

## KÁNON A CENZURA JAKO KULTURNĚ- -SOCIOLOGICKÉ KATEGORIE

Aleida Assmannová a Jan Assmann

### 1. PROMĚNY A TRVÁNÍ

Veškerý život podléhá zákonu permanentní změny. Ten platí v přírodě i kultuře, jakkoli dynamika času může být v obou oblastech zásadně odlišná. Od devatenáctého století začalo být zvykem nahlížet na tuto permanentní změnu v přírodě i kultuře prizmatem evoluce, což vedlo k formulování biologických a sociologických zákonitostí této změny. Premisa, na níž jsou tato evolučně teoretická zkoumání založena, je premisou účelné změny. Vedle vývoje ve směru pokroku existují pochopitelně i kroky zpět, nicméně podobná zdržení nic nemění na *železném logice jednosměrného průběhu*. V souladu s tím chápal Max Weber dějiny evropského racionalismu jako svébytný a nezvratný proces a Niklas Luhmann tímto způsobem nahlížel na socio-kulturní vývoj prizmatem postupujícího, systémově logického nárůstu komplexnosti.

Jestliže jsme si navykli uvažovat v těchto rámcích, jež se — a to je nezpochybnitelné — vyznačují nezvratnou samozřejmostí, pak vyvstává jedna obtíž, a tou je skutečnost, že existují horizonty tradice, jež zůstávají po staletí neměnné. Jak se tedy může přihodit, že se v takových případech jeví jinak zjevně univerzální zákon kulturní evoluce jako neplatný? Nejméně šestkrát v dějinách lidstva vykrystalovaly soubory tradic v pevné struktury, jež se osvědčily jako skutečně nečekaně trvalé: ve starém Egyptě, v konfucíánské Číně, v hinduismu, buddhismu, v židovství (včetně jeho odnoží křesťanství a islámu), stejně jako v humanistických

západních zemích. Tím, co spojuje tyto navýsost odlišné fenomény, je právě jejich rezistence vůči času.

Výjimečnost těchto „Velkých tradic“ si dokážeme představit na základě vlastní kulturní zkušenosti. Žijeme totiž v bezprostředním styku s texty starými více než dvě a půl tisíciletí. Nemáme zde přitom na mysli dějinné vědomí, jež sahá ještě mnohem dále a které sestává i z elementů *cizího*, rozhodující je spíše horizont toho, co uznáváme jako *vlastní*. S texty, jako je Homér a Hérodotos, Jób a apoštol Pavel, se můžeme ocitnout v přímém dialogu. Jsou pro nás více *přítomné* než Heiner Müller či Botho Strauß. Čas je z prostoru této tradice vyloučen.<sup>1)</sup> Texty různého stáří stojí vedle sebe ve věčné přítomnosti a svou živoucí účinnost rozvíjejí v nezměněné závaznosti a přesvědčivosti:

„Věčné v sobě, vždy dnešní pro ty, kteří jsou dnešní.“<sup>2)</sup>

Leckterý čtenář by patrně na první pohled nesouhlasil s formulacemi, jako je výše zmíněná, vyvolávají v něm totiž spíše dojem kulturněprogramového postoje než kulturněhistorického popisu. Měl by patrně pocít, že se zde jedná spíše o vznášení jakéhosi nároku než o objektivní konstatování, a chápal by takové výroky jako součást specifického žánru „slavnostní řeči“ nebo cíleného pedagogického zápalu. Jak se domníváme, ne zcela neprávem; tím ovšem tato záležitost není v žádném případě vyřešena. Věc, o níž nám jde,

1) Ve formulacích, jako jsou tyto, nelze nepozorovat odkazy na literárněteoretické koncepty raného dvacátého století. Např. na T. S. Eliota, jenž roku 1917 hovořil o evropské literatuře od dob Homéra jako o „simultánním řádu“ a považoval za povinnost kritika „zachovávat tradici — tam, kde existuje dobrá tradice“ (Thomas Stearns Eliot: *The Sacred Wood. Essays on Poetry and Criticism*, London 1969, s. 49, xv, česky *O básnictví a básnicích*, přel. Martin Hilský, Praha 1991, s. 10). Eliot a ostatní usilovali o vymýcení „démona chronologie“ (Edward Morgan Forster) z dějin poezie, což byl požadavek, jenž v patrně nejvyostřenější podobě zazníval v letech 1910 až 1920 v Rusku v kulturní teorii tzv. akmeistů (srov. Renate Lachmann: „Text und Gedächtnis. Bemerkungen zur Kulturphilosophie des Akmeismus“, in Hans Ulrich Gumbrecht, Ursula Link-Heer [eds.]: *Epochenschwellen und Epochenstrukturen im Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte*, Frankfurt am Main 1985, s. 283–301). Od procesu kanonizování se však tyto přístupy, jež umělce zavazují ke zpřítomňování horizontu minulosti, odlišují tím, že prostor tradice (u Eliota veskrze normativní) není uzavřen. Nový pohled na staré podněcuje inovaci; retrospektivní tradicionalismus se kříží s prospektivním avantgardismem.

2) Friedrich Gundolf: *Gedichte*, Berlin 1930, s. 16.

jednoduše nezmizí, poukážeme-li na její vykonstruovanou povahu nebo tendenční stylizaci, pozornost se přesune spíše k určení tohoto fenoménu. Konkrétně nás zajímá, jak a proč bylo v rozličných dobách a na rozličných místech dosaženo tohoto ahistorického spojení s dávnou minulostí a jak je tento jev, který tak špatně zapadá do našeho evolučně teoretického konceptu o průběhu dějinných procesů, možné vykládat.

Jak jsme již naznačili, vznik Velkých tradic rozhodně není výlučně západním fenoménem. „To jsme my“ — táž identifikace překlenující jednotlivá tisíciletí spojovala Egypťany ptolemaiovského období s kulturou Staré říše, předcházející jí o více než dvě tisíciletí, spojuje bráhmány s jejich vědami, Číňany (orientované na klasickou kulturu) s Konfuciem, buddhisty s jejich Pálijským kánonem. Na tyto prameny lze navázat v každé době. Jsou vyňaty z všeobecně vládnoucí tendence k zapominání či ponechávání svému osudu a v horizontu věčné přítomnosti rozvíjejí své působení, jež je zjevně dokonale odolné vůči času.

Musíme se ptát, jakým okolnostem vděčíme za to, že v kulturní paměti zůstal přítomný Buddha, a ne Zarathuštra; Konfucius, a ne Ptahhotep; Odysseus, a ne Gilgameš; křesťanství, a ne gnóze; Bach, a ne Graupner; Bacon, a ne Reynolds; Newton, a ne Goethe. Všude na světě existovaly významné impulzy, hluboké myšlenky, znamenité výtvořiny, ale jen v nemnoha výjimečných případech se jim dostalo toho „šťěstí“, že se dochovaly v nezměněné podobě. Velké texty, které nebyly povýšeny do kategorie Velkých tradic a byly vytěsňeny, zapomenuty, překryty nebo nahrazeny, tedy tvoří takříkajíc běžný případ mezi kulturními jevy, nad nimiž zřetelně vynikají výjimečná podání, ustálená nehledě na proměny dějinných okolností i svých nositelů.

Setkáváme se tedy se skutečností, která si rozhodně žádá vysvětlení. O to více nás udiví, že tato skutečnost s významem přesahujícím hranice jednotlivých kultur byla doposud jen zřídka kdy vnímána a ještě méně tematizována. Tato nápadná mezera v dosavadním bádání může mít více příčin. Domnívá-li se někdo například (jak již bylo naznačeno), že odhalil popisované fenomény jako mýtus, tedy jako podvod

a iluzi, mizí s tímto zjištěním často i sám předmět vědeckého bádání. Co už bylo jednou odhaleno, ztrácí svou atraktivitu jako možný objekt zkoumání.<sup>3)</sup> Protichůdný vůči tomuto typu nedůvěřivého pozorovatele je naopak ten, který je s přílišnou samozřejmostí usazen na půdě Velké tradice, takže si její problematičnost vůbec nepřipouští. Pro tento etnocentrický postoj, pro přesvědčení o zvláštním statusu své vlastní tradice, je rovněž charakteristická domněnka, že kulturní horizont odolný vůči času vzniká jaksi sám od sebe, a nepotřebuje tedy další vysvětlování. Kdo stojí sám ve Velké tradici, má tendenci vnímat svůj vlastní kulturní horizont jako veškeré dějiny lidstva a — i přes velkorysé zahrnování paralel — pokládat vlastní osud za závazné měřítko.<sup>4)</sup> Pozoruhodný je tedy nejenom zvláštní případ Velkých tradic odkazujících k horizontu věčné přítomnosti, nýbrž i zaslepenost vůči tomuto fenoménu, který se zdá být nerozpoznán

3) Rainer Warning, známý představitel recepční estetiky, tvrdil, že následkem historické perspektivizace se rozpouští jakýkoli normativní smysl v pojmu klasického (Rainer Warning: „Das Klassische als das Exemplarische“, přednáška na Freie Universität Berlin, letní semestr 1985). Jeho odpor se orientuje vůči vymezení klasického u Hanse-Georga Gadamera, jenž jej artikuloval ve formulacích jako: „[Je to] vědomí trvalosti, vědomí neztratitelného, na všech dobových okolnostech nezávislého významu, v němž označujeme něco jako ‚klasické‘ — svého druhu nadčasová přítomnost, která pro každou přítomnost znamená současnost“ (Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960, s. 272, česky *Pravda a metoda. Nárys filosofické hermeneutiky*, přel. David Mik, Praha 2010, s. 254). Otázka, kdo má v tomto případě pravdu, nám zde připadá nepodstatná. Významná se nám naopak jeví Gadamerova explicitní analýza „působících dějin“ klasického. Zmiňuje:

- rezistenci vůči času („neomezené trvání“);
- odhistorizování („bezprostřední výpovědní sílu“);
- institucionalizaci („vzdělanost humanismu“);
- normativnost („závazný vzor“);
- identifikaci („vzájemnost a příslušnost“);
- retrospektivnost („vědomí úpadku a dálky“),

v zásadě tedy fenomény, které chápeme jako syndrom kánonu. K protikladnému postavení *historického* a *kanonického zájmu* viz s. 38.

4) Platí to dokonce i pro dílo tak výrazně otevřené ve svém myšlenkovém horizontu, jako je Karl Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1952, jež, viděno z dnešní perspektivy, v konečném důsledku operuje s normativním pojmem západní tradice, srov. Aleida Assmann: „Jaspers' Achsenzeit, oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte“, in Dietrich Harth (ed.): *Karl Jaspers. Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart 1988, s. 187–205.

právě tak kvůli neporozumění jako kvůli své samozřejmosti a jenž se vyjevuje ve své úplné specifičnosti teprve při srovnávání přesahujícím hranice kultur.

Ve snaze nejprve odhalit tento problém bychom se v první řadě chtěli vyhnout několika běžně se vyskytujícím omylům. K těm náležejí představy:

- o čiré setrvačnosti *tradice*;
- o konzervující síle *písma*;
- o *věčné výpovědní hodnotě* velkých textů.

První omyl, od něhož bychom se chtěli osvobodit, se týká představy o setrvačnosti tradice, kterou zde chápeme v širším slova smyslu jako tradicionalitu, představy o setrvačnosti života v rámci životních forem pociťovaných jako samozřejmé a ve víře v nezměněné pokračování dochovaného. Všechny tradiční životní formy jsou vystaveny procesu, jenž je sice značně pomalý, a proto jej jednotlivec může stěží postřehnout, nicméně je přesto permanentní, a mohli bychom jej označit za „plíživou změnu“. Nejzřejmějším příkladem takového procesu jsou patrně jazykové změny. Odehrávají se pod prahem vědomí, neznatelně a nevyhnutelně. Stejným způsobem je třeba si představit i ostatní procesy proměn, jež se odehrávají i ve všech tradičních oblastech skripturální kultury a bez nichž nemůže žádná společnost přetrvávat.

Podobně jako diachronní lingvisté, kteří popsali nezvratnou diferenciaci a modifikaci jednotlivých stadií jazykového vývoje, vyabstrahovali též archeologové a etnologové proměny forem v „dějinách hmotné kultury“, které se projevují pod úrovní jakýchkoli intencionálních principů formujících umělecké styly.<sup>5)</sup> V tradičních nebo tzv. stacionárních společnostech<sup>6)</sup> neexistuje žádný klidový stav, mnohem spíše zde můžeme konstatovat trvání (nevědomé) změny, „homeostatickou rovnováhu“, která zamezuje jakékoli jednoznačně

5) Srov. k tomu George Kubler: *The Shape of Time. Notes on the History of Things*, New Haven 1962, který ovšem hranici mezi nevědomou změnou forem (typu jazykových změn) a změnou záměrnou (styl) výslovně popírá.

6) Pojem zavedl Henry Sumner Maine, který jej použil k charakteristice společností, u nichž strach ze změny vede k extrémnímu odporu vůči všemu, co překračuje ustálené zvyky a dochovaná pravidla, srov. Benjamin Nelson: *Der Ursprung der Moderne. Vergleichende Studien zum Zivilisationsprozess*, Frankfurt am Main 1984, s. 71.

kumulativní, konvergentní a řízené progresi.<sup>7)</sup> To, co obzvlášť zřetelně vyvstává na příkladu jazyka, bude patrně možné vztáhnout i na další oblasti symbolických forem společnosti. Ve všech oblastech *kolektivního života* — obyčejích a tradicích, vědění a zkušenostech — tvoří plíživá změna takřka přirozený stav lidské kultury. Tato jemná rovnováha, v níž se nachází společnost a její tradice, může přetrvat tisíciletí, může se však také zhroutit během jediné generace, pokud se ona společnost dostane pod vliv určitých evolučních výdobytků. Zavedení písma umožnilo vznik rozvinutých kultur, převzetí moderních technologií napomohlo zániku archaických reziduí v našem světě. Obdobně byly v pozdním středověku mimořádné intelektuální stimuly vycházející z měst jako nových center a z jejich trhů, konkurenčního tlaku a peněžního hospodářství vykoupeny srovnatelně hlubokou destabilizací stávajících pořádků. Společnost, která přechází z bezpečí uzavřeného řádu světa (*ordo*) do nové, evoluční fáze, je konfrontována s novými problémy, jež vyžadují nové strategie k jejich řešení — například v podobě kánonu a cenzury.<sup>8)</sup>

Prostřednictvím písma dochází ke strukturální proměně tradice. Ukázat to lze opět na příkladu jazyka.<sup>9)</sup> V písemných dokumentech dochází k sedimentaci překonaného stadia jazyka, dokonce i „mrtvé“ jazyky mohou prostřednictvím písma pronikat do zcela jiných životních kontextů. Přesto by však

7) Srov. Jack Goody: *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1981, s. 50, který spojuje takovouto „homeostatickou organizaci kulturní tradice“ — charakteristickou pro společnost bez písma — se sociální funkcí paměti (a zapomínání). Obdobně poukazuje Niklas Luhmann: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, sv. 1, Frankfurt am Main 1980, s. 45n., na souvislost mezi používáním písma a „ideovou revolucí“.

8) Srov. Hanna Vollrath: „Bernhard und Abaelard. Ein Beispiel für die Entstehung von Zensur in einer Umbruchsituation“, in Aleida Assmann, Jan Assmann (eds.): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II*, München 1987, s. 309–316; Winfried Schulze: „Kanon und Pluralisierung in der Frühen Neuzeit“, *tamtéž*, s. 317–325. — Pozn. překl.: Ze zařazení textu Aleidy a Jana Assmannových jako vstupní studie sborníku *Kanon und Zensur* vyplývají i odkazy, jimiž ke svému konceptu vztahují i další ve sborníku otištěné příspěvky. V našem překladu odkazujeme na tyto studie běžnou formou v poznámkách pod čarou.

9) Srov. Götz Wienold: „Kanon und Hierarchiebildung in Sprache und Literatur. Sprachentwicklungstyp, Diglossie und Polysystem“, *tamtéž*, s. 300–308.

bylo omylem domnívat se — a tím se dostáváme ke druhému bodu —, že písmo, jeho vynález, převzetí a používání vyvolalo strukturální proměnu tradice automaticky a svou vlastní silou. Takový mediální determinismus nezastáváme. Písmo je zajisté nutnou, nikoli však postačující podmínkou pro vznik Velkých tradic. I písemné památky mohou rychle upadnout v zapomnění, stejně jako se naopak může — byť pouze v obzvlášť ojedinělých případech — pradávno stadium jazyka udržet pouze v ústním podání. Tak je tomu v případě véd, kdy výrazová stránka svatých textů získává platnost svého druhu jazykové svatyně.<sup>10)</sup> Zachování tradic a jejich odolnost vůči času tedy nejsou bezprostředně vázány na médium písma (být se tak děje nejčastěji) a naopak médium písma v žádném případě nepředstavuje garanci rezistence vůči času.

I posvátné texty totiž — a zde se dostáváme ke třetímu bodu — mohou po svém písemném zachycení nadále podléhat plíživé změně. To dokazuje příklad Egypta, kultury, jejíž jazyková podání se nestala součástí struktury Velké tradice.<sup>11)</sup> Každá epocha redigovala a sestavovala své rozsáhlé posvátné texty jinak, jejich soubor tak byl v průběhu času radikálně proměňován vypouštěním a rozšiřováním a stejně tak docházelo i ke značné proměně či ztrátě smyslu starých textů (právě v jejich písemném podání). Zkusme si například představit, že by Homéra potkal podobný osud, jaký zažily egyptské texty: během staletí a tisíciletí by byl dopisován, zkracován, rozšiřován, přeskupován a prostřednictvím příběhování nových zpěvů a přebírání jiných eposů posouván do stále nových směrů. Je proto málo důvodů domnívat se, že velký a významný text může svou vlastní silou rozvinout Velkou tradici. Jistě by bylo absurdní předpokládat, že by se namísto Homéra mohl stát stěžejním textem západního světa i libovolný jiný text.<sup>12)</sup> Ovšem k tomu, aby okolo tohoto textu vznikl horizont recepčního působení, který je po

10) Srovnatelný případ velmi pečlivého udržování určitého stadia jazyka vzhledem k posvátnému charakteru textu v něm formulovaném představuje způsob předávání koránu.

11) K tomu bohatý materiál in Johannes Leipoldt, Siegfried Morenz: *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt*, Leipzig 1953.

12) Srov. Uvo Hölscher: „Über die Kanonizität Homers“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 237–245.

tisíciletí bezprostředně a v nezmenšené míře přítomný, bylo potřeba ještě jiných faktorů.

Konečně pak je díky písmu možné — následující dobře známý aspekt používání tohoto média, který je v bádání posledních let možná poněkud jednostranně stavěn do popředí, zde můžeme připomenout pouze zběžně — jednak udržovat tradici přítomnou v kulturní paměti pomocí doslovného uchovávání textů, jednak přinejmenším ve stejné míře podporovat odklon od zastaralé tradice prostřednictvím uvolnění systematické myšlenkové revoluce. Jaké síly jsou tedy zodpovědné za ten či onen způsob předávání, za plíživou změnu, systematickou evoluci či trvalou odolnost vůči času, pokud jimi nejsou setrvačnost tradice, konzervující síla písma ani výpovědní síla smyslu samy o sobě?

## 2. STRÁŽCI TRADICE

Teprve ve chvíli, kdy se osvobodíme od myšlenky samočinných stabilizátorů tradice, spatříme, že je fakt „nepravděpodobné“ odolnosti vůči času výsledkem vědomého a namáhavého úsilí. Dlouhodobá trvalost se neutváří sama od sebe, existují však společenské instituce, které se jejím utvářením zabývají. Tyto instituce podírají a regulují, upevňují a utlumují, což může přirozeně nabývat nejrůznějších podob. Působí jako „strážci tradice“ a náleží k nim:

- instituce cenzury;
- instituce péče o text;
- instituce péče o smysl.

### *Instituce cenzury*

Každý kánon zužuje předešlou tradici. Obrazně řečeno, v rámci mnohotvárné a rozlehlé krajiny, jejíž horizont se v dále ztrácí v mlze, dojde k vymezení jistého území. K tomuto ohraničenému Posvátnému okrsku od té chvíle směřuje veškerá pozornost. Každý kánon vzniká skrze vytyčení rozdělovacích linií. Nevyhnutelně tak vyvolává dialektiku mezi tím, co je zahrnuto uvnitř, a tím, co zůstává vně. Vztaženo k bibli znamená toto konstatování rozdělení

na kanonické texty a na apokryfy. Tak může pro apokryfy platit, že je „užitečné a dobré je číst“, schází jim nicméně autorita. Takové texty pak nejsou vhodné pro předčítání v rámci bohoslužby či jako argumenty v teologické disputaci. Podobná dialektika platí i pro sekulární kánony. Kánon „antických autorů“ ztížil v poli své působnosti život „moderním“ autorům: *perfectus vetusque scriptor*<sup>13)</sup> způsobí, že je *vilis atque novus scriptor*<sup>14)</sup> odkázán do sféry apokryfů.<sup>15)</sup> Tam, kde působí kánon, jsou vedlejší a vnější hlasy vždy umlčovány. Toto umlčování se může dít na škále od marginalizace až po úplnou tabuizaci. Tak byl například v rámci „kánonu moderny“ tabuizován jakýkoli návrat k historické tradici stejně jako jakákoli výrazová forma vztahující se k čistému zobrazování.<sup>16)</sup> Příkladem marginalizace je staroarabská pohanská poezie z období před nástupem islámu, džáhilja, která byla dále uchovávána čistě pro své jazykové kvality.

Cenzoři jsou „pohraniční stráží“ svěřené tradice. V koncilních usneseních ji hlídají před virulentním a mnohohlasým okolím tím, že přemisťují některé hraniční kameny anebo vztyčují zdi do ještě větší výšky. K cenzuře<sup>17)</sup> náleží vedle vymezování hranic vůči cizímu, nepravému a chybnému též proces imunizace vůči změně. Tato úloha je svěřena specializovaným institucím, které shrnujeme pod pojmy „péče o text“ a „péče o smysl“. V protikladu k — v zásadě negativnímu — působení cenzury, která vylučuje, umenšuje a zabraňuje, připadá oběma zbylým institucím převážně konzervativní, respektive kreativní funkce.

13) „Dokonalý a starý básník.“ Quintus Horatius Flaccus: *Listy*, přel. Otakar Jiráni, Praha, s. 62 — pozn. překl.

14) „Bezcenný a nový básník.“ *Tamtéž* — pozn. překl.

15) Cit. dle Walter Magaß: *Klassik, Kanon und Lektüre. Gibt es moderne Klassiker?* Bonn 1980, s. 20.

16) Ke kánonu avantgardy srov. Siegfried J. Schmidt: „Abschied vom Kanon? Thesen zur Situation der gegenwärtigen Kunst“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 336–347.

17) Rozlišujeme tři ideálně typické základní formy cenzury: cenzura sloužící k uchování moci vůči subverzivnímu, cenzura sloužící k profilování kánonu vůči apokryfnímu (profánnímu, pohanskému) a cenzura sloužící k uchování smyslu vůči heretickému. V protikladu k oběma zbývajícím typům se čistě mocenská cenzura nevztahuje k pozitivnímu významu, nýbrž si počíná svévolně. Ortodoxní cenzura (typ 3) předpokládá kánon a obrací se proti odlišným interpretacím, srov. k tomu níže.

*Instituce péče o text*

Texty — ve smyslu, v jakém tento pojem používáme v této stati — nejsou omezeny na písemnou objektivizaci jazykové komunikace a ani nepředstavují obvyklý případ či přirozený stav užívání jazyka. Mnohem spíše se jedná o zvláštní případ, který nastává, pokud je znění slov, které se obvykle během mluvení a rozumění beze stopy vytrácí, zachyceno, a to například z důvodu, že je onen komunikační akt rozšířen přes „tady“ a „teď“ konkrétní situace a řečené musí být z nejrůznějších důvodů uchováno, aby mohlo být na jiném místě nebo v jiném čase opakováno. Promluvy, jež se zakládají na opakování a opětovném vztahování, přetrvávají v podobě textu moment svého vyjádření. Prvním a hlavním médiem uchování takové komunikace je učení se nazpaměť. Pokud se techniky uchovávání soustředí na výrazovou stránku komunikátu, čímž dochází k fixaci doslovného znění, a někdy dokonce i intonace, máme co do činění s institucí péče o text. Můžeme zde hovořit o *tabuizaci výrazové stránky*, neboť je to zpravidla posvátná bázeň, která je zdrojem nároku na uchování doslovného znění. Stejně jako v případě rituálů stanovuje posvátná bázeň až do nejmenších podrobností formy náboženského jednání, je v případě posvátných textů tabuizováno doslovné znění až do podrobností týkajících se výslovnosti — v případě písemného textu pak včetně „háčeků a čárek“. Stejná „ortopraxe“, která dbá na co možná nejpřesnější dodržování rituálních předpisů, střeží rovněž předávání posvátných textů v doslovném znění. Péče o text vzniká a rozvíjí se jako jazyková ortopraxe ve styku s posvátnem. Posvátný text vyžaduje předávání v doslovném znění, jak to vyjadřuje starozákonní obrat, jež je možné zobecnit jako „formuli kánonu“<sup>18)</sup> (Dt 4,2; 13,1):

„Nic nepřidávejte k tomu, co vám přikazují, ani nic neubírejte.“

Posvátno ovšem nemusí být jedinou příčinou nedotknutelnosti textu. Tou druhou je krásno. Ne náhodou je Aristotelés

18) K dějinám této formule viz Hans Quecke: „Ich habe nichts hinzugefügt und nichts weggenommen. Zur Wahrheitsbeteuerung koptischer Martyrien“, in Jan Assmann, Erika Feucht, Reinhard Grieshammer (eds.): *Fragen an die altägyptische Literatur*, Wiesbaden 1977, s. 399–416.

definoval pomocí stejné formule kánonu. Krásné je to, z čeho nemůže být nic ubráno a k čemu nemůže být nic přidáno. Péče o nedotčenost propracované povrchové struktury proto stejným způsobem charakterizuje i oblasti, které se týkají umění. Posvátné a „krásné“ texty jsou vyloučeny z pravidla produktivního předávání, které těží ze zásoby smyslů a repertoáru formulí a kde v neustávajícím proudu tradice, ve stavu nestálosti (*mouvance*), k ustálení „textů“ vůbec nedojde. Pozoruhodné je, že v Egyptě tento *zvláštní případ reproduktivního předávání* platí jak pro posvátné, tak pro literární texty. Posvátné texty zde byly archivovány a po tisíciletí opisovány v tzv. domech života, které bychom si mohli představit přibližně jako klášterní skriptoria. Za péči o literární klasiky byla zodpovědná škola, jejíž výuka spočívala především v osvojení písma a jazyka. Právě škola získává důležitou funkci konzervovat dřívější stadium jazyka díky předávání doslovného znění a uvádět jej jako „mrtvý“ cizí jazyk do kulturní paměti. Obzvláště výrazná je z tohoto hlediska instituce péče o text v Mezopotámii, kde interkulturní dvojjazyčnost není vyvolána spisovným jazykem, nýbrž cizím jazykem (sumerština).<sup>19)</sup>

*Instituce péče o smysl*

Obecný zákon tradice zní: čím pevnější je slovo, tím více je ohrožen duch. Kde jsou totiž texty upevněny díky fixaci výrazové stránky, a tím vyňaty z permanentního přizpůsobování žitému světu, tam se nutně stále více vzdalují od skutečnosti. Při tom nevyhnutelně dochází k úpadku smyslu. V Egyptě posvátné texty v průběhu času degenerovaly v nesrozumitelné zakládací formule a ve školních rukopisech ramessovského období se setkáváme s literárními klasiky ve stavu žalostného zkomolení.

19) Ke dvojjazyčnosti mezopotámské kultury srov. Wolfram von Soden: „Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft“, in Benno Landsberger, Wolfram von Soden (eds.): *Die Eigenbegrifflichkeit der babylonischen Welt — Leistung und Grenze sumerischer und babylonischer Wissenschaft*, Darmstadt 1965, s. 21–133, ke „kanonizování babylonské literatury“ (Adam Falkenstein: *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, Zürich 1953, s. 16) viz Burkhard Kienast: „Keilschrift und Keilschriftliteratur“, in: *Frühe Schriftzeugnisse der Menschheit. Veröffentlichung der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg*, Göttingen 1969, s. 43–69.

Z výše řečeného je dostatečně patrné, že samotnou péčí o text ještě žádné Velké tradice nevznikají. K tomu je třeba péče o smysl, která sémantický deficit péče o text kompenzuje. Nevyhnutelný úpadek smyslu musí být průběžně překonáván pomocí technik výkladu a užívání. Tabuizování textů se vyskytovalo vždy a všude.<sup>20)</sup> Totéž platí i pro uchovávání smyslu. Kombinace obojího je ovšem zcela specifickým požadavkem. Právě pro tento vysloveně zvláštní případ tradice bychom chtěli vyhradit pojem kánonu. I když jej zavádíme na paradigmatu textového kánonu, domníváme se, že jej s určitým ospravedlněním můžeme vztáhnout i na další formy ustalování kulturního smyslu.

Tento požadavek věrnosti vůči slovu a duchu, jež kánon ukládá, je natolik náročný, že může být splněn pouze na základě dělbí práce. Z toho důvodu si každá společnost opírající se o textový kánon vytváří specialisty na péči o smysl: bráhmany, mandaríny, rabíny, muly, šejky, imámy, mnichy, učence, filology, teology.

Oba druhy institucionalizace trvalosti způsobují rozpolcení kulturního smyslu: v případě péče o text se jedná o disjunkci mezi výrazovou a obsahovou stránkou, v případě péče o smysl dochází k disjunkci mezi primárním textem a texty sekundárními. Tím se dostáváme k důležitému fenoménu *komentáře*, který náleží ke kánonu stejně jako cenzura. Existuje mnoho forem komentářů, z nichž — podobně jako v případě různých forem cenzury — se ne všechny vztahují ke kánonu. Filologický komentář je například nutné charakterizovat jako epifenomén péče o text, který, ačkoli se s oblibou vztahuje na standardní texty, rekonstruuje historický smysl textu a zprostředkovává jej, ovšem ne s ohledem na běžný „život“, nýbrž s ohledem na postupující stav odborného vědění podléhající svým vlastním zákonům. V případě komentáře vztahujícího se ke kánonu je naproti tomu účelem vždy převedení textu do života.<sup>21)</sup> Podobně jako právní

20) Srov. Carsten Colpe: „Sakralisierung von Texten und Filiationen von Kanons“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 80–92.

21) „Převedením textu do života“ (*Umsetzung von Text in Leben*) rozumíme aplikaci coby poslední krok z klasické triády „porozumět, vyložit, použít“, kterou Manfred Fuhrmann, Hans Robert Jauf, Wolfhart Pannenberg (eds.): *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch*,

komentář působí coby zprostředkovatel mezi konečným korpusem zákonů a nekonečností možných případů, stojí kanonický komentář jako prostředník mezi uzavřeností kánonu, smyslu a hodnotového systému na jedné straně a otevřeností skutečnosti, ježž vysvětlení si nárokuje, na straně druhé. Nepřekonatelné napětí mezi kategorickou, nedotknutelnou uzavřeností kánonu a nemožností uzavřít realitu vedlo ve všech případech k hierarchizaci struktury tradice, kanonizovaný primární text tak byl obohacen o několik vrstev sekundární literatury, která jej komentovala, a nabobtnal tak do rozměrů celých knihoven. Kánon jako knihovna je typickým jevem v asijské tradici, kde má hranice mezi primárním textem a komentářem zásadně odlišný status než v židovství, křesťanství nebo islámu.<sup>22)</sup> Ve východních kulturách pronikají velké komentáře klasiků, takřkajíc „církvní Otcové“, do primárních textů již v jejich vnějškové podobě a rozpouštějí se v kánonu zcela jiným způsobem, než jak jsme zvyklí.<sup>23)</sup> Naproti tomu na Západě (do tohoto pojmu je třeba zahrnout i islám) je posvátná kniha sama o sobě nedotknutelná, nejstarší vrstvy zprostředkovávání smyslu skrze komentáře ovšem rostou do jakési vlastní para-kanonické podoby a tvoří tak v podobě Mišny a Talmudu,<sup>24)</sup> hadísů a mnohasvazkové knihovny latinských a řeckých církevních Otců kánony nižšího řádu.

Komentář (nepředstavuje-li pouhé čistě scholastické, parazitní bujení) plní především dvě funkce: na jedné straně slouží k převedení textu do života, tedy k umožnění nároku na výklad světa, na orientaci v jednání a na formování života v neustále se měnících zkušenostních horizontech, na

München 1981, překvapivě rozšiřují od zacházení s normativními, respektive kanonickými texty na zacházení s literárními texty jako takovými, srov. zvláště Hans Robert Jauf: „Zur Abgrenzung und Bestimmung einer literarischen Hermeneutik“, *tamtéž*, s. 459–481.

22) Srov. Klaus Bruhn: „Das Kanonproblem bei den Jainas“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 100–112.

23) Zatímco v západní tradici komentář, ať už v podobě okrajových poznámek nebo ve formě samostatné knihy, nenarušuje hlavní text, v Číně — dle laskavého upozornění Lothara Ledderosa — se komentář vplétá přímo do hlavního textu a přerušuje jej.

24) Srov. Arnold Goldberg: „Die Zerstörung von Kontext als Voraussetzung für die Kanonisierung religiöser Texte im rabbinischen Judentum“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 201–211.

druhé straně slouží jako legitimizační báze pro inovace, které se v poli působnosti kánonu směřjí vyjádřit pouze ve formě komentáře. Tak například čínský filozof Wang Pi oblékl svou kritiku legalismu do formy komentáře k Lao-c'ovi<sup>25)</sup> a Louis Althusser uveřejnil svou kritiku Marxe pod názvem *Lire le Capital*.<sup>26)</sup> Tam, kde panuje kánon, si může nárokovat platnost pouze takový smysl, který je možné propojit s textem kánonu. Komentář tak propojuje text a „život“ v obou směrech — ve směru aplikace, která spojuje smysl textu s životem, a ve směru legitimizace, propojující „mysl života“ s textem.

Instituce péče o text, která může srovnatelným způsobem účinkovat i na jiné systémy kulturních vzorců, spočívá v přísném tabuizování a ritualizování výrazových forem. Podobně striktní tabuizování (a ritualizování) se v oblasti péče o smysl nevyskytuje. Nejblíže k ní stojí jednoznačné ustalování smyslu: zde by se jednalo o zvláštní případ dogmatizace. Cenzura těch, kteří pečují o smysl, se musí ze zásady vymezovat vůči jakékoli nivelizaci hierarchie textů. V tomto ohledu jsou „heretickými“ tendencemi například široký, takřkajíc sekulární pojem literatury, který vyrovnává rozdíly mezi „velkými“ a užitkovými texty, stejně jako postulát dekonstruktivistické teorie o esenciální kontinuitě mezi primárním a sekundárním textem.<sup>27)</sup> Na druhé straně musí

25) Dle sdělení L. Leddera se zde jedná o běžný postup čínského komentáře, jenž se neptá tolik po původním smyslu textu jako po tom, jak mohou být jednotlivé formulace užity jako výchozí bod pro nové významy.

26) Louis Althusser, Jacques Rancière, Pierre Macherey, Étienne Balibar, Roger Establet: *Lire le Capital*, Paris 1965, sv. 1–2.

27) Jeden příklad za všechny: „Stejně jako odmítám jakoukoli snahu prakticky přispět k historii moderní literární kritiky, cítím se být i vzdálen od literární vědy, která by měla existovat jako samostatná disciplína. Mé nesmělé generalizace nejsou zaměřeny vůči literární kritice na úrovni teorie, ale vůči literárnímu jazyku všeobecně. Obvyklý rozdíl mezi interpretačním psaním o literatuře a „čistě“ literárním jazykem poezie a beletrie byl záměrně rozostřen.“ (Paul de Man: *Blindness and Insight. Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism*, London 1983, s. viii). Spolu s překonáním hranice mezi primárním a sekundárním textem, mezi estetikou a vědeckou pravdou dochází ke splývání diskurzivních světů. Literární kritika chápe sama sebe jako „pokračování v psaní určité tradice psaní“ (srov. Hans Ulrich Gumbrecht: „Deconstruction deconstructed. Transformationen französischer Logozentrismus-Kritik in der amerikanischen Literaturtheorie“, *Philosophische Rundschau* 33, 1986, s. 34).

tato cenzura posuzovat legitimitu neustále se vtírající touhy po inovacích, přičemž uplatňuje měřítko, jež musejí být zčásti vytvořena ad hoc. U cenzury významu přetrvává vždy pozůstatek nahodilosti;<sup>28)</sup> v katolické církvi pozdního středověku závisela velikost volného pole pro výklad z velké části na (in)toleranci konkrétní úřední osoby. Jinými slovy: v dimenzích smyslu jsou hranice v zásadě nestabilní. Z tohoto důvodu kánon produkuje či přímo provokuje dějiny. Prostor pro jejich uplatňování se rozprostírá mezi póly liberální pluralizace smyslu a jeho ortodoxní monologizace.

Vyšli jsme z teze, že ke kánonu náleží společenská institucionalizace trvalosti. Jak si však máme představit takovou instituci, pokud na sebe kánon nevezme paradigmatickou podobu posvátného textu? Mohli bychom zde uvažovat o příkladu „obrazového kánonu“, jež Platón obdivoval v případě Egypta. Takový kánon předpokládá monopol státních dílen. Podobné státní, respektive církevní omezování a standardizování uměleckého výrazu platí i pro byzantské umění. O „hodnotovém kánonu“ můžeme mluvit tehdy, když se kulturní smysl upevnil do podoby závazných forem, které lze libovolně parafrázovat. V takových případech se jedná o ideologii stojící pod tlakem ustavičného artikulování a opakování tohoto fixovaného jádra smyslu. Jde zde o pravdu, která se nikdy nestane tichou samozřejmostí, ale má být naopak všemi stranami potvrzována. Samotná propaganda či reklama nicméně ještě nejsou institucemi, které by odpovídaly kánonu, jejich cílem je totiž výhradně rozšíření a sjednocení (a nikoli diachronní zvěčnění). Důležitější jsou proto indicie pro monocentrizaci kulturního smyslu. V kultuře určované ideologií se musí veškeré dílčí oblasti podříditi tomuto pevnému jádru smyslu. Například nacionálněsocialistická univerzita měla za cíl utvrzovat principy německví, kázně a výběru ve všech disciplínách od jazykovědy po experimentální fyziku. S podobným úsilím o orientování celku se setkáváme ve státech, jež centrálně zadávají výzkumné otázky (a v obrysech i výsledky výzkumu),

28) Srov. Armin Biermann: „Zur sozialen Konstruktion der ‚Gefährlichkeit‘ von Literatur. Beispiele aus der französischen Aufklärung und dem Premier Empire“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 212–226.



anebo které pomocí určitých pravidel vymezují prostor pro umění.<sup>29)</sup> Úkolování kultury nebo vědy vystupuje proti autonomizaci dílčích oblastí kultury, slouží tak k jejich nivelizaci, a tím ke stabilizování kulturního smyslu.

### 3. ODKLON A NÁVRAT

Vyšli jsme od nejvíce vnějšího a zároveň nejnápadnějšího příznaku kánonu, od odolnosti vůči času, která, jak jsme se pokusili ukázat, není ničím přirozeným, nýbrž je výsledkem cíleného úsilí nebo, chceme-li, záležitosti zvláštní kulturní strategie. Zde je ovšem nasnadě ještě další omyl: iluze, že předvedené příklady více než dvě tisíciletí trvající tradice byly opravdu homogenní. Ve skutečnosti se však tyto homogenní tradice během delších časových období nevyskytovaly nikde na světě, nejméně pak, jak bude ještě ukázáno, za podmínek kanonického ustálení tradic. Takovýto obrat vytváří zdánlivý rozpor vůči všemu, co bylo dosud řečeno. Pokud kánon nejenže neeliminuje změnu, ale dokonce ji tam, kde je to možné, podněcuje — v jakém vztahu potom tato skutečnost stojí k tezi o rezistenci vůči času u Velkých tradic? A jaký má potom smysl mluvit o „dějinách kanonického ustálení“?

Jakmile přejdeme od vnitřního pohledu kanonických fenoménů, tedy porozumění a popisu sebe sama, k pohledu vnějšímu, respektive k jejich historickému pozorování, narazíme na významné cézury, přesněji na zvláštní dynamické akty odklonu a návratu. Postupné vyčerpání smyslových obsahů, jejich nepostřehnutelné překrývání a přizpůsobování se novým stavům vědomí jsou znakem onoho *evolučního* vzniku tradic, který můžeme spojit s pojmem *stylu*. Strídání stylů není žádnou epochální a bolestnou záležitostí, styly jsou totiž založeny na změně a nahrazování.<sup>30)</sup> Kánon v sobě naopak

29) Srov. Hans Günther: „Die Lebensphasen eines Kanons — am Beispiel des sozialistischen Realismus“, *tamtéž*, s. 138–148.

30) Srov. Niklas Luhmann: „Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst“, in Hans Ulrich Gumbrecht, Karl Ludwig Pfeiffer (eds.): *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt am Main 1986, s. 620–672; Jan Assmann: „Viel Stil am Nil? Ägypten und das Problem des Kulturstils“, *tamtéž*, s. 519–537.

vždy nese nárok na věčnost. Kanonická tradice není nikdy chápána jako výraz určité epochy, jediné konkrétní doby. Styly se rozvíjejí i vyčerpávají v bezprostřední závislosti na společenském konsenzu. Ale styl se může stát kánonem, pokud dojde k jeho opětovnému *návratu* v jiném kontextu. Teprve díky takovým návratům získá styl to, co dříve neobsahoval: transhistorickou platnost oproštěnou od časovosti. Kánon by tak mohl být definován jako vybroušený styl transcendentní vůči okolnímu prostředí a situaci.

Oproti „měkkému“ strídání stylů se nám zdá, že kánon je určován tvrdšími, *kontra-evolučními* akty odklonu a návratu. Možnost návratu existuje ovšem pouze tam, kde je něco uchovááno v kulturní paměti. To je však pouze řídký případ, který předpokládá mimo jiné kódování v materiálu odolném vůči času, a především existenci písma. V předdějinné době (jež pro neprivilegované stavy sahá daleko do dějinného období a přetrvává především v oblasti kultury všedního dne) dřívější zpravidla není přístupné pozdějšímu. Každá nová skupina klade svou specifickou tradici přes tradici, která jí předcházela a která je tím smazána. Jednotlivé fáze a styly tak může znovu spatřit pouze archivář sbírající prameny anebo archeolog provádějící řez vrstvami sedimentů, který může (stejně jako Augustinův Bůh) současně pohlížet na jinak nesoučasné elementy. Obdobný překryv struktur prokázali etnologové pro tzv. „kultury paměti“, když ukázali, že „kolektivní paměť“ není *akumulována*, nýbrž stále znovu *rekonstruována* směrem z přítomnosti. V takové homeostázi mezi společností a jejím referenčním rámcem, zakotveným vždy v přítomnosti, nemá minulost ve smyslu toho, co již minulo, žádné místo.<sup>31)</sup>

Naproti tomu je pro skripturální kultury charakteristický návrat k minulému a navazování na ně, který přitom může být motivován zcela rozdílnými zájmy. Historická zvidavost se obrací k minulému ze dvou důvodů: protože je staré a protože je cizí. Dějepisectví coby hledání počátků a hybných sil, muzeum jakožto ochranná nika udivující mnohosti,

31) Srov. J. Goody: *Literality in traditionalen Gesellschaften*, cit. dílo, s. 55: „Minulost toho, co již minulo, závisí tedy na citlivosti pro historii, jež se může při absenci stálých písemných záznamů stěží rozvinout.“

nostalgie coby touha po Zlatém věku — to jsou jen některé z podob návratu k minulému jako výrazu fascinace historií. Nám však půjde o jinou, opačnou variantu: o návrat k minulému nikoli z toho důvodu, že je staré a cizí, nýbrž protože je tím vlastním, protože je pravé a platné bez ohledu na čas. V protikladu k *historickému zájmu*, který tematizuje časový odstup, chceme postavit *kanonický zájem*, pro kultury písma neméně typický, který časový odstup popírá. Za tohoto předpokladu se každý návrat stává absolutizací zhavenou historie.<sup>32)</sup> Renesance jsou v tomto smyslu návratem k pravdě, od níž se mezitím minulé období odvrátilo.

Již v rozvinutých archaických kulturách nalezneme příklady pro takto pronikavý obrat k přechodně zapomenuté, vypuzené či přímo pronásledované tradici. Na konci třetího tisíciletí př. Kr. restituovalo novosumerské hnutí v reakci na staletí akkadské nadvlády potlačenou sumerskou tradici, a to s takovým úspěchem, že od té doby byla kultura Mezopotámie dvojjazyčná a sumerský element se udržel jako kultovní řeč a jako korpus posvátných textů až do konce této kultury, tedy až hluboko do helénistického období. Obdobně se konfuciánská tradice, rozvinutá v Číně během staletí období „válčících států“, stala za despotické vlády sjednotitele země Čchin Š'-chuang-tiho roku 213 př. Kr. obětí typického aktu čistě politické cenzury, jenž sloužil mocenským zájmům a spočíval v surovém pronásledování učenců a „Velkém pálení knih“. Ihned poté začal za vlády dynastie Chan *kanonizující návrat*. S velkým časovým odstupem se tento postup opakoval v Číně ve středověku. Po staletích taoistické a buddhistické dominance získala ve dvanáctém století konfuciánská tradice ve formě neokonfucianismu ortodoxní a scholasticky systematizovanou podobu. Obzvláště podnětný je případ staroegyptského umění, zde se totiž nejednalo o návraty k tradicím textu, nýbrž k tradicím stylu, které se v rámci tohoto procesu upevnily do podoby kánonu (na tradice stylu je ovšem bohatá i čínská kultura, především v oblasti kaligrafie). Systém forem egyptského umění se rozvíjí ve Staré říši (2800–2300 př. Kr.) zcela v duchu epochálního sty-

32) Srov. A. Goldberg: „Die Zerstörung“, *cit. dílo*.

lu. S rozpadem centrální vlády na konci tohoto období souvisí ztráta umělecké znalosti a řemeslné zručnosti stejně jako vyčerpání stylových paradigmat. Umělecký styl Staré říše se ztrácí nebo přetrvává v pozdních, slabých a „neaktuálních“ formách v Dolním Egyptě. Naproti tomu hornoegyptská dynastie, která říši znovu sjednotí, vytváří nový styl tím, že se záměrně navrácí k období rozkvětu Staré říše. Teprve v rámci tohoto stylu získává systém forem egyptského umění svou jedinečnou odolnost vůči času. Po opětovném období odklonu — ten však nyní není možné chápat jednoduše jako úpadek, nýbrž jako vědomý odklon — během Nové říše naváže znovu na tento styl Pozdní období, a kanonizuje jej tak do podoby nadčasové normy. V jistém smyslu je srovnatelný případ vizuálního kánonu v byzantském umění, i zde se jedná o fenomén návratu, byzantský kánon totiž vzniká v reakci na ikonoklastický odklon.

Upozornili jsme na — v zásadě triviální — skutečnost, že každá možnost návratu k dřívějšímu předpokládá materiální zachování toho, k čemu se máme navracet. Tuto funkci může plnit obzvláště písmo a instituce vzniklé kolem něj a zaměřené na konzervování, jako jsou knihovny, archivy, palácové sbírky a muzea. To ovšem ještě nezaručuje aktuální podnět k návratu. Aby pouhá náhodná existence tradice získala svůj „proto“-kanonický význam, musí být dosaženo ještě dalšího aspektu. Tím je ustálení smyslu okolo určitého jádra.<sup>33)</sup> V tomto okamžiku vstupuje do hry kniha. Ještě výrazněji než písmo signalizuje koherenci, hloubku a uzavřenost tradice. Není náhodou, že se v souvislosti s genezí kánonu často objevuje podobný obraz: nalezení ztracené knihy. Tak bylo například původní znění konfuciánské knihy *I-ťing* objeveno v troskách Konfuciova obytného domu, zbořeného ve druhém století po Kr., *Knihy Mormonova* je pokladem nalezeným na americkém poli. Biblická zpráva o reformách krále Jósijáše vypráví o knize objevené při opravách jeruzalémského chrámu, jež obsahovala ztracenou pravdu, v tomto případě se jednalo o přikázání sjednané mezi Mojžíšem

33) Srov. Thomas Luckmann: „Kanon und Konversion“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, *cit. dílo*, s. 38–46.

a Bohem v celém svém rozsahu. Tento text, *Deuteronomium*, se následně stal závazným dokumentem pro židovský způsob života během exilu i v poexilním období.<sup>34)</sup> Ani verbální inspirace se v podstatě nedá chápat jinak než jako kniha seslaná z nebe (srov. korán). Kniha je takříkajíc vystupňováním písma, stejně jako je kánon sám vystupňováním tradice. Na základě aspektů zahrnutí a vyloučení, celistvosti a uzavřenosti, singularity [sic!] a materiálnosti se zdá, že se kánon a kniha téměř nevyhnutelně vztahují k sobě navzájem.

Ustálením okolo určitého jádra ovšem nerozumíme pouze otázku ztvárnění,<sup>35)</sup> nýbrž také a především koncentraci kontrafaktické pravdy. Takového ustálení se tradice dočká nejpozději retrospektivně ve fázi odklonu. Odklon a návrat můžeme chápat jako negativní, respektive pozitivní mód působení stejného substrátu tradice. Při odklonu se tradice stává vyostřenější a jednoznačnější, díky čemuž se může stát výchozím bodem pro kanonizaci. Zde se nachází systémový styčný bod mezi kánonem a konverzí.<sup>36)</sup> Imperativ „musíš změnit svůj život!“ je nepředstavitelný pro orální společnost, jež žije v souladu mezi věděním a jednáním, pravdou a skutečností, minulostí a současností. Tento imperativ ovšem není ani důsledkem písma, jakkoli je písmo schopno vyvolat propast mezi smyslem a zkušeností. Náleží ke kontrarevoluční dynamice odklonu a návratu, k projevu protikladného a nevyhnutelně polemického ustálení jádra smyslu, jinými slovy spadá do dějin kánonu a cenzury. Spolu s takovou polarizací pravd ovšem roste i síla, se kterou na sebe jednotlivé pozice narážejí.

Musíme si být vědomi toho, že tradice se v rámci návratů proměňuje. Nikdy nedochází k návratům ke všemu, co kdysi existovalo, vždy se jedná o výběr, o zúžený výřez. Často to můžeme dokázat čistě kvantitativně. Neokonfucianismus například redukuje soubor konfuciánské tradice, který mezitím narostl na třináct děl, na pouhé čtyři knihy. Historická perspektiva se zaměřuje náraz na mnohé, neexistuje

34) Srov. Frank Crüsemann: „Das ‚portative Vaterland‘. Struktur und Genese des alttestamentarischen Kanons“, *tamtéž*, s. 80–92.

35) Na ni poukázal především K. Bruhn: „Das Kanonproblem“, *cit. dílo*, pojmem „architektura kánonu“.

36) Ten zkoumá T. Luckmann: „Kanon und Konversion“, *cit. dílo*.

zde totiž jednoznačné, neřkuli normativní hledisko. Naproti tomu kanonizující návrat je orientován vždy pouze na určité hodnoty, počítá proto často se značným zkreslením.<sup>37)</sup> Kanonizování Georga Friedricha Händela coby ideálu „německého skladatele“ se například zakládá na korpusu pouhých čtyř skladeb vyňatých z celé šíře autorova nestejnoroitého díla, jež mnohdy přecházelo do apokryfů. Tento kánon ovšem nespočíval na kritériích pravosti. V Německu osmdesátých let osmnáctého století určovalo návrat k Händelovi měřítko posvátné hodnoty „německé“ hudby, ideálu vznikajícího v období nacionalismu.<sup>38)</sup> Tytéž posvátné hodnoty, jež vynesly na trůn Händela, se staly pro Madame de Staël osudnými: roku 1810 byl policejním ministrem zabaven veškerý náklad její knihy *De l'Allemagne* (O Německu) s následujícím odůvodněním: „Pro nás není nutné hledat vzory u národa, ježž vy tak obdivujete.“<sup>39)</sup>

Zatímco historicko-antikvářský zájem v sobě nese právě zvědavost vůči všemu cizímu,<sup>40)</sup> kanonizující návrat znamená vždy *akt identifikace*. V evropských dějinách je možné ukázat přechod od první formy ke druhé na vývoji od kabinetů kuriozit v klenotnicích feudálů po celkovou koncepci muzea jako chrámu vzdělání, jak ji ve dvacátých letech devatenáctého století realizoval Wilhelm von Humboldt za pomoci Friedricha Schinkela.<sup>41)</sup> Podobně bylo u německé čítanky, jejíž dějiny začínají u zmatené směsice podivuhodností, stanoveny v devatenáctém století konečně jako obsah „pouze to, co je vskutku vzorové a národní“.<sup>42)</sup> To, co je uznáno za vlastní, je zahrnuto, vše ostatní je vyloučeno. Jakkoli mohou být

37) Srov. Walter Haug: „Klassikerkataloge und Kanonisierungseffekte. Am Beispiel des mittelalterlich-hochhöfischen Literaturkanons“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 259–270.

38) Srov. Ludwig Finscher: „... gleichsam ein kanonisierter Tonmeister“. Zur deutschen Händel-Rezeption im 18. Jahrhundert“, *tamtéž*, s. 271–283.

39) Srov. Hans Ulrich Gumbrecht: „‘Phoenix aus der Asche‘ oder: Vom Kanon zur Klassik“, *tamtéž*, s. 284–299.

40) Srov. Ernst A. Schmidt: „Historische Typologie der Orientierungsfunktionen von Kanon in der griechischen und römischen Literatur“, *tamtéž*, s. 246–258.

41) K tomu Hermann Lübke: „Humboldt als Museumsgründer“, přednáška na Freie Universität Berlin u příležitosti 150. výročí úmrtí Wilhelma von Humboldta.

42) Srov. Walther Killy: „Zur Geschichte des deutschen Lesebuchs“, in Eberhard Lämmert (ed.): *Germanistik — eine deutsche Wissenschaft*, Frankfurt am Main 1967, s. 43–69.

obě výše zmíněné polohy zájmu principiálně odlišné, nemusí jít v horizontu kulturní paměti vždy proti sobě. V západní tradici hrála bipolarita perspektiv a interference obou poloh zájmu zvláštní úlohu: *vedle* „teologického“ nebo „humanistického“ zájmu pečovat o kanonizované dědictví existoval „historický zájem“ o židovskou, respektive řeckou kulturu jako v zásadě cizí fenomén, který je třeba zkoumat pro něj sám. Práce na kanonizaci tradice coby „dědictví“ určeného k osvojení je součástí *dějin působení* tradice, historická práce s tradicí jako jedním z mnoha „náležitostí“ je součástí *dějin její recepce*. Řecký nebo židovský svět nabývá podoby kánonu v úzkém proudu identifikačního návratu, který se orientuje na nadčasovou normu vlastního jednání a který klade požadavky na způsob života či přímo jeho změnu. Naproti tomu se v rozptýleném vědeckém zkoumání jakýkoli kánon rozpouští.

#### 4. CENZURA A KÁNON

Zavedli jsme zde kánon a cenzuru jako navzájem korelativní pojmy a přitom jsme hovořili hojně o kánonu, méně už však o cenzuře. Ke smyslu podobného spojení se chceme nyní ještě jednou vrátit. Pro cenzuru platí v neméně míře než pro kánon, že vzešla z ducha písma. V případě orální kultury není zapotřebí žádných prostředků cenzury, neboť jiný či chybný názor má sotva naději na přežití. Jistě existují závazné obsahy tradice, jejichž korektnost je sledována (například genealogické vědomí). Výrazná odbočka od toho, co je pocíťováno jako závazné, ovšem představuje vždy deficit, nikdy nedisponuje vlastním potenciálem, ze kterého by mohlo vzejít něco nového. Předběžná cenzura, která přesouvá tlak celku na přizpůsobování do nitra jednotlivců, činí následné zásahy cenzury nadbytečnými.<sup>43)</sup> Podle pojetí novějších teorií moci a cenzury se zde jedná o nejúplnější formu cenzury: „Cenzura je vždy tím dokonalejší a neviditelnější, říká-li každý činitel čistě jen to, co je ke sdělení

43) Srov. Iso Camartin: „Der gemeinsame Besondere. Anmerkungen aus dem Blickwinkel einer Randliteratur“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 149–157.

objektivně povoleno.“<sup>44)</sup> Cenzuře, jež se objevuje ve stínu kánonu, ovšem tato tichá dokonalost schází; je vnímatelným a viditelným rušivým faktorem, jež nelze eliminovat. Souvisí to s tím, že existuje nezrušitelný odstup mezi kánonem a habitem. Kánon nikdy nepostoupí do kategorie zvyku, jež se stal druhou přirozeností; tím by totiž ztratil svou rigidní odolnost vůči času a vydal by se stejně jako ostatní formy tradice všanc zákonu plíživé změny. V protikladu k předběžné cenzuře předpokládá explicitní cenzura, jež je součástí kánonu, určitý neredukovatelný stupeň obeznamenosti a intencionality. Kánon se nemůže a nesmí stát zcela samozřejmým. Vždy zůstává otevřená ještě jiná alternativa, dveře, jež musejí být zavřeny pouze úmyslně. Tato diskrepance mezi vládnoucím smyslem a možností odporu, kterou nelze nivelizovat, vzniká teprve na úrovni písma; potenciál vědění je zakotven v samé struktuře kánonu.

Jak tedy vlastně cenzura funguje? Princip, o nějž zde jde, je možné osvětlit právě příkladem z literatury:

„Nová biologická teorie“ zněl název pojednání, které Mustafa Mond právě dočetl. Chvilku ještě seděl s čelem přemýšlivě svrašťelým, potom vzal pero a napsal na titulní stránku: „Způsob, jakým autor matematicky pojednává o pojmu účelnosti, je nový a nanejvýš důmyslný, avšak kacírský, a pokud se týká nynějšího společenského řádu, nebezpečný a potenciálně podvrtný. *Neuverejňovat*.“ To slovo podtrhl. „Autora postavit pod dohled. Bude třeba uvažovat o jeho přeložení na stanici pro mořskou biologii na ostrově sv. Heleny.“ Škoda, pomyslně si, když to podepisoval. Je to mistrovské dílo. Ale jakmile jednou připustíte výklady o pojmech účelnosti, mohou být následky nedozírné. Je to ten druh myšlenek, které mohou snadno otrástit predestinací neustálených intelektů u vyšších kast — připravit je o jejich víru ve štěstí jako Nejvyšší dobro a místo toho je naučit věřit, že cíl leží někde na druhé straně, někde mimo nynější lidskou sféru; že účelem života není udržení blahobytu, nýbrž jistá intenzifikace a zjemnění vědomí, rozšíření poznání. „Což může být,“ uvažoval inspektor, „docela pravda. Avšak za nynějších okolností je to nepřijatelné.“ Vzal znovu pero a pod

44) Pierre Bourdieu: „Censure et mise en forme“, in též: *Ce que parler veut dire*, Paris 1982, s. 167–205, česky v tomto svazku, s. 51–82; srov. k tomu I. Camartin: „Das gemeinsame Besondere“, cit. dílo, s. 156; Niklas Luhmann: *Macht*, Stuttgart 1975.

slovem „Neuřešňovat“ udělal druhou čáru, ještě tlustší a černější než prvou. Potom si povzdechl. „Jak by to bylo krásné,“ snil, „kdyby člověk nemusil myslet na štěstí!“<sup>45)</sup>

Příběh o cenzuře, jak jej přebíráme z románu *Brave New World* (Konec civilizace) Aldouse Huxleyho, obsahuje, jako ostatně každý příklad, jenž nevznikl jako paradigma, mnoho zvláštností a zkreslení, jimiž se zde nemůžeme zabývat. Přesto však může posloužit jako ilustrace některých „klasických“ principů cenzury. V Huxleyho příkladu se předmětem cenzury stává kniha, v jejímž názvu stojí slova „Nová teorie“. Taková kniha cílí na čtenářovu ochotu porozumět novým věcem a na kulturu otevřenou inovaci. Avšak právě tento společný zájem je zablokovan skrže kanonizování kulturního smyslu. K osvojení a obnovení ovšem nezbyvá nic, pokud panuje představa dosaženého cíle. Kdo našel pravdu, ten ji už nemusí, ba dokonce *nesmí* dále hledat. Pravda vydestilovala u Huxleyho ve formulaci „šťěstí jako Nejvyšší dobro“, přičemž ovšem nejde tolik o *obsah* takového tvrzení jako o *nárok na spásu*, jež lze spojit i s jinými hodnotami a obsahy. Pokud je možné hovořit o rozdílných druzích pravdy, pak ke kánonu náleží pravda absolutní.<sup>46)</sup> Vycházejíc z tohoto kognitivního hlediska kánonu, musí cenzura označit vše ostatní za *herezi*. Tomu, kdo si je pevně jistý vlastnictvím pravdy, se již její hledání jeví jako nesnesitelná provokace.

Existuje však ještě jedno hledisko kánonu, z něhož je cenzura schopna vyloučit změny a alternativy. V tomto případě je vedle kognitivního hlediska možno hovořit ještě o hledisku sociálním. Huxley se k němu (v citovaném textu) vztahuje svou formulací „nynější sociální řád“. Tuto souvislost mezi kognitivní a sociální pravdou, která je pro kánon příznačná, můžeme osvětlit, pokud ji budeme konfrontovat s abstraktní pravdou logického axiomu. Ta pak vykazuje zcela odlišnou závaznost. V případě kanonizované pravdy se jedná vždy o pravdu platnou pro určitou skupinu. Tento zvláštní

45) Aldous Huxley: *Konec civilizace*, přel. Josef Kostohryz, Stanislav Berounský, Praha 1998, s. 133–134.

46) „Druhy pravdy“ (*Wahrheitsstile*) rozebírá Eric Voegelin: *Order and History*, sv. 1–4, Louisiana 1956–1974, zvláště v kontextu „kosmologické pravdy“ starověkých rozvinutých kultur.

druh protikladu mezi absolutním nárokem na spásu a realitě k užší skupině náleží k podstatě kánonu. Užitím kánonu jako nástroje si lze vynutit určitý společenský řád stejně jako semknutí určité skupiny. Celistvost a uzavřenost textu či systému hodnot odpovídá celistvosti a uzavřenosti skupiny či společenského řádu. Vybočení z této jednoty či řádu je hodnoceno jako *subverze*. Individuum řídicí se vlastní inspirací a schopné vlastní interpretace se z této perspektivy jeví stejně nebezpečné jako posílení lokálních a autochtonních tradic, které oslabují centralizovanou autoritu. Funkcí kánonu je vždy též sociální integrace a cokoli, co stojí v cestě k takovému cíli, je stíháno jako nebezpečné.

Nám zde půjde především o strukturní propojení institucí kánonu a cenzury. Pochopitelně ne všechna rozhodnutí cenzury se opírají o hodnoty určitého kánonu. Existuje i jiná cenzura, taková, jež působí čistě kazuisticky vůči iracionálním aktům svévolné moci čirá „nezbytná obrana moci“. Či taková, která výrazně systematictější, ale rovněž bez zpětné vazby na kánon garantuje moci její nezachytitelnost a stabilitu tím, že vymazává jakoukoli minulost a redukuje kulturní paměť na aktuální přítomnost. Tento patrně nejambicióznější podnik cenzury byl praktikován v despotických (například v Číně za vlády Čchin Š'-chuang-tiho či v Římě za Tiberia)<sup>47)</sup> a totalitárních formách vlády (exemplárně je znázorňuje román *1984* George Orwella).<sup>48)</sup> To vše ovšem neznamená, že by pak cenzura opírající se o kánon byla legitimnější či lidštější. Skrže *zahrnutí* závazného a *vyločení* všeho ostatního vzniká rozpoznatelný a poměrně jednoznačný dispoziční prostor. Kánon podněcuje cenzuru a zároveň ji ovládá, a tak je ve stínu kánonu každý cenzurní akt zároveň aktem sebeomezování. To je patrné i ze zmíněného Huxleyho citátu. Končí odvážnou podmínkovou větou, povzdechem cenzora, jenž si je očividně vědom tíže kánonu a jeho tenkých hranic: „Kdyby člověk nemusil myslet na štěstí!“

47) Srov. Hildegard Cancik-Lindemaier, Hubert Cancik: „Zensur und Gedächtnis. Zu Tacitus, Annales IV, 32–38“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 169–189.

48) Srov. Leo Löwenthal: „Calibans Erbe. Bücherverbrennungen und kulturelle Verdrängungsmechanismen“, *tamtéž*, s. 227–236.

## 5. KÁNON PŮSOBÍCÍ SHORA A ZDOLA

Abychom zde naši fiktivní ukázkou cenzury příliš nevyčerpali, vraťme se na závěr ještě jednou k historickým podmínkám našeho tématu. Toho, kdo se bude zamýšlet nad případem Číny či Egypta, patrně napadne, že stabilita politické organizace představuje rozhodující faktor pro stabilizaci tradice. To ovšem neplatí pro jiné případy, ze všeho nejméně pak pro židovství. Otázku, které síly způsobují onu zmiňovanou tisíciletou neměnnost, musíme ponechat zcela otevřenou. Je třeba vyjít z premisy, že neexistuje jediná ideálně typická *forma*, nýbrž jen značně rozdílné *případy* kánonu a cenzury v dějinách. Spektrum jejich rozličných projevů se zdá být vymezeno dvěma póly, které zde můžeme nastínit pouze v náznaku.

První pól je možné zjednodušeně nazvat „kánonem shora“. Tento kánon je výrazem a prostředkem silně centralizovaného způsobu moci. Zdá se, že by bylo možné klást vznik rozvinutých kultur do souvislosti s vytvořením tohoto typu kánonu. To potvrzují například studie Friedricha H. Tenbrucka,<sup>49)</sup> jenž zdůraznil význam společné kultury a kulturní identity pro vznik velkých mocenských a správních jednotek. Skok, nejen kvantitativní, od jednoduchých společností, jež se zakládají na přímém a bezprostředním kontaktu, po rozvinutou kulturu, jež integruje jednotlivé lokální kultury a homogenuje je, bývá vykoupen sociální diferenciací. Aby se daná moc mohla rozšířit v prostoru, musí si zavázat vládnoucí vrstvy, které její příkazy a zájmy přenášejí z centra na periferii. Tenbruck poukazuje na to, že horní vrstvy mohou tuto funkci splnit pouze tehdy, pokud se osvědčí jako „uzavřená komunikační skupina“.<sup>50)</sup> V případě Egypta se jedná o výlučnou účast na „monumentálním diskurzu“, na onom vysoce stylizovaném „pohřebním písmu“, v němž bylo panovníkovi a horním vrstvám dopřáno privilegium zobrazovat sebe samy.

49) Friedrich H. Tenbruck: *Geschichte und Gesellschaft*, Berlin 1986; též: *Jugend und Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1962; též: „Gesellschaft und Gesellschaften: Gesellschaftstypen“, in Alfred Bellebaum (ed.): *Wissen im Überblick. Die moderne Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1972, s. 54–71.

50) Srov. Alois Hahn: „Kanonisierungsstile“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 28–37, citát s. 35.

V případě Číny lze mít především na mysli zkoušky, jež otevíraly cestu k úřednické kariéře. Vzdělání zde nemělo podobu liberálního propedeutika jako v pruském státě, nýbrž představovalo vysoce formalizovaný obsah, který umožňoval exkluzivní přístup do vyšších vrstev společenské hierarchie.<sup>51)</sup> „Kánon shora“, vztahující se k moci, je založen především na unifikaci. S ním související cenzura tak slouží především k prosazení a udržení rozhodujícího standardu; její oběti se stávají všechny lokální varianty, autochtonní kultury a autonomní hnutí.<sup>52)</sup> Funkcí tohoto kánonu je klást odpor zpětnému tlaku ve směru posunu k venkovu, feudalizace, provincializace a rozpadu do „jednoduchých společností“.

Můžeme patrně říci, že „kánon shora“ zdůrazňuje především sociální aspekt, „kánon zdola“ naproti tomu aspekt kognitivní. Oproti kánonu, jenž se dle naší charakteristiky vztahuje k moci (viz výše), tak lze postavit kánon, který se navrácí ke zvláštnímu „zdroji smyslu“. Pojmeme „zdroj smyslu“ odkazujeme k fenoménu označovanému sociologym termínem *charisma*.<sup>53)</sup> Rozumí se jím pravda, která není vázaná na instituci, nýbrž na konkrétní osobu (případně též na situaci). Pro charismatickou situaci je potřeba vždy minimálně dvou účastníků: nositele charismatu, vůdce, a jeho družiny, skupiny věrných, kteří se podrobují jeho slovu jako absolutně závaznému. Takový vztah jde napříč normami svého sociopolitického okolí. Většinou má podobu enklávy žijící výhradně z vyzařování jeho charismatu a ovlivňování, tedy z aury bezprostředního a čilého kontaktu. Díky této afektivitě a intenzitě osobního vztahu je charismatická forma jednou z absolutních a zároveň nejvíce prchavých podob

51) Srov. Tilemann Grimm: „Der chinesische Kanon — seine Struktur, Funktion und Kritik“, *tamtéž*, s. 113–123.

52) To byl například osud starověků v Rusku, srov. Renate Lachmann: „Kanon und Gegenkanon in der russischen Kultur des 17. Jahrhunderts“, *tamtéž*, s. 124–137.

53) Klasickou se stala analýza „charismatického panství“ od Maxe Webera: *Wirtschaft und Gesellschaft*, 3. vyd., Tübingen 1947, s. 140–148; nejnověji, se speciálním zřetelem k ranému křesťanství, Reinhard Bendix: „Umbildungen des persönlichen Charismas. Eine Anwendung von Max Webers Charismabegriff auf das Frühchristentum“, in Wolfgang Schluchter (ed.): *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt am Main 1985, s. 404–443. Podněty k tomuto bodu jsme získali z referátu W. Schluchtera.

moci. Charisma, jiskření posvátného ohně, je v zásadě nekanonické, duch se totiž nechává unášet, kam se mu zlíbí. Zvláštním zřetězením okolností ovšem může být ono prchavé charisma přelito do pevné formy kánonu. K tomu dochází například v situaci, již je možno charakterizovat jako „uchovávání posvátného ohně“. Tam, kde je poselství zachováno i přes hranice původní situace v rámci skupiny, jejíž členové byli mezi sebou v přímé interakci, se tak většinou děje ruku v ruce se zásadní strukturální proměnou tohoto poselství. Díky svému zachycení v písmu a následně i díky své institucionální získává toto poselství nové kontury.

Zvláště názorný je příklad kanonizování novozákonních textů, z něhož lze zřetelně vyčíst jednotlivé fáze celého procesu.<sup>54)</sup> V první fázi raně křesťanského hnutí jde především o zaznamenání zkušeností životně důležitých pro určitou skupinu. Posvátné texty vznikající v této fázi nejsou výrazně postiženy omezující cenzurní regulací. Oproti tomu druhá fáze raně křesťanské církve je konfrontována v plném slova smyslu s problémy kánonu a cenzury. Aby mohla být jinak rozrůzněná náboženská obec udržena pod jednou institucionální střechou, je zapotřebí závazných textů, které jsou všemi věřícími uznávány. Cenzura se proto staví proti autonomním spirituálním hnutím (jako jsou gnostici) a proti náboženským blouznivcům (montanisté). Jejím cílem je, slovy Maxe Webera, „ukončení charismatické fáze“.

Současně s tím pracují církevní Otcové na stabilizaci tradice, přičemž se začínají věnovat péči o smysl. Po Konstantinově konverzi se křesťanství proměňuje v oficiální státní církev, což lze chápat jako třetí fázi. Tím, že vstoupilo do svazku s politickou mocí, se proměnil, chceme-li to tak nazvat, „kánon zdola“ v „kánon shora“. Obdobným způsobem se mění charakter cenzury, která od této chvíle neusiluje tolik o prosazení čistoty učení (hlavní úkol církevních Otců) jako o konformitu a závaznost vyznání (hlavní úkol koncilií, svolávaných od tohoto okamžiku císařem).

54) Srov. Adolf Martin Ritter: „Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons: Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung?“, in A. Assmann, J. Assmann (eds.): *Kanon und Zensur*, cit. dílo, s. 93–99.

## 6. KÁNON DNES?

Pokusili jsme se ukázat, že fenomén kánonu má svůj dějinný počátek. Zbývá nyní otázka, jestli nemá v dějinách též svůj konec. Lze zpochybnit fakt, že přinejmenším v západní kultuře jsou od počátku novověku pozůstatky kánonu výrazně oslabeny?<sup>55)</sup> Není řeč jistoty omezena pouze na překonané a periferní oblasti sociální skutečnosti?

Musíme si být vědomi, že existují dva zásadně odlišné způsoby nahlížení na fenomén nazývaný zkráceně jako evropský racionalismus. První se týká nezvratnosti historického procesu, přesvědčení, že se hodiny vědomí nedají přetočit nazpátek. Druhým je náhled na dialektiku osvícenství jako na nepravidelný proces s nekontrolovatelnými regresy.

Čím důsledněji si společnost zakládá na individualismu a racionalismu účelu, tím silněji se mohou zvednout proti-reakce ve formě emfatického zdůrazňování hodnot a společenství. Není divu, že takzvaná diferenciace kulturních sfér, jako jsou umění, právo, hospodářství, věda, náboženství či politika, vedla k zakrňování smyslu pro celek společnosti. Ovšem právě tato ztráta smyslu pro celek měla v podmínkách moderny za následek tendence k novým vazbám a rekanonizaci. V první třetině dvacátého století existovaly na německém území rozličné náznaky tohoto druhu: vznik nových náboženství jako monismus a antroposofie, hnutí mladých, ideologie německví, umělecké náboženství kruhu Stefana Georga, antiliberalní teologie Karla Bartha. Dějinný osud podobných směrů byl v některých případech přímo protikladný: z ideologie německví se vyvinula nacistická diktatura, z neoortodoxie Karla Bartha odbojové hnutí vyznavačské církve.<sup>56)</sup> Nacházíme se dnes znovu — anebo stále ještě — v podobné situaci? Ano i ne.

Ano, protože tváří v tvář hrozící jaderné válce ničivých rozměrů a brzkého zničení přírodního bohatství získaly hlasy etiky smýšlení a etiky odpovědnosti novou váhu. Prostředí

55) Srov. Kathleen Wright: „Kant und der Kanon der Kritik“, *tamtéž*, s. 326–335; H. U. Gumbrecht: „Phoenix aus der Asche“, *cit. dílo*.

56) Z naší perspektivy se Karlem Barthem zabývá zvláště podnětně Peter Ludwig Berger: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, München 1980, s. 80–108.

nového fundamentalismu hodnot se odráží v záplavě zásadních projevů. Odráží se zde cosi jako rekanonizace ve smyslu vyhlášení nezávislosti vůči převládajícímu trendu k sebezničení kultury a ve smyslu vazby na zákony chápané jako původní a pravé podmínky pro život. Kontrafaktický element kánonu zde osvědčuje svůj revoluční potenciál.

Ne, protože v současné době zažíváme rovněž cosi jako totální apatii vůči kánonu. Máme na mysli posthistorické vědomí, které se chce vyhýbat (jednoduše a s malým odporem) všem tradičním formám kultury, zvláště pak zákonům vyloučení a zahrnutí. Nedůvěra vůči jakékoli cílevědomé vůli a patosu věčnosti se artikuluje následujícím způsobem:

Ne. Je prasetem kdo chce nezkalenou čistotu, chce očistit svoje svědomí, očistit svoje svědomí ne; žádné buď-anebo již žádnou dialektiku žádné rozhodnutí žádné další přesvědčování, nic závazného, žádný zákon žádný cíl, žádný určitý styl, žádnou jasnou perspektivu, žádnou pevnou formu, žádný kánon, místo ideologie idoly, místo ironie magie, žádnou hierarchii žádnou vzpomínku žádné dějiny.<sup>57)</sup>

Žádnou vzpomínku. Se znečitlivěním tohoto ústředního centra má být zlikvidována kultura jako celistvý jev a skutečně sen o „předkulturní estetice“. „Snům podobné“ jsou ve skutečnosti všechny posthistoricky orientované stavy, jež lze nejspíše převést na představu velkého oscilování. Zde bychom byli dosáhli absolutně opačného pólu k principu kánonu a jeho významový dosah bychom trvale rozpustili v nicotě. Dokud se ovšem život nebude odehrávat jako nevědomé oscilování, nýbrž bude stále založen na smyslu, a tím i na kultuře, a bude mít podobu krizí, nepřestane kánon, jak se zdá, být stále ve hře. Podílí se stejně tak na vzniku krizí jako na jejich překonávání. O jeho použitelnosti či nebezpečí nelze vynášet paušální soudy. Je třeba posuzovat jej zvláště v každém jednotlivém případě podle svobody, již nabízí, a podle dilematu, jež je schopen překonávat.

57) Felix Philipp Ingold: „Ränder hereingebrochen Mitte zerschmettert. Ein Bericht“, *Literaturmagazin* 15, 1985, s. 32–46, citát s. 35.

## CENZURA A UŽITÍ FORMY

Pierre Bourdieu

*LOUCHE* [zavádějící, šilhavý] — v gramatice toto slovo vyjadřuje to, co se nejprve zdá naznačovat jeden význam, ale nakonec vymezuje význam jiný, zcela odlišný. Používá se zejména v souvislosti s větami, jejichž stavba obsahuje určitý nejednoznačný obrat, který je na újmu zřejmosti výrazu. To, co způsobuje, že je věta zavádějící, je zvláštní uspořádání slov, která ji tvoří. Mezi slovy takové věty panuje na první pohled zcela jasný vzájemný vztah, ale ve skutečnosti takový není: jako když se šilhavý [louche] člověk dívá zdánlivě určitým směrem, a přitom se dívá jinam.<sup>1)</sup>

Odborné jazyky, které skupiny odborníků produkují a reprodukují prostřednictvím systematické falzifikace běžného jazyka, jsou jako každý diskurz výsledkem kompromisu mezi zájmem něco vyjádřit (*intérêt exprésif*) a tím, jak je tento zájem cenzurován samotnou strukturou pole, v němž se diskurz rodí a pohybuje. Toto „vytváření kompromisu“ — jak říká Sigmund Freud —, jehož větší či menší „úspěšnost“ závisí na *specifických schopnostech* výrobce,<sup>2)</sup> vzniká na základě *eufemizačních strategií*, které spočívají stejnou měrou na formulaci i na zachování dohodnutých pravidel. Tyto strategie usilují o to, aby zájem něco vyjádřit, biologické pudy či zájem politický (v širokém smyslu slova) byly uspokojeny v mezích struktury možnosti hmotného nebo symbolického zisku, jež různé formy diskurzu mohou přinášet různým výrobcům v závislosti na pozici, kterou zastávají

1) Nicolas Beauzée: *Encyclopédie méthodique, grammaire et littérature*, Paris 1782–1789, sv. 2, s. 499.

2) P. Bourdieu dává přednost obecnému označení „výrobce“ před slovem „tvůrce“, které je podle jeho názoru poznamenáno „charismatickou ideologií“ (srov. Pierre Bourdieu: *Pravidla umění: Vznik a struktura literárního pole*, přel. Petr Kylaoušek, Petr Dytrt, Brno 2010, s. 283) — pozn. překl.