namísto paměti pak inspirovalo a stále ještě inspiruje různé proudy, brojící proti memorování, jež se dovolávají například toho, aby ze školních osnov zmizely, nebo se v nich alespoň omezily tzv. „paměťové" předměty, zatímco, jak jsme viděli, dětští psychologové jako Jean Piaget dokázali, že paměť a inteligence se nevylučují, ale naopak vzájemně podporují.

Francis Bacon každopádně už roku 1620 ve spise nazvaném *Novum Organum* řekl: „Také jsme vytvořili a používali metodu, jež je nelegitimní a lživá; spočívá v předávání znalostí způsobem, který člověku umožňuje v krátké době předvést šíři svých vědomostí, aniž by přitom nějaké měl. Takové bylo dílo Raymonda Lulla."[90])

Ve stejné době Descartes v *Cogitationes privatae* (1614–1621) napadá „Schenkelovy nejapnosti, jichž se dopouští v knize *De arte memoriae*", a navrhuje několik logických „metod", jak ovládnout představivost: „Totiž omezením věcí na příčiny. Omezíme-li konečně tyto příčiny na jedinou, pochopíme, že pro žádnou z věd paměť nepotřebujeme."[91])

Jediným, kdo se pokusil ve svých dosud nevydaných rukopisech, uložených v Hannoveru,[92]) usmířit Lullovo *umění paměti*, které označuje

jako „kombinatorické", s moderní vědou, byl možná Leibniz. Lullovo soukolí paměti, k němuž se později vrátil i Giordano Bruno, se uvádí do pohybu *znaky*, *značkami*, *písmeny* a *pečeťmi*. Leibniz se zřejmě domníval, že postačí tyto *značky* upravit do podoby obecného matematického jazyka. Mezi lullovským středověkým systémem a moderní kybernetikou působí tato matematizace paměti skutečně impozantně.

V souvislosti s tímto obdobím „rozpínající se paměti", jak je nazval André Leroi-Gourhan, se podívejme na to, jaké svědectví o něm vydává terminologie. Pokusíme se ji analyzovat v rámci francouzského jazyka na dvou sémantických polích, odvozených z pojmů *mneme* a *memoria*.

Klíčové slovo *mémoire* (paměť) přináší středověk už v 11. století, v prvních památkách francouzského jazyka. Ve 13. století k němu přistupuje i pojem *mémorial* (pamětní spis), který, jak jsme již viděli, souvisí s účty, a roku 1320 pojem *mémoire* v mužském rodě, jenž označuje spis administrativní. Paměť se tak byrokratizuje a dává se do služeb etablujícího se monarchického centralismu. V 15. století, jež je vrcholným obdobím *Artes Memoriae* a obnovy starověké literatury, dobou tradicionalistické paměti, vzniká slovo *mémorable* (pamětihodný). V 16. století, kdy se rodí historie a prosazuje se individuum, se objevují *mémoires* (paměti), napsané jednou osobou, obvykle urozenou. Sedmnácté století přináší roku 1726 pojem *mémoraliste* (autor pamětí) a roku 1777 *memorandum*, přejaté z latiny přes angličtinu. Je to doba novinářské a diplomatické paměti, kdy do hry vstupuje veřejné, národní a mezinárodní mínění, jež si také utváří svou vlastní paměť. V první polovině 19. století vzniká velká skupina novotvarů: roku 1803 přichází lékařská „věda" s termínem *amnésie* (amnézie), k níž se roku 1800 připojuje *mnémonique* (paměťový), roku 1823 *mnémotechnie* (mnemotechnika), roku 1836 *mnémotechnique* (mnemotechnický), roku 1847 *mémorisation* (memorování, pamatování, učení se zpaměti), pojem vytvořený švýcarskými pedagogy. Vesměs jde o termíny svědčící o vývoji výuky a pedagogiky, zatímco *aide-mémoire* (stručný výtah, přehled) dokládá k roku 1853 potřebu paměti v běžném životě. A konečně k roku 1907 jmenujme ještě pedantské *mémoriser* (memorovat, učit se zpaměti), jež jakoby shrnovalo celý přínos této rozpínající se paměti.

Jak ale upozornil André Leroi-Gourhan, v tomto rozšiřování kolektivní paměti sehraje rozhodující roli 18. století: „Slovníky dosahují svých mezí v nejrůznějších encyklopediích, jež se vydávají pro účely manufaktur a kutilů i opravdových vzdělanců. Do 18. století spadá první skutečný rozmach technické literatury. [...] Slovník představuje velmi pokročilou formu vnější paměti, kde je však myšlení donekonečna moralizováno. *Velká Encyklopedie* z roku 1751 je sledem drobných učebnic, začleněných do slovníku. [..] Je rozparcelovanou abecední pamětí, jejíž každé dílčí soukolí obsahuje oživenou část totální paměti. Mezi Vaucansonovým automatem a *Encyklopedií*, jež oba náležejí do téže doby, existuje stejný vztah jako dnes mezi elektronickým strojem a paměťovým integrátorem."[93])

Dosud nashromážděná paměť exploduje ve Francouzské revoluci roku 1789. Nebyla snad právě paměť její významnou rozbuškou?

Zatímco živí mohou nakládat se stále bohatší technickou, vědeckou a intelektuální pamětí, od mrtvých jakoby se paměť odvracela. Od konce 17. do konce 18. století se památka mrtvých připomíná stále méně intenzivně, alespoň tedy ve Francii, jak ji líčí Philippe Ariès a Michel Vovelle. Hrobky, včetně těch královských, získávají velmi prostý vzhled. Pohřebiště zarůstají vegetací a hřbitovy jsou opuštěné a špatně udržované. Francouz Pierre Muret ve svých *Pohřebních obřadech všech národů* konstatuje, že zapomínání na mrtvé je obzvláště zarážející v Anglii, což přisuzuje vlivu protestantismu. „Dříve se památka zesnulých připomínala každoročně. Dnes už se o nich nemluví, protože by to zavánělo papeženstvím." Michel Vovelle se domnívá, že osvícenství má tendenci „smrt eliminovat".

Po Francouzské revoluci se ve Francii i jinde prosazuje návrat k památce mrtvých. Začíná velká doba hřbitovů s novými typy památníků, pohřebních nápisů a rituálem návštěvy hřbitova. Hrob, vyčleněný z kostela, se znovu stává středem vzpomínky. Tuto přitažlivost hřbitova, spjatého s pamětí, ještě posílí romantismus.

V 19. století zaznamená trend oživování minulosti obrovský rozmach, a to nejen na úrovni vědění jako v 18. století, ale i na úrovni citů.

Působila tu jako příklad Francouzská revoluce? Vstup revolučního svátku do služeb paměti dobře popsala Mona Ozoufová. „Připomínat si minulost" je součástí revolučního programu: „Všichni tvůrci kalendáře a svátků se shodují na tom, že památku Revoluce je nutné podpořit příslušným svátkem."[94]) V hlavě I Ústavy z roku 1791 se prohlašuje, že „na paměť Francouzské revoluce budou ustaveny národní svátky".

S pamětí se však záhy začne manipulovat. Po 9. thermidoru lidem začnou vadit masakry a popravy Teroru, a tak se rozhodnou z kolektivní paměti vymazat „nesčetné oběti", které „paměti upře cenzura, jež je

vyloučí ze vzpomínkových svátků" (s. 202). Je ostatně nutné přistoupit k výběru. Stoupencům Robespierrova svržení připadají hodné připomínání jen tři revoluční dny: 14. červenec, 1. vendémiaire, což je republikánský Nový rok, který neposkvrnila jediná kapka krve, a konečně, s většími rozpaky, 10. srpen, datum svržení monarchie. Připomínání 21. ledna, dne popravy Ludvíka XVI., naopak neuspěje: jako památka je tento den „nepřijatelný".

Přitažlivost paměti znovu objeví romantismus, a to spíš romantismus literární než dogmatický. V Micheletově překladu Vicova pojednání *O staré moudrosti Itálie* (1835) tak můžeme číst tento odstavec: „Římané nazývají paměť *memoria*, pokud uchovává vjemy smyslů, a *reminiscentia*, pokud je odráží. Stejně však označují i schopnost, jež nám umožňuje vytvářet si představy a kterou Řekové nazývají *phantasia* a my *imaginativa*. Poněvadž to, co se v běžném jazyce označuje slovesem *představovat si* (*imaginer*), Římané vyjadřovali slovesem *memorare*. [...] Také Řekové ve své mytologii tvrdí, že Múzy, síly představivosti, jsou dcerami Paměti."[95]) Znovu zde nacházíme vztah mezi pamětí a představivostí, mezi pamětí a poezií.

Rozvoj připomínání památných událostí však v mnoha zemích usnadnila laicizace svátků a kalendáře. Ve Francii se vzpomínka na Revoluci ustálila v oslavě 14. července, jejíž podoby popsala Rosemonde Sansonová. Poté, co Napoleon tento svátek zrušil, byl na návrh Raymonda Raspaila znovu zaveden 6. července 1880. Předkladatel návrhu zákona tehdy prohlásil: „Ustavení řady po sobě jdoucích národních svátků, připomínajících lidu památku událostí, souvisejících se současným politickým zřízením, je nutností, kterou uznaly a uvedly do praxe všechny vlády." Už Gambetta v *La République française* z 15. července 1872 napsal: „Svobodný národ potřebuje národní svátky."

Ve Spojených státech amerických se po válce Severu proti Jihu rozhodly státy Severu zavést pamětní den, který poprvé připadl na 30. května 1868. Roku 1882 byl pojmenován jako *Memorial Day*.

Revolucionáři sice chtěli prosadit svátky, připomínající Revoluci, avšak skutečně posedlí pamětními dny byli především konzervativci a ještě víc nacionalisté, pro něž byla paměť předmětem a nástrojem vlády. Roku 1881 Paul Déroulède, zakladatel Ligy vlastenců, zvolal: „Znám ty, kdo věří, že zášť utichne: / Ne! *Zapomnění* nevstoupí do našich srdcí! / Francouzské zemi chybí příliš mnoho půdy, / dobyvatelé byli příliš vítězní."

K republikánskému 14. červenci připojí katolická a nacionalistická Francie svátek Jany z Arku. Svého vrcholu však připomínání minulosti dosáhne v nacistickém Německu a ve fašistické Itálii.

Fenomén návratů k památným událostem se také zmocní nových opor: rozšíří se mince, medaile a poštovní známky. Asi od poloviny 19. století začne evropské národy zaplavovat nová vlna obliby soch, nová civilizace nápisu (památníky, uliční tabule, pamětní desky na domech slavných osob). Jde o širokou oblast, kde se mísí politika, cítění a folklor a jež teprve čeká na své zpracování historiky. Cestu zde naznačil Maurice Agulhon se svými studiemi o republikánské vášni pro sochy, obrazy a symboliku. Rozmach turismu zase umožní nevídaný rozvoj obchodu s „upomínkovými" předměty.

Zároveň se znásobuje i vědecké úsilí o to, aby kolektivní paměť národů měla své památníky.

Ve Francii vytvoří Revoluce Národní archiv (dekret ze 7. září 1790). Dekret z 25. července 1794, jenž rozhodne o veřejné přístupnosti archivů, zahájí novou fázi, kdy bude paměť jednotlivých národů dána prostřednictvím dokumentů k dispozici veřejnosti.

18. století už dříve vytvořilo centrální archivy (savojská dynastie archiv v Turíně v prvních letech tohoto století, Petr Veliký v Petrohradě roku 1720, Marie Terezie ve Vídni roku 1749, Polsko ve Varšavě roku 1765, Benátky roku 1770, Florencie roku 1778 atd.).

Po Francii zřídí i Anglie roku 1838 v Londýně Public Record Office. Papež Lev XIII. otevře roku 1881 veřejnosti Archivio segreto vaticano, založený roku 1778.

Vznikají specializované instituce, zaměřené na vzdělávání odborníků na studium těchto fondů: roku 1821 Ecole des Chartes v Paříži (jež je reorganizována roku 1829), v roce 1854 Institut für Österreichische Geschichtsforschung, založený Theodorem von Sickel ve Vídni, a roku 1857 Scuola di Paleografia e Diplomatica, založená Bonainim ve Florencii.

Totéž platí o muzeích. Po prvních nesmělých pokusech o otevření se veřejnosti v 18. století (Louvre v letech 1750–1774, Veřejné muzeum v Kasselu, založené roku 1779 hesenským landkrabětem) a po instalaci významných sbírek ve zvláštních budovách (Ermitáž v Petrohradě roku 1764 za Kateřiny II., Museo Clementino ve Vatikánu roku 1773, Prado v Madridu roku 1785) byla konečně zahájena éra veřejných a národních muzeí. Grande Galerie v Louvru byla otevřena 10. srpna 1793, Konvent

vytváří technické muzeum pod příznačným názvem Konzervatoř umění a řemesel, Ludvík Filip zakládá roku 1833 Musée de Versailles, zasvěcené slávě Francie. Francouzská národní paměť se prohlubuje až do středověku s instalací Du Sommerardovy sbírky v Musée de Cluny a do pravěku s Musée de Saint-Germain, založeným Napoleonem III. roku 1862.

Němci zřizují Muzeum národních starožitností v Berlíně (1830) a Germánské muzeum v Norimberku (1852). Savojská dynastie, pod níž se právě v této době uskutečňuje italské sjednocení, v Itálii roku 1859 zakládá národní muzeum Bargello ve Florencii.

Ve skandinávských zemích přijme kolektivní paměť vřele paměť „lidovou": už roku 1807 je v Dánsku otevřeno muzeum folkloru, v norském Bergenu pak roku 1828 a ve finském Helsingforsu roku 1849. První skansen vzniká ve Stockholmu roku 1891.

Pozornost vůči technické paměti, jíž se dovolával D'Alambert v *Encyklopedii*, se projeví založením Muzea manufaktur v Malborough House v Londýně roku 1852.

Souběžně se otevírají a rozvíjejí i knihovny. Ve Spojených státech otevřel Benjamin Franklin už roku 1731 spolkovou knihovnu ve Philadelphii.

Z významných či příznačných projevů kolektivní paměti 19. a počátku 20. století bych upozornil na dva fenomény.

Prvním je stavba památníků zemřelých po první světové válce. Vzpomínka na mrtvé tehdy zaznamená nový rozkvět. V řadě zemí se staví Hrob neznámého vojína, jehož smyslem je posunout hranice paměti, vztažené k anonymitě, a nad bezejmenným tělem provolat soudržnost národa ve sdílené paměti.

Druhým je fotografie, jež způsobí revoluci paměti, kterou rozšíří a zdemokratizuje, dá jí přesnost a pravdivost, jaké ve vizuální paměti nebylo nikdy předtím dosaženo, a umožní uchovat paměť času a chronologického vývoje.

Pierre Bourdieu a jeho tým v této souvislosti správně zhodnotili význam „rodinného alba": „Galerie portrétů se zdemokratizovala a každá rodina našla v osobě hlavy rodiny svého oficiálního portrétistu. Fotografovat své děti znamená být historiografem jejich dětství a připravovat jim jako odkaz obraz toho, čím byly. [...] Rodinné album vyjadřuje pravdu na úrovni sociální paměti. Nic se totiž nepodobá uměleckému hledání ztraceného času méně než tyto komentované prezentace rodinných fotografií, jež naopak představují rituály integrace, které rodina

ukládá svým novým členům. Obrázky minulosti, uspořádané v chronologickém sledu, v „racionálním zřetězení" sociální paměti, evokují a předávají vzpomínku na události, jež si zasluhují být uchovány, protože daná skupina v těchto památnících své dřívější jednoty vidí jednotící faktor anebo, což vyjde nastejno, protože minulost potvrzuje její současnou jednotu. Proto neexistuje nic chvályhodnějšího, uspokojivějšího a poučnějšího než rodinné album: všechny okolnosti, jež individuální vzpomínku uzavírají do jedinečnosti tajemství, jsou odtud vykázány a společná minulost, či chceme-li, nejmenší společný jmenovatel minulosti, má takřka koketní konkrétnost oddaně navštěvovaného pohřebního památníku."[96]) K těmto výstižným řádkům dodejme jednu opravu a jeden dodatek.

Oním oficiálním portrétistou rodiny není vždy otec. Tuto funkci často zastává matka. Máme v tom snad vidět pozůstatek ženské role strážkyně vzpomínky, nebo naopak výsledek feministické snahy ovládnout paměť skupiny?

K fotografiím se dále přidává ještě nákup pohlednic. Nové rodinné archivy, tuto ikonotéku rodinné paměti, pak tvoří oba tyto typy vizuální paměti.

ZVRATY PAMĚTI V SOUČASNOSTI

André Leroi-Gourhan, který se zaměřil na proces utváření kolektivní paměti, rozdělil její dějiny na pět období. Připomínám, že jimi jsou „období ústního předávání, období písemného předávání s obsahy a rejstříky, období lístků, období kancelářských strojů a období elektronického třídění".[97])

Právě jsme viděli, jaký skok zaznamenala kolektivní paměť v 19. století, které vyvrcholí až s lístkovou pamětí 20. století, podobně jako až knihtisk uzavřel kumulaci paměti od starověku. Vývoj lístkové paměti a její hranice ostatně správně definoval André Leroi-Gourhan. „Kolektivní paměť získala v 19. století takový objem, že už nebylo možné požadovat, aby individuální paměť pojala obsah knihoven. [...] Osmnácté století a značná část 19. století ještě žily s poznámkovými sešity a katalogy děl; teprve poté se přistoupilo k lístkové dokumentaci, která však byla reálně uvedena do praxe až na počátku 20. století. Už ve své nejelementárnější formě však tato dokumentace odpovídá utvoření

skutečné vnější mozkové kůry, protože i obyčejná bibliografická kartotéka může být v rukou badatele různě přepořádávána. [...] Přirovnání k mozkové kůře je ostatně do jisté míry nesprávné, protože je-li kartotéka pamětí v přesném smyslu slova, nemá zároveň prostředky k vybavování si informací a jejich oživení vyžaduje, aby kartotéka byla vizuálně a manuálně zpracována badatelem."[98]) Zvraty, jež paměť zaznamená ve 20. století, především po roce 1950, však představují opravdovou revoluci. Elektronická paměť je pouze jedním z jejích prvků, nepochybně však prvkem nejpůsobivějším.

Objev velkých počítacích strojů za druhé světové války, který musíme zasadit do kontextu obrovského zrychlování dějin, zejména dějin techniky a vědy po roce 1960, bychom měli vztáhnout k dlouhé historii automatické paměti. V souvislosti s počítači byl připomenut aritmetický stroj, vynalezený Pascalem v 17. století, který ve srovnání s počítadlem přinesl navíc *paměťovou* a *početní funkci*.

V počítači je funkce paměti přítomna v těchto jeho složkách:

a) v prostředcích zadávání údajů a programu;
b) v prvcích vybavených *pamětí*, které tvoří magnetická zařízení, jež uchovávají zadané údaje a průběžné výsledky;
c) v prostředcích vysokorychlostního výpočtu;
d) v prostředcích kontroly;
e) v prostředcích výstupu výsledků.[99])

Rozlišujeme *paměti „doručující"*, které zaznamenávají údaje ke zpracování, a *paměti obecné*, které dočasně uchovávají průběžné výsledky a některé konstanty.[100]) V počítači se svým způsobem setkáváme i s rozlišením na *krátkodobou* a *dlouhodobou paměť*, známým z psychologie.

Paměť je konečně jednou ze tří základních operací, na něž lze rozložit činnost počítače a jimiž jsou „zápis", „paměť" a „čtení".[101]) Tato paměť může být v některých případech „nekonečná".

K tomuto prvnímu rozdílu mezi lidskou a elektronickou pamětí co do délky trvání je třeba připojit ještě skutečnost, že „zatímco lidská paměť je velmi nestálá a tvárná (což je například podstatou dnes již tradiční kritiky soudního svědectví v psychologii), paměť strojů se prosazuje díky své značné stabilitě, k níž přistupuje typ paměti, srovnatelný s knihou, avšak spojený s dosud nevídanou možností snadného oživení údajů."[102])

Je zřejmé, že výroba umělých mozků, jež je teprve v počátcích, povede k existenci „strojů, které budou v paměťových činnostech a racionálním úsudku převyšovat lidský mozek", a dále ke konstatování, že „mozková kůra, jakkoli obdivuhodná, je nedostatečná, podobně jako ruka či oko".[103]) Je však třeba podotknout, že elektronická paměť jedná jen na příkaz člověka a na základě programu, sestaveného člověkem, že lidská paměť uchovává široký sektor, jenž nelze „informatizovat", a že elektronická paměť je, stejně jako všechny formy automatické paměti, jež se vyskytly v dějinách, jen pomocníkem, jen služebníkem lidské paměti a ducha.

Je třeba si uvědomit, že kromě služeb, jaké elektronická paměť člověku prokazuje v technické a administrativní oblasti, kde informatika nachází svůj prvořadý a hlavní zdroj údajů, jsou pro naše účely důležité dva důsledky jejího vzniku.

Prvním je používání počítačů v oblasti společenských věd, a zejména v té z nich, pro niž je paměť zároveň látkou i předmětem, totiž v historii. Historie prožila v dokumentaci skutečnou revoluci, jejímž je počítač ostatně také jen jedním z prvků. Archivní paměť se od základů změnila se zavedením nového typu paměti, jakou představuje *databáze*.[104]) Stále přibývá prací, jež se odvolávají na elektronickou paměť. Citujme alespoň studii R. P. Busy o Tomáši Akvinském či dílo Davida Herlihyho a Christiane Klapisch-Zuberová *Les Toscans et leurs familles. Une étude du Catasto Florentin de 1427* (1978).

Druhým důsledkem je „metaforický" efekt rozšíření konceptu paměti a význam analogického působení elektronické paměti na jiné typy paměti.

Nejpůsobivější je příklad biologie. Našim průvodcem zde bude držitel Nobelovy ceny François Jacob se svou knihou *La logique du vivant. Une histoire de l'hérédité* (1970).

Na počátku objevu biologické paměti, *paměti dědičnosti*, stojí kromě jiných východisek i počítač. „S rozvojem elektroniky a se vznikem kybernetiky se ve fyzice a technologii stalo předmětem studia samo uspořádání."[105]) Toto uspořádání se záhy prosadí i v molekulární biologii, která objeví, že „dědičnost funguje jako paměť kalkulačky".[106])

Výzkum biologické paměti sahá přinejmenším do 18. století. Problém předeslali Maupertuis a Buffon: „Reprodukce nějakého uspořádání, tvořeného konkrétním uskupením elementárních jednotek, vyžaduje předávání ‚paměti' z generace na generaci."[107]) Podle leibnizovsky zaměřeného Maupertua „se paměť, jež řídí živé částice za účelem utvoření embrya, neliší od paměti psychické".[108]) Podle materialisty Buffona zase

„vnitřní matrice představuje jakousi skrytou strukturu či ‚paměť', jež látku uspořádá tak, aby vznikl potomek podobný svým rodičům".[109]) Devatenácté století dojde k objevu, že „bez ohledu na jméno a povahu sil, jež způsobí, že se uspořádání, charakteristické pro rodiče, vyskytne i u potomka, je tyto síly třeba napříště hledat v buňce".[110]) V první polovině 19. století „je to však jen ‚vitální pohyb', co hraje roli této paměti a zajišťuje věrnou reprodukci".[111]) Ještě Claude Bernard klade, stejně jako Buffon, „paměť nikoli do částic, jež tvoří organismus, ale do zvláštního systému, který řídí rozmnožování a rozlišování buněk, tedy postupné utváření organismu". Darwin a Haeckel oproti tomu chápou paměť jako „vlastnost" částic, tvořících organismus. V roce 1865 Mendel objeví základní zákon dědičnosti. Jeho vysvětlení vyžaduje „odkaz na strukturu vyššího řádu, ještě skrytější a uschovanou hlouběji v těle; paměť dědičnosti je uložena ve struktuře třetího řádu".[112]) Objev tohoto zákona ale dlouho zůstane neznámý. Je třeba vyčkat 20. století a genetiky, aby se dospělo k objevu, že tato pořádající struktura se skrývá v jádru buňky a že „paměť dědičnosti se nachází právě zde".[113])

Řešení konečně najde molekulární biologie. „Paměť dědičnosti je uspořádáním makromolekuly, ‚kódem', který tvoří sestava chemických konfigurací v polymeru. Stává se strukturou čtvrtého řádu, jež determinuje formu živého tvora, jeho vlastnosti a fungování."[114])

Biologická paměť se kupodivu podobá víc paměti elektronické než nervové či mozkové. Stejně jako paměť elektronická je biologická paměť jednak definována programem, v němž splývají dva pojmy, a to „paměť a projekt",[115]) a dále je neměnná: „Nervová paměť je díky pružnosti svých mechanismů velmi vhodná k předávání získaných vlastností. Paměť dědičnosti se pro svou stálost tomuto účelu naopak vzpírá."[116]) Narozdíl od počítačů dokonce „kód dědičnosti nedovoluje nejmenší zásah zvnějšku. Jeho naprogramování nelze změnit působením člověka ani prostředí."[117])

Vraťme se však k sociální paměti. Zvraty, jaké prožije ve druhém 20. století, zřejmě připravila expanze paměti na poli filozofie a literatury. Roku 1896 Bergson publikuje *Matière et Mémoire*, kde se vrací k pojmu *obrazu*, na křižovatce paměti a vnímání, který se stává středem jeho úvah. Na závěr dlouhého rozboru selhání paměti (amnézie jazyka čili afázie) objevuje pod povrchní, anonymní pamětí, zaměnitelnou se zvykem, paměť hlubokou, osobní, „čistou", kterou nelze analyzovat jako „věci", ale jako „vývoj".

Tato teorie, jež se vrací k vazbě mezi pamětí a duchem, ne-li duší, bude mít značný vliv na literaturu. Poznamená rozsáhlý románový počin Marcela Prousta *Hledání ztraceného času* (1913–1927). Rodí se nová románová paměť, které je třeba vyhradit místo v řetězci „mýtus, historie, román".

K otázkám po tom, co je to paměť, dospěje i surrealismus, utvářený snem. Roku 1922 si André Breton do svých *Zápisníků* poznamenal: „A co když je paměť jen výplodem představivosti?" K hlubšímu poznání snu je třeba, aby se člověk víc spoléhal na paměť, jež je přitom tak křehká a klamná. Odtud plyne význam, jaký je v *Manifestu surrealismu* (1924) přikládán teorii *vychovatelné paměti*. Je to nová podoba *Artes Memoriae*.

Na tomto místě je samozřejmě nutné jako iniciátora připomenout Freuda, a to zejména Freuda *Výkladu snu* (1899–1900), který tvrdí, že „chování paměti v průběhu snu má bez nejmenších pochyb obrovský význam pro každou teorii paměti". Ve druhé kapitole Freud pojednává o „paměti ve snu", přičemž se vrací k Scholzovu vyjádření, že „nic, co jsme intelektuálně vlastnili, nemůže být zcela ztraceno". Zároveň však kritizuje „snahu vztáhnout fenomén snu k fenoménu vybavování", protože v paměti existuje specifický výběr snu, specifická paměť snu. Tato paměť je tedy i zde *výběrem*. Nepokouší se však Freud paměť promýšlet jako věc, jako rozsáhlou nádrž? Tím, že sen spojí s *latentní pamětí* a s *pamětí vědomou* a že zdůrazňuje význam dětství při budování této paměti, přispívá, zároveň s Bergsonem, k prohloubení oblasti paměti a k osvětlení významu *cenzury paměti*, alespoň tedy na úrovni paměti individuální.

Kolektivní paměť prošla velkou proměnou s vytvořením společenských věd a hraje významnou roli v rámci interdisciplinarity, jež se v těchto vědách snaží etablovat.

Podnět ke studiu tohoto nového konceptu poskytla sociologie, podobně jako v případě konceptu času. V roce 1950 Maurice Halbwachs publikoval svou knihu *Les mémoires collectives*. Potud, pokud je tato paměť spjata s chováním, s mentalitami, jež představují nový předmět nové historie, přichází se svým přispěním i sociální psychologie. Pojem paměti přijímá i antropologie, protože jde o koncept lépe uzpůsobený realitě „divošských" společností, jimiž se zabývá, než pojem *historie*. Antropologie paměť studuje spolu s historií v rámci oné *etnohistorie* či *historické antropologie*, jež je v současnosti jednou z nejzajímavějších odnoží historické vědy.

Kolektivní paměť se zkoumá, zachraňuje a uctívá nikoli už v událostech, ale v dlouhém trvání, a spíš než v textech se hledá v obrazech, gestech, rituálech a oslavách. Je to převrácení historického pohledu, které sdílí široká veřejnost, posedlá obavami ze ztráty paměti, z kolektivní amnézie. Tyto obavy se neobratně projevují v „módě retro", které bezostyšně využívají obchodníci s pamětí, jež se stává jedním z dobře se prodávajících předmětů konzumní společnosti.

Pierre Nora podotýká, že kolektivní paměť, kterou definuje jako „to, co z minulosti zbývá v žitém čase skupin, nebo také to, co tyto skupiny z minulosti udělají", se na první pohled může takřka doslovně uvést do protikladu k *paměti historické*, podobně jako se kdysi dávala do protikladu *paměť afektivní* a *paměť intelektuální*. „Historie a paměť" se až do dneška prakticky zaměňovaly a historie se zřejmě rozvinula „na základě vzpomínání, anamnézy a pamatování". Historikové definovali „velké kolektivní mytologie", „přecházelo se od historie ke kolektivní paměti". Celý vývoj současného světa však pod tlakem *okamžité historie*, kterou z velké části za tepla vyrábějí média, spěje k produkci více kolektivních pamětí a pod jejich tlakem se víc než kdykoli jindy píše i historie.

Takzvanou *novou* historii, jež usiluje o to, aby se na základě kolektivní paměti vytvořila vědecká historie, lze interpretovat jako „revoluci paměti", podle níž se má paměť soustředit okolo několika základních os: ty představuje „otevřeně současná problematika", „jednoznačně retrospektivní přístup" a „rezignace na lineární časovost" ve prospěch času mnohačetného, žitého „na úrovních, kde individuální skutečnosti vrůstají do skutečností sociálních a kolektivních" (lingvistika, demografie, ekonomie, biologie, kultura).

Má to být historie, jež by vycházela ze studia „míst" kolektivní paměti: „Topografických míst, jako jsou archivy, knihovny a muzea, architektonických míst, jaké představují hřbitovy nebo stavby, symbolických míst, jakými jsou oslavy památných událostí, poutě, výročí či emblémy, a konečně funkčních míst, zastoupených učebnicemi, autobiografiemi nebo spolky. Všechny tyto památníky mají svou historii." Nesmíme však zapomenout na skutečná místa dějin, ta, za nimiž je třeba hledat nikoli utváření či produkci kolektivní paměti, ale ty, kteří ji vytvářejí a ovládají, totiž „státy, společenská a politická prostředí, společenství, sdílející nějakou historickou zkušenost, nebo společenství generací, jež si vytvořily vlastní archivy podle toho, jak s pamětí nakládají".[118]) Tato nová kolektivní paměť samozřejmě z části své vědění buduje pomocí

sice tradičních, ale nově pojatých nástrojů. Srovnejme takovou *Encyclopedia Einaudi* nebo *Encyclopaedia Universalis* s úctyhodnou *Encyclopaedia Britannica* (jež už se však zmodernizovala a nadále se modernizuje)! Možná se nakonec ve větší míře vrátíme k duchu D'Alambertovy a Diderotovy *Velké Encyklopedie*, jež byla sama potomkem období angažovanosti a proměn kolektivní paměti.

Kolektivní paměť se však projevuje především utvořením zcela nových archivů, z nichž nejcharakterističtějšími jsou archivy ústní.

Tuto ústní historii, jež vznikla nepochybně ve Spojených státech, kde v letech 1952–1959 na univerzitách v Columbii, Berkeley a Los Angeles vznikly velké katedry „oral history", a jež se pak rozvinula i v Kanadě, Québecu, Anglii a Francii, definoval a situoval Joseph Goy ve slovníku *La Nouvelle Histoire*.[119]) Typický je případ Velké Británie. Univerzita v Essexu sestavila sbírku „životních historií", v Británii byla založena společnost s názvem *The Oral History Society*, vznikly zde četné bulletiny a časopisy jako *History Workshops*, jejímž jedním z hlavních výsledků je působivá obnova sociální historie, a především dějin dělnictva, a to přes objev průmyslové, městské a dělnické minulosti většiny populace. To je dělnická kolektivní paměť, na jejímž výzkumu spolupracují především historikové a sociologové. Historikové a antropologové se však setkávají i na jiných polích kolektivní paměti, v Africe stejně jako v Evropě, kde začínají přinášet své ovoce nové metody oživování minulosti a „životních historií". Kolokvium, jež se konalo v Bologni pod názvem *Convegno Internazionale di Antropologia e storia: Fonti Orali*, jehož sborník vyšel v roce 1977 ve zvláštním čísle časopisu *Quaderni Storici* s titulem *Oral History: fra antropologia e storia*, ukázalo, jak plodný je tento výzkum nad rámcem afrických, francouzských a anglických příkladů (*ústní historie a dějiny dělnické třídy*) a příkladů italských (*ústní historie v dělnické čtvrti v Turíně, ústní prameny a práce sedláků v muzejních sbírkách*).

V oblasti historie se pod vlivem nových koncepcí historického času rozvíjí nová forma historiografie, tzv. „historie historie", která se ve skutečnosti nejčastěji zabývá tím, jak kolektivní paměť manipuluje s nějakým historickým fenoménem, jejž dosud studovala jen tradiční historie.

V současné francouzské historiografii můžeme jmenovat čtyři pozoruhodné příklady tohoto přístupu. Historickým fenoménem, na který působila kolektivní paměť, je ve dvou případech významná osobnost, a to Karel Veliký v průkopnickém díle Roberta Folze *Le souvenir et la*

légende de Charlemagne (1950) a Napoleon v práci Jeana Tularda *Le mythe de Napoléon* (1971). Blíže tendencím nové historie se Georges Duby v *Le dimanche de Bouvines* (1973) vrací k historii konkrétní bitvy, jednak proto, že v této události vidí jakousi špičku ledovce, a také proto, že „na tuto bitvu a na paměť, kterou zanechala", pohlíží „jako antropolog" a „na dlouhé řadě vzpomínkových aktů sleduje osud jedné vzpomínky v rámci proměnlivého souhrnu představ". Philippe Joutard konečně přímo na jedné historické komunitě sleduje, napříč písemnými dokumenty o minulosti a pak i napříč ústními svědectvími o přítomnosti, jak tato skupina prožívala a prožívá svou minulost, jak si utvořila vlastní kolektivní paměť, jak jí tato paměť umožňuje odolávat událostem velmi vzdáleným těm, z nichž sama vzešla, a jak tato komunita ještě dnes nachází v této paměti svou identitu. Počínaje zkouškami, jež podstoupili za náboženských válek 16. a 17. století, reagují protestanti z Cévenne na Revoluci roku 1789, na republiku, na Dreyfusovu aféru i na dnešní ideologické alternativy v závislosti na své paměti camisardů, jež je zároveň stálá i nestálá jako každá paměť.[120])

ZÁVĚR: PAMĚŤ JAKO OBJEKT ZÁJMU

Jak významný cíl kolektivní paměť představuje, osvětluje vývoj společností druhého 20. století. Kolektivní paměť přesahuje historii jako vědu a jako veřejný kult jednak v tom, že je pramenem této historie (a to pramenem proměnlivým), bohatým na archivy a dokumenty/monumenty, a dále v tom, že je zvučnou (a živoucí) ozvěnou historické práce. V této perspektivě patří kolektivní paměť k významným objektům zájmu rozvinutých společností i společností rozvojových, vládnoucích společenských tříd i tříd ovládaných, jež vesměs bojují o moc či o život, o přežití a vzestup.

Víc než kdy jindy jsou pravdivá tato slova Andrého Leroi-Gourhana: „Otázka utváření operativní společenské paměti vládne všem problémům lidského vývoje od počátku existence druhu *homo sapiens*." A také: „Tradice je pro lidský druh biologicky stejně nezbytná jako genetická podmíněnost pro hmyzí společenství. Přežití etnika závisí na rutině. Dialog, jenž vzniká mezi rutinou a pokrokem, udržuje oba v rovnováze, přičemž rutina symbolizuje kapitál, nezbytný pro přežití skupiny, a pokrok zase zásah jednotlivých inovací, nutný pro přežití snadnější."[121])

Paměť je zásadním prvkem toho, co se bude napříště nazývat *identitou*, individuální či kolektivní, jejíž hledání, horečnaté a úzkostné, je v současnosti jednou z hlavních aktivit jednotlivců i společností. Kolektivní paměť je však nejen výdobytkem, ale i mocenským nástrojem a cílem. Nejlépe tento boj o ovládnutí vzpomínky a tradice, tuto manipulaci paměti, dovolují uchopit společnosti, jejichž sociální paměť má především ústní podobu a jež si právě utvářejí písemnou kolektivní paměť.

Je možné, že případ etruské historiografie je příkladem kolektivní paměti natolik úzce spjaté s vládnoucí společenskou třídou, že ztotožnění národa s touto třídou způsobilo zánik paměti, když zanikla tato elita: „V literární rovině známe Etrusky jen prostřednictvím Řeků a Římanů: nedochovala se o nich žádná historická zpráva, pokud však nějaká vůbec kdy existovala. Jejich národní historické či parahistorické tradice možná zanikly zároveň s aristokracií, jež byla zřejmě strážkyní morálního, právního a náboženského dědictví jejich národa. Když tento národ přestal existovat jako autonomní společenství, Etruskové zřejmě ztratili pojem o své minulosti, tedy pojem o sobě samých."[122])

Paul Veyne, který studoval řecký a římský evergetismus, obdivuhodným způsobem ukázal, jak tehdy bohatí „obětovali část svého majetku, aby po sobě zanechali památku na svou roli", a jak v době římské říše císař evergetismus zmonopolizoval a s ním i kolektivní paměť: „Císař nechává sám budovat všechny veřejné stavby (s výjimkou památníků, jež senát a římský lid staví na jeho počest)."[123]) A senát se občas mstí ničením této imperiální paměti.

Georges Balandier na příkladu kamerunského kmene Beti vysvětluje, jak se manipuluje s genealogiemi, jejichž role v kolektivní paměti populací bez písma je známa: „V dosud nepublikované studii, věnované kmenu Beti z jižního Kamerunu, její autor Mongo Beti popisuje a dokládá příklady strategií, jež umožňuje ctižádostivým a podnikavým jedincům ‚opravit' genealogie tak, aby legalizovaly prvenství nějakého klanu, jež by jinak bylo zpochybnitelné."[124])

Nové archivy, jako archivy ústní či audiovizuální, které vznikají v rozvinutých společnostech, neunikly pozornosti vládnoucích složek, které však nemohou mít tuto paměť pod tak těsnou kontrolou jako nové nástroje její produkce, totiž rádio, a zejména televizi.

Profesionální badatelé, zabývajícím se pamětí, jako jsou antropologové, historici, novináři či sociologové, by totiž z boje za demokratizaci sociální paměti měli udělat jeden z prvořadých imperativů své vědecké

objektivity. Alessandro Triulzi (1977) volal po hledání paměti afrického „obyčejného člověka", přičemž se inspiroval u Terence O. Rangera (1977), který vystoupil s kritikou podřízenosti tradiční africké antropologie „elitistickým" pramenům a zejména „genealogiím", s nimiž manipulují vládnoucí klany. Triulzi prosazoval, aby se v Africe i Evropě pracovalo „s rodinnými vzpomínkami, s lokální historií, s historií klanů, rodin, vesnic, s osobními vzpomínkami, s celým tímto rozsáhlým systémem neoficiálních, neinstitucionalizovaných poznatků, které ještě nevykrystalizovaly ve formální tradice a jež svým způsobem představují kolektivní vědomí celých skupin (rodin, vesnic) či jedinců (vzpomínky a osobní zkušenosti), přičemž působí jako protiváha poznatků, které si přivlastnily a zmonopolizovaly jisté konkrétní skupiny za účelem obrany svých vlastních zájmů."

Paměť, z níž historie čerpá a již zároveň obohacuje, se snaží minulost zachránit jen proto, aby posloužila přítomnosti a budoucnosti. Čiňme tak, aby kolektivní paměť sloužila osvobození, a nikoli zotročení člověka.

4. HISTORIE

O tom, že historie není věda jako ostatní, jsou přesvědčeni v podstatě všichni, nepočítáme-li v to ty, kteří soudí, že historie žádná věda není. Mluvit o historii není lehké, ale právě tyto jazykové obtíže nás přivádějí přímo k jádru rozporů této disciplíny.

V tomto eseji se pokusím uvažování o dějinách situovat v jeho trvání, tedy zasadit historickou vědu do kontextu historické periodizace, a zároveň se budu snažit historii neomezovat jen na její evropské, západní vidění, i když vzhledem ke svým neznalostem a ke stavu dokumentace, jenž je svým způsobem příznačný, budu nucen hovořit především o evropské a západní historické vědě.

Slovo historie, které existuje v románských jazycích a v angličtině, pochází ze starořeckého pojmu *historie*, užívaného v iónském dialektu. Tento tvar je závislý na indoevropském kořenu wid-weid, což znamená *vidět*. Ten je v sanskrtu základem slova *vettas* i řeckého *istor*, jež oba znamenají svědek, ve smyslu jakéhosi „voyera". Toto pojímání pohledu jako prvořadého pramene poznání vede k představě, že *istor*, tedy ten, který vidí, je také tím, který *ví*. *Istorein* ve starořečtině znamená „snažit se dozvědět", „informovat se". *Istorie* je tedy pátráním. Takový význam má tento pojem v úvodu Herodotových *Historií*, jež jsou „hledáním" či „pátráním".[1]) V prvé řadě jde tedy o to vidět, z *čehož plyne* druhý krok, vědět. V románských jazycích (ale i jinde) však slovo *historie* vyjadřuje dva, ne-li tři různé koncepty. Je to za prvé ono pátrání po „lidmi vykonaných činech" (Herodotos), jež se postupně vypracovalo ve vědu, a to vědu historickou, a za druhé předmět tohoto pátrání, tedy to, co lidé vykonali. Jak říká Paul Veyne, „historie je buď sledem událostí, anebo vyprávěním tohoto sledu událostí".[2]) Historie však může mít ještě třetí význam, a to právě význam *vyprávění*. Historie je vyprávěním, které může být pravdivé či lživé a jež je založeno na nějaké „historické realitě", anebo je čistě smyšlené. Může to být „historické" vyprávění nebo fikce. Angličtiny se tyto nejasnosti netýkají, protože zde existuje rozlišení na *history* a *story*, tedy historii a vyprávění. Této nejednoznačnosti se ve větší či menší míře snaží vyhnout i ostatní evropské jazyky. Italština