

Ke konceptu kulturní paměti

Jaký konstitutivní význam má kontext biblické kultury pro teoretické uchopení paměti?

PhDr. VLADIMÍR CZUMALO, CSc.

Katedra teorie kultury (kulturologie), Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy, Celetná 20, Praha 1, 110 00;
e-mail: czumalo@ortoj.cz

ABSTRAKT:

Studie exponuje problematiku paměti a upozorňuje na konstitutivní význam kontextu biblické kultury pro teoretické uchopení paměti. Na vybraném příkladu ukazuje část ustavování a fungování kulturní paměti relativně nezávisle na konceptu kulturní paměti Jana Assmanna, představeném v závěru, aby zvýraznila jeho metodologický potenciál a motivovala ke zpětné aplikaci.

ABSTRACT:

The study exposes the problems of memory and attention to the constitutive significance of the biblical context of culture for the theoretical grasp of memory. The selected example shows part of the establishment and operation of cultural memory is relatively independent of the concept of cultural memory of Jan Assmann, presented at the end to highlight the methodological potential and motivated to return the application.

Soubor drobných Aristotelových spisů, nazývaný od středověku latinsky Parva naturalia a psaný někdy mezi lety 347 a 322 př. Kr., obsahuje jako II. číslo pojednání Peri mnémés kai anamnéseós (O paměti a vzpomínání), nejstarší známý text, podávající soustavný výměr pojmu paměti. Aristotelés tu především důsledně odlišuje paměť od mínění, očekávání a smyslového vnímání: „Paměť tedy není ani smyslové vnímání, ani mínění, nýbrž stav nebo vlastnost, která se týká něčeho z nich, ale jen tehdy, kdykoli k tomu přistoupí ještě čas. O tom však, co je nyní, v nynějším okamžiku, není paměti (...), ale přítomné je předmětem smyslového vnímání, budoucí předmětem očekávání, kdežto předmětem paměti je to, co se stalo. Proto každá paměť je spojena s časem. A tak pouze ti živočichové mají paměť, kteří vnímají čas a pamatují si tou mohutností, kterou jej vnímají“ (Aristotelés 1984:360).

Stejně tak logicky odděluje myšlenku a obraz, aby nakonec paměť a pamatování definoval: „... je to podržování představy

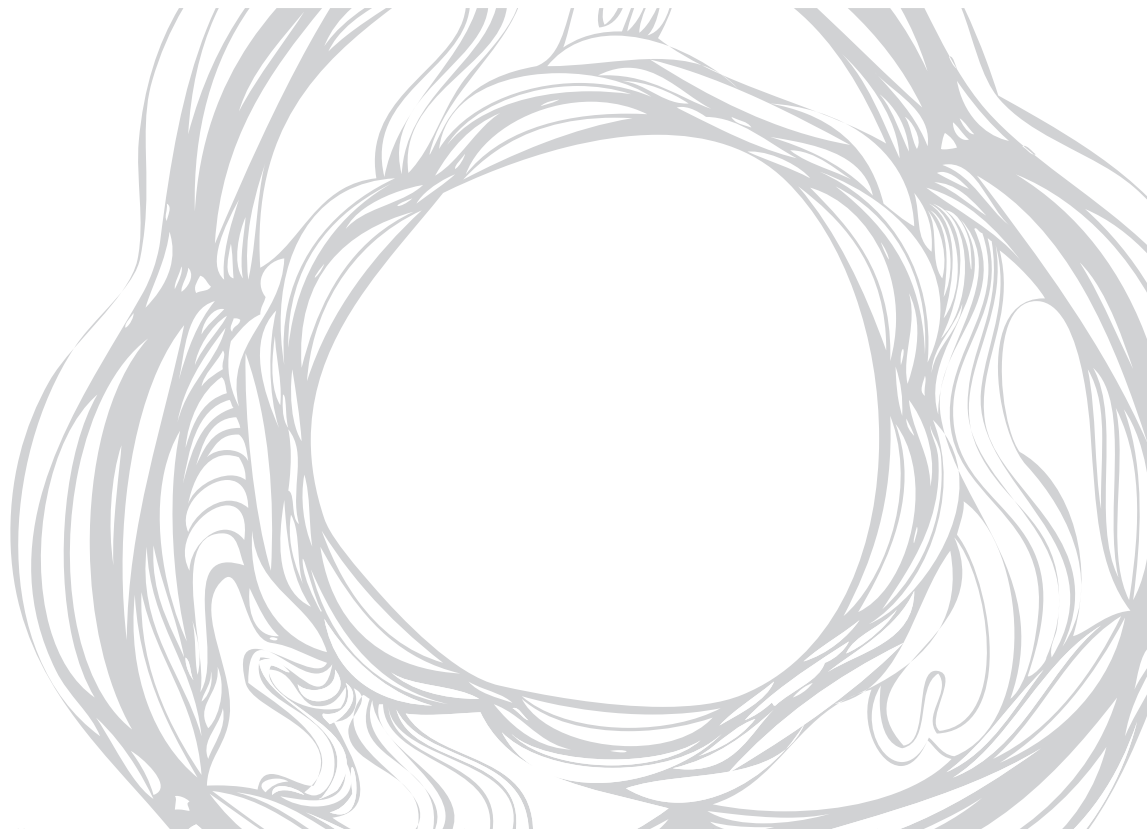
jako obrazu toho, čeho se představa týká“ (Aristotelés 1984:363). Ještě důkladněji Aristotelés zkoumá proces vzpomínání. Paměť a vzpomínku rozlišuje prostřednictvím času a „také tím, že na paměti se podílejí i mnozí jiní živočichové, na vzpomínce však vlastně žádný ze známých živočichů mimo člověka“ (Aristotelés 1984:369). Rozpoznání toho, „že vzpomínka je hledání představy tkvící v čemsi tělesném“ (ibidem), pak Aristotelés dovádí až k fyziologickému vysvětlení špatné paměti u příliš mladých a příliš starých lidí a opouští tak téma, které začínáme sledovat.

Také druhá zakladatelská osobnost evropského myšlení věnovala paměti část svého díla. Ve strhujícím sebezpytování, popsaném v Confessiones, dochází sv. Augustin i „do končin a do velkých síní své paměti; kde jsou poklady téměř nesčetných představ získaných smysly o těchto věcech“ (Sv. Augustin 1926:311). „Tam jest vše schováno jednotlivě i v celku“ (Sv. Augustin 1926:312), ale nevstupují tam „věci samy, nýbrž jejich smyslné obrazy se podávají paměti, jež jich vzpomíná“ (ibidem). Enumerace bran těla, tedy smyslů, jimiž obrazy do paměti vstupují, demonstruje mnohost paměti, aniž by ji ale vyčerpala. Je tu i to, co vyjevuje vlastní význam slovesa cogitare, tedy „shromažďovat to, co nikoliv jinde, nýbrž v duši se děje“ (Sv. Augustin 1926:319).

Sv. Augustinovi neunikl ani emocionální rozměr paměti: Má paměť chová v sobě rovněž hnutí myslí, ovšem ne tak, jak se chová duše v té chvíli, když je cítí, nýbrž mnohem rozmanitěji, jak to již s sebou nese síla paměti. Neboť beze vši radosti mohu si vzpomenouti na to, že jsem byl vesel, i bez všeho zármutku vzpomínám na dřívější zármutek. Podobně beze všeho strachu si vzpomínám na dřívější strach a beze vši žádostivosti na minulou žádostivost. Naopak, někdy s radostí vzpomínám na přestálý zármutek a se zármutkem na uplynulou radost (Sv. Augustin 1926:321). Vzrušující téma se skrývá i ve zdánlivém paradoxu: „mluvě o zapomenutí vím, o čem mluvím“ (Sv. Augustin 1926:324).

KLÍČOVÁ SLOVA:
kulturní paměť, paměť, vzpomínka, biblická kultura, anamnésis, Pascha

KEYWORDS:
cultural memory, memory, biblical culture, anamnésis, Pascha



„Hle v prostranstvích, skrýších a nesčetných jeskyních mé paměti, jež jsou přeplněny nesčetnými druhy věcí, ať jsou tam skrze představy jako tělesa, nebo skrze sebe samy jako vědy, nebo skrze jakékoliv pojmy a poznatky, jako hnutí mysli, která paměť přece chová, i když jich duch nevnímá, poněvadž vše jest v duchu, co jest v paměti - v těchto prostranstvích paměti se procházím a probíhám sem a tam, nikam dokonce jak daleko mohu a - nikde není konce. Tak velká jest síla paměti, jak velká životní síla v živoucím smrtelném člověku!“ (Sv. Augustin 1926:327).

Jak v nekonečných prostorách paměti najít Boha? Hledáme-li Boha, hledáme život věčný. Zde přechází individuální paměť v paměť kolektivní. Všichni v paměti uchováváme individuální zkušenost s radostí, touha po věčné blaženosti je už sdílená, společná. „A sama věčná blaženost jest: Radovati se v Tobě z Tebe, pro Tebe. To jest věčná blaženost a nic jiného“ (Sv. Augustin 1926:335). Tato blaženost je radostí z pravdy, jíž je Bůh. Bůh je v paměti. „Zcela určitě v ní přebýváš, neboť se na Tebe pamatují od té doby, co jsem Tě poznal, a nalézám Tě v ní, kdykoliv si na Tebe vzpomínám“ (Sv. Augustin 1926:340).

PAMĚŤ V KONTEXTU BIBLICKÉ KULTURY (STARÁ SMLOUVA)

Východiskem je vzpomínka a připomínka událostí, které spojily Boha a jeho lid, kdy došlo k uzavření smlouvy. Tuto smlouvu připomínka upevňuje, právě smlouva spojuje minulost s přítomností a budoucností. Připomíná se především samotné stvoření: „Co je na něm od stvoření světa neviditelné, jeho věčná moc i jeho božství, dává se rozumu zahlédnout prostřednictvím jeho děl...“ (Řím 1 20). Připomínání je oboustranné: „A Bůh řekl: ‚Hle, znamení smlouvy, kterou stanovím mezi sebou a vámi i všemi živými bytostmi, které jsou s vámi, pro příští pokolení: vkládám svůj luk do mračen, ten se stane znamením smlouvy mezi mnou a zemí. Když nakupím mračna nad zemí a v mračnách se ukáže duha, rozpo-

menu se na smlouvu mezi sebou a vámi a všemi živými bytostmi, zkrátka veškerým tělem, a vody se už nikdy nepromění v potopu, jež by zničila veškeré tělo. Když bude v mračnách duha, uvidím ji a rozpomenu se na věčnou smlouvu, jež je mezi Bohem a všemi živými bytostmi, zkrátka veškerým tělem, které je na zemi.“ (Gn 9 12-16).

Člověk stvořený k obrazu Božímu je sám připomínkou stvoření a Stvořitele a má schopnost se na svého Stvořitele upamatovat. Zatímco Bůh na dané Slovo nezapomíná nikdy, lidská paměť tak spolehlivá zdaleka není a příkaz nezapomeň se ve starozákonních textech objevuje na mnoha místech: „Chraň se zapomenout na Jahva, svého Boha, nedbat jeho přikázání, jeho zvyků a jeho zákonů, které ti dnes předepisuji. Až budeš jíst a nasytíš se, až postavíš krásné domy a budeš v nich bydlet, až uvidíš, jak se ti množí skot i brav, jakou hojnost máš stříbra a zlata, jak se rozrůstá veške-

ho Boha, budeš-li chodit za jinými bohy, budeš-li jim sloužit a klanět se před nimi, dnes to proti vám dosvědčuji, zahynete“ (Dt 8 11-19). Boží láska zahrnuje i schopnost zapomínat, zapomínat právě častý lidský hřích zapomínání Boha („odpustím jejich zločin a už si nevzpomenu na jejich hřích“, Jer 31 34).

Vzpomínáme na činy a děje v minulosti a vzpomínáme na ně proto, že mají vliv na přítomnost a týkají se i budoucnosti. „Vzpomínám na Jahvovy hrdinské činy, ano, vzpomínám na dávné doby, na tvé divy, šeptám si o celém tvém díle a o tvých hrdinských činech rozjímám“ (Žl 77 12-13). Rozhodujícím spasitelným činem Boha bylo ve starozákonní vrstvě velikonoční vyvedení jeho národa z egyptského otroctví. Proto je každoročně slavena pascha, anamnéze Božího ustanovení národa smlouvy exodem.

Současná teologie definuje anamnézi jako „oslavné zpřítomnění určité dějinné spasi-

Jak v nekonečných prostorách paměti najít Boha?
Hledáme-li Boha, hledáme život věčný.
Zde přechází individuální paměť v paměť kolektivní.

ré tvé jmění, ať se tím vším nepovyšuje tvé srdce! Nezapomínej přitom na Jahva, svého Boha, který tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví: na něho, který tě převedl přes onu velkou a hroznou poušť, zemí ohnivých hadů, štírů a žízně; na něho, který na bezvodém místě pro tebe vyvedl z nejtvrďší skály vodu; na něho, který ti v poušti dával jíst manou, kterou neznali tví otcové, aby tě pokořil a vyzkoušel tě, tak abys měl šťastnou budoucnost. Chraň se, aby sis v srdci neřekl: ‚Díky své síle, zdatnosti své ruky jsem jednal s takovou mocí. Vzpomeň si na Jahva, svého Boha: tu sílu, abys jednal s takovou mocí, ti dal on, dodržuje tak stejně jako dnes smlouvu, kterou přísahal tvým otcům. Zapomeneš-li ovšem na Jahva, své-

telné události, aby tak ovládla situaci slavícího člověka. Předpokladem k tomu je (na rozdíl od různého kultického slavení v jiných náboženstvích), že se jedná o dějinně jedinečnou událost, která si tuto ojedinělost zachovává a je současně přítomností (tj. jako událost trvale platná), a že člověk přítomnost této události ve své době je s to aktualizovat (nad rámec subjektivních vzpomínek). To předpokládá specifické uspořádání události: musí se konat jako osobní a její oslavné zpřítomnění se musí očekávat v anamnézi, musí se týkat oslavujících a mít význam pro spásu, tj. být i předtuchou budoucí spásy. Takováto anamnéze je možná pouze pro člověka, protože jeho příhody si zachovávají platnost a skrze trvalé začlenění původců ▶

- těchto skutků do kosmu a do jednoty dějin zůstávají začleněné do dějin i skutky člověka“ (Rahner 2009:33-34).

PŘÍPADOVÁ STUDIE: SVÁTEK PESACH

Židovský svátek Pesach se slaví 15. - 21. nisanu (v Izraeli, v diaspoře 15. - 22.), tedy v prvním měsíci židovského roku. („Ten to měsíc bude pro vás v čele ostatních měsíců, bude pro vás prvním měsícem v roce“ Ex 12 2). Vyznačuje to bod počátku, bod, kdy vyvolený národ vstoupil do dějin. Také samotné jméno svátku odkazuje k obratu, zlomu, počátku: hebrejské pasoch znamená přeskočit, překročit. Nemusí odkazovat jen obecněji k vyjití z Egypta, překročení z otroctví do svobody, ale také k jedné z událostí, jež je jeho součástí: Když Bůh systematicky hubil prvorozené Egyptany, přeskočil izraelské domy, označené krví pesachového beránka. K události odkazují i všechna ostatní označení svátku. Nic na tom nemění fakt, že současná hebraistika uvedenou etymologii odmítá, sekundární významy jsou už pevně kotvené. Chag ha-aviv, svátek jara, nepřipomíná jen, kdy došlo k historické události: „Odcházíte dnes v měsíci abibu“ (Ex 13 4). V označení zaznívají všechny symbolické významy jara jako času obnovy života, včetně rozměru duchovní obnovy.

Toto konstatování ale samozřejmě nechce snížit první z významů. Právě vazba svátku Pesach na jaro je důvodem pro korekce luach ha-šana, židovského lunisolárního kalendáře: Rok se skládá z 12 lunárních měsíců, střídavě o 20 a 29 dnech. Takový rok má ale 354 dní a je třeba jej synchronizovat se solárním kalendářem, v němž rok má 364,25 dne. Sedmkrát během 19 solárních roků se proto přidává adar šeni či adar bet, dodatečný měsíc, dlouhý 29 dnů.

Nejfrekventovanějším označením svátku Pesach je Chag ha-macot, svátek nekvašených chlebů. Uvádí nás, spolu s korban Pesach, obětí pesachového beránka, k vlastnímu jádru anamnesis: Mojžíš a Áron dostali následující Boží pokyny pro Izraelovu obec: „Ať každý desátého dne tohoto měsíce vezme jednoho beránka na rodinu, jednoho beránka na domácnost. Je-li domácnost tak málo početná, že nestačí na jednoho beránka, přibere podle počtu osob nejbližšího souseda domácnosti. Toho beránka vyberete podle toho, co každý stačí sníst. Ten beránek bude bezvadný, rok starý samec. Vyberete si ho z jehňat nebo kůzlat. Ponecháte ho až do čtrnáctého dne onoho měsíce a pak ho za soumraku celá Izraelova obec podřízne. Vezmou z něho trochu krve a pomazou jí obě veřeje a příčný trám domu, v němž se bude jíst. Té noci se bude jíst maso upečené na ohni; bude se jíst s nekvašenými chleby a hořkými bylinami. Nejezte z něho nic syrového ani vařeného ve vodě, jen upečené na ohni, s hlavou, nožkami i vnitřnostmi. Do rána z něho nic neponecháte, co by zbylo do rána, spálíte v ohni. Budete jej jíst takto: s přepásanými

bedry, opánky na nohou a holí v ruce. Sníte jej co nejrychleji, je to Jahvova pascha. Té noci projdu Egyptem a pobiji všechny prvorozence v egyptské zemi, jak lidi, tak zvířata, a já Jahve vykonám soud nad všemi egyptskými bohy. Krev bude vaším znamením na domech, v nichž přebýváte. Kde uvidím krev, projdu kolem a vy uniknete ničivé pohromě, až budu bít egyptskou zemi. Ten den si budete připomínat a budete jej slavit jako Jahvův svátek, budete jej slavit ve svých pokoleních, je to trvalé nařízení. Po sedm dní budete jíst nekvašené chleby. Hned první den odstraníte ze svých domů kvas, neboť kdokoli v době od prvního do sedmého dne pojí kvašeného chleba, bude vyloučen z Izraele. Prvního dne budete mít posvátné shromáždění a sedmého dne posvátné shromáždění. Tehdy nebudete konat žádné dílo, připravíte jen to, co každý sní. Svátek nekvašených chlebů budete zachovávat, neboť onoho dne jsem vyvedl vaše oddíly z egyptské země. Budete zachovávat ten den ve svých pokoleních, je to trvalé nařízení. V prvním měsíci budete večer čtrnáctého dne až do večera jedenadvacátého dne jíst nekvašené chleby. Po sedm dní se ve vašich domech neoctne kvas, neboť kdokoli pojí kvašeného chleba, bude vyloučen z Izraelovy obce, ať je to cizinec nebo domorodec. Nebudete jíst kvašený chléb, všude, kde budete pobývat, budete jíst nekvašené chleby“ (Ex 12 3-20).

Tyto příkazy se opakují o Šabat ha-gadol, velkém šabatu, který předchází Pesach. Několik týdnů před svátkem se začíná s pečením macot, macesů. Každá židovská domácnost se musí na svátek pečlivě připravit, aby byla kašer le-pesach. Zvláště přísný zákaz platí pro přítomnost chamecu v domě. Chamec je souhrnné označení pro veškeré potraviny, k jejichž přípravě se používá kvašení, tedy například kynuté těsto, pečivo z něj či pivo, a také veškeré potraviny, které vařením ve vodě nabývají na objemu, jako jsou luštěniny či těstoviny. Chamec se musí sníst nebo odstranit do snídaně v předvečer Pesachu, přesnou hodinu vždy určuje rabinát. Zásoby je možno převést právní smlouvou mechirat chamec na nežida a po dobu svátku Pesach uchovat v uzamčené místnosti, menší zbytky se spálí. Také běžně užívané nádoby se uloží do uzavřené místnosti. Hledání chamecu začíná se 14. nisanem, tedy se setměním, s pomocí svíčky a peříčka na smetání drobků. Když je domácnost prohledána, pronáší se formule, které mají zničit nalezené částičky chamecu. Text se odřikává znovu při pálení nalezeného chamecu následující den.

Všichni prvorozenci, kteří již dosáhli věku bar micva, tedy třinácti let, se den před Pesachem postí. Připomínají si tak vynětí prvorozených Židů z posledního Božího úderu proti Egyptu. Odpoledne platí zákaz práce, který připomíná pesachovou oběť v Chrámu. Netýká se samozřejmě příprav na svátek. Na seder, domácí bohoslužbu

první noci svátku Pesach, se stůl prostírá sederovým ubrusem, který slouží výhradně pro tuto příležitost. Podobně je tomu s nádobím. Tato zvyklost je další pojistkou, aby se na sederový stůl nedostal chamec.

Na stole stojí uprostřed sederová mísa. Všechna jídla, která obsahuje, připomínají exodus: Zro'a je zvláště pečená kost s malým zbytkem masa, která zastupuje pesachového beránka a chrámovou oběť. Připomíná zároveň, že od posledního zničení Chrámu v roce 70 po Kr. se pesachový beránek nezabíjí, neboť oběť je možné konat jen v Chrámu. Bejca, vařené a opečené vejce vyjadřuje smutek nad zemřelými v egyptském zajetí a nad zničením Chrámu, zároveň odkazuje k pesachové oběti. Maror, hořká bylina, dnes většinou hlávkový salát nebo křen, odpovídá již citovanému příkazu, tradice ale zároveň chápe tento pokrm jako připomínku údělu Židů v egyptském otroctví. Na ten upomíná také karpas, dnes obvykle porce nejobyčejnější zeleniny nebo brambor jako nápodoba chudého otrockého jídla. Maror i karpas se vztahují k následujícím veršům Exodu: „Egyptčané Izraelity nutili pracovat a ztrpčovali jim život tvrdými pracemi: přípravou jilu, tvarováním cihel, rozličnými polními robotami a všemi možnými pracemi, k nimž je nutili“ (Ex 1 13-14). Proto také charoset, jablečná pěna se sekanými ořechy, skořicí a vínem, symbolizuje maltu a hlínu, ze které Izraelci vyráběli cihly na faraonské stavby. Miska se slanou vodou pak připomíná slzy prolité Izraelci v čase otroctví.

Uprostřed leží na sobě tři macot, zastupující tři složky lidu Izraele, koheny, kněze, levii, levity, a Jisra'el, Izraelity. Maca sama je připomínkou exodu: „po sedm dní (...) budeš jíst nekvašený chléb - chléb strasti - neboť egyptskou zemi jsi opustil ve velkém spěchu; tak budeš po všechny dny svého života vzpomínat na den, kdy jsi vyšel z egyptské země“ (Dt 16 3). Způsob výroby macot přesně předepisuje halacha. Těsto lze připravit výhradně z mouky z chemešet ha-minim, tedy pšenice, ječmene, žita, ovsa nebo špaldy, ale jiná než pšeničná mouka se dnes prakticky neužívá. Přísně se dohlíží na to, aby v mouce nebo v těstu nezačal kvasný proces, tedy aby mouka nenavlhla a těsto se peklo do osmnácti minut od dokončení. Macot se vyrábějí pouze z mouky a vody, bez soli a jakýchkoliv dalších přísad. Pro seder je nejvhodnější maca šmura z obilí kontrolovaného od sklizně a připravený li-šma, se záměrem splnit micvu. Zakázán je naopak maca ašira, sladký maces s dalšími ingrediencemi, protože to není lechem oni, chléb nouze. Ani macot předepsané v Levitiku jako nekřavá oběť, „nekvašené koláče uhnětené s olejem nebo (...) nekvašené placky potřené olejem“ (Lv 2 4), nejsou pro seder vhodné.

Na sederový stůl se klade jen nádobí, určené výhradně pro tento účel nebo nádoby speciálně košerované. Základním kusem je sederová mísa, která se postupně vyvinu-

la z talíře a šesti samostatných misek v mísu či talíři s prohlubní ve středu, obklopenou šesti prohlubněmi po obvodu. Jinou formu představuje stojan na macot, umožňující jejich oddělené umístění nad sebou, s šesti mističkami na obřadní pokrmy na horní ploše. I forma a výzdoba pesachového nádobí, ubrusu a dalších textilií vysvětluje význam jednotlivých prvků prostředky v širokém spektru od biblických citátů po přímou výtvarnou naraci. Jejím názorným příkladem může být miska na charoset ve formě zednického vozíku.

Ten, kdo bude předsedat sederu, ba'al ha-bajit, si na svou židli připraví polštářek a u Aškenazim obleče bílý kítel. Pohodlí, které zajistí polštářek, připomíná uvolnění po vyvedení z egyptského otroctví. Symbolika kítlu je částečně univerzální, znamená čistotu a podobnost s tachrichim, pohřebním rubášem, upomíná na pomíjivost života, zároveň je připomínkou služby v Chrámu. O sederu ale na sebe kítel bere především pokory, „má připomínat, že královské ovzduší tohoto večera nesmí vést k nadutosti“ (Stern 2002 : 170).

Seder znamená doslova pořadí, uspořádání a termín postihuje přísnou posloupnost jednotlivých úkonů sederu. Sederovou domácí bohoslužbu zahajuje kadeš. Ba'al ha-bajit pronáší Kiduš, požehnání, které naplňuje biblické přikázání: „Pomni sobotního dne, abys jej světil“ (Ex 20 8). Požehnání dosvědčuje Boží stvoření, dobrotivost a milost, pozorná účast a responze amen svatost dne. Kiduš se pronáší nad prvním pohárem vína. Necháme-li stranou obecnější významy vína v židovské kultuře, o sederové hostině červené víno připomíná krev pesachové oběti a zároveň první nápoj svobody. Při kadeš vypijí všichni přítomní alespoň půl poháru vína. Na celý seder připadají čtyři poháry. Připomínají čtyři výrazy pro vysvobození v knize Exodus: „...zbavím vás poroby Egyptanů, vysvobodím vás z jejich otroctví a vykoupím vás vztaženou paží a velkými tresty. Vyvolím si vás za svůj lid a budu váš Bůh“ (Ex 6 6-7). Víno pijí všichni zúčastnění, tedy i ženy a děti. S ženami souvisí další vrstva symboliky čtyř pohárů: připomínají Sáru, Rebeku, Leu a Ráchel, čtyři matky Izraele.

Symbolika čtyř se tím samozřejmě nevyčerpává. Na sederovém stole je také po celý obřad připraven kos šel Eljahu, Eliášův pohár. Tak, jako jsou poháry pro sederovou hostinu obvykle označeny nápisem Šel Pesach nebo jen Pesach, bývá i Eliášův pohár opatřen prorokovým jménem. Smysl vysvětluje předposlední verš starozákonní knihy Malachiáš: „Hle, pošlu vám proroka Eliáše, než nastane Jahvův Den, veliký a strašlivý“ (Mal 3 23). Kos šel Eljahu tak představuje jeden z bodů, kdy se vzpomínka na minulé děje obrací v očekávání budoucí spásy. Prorok Eliáš přijde, aby zvěstoval naplnění Smlouvy: „Potom vás uvede do země, kterou jsem podle své přísahy dal Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi, a já, Jah-

ve, vám ji dám jako dědictví“ (Ex 6 8). Kos šel Eljahu se plní zároveň se čtvrtým pohárem a symboliku čtyř pohárů tak doplňuje o rozměr společného života v zaslíbené zemi. Zvyk otevírat poté dveře příbytku nevyznačuje jen očekávání příchodu Eliáše a důvěru v to, že sederová noc je pod Boží ochranou. Souvisí také s otevřeností sederové slavnosti, s potřebou, aby každý našel sederový stůl. Připomínka nuzného života v egyptském otroctví se spojuje s myšlenkami na ty, kdo se aktuálně nemohou radovat u sederového stolu. V průběhu sederu se pronáší formule, která zve hladové a nuzné k slavnosti. U sederového stolu bývá jako výraz očekávání hosta ponechána židle volná. Prostředí rodiny a pozvaných hostů dodává na váze fakt, že předvečer Pesachu je jedinou výjimkou, kdy se Kiduš nepronáší v synagoze, ale při domácí bohoslužbě.



Hořké byliny, křen nebo ředkvičky se namáčejí do charosetu, připomínky otrocké práce

Po vstupním přípitku následuje rechac: Ba'al ha-bajit si při něm umyje ruce. Jako král sederové noci se při tom nechá obsloužit. Rituální čistotu pomáhá udržet také pesachový ručník, na němž nemohl ulpět chamec. Následuje karpas, zelenina. Účastníci hostiny poji trochu petržele nebo ředkve, namáčené do slané vody. Znovu se připomíná otrocká strava a slzy, prolité v egyptském zajetí. Následuje jachac, dělení či půlení, kdy ba'al ha-bajit rozlomí střední maces. Jednu polovinu, zpravidla menší, vrátí na místo, druhou dá stranou jako afikoman, zákusek. Zpravidla ho pak schovají děti a vrátí za něj jako odměnu. Znovu jde o připomínku nouze předků i chudoby současníků.

Živá účast dětí na domácí bohoslužbě je podstatným smyslem sederu. Boží příkaz zní: „Toho dne promluvíš takto ke svému

synovi: „Je to kvůli tomu, co pro mne Jahve učinil, když jsem odcházel z Egypta““ (Ex 13 8).

Osnabrücký rabín a teolog z tamní univerzity Marc Stern spojuje již druhou část sederu, rechac, s potřebou upoutat pozornost dětí (Stern 2002:172). Tu vyžaduje především pátá část, magid, vyprávění příběhu. Začíná společným podpíráním sederové mísy a vyslovením formulí v aramejštině, které znovu připomínají chléb strasti, zvou hladové a nuzné k oslavě Pesachu, jak už zmíněno výše, a evokují egyptskou naději. Nejmladší z dětí pak klade hebrejsky otázky, čím se sederová noc liší od jiných, proč se jí nekvašený chléb a hořké byliny, proč se pokrmy namáčejí ve slané vodě a v charoset a proč se všichni přítomní opírají o opěradlo židle. Na několika místech Tóry najdeme příkaz odpovědi: „A když vám vaši synové řeknou: „Co pro vás tento obřad znamená?“ vy jim řeknete: „To je oběť paschy pro Jahva, který přešel kolem domů Izraelitů v Egyptě, když bil Egypt, naše domy však šetřil““ (Ex 12 26-27). „Až se tě zítra tvůj syn otázke: „Co to znamená?“ řekneš mu: „Sílou své ruky nás Jahve vyvedl z Egypta, z domu otroctví...““ (Ex 13 14). „Až se tě zítra tvůj syn zeptá: „Co to jsou ty pokyny, ty zákony a ty zvyky, které vám předeepsal Jahve, náš Bůh?“ řekneš svému synovi: „Byli jsme faraonovými otroky v Egyptě a Jahve nás svou mocnou rukou z Egypta vyvedl...““ (Dt 6 20-21). Čtyřikrát se příkaz opakuje a pokaždé je formulován jinými slovy. Stejně tak nejsou stejná slova, jimiž ba'al ha-bajit odpovídá na vždy stejné otázky. Oporou mu je Hagada šel pesach obsahující spolu s řádem domácí bohoslužby příběh vyvedení z otroctví. Text pesachové Hagady ale není nutné doslovně předčítat, může být jen oporou pro nové vyprávění příběhu a probrání jeho jednotlivých aspektů. Vysvětlují se také jednotlivé symboly, soustředěné na sederovém stole. Při vyjmenování jednotlivých egyptských ran namáčejí přítomní prst do vína a luskají jím, připomínají tak Žalm 104, který velebí s nádherou stvořené také „víno, jež obveseluje srdce člověka“ (Ž 104 15). Magid zakončuje Halel, chvalozpěv, recitace nebo zpěv Žalmů 113 - 118, a přípitek druhou sklenicí vína.

Šestá část, rechac nebo rachca, je rituální mytí rukou všech přítomných a příslušné požehnání. Následuje moci-maca, požehnání nad nekvašeným chlebem. Pojídání macot znovu připomíná exodus, následující část, maror, pak opět těžký úděl zotročených Židů v Egyptě. Hořké byliny, maror, křen nebo ředkvičky se namáčejí do charosetu, připomínky otrocké práce. Korech upomíná na starověkého učence Hilela, který zavedl praxi rituální konzumace maroru a charosetu na kousku nejnižšího macesu, především ale plynule pokračuje v připomínání otroctví a vysvobození z něj, jež měl na mysli i Hilel. Šulchan orech, což se dá přeložit jako prostřený, připravený stůl, je sederová večeře. Začíná namočením vejce ▶

- ▶ do slané vody na znamení smutku nad zničením Chrámu a končí dolitím třetího poháru vína a díkůvzdáním nad ním.

Cafun, označení dvanácté části sederu, znamená schované, skryté. Ba'al ha-bajit se snaží najít afikoman, odloženou část středního macesu. Neobejde se bez pomoci dětí a ty musí dostat nejprve dárky, aby ukrytý afikoman vydaly. To je zřejmě jediná část sederu, která nemá symbolický charakter a neodkazuje k ničemu z minulosti, jde jen o to, aby děti zůstaly vzhůru po celou sederovou slavnost. Neplatí to už po společnou konzumaci nalezeného nekvašeného chleba. Tato část sederu znovu připomíná oběť pesachového beránka na dvoře Chrámu a společné pojidání jeho masa. Malý kousek afikomanu pak ukazuje k příštím Pesachu: uschovává se na ochranu před špatnými časy a spálí se, až se bude před příštím svátkem pálit chamec.

Následuje barech, požehnání a poděkování za jídlo. I v něm je příslib Zaslíbené země: „Budeš jíst, nasytíš se a budeš dobrořečit Jahvovi, svému Bohu, v té šťastné zemi, kterou ti dal“ (Dt 8 10). Poté se vypije třetí pohár vína a naplní se čtvrtý spolu s Eliášovým pohárem, jak už zmíněno dříve. Následuje halel, zahrnující Žalmy 113-118 a Žalm 136, zvaný velký Halel. Poté se vypije čtvrtý pohár vína. Seder končí částí nirca, souhlas. Na modlitbu Nišmat navazuje závěrečné požehnání a přání Le-šana ha-ba'a bi-Jrušalajim!, Příští rok v Jeruzalémě. Připomíná, že končící seder byl jen náhražkou za seder v Chrámu, a vyjadřuje naději na jeho znovu-

roctví také, jak minulé události otevírají budoucnost. Například starozákonní kniha Ezechiel, ale také další prorocké knihy Zachariáš a Daniel i novozákonní Evangelium podle sv. Jana a Apokalypsa naléhavě ukazují, jak se vzpomínka mění v očekávání. Zkoušky přítomnosti obnovují paměť: „Vzpomeňte si na skutky, jež svého času vykonali naši otcové...“ (1 Mak 2 51). V ní je naděje: „Odvahu, děti, volejte k Bohu: Ten, jenž vám to připravil, se na vás rozpomeně“ (Bar 4 27). A tato naděje je rozpoznána jako předzvěst: „Už si nevzpomínejte na dávné události, už nemyslete na minulé věci. Hle, udělám něco nového, už to vzhází, nepoznáváte to?“ (Iz 43 18-19).

Popis Ezechielova vidění Nebeského Jeruzaléma končí jeho novým pojmenováním Jahve-šam: „A město napříště ponese jméno: ‚Jahve je zde‘“ (Ez 48 35). Vzpomínka se tu kryje s přítomností a naplněním očekávání stejně, jako v příchodu Ježíše Krista. „Veškeré Boží sliby mají totiž své ano v něm; právě proto skrze něho říkáme ‚Amen‘ Bohu k jeho slávě“ (2 Kor 1 20). V Evangelium podle svatého Jana se Kristus loučí s učedníky také těmito slovy: „Nikdo nepřichází k Otci, leč skrze mne. Poznáte-li mne, budete znát také mého Otce; od této chvíle ho znáte a viděli jste ho“ (Jan 14 6-7). Už není třeba hledat Boha v minulosti, je v přítomnosti, v Kristu. Nepopírá to ale váhu vzpomínky, rozměr předzvěsti ji naopak nově zvýznamňuje: „Očistěte se od starého kvasu, abyste byli novým těstem, protože vy jste nekva-

ta se středem v mystériu paschy“ (Berger 2008:246).

KONCEPT KULTURNÍ PAMĚTI A SOUČASNÁ KULTUROLOGIE

Paměť (memoria) se přirozeně ocitá v centru pozornosti současné kulturologie. Silný inspirační impuls Jurije Michajloviče Lotmana (1922-1993) využil zřejmě nejlépe německý egyptolog a kulturolog Jan Assmann (*1938). Oproti teoriím, vycházejícím z výkladu současné krize kultury, staví Assmann na svých výzkumech starověkých kultur, především Egypta. Jeho pojem kulturní paměti může bez znalosti konceptu, který označuje, působit jako pleonasmus, ale tento dojem byl samozřejmě mylný.

Assmannova kniha Das kulturelle Gedächtnis. Schrift und politische Identität in frühen Hochkulturen (1997) je podstatným bodem znovuobjevení již prakticky antikvovaného díla francouzského filosofa a sociologa Maurice Halbwachse (1877-1945), žáka Henri Bergsona a Émila Durkheima. Otevřela je monografie Gérarda Namera Mémoire et société (1987) a spadá do něj bezesporu také nedávné vydání českého překladu základního, posmrtně vydaného Halbwachsova díla La mémoire collective (1950, 2010). Halbwachsovův koncept mémoire collective se ae rodil už ve 20. letech minulého století, první dílo, Les cadres sociaux de la mémoire, vyšlo v roce 1925 a živě reaguje na dobové dění ve společenských vědách, například jeho akcent na sociální podmíněnost paměti stojí v opozici k teorii kolektivního nevědomí Carla Gustava Junga.

Individuální paměť se utváří v procesu socializace, ovšem organizaci individuální vzpomínky zajišťují cadres sociaux, společenské rámce. Vzpomínky vnikají díky komunikaci a interakci ve společenské skupině. Figury vzpomínání postihují podstatu kolektivní paměti. Ta je vždy prostorově a časově konkrétní, spojená s komunikačními formami společenské skupiny a rekonstruktivní, neustále reorganizovaná referenčními rámci přítomnosti. „Paměť rekonstruuje minulost, ale kromě toho také zajišťuje organizaci toho, jak zakoušíme přítomnost a budoucnost“ (Assmann 2001:42). Podle Halbwachse si sociální skupina svou minulost proměňuje v přítomnost a zbavuje ji jakékoliv proměnlivosti. Kolektivní paměť usiluje o kontinuitu a formuje minulost tak, aby se skupina přítomně poznávala. Tím, že vyrazuje změny, se chová opačně než dějiny, které naopak zajímá jen změna. Protikladnost kolektivní paměti a změny vyplývá také z další charakteristiky: Společenská skupina si vytváří vlastní dějiny a odlišuje se jimi od ostatních skupin, kdežto dějiny naopak odlišnosti nivelizují a staví homogenní celek. Kolektivních pamětí je mnoho, historie usilující o nestrannost a objektivitu je jediná.

Dějiny se tak odpoutávají od života společnosti v konkrétním prostoru a čase. To, co Halbwachs nazývá durré artifici-

Kolektivních pamětí je mnoho, historie usilující o nestrannost a objektivitu je jediná

postavení. Po příslušném požehnání je vypit čtvrtý pohár vína, jen Eliášův pohár zůstává do dalšího dne.

V diaspoře je svátkem také druhý den Pesachu a sederová domácí bohoslužba se tak pořádá i následující večer. Následují čtyři polosvátky (v Izraeli pět), chal ha-mo'ed, a sedmý den, v diaspoře i osmý, je opět svátkem. Po celé období Pesachu a přípravy se díky čtení Tóry, modlitbám, výběru dalších textů a písní připomínají události exodu po dnech od pesachové oběti a poslední egyptské rány po zázračnou záchranu Židů a zničení egyptské armády při přechodu přes moře, a svátky a polosvátky dovolují tyto události soustředěně znovuprožít. Pesach končí Havdalou nad vínem, a poté umytím a uložením pesachového nádobí a přinesením nádobí pro běžné užití. I to vyjadřuje, že čas Pesachu by jiným časem.

PAMĚŤ V KONTEXTU BIBLICKÉ KULTURY (NOVÁ SMLOUVA)

Sledovali jsme na příkladu připomínání velikonočního vysvobození z egyptského ot-

šené chleby. Vždyť náš velikonoční beránek, Kristus, byl už obětován“ (1 Kor 5 7). Nová smlouva je součástí dějin spásy stejně jako Stará smlouva a to, co jí předcházelo, a „dějiny spásy nejsou metahistorickou zkušeností víry, nýbrž skutečnými dějinami týkajícími se téhož časoprostoru jako profánní dějiny“ (Rahner 2009:85).

Ježíš na konci velikonoční večeře, jež je starozákonní paschální slavností, „vzal chléb, vzdal díky, rozlámal ho a dával jim se slovy: ‚Toto je mé tělo, které se za vás vydává; to činite na mou památku‘“ (Lk 22 19). Svatý Pavel v Prvním listu Korintánům opakuje tato slova Evangelia svatého Lukáše a jeho další verš doplňuje, aby zvýraznil Ježíšovo ustavení eucharistie a její význam: „Stejně tak po jídle vzal kalich a řekl: ‚Tento kalich je nová smlouva v mé krvi; po každé když z něho budete pít, konejte to na mou památku. Pokaždé totiž, když jíte tento chléb a pijete z tohoto kalicha, zvěstujete smrt Páně, dokud on nepřijde‘“ (1 Kor 11 25-26). „Základem a pramenem liturgie je dějinný spásný čin bohočlověka Ježíše Kris-

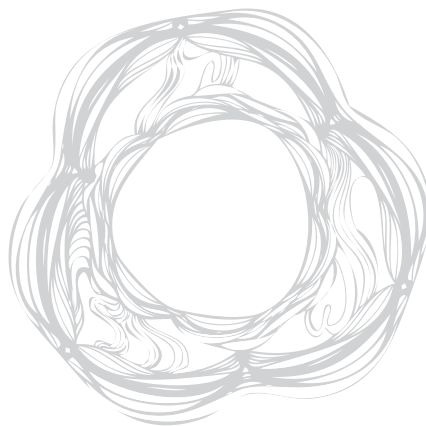
elle, umělé trvání, abstraktní čas dějin, žádná skupina neprožívá. Historikové se podle Halbwachse zmocňují až opuštěného prostoru minulosti, která už není obývána živou kolektivní pamětí. Halbwachs jde ještě dále a kolektivní paměť negativně vymezuje i vůči tradici jako organizované a objektivované, tedy deformované formě vzpomínky.

Tam až ho ale Assmann ve své reaktualizaci nenásleduje. Staví na samotném základu Halbwachsovy teorie: Minulost je „společenský konstrukt, jehož podoba se odvíjí z potřeb smyslu a referenčního rámce příslušné přítomnosti. Minulost nevzniká přirozeným růstem, je to kulturní výtvar“ (Assmann 2001:46). Assmann především rozlišuje mezi komunikativní a kulturní pamětí. První z nich uchovává vzpomínky z nedávné minulosti sdílené se současníky, neboť je to i jejich minulost. Tato paměť zaniká se svým nositelem a je nahrazena novou pamětí. V jejím rámci existují dvě modalitě vzpomínání: V modalitě fundující vzpomínky se vztahují k počátkům s oporou v rituálech, tancích, mýtech, vzorcích, oděvech, ozdobách, tetování, cestách, památnících, krajinách atd. Modus biografické vzpomínky je závislý na společenské interakci a utváří se přirozeným růstem na rozdíl od fundující.

Kulturní paměť vyžaduje institucionalizovanou mnemotechniku. „Minulost se tu „sráží“ do symbolických figur, na nichž se zachytávají vzpomínky“ (Assmann 2001:50). Předchozí text tohoto příspěvku demonstroval právě mechanismus vytváření vzpomínkových figur a jejich význam pro aktuální situaci. „Pro kulturní paměť je podstatná historie vzpomínky, nikoliv historie faktická. Lze také říci, že v kulturní paměti se faktická historie mění v historii vzpomínanou, tedy v mýtus. Mýtus je fundující historie, je to historie, která se vypráví, aby se současnost projasnila z hlediska počátku. (...) Vzpomínkou se z dějin stává mýtus. Tím nepozbývá na skutečnosti – právě naopak – získává realitu ve smyslu trvalého normativního a formativního působení“ (Assmann 2001:50).

Assmann upozorňuje na podstatný rozměr sakrality kulturní vzpomínky: Kolektivní identita, již si skupina zajišťuje vzpomínkou na své dějiny, má slavnostní a sakrální rysy a ukazuje na další diferencii mezi komunikativní a kulturní pamětí: rozdíl mezi všední a obřadní komunikací. Také participace na obou modech paměti se liší, účast skupiny na komunikativní paměti je difuzní, na kulturní paměti naopak diferencovaná: Zatímco ve vztahu ke komunikativní paměti mají všichni shodné kompetence, kulturní paměť má své speciální nositele s určitým stupněm zasvěcení.

V neskrupulózní společnosti jsou pro kulturní paměť nezbytné funkce uložení, vyvolání a sdělení, tedy poetická forma, rituální inscenace a kolektivní participace. Poetická forma zajišťuje udržitelnost, je tedy primárně mnemotechnická, inscenace má význam



„Kulturní paměť představuje orgán vzpomínání, které se vymyká všednosti“

jak pro udržení, tak pro komunikaci, pro kolektivní participaci jako nezbytnou podmínku podílu na kolektivní paměti je podstatná příležitost svátku a rituální opakování. „Kulturní paměť představuje orgán vzpomínání, které se vymyká všednosti“ (Assmann 2001:55).

Jan Assmann rozpoznal jako významnou vysokou frekvenci prostorových metafor v Halbwachsově uchopení paměťových funkcí i hodnotu jeho analýzy komemoratívni krajiny Palestiny. Ostatně vynikající Halbwachsovo dílo *La topographie légendaire des Evangiles en Terre* (1941) znovuobjevilo v posledních desetiletích bádání o městě a krajině, jejich uměleckém obrazu a jejich „čtení“ při běžném obývání i vědecké interpretaci. V této souvislosti se ostatně také poprvé dostal Halbwachsov text k českému čtenáři: Závěr jeho knihy otevíral na jaře roku 1996 desáté číslo *Cahiers du CEFRES* věnované tématu města ve francouzských společenských vědách (Halbwachs 1996). Právě výzkumu prostoro-

vých struktur jako média kolektivní paměti poskytuje Assmannova teorie metodologické impulsy dosud zdaleka nevyčerpané a navíc s cennou oporou výsledků dosavadního Assmannova bádání, jejichž část máme k dispozici i v dobrých českých překladech (Assmann 1998, 2002).

Platí to i o velkém tématu smrti, při jehož studiu nemůže ani jinak orientovaný kulturolog pominout Assmannovu studii *Der Tod als Thema der Kulturtheorie: Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten* (2000, 2003). V souvislosti s kulturní pamětí Assmann objasňuje, jak smrt a vzpomínka na zemřelého zakládá kulturu vzpomínání: Minulost vzniká uvědoměním rozdílu mezi včerejškem a dneškem. Smrt je prapůvodní zkušeností tohoto rozdílu a vzpomínka na mrtvé prapůvodní formou kulturní vzpomínky. Také zde, především v tázání, jak vzpomínka na mrtvé zajišťuje identitu společenské skupiny, spatřují možnosti, které teprve čekají na své využití.

Jan Assmann se přirozeně soustřeďuje na kulturu písma, jí patří podstatná část teorie i brilantní kazuistiky, soustředěné v díle *Das kulturelle Gedächtnis* (Assmann 1997, 2001). Věřím nicméně, že pozoruhodné výsledky může přinést také zpětné vztázení na oblast, kterou Assmann ve své typologii oblastí vnější paměti nazývá paměť věcí. Věci přecházejí do kulturní paměti „jestliže poukazují nejenom na svůj účel, ale také na smysl: symboly, ikony a reprezentace typu pamětních kamenů, náhrobků, chrámů, model atd. překračují horizont věcné paměti, neboť implicitní index času a identity se jejich zásluhou stává explicitní“ (Assmann 2001:24). Věřím, že například v konstituování konzistentní teorie památkové péče, tolik potřebné v současné hodnotové krizi, se může Assmannův koncept kulturní paměti ukázat jako velmi užitečný instrument.

Někdy bývá užitečné nebo alespoň osvěživé podívat se na vlastní vědu tak, jako se ona dívá na svůj předmět, a aplikovat na ni trochu středověkého karnevalového principu. I zde se může minulost setkat s přítomností a budoucností a minulé být příslibem budoucího i zdrojem identity. ●

LITERATURA:

- ARISTOTELÉS (1984): *Člověk a příroda*. Praha: Svoboda.
- ASSMANN, Jan (1997): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: C. H. Beck.
- ASSMANN, Jan (1998): *Egypt ve světle teorie kultury*. Praha: OIKOYMENH.
- ASSMANN, Jan (2000): *Der Tod als Thema der Kulturtheorie: Todesbilder und Totenriten im Alten Ägypten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- ASSMANN, Jan (2001): *Kultura a paměť: Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*. Praha: Prostor.
- ASSMANN, Jan (2002): *Egypt: Theologie a zbožnost rané civilizace*. Praha: OIKOYMENH.
- ASSMANN, Jan (2003): *Smrt jako fenomén kulturní teorie*. Praha: Vyšehrad.
- AUGUSTIN, Aurelius (1926): *Vyznání*. Praha: Rozmach (Ladislav Kuncíř).
- BERGER, Rupert (2008): *Liturgický slovník*. Praha: Vyšehrad.
- HALBWACHS, Maurice (1925): *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Alcan.
- HALBWACHS, Maurice (1941): *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte*. Paris: Puf.
- HALBWACHS, Maurice (1950): *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HALBWACHS, Maurice (1996): „Legendární topografie evangelí ve Svaté zemi“. In: *Cahiers du CEFRES* 10, str. 5-38.
- HALBWACHS, Maurice (2009): *Kolektivní paměť*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- NAMER, Gérard (1987): *Mémoire et société*. Paris: Méridiens-Klincksieck.
- RAHNER, Karl, VORGRIMLER, Herbert (2009): *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad.
- STERN, Marc (2002): *Svátky v životě Židů*. Praha: Vyšehrad.

Biblické texty:

- Jeruzalémská Bible: *Písmo svaté* vydané Jeruzalémskou biblickou školou (2009). Praha - Kostelní Vydří: Krystal OP - Karmitánské nakladatelství.
- Psaň termínů v hebrejštině, aramejštině a jidiš sjednocují podle:
- NEWMANN, Ja'akov, SIVAN, Gavri'el (1992): *Judaismus od A do Z: Slovník pojmu a termínů*. Praha: Sefer.