

„Zde leží tělo Kirilovo!“ Hroby a vzpomínková praxe v kolektivní paměti bulharsko- -makedonského obrození

„Here lies Kiril’s body!“

Graves and Memorial Practices in the Collective Memory
of the Bulgarian-Macedonian National Revival

PhDr. MIROSLAV KOUBA, Ph.D.

Katedra literární kultury a slavistiky, Fakulta filozofická Univerzita Pardubice, Studentská 84
532 10 Pardubice; e-mail: miroslav.kouba@upce.cz

ABSTRAKT:

Předkládaná studie si klade za cíl analyzovat vybrané osobnosti bulharsko-makedonského obrození z hlediska podob jejich historické paměti. Zvláštní pozornost je přitom věnována „svatým místům“ obrozené kulturny – zejména hrobům a památců s nimi spjaté, jejichž prostřednictvím jednotlivé osobnosti sledované doby fakticky vstupují do historické paměti. Studie v tomto smyslu vymezuje dvě základní typologické skupiny obrozenecích osobností. Na jedné straně vystupují ti představitelé bulharsko-makedonského obrození, jejichž místo posledního odpočinku je známé, ve své materiální realizaci zachované, a proto v této podobě může působit jako hmotný atribut kolektivní paměti. Na straně druhé je třeba hovořit též o skupině obrozenců původem z Makedonie, jejichž místo posledního odpočinku známo není. Tato dichotomie se spoluodvírá na podobě a dynamice národotvorných procesů, jež jsou v bulharském i makedonském kontextu navíc komplikovány rozdílnými interpretacemi obou narrativů. Jejich chronologické i tematické disproportce zůstávají i v současné době v mnoha ohledech otevřenou otázkou. Od začátky modelů vzpomínkové praxe se pozornost dále konkretnizuje na mechanismy ritualizované paměti Grigora Prlicheva a Kirila Pejčinoviče, konkrétních představitelů obrozenecího života, kteří za různých okolností dokládají kontinuitu historické paměti.

KLÍČOVÁ SLOVA:

národní obrození; Makedonie; Bulharsko;
kolektivní / historická paměť; hroby; rodné
domy; Grigor Prlichev; Kiril Pejčinovič

KEYWORDS:

National revival; Macedonia; Bulgaria;
collective / historical memory; graves; birth
houses; Grigore Parlichev; Kiril Pejčinovič

- 1 Anderson se dočkal své překladové recepce i na slovenském jihu, jehož centrálním prostředím je v této statí věnována pozornost předešlém. Viz Anderson 1998.
- 2 Podobně srov. i makedonský překlad této Gellnerovy práce (Гелнер 2001).
- 3 Na slovenském jihu se tato práce dočkala bulharského překladu (Смит 2000).

TEORETICKÁ VÝCHODISKA A PŘEDPOKLADY

Formování moderních etnických a kulturních identit je v podmírkách nestátních společenství výsledkem dlouhodobého vývojového procesu, na němž se podílí řada faktorů nejrůznější povahy – od vnějších vlivů předurčených tematickým sepětím s obdobnými postuláty okolních národních společenství po impulzy vyplynávající z vnitřní vývojové dynamiky daného národního hnutí. V souhrnu lze tyto předpoklady interpretovat v optice mnoha teoretických aspektů a vědeckých konceptů (srov. mimo jiné Anderson [1991] 2008;¹ Chlebowczyk 1975; Gellner [1983] 1993;² Hroch 1999b; Smith 1991³). Dílčí

ABSTRACT:

The study aims to analyze selected figures of Bulgarian-Macedonian National revival from the point of view of their historical memory. Particular attention is paid to the “holy places” of this culture context, especially to the graves and associated memories. Through them, individual personalities of this period actually enter the historical memory. The study defines two basic typological groups of personalities in this sense. On the one hand there are representatives of the Bulgarian-Macedonian revival, whose last resting place is known and preserved in material realization, and therefore in this form can act as a material attribute of collective memory. On the other hand, there is a group of figures from Macedonia whose place of last rest is unknown. This dichotomy plays a part in the form and dynamics of the nation-building processes, which are complicated in the Bulgarian and Macedonian contexts by different interpretations of both narratives. Their chronological and thematic disproportion remain an open question in many respects. From the models of remembering practice, attention is furthermore focused on the mechanisms of the ritualized memory of Grigore Parlichev and Kiril Pejčinovič, the concrete representatives of the National revival, who in various circumstances prove the continuity of historical memory.

pohledy naznačeného diskurzu mohou ve vzájemném propojení spoluuvářet znění narrativu národních a kulturních dějin příslušného společenství.

Utváření národních a kulturních identit je procesem do značné míry heterogenním, v mnoha ohledech asynchronním a chronologicky neuzávřeným. Podobně pestré a neuzávřené jsou také metodologické možnosti jejich interpretací, narrativní přístupy nevyjímaje, jež se dotýkají i konstitutivních procesů spjatých s přechodem od středověkého písemnictví k moderní národní literatuře.⁴ Logickým předpokladem této vývojové posloupnosti se jeví spisovný jazyk a s ním související formy lingvocentrického

působení. Kromě těchto aspektů představuje důležité hledisko moderní etnické identity také území a symbolické role spjaté především s principy kolektivně sdílené představy o mentálním vymezení jeho rozsahu. S osudy takto vnímaného území, zpravidla ztotožňovaného s vlastí, se pojí kolektivně předávané modely celonárodního osudu nejen v podobě jejich chronologické posloupnosti se vše-mi diachronními aspekty, ale také synchronně uplatňované symboly, tradice a rituály, jež spoluutvářejí vsestranné projevy vědomí příslušnosti konkrétních jednotlivců k danému etnickému (národnímu) kolektivu. Při dotváření lingvocentrických a etnocentrických kategorií, které se podílejí na kultivaci národního vědomí, se u každého národa objevují aspekty národní identity, které národní identitu a její kontinuitu transformují do znění určité narrativní formy. S ohledem na tuto transformaci lze národní a kulturní dějiny chápát jako vyprávění, které v průběhu národotvorných procesů a v rámci jejich pozdějších (re)interpretací mění svá formulační znění v závislosti na aktuálním ideologickém systému nebo politickém režimu.

Vztah mezi dějinami (sledem historických událostí) a metodologickými koncepty jejich interpretace se zvláštěm zřetelem na tyto ideologicky proměnlivé formulace představuje předmět výzkumu mnoha „škol“ a historiografických systémů. Evropská historiografie přitom zejména v posledních desetiletích zdůrazňuje nutnost interdisciplinárního přístupu, k němuž lze od pozdních 60. let minulého století pozorovat při historickém významu zcela zřejmý příklon. Mezi borové otevřené koncepce kulturních dějin přitom reflektovaly mnohé výzvy, jak to potvrzuje Roland Barthes ve svém pojednání *Smrt autora* (*La morte de l'auteur*), jež v procesu vyprávění (interpretace historického události, údobí atp.) posiluje význam čtenáře na úkor autora, na něhož nahlíží spíše jako na zprostředkovatele přibližujícího daný dějinný jev. Autor se tak stává spíše „skriptorem“ daného příběhu či události, a proto se autor rodí ve stejném okamžiku, kdy vzniká jeho líčení (text). K naplnění vytěsněného interpretačního konceptu historických událostí přizval Barthes lingvistiku a literární historii, které v duchu kýzeného interdisciplinárního dialogu umožňují daný text chápát v nejširším spektru jeho možných kódů (Barthes 1967: 12–18; srov. též český překlad: Barthes 2006: 75–77).

Příkladem těchto inovativních přístupů kulturních dějin může být také naznačené naratologické pojetí, v němž představují ústředí koncepty představující historii v různých polohách narativního líčení („historical narratology“). V neposlední řadě se klíčovou metodologií historického bádání a sdílení jeho výsledků stal tzv. lingvistický obrat, rovněž tematizující vztah k literární historii / vyprávění. V důsledku těchto změn, k nimž v posledních desetiletích došlo, se historiografie ocítá na pomezí různých disciplín, jež sjednocuje snaha aktualizovat a snad i přehodnotit jejich vztah k naraci jako jedné z literárně-historických kategorií. Dialog historiografie s jinými humanitními vědami (vedle literární vědy též antropologií, demografií atp.) připouští rovněž nejrůznější formy me-

tahistorie, kterou ve v roce 1973 definoval Hayden White ve stejnojmenné knize (White 2011; v jihočeském prostředí je Whiteova kniha zastoupena např. černohorským vydáním – srov. Bajt 2011). Důležitý přínos k témtu historiografickým konceptům, rozvíjeným v nových sociokulturních kontextech, přináší rovněž studia kolektivní / historické paměti. V úvodních rámcích rozpracoval prvotní poznatky o kolektivní paměti zejména Maurice Halbwachs (Halbwachs 1980; česky: Halbwachs 2009), na něhož dale navázali Pierre Nora (Nora 1989) a Jan Assmann (Assmann 1992, česky: Assmann 2001; srov. též bosenské vydání Assmann 2005).⁵

HISTORICKÁ PAMĚŤ A MAKEDONSKÉ VĚDOMÍ

Vznik a dotváření národní a kulturní identity je heterogenním procesem nejen z hlediska interpretačního, ale také chronologického, což vyznívá zejména v komparativním pohledu dvou či více analogických hnutí. Jeho časová neuzavřenost vyplývá z podstaty národních hnutí, jež jsou jevem zcela asynchronním.⁶ Tradiční národní hnutí se rozvíjela v průběhu „dlouhého“ 19. století, kdy s výraznější intenzitou a v důsledku rozpadu feudálního systému docházelo k formování nového vztahu jedince a společnosti, založeného na příslušnosti k danému národnímu společenství. V úzké provázanosti těchto společenských změn jsou spjaty i počátky národního vědomí.

V podmírkách Osmanské říše, v níž přetrval feudalismus ve své islámsko-orientální podobě, se předpoklady naznačených společenských změn mohly naplnit se značným zpožděním. Mnohá národní hnutí na Balkáně jsou proto dezintegrovaného či opožděného typu (Hroch 1999b: 46–49), přičemž některá z nich začínala v průběhu první či dokonce i druhé poloviny 20. století (v tomto smyslu se jedná například o postupnou transformaci konfese v příznak etnické identifikace, jak tento proces dokládá především historická zkušenosť bosenských Muslimů/Bosňáků).⁷ V obdobné perspektivě se objevují také metodologické možnosti, jak interpretovat tento vývoj, přičemž ani zde nemusí stát naratologické přístupy zcela stranou. Současné makedonské národní vědomí se formovalo v přímé vazbě s tzv. národním obrozením.⁸ S formováním makedonské národní identity je však spjata celá řada problematikých skutečností a tím i metodologických výzev.

Interpretace makedonského obrození je především kvůli ideologicky proměnlivým narativům předmětem různých výkladů, jež zobrazují zmíněnou historickou determinaci. Ačkoliv v posledních letech vyšla řada inovativních prací o makedonském 19. století, zůstává otázka, co je to vlastně makedonské obrození, analyzována dosud jen částečně.⁹

Problematika národního obrození v makedonské odborné literatuře byla doposud zpracována buď literárními historiky v rámci syntéz a kompendií dějin literatury, nebo z perspektivy dějin spisovného jazyka v příslušných lingvistických pracích. Téma makedonského 19. století bylo přirozeně zahrnuto také do syntéz dějin Makedonie,

⁴ Tímto přechodem je miňena postupná transformace středověké literární praxe v autorský literární proces, v němž je patrná rozpracovaná struktura žánru a forem. V kulturním okruhu evropského Západu docházelo k témtu přeměnám v době humanismu a renesance, ve sféře pravoslavného Balkánu je třeba ústup středověkých forem konstatovat teprve v prvních fázích národního obrození. Je zřejmé, že v obou geokulturních sférách mělo na této proměně podstatný vliv také uvedení knihtisku. V obou rovinách – tj. v žárové struktuře a formě reprodukce – lze hovořit o „písemnictví jako prenatálním studiu literatury“ (Štěpán 2003: 19, zejména pak 30–31).

⁵ Kolektivní / historická paměť představuje ve společenských vědách již ustálený pojem, od něhož se rozvinul etablovany koncept, zabývající se modely dědění (osvojované) nebo určitou skupinou lidí utvářené paměti, jež členové pocházejí z téhož společenského prostředí (rodina, národ, konfesní skupina). Jedinec se v takovém případě identifikuje s událostmi, ději či osobnostmi, které chápá za důležitý faktor pro danou skupinu potažmo národní společenství, jehož je členem. Na základě této vazby lze konstatovat, že sociální skupiny mají své představy o minulosti (dějinách), avšak na rozdíl od historických věd, jež usilují o co nejobjetivnější reflexi historických událostí a faktů, pracuje kolektivní paměť jen s úzkým výběrem historických skutečností, které zároveň deformeuje významnější měrou, než výklady historiografie (srov. Šubrt–Pfeiferová 2010: 9–29).

⁶ K dynamice národních hnutí v širší perspektivě srov. práce Miroslava Hrocha (Hroch 2000; Hroch 2009; v konkrétních jihočeských podmírkách pak i Xpox 2014).

⁷ Podnětné úvahy ke vzájemné komparaci národních hnutí v 19. a 20. století přináší Hrochova stat., jež se výjimečně klesá otázce chronologické posloupnosti či provázanosti tradičních a nově se formujících národních hnutí (viz Hroch 1999a: 127–136).

⁸ *Makedonský historický slovník* (Makedonski historiski rечник) definuje obrození následujícím způsobem: „[m]akedonské obrození, proces makedonského národního a kulturního probuzení. Začalo Slověnkem Četirjazíčníkem“ (Danila Moskopoljského (1802), prvními knihami J. Krčovského (1814), K. Pejčinovićem (1816) a Goranem Pulevským (1875) ustanoveným v makedonštině a cyrilským písmem, a pokračovalo až k Makedonskému vědecko-literárnímu továryšstvu (1902), přičemž se naplnilo zejména knihou K. P. Misirkova (1903) *O makedonských záležitostech*.“ „[Makedonská] prerodba, proces na makedonského národněho a kulturněho buděně. Započala se Četirjazíčníkem“ na Danili Moskopoljském (1802), což všechno knity na K. Krčovského, (1814), K. Pejčinovićem, (1816) a Goranem Pulevským (1875), vydání na makedonského a so s kyrillou a podobně vydáno se do Makedonského národněho literárního a kulturního dvojroku (1902), a se ostarávají, osobeno so knihata na K. P. Misirkovem (1903), Za makedonskite работи.“ (Makedonski historiski rечник 2000: 283).

⁹ V kontextu snah o inovativní přístup k interpretaci makedonského obrození lze poukázat na práce Georgija Staleva, Blaža Ristovského, Valentína Mironského–Christovského či Gorana Kalogjera (srov. Stalev 2001; Ristovski 2011; Mironsko–Christovska 2007; Kalogjer [2011] 2014). Není třeba ovšem připomínat, že metodologická východiska i míra jejich inovativních přístupů mají přirozeně různou intenzitu.

jejichž koncepční východiska by vydala na zvláštní studii (srov. kupř. Стојановски – Катарџиев – Зографски 1988: 105–188; Битовски 2003; Рихлик – Коуба 2009: 124–200, 469–502). Chybí však monografie, jež by období makedonského národního hodnocení hodnotily v interdisciplinárním přístupu či novém tematickém zaměření. Rovněž není k dispozici mnoho prací analyzujících vzájemné vazby makedonského národního hnutí k jeho referenčním prostředím, v jejichž tematickém rozpětí lze spatřovat problematické vztahy se srbským a zejména bulharským národním hnutím.¹⁰ Podobně vztah makedonských kulturních elit k přirozené multikulturalitě Čařhradu jakožto centra Osmanské říše na své zpracování v zásadě čeká,¹¹ stejně jako otázka středisek obrozenecke emigrace. V širším sociokulturním diskurzu makedonské vědy lze tedy konstatovat, že mezi četnými tematicky zaměřenými pracemi, jež byly napsány po roce 1944, je otázka národního obrození nahlížena převážně z perspektivy metodologicky ustálených schémat a přístupů.¹²

Mezi nimi dominují historické události 19. století chápány jako část národních dějin, dějin literatury obrozenecke doby (s čímž jsou spjata sepětí makedonských literátrů s ostatními jihoslovanskými a balkánskými kulturními prostředími), nebo biografické zápisu a profily konkrétních osobností vřazené do kánonu makedonské obrozenecke kultury a literatury. Ačkoliv makedonská věda poskytla relativně velké množství historiografických prací a monografií věnovaných jednotlivým tvůrcům i osobnostem ostatních oblastí kultury, chybí i v této rovině inovativní přístup zpracování, který by vzlal v rámci takové interpretace makedonského obrození v úvahu současné koncepce historiografického bádání. Neobyčejně podnětnou metodologií by nabízela například mikrohistorie, soustředící se na otázky, jak se v životě bezjmenných či bezvýznamných jedinců odrázejí velké historické události, přelomové okamžiky a společenské změny. Případně škola „Annales“, jež historiografický výklad se snaží obsáhnout všechny oblasti lidské společnosti, by v podmínkách makedonského 19. století nabídla nové pohledy. V našem kontextu se jedná o interpretaci makedonského obrození z pohledu nejen politických „velkých“ dějin, ale také z perspektivy obrozenecke každodennosti, dějin mentalit, proměn ve vnímání času a vztahu mezi člověkem a okolním sociálním prostředím v daném kulturněhistorickém období.

V souvislosti s těmito poněkud rigidními koncepty interpretace makedonského obrození je třeba konstatovat, že nový pohled na jeho interpretaci schází nejen v podmínkách domácího (tj. makedonského) vědeckého života a odborné literatury, ale také v pracích zahraničních badatelů (v tomto smyslu srov. jako jednu z teoretických cest inovativních přístupů práci srbské badatelky Marije Ilić o podobách a obrazech velkého stěhování Srbů v srbské kolektivní paměti – Илић 2011: 215–234).

Z užšího spektra možných způsobů, jak v současných interpretacích ke konkrétnímu období přistupovat, vyplývají přirozeně dilemata v hledání odpovědí na otázky klíčového významu. V případě makedonského národního hnutí zůstávají ve své podstatě otevřena následující téma: a) co je třeba pod pojmem obrození vlastně chápat;

b) jak lze obrození v makedonských podmírkách chronologicky vymezit (a tedy jak se vymezuje počáteční a koncový interval makedonského národního hnutí); c) jaká je jeho vnitřní periodizace (srov. Ристовски 2008) a d) jaké jsou jeho vztahy (resp. vztahy jeho předáků či konkrétních sociálních skupin) k okolním (především typologicky blízkým) prostředím, nahlížené současnými historiografickými koncepty a metodologickými školami.

Nejasný chronologický rámec může posloužit jako příklad tázání v obecně přijatých a společně sdílených narrativech makedonského 19. století. Hledání odpovědi na zdánlivě banální otázku, od kdy do kdy vlastně trvalo makedonské obrození, nemá ovšem jednoznačný závěr s ohledem na skutečnost, že chronologická vymezení jednotlivých autorů zpravidla odpovídají právě jejich východiskům a chápáním.¹⁴

„DRUHÝ ŽIVOT“

V spektru nejrůznějších interpretačních modelů si zaslouží zmínit také teorie „druhého života“, případně „života po životě“, jež může být dalším velmi podnětným a v tematické konkretizaci makedonského 19. století prakticky nedotknutým metodologickým přístupem. Tzv. *Nachleben* označuje podle Abyho Warburga (1866–1929), německého lékaře a historika umění, soubor uměleckých schopností, jak oživit podstatná téma z předchozích údobí kulturních dějin a v nových sociokulturních okolnostech následně naplnit předpoklady pro jejich „druhý život“. Prostřednictvím tohoto návratu se vlastně potvrzuje vnitřní kontinuita kulturního vývoje (v širším kontextu srov. Warburg 2010: 31n.). V přeneseném smyslu lze tento teoretický koncept využít také jako model sociokulturní interakce, na jejímž základě se odvíjí posmrtná recepce nejrůznějších osobností kulturního (uměleckého) života a jejich tvůrčího odkazu, a to v jakémkoliv časovém nebo geokulturním kontextu. Zaměříme-li tedy naši pozornost na kontext Makedonie 19. století, pak se mohou v centru takto chápáního života po životě nacházet například pomníky, památníky a pamětní desky, s nimiž přímo souvisejí okolnosti, za nichž byly postaveny nebo naopak odstraněny. Do popředí se tak dostávají otázky, jaké rituály kolektivní paměti jsou s těmito artefakty spjaty a jak lze přiblížit metajazyk, jímž promlouvají ve veřejném prostoru (například specifika jejich začlenění do urbanismu města nebo krajinného celku, umělecká pojetí a ztvárnění či reflexe společenského systému, v němž toto dílo vzniklo). „Nachleben“ makedonského obrození lze ovšem spatřovat ve formách mediální prezentace daných děl u příležitosti nejrůznějších výročí, jakými jsou panychidy, kladení věnců a podobné události, jejichž prostřednictvím se fakticky uskutečňuje návrat literárních děl obrozenecke autorů do institucionalizovaného rámce národní kultury. V souvislosti s tím je proto zapotřebí mít pří úvahách o představitelích obrozenecke kultury na zřeteli jejich proměnlivé (nepevné) místo v kulturní / kolektivní paměti (Halbwachs 1980).

Symbolická místa makedonského obrození představují důležitou součást v procesu utváření národního vědomí i v historické paměti. Konkretizace tohoto atributu kolektivního vědomí zůstává do značné míry otevřeným badatels-

10 V zásadě se v tomto smyslu jedná o úkol, jak by se daly v jihoslovanském (makedonsko-bulharsko-srbském) prostředí koncipovat transnacionální dějiny literatury / kultury. Je zřejmé, že tento komparativní přístup k literární minulosti naráží na přetrávající platnost jednotlivých etnooticismů.

11 Mezi jednoduchými pracemi této tematicy srov. zejména stat K. K. Ulakovové (Кулакова 2010: 19–30).

12 Tím je nutno v makedonském prostředí rozumět absenci podobné práce, jakou je v českých zemích kniha *Znamení zrodu Vladimíra Macury. Sémiotický ukovený interpretace obrozenecke kultury v Makedonii stále čeká na své zpracování* (srov. Macura 1995).

13 Tuto otázkou vystřížně přiblžuje polemika mezi Blažem Ristovským a Čávarem Marinovem – srov. Ристовски 1983: 163–187; Marinov 2009: 128–158.

14 Kupříkladu Blaž Ristovský vychází v tomto smyslu z konceptu Ivana Příjatelje, který ve slovenském prostředí chápá období let 1768–1848 jako první slovenské obrození (*doba slovenskoga jezikovnega in literarnega preporoda*). Podle Příjatelje se slovenský národní hnutí (obrození) po roce 1848 značně politizovalo, a proto lze mezi lety 1848–1908 hovořit o období druhém (tzv. politického) národního obrození (*doba drugega slovenskoga, političnega preporoda*). Třetí fázi mezi lety 1908–1918 chápá slovenský literární historik ve svém periodizačním konceptu jako období osvobozeneckeho zápasu (*osvoboditelna doba*).

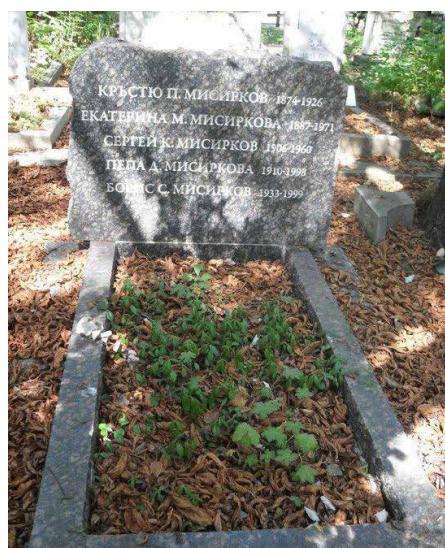
Konecna a následně i jiní představitelé makedonské literární historiografie se vyslovují pro analogické pojednutí vnitřní periodizace makedonského obrození do tří etap: 1) léta 1814–1870: *kulturni obdobi* (kulturní periód); 2) léta 1870–1903: *formování národního vědomí* (формиране на националната свест), a 3) léta 1903–1944: *politické dozrávání* (политико созреване). Srov. Příjatelj 1955: 7–10; Ristovski 2008.

kým problémem. Jeho důsledný výzkum umožňuje systematictěji interpretovat právě ty identifikační modely národního společenství a emblémy obrozeneckých dob (tedy údobí, kdy vznikal konstrukt národního narrativu), jež dosud nebyly v dosavadních úvahách plně rozvinuty.

Přirozená proměnlivost, s níž jsou identifikační mechanismy diachronně spjaty, se týká nejen intelektuálních elit, nýbrž celé společnosti bez ohledu na sociální postavení konkrétního jedince. Mezery, jež se objevují v rozmezí od smrti obrozeneckého autora do jeho opětovného návratu do kolektivního vědomí, charakterizují právě tyto nejasné definované rytmus makedonské historické paměti.¹⁵

Při mapování historické paměti makedonského obrození a jeho činitelů hraje důležitou roli spektrum sémantických významů ritualizovaného odkazu. S tím přímo souvisejí místa obrozenecké paměti, s níž jsou spjaté i příslušné projevy úcty, rozvíjející se mimo jiné v linii „rodný dům – hrob / místo posledního odpočinku“ daného představitele. Obecně lze konstatovat, že konkrétní osobnost je tak v kolektivní paměti zastoupena přinejmenším dvěma intervaly, symbolizujícími počátek a konec její biografie. Oba jevy jsou přitom samy o sobě zvláštními kategoriemi obrozenecké kultury. Místa posledního odpočinku ve smyslu pietního či „svatého“ místa a s nimi související úcta se mohou rozdělit do dvou skupin:

1) na jedné straně jsou osobnosti makedonského obrození, jejichž místo posledního odpočinku je známé a jež se nachází buď na území Makedonie (kupř. Kiril Pejčinovič, Partenija Zografskij [1818–1876],¹⁶ Grigor Prlichev, Jordan Chadži Konstantinov-Džinot [1818–1882]¹⁷), nebo za jejími hranicemi (Kuzman Šapkarev [1834–1909],¹⁸ Krste Petkov Misirkov [1874–1926]¹⁹).



Hrob Krsta Petkova Misirkova v Sofii. © Miroslav Kouba.

2) naproti tomu se nachází větší skupina makedonských obrozenců, jejichž hrob není znám, přičemž často nejsou známy ani osudy jejich ostatků. Zde se jedná například o Joakima Krčovského (asi 1750 – kolem 1820),²⁰ Dimitra (1810–1862) a Konstantina Miladinovi (1830–1862),²¹ Rajka Žinzifova,²² Andreje Petkoviče (1837–1897)²³ či Gorg'ije Pulevského (1817–1893).²⁴



Skupina bulharských studentů na hrobě Rajka Žinzifova v Moskvě. © Miroslav Kouba.

Skutečnost, že některé z emblematických osobností postrádají svůj hrob, se může projevit na podobě, s níž vstoupily do kulturní paměti makedonské společnosti. Analyza těchto důsledků literárněhistorické či sociokulturní povahy naznačuje jeden z inovativních pohledů na makedonské obrození.

Uvedená dichotomie je svým způsobem obrazem dynamiky sociokulturních proměn od počátku 19. století po naši současnost. Protiklad obrozeneckých osobností, jimž pozdější generace mohou projevit ritualizovanou formu úcty (položení květin, panychidy aj.), a těch, u nichž takto naznačenou pietu vzdát nelze, spoluutváří skutečné (spontánní) mechanismy vzniku kulturněhistorického narativu kolektivní paměti. Každý z těchto obrozenců představuje specifickou případovou studii, jež ilustruje také meta-historické zákonitosti makedonských kulturních dějin. Fakt, že relativně výrazná skupina obrozeneckých činitelů zůstává bez materializovaného místa posledního odpočinku, vede ke dvěma základním sociokulturním jevům:

- a) s těmito osobnostmi se nemohou plně spojovat rituály historické paměti (jde o již zmíněně kladení květin a věnců, slavnosti u příležitosti různých výročí, kulturně-osvětové akce atp.). Jejich přítomnost v širším kulturním vědomí tak může být oslabena, případně se realizuje jinými způsoby;
- b) v makedonském kontextu tuto absenci logicky nahrazují rodné domy, jež se mnohdy (avšak ne vždy) stávají muzei (v makedonském kontextu tzv. „spomen kyky“).²⁵

Slavnosti konané v rodných domech a panychidy organizované na hrobech však vystupují s poněkud odlišnou sémiotikou. Panychidy

15 V širším kontextu je vhodné připomenout na tomto místě Assmannovy úvahy o „plovoucí prolouce“ („floating gap“) a s ní spjatých modelech kolektivní paměti. Šrov. Assmann [1992] 2005: 22–24.

16 Partenij Zografskij, vlastním jménem Pavel (Chadži)Vasilkov Trizolvskij, pocházel ze západomakedonského Galčiniku. Počáteční vzdělání získává ve svém rodišti a klášteře svatého Jovana Bigorského, následně studoval u Dimitra Miladinovi v Ochridu, prošel rovněž řeckými školami v Soluni a Cařihradě. V roce 1846 absolvoval Kyjevský duchovní seminář a o čtyři roky později Moskevskou duchovní akademii. Patří mezi první obrozence s výraznějším filologickým a folkloristickým zájmy. Zemřel v Cařihradě, kde je pochován v borthanském chrámu svatého Stefana.

17 Jordan Chadži Konstantinov-Džinot se narodil ve středomakedonském Velenusu, následně pokračoval ve studiích v bulharském Samakovu a poté i v Soluni. Koncem 30. let 19. století se vrátil do rodného města, kde působil jako soukromý učitel. Kvůli etnickým konfliktům s místním řeckým duchovněstvem byl nučen několikrát změnit své působiště (města Skopje, Tetovo, Prilep). V roce 1861 byl obviněn z prořecké špiónáže a odsouzen k maloasijskému vynucenství. Na zápal vlivných osobností z řad cařihradských Bulharů byl osvobozen a v roce 1863 se vrátil do Makedonie. Následně se opět věnoval osvětové a pedagogické činnosti. Zemřel v rodném Velenusu, pochován je ve dvoře tamního chrámu svatého Spasitele.

18 Kuzman Šapkarev se do dějin obrozenecké kultury zapsal především jako významný sběratel lidové slovesnosti. Pocházel z Ochridu, kde u svého strýce nabyl počáteční vzdělání. Od poloviny 50. let 19. století působil v makedonských městech jako učitel. V 60. letech sepsal několik učebnic, současně se věnuje sběru lidové slovesnosti. V letech 1880–1884 působil v Soluni, kde se podílel na vzniku bulharského chlapeckého a dívčího gymnázia. V druhé polovině 80. let pobýval v Plovdivu a Slivenu. Zemřel v Sofii, pochován je na ústředním hřbitově (Lejhanen gribišen park), parcela č. 35 (srov. <http://sofapomni.com/parcel.php?id=35>).

19 Krste P. Misirkov byl makedonský filolog, folklorista, publicista a historik, jeden z předních představitelů makedonského národního a kulturního separatismu. Narodil se v obci Postol (dnes Pelja) v egejské části Makedonie, studoval nejprve v srbském Sabici a Belogradci, následně odešel do Sofie a později do Ruska. Po absolvování Historicko-filologické fakulty Moskevské univerzity působil jako středoslovenský učitel v různých městech jihovýchodního Ruského carství (Odessa, Kišiněv) a také v bulharském Karlovu. Mezi jeho přední práce patří soubor *O makedonských záležitostech* (За македонските работи, Sofie, 1903), považovaný za jednu ze základních prací makedonského separatismu. Misirkov zemřel v Sofii, kde je rovněž pochován.

20 Joakim Krčovský pocházel ze středomakedonského Kiceva. Patří mezi první obrozenecké generace, jež byly spjaty s religijními kulturními centry. Během svého života působil na mnoha místech jako učitel a kazatel, který se ve své náboženské osvětě přikláněl dílčím způsobem k lidovému jazyku. Jeho literární tvorba je ještě zcela propojena s útvary staré literární tradice, zejména patrnou jazykem vlivy damaskinských apokryfních textů. Zejména Krčovský je znám svou významnou knihou *Stesk po jihu* (Задуш за юг), vydanou v roce 1861. Oba však byli osmanskými úřady zatčeni a uvězněni v cařihradském žaláři Yedi kule.

21 Bratři Miladinovi pocházel z makedonské Strugy, starší z nich byl významným učitelem a autoritem obrozenecké kultury s širokým spektrem zájmu, sblížil lidové slovesnosti nevyjímej. Mladší z bratří byl hybněj mezi významné osobnosti počáteční fáze nové poezie, jež byly symboleny jež ho nosili logicko-vlastenecká baseň *Stesk po jihu* (Задуш за юг). Společně se svým starším bratrem Dimitrem připravil k vydání sbírku lidové slovesnosti z makedonského a částečně i bulharského území nazvanou *Bulharské lidové písni* (Български народни песни, Záhreb, 1861). Oba však byli osmanskými úřady zatčeni a uvězněni v cařihradském žaláři Yedi kule. Neznačí se zcela objasněných okolností zemřeli oba bratři počátkem ledna 1862, místo jejich posledního odpočinku není známo, rovněž ostatky nebyly dosud nalezeny. Zejména makedonská strana vystupuje u příležitosti nejvýznamnějších výročí s požadavkem, aby byla podniknuta iniciativa za nalezení jejich ostatků a převezení do Makedonie – srov. popřesky 2010.

22 Ačkoliv v dnešní době není hrob Rajka Žinzifova znám, existuje fotografie s názvem *Skupina bulharských studentů na hrobě Rajka Žinzifova* (Група български студенти на гроба на Райко Жинзифов) na Vaganjkovském hřbitově v Moskvě.

23 Andrej Petkovič pocházel ze zámožné velešské rodiny. Ve 40. letech působil jako učitel v rodném kraji, následně studoval v Odese a poté v Petrohradě na právnické fakultě. Po studiích mimo jinou věnoval diplomatické službě, publicistice a překladatelské činnosti. Zemřel v Petrohradě.

24 Gorg'ij Pulevskij byl rodákem z Galčiniku. Patří mezi významné zastánce makedonského separatismu, v jehož rámci sestavil několik základních příruček, zejména pak mluvnici a jazykové slovníky. Pulevskij byl samoukem, v jistém smyslu i „pismákem“, jak to dokládají mimo jiné jeho *Obecen dejiny slovenských Makedonců* (Славянско-македонска оптика историја), a proto jeho práce nepostrádají určitý amatérismus. Přesto však sehrál v propočetného procesech formování makedonského vědomí klíčovou roli. Zemřel v Sofii, místo jeho hrobu není známo.

25 Prototyp obrozeneckého domu přetvořeného v určitou formu muzea je rodný dům Grigora Prlicheva v Ochridu nebo bratři Miladinovi v nedaleké Struze. V této typologii zaslouhuje pozornost rovněž rodný dům Jordana Chadžikonstantinova Džinota ve Velenusu (v dnešní době se však jeho určením jedná spíše o umělecké centrum).

svolávají (nejčastěji) církevní kruhy a v souladu s pravoslavnou věroukou potvrzující základní předpoklad – po-kračování života daného obrozence i po jeho smrti. Zároveň potvrzující jeho neměnnou přítomnost do druhého příchodu Ježíše Krista.

Obě výše jmenované skupiny v obrozeneckém období zastupuje řada emblematických jmen bulharské i makedonské literatury, z nichž každý představitel vystupuje jako jedinečná případová studia nejen z hlediska jejich tvorby, ale také svým místem posledního odpočinku a podob vzpomínkové praxe. Pro potřeby stávající studie lze charakteristiky proměn historické paměti a vazby funerální kultury ilustrovat na dvou vybraných literátech z různých fází národního hnutí. Jsou jimi Grigor Prličev (1830/1831–1893) a Kiril Pejčinovič (1771–1845).

DRUHÝ ŽIVOT GRIGORA PRLIČEVA

První z vybrané dvojice byl talentovaný básník, rodák z makedonského Ochridu, jehož nevyhraněná či lépe řečeno kolísající identifikace dokresluje sociální předpoklady národního hnutí v Makedonii. Prličev pocházel ze smíšené řecko-slovanské rodiny, byl vzděláván podobně jako jiní obrozenci z Makedonie i samotného Bulharska v prvních desetiletích 19. století v řecké kulturní tradici, přičemž příklon ke slovanské identifikaci u něho nastal vlivem vnějších událostí teprve v roce 1861–1862. Po náhlém odmítnutí řeckého kulturního kódu se jeho identifikace pohybovala od zjevně bulharského vědomí přes údobi romantizujícího všešolanství až po poněkud zahořklý lokální patriotismus, spjatý s jeho rodným městem (srov. kupř. Stojanovski – Ljorovski 2013/2014: 295).

V proměnách jeho identity sehrával v příslušných obdobích klíčovou roli jazyk, kterým psal svá literární díla. Z hlediska estetických kvalit bylo nejúspěšnější jeho první období, kdy psal jako student athénské univerzity řecky. Po zmínovaném obratu se přiklonil ke spisovné bulharštině, jež vstupovala počátkem 60. let do závěrečné fáze své kodifikace. Podoba spisovné novobulharštiny, opírající se o východní nářečí, pro něj však byla poněkud vzdálená, což bylo dánno nejen jeho úvodním řeckým obdobím a athénskými studiemi, ale především přetravávajícími odlišnostmi mezi ochridským dialektem a nově kodifikovanou normou. Bulharštinu si tedy osvojoval takřka jako cizí jazyk mimo jiné i během svého půlročního pobytu v Čárihradě roku 1868. V roce 1870 se Prličev odhodlal přijmout pozvání bulharského časopisu Čitalište, aby do bulharštiny přebásnil *Iliadu*. Náročná výzva měla v kontextu emancipačního hnutí potvrdit srovnatelnou stylistickou bohatost a lexikální pestrost tohoto jazyka s řečtinou. Prličevův zkrácený překlad (Beléžki 1894)²⁶ však mladí literáti z vlastního Bulharska, zejména pak Nešo Bončev (1839–1878),²⁷ Christo Botev (1848–1876)²⁸ či Ljuben Karavelov (1834–1879) (Каравелов 1872),²⁹ přijali značně kriticky. Tento ohlas znamenal pro Prličeva zklamání, které se v první polovině 70. let projevilo i v jeho *Krátké slovenské gramatice* (*Кратка славянска грамматика*), jejíž rukopis vznikl nejspíše v roce 1873 (Димитровски 1994: 191–200). Jedná se o mluvnici všešlovanského jazyka, zamýšleného jako určitou alternativu bulharské normy, do

něhož Prličev v průběhu 80. překládá část své literární tvorby. Snahy o jejich vydání v Sofii skončily přirozeně nezdarem, a proto se v závěrečné fázi svého života Prličev uchýlil do svého ochridského ústraní – nepochopený, nedoceněný a v jistém smyslu zlomený. Ještě před tím však napsal svou *Autobiografii*, jež i při dnešním čtení aspiruje na úspěšné beletristické dílo, prodchnuté vypravěckým talentem, od něhož se odvíjejí i živá naratologická ztvárnění dobového kontextu.

Životní osudy Grigora Prličeva se přirozeně promítají i do podob jeho místa v kolektivní paměti, ztotožnované v souladu s výše uvedenými předpoklady s oběma intervaly naznačeného protikladu – rodného domu na jedné straně a hrobu na straně druhé. S oběma místy ritualizované piety jsou spjaty příslušné projevy kolektivní paměti; lze však konstatovat, že obě posvátná místa Prličevovy biografie doznaла své oživené připomenutí v kolektivní paměti teprve v relativně nedávné době. Zvláštní kapitolu představuje obnova rodného dobu, který byl na samém konci minulého století v podstatě opětovně postaven podle dochovaných nákresů. Dnešní Prličevův dům je tedy v jistém smyslu idealizovanou představou básníkova rodiště, jež postrádá v této podobě jakoukoliv patinu průběžného sdílení. Jinými slovy lze říci, že tento objekt v do-bách, kdy chátral, přirozeně ustupoval z kolektivní paměti jako místo přímo spjaté s životem a tvorbou význačného obrozence. V společenském vnímání tak byla narušena možnost spontánní připomínky literátova odkazu, které byly v takovém případě artikulovány jiným způsobem. Dějiny tohoto domu se proto stávají příznačnou případovou studií, zobrazující v mnoha dílčích kontextech dobově proměnlivé možnosti národního hnutí v ochridsko-pre-spanském kraji.³⁰ Současný stav a uspořádání jeho interiéru je v podstatě aranžovanou rekonstrukcí, jež má zároveň navozovat atmosféru básníkova autentického domácího prostředí. V koncepcním pojetí je ovšem tato kompozice uzpůsobena účelům, jež má objekt plnit v dnešní době. Jde především o literární večery či knižní prezentace.

GRIGOR PRLIČEV A PAMĚŤOVÁ PRAXE

Dějiny Prličevova domu jsou obrazem kulturních dějin nejen regionu, ale celé Makedonie a potažmo bulharských zemí v tehdejším chápání obrozeneckých dob. Dům byl vystavěn v prvních desetiletích 19. století, zřejmě na přelomu 20. a 30. let, kdy docházelo v evropských provincích Osmanské říše k prvotnímu uvolňování dřívějších omezení ve společenském životě nemuslimského obyvatelstva. Slovanští křesťané se zvolna navraceli do měst, jež byla dříve vyhrazena zejména muslimům, turecké vojenské posádce, administrativě a obchodnické vrstvě, zajišťující potřeby zmíněných sociálních skupin. Uvádí se, že v průběhu první poloviny 20. století Prličevův rodný dům pustl – ve 30. letech byl již značně zchátralý a o další desetiletí později byly poškozeny jeho základní stavební prvky. Ani Kiril Prličev (1875–1944), který v době bulharské správy v Makedonii v letech 1941–1944 působil jako ředitel ochridského historického muzea, v domě nebydlel. Ani po jeho smrti v únoru 1944, tedy ještě za bulharské správy, s níž byl úzce spojován, tak nemohlo dojít v prvních

26 Christo Botev, básník, publicista a revolucionář, patří mezi klíčové osobnosti bulharského národního obrození, jehož je současně obětí. Padl v bojích Dubnového povstání v roce 1876 v severozápadním Bulharsku. Místo jeho posledního odpočinku není známo.

27 Nešo Bončev pocházel ze středozápadního bulharského města Panagjuriste, po Krymské válce vydězí do Ruska na studia, kde s přestávkou v letech 1869–1873 žije až do své smrti. Patří mezi zakladatele bulharské literární kritiky. Srov. Cescrimski 1983: 94–109.

28 Botev ironicky přistupuje k Prličevovu překladu *Illiady* mimo jiné ve své básni *Proč nejssem?... (Зашо не съм?)*, jež byla uveřejněna v listu *Budilnik* (Будилникъ), roč. I, č. 3, 20. 5. 1873 v Bukurešti (viz rovněž Чиджикея 1976: 50–51 a 350–351).

29 Ljuben Karavelov pocházel z bulharského města Koprivštice, studoval v Plovdivu, v 50. letech odjel do Moskvy, kde se ztotožnil s názory revolučních demokratů. Pobýval v emigraci v Šrbsku, Habsburské monarchii a Rumunsku. Je spjat s rozvojem obrozeneckého periodického tisku a počátky prozaických žánrů, mezi nimiž vynikla zejména novela *Bulhar za starých časů (Българ от старо време)*. Žemel' v Ruse, kde byl nejdříve pochován ve dvoře kostela Všech svatých. V roce 1977 byl však kostel zbořen a Karavelovovy ostatky byly umístěny do nově vybudovaného Pantheonu obrozenců (Пантон на възрожденците).

30 Ve nejprimitivnějších vazbách s Hrochovou typologií národního hnutí je na tomto místě vhodné zmínit přirozená centra obrozenecké kulturní činnosti. Vedle právě zmíněného ochridsko-pre-spanského regionu (města Ochrid a Struga) je třeba mezi aktivnějšími centry jmenovat středomakedonský Veles a západomakedonskou oblasti v okolí měst Debar a Galicnik (oblast Polog). V souladu s Hrochovými úvahami o sociálních předpokladech národních hnutí, jejichž parametrem je mimo jiné počet rodáků aktivně se podílejících na společenských změnách, se v těchto podmírkách jedná o střediska, z nichž ve vzhledu provázanost pocházely mnohé osobnosti obrozenecké kultury (srov. Hroch 1971a: 24–26; Hroch 1986: 239–253; v konkrétních podmírkách srov. Сидоровска-Чуповска 2004).

poválečných letech k výraznějším opravám. Teprve v roce 1952 – již v nových sociokulturních podmínkách federativní Jugoslávie začala ochridská Rada pro osvětu, vědu a kulturu Městského národního výboru organizovat vzpomínkové akce ke cti Grigora Prličeva, chápaného nyní zcela v duchu makedonské identifikace. Obdobně laděné připomínky prvorádého makedonského básníka se konaly po celé trvání SFRJ.³¹ Reálné kroky k obnově domu byly však podniknuty teprve v roce 1997, kdy bylo rozhodnuto, že bude postaven „na autentickém místě“, kde kdysi stával, podle projektu ochridského architekta Mitka Paskaliho.



Rekonstruovaný dům Grigora Prličeva v Ochridu (stav kolem roku 2000). © Miroslav Kouba.

Vnitřní uspořádání rozpracovalo ochridské muzeum, jež pojalo centrální prostor domu jako místo pro konání kulturních akcí a literárních setkání.

Celkovou rekonstrukci Prličevova domu doprovázela i obnova básníkova hrobu, jenž se nachází ve dvoře kostela svaté Panny Marie Perivleptos (svatého Klimenta). Během sanačních prací byla teprve v roce 2000 doplněna náhrobní deska o jméno Kirila Prličeva, který se tak navrátil plných deset let po vyhlášení nezávislé Makedonské republiky do kulturní paměti a s ní spjaté vzpomínkové praxe. Hrob Gri-



Hrob Grigora Prličeva v Ochridu s doplněným náhrobkem syna Kirila. © Miroslav Kouba.

gora Prličeva a jeho syna Kirila je místem nesporného duchovní síly, která evokuje svým umístěním ve dvoře chrámu svatého Klimenta sepětí s počátky slovanského písemnictví a Klimentovy Ochridské literární školy. Kult svatého Klimenta, jednoho ze Sedmopočetníků, a Grigora Prličeva se tak v mnoha úrovních lidové slovesnosti i širšího společenského vědomí překrývají. Utváří se tak na vzájem se prolínající symbol kontinuity kulturních dějin

daného společenství. Skutečnost, že je Grigor Prličev poříbený společně se svým „navrátilším se synem“ v těsné blízkosti chrámu svatého Klimenta, navozuje předpoklady pro motivické propojení syzétu obou kulturních tradic, tj. lidových legend o svatém Klimentu Ochridském na jedné straně a nejrůznějších povídáček o Prličevovi na straně druhé (srov. Белчев – Младеноски 2017: 85–93).

Dějinné události, jimiž Makedonie v průběhu 20. století procházela, zavedly příslušníky Prličevova širšího rodu do různých sociokulturních podmínek a poměrů. Větší část rodiny zůstala v Bulharsku a uchovala si bulharské vědomí, zatímco její druhá část se ztotožnila (ve různém míře) s ideologií samostatného makedonského národa a jeho kulturními atributy. Rodina Prličevových potomků tak může být příznačným obrazem proměnlivých kulturních vzorců, od nichž lze odvozovat vývoj celého národního společenství. Fakt, že část rodiny si osvojí s ohledem na specifický sociokulturní a politický vývoj jinou národní identitu, je v každém případě hodný pozornosti. Je proto zřejmé, že se toto rozvojení nutně projevuje i v podobě historické paměti, jak to dokreslují okolnosti hrobu Grigora a Kirila Prličevových.

Kompozice hrobu je v zásadě velmi jednoduchá. Jedná se o strohý náhrobek s vyvýšenou mramorovou deskou bez výraznějších zdobných prvků. Dominantou je v čelní části kříž s nápisem v makedonském pravopisu „Grigor Prličev 1829–1893“ („Григор Прличев 1829–1893“). Po pravé straně je umístěna výrazně menší deska Kirila Prličeva. Na náhrobní desce je pak vyrytý epitaf, který oznamuje, že:



Náhrobní deska na hrobě Grigora Prličeva. © Miroslav Kouba.

„Тукъ почива
Григорий Прличевъ,
многозаслуживши
патриотъ, поетъ и учитель
роденъ на 1829 го.
и почина на 25. и януа-
ри 1893 г. на возрастъ 64 г.
Вечна ти память
народни труждениче.“³²

„Zde leží
Grigorij Prličev,
významný
patriot, básník a učitel,
narodený roku 1829,
který zesnul 25. ledna
1893 ve věku 64 let.
Budiž ti věčná památka,
národní buditel.“³²

Text v ochridském nářečí (s určitými prvky církevní slovanštiny) lze číst jako specifický paratext, který připomíná Prličeva ve třech rovinách – jako vlastence, básníka a učitele. Všechny úrovně tohoto působení se tak stávají

³¹ Viz <http://muzejohrid.mk/memorialna-kuka-na-grigor-prlichev>.

³² Funkční překlad M. K. Oslovení „народни труждениче“ předpokládá překladatelské úskalí, neboť semantika substantiva „тружденик“ / „труженик“ odpovídá významu „horlivý pracovník v oblasti kultury atp.“ Užitý ekvivalent *buditel* tedy odpovídá významoslovné podstatě jen částečně (Hora 1959: 957).

trojediným základem jeho odkazu a ve vlastenecko-výchovném apelu se slévají v jednotné paměťové připomínce. Vyrytá písmena jinými slovy dalším generacím vzkazují, že je záhadno na Grigora Prličeva pamatovat zejména v těchto „mnohozáslužných“ rolích, jimiž přispěl ku prospěchu své vlasti.

Pojetí a identifikační vzorce této vlasti se však po roce 1944 rozštěpily s takřka definitivní platností na bulharský a makedonský narativ, k nimž se vztahují i příslušné etnocentrické postuláty. V sémiotické příznačnosti pak nejsou bez významu různá zastoupení tohoto obrozence i celého rodu, jejichž obrazem je minimální péče o místo posledního odpočinku Grigora a Kirila Prličevových. Tu a tam se v makedonských médiích objeví zpráva poukazující na zanedbaný hrob velkého poety (kupř. Jakovleva 2013), přičemž zejména k 6. únoru, datu úmrtí Grigora Prličeva, příjmu odpovědné orgány patřičná opatření k nápravě kritizovaného stavu. Před takřka každoroční panychidou jsou opravena odpadlá písmena z náhrobní desky Grigora i Kirila Prličevových, hrob je upraven a okolí uklizeno. Po skončení „Prličevových besed“, básnického festivalu, který má za cíl připomenout Prličevův odkaz, padne toto místo funerální paměti opět do celkového zapomnění a nezájmu.

V souvislosti s proměnlivou a nesoustavnou dynamikou, s níž je věnována prostřednictvím paměťových rituálů péče osobnostem, jež se v obecně sdíleném kánonu národní kultury chápou jako konstitutivní, logicky vede k šíře pojatým otázkám. Výzvou komparativního přístupu mohou být úvahy Marka Nekuly, jenž se v podmírkách českého národního obrození zabývá množstvím sémiotických vazeb, které doprovázejí nejrůznější podobenství spjatá s úmrtím významných osobností národního hnutí, jejich ritualizovanou pamětí a polohami vzpomíkové praxe (Nekula 2017: 7–8, 47–60). Českou zkušenosť přirozeně nelze přenést do makedonsko-bulharských podmínek, přesto však některé teoretické koncepty k pochopení rozporu mezi deklarovanými konstatacemi kulturního kánonu a jejich praktickou realizací, vázanou na památníky funerální kultury, mohou být i v tomto prostředí podnětné. Je zřejmé, že s ohledem na odlišný kulturněhistorický vývoj ve srovnání českých zemí a slovanském jihu nelze hovořit v makedonských podmírkách o fenoménu Slavína, jemuž se Marek Nekula věnuje ve své obsáhlé monografii především (Nekula 2017: 154n.). Podobenství smrti a zmrvýchvstání národa se v jihoslovanském (bulharsko-makedonském³⁵) kontextu vyjednávají prostřednictvím jiných rituálů a tradic, přičemž je třeba mít na paměti i odlišnou strategii pohřbívání a úcty k těmto místům posledního odpočinku předních osobností kulturního a společenského života. Hroby význačných osobností shledáváme v bulharsko-makedonském prostředí spíše jako izolovaná místa kulturní paměti – mnohdy v úbočí chrámů či klášterů, jen relativně zřídka jsou tyto osobnosti pohřbeny na „běžných“ hřbitovech.³⁴

Tato skutečnost se netýká obrozenec zemřelých v emigraci (zejména v Rusku nebo rumunských zemích), kde jejich pohřbení na občanských hřbitovech přichází v úvahu s ohledem na okolnosti, v nichž žili a v neposlední

řadě také umírali. Emigrace a exil patří ostatně mezi klíčové faktory, znemožňující v makedonských (bulharsko-makedonských) podmírkách úvahy o pantheonu, který by se svou sociální a sociokulturní podstatou blížil podstatě kupříkladu vyšehradského Slavínu. Taková instituce koletivní paměti a vzpomíkových praxí zkrátka nemohla v Makedonii 19. století vzniknout, a osudy Prličevova rodu to ostatně dokládají.

Dotvoření makedonské identity a s ním související změny kulturněhistorického narativu v průběhu druhé poloviny 20. století postihlo i Prličevovu rodinu. Nejdříjen o osobnost syna Kirila, který byl pro svou bulharskou identifikaci a aktivní účast v bulharském revolučním hnutí pro makedonský narativ nepřijatelný, ale také o další členy, jakými byla například jugoslávská partyzánka Liljana Maneva (Liljana Savelik' Maneva, 1917–2012), jež se naopak k bulharskému vědomí zjevně nehlásila.³⁵ Podobně kolísavá identifikace charakterizovala Christa Popsimova (1916–1980), opakovaně perzekvovaného pro politické smýšlení i etnické vědomí. Tyto skutečnosti dávají tušit určitá váhání v národní identifikaci některých členů celého rodu, jejichž počátky naznačuje již životní příběh Grigora Prličeva. Belgický slavista Raymond Detrez k tomu ostatně poznamenává, že Grigor vlastně jakoukoliv stabilní národní identitu fakticky postrádal (Detrez 2007: 65), podobněho kolísání se tedy týkalo i dalších členů širšího rodu, zejména těch časově spjatých s událostmi po druhé světové válce.

Vzpomíkové praxe a vyjednávání Prličevovy přítomnosti v celospolečenském vědomí doprovází na obou stranách makedonsko-bulharské hranice odlišné konotace, vytvořené krystalizací makedonské narativní linie. Jednotné znění jejího průběhu je tak narušeno. V Bulharsku představuje Grigor Prličev literáta, který je sice do kánonu obrozenécké literatury v průběhu 20. století postupně začleňován, přesto však v kolektivním vědomí nedosahuje takových kvalitativních hodnocení, jakým se těší například Paisij Chilendarski, Georgi Sava Rakovski nebo Christo Botev.

Grigor Prličev byl ještě za svého života zejména bulharskou kritikou označován za překladatele a básníka druhorodých kvalit. Teprve další pokolení literárních historiků jej docenila a v duchu upevňujícího se etnocentrického konceptu zahrnula mezi osobnosti právem se podílející na symbolicky vyjádřeném pantheonu představitelů bulharské obrozenécké kultury. Určujícími hledisky v tomto teoreticky utvářeném konceptu literární (kulturněhistorické) klasifikace byly přirozeně jeho původ a bulharská identifikace. Přesto však Prličev v bulharském veřejném prostoru výrazněji stopu v porovnání s makedonským prostředím (ve smyslu samostatné republiky po roce 1944) nezanechává. Na rozdílnou míru institucionalizovaného zastoupení Grigora Prličeva v Bulharsku a Makedonii poukazuje ostatně i Olga Prličeva, Grigorova pravnuka, která žije a působí v Bulharsku a jež má přirozeně bulharskou identitu. O památku rodiny a její bulharskou identifikaci se snaží usilovně pečovat, přičemž se účastní i vzpomíkových akcí, organizovaných ochrid-

³³ Pojem *bulharsko-makedonské obrození* v přítomné státi chápeme podmínky kulturního vývoje v Makedonii „dlouhého“ 19. století. Přitom je zřejmé, že se jedná o problematický pojmovný aparát především z hlediska rozdílných přístupů k tematice obrození v makedonském a bulharském narativu, jež vylučují jakoukoliv snahu o určitý modus vivendi v interpretaci daného období v jazykově-literárním i obecně kulturním smyslu. S vědomím těchto možných výhrad tematické i metodologické povahy proto užíváme uvedený pojem především ve snaze sémioticky poukázat na věstrannou provázanost témat, osobnosti, jejich děl i „druhého života“ tétoho prací v širším bulharsko-makedonském diskurzu. Jeho základní ideová motivace vychází z předpokladu, že se v průběhu zejména druhé poloviny 20. století v Makedonii dovtípila svébytná etnická a kulturní identita, která přirozeně chápá jaké problematické ty etapy, jež má společně s prostředím, vůči němuž se vyhnuje především. Období společného 19. století proto vyžaduje určitý kompromisní či lépe řečeno transnacionální přístup, který se v jednotlivých prostředích přirozeně nemusí setkat se všeobecným přijetím. Jedná se tedy o podmíneně úžitý pojem, který na své zhodnocení možná teprve čeká.

³⁴ V bulharském kontextu je ovšem třeba poukázat na Pantheon obrozenců, jenž vznikl koncem 70. let minulého století z rozdružní tehdejších orgánů jako nekropole takřka čtyřiceti zasloužilých osobnosti. Sírší kulturologická analýza tohoto památníku, stejně jako jeho „Nachleben“ představuje téma pro zvláštní pojednání.

³⁵ Liljana Maneva se narodila ve Skopji v době první světové války, kdy bylo město pod bulharskou správou. Počáteční vzdělání získala v rodném městě, kde také absolvovala gymnázium, následně studovala na filozofické fakultě Bělehradské univerzity. V době druhé světové války se aktivně zapojila do partyzánského odboje, působila v Komunistické straně Jugoslávie. Po roce 1944 vykonávala řadu politických a společenských funkcí, mimo jiné byla komunistickou poslankyní na republikové i svazové úrovni. Srov. Makedonska encyclopédia II 2009: 910. Liljana Maneva byla pravnucou Grigora Prličeva.

skou místní samosprávou nebo eparchií Makedonské pravoslavné církve, s nimiž ostatně spolupracuje i co se programové náplně týče. V souvislosti s výše uvedenými skutečnostmi jsou tedy zřejmě i rozdíly v pojetí „veřejné paměti“. Olga Prličeva ostatně podotýká, že „[k]ulturní odbor ochridského městského úřadu mě pravidelně zve na takzvané Prličevovy besedy do Ochridu, kde se konají doslova maratony událostí. Jsou tam dvě školy, jež nesou jméno Grigora Prličeva. Městské kulturní centrum je také pojmenováno po Grigorovi Prličevovi. Knihovna nese totéž jméno. Kladou se tam věnce, zatímco v bulharské vlasti, které Prličev zasvětil celý svůj život, dílo a literární činnost, není ani jedna škola, ani jedna čítárna, ani jedna pamětní deska, o bustě ani nemluvě, na niž bychom mohli zavésit vavřínový věnec tak, jak to děláme v Ochridu“ (Китанова 2018).³⁶ Rituály projevované piety se zejména v makedonském kontextu vztahují k lednovým panychidám na Prličevově hrobě a na navazující Prličevovy besedy, básnický festival, jehož se účastní se svou tvorbou literáti z Makedonie i zahraničí.³⁷ Prličevův odkaz se zde stává v zásadě symbolickým vyjádřením, jehož institucionálním patronem je ochridské muzeum spravující jeho dům. Příznačné ovšem je, že muzeum nemá pravidelné otevírací hodiny, prohlídku si je třeba v případě zájmu individuálně domluvit (stav k podzimu 2018).³⁸

Vzpomínková praxe se tak váže v reálném působení spíše k hrobu, kde se konají spontánní setkání organizované zejména církevními kruhy. Hrob Grigora Prličeva v tomto smyslu promlouvá zřejmou řečí – vyvýšený náhrobek zřetelně dává na vědomí pietu daného místa, základní komunikační úlohu s příchozími rozvíjí zejména kříž, který sděluje bez dalších podrobností základní životopisná data Grigora Prličeva. Místo posledního odpočinku Grigora Prličeva za oltářní zdí kostela svatého Klimenta naznačuje určitou snahu o poklidné spočinutí, a proto tento hrob není a v zásadě nikdy nebyl příliš zdobný. Vždy se jednalo o skromný náhrobek doplněný křížem bez výraznějšího dekoru. Dobové fotografie tuto strohou koncepci Prličevova hrobu mohou dosvědčit. Umístění náhrobku v ústraní chrámového dvora naznačuje komunikační strategii, jež si nezakládá na přílišné a primárně projevované pompě.

Absence zřejmého panteonu, který v českých podmínkách podrobně rozpracoval Marek Nekula (Nekula 2017), vede k obdobným izolovaným místům posledního odpo-



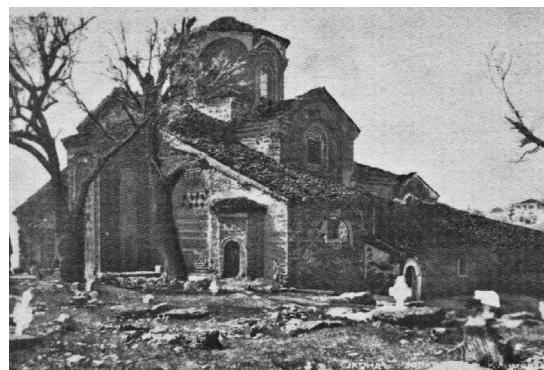
Hrob Grigora Prličeva na dobové fotografii (detail). © Miroslav Kouba.

činku. Dokládá to i druhý příklad vzpomínkových praxí, jež se vztahují ke Kirilu Pejčinovičovi. Tento mnich je pocházený ve dvoře severomakedonského kláštera Lešok, s nímž spojil svůj reholní život. S lešockým centrem souvisí mnohé okolnosti, jež mohou být nápomocny při interpretaci celého obrozeneckeho období. Kiril Pejčinovič spadá do první fáze národního hnutí, přičemž dokumentuje v těchto úvodních etapách těžiště kulturní a osvětové činnosti v západobulharských (makedonských) oblastech. Teprve od dob Sofronije Vračanského a zejména pak Petry Beronové se obrozenecky aktivní centra přesunula ve větší míře do vlastního (středního) Bulharska (srov. Илов 2002: 151–159).

PODOBY DRUHÉHO ŽIVOTA KIRILA PEJČINOVÍČE

Druhým příkladem vyjednávání historické paměti se specifickými okolnostmi příslušných míst může být Kiril Pejčinovič (1770/1771–1845), typický (a současně ojedinělý) představitel prvních fází bulharsko-makedonského obrození. Sepětí s různými kláštery zejména západní Makedonie, kde Pejčinovič během svého života působil, potvrzuje východiska národního hnutí a sociální profil jeho předáků. Nižší slovanské duchovenstvo bylo na přelomu 18. a 19. století v podstatě jedinou gramotnou společenskou vrstvou, jež mohla plnit úlohu kulturní elity. Pejčinovič se narodil v obci Tearce v severozápadní Makedonii, v blízkých klášterech získal prvotní vzdělání a v mladických letech společně s otcem a strýcem odešli na Svatou Horu, kde se všichni tři stali mnichy.

Pejčinovičovy životopisné údaje jsou k témtu období posledních desetiletí 18. století relativně skoupé, je však zřejmě, že se Kiril vrátil do západní Makedonie a v kičevském klášteře svaté Panny Marie Prečisté se stal jeromo-



Chrám svaté Panny Marie Peribleptos (svatého Klimenta) s hrobem Grigora Prličeva – stav přibližně k roku 1940. © Miroslav Kouba.

³⁶ „Редовни съм канена на така наречени Пърничеви беседи в Охрид лично от културния отдел на Охридската община, кметство, в който се провеждат маратони от събития. Там има две училища, назованы на Григор Пърличев. Културният център в града се нарича Григор Пърличев. Библиотеката носи това име. Там се полагат венци, а в Майка България, на която той посвети целия си живот, дела и книжковано творчество няма нито едно училище, нито едно читалище, нито една паметна плоча, за бист-паметник да не говорим, на който бихме могли, както правим в Охрид да окicism лавровия венец.“

³⁷ Viz <http://www.centarzakulturaohrid.com.mk/prlichevi-besedi.html>.

³⁸ Viz <http://muzejohrid.mk/memorialna-kuka-na-grigor-prlichev>.

nachem. V roce 1801 přišel do Markova kláštera nedaleko Skopje, kde strávil následujících sedmnáct let. Klíčová etapa jeho života však začíná roku 1818, kdy opustil Maršův klášter a opětovně se odebral na Athos, aby navštívil svého otce a strýce. Po návratu ze Svaté Hory se usadil v klášteře Lešok, zpustlém po janičářských útocích z roku 1710. Postupem doby se mu podařilo změnit jej ve významné středisko obrozenec kultury, v němž mimojiné zřídil klášterní školu a usiloval o založení tiskárny. Koncem 30. let podporoval Teodosije Sinaitského při obnově jeho soluňské tiskárny, v níž následně vydal roku 1840 svou druhou knihu nazvanou *Útěcha hříšníkům* (*Утешение грешним*).

Více než pětadvacetileté sepětí s lešockým klášterem zastínilo v historické paměti předcházející údobí, a proto se i spontánní vzpomínková praxe váže právě k tomuto klášteru. Jedním z důvodů je i skutečnost, že Pejčinovič v tomto klášteře zemřel a že je v jeho dvoře i pohřbený. Právě jeho hrob ukazuje určitá specifika vzpomínkové praxe. Zároveň jsou s ním spjaty zvláštnosti, dokazující, že obrozenci z prvně jmenované skupiny prostupují množstvím konsekvencí nejen v kulturní paměti – v Pejčinovičově případě rozdelené po roce 1944 do dvou národních linií –, ale také v aktuální přítomnosti. Rysem charakterizujícím tyto „paměťové návraty“ a potvrzujícím funkčnost piety a její praxe jako integrálního symbolu kulturněhistorické kontinuity spatřujeme v souvislosti s tímto obrozencem přinejmenším ve dvou konkrétních situacích. První má své kořeny na sklonku literátova života. Pejčinovič si s vědomím blížícího se konce posledních dní připravil svůj lešocký hrob společně s náhrobní deskou, na níž vytessel svůj epitaf. V něm v symbolických bodech shrnul svůj život od narození v Tearcích po spočinutí v Lešoku:



Hrob Kirila Pejčinoviče v Lešoku. © Miroslav Kouba.

³⁹ Funkční překlad M. K. Významová stránka českého znění epitafu je upřesněna před jeho versologickými zásadami a dodržením příslušných básnických forem.

Теарце му негово рождение
Пречиста и Хилендар пострижение
Лешок му е негоо воспитание
Под плочава негоо почивание
От негоо свое отшествие
До Христово второ пришествие
Молит вас бракя негои любимия
Хотящия прочитати сия
Да речете Бог да би го простили
Зере у гроб цръвите ги гостили
Овде лежи Кирилово тело
У манастир и у Лешок село
Да Бог за добре дело.

V Tearcích je narozen
v Prečisté a Chilendaru postřízen
v Lešoku dostalo se mu vzdělání
Pod kamenem zdejším jeho je spočinutí
od svého odchodu
do Kristova druhého příchodu
prosí vás, své bratry milované,
kteří toto čistí chtějí
nechť řeknou: „Bůh aby jeho duši spasil“,
protože v hrobě červy pohostil.
Zde leží tělo Kirilovo
v klášteře a Lešoku selo,
nechť Bůh žehná dobré skutky jeho.³⁹

Epitaf je psán trochej v desaterci, který je obecně přiznáčný pro jihočeskou lidovou slovesnost, ovšem s tím rozdílem, že Pejčinovičův text je rýmovaný. Literární historií proto bývá tradičně označován za počátek makeďonské (kupř. Конески 1974: 11), resp. novobulharské poezie (kupř. Георгиев 1980: 153). Básnická forma zřejmě vychází vstřík zpěvu posvátných písní ve vernakulárním jazyce, k němuž se Pejčinovič přikláněl. Otázka, zda lze tzv. trpezarské písni („trpezazki“ / „trpezarski“ pesni) zpívat i v lidovém jazyce (a nikoliv pouze v církevní slovanštině), byla v této úvodní fázi národního obrození relativně živým tématem. S odporem církevních kruhů proti písni duchovního obsahu v lidovém jazyce, v dobovém diskurzu nazývaných jako dâbeliske písni („песни дяволски“ či „бесовски“), se ostatně Pejčinovič setkal, když chtěl v Srbsku vydat tiskem svou *Útěchu hříšníkům*.

Ovšem kromě literárních aspektů je třeba poukázat na tento epitaf také z hlediska funerální kultury. Pozornost na sebe poutá především verš „зере у гроб цръвите ги зосмии“ / „protože v hrobě červy pohostil“, který se stává funkčním pojítkem počátečního a koncového intervalu historické paměti Kirila Pejčinoviče a s ní spjatých podob vzpomínkové praxe.

Právě tento verš se stal v roce 2010 hlavním překážkou, jež zabránila kanonizaci lešockého igumena. Navrátily se tak již dříve sdílené úvahy některých literárních historiků, zejména pak Charalampia Polenkovik'e (1909–1984), zpochybňující právě u tohoto verše Pejčinovičovo autorství. Rozvinul se tak doslova detektivní příběh, jehož vyprávění rázem přeneslo všechny zainteresované osobnosti i instituce do 30. let 19. století. Epitaf byl podroben

dokonce grafologickému výzkumu, který měl prokázat či vyloučit Pejčinovičovo autorství (Efroski 2010). Příčinu všech diskuzí, jež odložily svatořečení Kirila Pejčinoviče, je třeba spatřovat v principu pravoslavného etického kodexu. Jedním ze základních bodů je přesvědčení, že lidské tělo je trvalé a neměnné až do druhého příchodu Ježíše Krista. Záměrně uvedený protiklad, hovořící o tom, že tělo Kirilovo v podstatě sežrali v jeho hrobě červi, této zásadě vyloženě odporuje. Pátrání po autorovi předmětného verše má tedy svůj význam.

K této otázce se vyjádřili někteří literární historikové, již se soustavně zabývali interpretací Pejčinovičova nejen literárního díla nebo kteří mapovali kulturně-historický přínos Lešoku a blízkého okolí (srov. bibliografii v Koněské 1974: 99–100). Diskuze o autorství sporného verše ožily zejména v době deklarovaných snah Makedonské pravoslavné církve prohlásit Pejčinoviče svatým, a proto toto téma spíše rezonovalo v makedonském prostředí. Makedonský lingvista Blagoja Korubin se otázky původu sporného verše dotkl již v roce 1978, kdy jednoznačně odmítl možnost, že by natolik rozsáhlé Pejčinovičovo dílo mělo být zakončeno po jeho smrti prosbou o odpusťení, protože nakonec i jeho tělo v hrobě červy pohostilo (Kopyabin [1978] 1994: 249–258). Korubin svým komentářem potvrzuje, že Kiril Pejčinovič své tematicky pestré dílo chápal jako kontinuální přínos osvětě v nejobecnějším slova smyslu, jako úsilí zpřístupnit ve složitých sociokulturních podmírkách alespoň elementární rozsah vědění nejšírsím společenským vrstvám pokud možno srozumitelně, v lidovém jazyce. Jednalo se tedy o úsilí, které mělo být trvalé a jež mělo propojovat generace dřívější, stávající i budoucí v jednom dějinném celku. Možnost, že by sebe sama a své dílo postavil v závěru života v této zhmotnělé podobě do přímého rozporu s křesťanským světonázorem, je podle Korubina takřka vyloučena (Kopyabin [1978] 1994: 250–250).

Rovněž Charalampie Polenkovik' je přesvědčen o určitém falzu tohoto verše. Již ve 30. letech minulého století vyslovil tento literární historik přesvědčení, že problematický verš na Pejčinovičovu náhrobní desku vytěsal dodatečně jeromonach Arsenije Dečanec, s nímž měl v závěru svých pozemských dní Pejčinovič závažné osobní spory (srov. Polenakovih 1936: 321–326; Polenakovik' 1948: 55–70). Příčinu vzájemného konfliktu a podle všeho i hluboké závisti spatřuje Polenakovik' v rozhodnutí, na jehož základě svěřil Kiril Pejčinovič před svou smrtí správu nad lešockým klášterem nikoliv Arseniji, nýbrž svému blízkému žáku Serafimovi z obce Varvara (Efroski 2010). Poté Arsenij Lešocký klášter opustil, aby se do něho vrátil až po Pejčinovičově smrti a zůstal v něm až do roku 1865 (Efroski 2010). Závist a frustrace tedy podle Polenakovik' dohnaly Arsenije právě v době po jeho návratu do kláštera k myšlence, aby na Pejčinovičův náhrobek doplnil poněkud neobvyklý verš. Makedonský literární historik svou argumentaci o Arsenijově autorství tohoto závadného verše odvozoval od téhož motivu „těla v hrobě červy hostícího“, který Arsenij užil také v tištěném oktoichu (srov. Polenakovih 1940). Verš ovšem zůstává ve smyslu hmotného artefaktu kulturní paměti i v naší současnosti

zastoupen jako jeden z mnohých příkladů „druhého života“ konkrétního obrozenecného tématu a jeho působení prakticky ve všech sférách nejširše chápaného sociokulturního diskurzu.

Věroúčné rozporu ohledně zmiňovaného verše způsobily, že zamýšlená kanonizace Kirila Pejčinoviče je i nádále otevřenou otázkou. Diskuze a polemiky týkající se grafologického výzkumu náhrobního kamene lešockého igumena zůstaly bez zřejmých závěrů, případně o nich sdělovací prostředky nepřinesly žádné zprávy. V důsledku těchto skutečností vyzněl pokus o Pejčinovičovo svatořečení Makedonskou pravoslavnou církvi do ztracená. Tyto snahy však nepřímo vyvolaly odezvu v Bulharsku, kde se objevily názory, potvrzující faktické rozdělení kulturní paměti do dvou národních narrativů, mezi nimiž se rozvíjí vzájemná konkurence i ve sféře paměťové praxe a jejích rituálů. Bulharský historik Plamen Pavlov vystoupil v roce 2010 s přesvědčením, že svatořečení Kirila Pejčinoviče by bylo jistě namíšte, nicméně nikoliv ze strany Makedonské pravoslavné církve, nýbrž jejím bulharským protějškem (Павлов 2011).⁴⁰ Tyto iniciativy se přitom měly týkat nejen Kirila Pejčinoviče, ale také dalších osobností bulharského obrození z Makedonie, které „mnohdy zemřely ve jménu bulharské ideologie“. Případ s Kirilem Pejčinovičem a rozpaky vyvolané zpochybňovaným veršem však otevřel i přes jeho nedokončené svatořečení debaty o širším okruhu dalších kandidátů na případnou kanonizaci z řad obrozenčů původem z Makedonie. Právě Pavlov poukazuje na mučednickou smrt bratří Dimitra a Konstantina Miladinových, Neofita Chilendarského Bozveliho či Ilariona Makariopolského (Andrejeva 2011), címž se paměťové rituály ve své motivické podstatě slévají v tematizaci bulharské církevní otázky a zápasu o obnovu církevní samostatnosti, jehož jsou zároveň obětí.⁴¹ V těchto snahách se spojují dvě významové linie představující přirozenou osu postulátu národního hnutí, společných pro jednotlivé země – tj. osvětu a církevní otázku. Obě z nich jsou i v kontextu Pavlovových snah emblémem emancipačního hnutí namířeného proti řecké kulturní a duchovní dominanci.

Dějová posloupnost započatá veršem z náhrobu Kirila Pejčinoviče o tom, jak jeho tělo nasytilo červy, svědčí o ustálených obrazech, které i dnes zpřítomňují dobový kontext dané fáze tzv. národního obrození. Svou životí tedy otevírají reálné možnosti pro metahistorický přístup. V jeho rámci ukazuje vzájemná interakce mezi samotným veršem a jeho současnými konotacemi příklad, jakým způsobem vznikají ze sledu událostí jejich další příběhy (srov. White 2011: 20–21). Nezanedbatelnou součástí těchto „revitalizovaných“ obrazů historické paměti je také role, kterou na jejich utváření sehrávají hmotné artefakty (v případě našeho ústředního tématu náhrobek a sepětí jeho výtvarné i slovesné koncepce).

Naznačenou provázanost potvrzují rovněž události, které naši pozornost navracejí opět k lešockému klášteru a jež o téměř jedno desetiletí předcházely pokusům o kanonizaci Kirila Pejčinoviče. Během vzpoury části albánského obyvatelstva v Makedonii v roce 2001 došlo k teroristickému útoku, při němž byl centrální chrám lešockého

40 Plamen Pavlov ve svém apelu konstatoval, že „[p]okud bychom se měli věnovat tomu, k čemu se v současné době rozhodla Makedonská pravoslavná církev, pak není pochyb, že Kiril Pejčinovič je mnich a kněz, který si zaslouží, aby byl kanonizován. Jeho svatořečení by však měla probět především Bulharská pravoslavná církev. Pejčinovič je jedním z pokračovatelů Paisije Chilendarského a Sofronije Vračanského, dvou bulharských buditelů“ / „[a]ko se obýrem kym tova, koto v momente e izviruven predi vsichko ot Bulgarskata pravoslavna црква. Той е един от последователите на Паисий Хилendarsки и Софроний Врачански, на българските народни будители“ (Павлов 2010).

41 Bulharský historik v rozhovoru k tomuto dodává: [...] můj apel směřoval k bratrům Konstantinu a Dimitru Miladinovým. Bratři Miladinovovi jsou v určitém smyslu svatými a to zejména v lidové kanonizaci již do svých současníků. Prohlášení obou bratří Konstantina a Dimitra Miladinových za svaté by podle mě bylo krásným gestem, kterým by nejen církev, ale i celý bulharský národ vyjádřil své uznání jejich mučednického života, jakými jsou Neofit Bozveli a Ilarion Makariopolský. Ani jeden nejí kanonizován / [...] mоят апел беше – за братя Константин и Димитър Миладинови. Братя Миладинови са свети братя в никакъв смисъл – и като народна канонизация още за своите съвременници. Едно прозвънгане, едино канонизиране на двамата братя Константин и Димитър Миладинови, според мен би било много добър жест на признание от страна и на църквата, тък и на цялата българска нация към тяхното мъченичество в името на българщината. Освен това – има други наши национални водачи от изключителен мащаб, за които също Българската църква би следвало да се замисли. Мисля, че тя не е далеч от тази идея, но очевидно там нещата стават доста по-бавно и с доста обсъждания. Не етай за никого, и няма да открия нищо ново, ако припомня делата на такива будители и наистина мъченици за българщината и за върхата като – Неофит бозвел и Иларий Макариополски. И двамата не са канонизирани“ (Andrejeva 2011).

kláštera vyhozen do povětrí. Současně byl záměrně poškozen také Pejčinovičův hrob, neboť byl zjevně vnímán jako materializované svědectví slovanské kulturní tradice.

Klášter byl následně obnoven, přičemž byla tato rekonstrukce částečně hrazena z prostředků, jež shromáždila celonárodní sbírka (vedle zdrojů poskytnutých Evropskou unií). Lešok tak potvrzoval svou přirozenou roli spontánně sdíleného duchovního centra, kterou vnímali i makedonští Albánci, pro něž byl tento monastýr zhmotněním makedonské (slovanské) historické paměti, vůči níž se extremistickým aktem symbolicky vymezovali. Klášterní komplex a Pejčinovičův hrob v jeho duchovním centru se tak stávají mentálním prostorem, k němuž se vztahují další (návazné) projevy paměťové praxe.

ZÁVĚREM

Uvedené případové studie se snažily přiblížit konkrétní osobnosti obrozenecké kultury, s nimiž se tradičně pojí ustálené obrazy historické paměti. Modely této vzpomínkové praxe jsou přitom ukotveny na pomezí fází A a B společně pojímaného bulharsko-makedonského obrození.⁴² Zprítomněné artefakty této historické paměti, jejichž středobodem je na jedné straně rodny dům, zatímco v opačném intervalu životní dráhy vystupuje hrob daného obrozeneckého představitele, rozšiřují spektrum možností, s nimiž daná osobnost národního hnutí vstupuje do povědomí i podvědomí následujících pokolení. Hrob – a stejně tak i rodny dům – konotuje bohaté spektrum různě projevovaných vazeb. S těmito místy funerální paměti se průběžně reflekтуje společenský vývoj a od něho se odvíjejí proměny sociálně sdílených interpretací jednotlivých osobnosti (národní) minulosti a jejich odkazu.

Do značné míry turbulentní vývoj jihoslovanských zemí, z nichž zejména Makedonie a Bulharsko zůstávaly do pozdního 19. či dokonce do počátku 20. století pod osmanskou nadvládou, vedl ve srovnání se střední Evropou k odlišné povaze historické paměti i funerální kultury. Charakter národního hnutí a sociální profil jeho předáků

neumožňovaly v kontextu obecných předpokladů formování ucelenějšího pantheonu, jakým je například v českých podmírkách vyšehradský Slavín (připomenout lze i mnohé jiné analogie tohoto typu v širších evropských souřadnicích – srov. Nekula 2017: 96–153). Na Balkáně – zejména pak v Bulharsku či Makedonii – tato instituce kolektivní paměti v zásadě chybí. Zdůvodnění této skutečnosti je třeba spatřovat především v povstaleckém typu daného národního hnutí (srov. Hroch 1999: 48–49), od něhož se přirozeně odvíjejí i bouřlivé životní osudy jeho předních osobností. Mnohé z nich svou pozemskou pouť zakončily prakticky neznámo kde, bez ostatků a bez vyznačeného místa posledního spočinutí. Druhý důvod absence celonárodního panteonu souvisí se všeestrannou polycentrickostí národního obrození v těchto zemích, spjatou mimojiné s protiklady sociální skladby obrozeneckých měst a „periferních“ oblastí. S ohledem na slabé zastoupení bulharského (makedonského) měšťanstva je zřejmé, že venkovské oblasti v podmírkách daného národního hnutí dominovaly, a proto severomakedonská oblast kolem Lesku či specifické konotace (malo)městského prostředí Ochridu na sebe v mnoha ohledech soustředily dynamiku společenských změn.

V obou případových studiích se ukazuje zhmotněný symbol piety určitým etalonem, od něhož se odvíjí náležitě přizpůsobené obrazy historické paměti. Naproti tomu k těm obrozencům, jejichž místo posledního spočinutí nemá hmotnou podobu, ba dokonce ani ostatky nemohou plnit úlohu materiálního artefaktu piety, se váže výrazně užší spektrum metahistorických příběhů, díky němuž je i jejich zastoupení v historické paměti sémanticky poněkud vychýlené. Potvrzuje se domněnka, že ustálené místo paměťové praxe (tj. hrob, případně rodny dům) umožňuje rozvíjet širší spektrum příslušných rituálů. Materializované svědectví upevňuje odkaz dané osobnosti v kolektivním vědomí a nabízí tak mimojiné možnost položit na hrob Kirila Pejčinoviče či Grigora Prličeva třeba květinu, ať už jsou interpretační modely jejich národní příslušnosti jakékoli.

⁴² V odkazu na Hrochovy obecné předpoklady lze konstatovat, že v podmírkách bulharského národního hnutí nastává přechod mezi fází A a B fakticky nejdříve ve 30. letech 19. století, kdy lze hovořit mimojiné o soustavnější provázanosti jednotlivých „generací“ představitelů obrozenecké kultury. Není pochyb, že počátek historické paměti spjaté s uvedenými modely funerální kultury mají východiska právě v této fázi.

LITERATURA

- ANDERSON, Benedict (2008). Představy společenství: úvahy o původu a šíření nacionálního kulturního hnutí. Praha: Karolinum.
- ASSMANN, Jan (1992). Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. Beck: München.
- ASSMANN, Jan (2001). Kultura a paměť: písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturních starověku. Praha: Prostor.
- ASSMANN, Jan (2005). Kulturno pamětě: Pismo, sječanje i politički identitet u ranim visokim kulturama. Zenica: Vrijeme.
- BARTHES, Roland (1967). La morte de l'auteur. *Manteia*, V, 12–18.
- BARTHES, Roland (2006). Smrt autora. Aluze: časopis pro literaturu, filosofii a jiné, 10, 3, 75–77.
- GELLNER, Ernest André (1983). Nations and nationalism. Oxford: Blackwell.
- GELLNER, Arnošt (1993). Národy a nacionální kulturní typ. Praha: Josef Hříbal.
- HALBWACHS, Maurice (1980). The Collective Memory. [s.l.]: Harper & Row Colophon Books.
- HALBWACHS, Maurice (2009). Kolektivní paměť. Praha: Sociologické nakladatelství.
- HORA, Karel (1959). Bulharsko-český slovník. Praha: Československá akademie věd.
- HROCH, Miroslav (1999a). Nový nacionální kulturní typ. In: *Nový nacionální kulturní typ*. Praha: Karolinum.
- HROCH, Miroslav (1999b). V národním zájmu. Požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- HROCH, Miroslav (2000). In the National Interest: Demands and Goals of European National Movements of the Nineteenth Century: a Comparative Perspective. Prague: Faculty of Arts, Charles University.
- HROCH, Miroslav (2009). Národy nejsou dílem náhody: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů. Praha: Sociologické nakladatelství.
- CHLEBOWCZYK, Józef (1975). Procesy narodotwórcze we Wschodniej Europie Środkowej w dobie kapitalizmu: (od schyłku XVIII do początków XX w.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- MACURA, Vladimír (1995). Znamení zrodu. České národní obrození jako kulturní typ. In: *České národní obrození jako kulturní typ*. Praha: Karolinum.
- NEKULA, Marek (2017). Smrt a zmrtvýchvstání národa: sen o Slavíně v české literatuře a kultuře. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum.
- NORA, Pierre (1989). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire". *Representations*, 26, Memory and Counter-Memory, 7–24.

- PRIJATELJ, Ivan (1955). Slovenska kulturnopolitička in slovstvena zgodovina (1848–1895). Ljubljana: Državna založba Slovenije, 7–10.
- SMITH, Anthony D. (1991). National identity. Reno: University of Nevada Press.
- ŠUBRT, Jiří & PFEIFEROVÁ, Štěpánka (2010). Kolektivní pamět jako předmět historicko-sociologického bádání. *Historická sociologie*, 2010, 1, 9–29.
- WARBURG, Aby Moritz (et al.) (2010). Werke in einem Band. Berlin: Suhrkamp.
- АНДЕРСОН, Бенедикт (1998). Замислени заедници. Скопје: Култура.
- АНДРЕЕВА, Николета (2011). Доц. Пламен Павлов: Будителството е преди всичко – състояние на духа. Фокус – информационна агенция, 1. 11. 2011, <http://m.focus-news.net/?action=opinion&id=19545>.
- БЕЛЧЕВ, Толе – МЛАДЕНОСКИ, Ранко (2017). Контекстот св. Климент vs Приличев во македонската културна меморија". In Зборник на трудови од Меѓународната научна конференција „Климентовото дело, 1 (1), pp. 85–93. Штип: Универзитет „Гоце Делчев“ – Штип.
- Бележки (1894): „Бележки за двата превода на „Илиада“ от Григор Пърличев“. Български преглед, I, VI, 167–172.
- БИТОВСКИ, Крсте (Ed.). (2003). Историја на македонскиот народ. Том 3, Македонија во деветнаесеттиот век до Балканските војни (1912–1913). Скопје: Институт за национална историја.
- ДЕТРЕЗ, Раймонд (2007). Канонизация чрез съперничество: Случаят Григор Пърличев. Литературна мисъл L, 1, 61–101.
- ДИМИТРОВСКИ, Тодор (1994). Белешки за ракописот Кратка Славянска Грамматика на Григор Прличев. In СПАСОВ, Александар (Ed.), Животот и делото на Григор Прличев, pp. 191–200. Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
- ЕФТОСКИ, Гојко (2010). Епитафот на Пејчиновик ќе се испитува графолошки. Утрински весник, 01. 09. 2010, <http://www.utrinski.mk/?ItemID=063FC5252FD60C4A8C7BAA4FEE741163>.
- ГЕЛНЕР, Ернст (2001). Нациите и национализмот. Скопје: Култура.
- ЃОРЃЕСКИ, Бранко (2010). Једикуле ја криje тајната за браќата Миладиновци. Дневник, 30. 11. 2010, <http://www.dnevnik.mk/?ItemID=BCCBD4CAA20CF04992270D145CC67A8B>.
- ХРОХ, Мирослав (2014). Општествени предуслови за националната преродба во Европа: компаративна анализа на општествениот состав на патриотските групи кај помалите европски нации. Скопје: Арс студио.
- ИГОВ, Светозар (2002). История на българската литература. София: Сиела.
- ИЛИЋ, Марија (2011). Велика сеоба срба у колективном памћењу: заједнице памћења и жанрови. In Жива реч, pp. 215–234. Београд: Балканолошки институт Срске академије наука и уметности.
- ЈАКОВЛЕВА, Лионела (2013). Гробот на Григор Прличев обраснат со трева и расфлан со єубре. Tvm.mk, 1. 10. 2013, <http://tvm.mk/vesti/ohrid/15492-grigor-grob-zapusten>.
- КАЛОЃЕРА, Горан ([2011] 2014). Македонскиот 19 век. Скопје: Македонска реч.
- КАРАВЕЛОВ, Любен (1872). А знае ли Г. Пърличев що е образование? In Свобода, III, 18.
- КИТАНОВА, Деница (2018). Олга Пърлилева: Безкомпромисни и последователни са усилията на Григор Пърличев в изобличаване на фанариотите при задушаването на Българското присвещение. Focus-news.net, 17. 3. 2018, <http://www.focus-news.net/opinion/2018/03/17/45852/olga-parlicheva-bezkompromisni-i-posledovatelnii-sa-usiliyata-na-grigor-parlichev-v-izoblichavane-na-fanariotite-pri-zadushavaneto-na-balgarskoto-prosveshtenie.html>.
- КОНЕСКИ, Блаже (Ed.) (1974). Кирил Пејчиновик: Собрани текстови. Скопје: Македонска книга.
- КОРУБИН, Благоја ([1978] 1994). За текстот од нагробната плоча на Кирил Пејчиновик. In Корубин, Б. Македонски историо-социолингвистички теми, pp. 249–258. Скопје: Матица македонска.
- КУЛАВКОВА, Катица (2010). Истанбул како место на меморија низ примери од македонската култура. *Carmina balcanica*, III, 2 (5), 19–30.
- Македонска енциклопедија (2009). Скопје: Македонска академија на науките и уметностите.
- Македонски историски речник (2000). Скопје: Институт за национална историја.
- МАРИНОВ, Чавдар (2006). „Што е тоа македонска преродба? Към македонската историографска концепция за национално възраждане“. In Мишкова, Диана (Ed.): Балканският XIX век. Други прочити, pp. 128–158. София: Рива.
- МИРОНСКА-ХРИСТОВСКА, Валентина (2007). Македонската преродба. Скопје: Институт за македонска литература.
- ПАВЛОВ, Пламен (2010). Канонизирането на български будители от Българската църква би било чудесен жест. Skat.bg, 11. 10. 2010, <http://www.skat.bg/news.php?action=7&newsID=10600>.
- ПОЛЕНАКОВИЋ, Харалампије (1936). Стихотворац Кирил Тетоец Пејчиновић. Южни преглед X, 321–326.
- ПОЛЕНАКОВИЋ, Харалампије (1940). Кирил Пејчиновић-Тетоец у народном сећању. Глас Југа, 28. 12. 1940.
- ПОЛЕНАКОВИЋ, Харалампије (1948). Нови податоци за Кирила Пејчиновика. In: Годишен зборник на Филозофскиот факултет, I, 55–70.
- ПОЛЕНАКОВИЋ, Харалампије (1973). Никулците на новата македонска книжевност. Скопје: Мисла.
- РИСТОВСКИ, Блаже (1983). Што е тоа македонска преродба. In Ристовски, Блаже: Македонскиот народ и македонската нација, том I. Pr. 163–187. Скопје: Мисла..
- РИСТОВСКИ, Блаже (2008). Periodizацијата на македонскиот литературно-културен развиток. Филолошки студии, 1. Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Институт за македонска литература.
- РИСТОВСКИ, Блаже (2011). Македонскиот преродбенски XIX век: прилози за македонската литературно-културна историја, I, 1–2. Скопје: Три.
- РИХЛИК, Јан – КОУБА, Мирослав (2009). Историја на Македонија. Скопје: Македонска реч.
- СЕСТРИМСКИ, Иван (Ed.) (1983). Нешо Бончев – Съчинения. София: Български писател, 1983.
- СИДОРОВСКА-ЧУПОВСКА, Силvana (2004). Преродбата во Велес и Велешко од почетокот на XIX век до 1912 година. Скопје: Институт за национална историја.
- СМИТ, Антони (2000). Националната идентичност. София: Издателство „Кралица Маб“.
- СТАЛЕВ, Георги (2001). Историја на македонската книжевност. I дел. Македонската литература во 19. век. Скопје: Институт за македонска литература.
- СТОЈАНОВСКИ, Александар & КАТАРЦИЕВ, Иван & ЗОГРАФСКИ, Данчо (1988). Историја на македонскиот народ. Скопје: Македонска книга, Култура, Наша книга.
- СТОЈАНОВСКИ, Страшко & ЉОРОВСКИ, Димитар (2013/2014). „Раѓањето на Македонската нација: Етно-лингвистичките и територијално-политички основи на македонскиот идентитет“. In Годишен зборник – Правен факултет, pp. 285–309. Штип: Универзитет „Гоце Делчев“ – Штип.
- УНДЖИЕВА, Цвета (Ed.) (1976). Христо Ботев – събрани съчинения, том I. София: Български писател.
- ВАЈТ, Хајден (2011). Метаисторија, историјска имагинација у Европи деветнаестог вијека. Подгорица: Сид.